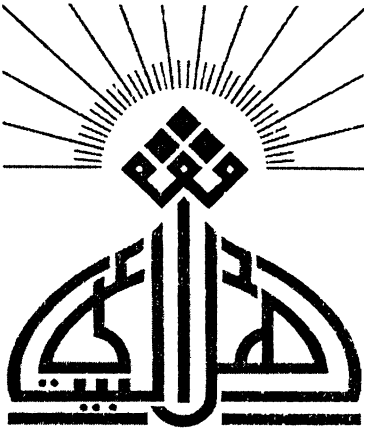
فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة محكّمة

ملف خاص

السيّد الطباطبائي اليزدي وعطاؤه الفقهي

- معالم المنهج الاستدلالي الفقهي للسيد اليزدي رحمه الله
- قاعدة الصحّة في العقود ـ نظريّة السيد اليزدي في التعميم والاتجاهات الفقهية
- مبدأ حساب المسافة في البلدة الكبيرة عند السيد اليزدي رحمه الله ومشهور المتأخّرين
- مجموعة استفتاءات فقهية
- فلسفة نظام العقوبات في الإسلام/٢
- دراسات مقارنة في فقه القرآن ـ معالم العلاقة بين القرآن والفقه الإمامي/٢
- دراسات فقهية حديثية ـ إشكاليات على المنهج الحديثي والرجالي عند الإمامية/٢
- في رحاب المكتبة الفقهية ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة/٢
- موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام/٢٢
- نافذة المصطلحات الفقهية ـ أيام التشريق



فصلية فقهية متخصصة محكّمة

المشرف العام :
آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :
الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :
الشيخ عباس الكعبي
الشيخ صفاء الدين الخزرجي
الشيخ حيدر حبّ الله
الشيخ محمد الرحماني

مدير التحرير :
الأُستاذ علي الساعدي

التدقيق :
الشيخ إبراهيم الخزرجي
الشيخ وسام الخطاوي

الإخراج الفني والانترنت :
الأُستاذ محسن القمي
الأُستاذ محمد مهدي الغفوري

ملف خاص
السيد الطباطبائي اليزدي
وعطاؤه الفقهي

فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة محكّمة

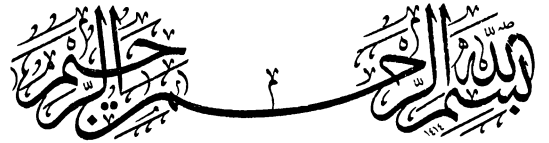
تصدر عن
مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

العدد السادس والستون ـ السنة السابعة عشرة
١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م

ISC

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام حائزة على عضوية
مركز توثيق العلوم للعالم الاسلامي (ISC)
بمعدّل تأثير (IF) طبقاً لما ورد في كتاب المركز
المذكور للمجلة المرقم ١٥٨٨ والمؤرخ ٢٠١٠/١/١٧ م

المراسلات : تكون باسم رئيس التحرير وعلى العنوان التالي:
الجمهورية الإسلامية الإيرانية قم ـ ص . ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥
تلفكس : +٩٨ ٢٥١ ٧٧٤٤٣٨٧
البريد الالكتروني : Fiqhmag_ar@afiqh.org



﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾

التوبة : ١٢٢

محتويات العدد

كلمة التحرير ـ ضرورة دراسة مناهج البحث الفقهي..... ٥ ـ ١٢

رئيس التحرير

ـ ملف العدد ـ

(السيد الطباطبائي اليزدي وعطاؤه الفقهي)

معالم المنهج الاستدلالي الفقهي للسيد اليزدي تدشّن..... ١٥ ـ ٦٢

الأُستاذ الدكتور محمود البستاني

قاعدة الصحّة في العقود ـ نظريّة السيد اليزدي في التعميم والاتجاهات الفقهية..... ٦٣ ـ ٨٦

الأُستاذ الشيخ حيدر حبّ الله

مبدأ حساب المسافة في البلدة الكبيرة عند السيد اليزدي تدشّن **ومشهور المتأخّرين**..... ٨٧ ـ ١١٤

الشيخ حبيب عبد الواحد الساعدي

مجموعة استفتاءات فقهية..... ١١٥ ـ ١٤٦

إعداد : السيد محمّد علي البحراني

تحقيق : خالد الغفوري

محتويات العدد

ـ دراسات وبحوث ـ

فلسفة نظام العقوبات في الإسلام /٢..... ١٤٧ ـ ١٦٤

الشيخ أبو القاسم مقيمي حاجي

دراسات مقارنة في فقه القرآن ـ معالم العلاقة بين القرآن والفقه الإمامي /٢..... ١٦٥ ـ ١٩٤

الشيخ خالد الغفوري

دراسات فقهية حديثية ـ إشكاليات على المنهج الحديثي والرجالي عند الامامية /٢..... ١٩٥ ـ ٢٣٠

الأُستاذ الشيخ حيدر حب الله

في رحاب المكتبة الفقهية ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة /٢..... ٢٣١ ـ ٢٥٦

الشيخ خليل الجريواني

ترجمة : الشيخ ابراهيم الخزرجي

موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام/٢٢ / ٢٥٧ ـ ٢٦٦

إعداد : التحرير

نافذة المصطلحات الفقهية ـ أيام التشريق..... ٢٦٧ ـ ٢٨٢

ضرورة دراسة مناهج البحث الفقهي

إنّ المُتابع للدراسات العلمية يُواجه أنماطاً مُتعدّدة : فبعض الدراسات يتناول (مسألة مُعيّنة من مسائل علمٍ ما) ويسعى لمعالجتها وتقديم حلّ لها في ضوء قواعد ذلك العلم والآليات المُتاحة فيه . . وبعض آخر من الدراسات لا يتناول مسألة معيّنة بل يتناول (دراسةٍ ما من النمط الأوّل) ويُحاول اكتشاف المنهج الذي سارت عليه تلك الدراسة وتعيين المنطق المعرفي الذي تسير عليه . . وبعبارة أُخرى : إنّ هذا النمط من الدراسات يقوم بتحويل دراسة مُعيّنة ويتعامل معها كمسألة ويعكف على بحثها . .

ولو تابعنا تراثنا الفقهي لرأيناه حافلاً بالدراسات من النمط الأوّل إذ لا تزال مصانع الفكر الفقهي تُواصل إنتاج النظريات والآراء على مستوى الإفتاء أو الاستدلال . . بيد أنّه يُقال عادة إنّك قلّما تعثر على دراسة فقهية من النمط الثاني نظراً لقلّة الاهتمام بذلك والتركيز في البحوث على المادّة العلمية والمحتوى دون الجانب الصوري من البحوث . . فيما تحتلّ الدراسات المناهجية مكانة خاصّة في الاتّجاهات الأكاديمية المُعاصرة التي تُولي النمط الثاني من الدراسات أهمية لا تقلّ عن الدراسات من النمط الأوّل . .

وحيث إنّ هذه الأهمية لم تُعطَ جزافاً . . فيا تُرى ما هو السرّ في إعطائها هذه القيمة البحثية ومنحها هذه العناية الكبيرة ؟!

أبعاد دَور الدراسات المناهجية :

لقد اكتسبت الدراسات المناهجية مكانة خاصّة لما لها من أثر في تقويم المسار البحثي في المجالات المعرفية المختلفة . . فإنّ هذا النمط من الدراسات المناهجية لا يُعتبر إضافة كمّية لقائمة البحوث فحسب ولا يُشكّل تصاعداً تراكمياً في عدد المسائل المبحوثة في العلوم بل إنّها تُمهّد الأرضية للنقلات النوعية وتُهيّء المُعدّات لإحداث انعطاف في تحديد اتّجاهات البحوث أو في سرعتها وكيفية نظرتها لسلّم الأولوية . . وبتعبير آخر : يكون هذا النمط من الدراسات بمثابة العمومات الفوقانية التي تُهيمن على المجال المعرفي بكلّ امتداداته وبجميع أبعاده وبكلّ زواياه . .

إنّ النهضة العلمية في مجال معرفيّ ما سيما في مداها البعيد لا بدّ أن تتمثّل في بُعدين : البُعد المضموني ، والبُعد المناهجي ؛ فإنّ المادّة المعرفية لا تسبح في الفراغ وإنّما تتحرّك ضمن قالب منهجي معيّن . . وإن شئت قلت : إنّه ما دامت العملية الفكرية عبارة عن حركة العقل بين المعلوم والمجهول فإنّ هذه الحركة تتمثّل في مُحدّدات كثيرة . . وهذه المُحدّدات مُتدرّجة تبدأ من المُحدّدات العامّة وهي القواعد المنطقية الشاملة لكلّ عمليات التفكير وتنحدر صوب المُحدّدات الخاصّة وهي المنهج الخاصّ بكلّ مجال معرفي . . كما إنّها تتمثّل في مُحدّدات أخصّ تتحرّك في دائرة المدرسة والاتّجاه . . وأيضاً تتمثّل في مُحدّدات أخصّ من

سابقتها ضمن إطار مسلك معيّن .. حتّى تنتهي بالمُحدّدات الأضيق دائرة والتي تنطلق من خصوصيات الباحث وامتيازاته الفردية ..

أمّا المُحدّدات العامّة : فقد كفانا مؤنة البحث فيها (علم المنطق) باتّجاهاته التقليدية والحديثة حيث تصدّى لبيانها ودراستها مُفصّلاً وقد خصّص لذلك مساحة بحثية مُعتدّاً بها ..

وأمّا المُحدّدات الخاصّة : فبلحاظ (علم الفقه) فقد أُولي للبحث المنهجي على هذا الصعيد عناية فائقة منقطعة النظير بحيث أُفرد لذلك علم مُستقلّ عن علم الفقه ألا وهو (علم أُصول الفقه) الذي تناول منهج الاستنباط والاستدلال الفقهي بصورة مُفصّلة ومشروحة من خلال تعيين موضوع البحث الفقهي ودائرة مسؤوليته وتشخيص آليات البحث المُعتمدة فيه وأدواته وتقسيم وسائل الإثبات الوجداني والتعبّدي ونوع الإثبات فيها ..

وأمّا المُحدّدات الأخصّ : فما كان على مستوى المدرسة والمذهب فهي مُدغمة بالدائرة السابقة .. فإنّنا إذا ألقينا نظرة سريعة على (علم أُصول الفقه) المُدوّن فعلاً لرأينا أنّه لم يُدوَّن بما هو مُطلق بل إنّه مُدوّن مذهبياً فلكلّ مذهب من المذاهب أُصوله الخاصّة به .. فللإمامية أُصولهم وللمذاهب السنّية أُصولهم ..

وأمّا ما كان من المُحدّدات الأخصّ على مستوى الإتّجاه : فهذا ما نحسّ بضرورة بحثه إذ كثيراً ما يعثر الباحث المُتتبّع على اتّجاهات فقهية مُختلفة داخل المذهب الواحد وداخل المدرسة الواحدة .. نظير : الاتّجاه القرآني ، والاتّجاه الأخباري ، والاتّجاه النصوصي ، والاتّجاه العقلي والتحليلي ، والاتّجاه التقليدي ،

والاتّجاه التجديدي ، والاتّجاه المشهوري التّبعي ، والاتّجاه الاجتهادي الجريء ، والاتّجاه التجزيئي ، والاتّجاه الشمولي ، والاتّجاه العملي والميداني ، والاتّجاه النظري المجرّد ، والاتّجاه الاجتماعي والسياسي ، والاتّجاه الفردي ، والاتّجاه الاستصحابي ، والاتّجاه الحيوي التطويري . . الى غير ذلك من الأنماط الكثيرة التي ترتبط بحيثيات منهجية لكونها حيثيات تتعلّق بالاستدلال وكيفيته رغم التوافق فيما بين هذه الاتّجاهات في تحديد القواعد الأُصولية والضوابط العامّة المُقرّة داخل المذهب الواحد . .

وأمّا ما كان من المُحدّدات الأخصّ على مستوى المسلك الفردي : فهو الآخر بحاجة الى فتح ملفّ البحث فيه سيما بلحاظ الشخصيات الاجتهادية البارزة والمؤثّرة في حركة الاجتهاد الفقهي . . فإنّ لكلّ فقيه خصائصه التي تُميّزه عن غيره في كيفية تناوله للمسائل الفقهية ودرجة عنايته ببعض الحيثيات المرتبطة بالاستدلال وذوقه الفقهي وخبرته الخاصّة ومدى إلتفاته الى النكات الظريفة والزوايا الدقيقة في البحث ونوع التصوّرات والرؤى التي يحملها عن موضوعات الأحكام وسعة ثقافته العامّة وخلفياته الفكرية والعقَدية والبيئة العلمية التي تأثّر بها أو تعامل معها الى غير ذلك من العوامل المؤثّرة في منعطفات مسار الاستدلال والعناصر الدخيلة في تحديد المنتوج والإنجاز الفقهي . .

مناشئ الضرورة في الدراسات المنهجية :

نحن نرى دراسة المنهج بكافّة وجهاته العامّة والخاصّة والأخصّ عنصراً دخيلاً ومؤثّراً جدّاً في إحداث النهضة المعرفية الاجتهادية ويُمكن تلمّس معالم هذا التأثير في آفاق عديدة متنوّعة ، منها :

١ ـ تحديد الأولويات وتحديد الأهمّ من المهمّ ؛ وذلك بلحاظ أنّ الدراسة المنهجية ما دامت لا تنطلق عادة من رؤية موضعية وجزئية بل شأنها أن تنطلق من رؤية شمولية للمجال المعرفي الذي تستهدفه الدراسة من ناحية ، ومن ناحية أُخرى : اعتمادها على ضوابط محدّدة ، فحينئذٍ سوف تتبيّن مواقع المسائل ويتعيّن مدى أهميّتها . . ويبرز دور هذه النقطة فيما لو أخذنا بنظر الاعتبار الطريقة التقليدية المتعارفة في التدوين في دائرة العلوم الشرعية ، أعني طريقة شرح المتون وما قاربها . . وهذه الطريقة تُملي على الشارح أن يتّبع الماتن في سيره البحثي . . فيبحث ما يبحثه الماتن ويترك ما يتركه الماتن . . ويمكث حين يمكث . . ويسرع حين يسرع . . ويفصّل حين يفصّل . . وهكذا . .

٢ ـ الفصل بين المسائل الأساسية والمسائل الاستطرادية . . حيث إنّ ما درج عليه الباحثون في العلوم الإسلامية هو ذكر كلّ ما يرونه مناسباً ولو لأدنى درجات المناسبة . . فنرى أحياناً تضخّماً من الناحية الكمّية في المطالب المطروحة . . ولكن نجد أيضاً مقداراً معتدّاً به منها قد ذُكر استطراداً ، وليس له دخل في البحث المعقود . . وهنا يبرز أثر ودَور الدراسات المنهجية بوضوح للفرز بين ما هو داخل في صميم البحث وبين ما هو دخيل على البحث . .

٣ ـ تسريع حركة الإنتاج المعرفي باعتبار أنّ الدراسات المنهجية تُحدّد المسار الذي تتحرّك فيه البحوث ، وما دام العلم ـ بل التفكير بشكل عامّ ـ عبارة حركة بين المعلوم والمجهول فإنّ هذه الدراسات سوف تُقلّل هذه المسافة وتُحدّد الطريق الأقصر . .

٤ ـ تحاشي التكرار واجتناب الدوران في الحلقات المفرّغة ، فعندما تقوم الدراسات المنهجية بتحديد الإنجاز الماضوي لعالِم وفقيه معيّن ـ سواء أكان ذلك على نحو الإجمال أو التفصيل ـ فسوف لا يبقى أيّ مبرّر للاعتذار عن عمليات التكرار المفضوح أو المبطّن الذي كثيراً ما تُبتلى به بحوثنا الإسلامية بما فيها البحوث الفقهية ..

٥ ـ وفي ضوء ما بيّنا سوف يتمّ تحديد دور ووظيفة اللاحقين للسابقين ، فهل هي وظيفة إنتاجية ؟ أو هي وظيفة تبيينية وتوضيحية ؟ أو هي إعادة جدولة وبناء هيكلية للبحث ؟ أم ماذا ؟

٦ ـ تنظيم ما هو مُنجَز من التراث ، فإنّ تراثنا الإسلامي رغم سعته وثرائه الفذّ لكنّه مُصاب في حالات ليست بالقليلة بالتناثر والتبعثر من ناحية ، وعدم التنظيم من ناحية ثانية ، بل حتّى أنّ المنظَّم منه قد تمّ تنظيمه على أُسس غير مُحكمة أو غير حيوية ، وحينما يتمّ جدولة التراث عبر الدراسة المنهجية فسوف تسنح الفرصة لمعرفة التراث معرفة شاملة ودقيقة ..

٧ ـ تحديد طبيعة العلاقة مع المجالات المعرفية الأُخرى ذات الارتباط ، فإنّ ظاهرة التداخل بين المجالات المعرفية لا تكاد تخفى على كلّ مُتابع لتراثنا الإسلامي ، فترى المفسّر يخوض في البحوث الفقهية التخصّصية ، ولا يأبى الأُصولي من التوغّل في بعض البحوث الكلامية الصِّرفة وربّما الفلسفية أو اللغوية والأدبية ، فيما أنّ الدراسات المنهجية لهذا التراث سوف تقوم برسم الحدود لكلّ مجال معرفي على حدة ودائرة امتداداته ..

٨ ـ الفصل والتمييز قدر المُستطاع بين ما هو شخصي وذاتي من

الاستنتاجات وبين ما هو موضوعي . . (وإنّما قلت قدر المستطاع) لأنّ الفصل التامّ بين هذه المجالات من الصعوبة بمكان في دائرة العلوم الإسلامية القائمة فعلاً فضلاً عن التراث الماضوي . . بيد أنّ الدراسات المنهجية لها القدرة على عملية الفصل بنسبة عالية وجيّدة . . سيما ما يتعلّق بتراث الشخصيات البارزة في تاريخ العلوم سواء أكانت مؤسِّسة أو مكمّلة ؛ وذلك لأنّ الشخصيات البارزة تُحاط بهالة من القدسية والحصانة الروحية والمعنوية التي تحول دون تقويم إنجازاتها المعرفية تقويماً دقيقاً . .

٩ ـ تحديد النَّسَب العلمي للنظريات ومراحلها تاريخياً ؛ فإنّ الوقوف على بذور نشأة هذه العلوم وكيفية صيرورتها ومراحل تطوّرها ماضوياً له تأثير ملموس على حركة هذه العلوم حاضراً سيما في الدائرة الفقهية وفي منطقة الاجتهاد الإسلامي ؛ من قبيل : التأثير على نوعية الموقف تُجاه بعض الآراء الفقهية المشهورية ، وكذا التأثير على كيفية الرؤية قبال بعض الإجماعيات المسلّمة . .

١٠ ـ تحديد مساحات الإبداع وفصلها عن مساحات التطوير ، إنّ الدراسات المنهجية حينما تتصدّى لتحليل المادّة التراثية الى عناصرها فحينئذٍ سيتجلّى بوضوح دور كلّ شخصية باحثة بالضبط ، ففي أيّ مجال مارس الإبداع ؟ وفي أيّ مجال مارس البناء والتطوير والتكميل ؟ وفي أيّ مجال مارس التكرار ؟ وبأيّة نسبة بدا مجتهداً ؟ وبأيّة نسبة بدا مقلِّداً ؟ كلّ ذلك يتمّ توضيحه . .

إنّ جميع الخبراء والباحثين في المجال الفقهي وكذا المختصّين في العلوم الإسلامية يعرفون مساحة العجز المنهجي ومناطق الفشل وظاهرة الفوضوية في العلوم الإسلامية على الرغم ممّا تتمتّع به

من عمق مضموني ودقّة في المحتوى ، وكم فاتت علينا من الفرص البحثية بسبب الضعف المنهجي . . وأنا لا أبتغي طرح الإشكالية في عَرضها العريض ، بل أُريد التركيز على الدائرة الفقهية داخل إطار المدرسة الإمامية سيما القدماء والبارزين من فقهائها ؛ لما يُمثّلونه بشهراتهم وإجماعاتهم واستدلالاتهم وتفريعاتهم وإثاراتهم من حضور في الساحة الفقهية وهيمنة على أجوائها تعليمياً وتحقيقياً بشكل منظور أو خفيّ . .

﴿ رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَداً ﴾

. . ولا حول ولا قوة إلا بالله . .

رئيس التحرير

ملف العدد

ـ السيد الطباطبائي اليزدي وعطاؤه الفقهي ـ

- معالم المنهج الاستدلالي الفقهي للسيد اليزدي
- قاعدة الصحّة في العقود ـ نظريّة السيد اليزدي في التعميم والاتجاهات الفقهية
- مبدأ حساب المسافة في البلدة الكبيرة عند السيد اليزدي ومشهور المتأخّرين
- مجموعة استفتاءات فقهية

معالم المنهج الاستدلالي الفقهي للسيد اليزدي قدس سره [1]

□ الأُستاذ الدكتور محمود البستاني

تناول الباحث في هذا المقال جوانب من معالم المنهج الاستدلالي الفقهي لدى السيد اليزدي من خلال بيان مقدمات الاستدلال لديه ومنهجه في التعامل مع الأخبار تعارضاً وسنداً ودلالةً مشيراً إلى موقفه من استدلال الآخرين . .

الفقيه الكبير (السيّد محمّد كاظم اليزدي) واحد من أعلام الطائفة ممّن يدرج ضمن ما يمكن أن يطلق عليه (الطبقة الأُولى) من الفقهاء طوال التاريخ ، أي منذ نشأة الفقة الاستدلالي البادئ بالقديمين ابن عقيل وابن الجنيد ، مروراً بالمفيد والمرتضى والطوسي ، وامتداداً لفقهاء العصر الوسيط من أمثال : العلامة والمحقّق والشهيدين والأردبيلي ، وأخيراً : فقهاء الأجيال الأخيرة منذ العلماء الأعلام : بحر العلوم ، فكاشف الغطاء ، فالبهبهاني ، فالبحراني ، فالجواهري ، فالأنصاري ، وانتهاءً بالجيل الحديث البادئ بالسيّد اليزدي ، والسيّد الحكيم ، والسيّد الخوئي ، و غيرهم .

هذه الأسماء الفقهيّة تجسّد الطبقة الأُولى من الأعلام الذين انتظمتهم الحوزة

العلميّة طوال تأريخها ، ويأتي السيّد اليزدي ـ كما أشرنا ـ واحداً يندرج ضمن الطبقة المشار إليها .

طبيعيّاً ، ينبغي أن نشير إلى أنّ غالبية الفقهاء المذكورين وسواهم ، يضطلعون بممارسات أو نشاطات خاصّة بما يسمّى بالمرجعيّة الحوزويّة مقابل الفقهاء الذين يحملون لقب (الفقيه) فحسب ، حيث إنّ المرجع يظلّ واحداً من عشرات فقهائنا ، ممّن يضطلع بممارسة خاصّة من خلال ترشيح الآخرين في الغالب ، وهي التصدّي للفتوى بحيث يرجع المقلِّدون إليه في معرفة وظائفهم الدينية .

والمرجع عادةً إمّا أن يقتصر على نشاطه العلمي الصرف ، وإمّا أن يضطلع بنشاط اجتماعي ، والنشاط الاجتماعي يتمثّل عادةً في المستويين : الإصلاحي والسياسي ، ونقصد بالنشاط الإصلاحي أو الإصلاح الاجتماعي : ما يمارسه الفقيه في حلّ المشكلات الاجتماعية الّتي تهمّ الحوزة والبلد والأُمّة . وأمّا النشاط السياسي فمن الوضوح بمكان ، حيث يسهم الفقيه في صياغة القرارات السياسية بقدر ما تسنح له الفرص . والمهمّ أنّ المراجع بعامّة ، يتوزّع نشاطهم بين الممارسة العلمية ـ وهي تطبع جميع المراجع ـ وبين من يضيف إلى ذلك أحد النشاطين الاجتماعيين المشار إليهما ، أو كليهما .

والسيّد اليزدي هو واحد من المراجع الّذي اضطلع بالمستويات الثلاثة من النشاط (العلمي ، الإصلاحي ، والسياسي) .

وبما أنّ المؤرّخين لدور المرجعيّة الدينيّة أو الحوزة العلميّة توفّروا على دراسة المستويين : الإصلاحي والسياسي للسيّد اليزدي ، حتّى أنّه صدرت مؤلّفات واسعة في هذا الميدان ؛ لذلك فإنّ دراستنا للسيّد اليزدي سوف تقتصر على النشاط الفقهي فحسب .

لقد مرّ على وفاته مايقارب ثلاثة أرباع القرن ، إلا أنّ التعليقات على فتاواه لاتزال حيّة إلى هذه السنوات .

هنا ، لا مناص لنا من التذكير بحقائق لا يكاد يجهلها حتّى القارئ العادي ، ومنها : أنّ النشاط الفقهي يتوزّع عادةً بين مستويات متنوّعة ، فهناك الممارسة الاستدلاليّة الّتي تُعنى باستخلاص الحكم الفقهي من مظانّه المعروفة ، وهناك مَنْ يكتفي بكتابة فتاواه غير مشفوعة بالاستدلال المكتوب ، كما أنّ هناك من يمارس تدريس بحث الخارج في نطاق الممارسة الاستدلاليّة ، وهناك من تجده يتوفّر على التأليف فحسب ، وبالنسبة إلى السيّد اليزدي فقد توفّر على النشاطات المتقدّمة ، ومنها : النشاط المتّصل بفتاواه ، حيث قلنا : إنّ المرجع لا مناص له من تقديم فتاواه إلى مَن يقلّده ، وبما أنّ الفتوى من حيث مادّتها ومنهجها ولغتها تختلف من واحد إلى آخر ، لذلك نجد من المؤلّفات مايتّخذه الآخرون : إمّا مادّةً لمقلِّديهم مع بعض التغييرات فيها ، أو [متناً للتعليق] (وهذا ما نستهدف الإشارة إليه الآن فيما نعنى به عبر دراستنا لممارسات السيّد اليزدي) ، حيث نعرف جميعاً ـ كما يقول المؤرِّخون للمؤسّسة الحوزويّة والمرجعيّة ، أنّ بعض المؤلَّفات الفتوائيّة وهي ما يطلق عليها بـ (الرسالة العمليّة) ـ وحتّى لو لم تتّخذ هذا المنحى ـ فإنّ مجرّد صياغة الفتاوى عبر مادّة ومنهج ولغةٍ خاصّة ، يحمل الآخرين من الفقهاء مطلقاً ـ مراجع أو فقهاء يباحثون خارجاً أو فقهاء يتوفّرون على تأليف فقهي ـ على اتخاذه متناً للتعليق أو الشرح أو الدراسة أساساً ، أي التأليف الفقهي في ضوء المتون الفتوائيّة ، سواء كانت رسائل عمليّة أو مجرّد فتاوى ، وهذا ما ألمح إليه المؤرّخون عندما أشاروا إلى أنّ المتون الفقهيّة مرّت بمراحل متنوّعة ، بُدئت بكتاب النهاية للشيخ الطوسي ، ولانغفل أنّ الطوسي بدوره قد اعتمد في بعض ممارساته على (مقنعة) المفيد ، والمهم : أنّ الحوزة العلميّة الرشيدة الّتي امتدّت أكثر من ألف سنة ، كانت تعتمد (النهاية) متناً ، ثمّ

اتّخذت (الشرائع) للمحقّق ، ثمّ (قواعد الأحكام) للعلامة ، ثمّ (العروة الوثقى) لليزدي ، وهو هذا الكتاب الّذي نتحدّث عنه .

وممّا تجدر ملاحظته ـ وهذا ما ألمحنا إليه ونؤكّده الآن ـ أنّ المتن المذكور (العروة الوثقى) لعلّه أكثر المتون الفقهيّة اهتماماً من قبل فقهائنا المتأخّرين والمعاصرين ، حيث حظي من جانب باتّخاذه متناً للممارسة الاستدلاليّة الشاملة ، ولعلّ أوضح مصاديقها هو كتاب (مستمسك العروة الوثقى) ، وغيره من الممارسات ، كما أنّه من جانب آخر حظي بتعليقات تعدّ بالعشرات ، وهو ما يقتصر على مناقشة بعض المتون ، من خلال ما يسمّى بـ (الحاشية) إمّا مناقشة فتوائيّة فحسب ، أو مصحوبة بالاستدلال ، وفي الحالتين ، فإنّ الاهتمام بهذا المتن بالنحو المتقدّم ، يجعل الدراسة لهذا الجانب تحمل مسوغاتها ، حيث اضطلعت أكثر من مؤسّسة بتجميع آراء الآخرين حيال المتن المذكور ، متفاوتة في عدد (المعلّقين) ، إلا أنّ الكتاب الحالي يعدّ أكثر الكتب حشداً للآراء ، كما هو ملاحظ .

تأسيساً على ما تقدّم يجدر بنا أن نتناول بالدراسة : نشاط السيّد اليزدي فقهياً وأُصولياً ، أو على الأقلّ فقهيّاً بمستوييه الفتوائي والاستدلالي ، وبخاصّة : الأخير ؛ لأنّه الخلفيّة الّتي تستند فتاواه إليها ، ولحسن الحظ أنّ السيّد اليزدي ترك لنا جملة مؤلّفات استدلاليّة تتفاوت في حجومها ، مثل : (منجزات المريض) و (الظن) و (تكملة العروة الوثقى) ، بالإضافة إلى دراسة استدلاليّة قد اتّخذت من متن سابق وهو : الكتاب المعروف بالمكاسب للشيخ الأنصاري ، قد اتّخذت منه وسيلة لممارسة فقهية معمّقة ومفصّلة .

هذا ، مضافاً إلى كتاب أُصولي ضخم يتحدّث عن ظاهرة التضارب بين النصوص بنمطيها : الظاهري والباطني ، أو كما يطلق على ذلك مصطلح (التعارض) ، ومصطلح (التكافؤ) أو (التعادل) ، ومصطلح (التراجيح) ، وهي أهمّ الأبحاث الأُصوليّة ؛ لأنّه ـ بوضوح ـ أكثر المبادئ تطبيقاً بخلاف الغالبية من

المبادئ الأُصوليّة الّتي تضؤل أهميّتها العلميّة (أي : الثمرة العلميّة) بالقياس إلى باب التعارض أو التضارب ـ كما نسمّيه ـ سواء أكان التضارب على مستوى السطح بحيث يُجمع بين المتضاربين ، كالجمع العرفي المألوف ، وسواه ، أو كان على مستوى العمق بحيث لا مناص من طرح أحد الطرفين ، مثل : موافقته للعامّة أو العمل بالآخر ، مثل : موافقة الكتاب ، أو العمل بكليهما : على مستوى التخيير وليس الجمع ، أو الطرح لكليهما أو التوقّف أو الاحتياط ، ويتميّز الكتاب المذكور بسعة حجمه ، وبدخوله في تفصيلات يمكن الاستغناء عنها ، بخاصّة أنّ بعض المعنيين بهذا الشأن المعرفي قد يكتفون بثلاثين صفحة من الكتاب ، بينما تجاوز الكتاب الّذي عرضنا له : الستمائة صفحة .

المهم : وبما أنّ التطبيق لمبادئ التضارب لايتجانس مع النظريّة من حيث الحجم الّذي يستخدمه المؤلف ، لذا فلا ضرورة كبيرة تدفعنا إلى مدارسة هذا الكتاب بقدر ما نقتبس منه بعض الفقرات لأنّ المهمّ هو مانلاحظه من الممارسة الفقهيّة الّتي تعتمد هذا المبدأ الأُصولي أو ذاك ، أي نعتمد الممارسة التطبيقيّة لما يطرح من عمليّات الجمع العرفي أو الترجيح عبر هذه المسألة الفقهيّة أو تلك ، بالإضافة إلى سائر المبادئ الّتي يتوكّأ عليها في استخلاص الظاهرة الشرعيّة بنحو عام ، وهذا ما نبدأ به الآن :

مراحل الاستدلال عند السيد اليزدي :

١ ـ المرحلة الأُولى : البعد اللغوي للفتوى

إنّ المرحلة الأُولى من ممارسة السيّد اليزدي للظاهرة الفقهيّة ، هي : تصديرها بالبُعد اللغوي ، أي من حيث التعريف بالظاهرة موضوع البحث دلالياً ، ومدى انسحاب العنوان المنتخب على الموضوع ، يستوي في ذلك أن يكون البحث فقهيّاً أو أُصوليّاً .

وممّا لاشك فيه أنّ طبيعة البحث العلمي يتطلّب الإحاطة بجوانب الموضوع جميعاً ، وفي مقدّمته الجانب اللغوي مادامت اللغة هي الواسطة في التعبير عن موضوع البحث ، لكن ينبغي أن نضع في الاعتبار أنّ البُعد اللغوي يظلّ أداةً توظيفيّة وليس غاية ، وهذا ما يقتادنا إلى ملاحظة مهمّة بالنسبة إلى مطلق البحوث ، ومنها البحث الفقهي ، حيث نجد أنّ الباحثين لايكتفون بتعريف الموضوع لغوياً واصطلاحيّاً في نطاق ماهو ضروري ، بل يُسهبون في البحث عن جذر الكلمة واستخداماتها ، حتّى ليحسُ القارئ أنّه أمام معجم لُغويٍّ وليس أمام بحث لاعلاقة له باللغة إلا بمقدار الإضاءة الضروريّة .

وفي ضوء هذه الحقائق نتّجه إلى السيّد اليزدي لملاحظة استخدامه للبعد اللغوي ، حيث نجد عناية خاصّة منه قد لانجدها عند الآخرين ، فهو يدقّق في المفردة الفقهيّة أو الأُصوليّة وينقّب في جذورها إلى درجة ملحوظة ، حتّى نحسب أنّ بعض ممارساته تحمل القارئ على الاستفسار عن مدى فائدة هذا الإسهاب أو التغلغل اللغوي .

المهم : خارجاً عن ذلك يجدر بنا الاستشهاد بنماذج من ممارساته ، وهي نماذج إيجابية دون أدنى شك ، من ذلك : مثلاً في بداية بحثه الأُصولي في باب التضارب بين الأخبار ، أي التعارض وهو العنوان الّذي انتخبه لبحث الظاهرة المذكورة ، حيث صدّرها بهذه الفقرات :

(عنوان المسألة بباب (التعارض) كما صنّفنا ، وفاقاً لبعضٍ أولى من عنوانها بباب التعادل والتراجيح ، لما هو واضح من أنّها من عوارضه وأقسامه ، إذ التعارض قد يكون مع التعادل ، وقد يكون مع الترجيح ، ومن المعلوم أنّ الكلّي المتعارض ـ مع غضّ النظر عن قسيميه ـ أحكاماً ، مثل أولوية الجمع مهما أمكن ، وأنّ الأصل في المتعارضين ماذا ؟ وغيرهما) ، ثمّ يذكر جواباً لمن يجد مسوّغاً للعنوان التقليدي ، ويعترض على ماورد في كتاب (القوانين) من العنوان القائل

(باب التعارض والتعادل والترجيح) بعد ذلك يقول : « لا يخفى أنّ التعبير بالتراجيح فيه مسامحة من وجوه ، أحدها : أنّ معادل التعادل : التراجح لا التراجيح ، إذ هو مأخوذ إمّا من العدل بمعنى الاستواء »[٢] .

ثمّ يقطع صفحات متعدّدة لمواصلة بحثه عن مفردات المصطلح المذكور بحيث يصل إلى ما يقارب عشر صفحات ، وهو أمر قد لا نجد له ضرورة .

بغضّ النظر عمّا تقدّم فإنّ مجرّد انتخاب عنوان شامل ـ كما صنع السيّد اليزدي يظلّ أفضل ـ بلا شك ـ من المفردات الثلاث ، ممّا استخدمها الأُصوليون القدماء والمتأخّرون أيضاً .

وما دمنا نتحدّث عن انتخاب العنوان وضرورة شموليّته وتعبيره عن الموضوع المبحوث عنه ، نجد أنّ السيّد اليزدي يتّجه إلى مناقشة كثير من المفردات الّتي جعلها الفقهاء عنواناً لممارساتهم ، ومن ذلك مثلاً : ما نلاحظه في كتابه الاستدلالي التعليقي (حاشية المكاسب) حيث تعرّض لجملة من المفردات الّتي اعتبرها غير مفصحة عن طبيعة الموضوعات ، ومن ذلك : عنوان (حفظ كتب الضلال) أو عنوان (ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأناً) ... أو سواهما ، حيث قال بالنسبة إلى العنوان الأخير :

« هذا العنوان إنّما يحسن إذا جعلنا المناط في النصوص ذلك ، وتعدّينا إلى كلّ ما يكون كذلك وأمّا على ماهو واقعه من الاقتصار على مواردها من السلاح أو مطلق آلات الحرب ، فالأولى أن يقال : (وعدم بيع السلاح) ، إذ المفروض خصوصيّة الموضع وعدم كون المناط ما ذكر من العنوان ، فلا وجه للعنوان بما ليس موضوعاً ومناطاً »[٣] إلى آخره .

والحقّ أنّ ملاحظة السيّد اليزدي صائبة مادمنا نعرف جميعاً أنّ العنوان في البحوث العلميّة يحتل أهميّته الكبيرة من حيث انطواؤه على موضوع محدّد وليس

فضفاضاً ، والأمر نفسه يمكننا ملاحظته في التعقيب على عنوان (حفظ كتب الضلال) حيث يتناول تعقيبه على العنوان المتقدّم مورداً آخر مضاداً لسابقه هو قصور العنوان عن استيعاب ماهو ضلال حيث لايقتصر حظر الضلال على الكتب فحسب ، بل يتجاوزه إلى المطلق ، لذلك ينبغي تبديله إلى عنوان أشمل من الكتاب . وفي هذا الصدد يقول : « لا خصوصيّة للكتب في ذلك ، فيحرم حفظ غيرها أيضاً ممّا من شأنه الإضلال ... فكان الأولى التعميم للعنوان »[٤] هنا يحاول السيّد اليزدي توجيه العنوان المتقدّم بقوله : لعلّ غرضه المثال لكون الكتب من الأفراد الغالبة لهذا العنوان ، نعم يمكن الاستدلال على الخصوصيّة برواية الحذّاء : « من علّم باب ضلال كان عليه وزر من عمل به ... »[٥] . ونحن أيضاً يمكننا أن نوجّه إلى المؤلف السيّد اليزدي نفس الإشكاليّة بالنسبة إلى الرواية ، حيث إنّ التعليم للضلال لاينحصر في الكتاب ، بل يشمل مطلق الخطاب الإعلامي من خطبة أو كلام عادي .

والمهم في الحالات جميعاً ينبغي أن نشير إلى أنّ اهتمام السيّد اليزدي بالعنوان جعله يُعنى به من زوايا أُخرى مصحوبة بجملة نوافذ ، ولعلّ تعقيبه أو تصدير ممارسته لظاهرة الوكالة مثلاً يوضّح لنا منهجه في التعريف بالظاهرة من جانب ، ثمّ مقارنة العنوان بما تماثله أو تخالفه من سوى ذلك ، حيث أنّ تعريفه للظاهرة المبحوث عنها تفرض ضرورتها لكي تتبيّن دلالة الوكالة أو الهبة أو الوقف ... إلى آخره ، ولكنّ الأهمّ من ذلك هو المقارنة مع غيرها من الظواهر في حالة ما إذا كانت ثمّة نقاط مشتركة بين العنوان المبحوث عنه وسواه ، وهذا ما نلحظه في النصّ الآتي :

« الوكالة : وهي استنابة في التصرّف في أمر من الأُمور في حال حياته ، بخلاف الوصاية فإنّها بعد الموت . وقد يقال في الفرق بينهما : إنّ الوصاية إعطاء ولاية ، وفي هذا الفرق تأمّل ، بل منع . وأمّا الفرق بينهما وبين الوديعة فهو إنّها

استنابة في الحفظ ، بل لا يلاحظ فيها الاستنابة وإن استلزمتها ، وأمّا بينها وبين العارية فواضح ، وكذا المضاربة إذ حقيقتها ليست استنابة وإن تضمّنتها في الجملة » (٦) .

واضح من هذا النصّ أهميّة هذه الفوارق أو المشتركات بين الظواهر المشارإليها : العارية ، الوصاية ، الوديعة ، المضاربة ، حيث أوضح السيّد اليزدي السمات المشتركة المتمثّلة في الاستنابة بنحو أو بآخر مع الفوارق بين الاستنابة في مستوياتها وبين الوكالة وبين ماذكره من الظواهر .

على أيّة حال : ندع الآن هذا الجانب اللغوي بصفته مجرّد مقدّمة للدخول إلى الموضوع الرئيسي ، وهو الممارسة الاستدلالية للظاهرة ، واستخلاص حكمها ، أو دلالتها ، حيث نتّجه إلى الخطوط الّتي تنتظم منهج السيّد اليزدي في ممارساته بنحوٍ عام .

المرحلة الثانية : الخطوط المنهجية في الاستدلال

بالنسبة إلى الخطوط المنهجيّة الّتي يمكن أن يستخلصها الدارس لممارسة السيّد اليزدي في تناوله للظاهرة الفقهيّة ، تظل متفاوتة من ممارسة إلى أُخرى بحسب ما يتطلّبه الموقف ، فمثلاً عندما يتناول الظواهر الّتي يعقّب بها على الشيخ الأنصاري في حاشيته على المكاسب ، فإنّ تناوله يختلف بطبيعة الحال عن معالجته المستقلّة للظاهرة ، كما هو ملاحظ في (تكملة العروة) حيث يتناول فيه الظاهرة استدلاليّاً بالقياس إلى العروة المتميّزة بفتاواها فحسب ، كما يتناول الظاهرة استدلاليّاً في سائر نتاجه المتمثّل في : (منجزات المريض) ، (الظن) ولكن عموماً ، مادمنا نستهدف الإشارة إلى خطوط المنهج بحسب تسلسله ، نلاحظ أنّ السيّد اليزدي بعد أن يتناول الظاهرة لغوياً ، يتقدّم إلى طرح فتواه مصحوبةً بالإشارة الإجمالية أوّلاً إلى الأدلّة الرئيسة : الكتاب ، السنّة ، الإجماع ،

العقل ، أو الأدلّة الثانويّة وفي مقدّمتها : الشهرة بحيث يعني بها بنحو ملحوظ ، أو الدليل العملي ... إلى آخره ، ولكن ينبغي أن نشير إلى أنّ السيّد اليزدي عندما يتناول الظاهرة الفقهيّة العامّة ، مثل الأبواب الفقهيّة : الربا ، الوكالة ، الوقف ، الضرر ... إلى آخره فإنّه ليختلف عن معالجته لتفريعاتها أو مسائلها الجزئيّة ، حيث يعنى بالظاهرة العامّة بالتعريف ، وبتصدير ما يتطلّبه الباب من تعقيب أخلاقي ، كما هو ملاحظ مثلاً في معالجته لظاهرة الربا حيث يعرض أوّلاً فتواه الذاهبة إلى التحريم ، مشيراً إجمالاً إلى الأدلّة الرئيسة على هذا النحو : « الربا المحرّم بالكتاب والسنّة وإجماع المسلمين ، بل ضرورة الدين » ثمّ يقول : « فمستحلّه داخل في سلك الكافرين ، وأنّه يُقتل ... » [٧] إلى آخره ، ثمّ يستشهد بروايات كثيرة تحوم جميعاً على إبراز العقاب المترتّب على ممارس الربا ... وفي تصوّرنا أنّ تصدير الباب ، بأمثلة هذا البُعد الأخلاقي يُجسِّد ضرورة لاغنىً عنها من حيث أثرها على القارئ حيث إنّ الهدف أساساً هو حمل الشخصيّة على معرفة الحكم وترتيب الأثر عليه ، وهو عدم ممارسة ما هو محرّم أو مكروه أو غيره .

الأدوات الفقهية في الاستدلال :

والآن فإنّ ما يهمّنا بعد الاشارة إلى مقدّمات الممارسة الفقهيّة من تحقيق لغوي وتعريف أخلاقي ، مايهمنا هو : ملاحظة الأدوات الاستدلاليّة الّتي يستخدمها السيّد اليزدي في معالجته للظاهرة الفقهيّة ، حيث تمثّل خطوط ممارسته على هذا النحو :

١ ـ تصدير الفتوى ، مصحوبة بالأدلّة الإجمالية في الغالب ، كما لاحظنا في تصديره لظاهرة الربا ، حيث قال : « المحرّم بالكتاب والسنّة وإجماع المسلمين ، بل ضرورة الدين » [٨] فهنا إشارة إلى الأدلّة الرئيسة جميعاً الكتاب والسنّة ،

وقد يكتفي بدليل واحد : كالإجماع مثلاً ، وهو ما يطبع غالبية نتاجه مثل تصديره لظاهرة وقف الكافر : « لايشترط في الواقف أن يكون مسلماً ... بالإجماع » [٩] ، أو السنّة مثل : « الأقوى : صحّة وصيّة من بلغ عشراً ؛ للأخبار ... » [١٠] أو بالعقل أو بدليلين كالكتاب والسنّة مثل : « تعتدّ المتمتّع بها ... للآية ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ ﴾ ، وصحيح ابن الحجاج ... » [١١] ، أو بثلاثة : الكتاب والسنّة والإجماع ، لكن خارجاً عن هذه المستويات من الأدلّة (الاستهلاليّة) الّتي تتصدّر الفتاوى ، فإنّ المهمَّ هو كيفيّة التعامل مع الأدلّة ذاتها ، أي : كيفيّة تعامله مع الكتاب ، مع السنّة ، مع الإجماع ، مع العقل ، مع الشهرة ، مع الأصل .

السنّة في استدلال السيد اليزدي :

بالإضافة إلى (الأدوات) الّتي يستخدمها في هذه الميادين ، وفي مقدّمتها الظواهر اللفظيّة وسواها .

ونقف أوّلاً عند تعامله مع (السنّة) بخاصّة فيما يتّصل بـ (القول) بصفته هو الغالب في التوكّؤ عليه بالقياس إلى (التقرير) و (الفعل) ، وبصفته هو الغالب من الأدلّة بالقياس إلى الكتاب ، والإجماع ... إلى آخره ، على أن نتّجه إليها فيما بعد .

إذن لنتحدّث عن كيفيّة تعامل السيّد اليزدي مع الأخبار ، وهي ـ كما قلنا ـ المادّة الغالبة في التعامل هذا فيما يتّصل بالأدلّة الرئيسيّة : الكتاب ، السنّة ... إلى آخره ، أمّا ما يتّصل بالأدلّة الثانويّة من شهرة أو أصل ، فإنّ السيّد اليزدي يتوكّأ عليها بطبيعة الحال ، إمّا استقلالاً أو ضمناً أو توظيفاً ، فمن أمثلته الأخيرة ، مثلاً بالنسبة إلى شرائط الواقف إذا بلغ عشر سنين يقول : « المشهور على عدم صحّته ؛ لعموم ما دلّ ... » [١٢] حيث إنّ السيّد اليزدي يوظّف دليل الشهرة ـ وهو ثانوي ـ لتجلية دليل رئيسي وهو السنّة ، ولسوف نتحدّث عن مستويات تعامله مع الأدلّة المشار لها في حينه ، سواء كانت متّصلة بالشهرة وأقسامها ، أو

بالأُصول العمليّة وسواهما ، أمّا الآن فقد استهدفنا مجرّد الإشارة إلى أدوات السيّد اليزدي الّتي يستخدمها في استهلال أدلّته إجمالاً ، حيث لاحظنا تفاوت ممارسته من حيث السعة وعدمها بحسب متطلّبات المسألة ذاتها ، والآن نتّجه إلى ملاحظة تعامله مفصّلاً مع الأخبار ، وفي هذا الميدان نقول :

يظلّ التعامل مع النصّ (الأخبار) ـ كما قلنا ـ أهم المحاور الّتي يركن إليها الفقهاء ، يليها التعامل مع الأصل في أبواب بعض المعاملات أو غالبيتها ... ، ولكن ما يعنينا الآن هو : التعامل مع النصّ ، وأوّل ما يمكن ملاحظته هنا هو أنّ التعامل مع النصّ يندر أو يضؤل حجمه في حالة ما إذا كان الأمر مرتبطاً بتفسيره أو تأويله ، أي : استخلاص دلالته ، ولكنّ العكس تماماً يتضخّم حجم التعامل مع النصّ في حالة تضاربه مع الآخر .

وهذا ما يجسّد غالبية الممارسات الفقهيّة ، ولعلّ ما لاحظناه بالنسبة إلى السيّد اليزدي في جعل ممارساته الأُصوليّة منحصرة في نطاق التأليف في باب التعارض الّذي قاربت صفحاته (٦٠٠) ، يفسّر لنا أهميّته ومن ثمّ غالبيته الممارسة لهذا الجانب ، لذلك نحاول عرض المنهج الّذي يتعامل السيّد اليزدي من خلاله مع النصّ المتضارب ، سواء كان التضارب في نطاق الظاهر ـ أي التأليف بين الأخبار وهو الجمع العرفي ـ أو نطاق الباطن وهو (التعارض) المفضي إلى طرح أحد المتضاربين ، أو سقوطهما .

الأخبار المتضاربة :

وهي قسمان :

الأوّل : المتضاربة ظاهرياً :

ونبدأ أوّلاً بملاحظة تعامل السيّد اليزدي مع التضارب الظاهري المفضي إلى التأليف بين المتضاربين من خلال حمل أحدهما على الندب أو الكراهة أو

التخصيص أو التقييد أو الحكومة أو الورود وغيرها .

هنا ، نجد أنّ السيّد اليزدي امتداداً مع وجهة نظر (الشيخ الطوسي) الّذي عَني عنايةً تامّة بمقولة (العمل بالخبر ما أمكن أولى من الطرح) ، حتّى وصل به الأمر إلى أن يبالغ في تفسير أو تأويل المتضارب من النصوص بما قد لا يحتمله النصّ ، والمهم أنّ السيّد اليزدي يكاد يشدّد في هذا الجانب بنحو ملحوظ ، وهو ما نلحظه (نظريّاً) في مقدّمة كتابه الأُصولي (التعارض) ، حيث يصرّح بذلك بسفور ، أو ما نلحظه ـ وهذا هو الأهمّ ـ في تطبيقاته للقاعدة ، حيث نجد أنّ كثيراً من الممارسين لايسحبون نظرياتهم الأُصوليّة على الممارسة التطبيقيّة فقهيّاً ، وهو ما يحملنا على دراسة النصّ الفقهي التطبيقي بدلاً من دراسة الخطوط النظرية لهذا المبنى الأُصولي أو ذاك .

ومع عودتنا إلى السيّد اليزدي في تعامله مع النصّين المتضاربين ظاهرياً ، نجده ـ كما هو لدى الغالبية من الفقهاء ـ يعني بعمليّة الجمع العرفي ما وجد إلى ذلك سبيلاً ، وهذا ما يمكننا أن نلاحظه من خلال النماذج الآتية ، منها :

أ ـ الحمل على الاستحباب ، مثل تأليفه بين الأخبار القائلة بعدم العدّة على غير المدخول بها وبين القائل بها ، حيث قال عن الأخير : « وصحيح أبي عبيدة محمول على الاستحباب ... » [١٣] . إنّ أمثلة هذا الحمل متوافرة بعدد هائل ، إلا أنّ مستويات الحمل تظلّ متفاوتة من حيث التوكّؤ على جملة عوامل ، منها : تأييد الحمل بأدلّة ثانوية من نحو العمومات والإطلاقات والأصل وغيرها ، وهذا ما يمكن ملاحظته في ممارسته الذاهبة إلى عدم وجوب العدّة من السفاح ، حيث ذهب صاحب (الحدائق) إلى وجوبها بموجب خبرين ، فجاء الردّ على ذلك بقوله : « وحمل الخبرين على الندب للأصل ، وللعمومات ، وإطلاق مادلّ على جواز التزويج » [١٤] ، ومن الواضح أنّ إرداف (الحمل على الندب) بأمثلة هذه الأدلّة يمنح الممارسة ثقلاً أكبر من مجرّد الحمل غير المصحوب بالتعليل ، وإن قلنا بأنّ

الحمل العادي رسمه النصّ الشرعي ليس مجرّد مبنىً يعتمده هذا الفقيه أو ذاك من خلال تذوّقه .

ومنها : الحمل على الندب أيضاً ، لكن من خلال التردّد بين محامل متعدّدة ، وهذا ما نلحظه في تأليفه بين الطائفة القائلة بتعدّد العدّة مع تعدّد السبب ، والقائلة بالتداخل ، حيث ذهب المؤلف إلى التداخل ، وحمل الطائفة الأُولى على متردّدين ، قائلاً : « فتحمل على الندب أو التقيّة ... » [١٥] ، بيد أنّ السؤال هنا هو : هل أنّ الحمل على الندب يحمل مسوّغاته في هذا المورد ؟ بخاصّة أنّ المؤلّف عندما ردّد بين الندب وبين التقيّة رجّح التقيّة على الندب من خلال استشهاده بحادثة لأحد خلفاء العامّة ، كما استشهد بخبرين من خلال تصريح المعصوم عليه السلام بالتداخل جواباً على القائل بتعدّد العدّة .

ومن البيّن أنّ هذه القرائن من حيث وضوح أرجحيّتها ـ وهي التقيّة ـ حينئذٍ فإنّ الحمل على الاستحباب يفقد مسوّغه ، إلا إذا انسقنا مع الاتّجاه الفقهي الذاهب إلى أنّ التردّد أو تعدّد الأدلّة من رجحان بعضها على الآخر لاغبار عليه ؛ لأنّه مجرّد فرضيّة يتطلّبها النقاش ، أو مجرّد طرحٍ يحتمل أحد مصاديقه : إمكانيّة الصواب .

خارجاً عن ذلك ، إذا ذهبنا لمتابعة تعامل المؤلّف مع (الحمل على الندب) في مستوياته المتنوّعة ، نجد أنّه يعرض إمكانيّة الحمل على الندب ، ولكنّه مع تحفّظ وهو استبعاده ، ففي معالجته لعدّة المتمتّع بها يطرح الأقوال المعروضة في الظاهرة ، وهي أربعة أقوال ، منها : القول الأوّل حيث رجّحه وأيضاً ، القول الثاني : وأسقط القولين الآخرين وقال : « الأقوى هو الأوّل ، لرجحانه بالشهرة ، وشذوذ الثاني ، مع أنّ مقتضى الاستصحاب على فرض التكافؤ هو الأوّل ، وإن كان يجوز الجمع بينهما بحمل أخبار الأوّل على الاستحباب ، لكنّه بعيد ... » [١٦] . ما يهمّنا هو : فقرته الأخيرة الذاهبة إلى إمكانيّة الحمل على الاستحباب ، واستبعاده ذلك .

وبغض النظر عن ترجّحه بالشهرة ، وطرح الآخر لشذوذه ، وذهابه إلى اقتضائيّة (الاستصحاب) حيث سنتحدّث عن هذه (الترديدات) في حينه ـ إن شاء الله ـ بغض النظر عن ذلك ، فإنّ إمكانيّة حمل الخبر المتضارب مع الآخر على الندب ، وفي نفس الوقت استبعاده يظلّ واحداً من أشكال التعامل مع ظاهرة (الجمع العرفي) .

ومادام هذا النصّ من حيث استبعاده للحمل على الاستحباب يشكّل تحفّظاً حيال الجمع العرفي المذكور ، فإنّ المؤلّف في سياقات أُخرى يتجاوز التحفّظ إلى الرفض عندما يناقش الأقوال الّتي تحمل الخبر على الندب في حالات لايساعد السياق على ذلك ، ومنه مثلاً : في معالجته للمتوفّى زوجها من حيث العدّة يستشهد بطائفتين ، تتحدّث إحداهما عن أنّها تبدأ مع بلوغ المرأة خبر وفاته ، والطائفة الأُخرى عن غير ذلك ، حيث جمع صاحب المسالك بينهما على الاستحباب ، والحمل على التقيّة عند ابن الجنيد ، وآخر : التفصيل .

وعقّب المؤلّف على الرواية الأُخرى [بقوله] : « شاذّة محمولة على التقيّة ، فلا وجه للعمل بها ... ولا الجمع بين الفرقتين بحمل المتقدّمة على الاستحباب ... »[١٧] .

إذن : يتفاوت المؤلّف في تعامله مع ظاهرة الجمع العرفي من خلال الحمل على الندب بين اليقين والترديد والتحفّظ والرفض بحسب متطلّبات السياق .

وإذا اتّجهنا إلى الجمع العرفي المقابل للندب وهو الكراهة ، حينئذٍ فإنّ العمليّة ذاتها نلحظها في ممارسات المؤلّف .

وهذا من نحو ممارسته الّتي تساءل فيها عن جواز أو عدم ذلك بالنسبة إلى الوكيل الّذي أمره موكّله بأن يدفع مالاً إلى عنوان ينطبق عليه ، حيث ذكر المؤلّف قولين في ذلك ، كما ذكر روايتين متضاربتين لراوٍ واحد ، موضّحاً بأنّ المانعة لا

تقاوم المجوِّزة معقّباً على المانعة : « فينبغي أن تُحمل على الكراهة ، بل هو مقتضى الجمع العرفي الدلالي » [١٨] . وإذا كان السيّد اليزدي ينصّ على كراهة النصّ المضارب في الممارسة السابقة ، فهو يحتملها في الممارسة القائلة : « لا ينبغي الإشكال في عدم جريان الربا في غير المكيل والموزون مطلقاً ، بل يمكن حمل كلام المفصِّلين أيضاً على الكراهة ... » [١٩] .

وأمّا الترديد بينها وبين سواها ، فيمكن ملاحظته في ممارسته في باب الوكالة القائلة بكراهة بيع ما لديه من المواد لموكّله ، حيث ينقل جواز ذلك للأخبار ، ويضيف : « والأخبار المانعة محمولة على الكراهة » [٢٠] ، ثمّ يعلّل ذلك إنّ ذلك يعرّض الوكيل للتهمة والخديعة قائلاً : « كما يشعر بذلك على فهم بعض تلك الأخبار ، لكنّ الأحوط مع ذلك ... » [٢١] .

فهنا نجد المؤلّف قد التجأ إلى الحمل على الكراهة ترديداً بينها وبين الاحتياط ، حيث يعني : الاحتياط ترجيح الحرمة لديه ، وفي هذه الممارسة نلحظ سوى الترديد بين استخلاصين ، ظاهرة ثالثة أيضاً عندما تحدّثنا عن (الحمل على الاستحباب) ، حيث أردف في بعض ممارساته الحمل بتوضيح الأسباب المفضية إلى الجمع ، هنا أيضاً : يردف حمله على الكراهة ، بالركون إلى الأخبار الأُخرى الّتي توحي بدلالة الكراهة .

وإذا كان المؤلّف هنا يتردّد بين استخلاصين ، فإنّه في الممارسة الآتية يتردّد بدوره ولكن يتّجه إلى التعليل لأحد المتردّدين ممّا يشكّل سِمَة سلبية كما لاحظنا ذلك عند حديثنا عن (الحمل على الاستحباب) . يقول المؤلّف عبر بحثه عن إحدى المسائل المتعلّقة بـ (الربا) : « فتحمل على الكراهة في النسيئة » [٢٢] أو على التقيّة ، لأنّ التفصيل مذهب العامّة . واضح أنّ الترديد هنا ـ كما لاحظنا في حمله الظاهر على محمل الندب ـ وتفصيله للآخر بين الكراهة وبين التقيّة ، لايجيء لصالح الكراهة بل التقيّة ؛ لأنّ التعليل الّذي قدّمه وهو : أنّ التفصيل هو

مذهب العامّة يفصح عن تفضيله للتقيّة ، كما هو واضح . لذلك لامعنى لحمله على الكراهة ، وهذا ما يُسجّل على المؤلّف .

المهم : أنّ نفس الخطوات الّتي قطعها المؤلّف في تعامله مع الحمل على الاستحباب يمارسها أيضاً في تعامله مع الحمل على الكراهة كما لاحظنا ذلك ، ومنها : ظاهرة التحفّظ أو الرفض لما يحتمله فقيه آخر في ممارساته ، ومنهم : المقدّس الأردبيلي في حمله على الكراهة في بعض مسائل الربا ، وهي مسألة أنّ المواد الأصليّة والمتفرّعة من الشيء تتماثل حرمة الربا فيها ، كالدقيق والسويق مثلاً ، ومطلق ماهو أصل وفرعي ، حيث استدلّ عليها بالأخبار مقابل أخبار معارضة ، حيث حملها الأردبيلي على الكراهة ، فقال : « بحمل الأخبار المذكورة على الكراهة » [٢٣] ، هنا عقّب المؤلّف على الحمل المذكور وسواه : بأنّ المراد ليست جميعاً محكومة بهذه السمة ، لأنّ الحليب ومتنوعاته مثلاً ليست كالدقيق والسويق ، لذلك فإنّ الأظهر التفصيل بين المادّتين ... إلى آخره ، وبذلك يكون المؤلّف قد رفض ذلك الحمل (أي الكراهة) .

نكتفي بما ذكرناه من الظواهر المتّصلة بحمل أحد المتضاربين من الأخبار على الكراهة أو الندب بالنحو الّذي تقدّم الحديث عنه .

أمّا الآن فنتّجه إلى حلٍّ آخر للتضارب الظاهري بين الأخبار ، وهو الحمل المؤدّي بالتأليف بينها من خلال حمل المطلق والعام والمجمل على المقيّد والخاصّ والمفصّل ، وهو باب واسع من الأبواب البحثية الّتي يتوفّر الفقهاء عليها .

إذن : لنلاحظ تعامل السيّد اليزدي مع أمثلة هذه المحامل ... طبيعيّاً أنّ الحمل على المقيّد والخاصّ والمبيّن بالنسبة إلى الخبر المطلق والعام والمجمل يختلف عن الحمل السابق ، أي الندب أو الكراهة ، من حيث إنّهما يتفاضلان من خبر إلى آخر ، بينما نجد أنّ محامل المقيّد والخاصّ والمبيّن ، تقوم على إلقاء الإضاءة من أحدهما على الآخر ، حيث أنّ المقيّد يلقي بإنارته على المطلق ، وهكذا سواه ، فيتمّ

التأليف بين المتضاربين على مستوى الدمج بين الروايتين ، وليس الفصل بين فاضلٍ ومفضول ، كما هو شأن الحمل على الندب أو الكراهة ...

المهم : يجدر بنا أن نستشهد ببعض الممارسات لدى السيّد اليزدي في هذا الميدان ، ومنها مثلاً في ميدان الحمل البسيط للعام على الخاصّ ، ذهابه ـ وهو يناقش الأنصاري في مكاسبه ـ بالنسبة إلى الأحكام المتّصلة بالأرض من حيث صلتها ـ حالة الفتح ـ بإذن الإمام عليه السلام أو عدمه ، مستشهداً برواية خاصّةٍ لابن وهب تذهب إلى أنّ الأرض المفتوحة إذا كانت بإذنه عليه السلام يأخذ الإمام عليه السلام الخمس ، ويأخذ المقاتلون نصيبهم منه ، و ... ويعلّق على الرواية بقوله : « فهي صالحة لتخصيص الآية »[٢٤] ، أي آية الخمس ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ ... ﴾[٢٥] ، وأمّا في ميدان الممارسة المركّبة ، فيمكننا ملاحظة ذلك في الممارسة الآتية الّتي يتوكّأ المؤلف فيها على حمل المطلق على المقيّد ، والمجمل على المفصّل ، وهي ترتبط بعدّة المرأة الّتي فقد زوجها ، يقول السيّد اليزدي بعد نقله للأقوال ، وإشارته إلى اختلاف الأقوال من أنّها راجعة إلى اختلاف الأخبار ذاتها ، « والحاصل : أنّه يحمل المطلق منها على المقيّد ، والمجمل على المفصّل ، فيصير الحاصل أنّ عند انقطاع خبره ... »[٢٦] إلى آخره . وهذا نموذج واضح لعمليات التأليف بين النصوص ، وتتميّز هذه الممارسة بأنّها تجمع بين أخبار متضاربة متنوعة ، وليس بين طائفتين فحسب ، لذلك تجسّد ممارسة مركّبة وليست بسيطة لعمليّة التأليف بين النصوص ، فهو يقول تعقيباً على طوائف الأخبار الّتي أوردها : « إنّ مقتضى الجمع بين الأخبار المذكورة لزوم الطلاق بتقييد خبر سماعة بسائر الأخبار ، ولزوم كون العدّة عدّة وفاة بتقييد أخبار الطلاق بخبر سماعة والمرسل ، ولزوم رفع الأمر إلى الحاكم وكون ضرب الأجل بتعيينه ، وكون ابتداء الأجل من حين ضربه بتقييد خبر الحلبي وخبر أبي الصباح بخبر بريد وخبر سماعة »[٢٧] .

إنّ هذه الممارسة الّتي سمّيناها (بالحمل المركّب) مقابل الحمل المفرد ، أو البسيط الّذي يحمل خبراً مطلقاً على خبر مقيّد ، أو عامّاً على خاصّ أو مجملاً على مفصّلٍ: يكشف لنا عن براعة السيّد اليزدي في تأليفه الموفّق بين نصوص متضاربة.

هنا يحسن بنا أن نقدّم نموذجاً مفرداً بسيطاً لملاحظة ما قلناه من أنّ الحمل الّذي يتوكّأ على إضاءة خبرين متضاربين بخبر ثالث ، حيث يمكننا أن نستشهد بالممارسة الآتية ، وهي تأليف السيّد اليزدي بين نصّين متضاربين يؤيّد أحدهما بأنّ المرأة اليائسة هي البالغة خمسين عاماً ، والآخر يحدّده بالستّين ، حيث يجمع المؤلف بينهما من خلال الإشارة إلى نصٍّ ثالثٍ وهو مرسلة ابن عمير الّتي رسمت الفارق بين المرأة القرشيّة وحدّدها بالستّين ، والعامّية وحدّدها بالخمسين .

المهم : أنّ أمثلة هذه التأليفات بين النصوص من خلال إلقاء أحدهما الإنارة على الآخر تقتادنا إلى أمثلةٍ أُخرى ، منها : ما يطلق عليه مصطلح (الحكومة). و (الورود) ، حيث يعني الأوّل منهما : أن تكون الرواية (الحاكمة) قبالة الأُخرى ، محدّدةً لموضوعها ، والرواية (الواردة) رافعة للموضوع . وهذان المصطلحان يندر التوكؤ عليهما فى الممارسات الفقهيّة حيث يردان على استحياء على ألسنة بعض الفقهاء ، ويمكننا بالنسبة إلى الحكومة ملاحظة ما سبق أن استشهدنا به في ممارسته المرتبطة بالأرض المفتوحة بإذن المعصوم عليه السلام أو عدمه ، حيث يعقّب ـ بعد تخصيصه عموم الآية ـ باحتمال آخر هو حكومة الرواية المتحدّثة عن إذن الإمام عليه السلام وعدمه ، بالقول : « بل يمكن دعوى حكومتها على العمومات الدالّة على كون ما أُخذت عنوة : المسلمين ... » [٢٨] إلى آخره .

الثاني : الأخبار المتضاربة داخلياً .

ما تقدّم ، يجسّد ملاحظات على الممارسة الفقهيّة الخاصّة بالتعامل مع الأخبار المتضاربة ظاهريّاً ، حيث يتّجه الفقيه إلى الجمع الدلالي ما وجد إلى ذلك سبيلاً .

أمّا الآن فيمكننا ملاحظة الممارسات الخاصّة بالتعامل مع الأخبار المتضاربة باطنيّاً أو داخليّاً ، حيث يتعادل المتضاربان المتضادّان في خصائصهما الخبرية بحيث لا يترجّح طرف على آخر ، أو يترجّح أحدهما على الآخر ، بخصيصة أو أكثر ، وهذا ما يشكّل ـ كما أشرنا ـ غالبيّة الممارسات الفقهيّة ، بخاصّة : أنّ النصوص الشرعيّة كما هو واضح رسمت للفقيه طرائق العلاج للخبرين المتضاربين المتضادّين عبر نصوص متنوّعة تتحدّث حيناً عن المتكافئين ، فترسم له حلولاً للتخيير أو التوقّف وترسم حلولاً للراجح منهما من خلال : (الأوثقيّة والأشهريّة ، ومخالفة العامّة ، وموافقة الكتاب) وهذا ما يتوفّر الفقهاء عليه بطبيعة الحال ، إلا أنّ التفاوت في وجهات النظر من حيث الأرجحيّة لأحد المرجّحات فيما بينها ، فيما ذهب بعضهم إلى ترتيب خاصّ ورد في النصّ ، وذهب البعض الآخر إلى عدم الترتيب ، ومن ثمّ فإنّ الغالبيّة من الفقهاء تذهب إلى الرأي الثاني بحيث تقرّ بأنّ الفقيه بحسب ما يراه من السياقات المتنوّعة الّتي يرد فيها الخبران المتضاربان ، حيث يتحرّك بحسب خبرته الذوقيّة للنصوص ، فربّما يبدأ بترجيح الأوثقيّة ، أو الأشهريّة ، أو المخالفة ، أو الموافقة ... وهذا في تصوّرنا هو الموقف الصائب لسبب واضح وبسيط جداً هو : أنّ الأخبار العلاجيّة لا تقف عند نصّي ابن حنظلة وزرارة اللذين ورد فيهما ترتيب خاصّ ، بل ثمّة نصوص متنوّعة أُخرى ، لا ترد فيها سلسلة المرجّحات المذكورة في الروايتين المذكورتين كالاقتصار مثلاً على مخالفة العامّة ، أو غيرها من المرجّحات ، ممّا يكشف ذلك من أنّ الأولويّة لمرجّح دون آخر في الحالات جميعاً لايمكن أن يكون صائباً ، وبالنسبة إلى السيّد اليزدي نجده يذهب إلى الاتّجاه ذاته من خلال كتابه الأُصولي الكبير (التعارض) حيث بحث ذلك نظرياً ، من خلال ممارساته الفقهيّة كما بحث ذلك تطبيقيّاً وهذه ـ أي البحوث التطبيقيّة ـ نعتمد عليها الآن في ملاحظاتنا على ممارسة السيّد اليزدي ، وأمّا كتابه النظري البالغ (٦٠٠) صفحة فلا شغل لنا به ؛ لكونه (نظريّة) وليس (تطبيقاً ذا ثمرة عمليّة) .

ينبغي الإشارة سلفاً إلى أنّ التعادل التامّ يضؤل حصوله بالقياس إلى الأرجحيّة لخبرٍ دون مقابله : كالأرجحيّة ـ كما هو معروف ـ بأحد الوجوه المشار إليها ، وإذا كان ثمة تفاوت لاحظناه بين الفقهاء بالنسبة إلى أرجحيّة أحد المرجّحات في حالة عدم التعادل ، فإنّ نظرات الفقهاء تتفاوت بدورها بالنسبة إلى التعادل بين طرفي المتضاربين ، حيث يذهب بعضهم إلى التساقط ، والآخر إلى التخيير أو غير ذلك .

ويلاحظ أنّ السيّد اليزدي كما ذكر ذلك في كتابه الأُصوليّ ، وكما لاحظناه في نصّ ممارساته التطبيقيّة يجنح إلى (التخيير) ، ولكن بما أنّ التعادل ـ كما قلنا ـ يضؤل حصوله بالقياس إلى عدم التعادل ، حينئذٍ فإنّ المهمّ هو : أنّ نتجه إلى هذا الجانب من ممارسات السيّد اليزدي .

فماذا نستخلص ؟

كما قلنا فإنّ السيّد اليزدي لايرجّح مرجّحاً على آخر إلا ما يتطلّبه السياق حيث لا ترتيب بين المرجّحات . هذا من جانب . ومن جانبٍ آخر : يجدر بنا ملاحظة أنّ الترجيح يتكاثر على سواه في ممارساته ، حيث يبدو أنّ (مخالفة العامّة) و(الأشهريّة) يطغيان على المرجّحين الآخرين : الأوثقيّة والموافقة ، مع تحفّظنا على ما استخلصه من (الأشهريّة) في الفتوى أو الرواية أو كلتيهما ...

أمّا سبب ندرة الترجيح بموافقة الكتاب ؛ فلأنّ الكتاب الكريم أساساً لايتضمّن جميع الأحكام وتفصيلاتها حتّى يركن إليه في كلّ حادثة ، وهذا ما يتماثل فيه تناول السيّد اليزدي مع سواه ، ولكن بالنسبة إلى ضآلة الترجيح بالأوثقيّة ، فثمّة تفاوت بين السيّد اليزدي ـ ويشاركه آخرون كثيرون ـ وبين آخرين من حيث التشدّد في السند وعدمه ، ومن حيث الركون إلى مرجّح الشهرة أو عدمه ، حيث يُعدّ السيّد اليزدي من النمط الّذي يعنى بالشهرة في الفتوى غالباً ـ كما سنلاحظ ـ

ويتوكّأ عليها كثيراً في ممارساته ، ولا يعنى بالأوثقيّة إلا في الدرجة الثانية ، كما أنّ تعامله مع الأكثريّة ـ الشهرة في الخبر ـ يشكّل الدرجة الأدنى مع أنّه يستخدمها ـ أي مرجّح الأوثقيّة والأكثريّة ـ في سياقات خاصّة ، ومنها : ما يتّصل بالاحتياط مثلاً ، أو حتّى في سياق سواه إذا كان السيّد اليزدي مناقشاً بالتفصيل أقوال الآخرين في المسألة ، حيث يجعل من الأكثريّة والأوثقيّة مرجّحاً مؤيداً وحتّى أصليّاً في حالة عدم حصوله على مرجّح الأشهريّة أو المخالفة .

إذن : لنتحدّث عن هذا الجانب أي : تعامل السيّد اليزدي مع ظاهرة (التقيّة) في الغالب مع ضمّ مرجّح آخر ، كما يتعامل على مستوى الاحتمال حيالها ، ويتعامل ثالثة مع التردّد حيالها ، ويتعامل رابعة : مع رفضٍ لها عند مناقشته الآراء الفقهيّة ... ، وأخيراً : يتعامل مع التقيّة عبر حالتين ، إحداهما غير مشفوعةٍ بالتعليل ، بل لمجرّد مخالفة الخبر الّذي يرجّحه لفتوى العامّة ، والأُخرى يشفعها بقرينة أو بأكثر ويبرع فيها غالباً .

ونستشهد بنماذج في هذا الميدان :

منها : فيما يرتبط بتعامله مع (التقيّة) مشفوعة بمرجّح آخر ، ينتخبه غالباً من خلال الخبر الشاذ حيث إنّ إيمانه بالشهرة يدفعه إلى الثقة في رفض مقابله ، وهو الشذوذ ، وهذا ما نلحظه مثلاً في ممارسةٍ تتّصل بعدّة الأمَة ، حيث ينقل طائفتين من الأقوال وأقوالاً حيال ذلك ، حيث رفض خبراً عمل به ابن الجنيد ، ويعقّب على الرواية قائلاً : « شاذّة ، محمولة على التقيّة ، فلا وجه للعمل بها كما عند ابن الجنيد ... » (٢٩) .

ومنها أيضاً : نلاحظ ممارسة أُخرى يحمل خلالها الرواية على التقيّة ، مشفوعة بشذوذها ، وهي تتّصل بعدّة المتمتّع بها ، والمتوفّى عنها زوجها ، حيث يرفض خبراً يقول بعدم العدّة في حالة عدم الممارسة ، قائلاً : « فلا عامل به ،

ومحمول على التقيّة » [٣٠] ، إلا أنّ السيّد اليزدي هنا يشفّع حمل الرواية على التقيّة بتعليلٍ يستخلص من روايةٍ أُخرى ، وهو أمر يُضفي الأهميّة على هذا الحمل ، يقول : كما يظهر من خبر عبيد ، عن زرارة ، عن رجل طلّق امرأته قبل أن يدخل بها ، أعليها عدّة ؟ قال : « لا » ، قلت : المتوفّى عنها زوجها قبل أن يدخل عليها ، قال : « أمسك عن هذا » [٣١] ، وفي خبرٍ : « كفّ عن هذا » [٣٢] حيث إنّ التقيّة من الوضوح فيها بمكان كما قلنا . إنّ أمثلة هذا الاستخلاص يكشف عن البراعة في الممارسة الفقهيّة .

وإذا كان السيّد اليزدي في هذه الممارسة الفقهيّة يستخلص لغة التقيّة ، فإنّه في ممارسات أُخرى يكتفي ـ كما أشرنا ـ بمجرّد المخالفة ، ولكنّه حيناً يصرّح بتوجيه ذلك من خلال السياق الّذي ترد فيه فتوى العامّة ، حيث نعرف بأنّ الأزمنة والأمكنة تتفاوت من حيث حكامها وقضاتهم ـ فتتكيّف التقيّة تبعاً للسياق ذاته ، فمن ذلك مثلاً : ما يجسّد فتاوى بعضٍ من العامّة بالنسبة إلى عدّة الأمَة المتوفّى عنها زوجها من حيث تضارب الأخبار حيث يعقّب : « والأقوى القول الأوّل ، لأرجحيّة أخباره بموافقتها لعموم الكتاب ومخالفتها للعامّة ؛ لأنّ مذهب جماعةٍ منهم على التفصيل كما ذكر » [٣٣] ، فهذا التعقيب الأخير يفصح بوضوح عمّا ذكرناه من أنّ السياقات المختلفة للموضوع تفرض أمثلة هذا الموقف .

ومع أنّ هذه الممارسة ذكرت إلى جانب مرجّح المخالفة : مرجّح الموافقة للكتاب إلا أننا استهدفنا مجرّد الاستشهاد بنماذج من ممارسات السيّد اليزدي بالنسبة إلى التعامل مع التقيّة وسياقاتها .

وهذا يقتادنا إلى مستوىً آخر من الممارسة ، هو ـ ما ألمحنا إليه قبل سطور ـ ضمّ المرجّحات الأخرى إلى مرجّح التقيّة ، حيث لاحظنا خلال النماذج المتقدّمة ضمّ الشهرة إليها ، وضمّ الموافقة للكتاب ، وسنرى عند حديثنا عن الحصيلة

العامّة لممارسات السيّد اليزدي من حيث توقّره حيناً على المسألة من وجوهٍ شتّى بحيث يستخدم أدوات الاستدلال الرئيسيّة والثانويّة وكلّ ما وسعه من الأدلّة في ظاهرة واحدة ، لكن حسبنا أن نشير الآن إلى مايرتبط بموضوعنا وهو (التقيّة) بضم الأدلّة المتنوعة للظاهرة الّتي يستهدف استخلاص الحكم من خلالها ، ولكنّنا نؤجّل الحديث عن ذلك إلى فقرة أُخرى من بحثنا ، لكن إذا كانت هذه المستويات من الحمل على التقية تجسّد مبنى هو : (الضمّ) ، فإنّ المبنى الآخر يجسّد احتمالاً فيها ، أي الحمل على التقيّة ، وهو أمر نلحظه بوضوح في ممارسات متنوّعة ، ومنها : الممارسة الآتية الّتي تتضمّن ما لاحظناه في الممارستين السابقتين من استخلاص التقيّة من خلال الإشارة إلى رواية أو قول يشكّلان قرينةً على ذلك ، ففي الممارسة الآتية نلحظ الظاهرة ذاتها مع مستوىً آخر من مستويات الحمل على التقيّة هو : التردّد بين اثنين من المحامل أو أكثر ، وهذا من نحو ما ورد في موضوع الربا من مناقشة جاء فيها التعقيب الآتي : « فتحمل على الكراهة في النسيئة ، أو على التقيّة ... » [٣٤] ، فهنا تردّد بين حملين ، بينما لاحظنا في النصوص السابقة جمعاً من المحامل أو ضمّ بعضها إلى الآخر .

ونتّجه إلى مستوىً آخر من الممارسات ، وهو ثمّة مستوى يتعامل مع التقيّة من خلال الاحتمال وهو مبنىً لاحظناه عند المؤلّف في تعامله مع الجمع الدلالي للنصوص ، والمهمّ : يمكننا أن نستشهد بنموذجٍ هنا ، هو ممارسته المتّصلة بباب الربا في أحد موضوعاته : « فتناسب حملها على الكراهة ، ويمكن حملها على التقيّة ، لأنّ المنع مذهب العامّة ... » [٣٥] .

إذن ، لاحظنا أنّ مستويات التعامل مع التقيّة تظلّ متفاوتةً من ممارسةٍ إلى أُخرى على النحو الّذي تقدّم الحديث عنه .

ويمكننا أن ننتقل إلى مستوى آخر من تعامله مع التقيّة ، وهو أرجحيّة الخبرين كليهما أحدهما على الآخر من خلال التقيّة ، مع كون الترجيح الآخر احتمالياً ، وهذا ما نلاحظه في ممارسة سبق أن استشهدنا بها عندما قلنا : إنّه يعلّل في قسم من ترجيحه لمخالفته العامّة بالإشارة إلى أنّ قسماً من العامّة تتوافق فتاواه مع الخبر ، فلذلك رفضه من خلال الحمل على التقيّة ، ولكنّه من جانب آخر احتمل (التقيّة) أيضاً ؛ لأنّ البعض الآخر من العامّة تتوافق فتاواه مع الخبر الّذي رجّحه المؤلِّف ، وبهذا نستخلص نمطاً آخر من التعامل ، حيث يمكننا أن نقول : إنّ قيمة هذه الممارسة تتحدّد بقدر ما يحمل (الاحتمال) من درجة ، لكن ينبغي أن لا نغفل عن ملاحظة مستوىً آخر وهو : رفضه للحمل على التقيّة في بعض ممارسات الفقهاء ، وهو أمر تجدر الإشارة إليه ، بل لابدّ من الاستشهاد ببعض النماذج لملاحظة المسوّغات الّتي تدفعه إلى الرفض ، بخاصّة أنّنا شاهدنا غالبيّة نماذجه يقرنها بما يتناسب مع الحمل المذكور ، كالإشارة إلى أنّ (المنع) مذهب بعض العامّة ، وأنّ التفصيل في العدّة على مذهب بعضهم ، وأنّ الروايات ذاتها تتضمّن دلالة التقيّة وغير ذلك .

إذن لنستشهد بما اعترض عليه من ممارسات الفقهاء بالنسبة إلى التقيّة ، ومن ذلك :

ما دام الحديث عن مخالفة العامّة يتداعى بالذهن إلى ملازمه وهو موافقة الكتاب ، فإنّ الموقف يستلزم المرور عليه سريعاً ، لأنّ الترجيح المذكور ذاته ـ كما تمّت الإشارة إليه ـ يظلّ محدوداً بمحدوديّة آيات الأحكام في القرآن في نطاق ما لاحظناه في ممارسات السيّد اليزدي ، فإنّ الموافقة للكتاب تجيء لديه غالباً مقترنةً بمرجّح آخر ، كمخالفة العامّة ذاتها ، أو مقترنةً بموافقة السنّة ، حيث إنّ الأخبار العلاجيّة ـ كما هو معروف ـ تشير إلى المرجّح المذكور من خلال

كونه سنّةً قطعيّة بالقياس إلى ما يخالفها .

وهنا : يمكننا أن نستشهد بأمثلة هذه النماذج في ضوء استشهادنا ببعضها في فقراتٍ سابقةٍ من هذا البحث ، ومنها :

ما يتّصل بالخلاف الروائي في عدّة الأمَة المتوفَّى زوجها ، حيث رجّح المؤلّف العدّة المتمثّلة في الأربعة أشهر وعشرة أيّام مقابل الخمسة والستّين يوماً ، فيما عقّب ـ كما لاحظنا سابقاً ـ قائلاً : « الأقوى : القول الأوّل ؛ لأرجحيّة أخباره بموافقة الكتاب » (٣٦) .

والأمر نفسه يمكننا ملاحظته بما سبقت الإشارة إليه ، وهي الممارسة المتّصلة الّتي جمعت بين ترجيحات متنوّعة ملفتة للنظر حقّاً ، ونعني بها الممارسة الّتي تحدّثت بالنسبة إلى موضوع منجزات المريض وصلتها بما هو محظور أو مباح من التصرّفات ، حيث رجّح أحد طرفي المسألة بجملة مرجّحات ، ومنها المرجّح الآتي الّذي يُطلق عليه المرجّح المضموني متمثّلاً في موافقة الكتاب ، حيث يقول بعد أن يتحدّث عن المرجّحات الأُخرى : « وأمّا من حيث المضمون فلتأيّدها ـ أي الأخبار الّتي رجّحها المؤلّف ـ بالقاعدة القطعيّة المستفادة من الكتاب و ... » (٣٧) .

وإذا كان السيّد اليزدي في الممارستين السابقتين يجمع إلى الكتاب مرجّحات أُخرى ، فإنّه في الممارسة الآتية يكتفي بمرجّح الكتاب ، ولكن مع تحفّظٍ في الدلالات المستخلصة من النصّ القرآني الموافق لأحد طرفي الأخبار ، يقول المؤلّف معقّباً على رواية تسمح للزوجين بأن يرجع على الآخر في (الهبة) ، مقابل ماذهب المؤلّف إليه من عدم جواز ذلك تبعاً لنصوص تقرّر ذلك ، ومنها : رواية صحيحة مقابل الصحيحة المانعة ، يقول : « ولكنّه ـ أي أنّ أيّ خبر صحيح ـ لا يقاوم الصحيحة السابقة » . بعد ذلك يحتمل دلالة خاصّة ، ويضيف :

« مع أنّ الصحيحة موافقة للكتاب بناءً على أنّ المراد ﴿ مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ ... ﴾ أعمّ من الصدقة والهبة ... » [٣٨] .

ولعلّ الترجيح بمصطلح (الشهرة) يظلّ من أكثر الترجيحات خلافاً بين الفقهاء ، حيث فهم بعض منهم أنّ المقصود من ذلك : الشهرة الروائيّة ، وفهم البعض الآخر : الشهرة في الفتوى بنمطيها : الفتوى المستندة إلى نصّ ، وغير المستندة ممّا يُطلق عليها : الشهرة العمليّة في اصطلاح المعنيين بهذا الشأن .

بيد أنّ الشهرة في الرواية تظلّ هي الأكثر احتمالاً من غيرها ، أو لنقل : إنّ الشهرتين الأُخريين : الفتوائيّة والعمليّة من الممكن أن تندرجا ضمن مصطلح (الشهرة) ، وهو المصطلح الّذي ورد في الأخبار العلاجيّة مثل : (ما اشتهر) و (المجمع عليه) ، حيث إنّ الأمر بالمشهور أو المجمع عليه بين الأصحاب هو : الراجح على الخبر الآخر .

وسبب الذهاب إلى أنّ الشهرة في الرواية تتصدّر الاحتمال هو : أنّ زمن المعصومين : لم يكن زمن فقهاء مجتهدين كما هو في عصر الغيبة ، بل زمن رواة عن المعصومين عليهم السلام ، حيث إنّ الراوي يسمع من المعصوم عليه السلام كلاماً ، فيسجلّه أو ينقله إلى الآخرين ، فيكون الكلام المنقول هو المادّة الّتي يتوكّأ عليها المعنيون بهذا الشأن . وبكلمة أكثر وضوحاً : إنّ الفتوى عصرئذٍ كانت تعتمد على متن الرواية ، وليست اجتهاداً بالمعنى الاصطلاحي ، صحيح ، أنّ بعض المبادىء أو القواعد الفقهيّة قد نثرها المعصوم عليه السلام أمام الراوي ، كأن يأمر عليه السلام أحدهم بأنّ يجلس في المسجد ويفتي الناس ، أو يخاطب أحدهم بأن علينا الأُصول وعليكم الفروع ، أو يُقرِّر لأحدهم قاعدة نفي الحرج وأمثالها ، وصحيح أنّ بعض الرواة كتب دراسةً عن الأُصول اللفظيّة كما ينقل المؤرّخون ، إلا أنّ ذلك جميعاً لايشكِّل مبادىء نظريةً كاملةً يعتمد عليها الأصحاب في استخلاص الحكم الشرعي ...

وفي ضوء هذه الحقائق يجيء الحديث عن الشهرة أو بحسب ماورد من التعبير (ما اشتهر) أو (المجمع عليه) ، منسحباً على المعنى المذكور ، وهو : الفتوى على متن الرواية الّتي يتناقلها الأصحاب عن المعصوم عليه السلام ، وليس الفتوى الاجتهاديّة ، وهذا أيضاً لايتنافى مع إمكانيّة أن يرتّب بعض الأصحاب أثراً على ما فهموه من بعض المبادىء النظريّة ، بحيث يستخلصون بعض الأحكام فتنتشر فتاواهم ، وحينئذٍ يمكن الذهاب إلى أنّ الشهرة بجميع أقسامها تظلّ مندرجة ضمن (ما اشتهر) أو (المجمع عليه) .

المهم : إذا عدنا إلى ممارسات السيّد اليزدي في هذا الميدان نجد أنّ مصطلح (الشهرة) و (المشهور) يطغيان عليها عبر ترجيحه لهذا الخبر أو الطائفة من الأخبار قبالة الخبر أو الأخبار المتضاربة ، وبالمقابل ، يتضاءل لديه التوكّؤ على المرجّح السندي ، أي الأوثقيّة ، كما يتضاءل لديه الاشتهار في الرواية من حيث كثرة رواتها مقابل الاشتهار في الفتوى ، لذلك يمكن الذهاب إلى أنّ السيّد اليزدي يعتمد في الدرجة الأُولى شهرة الفتوى دون أن يجهل أنّ شهرة الرواية بقدر ما يرجّح الفتوى على الثانية كثرة الرواة عندما يتضاربان في سياقات خاصّة كما سنرى .

ويمكننا أن نستشهد ببعض النماذج الّتي يلحظ فيها ترجيح المؤلّف للخبرين المتضاربين بالشهرة بنمطيها : الفتوائي والروائي ... ،

من ذلك مثلاً : ممارسته الآتية المتّصلة بعدّة المتمتع بها في وفاة الزوج ، يعقّب على خبرين : « الأقوى هو الأوّل لرجحانه بالشهرة ، وإن كانت أخباره أزيد » .

من الواضح أنّ هذه الفقرة من تعقيب السيّد اليزدي توضّح لنا موضوعين : أوّلهما : أنّه يرجّح بالشهرة (ليس في نطاق المرجّحات الأُخرى فحسب ، بل

بالنسبة إلى مصطلح الشهرة بذاته ، حيث استهدف بها ـ كما هو واضح ـ الشهرة في الفتوى ، بدليل أنّه رجّحها على الشهرة في الرواية ، حيث إنّ عبارته القائلة بأنّ الخبر الآخر (وإن كان رواته أزيد) فإنّه لا يقاوم الشهرة في الفتوى ، وهذا يكشف ـ كما قلنا ـ عن قناعة السيّد اليزدي بأنّ مصطلح (ما اشتهر) الوارد في الخبر العلاجي يشمل الفتوى والرواية ، ولكن إذا تعارضت الشهرتان فالأرجحيّة لشهرة الفتوى بحسب ما لاحظناه في النصّ المتقدّم .

هنا ، ينبغي أن نضع في الاعتبار أنّ الشهرة الّتي يتبنّاها السيّد اليزدي ليس مطلق الشهرة لدى الأجيال الفقهيّة المختلفة ، بل يحصرها في الجيل القديم فحسب ، لذلك نجده في ممارساته يشير إلى الظاهرة المذكورة ، مثل : « ضعيفة السند لا جابر لها » ومثل : « والشهرة القدمائيّة الصالحة لجبر السند مفقودة » [٣٩] ، ومثل : « فهذه الأخبار على تعارض بعضها بنصٍّ واعتضادها بالشهرة القديمة ... » [٤٠] ، قالها تعقيباً على الموضوع المتّصل بمنجزات المريض ، رادّاً على القول الآخر .

وفي ممارسة أُخرى : « إنّ الشهرة الجابرة وهي ما كانت عند القدماء من الأصحاب ... غير متحقّقة » [٤١] قالها تعقيباً على رواية تحف العقول ، ولكنّه مع ذلك رتّب أثراً عليها ، حيث قال : « لكنّ مضامينها مطابقة للقواعد » [٤٢] .

المهم : أنّ ما نستهدف الإشارة إليه هو : أنّ السيّد اليزدي يرجّح الخبر من خلال (شهرته الفتوائيّة القديمة) فحسب ، ويرفض الشهرة المتأخّرة ، كما أنّه قد يرجّح بالشهرة الروائيّة أيضاً ، ولكنّه يجعلها في درجة ثانية ، وإلا إذا تعارض مع الفتوائيّة فيقدّمها على الروائيّة كما لاحظنا .

خارجاً عن ذلك فإنّ الشهرة الروائيّة يرجّحها في سياقات متنوّعة معتضدة غالباً بمرجّحات أُخرى ، مثل ترجيحه للأخبار المجوِّزة للرجوع بالهبة مقابل عدم

ذلك ، حيث عقَّب على الأخير : « إلا أنّه لا تقاوم ما تقدّم من الأخبار لأصحيّتها وأكثريّتها ... » (٤٣) .

فالإشارة إلى الأكثر هنا هو تعبير واضح عن الشهرة الروائيّة .

والآن بالنسبة إلى الترجيح بالسند ، ينبغي الإشارة إلى أنّه يظلّ آخر المرجّحات مرتبةً عند السيّد اليزدي ، لجملة أُمورٍ منها : أنّ إيمانه أساساً بالأخبار الضعيفة حالة انجبارها بالعمل ، والإرساليّات الّتي وثّقها الرجاليون ، وتصحيح ما صحّ ... إلى آخره ، هذه المبادىء الّتي يقتنع بها ـ كما سنشير إلى ذلك في فقرة لاحقة ـ تفسّر لنا دلالة تعامله مع السند الضعيف في حالة كونه قد اقترن بالانجبار وبغيره عن المبادئ الّتي أشرنا إليها .

المهم : أنّ ملاحظة ممارساته التطبيقيّة تدلّنا بوضوح على هذا المعنى على نحو ما سنلاحظه عند حديثنا عن تعامله مع السند ، ومنه : تعامله مع السند قبالة المرجّحات الأُخرى ، حيث يجيء التوكّؤ عليه ثانوياً ، وهو مالاحظناه مثلاً في الممارسة السابقة الّتي رجّح بها أخبار الرجوع بالهبة نظراً (لأصحيّتها) ، ويمكن ملاحظة ذلك بوضوح في ممارسةٍ أُخرى طالما استشهدنا بموضوعاتها المتنوّعة ، وهي : الممارسة المتّصلة بمنجزات المريض وصلة ذلك بالأصل أو الثلث حيث رجّح بجملة مرجّحات : جهتيّةٍ ومضمونيّة ، بالإضافة إلى المرجّحات الصدوريّة (السنديّة) ، حيث قال : « ومن حيث المرجّحات الداخلية ، فلأقوائيّتها سنداً من حيث اشتمالها على الحَسَن ، كالصحيح والموثّق ... » (٤٤) إلى آخره .

ليس هذا فحسب ، بل إنّه حشّد سائر مايعتقده من الاعتبارات السنديّة ، مثل قوله : « والمشتمل على من أجمع على صحّة روايته ، ومن حيث كون الضعيف منها مجبوراً بالشهرة ، بخلاف ... » (٤٥) كلّ ذلك عزّزه بالمرجّح السندي كما لاحظناه .

هنا قبل أن نختم حديثنا عن تعامل المؤلّف مع المرجّحات بشكل عام نعتزم الإشارة إلى مجالين :

الأوّل : أن نشير إلى أنّ السيّد اليزدي لم يكتف بالمرجّحات المنصوصة في الأخبار العلاجيّة ، بل يتجاوزها إلى مايراه مرجّحاً ، ومن ذلك مثلاً : مالاحظناه في الممارسة الّتي ذهب فيها إلى جواز المرجوع في الهبة ، حيث رجّح الأخبار المجوّزة على المانعة لجملة مرجّحات هي (لأصحّيّتها ، وأكثريّتها ، وأظهريّتها) ، فالإشارة إلى الأظهريّة تظلّ متّصلة بالتذوق الفقهي من حيث استشفاف هذه الدلالة أو تلك .

ونختم حديثنا عن تعامل المؤلّف مع المرجّحات ، بالممارسات المطوّلة الّتي استشهدنا بها قَبلُ أكثر من مرّة ، وهي الممارسة المتّصلة بمنجزات المريض ، حيث جاء رفضه للأخبار المصرّحة بالثلث بهذه المرجّحات المتنوّعة الّتي حشّد فيها ما يمكن من الأدلّة الترجيحيّة : « ... وهي أرجح بوجوه بجميع التراجيح : أمّا من حيث الدلالة فلأظهريّتها ... وأمّا من حيث المرجّحات الداخليّة فلأقوائيّتها من هذه سنداً ، من حيث اشتمالها على الحَسَن ، كالصحيح والموثّق والمشتمل على من أجمع على صحّة رواته ، ومن حيث الضعيف لها مجبور بالشهرة ، بخلاف هذه . وأمّا من حيث المضمون فلتأيّدها بالقاعدة القطعيّة المستفادة من الكتاب والسنّة ، بل العقل والإجماع . وأمّا من حيث المرجّحات الخارجيّة فلموافقتها الشهرة القديمة ، والإجماعات المنقولة ، ومخالفتها لما عليه جميع العامّة »[٤٦] .

من الواضح أنّ حشد هذه المرجّحات دون أن يترك أحدها بهذا النحو يعدّ ممارسةً موسومةً بالبراعة والدِقّة والشموليّة للظاهرة بكلّ متطلّباتها .

أخيراً : التعامل مع السند يتّخذ عند السيّد اليزدي منهجاً خاصّاً من حيث اعتماده على الرواية إلى درجةٍ يطمئنّ خلالها إلى أنّ غالبيّة المأثور من الروايات

تتّسم بالاعتبار ، بغضّ النظر عن درجة ذلك ، حتّى أنّه انطلاقاً ممّا ألمحنا إليه أكثر من مرّة بإنّ السيّد اليزدي يتعامل مع النصّ من خلال المقولة أو المبدأ القائل بأنّ الجمع الدلالي هو أولى من الطرح ، غير أنّ هذا المبدأ ـ كما هو ملاحظ ـ قد يغالي فيه البعض إلى درجة أن يؤوّل الخبر مثلاً على خلاف الظاهر منه ، حتّى أنّ بعض الأخبار نصٌّ واضح في دلالته ، وليس ظاهراً فحسب ، ومع ذلك يُرتكب بشأنه من التأويلات ما ليس بمقبول ، هذا بالنسبة إلى فقهاء متنوّعين ، ولكن بالنسبة إلى السيّد اليزدي فإنّ الاهتمام الزائد بمبدأ عدم طرح الرواية يقتاده إلى أن يتجاوز مجرّد الدلالة إلى السند ، بحيث يصرّح مثلاً في إحدى ممارساته قائلاً : « الجمع الدلالي مقدّم على الترجيح السندي »[٤٧] ، بمعنى أنّ الخبرين إذا تضاربا وكان أحدهما ضعيفاً ، ولكن يمكن حمله من خلال حمله مثلاً على الندب أو الكراهة مقدّم على ترجيح الأوّل المعتمد شهرةً قبالة الثاني المخدوش سنداً ، قال ذلك تعقيباً على الأقوال المختلفة في باب الربا لبيع الرطب من الأشياء باليابس منها ، حيث حمل المانعة على الكراهة بقرائن متنوّعة ، وعقّب بكلامه المذكور .

بيد أنّ هذا لايعني أنّ مطلق الضعيف مقبول عند السيّد اليزدي بقدر ما تفرضه سياقات متنوّعة ، منها السياق المذكور ، ومنها ـ وهذا هو الأهمّ ـ : السياقات الّتي يقترن فيها الخبر بأحد مبادىء التوثيق ، مثل العمل به عند الأصحاب ، ومثل تصحيح ما يصحّ منه ، ومثل مراسيل البعض ... إلى آخره ، ومنها : إذا كان متوافقاً مع جوهر الشريعة . ولسوف نستشهد بأمثلة هذه النماذج بعد سطور ، لكن ينبغي إن لا نلقي بلومنا كثيراً على أمثلة هؤلاء المتساهلين في السند قبالة المتشدّدين منهم قديماً وحديثاً ، بخاصّة إذا أخذنا بنظر الاعتبار ، أنّ المتشدّدين أنفسهم في نهاية المطاف لايلوون عن الخبر الضعيف إلا نادراً ، وإلا فإنّهم يدخلون إلى مداخل متنوّعةً للعمل به بشكلٍ أو بآخر ، ولعلّ في نهاية

المطاف يجعلونه مؤيّداً أو معزِّزاً لرواية معتبرة أو لأصل يعتمدونه ، أو حينما يسقطونه أساساً ويتّجهون إلى (العموم الفوقي) نجد أنّ هذا (العموم) نفسه يتساوق مع مضمون الخبر الضعيف ، وتكون النتيجة هي العمل بالخبر الضعيف حتّى بالنسبة إلى المتشدّد من الفقهاء ، وأمّا في حالة من عرف باحتياطاته في الفتوى ، وتشدّده في السند من خلال رفضه للضعيف ، يعمل بدوره في نهاية المطاف بهذا العمل ، متوكّئاً على الأحوط في العمل به وهكذا .

والحقّ : بما أنّ الوجدان يحكم بأنّ الثقة وغير الثقة يشتركان في إمكانيّة الصدور عن الخبر المعتبر ، لأنّ الكاذب مثلاً لايعني أنّه كذّاب في جميع كلامه بقدر ما يتسلّل الكذب إلى قسمٍ منه عدا ما أشار إليه المعصومون : إلى أسمائهم ، وأمرونا بعدم الأخذ عنهم ، بالإضافة إلى التجربة الفقهيّة ذاتها تدلّنا على الحقيقة المتقدّمة ، حيث إنّ عشرات الأخبار الضعيفة متوافقة تماماً مع الأخبار المعتبرة في مضامينها ، ولانُعدم فقيهاً يريد الاستشهاد بالنصوص على دعم وجهة نظره الفقهيّة إلا يسوق جميع أو غالبية الأخبار المتّصلة بموضوع بحثه وفيها المعتبر وغير المعتبر ، وإلا لَما حقّ له أن يستشهد بغير المعتبر ، وما هذا إلا ويعني : أنّ إمكانيّة أن يكون الضعيف ـ بحسب المعايير الرجالية ـ معتبراً بما قدّمناه ، أمراً لا ضرورة للتشكيك به .

على أيّة حال ؛ بالنسبة إلى السيّد اليزدي فإنّ عمله بالضعيف من الخبر يظلّ ـ كما أشرنا ـ متوكّأً على العمل به لدى الفقهاء ، وخاصّة إذا كان مشهوراً ، أي أنّه يعمل بالضعيف سواء كان العامل به قليلين أو كثيرين بحيث يصبح العمل به أو الفتوى المتوكّئة عليه مشهورة .

وإليك نماذج من ممارسات السيّد اليزدي في هذا الحقل :

منها : « الأقوى هو القول الأوّل ؛ للأخبار المذكورة المنجبرة بعمل المشهور »[٤٨] باب الخمس .

ومنها : « إلا أنّه منجبر بالعمل »[٤٩] الخمس .

ومنها : « المنجبر بالشهرة ، ورواية محمّد بن محبوب الّذي هو من أصحاب الإجماع » منجّزات المريض .

ومنها : « الصحيح إلى صفوان الّذي هو من أصحاب الإجماع عند بعض أصحابنا » منجّزات المريض .

ومنها : « ففي حسن السليماني الطويل ، وفي مرسل محمّد بن الصباح ... وقد عمل بهما الأصحاب » منجّزات المريض .

هذه النماذج الخمسة عدا السادس تفصح بوضوح عن نمط تعامل السيّد اليزدي مع الأخبار غير المعتبرة ، فحيناً يتوكّأ على مصطلح المنجبر بعمل المشهور ، وحيناً منجبر بالعمل ، وحيناً المنجبر بالشهرة ، وحيناً على أحد أصحاب الإجماع في مرسل صفوان ، وحيناً ـ وهذا ما يلفت النظر ـ يضيف إلى الرواية المرسلة الرواية الحسنة ، كما لوحظ في الممارسة السادسة .

طبيعيّاً ، أنّ الحَسَن والموثّق لا يمكن بحالٍ أن يكتسبا قوّةً بعمل المشهور بهما ؛ لأنّهما مستقلان في الاعتبار كما هو واضح ، بل كما ملاحظ في كثير من ممارسات السيّد اليزدي ذاته عندما يستشهد بـ (الحَسَن) بصفته معتبراً ، ولعلّ ذلك ـ أي عدّه الحَسَن منجبراً بالعمل ، مجرّد تأكيد لإثبات وجهة نظره الفقهيّة .

وأيّاً كان فإنّ الضعيف براويه ، والضعيف بإرساله ، يجد له جابراً من خلال عمل المشهور ، وأصحاب الإجماع وغيرها .

لكن هل يعني هنا أنّ (السيّد اليزدي) يعمل بالرواية غير المعتبرة حتّى لو لم تنجبر بالعمل ؟ طبعاً لا ، إلا في حالات نادرة ، كما لحظناه بالنسبة إلى إيثاره العمل بالخبرين المتضاربين إذا كان الإمكان إلى جمعهما متاحاً ، حينئذٍ إذا كان أحدهما ضعيفاً ، فالعمل به متعيّن قبالة عدم ترجيح الآخر الأصحّ سنداً .

خارجاً عن ذلك يمكننا أن نستشهد بنماذج من ممارساته الّتي يرفض بها الرواية غير المعتبرة ، إمّا من خلال التصريح بالرفض ، أو في حالة السكوت عن التعليق عليها ، مع ملاحظة أنّ الرفض يتّخذ بطبيعة الحال مسارات متنوّعة :

منها : عدم جبرانه بالعمل ، هذا من نحو تعقيبه على خبرٍ يقرّر بأنّ المرأة تبين بالوضع الأوّل عن زوجها وليس بالثاني ، قائلاً : « وفيه : أنّه ضعيف ، ولا جابر له » .

ومن ذلك : عدم اعتباره حتّى لو كان معتبراً ، إلا أنّه معرض عنه ، وهو المبدأ الحديثي الّذي يقرّر بأنّ الخبر إذا كان ضعيفاً وعمل به يجبر ، وإن كان قويّاً ولم يُعمل به يُهجر ، وهذا ما يمكن ملاحظته في الممارسة الآتية « وما في صحيح سليمان بن خالد من أنّها شهران فشاذّ لا عامل به » [٥٠] ، عقّب به على عدّة الأمة المحدّدة بخمسة وأربعين .

ومنها : المظانّ الروائيّة المشكوك نسبتها إلى أصحابها ، مثل :

(الفقه الرضوي) الّذي يتفاوت فقهاؤنا في تقبّله أو عدم ذلك ، حيث يبدو أنّ السيّد اليزدي هو من النمط الآخر ، وهذا ما نلحظه في جملة ممارسات ، منها : تعقيبه على الوصيّة بأكثر من الثلث ، حيث قال عنه : « لا وجه للتمسّك ؛ لعدم ثبوت خبريّة الرضوي ، فضلاً عن حجّيّته » .

وفي مكان آخر من الموضوع ذاته يقول : « مضافاً إلى أنّ الرضوي غير ثابت الحجّة ، بل لم يثبت كونه خبراً » [٥١] .

واضح من هذين التعقيبين أنّ السيّد اليزدي مُعرِض تماماً عن المصدر المذكور ، حيث ذهب إلى عدم كونه خبراً ، فكيف بحجّيّة ذلك ؟ ! هذا ويقتضينا الإنصاف أن نحتمل بأنّ الفقه الرضوي هو من إملاء الإمام عليه السلام ، وتكلّف بصياغة مضموناته أحد المعنيّين بهذا الشأن .

وبغضّ النظر عن ذلك ، نتابع ممارسات السيّد اليزدي عبر رفضه العمل بالخبر الضعيف .

ومنها : تشخيصه لنمط الضعيف من حيث الرواة : كالعامّي ، أو حتّى الخاصّ مثل واقفيّة الراوي أو فطحيّته أو غير ذلك .

وفي هذا السياق يقف مثلاً عند أحد موضوعات الربا ، ورواية غياث ابن إبراهيم عن الصادق عليه السلام ، ويقف عند خبرٍ نبويٍّ من طرق العامّة فيعقّب : « النبوي عامّي ضعيف ، ولم يثبت كون غياث موثّقاً ، وهو بتري » [٥٢] .

هنا ينبغي الانتباه إلى تعقيب السيّد اليزدي بالنسبة إلى خبر غياث من حيث عدم ثبوت كونه موثّقاً ، يتنافى مع قوله من الراوي المذكور عبر استشهاده بالنصوص ، قائلاً : « واستدلّ على أصل الحكم بالنبوي العامّي وبموثّق غياث بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام ... إلى آخره » [٥٣] والمفروض هنا أن يقول : « وبخبر إبراهيم ... » حتّى يتناسب تشكيكه بوثاقة الراوي مع المصطلح الّذي يستخدمه ، وإلا كيف يصفه بـ (الموثّق) ويضعفه ببتريّة صاحبه ؟ ! إلا في حالة كونه يعتقد بأنّ (الصحيح) هو المعتبر ، بخلاف (الحسن) و (الموثّق) ، حيث يعتبرهما مع (الضعيف) ، وهو ما لاحظناه في ممارسةٍ سابقة .

التعامل مع دلالة النصوص :

إنّ ما تقدّم يجسّد ممارسات للسيّد اليزدي في سياقات تتّصل بالخبر من حيث تضاربه الظاهري والباطني ، ومن حيث سنده ، والآن نتّجه إلى تعامله مع الدلالة ، فماذا نجد ؟

يتعامل المؤلّف مع دلالة الخبر وفقاً للسياق الّذي ترد الممارسة خلالها ، فقد يتطلّب الأمر مجرّد الاستشهاد بالخبر دون أن يقترن الكلام بتفسيره أو تأويله أو

استخلاص كوامنه ، وقد يتطلّب ذلك جميعاً ولا حاجة بنا إلى الاستشهاد بالممارسات الواضحة في هذا الميدان بقدر ما يجدر بنا أن نستشهد بإحدى ممارسات السيّد اليزدي المطوّلة ، حيث ترشّح النصوص الخبريّة بإمكاناتٍ متنوّعةٍ من التأويل بحيث يخلع عليها الفقيه بحسب خلفيّته الثقافيّة التفسير الّذي يتناسب وخبرته التذوّقية .

المهم : يحسن بنا أن نستشهد بإحدى ممارسات السيّد اليزدي المتّصلة بالوصيّة التبرّعيّة ، حيث يستهلّ الممارسة بهذا النحو : « أمّا الوصيّة التبرّعيّة فلا إشكال في أنّها من الثلث » (٥٤) . وبعد أن يذكر عدم الخلاف إلا ممّا نسب إلى أحدهم ويناقش ذلك ـ وسنستشهد بهذا بعد قليل ـ يقول : « ويدلّنا على المطلب ـ مضافاً إلى ما ذكر من النصوص المستفيضة أو المتواترة الّتي يمنعنا عن ذكرها وضوح المسألة إلى الغاية ، نعم بإزائها نصوص أُخر » (٥٥) . فهنا لم يستشهد السيّد اليزدي حتّى بخبرٍ واحدٍ كما لاحظنا ، وإن كنّا في سياقاتٍ أُخرى نجده يستند ربّما بأكثر من عشرة نصوص لا ضرورة لهذا العدد منها .

والمهمّ : نستهدف الإشارة الآن إلى تعامل السيّد اليزدي مع النصوص من خلال عمليّة التذوّق لدلالتها ، بخاصّة حينما يريد الردّ على النصوص المخالفة لوجهة نظره الفقهيّة ، ومنها ما نحن الآن فيه ، حيث يستشهد بنصوصٍ متنوعةٍ ، منها : الخبر رقم (١) حيث يقول : « الرجل أحقّ بماله مادام فيه الروح ، إن أوصى به كلّه فهو جائز » (٥٦) .

ويقول عن الخبر رقم (٢) : أوصى رجل بتركة متاع وغير ذلك (كذا) لأبي محمّد عليه السلام ، فكتبتُ إليه عليه السلام : رجل أوصى إليّ بجميع ما خلّف لك ، وخلّف ابنتَي أُخت له ، فرأيك في ذلك . فكتب إليّ : « بع ما خلّف وابعث به إليّ » (٥٧) . واستشهد بخبرٍ ثالث « فإن أوصى بماله كلّه فهو أعلم بما فعله ، ويلزم الوصيّ إنفاذ وصيّته ... » (٥٨) .

هذه النصوص الثلاثة هي المادّة الّتي يتعامل السيّد اليزدي من خلالها بما تقدّم توضيحه . والمهمّ : كيفيّة استخلاصه لدلالاتها ، أمّا أحدها (وهو خبر الرضوي) فيدعه لعدم حجّيّته ، وأمّا الخبر الأوّل فيقول فيه هو : « قضيّة في واقعةٍ غير معلوم الوجه ، فيحتمل أن يكون من جهة إجازة الوارث ، ويحتمل أن يكون من باب كون الوارث مخالفاً يمكن منعه من الإرث ، ويحتمل أنّ الإمام عليه السلام طلب المال لأخذ الثلث وردّ الباقي ، ويحتمل أن يكون ذلك أخذه من باب الولاية بصفة الوارث ، ويحتمل اختصاصه عليه السلام بهذا الحكم إلى غير ذلك »[٥٩] .

لنلاحظ بدقّةٍ : ظاهر الخبر المتقدّم الّذي ترشّح بدلالةٍ هي : الوصيّة بجميع المال لا الثلث ، لكن السيّد اليزدي وهو يحرص كلّ الحرص على عدم طرح الخبر كما قلنا في بداية حديثنا عن ممارساته بأنّه من الفقهاء المعنيين بالعمل بالخبر مهما أمكن ولا يطرح إلا بعد أن يستنفد الفقيه كلّ إمكانات تأويله أو ائتلافه مع الأخبار الأُخرى ، حتّى أنّنا لاحظناه ـ كما أشرنا ـ قائلاً : بأنّ الجمع بين الخبرين مقدّم على الترجيح السندي .

المهم : إنّ حرصه على أن يبرهن بأنّ الخبر المذكور لايتعارض مع أخبار الثلث ، نجده يتقدّم باحتمالاتٍ متنوّعةٍ ، منها : إجازة الوارث ، ومنها : كونه مخالفاً لا إرث له ، ومنها : أخذ الإمام عليه السلام ثلث المال وردّ الباقي ، ومنها : أخذه عليه السلام من باب الولاية على الصغير ، ومنها : اختصاص الإمام عليه السلام دون سواه بهذا الحكم ، إلى غير ذلك .

إنّ أمثلة هذه الاحتمالات تصبح ملفتة للأنظار ، وهي تحمل قابليّة الصحّة ، كما تحمل قابليّة استبعاد ذلك ، لكنّ الاستخلاص لهذه المحامل أيّاً كان نمطها يظلّ موضع تسجيل للسيّد اليزدي .

يبدو أنّ السيّد اليزدي عبر حرصه على التعامل مع النصوص من خلال عدم

طرحها ما وجد إلى ذلك سبيلاً ، قد سحبه أيضاً على تعامله على الأقوال الفقهيّة ، مع ملاحظة أنّ النصّ الفقهي للفقيه ، يختلف عن النصّ للمعصوم عليه السلام ، لكن مع ذلك فإنّ السيّد اليزدي يحاول في سياقاتٍ خاصّةٍ بطبيعة الحال وليس مطلقاً أن يتعامل مع الأقوال بنحوٍ عادي ، كأن يرفضها أو يقبلها مستدلا عليها بما هو واضح من الأدلّة في حالة ما إذا كانت الحاجة تستلزم ذلك ، ولا نجد ثمّة ضرورة للاستشهاد بنمط تعامل السيّد اليزدي مع الأقوال الفقهيّة ، بقدر ما نعتزم تقديم نموذجٍ من الممارسات الّتي تتّسم بالحرص على حمل الأقوال حملاً يتوافق مع وجهة نظره الّتي انتهى إليها فقهيّاً ، ويحسن بنا أن نستشهد بنفس الموضوع الخاصّ بالوصيّة التبرّعيّة الّتي استشهدنا بنصوصها المخالفة ، ولاحظنا الاحتمالات المتنوّعة الّتي صدر عنها المؤلّف في توجيه الخبر واستخلاص دلالته .

وبالنسبة إلى توجيه القول نجده يبذل طاقةً ليست عاديّةً في هذا المجال ، إنّه ـ كما لاحظنا في استهلاله للوصيّة التبرّعيّة ـ يقول : « أمّا الوصيّة التبرّعيّة فلا إشكال في أنّها من الثلث ، بل لا خلاف فيه ، إلا ما يُحكى عن علي بن بابويه » [٦٠] ، ثمّ يقول : « إنّ مخالفته غير محقّقة » هنا لكي يدلّل على كون مخالفته غير محقّقه ، حيث إنّ السيّد اليزدي استشهد بالإجماع المنقول وبالمحصّل على أنّ المسألة غير خلافيّة ، وحينئذٍ انطلاقاً من حرصه على عدم الخلاف فعلاً نجده يقطع مراحل من التوجيه لجعل العبارة الّتي نقلت عنه غير صائبة ، إذن لنقرأ عبارته المحكيّة عنه غير صريحة ، قال : « فإن أوصى بالثلث فهو الغاية من الوصيّة ، وإن أوصى بماله كلّه فهو أعلم بما فعله ... » . هنا يتقدّم السيّد اليزدي بعمليّة التوجيه فيقول : يمكن أن يكون المراد من قوله « وإن أوصى بماله كلّه فهو أعلم » [٦١] أنّه يردّ وصيّته إليه ولايقبل منه ، سيّما بعد قوله : « فهو الغاية في الوصيّة » ، مشيراً به إلى الثلث ، وحينئذٍ يكون قوله بإلزام الوصيّ تنفيذ الوصيّة مستأنفاً ، ويمكن حمله على الوصيّة بالواجب المالي ، حيث إنّه يخرج من

الأصل . والأولى في توجيه كلامه أن يُقال : إنّ مراده صورة الجهل بكون الوصيّة تبرّعيّة ، أو لكون ذمّته مشغولة ، وحينئذٍ يحمل على الصحيح وينفّذ في تمام المال ، لإطلاقات أدلّة وجوب العمل بالوصيّة ، وأنّه ﴿ فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (٦٢) فلا يكون مراده أنّ الوصيّة المعلوم كونها تبرّعيّة أيضاً تنفّذ في تمام المال ، ويؤيد هذا قوله : « فهو أعلم بما فعله » ... وممّا يؤيّد عدم إرادته من العبارة المذكورة ما نسب إليه : عدم نقل ولده عن ذلك ، وتصريحه بجواز الوصيّة بالزائد عن الثلث من غير إشارة إلى خلاف والده ، بل عنه في المقنع : أنّه روي عن الصادق عليه السلام أنّه سئل عن رجل أوصى بماله في سبيل الله عزّوجلّ ، فقال : « اجعله إلى من أوصى له به وإن كان يهوديّاً أو نصرانيّاً ؛ فإنّ الله عزّ وجلّ ... » (٦٣) .

استشهدنا بهذا النصّ الطويل للتدليل على حرص السيّد اليزدي على جعل كلامه من باب أنّ المسألة إجماعيّة لا خلاف فيها ، يستتبع أمثلة ما لاحظناه من المحامل والتوجيهات حتّى وصل الأمر في ذهابه إلى أنّ ولده ابن بابويه ما دام لم يذكر خلاف والده ، فهو دليل على عدم صحّة المقولة المذكورة .

وأنّه لم ينقل خلاف الولد ، فضلاً عمّا لاحظناه من التوجيهات المتنوّعة لصياغة الكلام المنقول عن ابن بابويه .

وفي تصوّرنا أنّ أمثلة هذا الحرص على توجيه القول له أهميّة في سياقاتٍ خاصّة ، وحيناً لاضرورة له بخاصّة أنّ السيّد اليزدي ذكر في صدر ممارسته بأنّ الإجماع لاخدشة فيه مع معرفة المخالف وحصره في الشخصيّة المذكورة وحدها .

الاحتياط في استدلال السيد اليزدي

بالنسبة إلى تعامل المؤلّف مع ظاهرة الاحتياط تظلّ الظاهرة ظاهرة في

ممارساته بحيث تحفل بعبارة (الأحوط) ، وأحياناً يتجاوز الأحوط إلى الأحوط منه ثانية ، ممّا يفصح بوضوح عن مدى تحفّظه حيال الحكم إذا كان مصحوباً بعدم اليقين أو الظنّ .

ويمكننا ملاحظة تعدّد (الأحوط) لديه في ممارسات متنوعة ، منها : في ممارسته لشرط القبول في الوقف ، يشير إلى أقوال ثلاثة ، أحدهما : الشرط ، والثاني : عدمه ، والثالث : التفصيل بين الأوقاف الخاصّة والعامّة ، معقّباً على ذلك « الأحوط : التفصيل ، وأحوط منه : القبول مطلقاً » (٦٤) ومنها ـ مع ملاحظةٍ مهمّةٍ هي : ـ أنّه في صدر الممارسة يقول : « الأقوى عدم الاشتراط » (٦٥) ولكنّه بالرغم من ذلك يحتاط تفصيلاً أو الأحوط مطلقاً .

ومنها أيضاً : نجده في باب الربا يصدّر فتواه بعبارة « الأقوى عدم إلحاق الشرط بالجزء من إيجاب الربا » (٦٦) ثمّ يتّجه إلى الأحوط أوّلاً « لكنّ الأحوط المنع ... وأحوط من ذلك إلحاقه به مطلقاً » (٦٧) .

ومن باب الربا أيضاً بالنسبة إلى الجاهل والعالم بحرمة الربا : « الأقوى جواز العمل به ، وإن كان الأحوط الردّ مع كونه موجوداً إذا عرف مالكه . وأحوط من ذلك ما ذكره المتأخّرون ... » (٦٨) .

إنّنا إذ نستشهد بهذه الأمثلة مع أنّ أحدها كافٍ لتوضيح الظاهرة ، إلا أنّنا استهدفنا لفت النظر إلى حجم احتياطاته ، حيث يعدّدها ولا يكتفي باحتياط واحد .

خارجاً عن ذلك ، ينبغي لفت النظر أيضاً إلى أنّه في حالات أو سياقات خاصّة قد يمارس سلوكاً مضاداً للاحتياط عندما يناقش أقوال الآخرين ، وعندما يجد بعضها يتوكّأ على الاحتياط في غير محلّه ، وهذا ما يمكننا أن نلاحظه في ردّه على صاحب الجواهر عبر ذهابه إلى أنّ حِداد المرأة شرط في صحّة العدّة ، وأنّ

القاعدة الذاهبة إلى وجوب الشيء في الشيء تتكيّف كذلك ، حيث أجاب السيّد اليزدي على ذلك بقوله : « وفيه : أنّ الاحتياط غير واجب ، والتعليل لايدلّ على الشرط ... » [٦٩] إلى آخره .

إذن بقدر ما يتّجه إلى الاحتياط المتعدّد من الممكن أن لا يقتنع به إذا كان في غير ما هو مسوّغ ومقبول .

خارجاً عن هذين النمطين من الاحتياط من جانب ، ورفضه من الجانب الآخر ... نجد مستوىً ثالثاً من التعامل مع الاحتياط ، هو : اللجوء إليه حتّى بعد قناعته بما هو أقوى ، كما لاحظنا ذلك في أحد النماذج ، وكما نلحظه في النموذج الآتي :

ذكر في باب القضاء في إمكانيّة وصيّ اليتيم أن يصبح قاضياً بمصالحه ، ذكر تولّيه أحدها لا يجوّز ذلك ، وعقّب : « وما ذكره هو الأحوط ، ولكنّه الأقوى الأوّل من نفوذ حكمه ... » [٧٠] .

ومنها : هنالك نمط رابع من تعامله مع الأحوط قبالة قناعته بمبادئ حديثيّة تتّصل بالمشهور الّذي لاحظنا مدى ركونه إليه ، وأمثلة ذلك من أدلّة ثانوية : كالاستصحاب وسواه ، حيث نجده ينتخب ما هو أحوط بالرغم من قناعته بأقوائيّة أو أظهريّة مبدئه الاستدلالي ، وهذا نحو ما ذكره مثلاً في مسألة عدّة الأمة : « المشهور أقوى وإن كان الأحوط ما ذكره الجماعة ... » [٧١] .

فالملاحظ هنا أنّ إيمان السيّد اليزدي بالشهرة أمراً بالغ الوضوح ، ولكنّه مع ذلك يخالف المشهور ، أو قد يخالفه في سياقاتٍ أُخرى لاحظناها في فقرات متقدّمة من البحث ، ومن ثمّ : يتّجه إلى الأحوط .

وهناك نمط آخر من الممارسة المتّصلة بالاحتياط ، وهي : اندماج الأحوط مع المبدأ الأُصوليّ كالاستصحاب مثلاً ، وهذا ما يمكن ملاحظته في مسألة عدّة الأمة

أيضاً ، حيث يعقّب على الظاهرة المبحوثة بقوله لكنّ مقتضى الاحتياط ، بل والاستصحاب : العدّة .

معالم الفتوى للسيد اليزدي والموقف من فتاوى الآخرين :

المرونة أو الاعتدال أو العناية بالجوهر ، مضافاً إلى ارتياد السهولة ، ونفي الحرج والعسر ، تظلّ من الأُمور الّتي يمكن ملاحظتها لدى السيّد اليزدي بالرغم من مشاهدتنا في مواقف خاصّة أو عامّة : تشدّداً أو قناعة تامّة إلى الالتزام بالمشهور ، أو تشدّداً في العمل بالخبر بدلاً من طرحه ، أو الإيغال اللغوي الّذي لاحظناه في سطورٍ سابقة ، لكنّه في الآن ذاته نجد أنّ هذا الفقيه يتوكّأ على يُسر الشريعة وسهولتها ، أي يتوكّأ ـ على نطاق الممارسات الفقهيّة ـ على ما يجسّد مرونةً وجوهراً وبساطةً ... إلى آخره .

هذا الموقف يمكننا ملاحظته في مواقع متنوّعة من ممارسات ، منها مثلاً فيما يتّصل بقوله : « الجمع أولى من طرح الخبر » ، حتّى أنّه فضّل الجمع الدلالي على الترجيح السندي إيماناً بالمقولة المذكورة ، لكن لنقف عند هذه العبارة الملفتة للنظر بالقياس إلى طبيعة ممارساته حيث يعقّب على موضوع في باب الربا ، على مجموعة ما طرحه الفقهاء من محامل متنوّعة للموضوع ، ممّا دفعه إلى أن يصرخ بوجوههم قائلاً : « إنّ طرح الخبر أولى من حمله على هذه المحامل » [٧٢] .

واضح أنّ هذه الصرخة قد يتعجّب منها الملاحظ لممارسات السيّد اليزدي بحمل الخبر على محامل متنوّعة ، ولكن ـ كما قلنا ـ عندما يصل الأمر إلى حدوده غير المعقولة ، ينتفض على مقولة : الجمع أولى من الطرح بنحوٍ مطلق .

ويمكننا ملاحظة أمثلة هذه الصرخة متحقّقة في عدّة ممارسات ، منها ما طرحه الفقهاء بالنسبة إلى صيغة الكلام في المعاملات من حيث الفصحى وعدمها ، ومن حيث إمكانيّة النطق وعدمه ، ومن حيث الاستخدام المجازي للكلام

أو الحقيقي ... إلى آخره ، حيث يعرض هنا هذه الأقوال ، ويعقّب قائلاً : « إنّ ما ذكره الفقهاء في المقام من التكلّم في خصوصيّات الألفاظ تطويل لا طائل تحته ، فاستقم » (٧٣) . قال السيّد اليزدي هذا الكلام تعقيباً على ماذكرناه ، والطريف في الأمر أنّ السيّد اليزدي ـ كما لاحظناه في حقل اللغويات ـ معنيّاً كلّ العناية بالألفاظ ومدلولاتها الدقيقة ، ولكنّه هنا ـ والحقّ معه دون أدنى شك ـ يجد أنّ الأمر قد تجاوز حدّه لدرجة أن يبحث الفقهاء خلالها : هل تؤثّر العبارة المجازيّة على الحقيقيّة ، أو لا ؟ ... إلى آخره ، مع أنّ النصوص الشرعيّة ساكتة عن هذه المستويات من الأخذ والردّ ، والطريف أيضاً أنّه استعان بالآية القرآنيّة الكريمة ﴿ فَاسْتَقِمْ ﴾ ليعبّر عن ذلك بضرورة أن لا يتجاوز الإنسان حدوده المرسومة له ، وأن يكتفي بما أُمِرَ به من التوصيات الشرعيّة في مقام الاستدلال .

أخيراً يحسن بنا أن ننقل إلى القارئ نموذجاً ثالثاً ورابعاً لهما أهميّتهما في تحدّيه شخصيّات الفقهاء أو أمزجتهم في صياغة الأحكام الشرعيّة ... ولنستمع إليه وهو يلوم الفقهاء في ما يفهم لتضييق الأحكام في هذا الوقف ، يقول : « إنّ العلماء بالغوا في تضييق أمر الوقف ، مع أنّه ليس بهذا الضيق ، إذ لا يستفاد من الأخبار الدالّة على عدم جواز بيعه إلا عدم جواز ذلك بمثل سائر الأملاك ، والقدر المتيقّن من الإجماع أيضاً هو ذلك ... » (٧٤) . لقد اختصر السيّد اليزدي المسافة وقرّر بكلّ بساطة أنّ مسألة الوقف وبيعه مثل سائر الظواهر الفقهيّة ، وأنّ النصوص المحدّدة للحكم لاتتجاوز الإشارة إلى عدم الجواز فحسب .

وإذا تركنا هذه المستويات من اللوم على الفقهاء المتشدّدين أو المبالغين في صياغة الأدلّة والأحكام ، نواجه صرخةً جديدةً هي أشدّ الصرخات حدّةً ، حيث يعقّب على الأبحاث المعروفة في ميدان الإجازة الكاشفة أو الناقلة بالنسبة إلى الفضولي ، قائلاً : « إنّ التشبّث بهذه الوجوه في الأحكام الشرعيّة مخرّب للفقه ، فينبغي عدم الاعتبار بها ... » (٧٥) إنّ هذا التصريح يجسّد قمّة التصريحات

الناعية على الفقهاء ـ في بعض نماذجهم ـ أساليبهم غير المتّسمة بالصواب أو البناء ، بل متّسمة بالتخريب ، كما هو رأي السيّد اليزدي .

كلمة أخيرة :

وبعد ، كان بودّنا أن نتحدّث عن تعامل السيّد اليزدي مع سائر أدوات التعامل في ممارساته الفقهيّة ، سواء كان ذلك في ميدان التعامل مع الأدلّة الرئيسة : من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل ، أو الأدلّة الثانويّة وفي مقدّمتها الأُصول العمليّة ، إلا أنّ المجال لم يسمح لنا بذلك ، مكتفين بما لاحظناه من تعامله مع الأخبار دلالةً وسنداً ، ونسأله تعالى أن يوفّقنا لخدمة الإسلام .

الهوامش

(١) إنّ هذا البحث كتبه الدكتور البستاني ﷾ كمقدّمة لكتاب العروة الوثقى المتضمّن عدّة تعليقات لكبار فقهائنا ، والذي تصدّى لطباعته وتحقيقه (مؤسسة السبطين العالمية) ؛ ونظراً لأهمية هذه الدراسة ارتأينا نشره بالتنسيق مع الإخوة العاملين في مؤسسة السبطين فنتقدّم إليهم بالشكر الجزيل على تعاونهم معنا ، راجين من العليّ القدير لهم المزيد من التوفيق لخدمة الإسلام والمسلمين ، علماً بأننا أجرينا في موارد محدودة بعض التعديلات اللازمة (التحرير) .

(٢) البقرة : ١٨١ .

(٣) حاشية المكاسب (السيد اليزدي) ١ : ١٠ .

(٤) المصدر السابق : ٢٣ .

(٥) وسائل الشيعة (ط آل البيت) ١٦ : ١٧٣ .

(٦) العروة الوثقى (السيد اليزدي) ٦ : ١٨٥ .

(٧) العروة الوثقى (السيد اليزدي) ٦ : ٧ .

(٨) المصدر السابق .

(٩) المصدر السابق : ٣١٣ .

(١٠) المصدر السابق : ٢٣٣ ، م ٧ .

(١١) المصدر السابق : ١٤٠ ، م ٦ .

(١٢) المصدر السابق : ٣١٢ .

(١٣) العروة الوثقى ٦ : ٨٤ .

(١٤) المصدر السابق : ١٦٢ .

(١٥) المصدر السابق : ١٦٩ .

(١٦) المصدر السابق : ١٣٨ .

(١٧) المصدر السابق : ١١٩ .

(١٨) المصدر انسابق .

(١٩) المصدر السابق : ٥١ .

(٢٠) المصدر السابق : ٢٢٤ .

(٢١) المصدر السابق .

(٢٢) المصدر السابق : ٥٠ .

(٢٣) المصدر السابق : ٤٧ .

(٢٤) حاشية المكاسب (الطبعة القديمة) ١ : ٥١ .

(٢٥) الأنفال : ٤١ .

(٢٦) العروة الوثقى ٦ : ١٠٩ .

(٢٧) المصدر السابق .

(٢٨) حاشية المكاسب (الطبعة القديمة) ١ : ٥١ .

(٢٩) العروة الوثقى ٦ : ١١٩ .

(٣٠) المصدر السابق : ٩٧ .

(٣١) وسائل الشيعة ٢٢ : ٢٤٨ (طبعة آل البيت عليهم السلام) .

(٣٢) المصدر السابق ٢١ : ٣٢٩ .

(٣٣) العروة الوثقى ٦ : ١٢٩ .

(٣٤) المصدر السابق : ٥٠ .

(٣٥) المصدر السابق : ٤٠ .

(٣٦) المصدر السابق : ٥٠ .

(٣٧) منجزات المريض (السيد اليزدي) : ٢١ (الطبعة القديمة) .

(٣٨) المصدر السابق .

(٣٩) المصدر السابق .

(٤٠) المصدر السابق .

(٤١) المصدر السابق .

(٤٢) حاشية المكاسب (السيد اليزدي) ١ : ٢ (الطبعة القديمة) .

(٤٣) العروة الوثقى ٦ : ٢٥٥ .

(٤٤) منجزات المريض (السيد اليزدي) : ٢١ (الطبعة القديمة) .

(٤٥) المصدر السابق .

(٤٦) المصدر السابق .

(٤٧) العروة الوثقى ٦ : ٦٥ .

(٤٨) حاشية المكاسب (السيد اليزدي) ١ : ٤١ (الطبعة القديمة) .

(٤٩) العروة الوثقى ٦ : ٨٦ .

(٥٠) العروة الوثقى ٦ : ١٢٥ .

(٥١) منجزات المريض (السيد اليزدي) : ٤ .

(٥٢) العروة الوثقى ٦ : ٦١ .

(٥٣) المصدر السابق : ٦٠ .

(٥٤) منجزات المريض (السيد اليزدي) : ٣ (الطبعة القديمة) .

(٥٥) المصدر السابق : ٤ .

(٥٦) وسائل الشيعة (آل البيت عليهم السلام) ١٩ : ٢٨٢ .

(٥٧) المصدر السابق : ٢٨٠ .

(٥٨) بحار الأنوار (المجلسي) ١٠٠ : ١٩٩ .

(٥٩) منجزات المريض (السيد اليزدي) : ٣ (الطبعة القديمة) .

(٦٠) المصدر السابق .

(٦١) المصدر السابق .

(٦٢) البقرة : ١٨١ .

(٦٣) أُنظر : وسائل الشيعة (آل البيت عليهم السلام) ١٩ : ٣٣٧ .

(٦٤) العروة الوثقى ٦ : ٢٨١ .

(٦٥) المصدر السابق .

(٦٦) المصدر السابق : ١٢ .

(٦٧) المصدر السابق .

(٦٨) المصدر السابق : ٣١ .

(٦٩) المصدر السابق : ١٠٣ .

(٧٠) المصدر السابق : ٤٣٥ .

(٧١) المصدر السابق : ١٢٤ .

(٧٢) المصدر السابق : ٦٥ .

(٧٣) حاشية المكاسب (السيد اليزدي) ١ : ٨٦ (الطبعة القديمة) .

(٧٤) العروة الوثقى ٦ : ٢٩٢ .

(٧٥) حاشية المكاسب (السيد اليزدي) ١ : ١٤٩ (الطبعة القديمة) .

قاعدة الصحّة في العقود
نظريّة السيد اليزدي في التعميم والاتجاهات الفقهية

□ الأُستاذ الشيخ حيدر حبّ الله

تناولت هذه الدراسة البحث في تحديد القاعدة الأوّلية في العقود هل تقتضي الصحة أو البطلان . . وتبعاً لذلك يتحدّد الموقف من العقود الجديدة التي لم تكن في عهد التشريع . . وتمّ بيان اتّجاهين رئيسين في المسألة مع بيان الأدلّة والمناقشات . . كما تمّ بيان نظرية السيد اليزدي وتبنّيه القول بإمكان توسعة المشروعيته للعقود الجديدة . .

مقدّمة :

تعدّ مسألة العقود المعهودة (المسمّاة) وغير المعهودة (غير المسمّاة) من أهم بحوث فقه المعاملات والتجارات المعاصر ، بل وغير المجال المالي والتجاري أيضاً ؛ لأنّ هذا البحث يحدّد حركة الفقيه في التعامل مع مستجدّات العقود المالية المعاصرة ، فقد شهد العالم أنماطاً جديدة من العقود والمعاملات في مجال التجارات والشركات والإجارات وغيرها ، وواجه الفقيه هذه العقود الجديدة فأراد أن يعرف حكمها ، وهنا تنوّع منهج الفقهاء في التعاطي مع هذا النوع من المعاملات والعقود ، وكان الأبرز اتجاهان :

الاتجاه الأوّل : ـ وهو الاتجاه السائد ـ حيث ذهب أنصاره إلى اعتبار أصالة الفساد في العقود هي الأصل الأوّلي الحاكم بعدم ترتب الأثر الشرعي على أيّ عقدٍ من العقود ما لم نحكم بصحّته شرعاً ، وبالرجوع إلى أدلّة تصحيح العقود ـ مثل قوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ـ يلاحظ انصرافها إلى العقود التي كانت سائدةً زمان نزول النصّ كالبيع والإجارة والجعالة والنكاح والوكالة والحوالة والكفالة والمزارعة والمساقاة والمضاربة وغير ذلك ، وتسمّى هذه العقود بالعقود المتعارفة ، أو العقود المعهودة ، أو العقود المسمّاة ، وهذا معناه أنّ النص الذي صحّح العقدَ إنّما صحّح هذه العقود المعهودة ، ومن ثمّ فأيّ عقد جديد لم يُعهد سابقاً ـ كعقد التأمين مثلاً ـ فإنّ علينا أن نقوم بتحليل بنيته المعامليّة ، فإن وجدناه يرجع في روحه وحقيقته المعامليّة إلى عقدٍ من العقود المعهودة أمكن ترتيب آثار ذلك العقد عليه والحكم بصحّته تبعاً لذلك ، ما لم يشتمل على ما يوجب بطلانه في الشرع .

وأمّا إذا لم نتمكّن من تحويل هذا العقد أو اكتشاف حقيقته المعامليّة بما يرجعه إلى أحد العقود المتعارفة ، فإنّه سوف يظلّ مشمولاً لأصالة الفساد الأوليّة في العقود ؛ حيث إنّ دليل أصالة الصحّة الثانويّة في العقود لا يشمله حسب الفرض ، بعد اختصاصه بالعقود المعهودة التي لا يعبّر هذا العقد عن واحدٍ منها ولا يندرج ضمنها .

وعلى هذا الأساس ، لاحظنا الفقه الإسلامي خلال العقود والسنوات الأخيرة يشتغل في القضايا المالية على تقديم تكييفات وتخريجات فقهيّة لهذه المعاملات تُرجعها إلى عقود صحيحة معهودة ، وهذه هي طريقة الكثيرين منهم في معالجة قضايا التأمين أو البيع الزماني أو بعض مسائل البنوك والمصارف والنقود ، وغير ذلك .

الاتجاه الثاني : وقد رأى أنصار هذا الاتجاه أنّ الطريقة التي عالج الفريق الأوّل الموضوعَ بها غير صحيحة ؛ لأنّ البنية التحليلية لها غير سليمة ، والسبب في ذلك أنّ أصالة الفساد الأوليّة محكومة أو مورودة لقاعدة الصحّة الثانويّة في العقود . وقاعدة الصحّة عندما نلاحظ دليلها نجده لا يختصّ بالعقود المعهودة (المسمّاة) ، بل ينصبّ على كلّ عقد يقع بين الناس ، بحيث يحتوي مقوّمات العقد وضرورات وجوده ، وهذا معناه أنّ شمول دليل الصحّة للعقود المعهودة ليس نهائياً ، بل هي مجرّد تطبيقات له ، وإلا فهو قادر على الشمول لكلّ عقدٍ مستحدث ، غاية الأمر أنّه يشترط أن لا يكون العقد المستحدث محتوياً على مكوّنات قد حكم الشرع ببطلان المعاملة معها ، وهذا معناه أنّه ليس المطلوب من الفقيه تحويل العقد الجديد إلى عقدٍ من العقود القديمة ، وإنّما المطلوب منه هو :

أ ـ التحقّق من عقديّة العقد الجديد وأنّه يصدق عليه عنوان العقد .

ب ـ التحقّق من عدم احتوائه على ما حكم الشرع بمنعه ، أو بالبطلان معه .

فإذا أحرزنا الأوّل ولم نحرز المانع في الثاني ، كفى ذلك في تصحيح العقود الحادثة والمستجدّة .

وبهذا يفتح بابٌ كبير لتخريج الكثير من مستجدّات فقه المعاملات المعاصرة .

وعلى هذا الأساس ، تبدو أهميّة هذا البحث في الفقه الإسلامي ومركزيّته ومساحة تأثيره الفقهي والقانوني ؛ فإنّ القول بالرأي الثاني سوف يوفّر على الفقه الإسلامي الكثير من البحوث والتكييفات المطوّلة والطرق الكثيرة البعيدة المعقّدة للوصول إلى الهدف . أمّا اختيار القول الأوّل فسوف يفرض على الفقيه تقديم التخريجات الفقهيّة للمعاملات الجديدة بما يرجعها إلى عقدٍ من العقود المتعارفة ، ومن ثمّ يلزم ترتيب أحكام هذا العقد الخاصّ على هذه المعاملة

الجديدة . وسوف نحاول في هذه الوريقات عرض الموضوع وتوضيحه ، وبيان اتجاهات الرأي فيه ، وبيان نظرية السيد اليزدي ، مع بعض الإثارات هنا وهناك ، ذلك كلّه بطريقة موجزة ومختصرة :

تعارف العقود : شرح المعنى وتفكيك المصطلح

عندما نتأمّل في أحد التعابير الأكثر شيوعاً هنا وهو (العقود المتعارفة والعقود غير المتعارفة) نجد مدلولين للموضوع :

المدلول الأوّل : أن يكون التعارف وعدمه ، ملاحظاً بالقياس إلى عصر النصّ والتشريع ، فعندما نزلت آية الوفاء بالعقود كان نظرها إلى العقود المتعارفة في ذلك الزمان كالبيع والإجارة ، دون غيرها كعقد التأمين مثلاً . وهذا الموضوع هو الذي يشكّل محور مقالتنا هذه .

المدلول الثاني : أن يكون التعارف وعدمه ، ملاحظاً بالقياس إلى العُرف العام ، فعقد البيع عقد متعارف ، وكذلك عقد التأمين فإنّه متعارفٌ سائد اليوم بين العقلاء ، لكنّ بعض العقود قد تكون معروفةً في دوائر محدودة جداً وغير متداولة ، كأن تتعارف معاملة في بعض قرى شرق الأرض أو غربها ، فهنا يكون هذا العقد غير متعارف ، فليس المعيار هنا هو الزمان ، ومعروفيّة عقد في زمان دون زمان ـ وإنّما كونه عقداً نادراً ـ لا يعرفه الناس . وهنا إذا قال الفقيه بأنّ دليل صحّة العقود منصرفٌ إلى العقود المتعارفة ، فليس قصده ما تعارف عصر النص ، بل قصده العقد المعروف بين الناس والمتداول ، في مقابل النادر أو الغريب . فلا ينبغي الخلط بين المفهومين كما قد يقع فيه كثيرون .

أنحاء التعارف لدى المتأخرين :

لو أعدنا النظر في كلمات العلماء المتأخّرين مرّةً أُخرى ، وقمنا بتحليلها من

جديد ، لرأينا أنّ التعارف ـ بصرف النظر عن طبيعة المدلولين السابقين له ـ يقع على أنحاء :

النحو الأول : التعارف النوعي

بمعنى أنّ نوع هذه المعاملة معروفٌ إمّا في عصر النصّ ، أو في العُرف العام ، مثل عقد البيع فهو عقد معروفٌ ، وهذا معناه كفاية التعارف النوعي في تصحيح كلّ أنواع البيوع إلا ما خرج بالدليل ـ حتى لو كان صنفه غير معروف ـ مثل بعض البيوع المستجدّة ، كالبيع الزماني ، فإنّ النوع ـ وهو البيع ـ معروف كما تقدّم ، لكن الصنف ـ وهو البيع الزماني ـ غير معروف .

النحو الثاني : التعارف النوعي والصنفي

بأن يكون نوعه وصنفه معروفين ، لكنّ شخصه غير معروف ، كأن يبيع الثمار (وهو بيع معروف نوعاً وصنفاً) لكن بطريقة وبخصوصيات يضعها الطرفان لا وجود لها عند غيرهم ، فهذا يصدق عليه العموم ، لكنّه مع ذلك فيه ضربٌ من الغرابة والندرة .

النحو الثالث : التعارف النوعي والصنفي والشخصي

وقد صار المعنى واضحاً .

وعليه ، فسوف نلاحظ أنّ بعض الفقهاء أثار مسألة المعروفية على المستويات الثلاثة هذه ، ونظرياً يمكن توضيح كلامه كما يلي :

١ ـ لو أخذنا المعروفية بالمعنى الزمني ـ أي العقود المعهودة عصر النصّ ـ فقد نفهم منها كفاية معروفيّة نوع العقد ، وبهذا يصحّ التمسّك بالعموم لإثبات صحّة أو لزوم البيع الزماني ؛ لصدق معروفيّة نوعه ، وهو البيع . وقد نفهم منها

ضرورة معروفيّة الصنف والنوع وعدم كفاية معروفيّة النوع خاصّة ، وهنا قد لا نحكم بشمول العمومات للبيع الزماني ، وهكذا .

٢ ـ وأمّا لو أخذنا المعروفيّة بالمعنى العرفي العقلائي ، فأيضاً قد نقول بانصراف العمومات إلى كفاية معروفيّة النوع ، أو النوع والصنف ، أو النوع والصنف والشخص و ... .

فهذا التعدّد في الأنحاء يتداخل مع بحث المعروفيّة بالمعنيين السابقين ، ويجب التدقيق في تحليل كلمات الفقهاء على هذا الصعيد تماماً ، كما يجب التدقيق في اختيار النتائج الاجتهاديّة .

التطوّر التاريخي لموضوع البحث :

من الصعب العثور على بحث مركّز في مكان من الأبواب الفقهيّة يعالج هذا الموضوع عند الفقهاء ما قبل الشيخ الوحيد البهبهاني (١٢٠٥ هـ) ، أي ما قبل القرن الثاني عشر الهجري ، وإنّما ينبغي استنباط موقفهم من خلال طريقة تعاملهم مع المعاملات ، فنحن لا نجدهم ـ عادةً ـ يتحدّثون عن عقدٍ جديد فيصحّحونه نتيجة الأخذ بعمومات الصحّة أو إطلاقاتها ، بل مجمل كلماتهم تتركّز حول هذه العقود والإيقاعات المعروفة والمتداولة ، كالبيع وغيره . ولعلّه من هنا يصعب الجزم بتبنّي المتقدّمين لقاعدة التصحيح والتوسعة هنا ، ما لم نقم باستقراء موسّع وتحليلي جداً لمساحة هائلة من بحوث العلماء ، ولسنا بصدده الساعة .

ولعلّ ما يشهد لذلك هو حكم المشهور ببطلان عقد المغارسة ، ويقصد بهذا العقد أن يتفق الطرفان على أن تكون الأرض من أحدهما والغرس مع العمل من الآخر ، على أن يكون الغرس بينهما بالنصف أو الربع أو ... [١] ، والفرق

بين المغارسة وكلّ من المزارعة والمساقاة أنّ الحاصل خاصّة مشترك في الأخيرين ، أمّا في المغارسة فتكون العين المغروسة نفسها مشتركاً بينهما وملكاً مشاعاً ... [٢] ، فإنّ حكمهم ببطلان عقد المغارسة يظهر منه أنّه ناتج عن حداثته وعدم شمول العمومات له نتيجة ذلك ، مضافاً إلى عناصر أُخَر ذكروها في محلّه .

لكنّا كلّما اتجهنا نحو متأخّري العلماء ، لاحظنا ظهور ثنائي العقد المتعارف وغيره ، مستخدمين أكثر من تعبير مثل : العقود المتعارفة والعقود غير المتعارفة ، وكذلك العقود المسمّاة والعقود غير المسمّاة ، وكذا العقود المعهودة والعقود غير المعهودة وأمثال هذه التعابير .

وعندما نراجع كلمات الوحيد البهبهاني (١٢٠٥ هـ) نجد تعبيراً يوحي بأنّ جمهور الفقهاء والسائد بينهم هو انحصار العقود بالمعهودة ، ففي بحثه حول الكفالة ـ معلّقاً على كلمات المحقّق الأردبيلي ـ قال : « ولو قال : أنا أحضره أو أؤدي ما عليه ، لم يكن كفالة ، بل وعْده وشرط غير داخل في عقد الكفالة ، ولا غيره من العقود المعهودة المذكورة في كتب الفقهاء ، وعقودهم منحصرة فيما ذكروه ، كما لا يخفى ... » [٣] . فإنّ تعبيره يوحي بأنّ عقود الفقهاء هي هذه التي ذكروها في كتبهم ، وأنّ أيّ عقدٍ جديد لا يدخل في ضمن ما حكموا بمشروعيّته وترتيب الآثار عليه .

ويستمرّ السيد علي الطباطبائي (١٢٣١ هـ) بمسيرة الاختصاص هذه ، رافضاً شمول النصوص للعقود الجديدة [٤] .

ويواصل المحقّق النجفي (١٢٦٦ هـ) مسيرة الفقه المدرسي في الحصر بالعقود المتعارفة ، معتبراً أنّ عموم الوفاء بالعقود يراد منه ما هو المنساق من العقود المعهودة المتعارفة [٥] ، فانصراف الآية الكريمة يقع لصالح المتعارف من العقود [٦] .

ويذهب الميرزا حبيب الله الرشتي (١٣١٢ هـ) إلى النظرية المدرسيّة ، معتبراً أنّ الألف واللام في آية الوفاء بالعقود إنّما هي للعهد لا للجنس ، فتختصّ بما تعارف من العقود آنذاك [٧] ، بل يظهر منه نسبة ذلك إلى طريقة الأصحاب واتفاقهم [٨] ، وإن أوحت بعض كلماته عدم قبوله التخصيصي [٩] .

ويبدو من الآخوند الخراساني (١٣٢٩ هـ) الميل للحصر والاختصاص ، حيث قال : « ... مع احتمال إرادة خصوص العقود المتعارفة ، بأن يكون اللام للعهد ، فلا يكون حينئذٍ العموم دليلاً إلا على إمضائها في الجملة ، ولا مجال للتشبّث بإطلاقها في نفوذها بأيّ نحوٍ وجدت وبأيّ طورٍ تحقّقت ؛ لعدم وروده إلا في مقام بيان إمضاء أصل العقود المتعارفة ، كما هو الحال في سائر إطلاقات الكتاب ... » [١٠] .

ويعتبر السيد عبد الحسين اللاري (١٣٤٢ هـ) أنّ احتمال شمولها لمطلق العقود ـ ولو المخترعة والحادثة ـ هو أبعد الاحتمالات جداً وأضعفها ، مختاراً أنّ المهم هو تداول نوع العقد لا شخصه أو صنفه بالضرورة [١١] ، وقد بلغت هذه العقود عنده ثمانية عشر عقداً [١٢] . لكن في أكثر من موضع من كلامه ما يوحي بقصده التعارف بالمعنى الثاني لا الأوّل .

كما يميل السيد مصطفى الخميني (١٣٩٨ هـ) لاختصاص العمومات بالعقود المتعارفة بين الملل والأقوام ـ حسب تعبيره [١٣] ـ ممّا يضعه أيضاً في سياق المعنى الثاني للتعارف دون الأوّل .

ويظهر أنّ الميرزا القمّي (١٢٣١ هـ) من الأوائل الذين مالوا ـ في بعض أبحاثهم ـ إلى شمول أدلّة الوفاء بالعقود لكلّ معاوضة ولو لم تكن من العقود المتعارفة [١٤] ، وإن ظهر من كلامٍ آخر له ما هو العكس تماماً [١٥] .

ويأتي بعده موقفٌ واضح وصريح من السيد محمد الطباطبائي (١٢٤١ هـ) ،

حيث يرى أنّ « العقود جمعٌ معرّف باللام ، فيفيد العموم الاستغراقي ، وخروج بعض الأفراد منه بالدليل لا يوجب سقوط حجيّته بالنسبة إلى ما لم يقم دليل على خروجه ، فإنّ العام المخصّص حجّةٌ في الباقي ... » (١٦) .

ويظهر من المحقّق المامقاني (١٣٢٣ هـ) إقراره الضمني بنظريّة الاختصاص بالعقود المتعارفة ، حيث يناقش في كيفية إحراز معهوديّتها في العصر النبوي فقط (١٧) .

ونجد الميرزا الإيرواني (١٣٥٤ هـ) يؤيّد التعميم أيضاً ، فهو يقول في بحثه حول أُجرة الحمّامي : « وأمّا الإشكال الثاني الذي ذكره المصنّف المختصّ بموضوع الإباحة بالعوض ، وحاصله خروج هذه المعاملة عن المعاملات المعهودة شرعاً ، ففيه منع الخروج ؛ فإنّ الدخول في الحمّامات مع إعطاء العوض من المعاملات الشائعة من عصر الشارع إلى زماننا هذا ، وكذلك الدخول في المطاعم وأشباه ذلك ، والظاهر أنّ الكلّ من قبيل الإباحة بالعوض ، ويشبه أن يكون المقام من قبيل العارية بعوض ، مع أنّ عدم المعهوديّة لا يضرّ بعد شمول عموم أدلّة المعاملات له من مثل ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ و ﴿ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ﴾ و « الناس مسلَّطون » ... » (١٨) .

ونلاحظ الميرزا النائيني (١٣٥٥ هـ) يذهب إلى المدرسة الجديدة التي عمّمت العقود ، فيلمّح في بعض أبحاثه إلى منعه القول بنظريّة العقود المعهودة (١٩) .

وقد ذهب الشيخ محمد جواد مغنية (١٤٠٠ هـ) إلى أنّ أُصول الفقه الجعفري وقواعده تقتضي صحّة العقود غير المسمّاة مع توفّر سائر الشروط فيها وعدم منافاتها لمبدأ من مبادئ الشرع المقدّس ، معتمداً أيضاً على إطلاقات الآيات وعموماتها ، بل قد ترقّى واستنتج قائلاً : « المعاملات لا تحتاج في صحّتها ولزومها إلى النصّ ، بل يكفي عدم ثبوت النهي عنها » (٢٠) .

كما يظهر من الإمام الخميني (١٤١٠ هـ) عدم ميله للحصر بنظرية العقود المتعارفة [٢١].

أمّا السيّد الخوئي (١٤١٣) فقد كان واضحاً في غير موضع في تبنّيه خيار التعميم ، حيث ذهب إلى أنّ « المطلقات والعمومات الواردة في الأدلّة والأخبار لا يعتبر في شمولها لشيء إلا صدق الطبيعي عليه ، وكونه فرداً من أفراده ، وأمّا كونه متعارفاً أيضاً فلا ، نعم . ربما يتوهّم في خصوص المطلقات عدم شمولها لغير المتعارف ؛ فإنّ الإطلاق موقوف على عدم بيان القيد ، فربما يتخيّل كفاية التعارف الخارجي في البيان ، فلا يتم الإطلاق ، ولكنّ العمومات لا يُجري فيها هذا التوهّم » [٢٢].

وهذا ما يأخذه تلميذه الشيخ جواد التبريزي (١٤٢٧ هـ) ، عندما يرى انصراف الآية للعقود المتعارفة في كلّ زمان ، لا في خصوص زمان نزول الآية الآمرة بالوفاء بالعقود [٢٣] ، وهذا يعطي للمعروفيّة بعدها العقلائي دون الزمني . ويؤيّده الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في هذه النقطة [٢٤].

ويستمر الموقف مع السيّد عبد الأعلى السبزواري (١٤١٤ هـ) ، حيث يرى المنع عن حصر المعاملات بالمعهودة ؛ إذ لا دليل عليه من عقل أو نقل [٢٥].

كما يظهر الميل لهذه التوسعة من قبل الشيخ حسين علي المنتظري (٢٠١٠ م) ، حيث وسّع من دلالة الآية الكريمة لتشمل مطلق المواثيق والعهود حتى التي بين الإنسان وربّه ، انطلاقاً من سياق الآية التي أعقبت بالحكم بحليّة البهائم [٢٦].

وأصل هذا الموضوع كان ألمح إليه المحقّق الإصفهاني (١٣٦١ هـ) في بعض أبحاثه [٢٧].

وقد تبنّى غير واحدٍ من المعاصرين نظريّة التوسعة وفكّ الحصر ، حيث

اختار أُستاذنا السيد محمود الهاشمي إمكان التمسّك بالعمومات لإثبات صحّة العقد ولو لم يندرج ضمن العقود المتعارفة (٢٨).

كما نجد ما يظهر منه التبنّي في كلمات الشيخ محمد سند البحراني ، لافتاً النظر إلى أنّ العقد الحادث إذا رجع في حقيقته المعامليّة إلى أحد العقود المتعارفة ـ حتى لو سُمّي لفظاً باسم جديد ـ فإنّه تلحقه أحكام العقد السابق (٢٩).

كما يرى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي أنّه لا معنى لتخصيص آية الوفاء بالعقود بتلك المتعارفة زمن التشريع ، بل تشمل كلّ عقد ، ويعتبر ذلك أساساً مهماً من أساسيّات فقه المسائل المستحدثة (٣٠).

كما يظهر الاختيار للتوسعة من السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي ، حيث نفى الاختصاص واعتبره مخالفاً للاعتبار (٣١). وبعض كلمات السيد محمد صادق الروحاني تساعد على التعميم أيضاً (٣٢).

ولو أردنا الإطلال على الفقه السنّي ، لوجدنا أيضاً نزوعاً واضحاً عند السابقين من الفقهاء بحصر العقود بالمتعارفة ، ومن باب المثال : نجد لدى حديثه عن إرجاع عقد الصلح إلى أقرب العقود له كالبيع ، أنّ ابن عابدين (١٣٠٦ هـ) يذكر أنّه مع عدم إمكان الحمل على أحد العقود المتعارفة ولم يكن مصحّح آخر يحكم بالفساد (٣٣).

وبهذا يظهر جليّاً أنّنا كلّما رجعنا لعصر المتقدّمين زمناً نجد نظريّة الحصر أوضح ، وكلّما اقتربنا من العصر الحاضر نجد فسحةً منها ليأخذ الفقهاء بنظريّة التوسعة .

نظريّة السيّد اليزدي :

يذهب السيد اليزدي في غير موضع من كلماته إلى الالتزام بإمكان التمسّك

بالعمومات للشمول لكلّ ما صدق عليه عنوان العقد ولو لم يكن متعارفاً ومعهوداً، يقول في بحث المعاطاة : « لا يضرّ ذلك ؛ لأنّه يشمله العمومات من قوله ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ و ﴿ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ﴾ و « الناس مسلطون » و « المؤمنون » ونحوها . ودعوى انصرافها إلى المعهود كما ترى ، فهو نوع من العقد ، بل من التجارة ؛ إذ ليس إلا الاكتساب . ويصدق في المقام . ولا يلزم في المعاوضة المالية أن يكون المبادلة بين المالين من حيث الملكيّة ، بل قد يكون من حيث الإباحة من أحد الطرفين أو كليهما ... » [٣٤] .

الاتجاهات الفقهية : الأدلّة والشواهد والمعطيات

تبيّن حتى الآن أنّ هناك اتجاهين أساسيّين في موضوع البحث ، وهما : اتجاه التعميم ، واتجاه التخصيص بالعقود المتعارفة المسمّاة بالمعهودة . وشمول النصوص بإطلاقاتها وعموماتها ، وكذلك السير العقلائيّة والمتشرعيّة ، مع الإجماع أو الشهرة أو غير ذلك ... للعقود المتعارفة زمن النص هو المقدار المتيقن من دلالتها ، ولم يناقش فيه أحد ، إلا من ناحيتين :

الأُولى : شمول الإطلاقات والعمومات للعقود الجائزة والإذنية وعدمه ، فقد ذكروا أنّ عمومات الإلزام لا تشمل مثل العقود الإذنية ؛ لأنّ المضمون المعاملي لهذه العقود لا ينسجم مع الأمر بالوفاء ، على تفصيل بيّنوه في محلّه [٣٥] .

الثانية : شمول العمومات والإطلاقات لمثل عقود المضاربة والمزارعة والمساقاة وعدمه ، فقد استشكل فيه بعض الفقهاء كالسيّد الخوئي ، حيث ذهب الى أنّ هذه العقود تقع على خلاف الأصل ؛ وذلك أنّها لو أُريد منها تملّك العامل ابتداءً لحصّة من المنافع والنماء ، فهذا يقع على خلاف قانون تبعية المنافع والنماءات للأصل ، فيخالف الشرع فيبطل . وإن أُريد تملّكه في طول تملّك المالك للأصل ، فهو خلاف قانون المضاربة والمزارعة والمساقاة ، كما أنّ فيه تمليك ما

لا يملك [٣٦] . وقد تعرّض غيرُ واحد لمناقشة هذا القول [٣٧] بما لا يرتبط ببحثنا الساعة .

أدلة التعميم في العمومات والمطلقات :

من هنا ، سوف نركّز الحديث حول ادّعاء التعميم في العمومات والمطلقات وغيرها ، وهل يمكن به إثبات صحّة كلّ عقد جديد إلا ما خرج بالدليل أم لا؟ ومنه تظهر أدلّة وجهة النظر القائلة بالتخصيص :

الدليل الأوّل :

الاستناد إلى المطلقات والعمومات ، مثل قوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ [٣٨] وقوله تعالى : ﴿ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ﴾ [٣٩] ، فإنّ التجارة شاملة لمطلق المعاملات المالية ، كما أنّ الألف واللام في ﴿ بِالْعُقُودِ ﴾ جنسيّةً استغراقية ، أو فقل : حقيقيّة ، تشمل كلّ ما يقدّر ويفرض أنه عقد ، سواءً كان متعارفاً في عصر النص أم غير متعارف ؛ إذ لا موجب للتقييد بحسب دلالة الآية الكريمة .

إلا أنّ أنصار التخصيص بالعقود المعهودة قدّموا هنا عدّة مناقشات ، أهمّها :

المناقشة الأُولى :

إنّ التجارة خاصّة بالبيع والشراء ؛ لأنّ هذا هو المدلول اللغوي لها ، أمّا اللام في ﴿ بِالْعُقُودِ ﴾ فهي عهدية ، أي : تلك العقود المتعارفة المعهودة المشار إليها والقائمة والمتداولة بينكم ، ولا أقلّ من التردّد ، الأمر الذي يساوق الإجمال ، ويفرض الأخذ بالقدر المتيقّن ، وهو العقود المتعارفة ، ويكون الاستغراق عرفياً [٤٠] .

يضاف إلى ذلك ما ذكره بعض المحقّقين ، من أنّ آية الوفاء بالعقود لو لاحظنا سياقها ، فسنجد أنّ المرجّح إرادة الأحكام الشرعية والمواثيق الإلهية بها ،

وليس العقود الواقعة بين الناس في معاملاتهم ؛ فإنّ قوله تعالى : ﴿ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ ﴾ إلى آخر الآية الكريمة شاهدٌ على أنّ المراد بالعقود تلك الالتزامات التي تكون بين العباد وربّهم ، وهي طاعتهم له والعمل بأحكامه ودينه لا غير ، فتكون هذه العمومات والمطلقات الواردة في المقام غير محرزة الشمول لموضوع بحثنا أساساً (٤١) ، وبهذا يكون الأمر بالوفاء بالعقود ـ على نحو التكليف ـ على وزان الأمر بإطاعة الله تعالى ورسوله ﷺ .

ويمكن التعليق على هذه المناقشة :

أولاً : ما ذكره بعضهم من أنّ ظاهر الخطابات الشرعية أنّها مسوقة على نهج القضية الحقيقيّة ، وهذا ما يرجّح كون الألف واللام في (العقود) للاستغراق ، بعد عدم وجود أيّ موجب للعهدية ؛ إذ ليس في داخل النصّ أو خارجه قرينة سياقيّة أو حالية ... تفرض التخصيص بالعقود المعهودة ، فمقتضى ظهور اللفظ هو الاستغراق لمطلق ما هو عقد بنحو القضيّة الحقيقية ، بل على حدّ تعبير المحقّق المراغي : « إنّ عدم تعارف الوجود لا يضرّ بدلالة العام » (٤٢) .

ثانياً : ما ذكره السيد اليزدي في حاشيته على المكاسب وغيره ، حيث رأى أنّ المراد من العقود في الآية الكريمة مطلق العهود الأعمّ من التكاليف الإلهية وتلك التي بين الخلق والخالق كالنذر ، والعهود التي تكون بين المخلوقين أنفسهم (٤٣) ، وبهذا لا يؤثر السياق في دلالة الآية الكريمة على الشمول لمطلق العقد الواقع بين الناس . وبعبارة أُخرى : إنّ تعبير حليّة البهائم الوارد في الآية الكريمة قرينة على شمول الآية للتكاليف لا على اختصاصها بالتكاليف ، والروايات التي فسّرت العقد هنا بالعهد مع الله واردة من باب الجري والتطبيق ، فلا موجب لتخصيصها (٤٤) ، فنضمّ هذه المناقشة إلى سابقتها ويثبت المطلوب .

وقد واجه السيد اليزدي هنا مشكلةً ، وهي أنّ المواثيق التي بين الإنسان وربّه

بعضها ليس على نحو الوجوب ، وكذلك الحال في المواثيق والعقود التي بين الإنسان وأخيه الإنسان ؛ لأنّ منها ما هو جائز وليست كلّها من العقود اللازمة ، فإذا اعتقدنا بإطلاق الآية فسوف يفضي ذلك بنا إلى الإلزام بالعقود الجائزة وبالمستحبات أيضاً ، وهو واضح الفساد .

وحاول المحقّق اليزدي هنا الخروج من هذه المشكلة بإثارة احتمالين :

أحدهما : جعل الأمر في الآية على نحو الوجوب ، مع الالتزام بخروج العقود الجائزة وكذا المستحبّات بالتخصيص .

ثانيهما : جعل الأمر في الآية الكريمة للجامع بين الوجوب والندب ـ على خلاف ظاهره ـ مجازاً . إلا أنّ ذلك يسقط الاستدلال بهذه الآية الكريمة في أبواب المعاملات .

ومن هنا رجّح السيد اليزدي الاحتمال الأوّل ؛ انطلاقاً من ترجيح التخصيص على المجاز .

ثم رفض السيّد اليزدي القول بالخروج بالتخصّصي للمستحبّات ، على أساس أنّ العقود أُخذ فيها مفهوم التوثيق الشديد ، وهو مفهوم لا وجود له في المستحبّات ، وعلّل المحقّق اليزدي رفضه هذا بعدم إحراز أخذ التوثيق في العقود ، مضافاً لشمول هذا الإشكال للعقود الجائزة ، فيلزم منه عدم إمكان التمسّك بالآية الشريفة عند الشك في كون العقد لازماً أو جائزاً [٤٥] .

إلا أنّ كلّ المشكلة التي أثارها السيد اليزدي يمكن الجواب عنها ـ بصرف النظر عن كلّ ما تقدّم ـ وذلك أنّ الأمر بالوفاء بالعقود إمّا منصرفٌ عن المستحبّات والعقود الجائزة عرفاً ، أو هو ثابت بنحو الوجوب على الإطلاق ، غاية الأمر أنّ الوفاء تابعٌ لمضمون العقد ، فعقد البيع يكون وفاؤه بتسليم الثمن إلى

البائع مثلاً ، أمّا عقد الصلاة الواجبة ـ إذا صحّ التعبير ـ فيكون وفاؤه بإقامتها أو أدائها ، وهكذا .

وفي المستحبات جاء العقد متكوّناً من شقّين : الرغبة في الفعل وتسليم العبد لهذه الرغبة ، وكذلك الرخصة في عدم الفعل وتسليم العبد لهذه الرخصة ، فإذا ألزمنا العبد بفعل المستحبّ بمقتضى الوفاء بالعقود ، كان معنى ذلك نقض مقتضى العقد نفسه ؛ لأنّ إمكانية عدم العمل جزءٌ من هذا العقد بين العبد وربّه . وكذلك الحال في العقود الإذنيّة والجائزة ، فإنّ الالتزام بها لا ينافي الفسخ ؛ لأنّه جزء من العقد ، فهذا مثل الأمر بإطاعة الله تعالى ورسوله ﷺ في شموله للمستحبّات ، فالجواب هناك هو الجواب هنا : إما القبول بشموله مع اعتبار فسخ العقد الجائز أو ترك المستحب غير مناقض للوفاء بأصل العقد ، أو ـ وهو قريب ـ انصراف الدليل عن مثل المستحبّ والعقد الجائز ؛ لعدم تحمّل بُنيتهما لمفهوم لزوم الوفاء بالعقود ، فلا حاجة لافتراض التخصيص ولا المجاز ولا غير ذلك .

واللطيف أنّ السيد اليزدي نفسه ذكر في موضع آخر أنّ معنى الوفاء قد يكون هو العمل بمقتضى العقد ، إن جائزاً فجائز وإن لازماً فلازم [٤٦] ، ولعلّه يقصد عين ما بيّناه هنا .

من هنا يتضح وجه استدلال بعض المتأخّرين ـ كما ذكرنا سابقاً ـ بمثل آية الوفاء بالعقود لكلّ عقدٍ جديد .

المناقشة الثانية : ما ذكره بعض المعاصرين ، من أنّ ماهيات العقود كلّها ترجع حصراً ـ مهما زادت واستجدّت ـ إلى العقود المتعارفة ، وهذا من قبيل تقييد الصغرى لتحديد الكبرى .

وتقريبه : أنّ التعاوض والتعاقد إمّا أن يكون على جوهر أو عرض ، فإن كان على جوهر فهو بيع أو صلح ، وإن كان على عرض فهو إمّا عرض بلحاظ ثباته ،

أي المنفعة كوصفٍ للعين ، فهي الإجارة أو الجعالة ، أو المنفعة لا كوصفٍ ثابت ، بل بما هي متجدّدة ، وهو الانتفاع كالعارية ، وهكذا ... فدعوى وجود ماهيات جديدة لا معنى لها ؛ لأنّ كلّ ما هو جديد يرجع إلى العقود المتعارفة ولو بنحو التلفيق بينها ، بل بعض العقود المتعارفة بنفسه يرجع إلى بعضها الآخر كالمضاربة ، فإنّها ليست عقداً مستقلاً ، بل مركّبة من عدّة عقود ، فأمّهات العقود معدودةٌ ، والبقيةُ مؤلّفة منها .

وقد أجاب صاحبُ هذه المناقشة بأنّ الحصر العقلي غير مسلّم ، ولو سلّم فهو لموارد العقود لا لنفس العقود ، وفرقٌ بينها (٤٧) .

وهذا الكلام كلّه قد يعلّق عليه بتعليق منهجي ، وهو أنّ الشارع عندما نظر إلى العقود المعهودة ، هل نظر إليها كما ينظر العرف ، أم أنّه نظر إلى بُنيتها المعامليّة المخضَعة للتحليل والتفكيك؟ فهل قرأ المزارعة مثلاً على أنّها عقدٌ مستقلّ مغاير للشركة أو الإجارة ، أم تعامل معها ـ عندما كان يضع القوانين المعامليّة ـ بوصفها عقد إجارة أو عقد شركة ؛ لأنّه يمكن إرجاعها بالتحليل إلى عقد شركة أو إجارة ؟

مقتضى الكلام المتقدّم أنّ الشارع ناظرٌ إلى البنى التحليليّة لمضمون المعاملة ، لا إلى التلقّي العرفي والعقلائي العام لها ، فالعقلاء ـ مثلاً ـ لا يجعلون المزارعة شركةً أو إجارة ، بل يفهمونها عقداً مستقلاً عن سائر العقود ، فلو سمعوا المولى يقول : عقد الإجارة صحيح ، فمن غير المعلوم أن يفهموا منه تصحيح عقد المضاربة ؛ لأنّ عقد الإجارة في ذهنهم العقلائي ينصرف إلى الإجارات المعروفة التي لم يخصّص لها العقلاء تسميةً خاصّة إضافيّة لا توحي بإجاريّتها . حتى لو أنّ الفقيه القانوني استطاع تحليل عقد المضاربة بما يرجعه إلى إجارة ؛ ولهذا لو شرط معلوميّة مقدار الأُجرة في الإجارة ، فهو لا يرى ذلك معارضاً لما دلّ على

جواز المضاربة أو المزارعة التي لا يُعلم بها مقدار نصيب العامل من الربح حال العقد ، بل يراهما ظاهرتين مستقلّتين على مستوى التلقّي العقلائي العام .

ولو استطعنا إثبات أنّ العقلاء يفهمون المضاربة مثلاً على أنّها شكل من أشكال الشركة فلا بأس بذلك ، لكنّ هذا غير أن نقول بأنّه يمكن بالتحليل إرجاع المضاربة إلى شركة ، فإنّ الإمكان التحليلي هذا لا يعني بالضرورة تلقّي العقلاء بفهمهم العام لمضمونه حتى لو كان صحيحاً واقعاً .

نعم ، من الممكن أن يرتّب الشارع أحكاماً على خصوصيّةٍ ما نجدها متوفّرةً في عدّة عقود دون عقودٍ أُخرى ، فيكون ترتيب الأثر ـ بحسب الملاك عنده ـ منصباً على تلك الخصوصيّة ، وهذا غير ترتيبه الأثر بعنوان الإجارة ، فإنّ العرف لا يفهم الشمول لعقد آخر حتى لو حلّلناه بما يرجع لعقد إجارة ، مادام له في الذهن العقلائي اعتباره الخاص .

والمرجع في ذلك هو أنّ هذه العقود وآثارها اعتبارات قانونيّة ، فكما يمكن للمقنّن أن يلاحظ البُنية التحليليّة للمعاملة ويشرعنها ويرتب الأمر عليها أينما كانت ـ ولو ضمن عقدٍ آخر باسمٍ آخر ـ كذلك من الممكن له أن يلاحظ ما يراه العقلاء إجارة ولا يعتبرونه عقداً آخر كالمساقاة مثلاً ، فيرتب الأثر على هذا العنوان .

ولعلّ ما يؤيّد ما نقول أنّه بالإمكان إرجاع كثيرٍ من العقود لغيرها وبالعكس ، الأمر الذي قد يخلق فوضى في الأحكام وتعارضاً في النصوص والفتاوى ، كأن نجعل ـ من باب مجرّد التمثيل ـ الوقفَ ـ بناءً على عقديّته ـ معاملةً بيعيّة مع الله تعالى ، وحيث يفترض معلوميّة العوض فيبطل مع عدم العلم بمقدار الثواب الذي سيعطينا إياه الله تعالى ، وهكذا . بل بعض العقود والمعاملات تصلح لئن تُصوّر بأكثر من تصوير ، بما يُرجعها لأكثر من نوع من العقود ، وهنا لو صحّت هذه

الطريقة في المعالجة للزم ترتيب آثار عقدين على عقدٍ واحد ، ولا أظنّ أن يُلتزم بذلك .

فالأقرب أنّ الشارع سار على اعتبارات العقلاء ورتّب الأحكام عليها ، فلا قيمة لكلّ هذه الإرجاعات ، بل رجوع بعضها إلى بعض ـ كما ذكره المناقش هنا ـ دليلٌ على صحّة ما نقول . وهذا أمرٌ لا نجزم به الساعة بقدر ما نثيره للتأمّل والتفكير .

المناقشة الثالثة : ما ذكره السيد كاظم الحائري ، من أنّه قد يقال بأنّ أدلّة الوفاء بالعقود وأمثالها خاصّة بالدلالة على اللزوم ، ولا معنى للزوم العقد إلا بعد فرضه صحيحاً ، فتكون خاصّة بما ثبت صحّته في المرحلة السابقة ، ولا يمكن بها تصحيح العقود التي لم يثبت بدليل آخر صحّتها . بل يمكن القول بأنّه لو قيل بأنّ أسامي المعاملات ثابتة للأعم من الصحيح والفاسد لصحّ الاستدلال ، ولو كانت ثابتة لخصوص الصحيح لم يصحّ ، فيكون التمسّك بالعام هنا من التمسّك به في الشبهة المصداقيّة ، وهو لا يجوز [٤٨] .

وقد أجاب السيد الحائري عن ذلك بأنّ انعقاد العقد ليس إلا عبارة عن ارتباط قرار بقرار ، سواء نفذ شرعاً أو عرفاً أم لا [٤٩] .

وكلامه صحيح ـ دون أن نطيل في مسألة دلالة آية الوفاء على الصحّة ، أو على لزوم ما هو صحيح ، ودون أن نتوسّع في القول بأنّ الدلالة على اللزوم بالمطابقة تعطي الدلالة على الصحّة بالالتزام ، لا أنّها تفرض الصحّة ، وفرقٌ بينهما ـ وذلك أنّ المهم هو صدق العنوان المأخوذ في الآية الكريمة ، وهو عنوان العقد ، والعرف والعقلاء يرون ذلك عقداً ، سواء حكموا بصحّته أم لا ، فلا يتوقّف صدق عنوان العقد على تصحيحه في المرحلة السابقة ، ولمّا كان عنوان العقد والبيع والشرط وغير ذلك ممّا هو مأخوذ في ألسنة النصوص العامّة من هذا النوع ، فيكفي فيه صدقه ، فلا يناقش أحد في أنّ التأمين عقد حتى لو أبطله العقلاء لخصوصيّة معينة ، أو لم يصحّحه الشارع كذلك .

والنتيجة : أنّ الدليل الأوّل ـ وهو وجود العمومات والمطلقات الشاملة لكلّ عقد ولو ذاك الحادث الجديد ـ تامّ وجيّد في إفادة المطلوب .

الدليل الثاني :

أن ندّعي ـ ولعلّ هذا هو ما أراده العلامة محمد جواد مغنية ، وفقاً لما أسلفناه ـ أنّنا لسنا بحاجة لعمومات الوفاء بالعقود وأمثالها ، بل يكفي سكوت الشارع ؛ وذلك أنّ السيرة العقلائية جارية منذ بدء الخلق على اختلاق معاملات كلّما تطوّرت بها الحياة ، وأنّ الشارع على علمٍ بهذه التطوّرات ، وأنّه يعلم بأنّه بعد عصر النص ستظهر معاملات جديدة في حياة العقلاء ، فسكوته عن هذه الاعتبارات القانونية إمضاءٌ لها ، فهو لا يمضي العقود المعهودة ، بل هو يمضي نكتة العقديّة التي يستعين بها العقلاء لتسهيل مهمّات تعاملهم فيما بينهم . ونظام التشريع الإسلامي في باب المعاملات نظامٌ إمضائي ، فلم يؤسّس الشرع للبشر معاملات جديدة ، وإنّما نظر إلى التجربة البشريّة ووضع ما يعتبره المحاذير والموانع والمحرّمات والضوابط تاركاً كلّ العمليّات الاقتصادية على حالها .

ويشهد لذلك : أنّ تسعةً وتسعين في المائة من أحكام المعاملات الماليّة تكمن أدلّتها إمّا في العمومات ، أو في الارتكازات العقلائيّة ، أو في النصوص الخاصّة الموافقة للعمومات والارتكازات ، أو في بعض التعديلات الجزئية ، كما يلاحظ بمراجعة كتب الاستدلال الفقهي ، لا سيّما عند المتأخّرين .

من هنا يقال : بأنّ الشارع أمضى النهج العقلائي في باب المعاملات ، وليس واقع التجربة الزمنيّة المعاصرة لزمن النصّ فقط ، وترك للعقلاء الحريّة في تنظيم حياتهم ومعاملاتهم الاقتصادية ، غاية الأمر أنّه وضع مجموعةً من الضوابط الأخلاقيّة والشرعيّة كحرمة الربا وأكل المال بالباطل ونحو ذلك ممّا ليس بالقليل ، الأمر الذي يُفهم منه أنّ أيّ معاملة يقوم بها العقلاء (والعقد شريعة

المتعاقدين) هي شأنٌ راجعٌ إليهم ، وأنّ الشارع يتمركز غرضه في عدم تخطّي تلك الحدود والمحاذير والمعايير ، لا في النظر في وضع العقود وتفاصيلها ، وبهذا البيان يتمّ تخطّي مسألة الاعتماد على أصالة الفساد الأوّلية .

ولعلّه يمكن تسمية مقتضى هذا الدليل باتجاه عدم توقيفيّة العقود ، في مقابل القول بتوقيفيّتها ، وهو ـ أي التوقيفيّة ـ تعبير مستخدم في بعض الكلمات [٥٠] .

خلاصة واستنتاج :

قد ظهر أنّ الفقه الإسلامي كان يتعاطى لمدّة طويلة في مجال التعامل مع العقود والمعاملات بذهنيّة التوقيف ، وأنّ النصوص المصحّحة لهذه العقود خاصّة بتلك التي كانت زمن النصّ ، بينما أخذ الفقهاء المتأخّرون ـ ومنهم السيد اليزدي والسيد الخوئي وغيرهما ـ ينحون ناحية أصالة الصحّة في العقود مطلقاً القديم منها والحادث ، وهذا ما يؤدّي بطبيعته إلى فسحة واسعة من مجال تصحيح المعاملات الجديدة شرط عدم منافاتها للشريعة الإسلاميّة في ذاتها أو في بندٍ من بنودها .

الهوامش

(١) راجع : إيضاح الفوائد ٢ : ٢٩٨ . وجامع المقاصد ٧ : ٣٩٢ ـ ٣٩٣ . وجواهر الكلام ٢٧ : ٩٣ . والحدائق الناضرة ٢١ : ٣٩٢ . والروضة البهيّة ٤ : ٣٢٠ ـ ٣٢١ . ومسالك الأفهام ٥ : ٧١ .

(٢) انظر : الهاشمي ، بحوث في الفقه الزراعي : ٣٦٩ ـ ٣٧٠ .

(٣) البهبهاني ، حاشية مجمع الفائدة والبرهان : ٤٢٨ ـ ٤٢٩ . وانظر : المصدر نفسه : ٤٨٢ .

(٤) انظر : رياض المسائل ٨ : ٥٩١ .

(٥) جواهر الكلام ٢٢ : ٢١٢ ـ ٢١٣ .

(٦) انظر : جواهر الكلام ٢٢ : ٢٤٨ ، ٢٥٠ ، ٢٧٥ ، و٢٣ : ٢٣٣ ـ ٢٣٤ ، و٢٦ : ١٦١ ، ١٧٠ ، و ٢٧ : ٥٩ .

(٧) فقه الإماميّة (الخيارات) : ٣٧٦ .

(٨) كتاب الإجارة : ٢٥٣ .

(٩) كتاب الإجارة : ١٠ .

(١٠) قطرات من يراع بحر العلوم وشذرات من عقدها المنظوم (كتاب الوقف) : ٥ .

(١١) اللاري ، التعليقة على المكاسب ١ : ٣١٧ ، ٤٤٤ ، ٤٤٧ .

(١٢) المصدر نفسه ٢ : ٣٣٤ .

(١٣) مستند تحرير الوسيلة ٢ : ٧ .

(١٤) انظر : جامع الشتات ٢ : ٣٥٦ .

(١٥) راجع : المصدر نفسه ٤ : ٤٦٣ .

(١٦) المناهل : ١٤٩ .

(١٧) انظر : غاية الآمال (ط . ق) : ٣٣٨ .

(١٨) الإيرواني ، حاشية المكاسب ١ : ٨٥ .

(١٩) انظر : منية الطالب ٣ : ٢٢٤ـ ٢٢٥ .

(٢٠) مغنية ، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام ٣ : ١٤ ؛ وانظر : المصدر نفسه ٤ : ٤٥ ، ٦٤ ـ ٦٥ ، ١٠٧ ، ١٩٤ .

(٢١) انظر : كتاب البيع ١ : ١١٣ ، ٢٦٤ ، ٣٢٤ .

(٢٢) الخوئي ، التنقيح في شرح المكاسب ـ البيع (موسوعة الإمام الخوئي) ٣٦ : ٢٢٠ ؛ وانظر له : شرح العروة ـ الإجارة ٣٠ : ٤٠٢ ؛ ومصباح الفقاهة ٢ : ٣١٥ .

(٢٣) إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب ٤ : ٤٩ .

(٢٤) انظر : بحوث فقهية هامة : ٣٦٧ .

(٢٥) انظر : مهذب الأحكام ٢٠ : ١٢٦ .

(٢٦) المنتظري ، دراسات في المكاسب المحرّمة ١ : ٣٥ ـ ٣٧ .

(٢٧) الإصفهاني ، نخبة الأزهار : ٣٥ .

(٢٨) انظر : بحوث في الفقه الزراعي : ٩٥ ، ٢٢٧ ، ٣٧٠ ـ ٣٧١ ؛ وقراءات فقهية معاصرة ٢ : ٣٠٥ .

(٢٩) انظر : فقه المصارف والنقود : ٢٠٥ ، ٣٩٤ ، ٤٥٢ ـ ٤٥٣ .

(٣٠) راجع : بحوث فقهية مهمّة : ٢٥٥ ، ٢٥٦ .

(٣١) انظر : فقه المضاربة ٣ : ٢٩ .

(٣٢) منهاج الفقاهة ٣ : ٢١٣ .

(٣٣) انظر : تكملة حاشية ردّ المحتار ٢ : ٣٦٢ .

(٣٤) اليزدي ، حاشية المكاسب ١ : ٨١ .

(٣٥) انظر ـ على سبيل المثال ـ : اليزدي ، العروة الوثقى ٥ : ١٦٠ ؛ ومحمود الهاشمي ، كتاب المضاربة : ١٦ .

(٣٦) مباني العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي) ٣١ : ٨ .

(٣٧) انظر ـ على سبيل المثال ـ : محمود الهاشمي ، كتاب المضاربة : ٢٢ ـ ٢٨ .

(٣٨) المائدة : ١ .

(٣٩) النساء : ٢٩ .

(٤٠) انظر : المراغي ، العناوين ٢ : ١٤ .

(٤١) انظر : الإصفهاني ، نخبة الأزهار : ٣٥ .

(٤٢) المراغي ، العناوين ٢ : ١٥ .

(٤٣) اليزدي ، حاشية المكاسب ٢ : ٣ ؛ والطباطبائي ، الميزان ٥ : ١٥٧ ـ ١٥٨ .

(٤٤) كاظم الحسيني الحائري ، فقه العقود ١ : ٢٠٨ ـ ٢٠٩ .

(٤٥) حاشية المكاسب ٢ : ٣ .

(٤٦) راجع : العروة الوثقى ٦ : ٢٠١ .

(٤٧) انظر : محمد سند ، فقه المصارف والنقود : ٤٤٤ ، ٤٤٥ .

(٤٨) انظر : الحائري ، فقه العقود ١ : ٢٠٩ ، ٢١٢ .

(٤٩) انظر : المصدر نفسه ١ : ٢٠٩ ـ ٢١٠ ، ٢١٣ .

(٥٠) انظر : الكاشاني ، مفاتيح الشرائع ٢ : ٢٥٩ ؛ والجزائري ، التحفة السنيّة : ٢٧٢ ؛ والأنصاري ، المكاسب ٣ : ١٣٠ ؛ والمروّج ، هدى الطالب ٢ : ٣٧٠ ؛ والقمّي ، جامع الشتات ٢ : ٣٠٧ ، وغيرهم .

مبدأ حساب المسافة في البلدة الكبيرة عند السيد اليزدي قدس سره ومشهور المتأخّرين

□ الشيخ حبيب عبد الواحد الساعدي

استعرضت هذه الدراسة مسألة مبدأ حساب المسافة في البلدة الكبيرة في مقدّمة وثلاث جهات ، فالمقدّمة تعرّضت لبيان أهمية المسألة وسيرها التاريخي . . وأمّا الجهة الأُولى : فقد تضمّنت معنى البلدة الكبيرة في اللغة والاصطلاح وبيان صورها . . كما تعرّضت الجهة الثانية إلى بيان أقوال الفقهاء في مبدأ احتساب المسافة في البلدة الكبيرة مع ذكر الأدلّة . . وأمّا الجهة الثالثة : فقد تكفّلت ببيان أهمّ الأحكام المترتّبة على تلك الأقوال . .

المقدّمة :

إنّ مسالة مبدأ احتساب المسافة في البلدة الكبيرة من المسائل المهمة والابتلائية لا سيّما في زماننا هذا ، حيث ترتفع فيه نسبة النفوس البشرية ممّا يؤدّي إلى ارتفاع عدد السكان ، وبالتالي إلى توسّع البناء والبلدان ، ومن هنا دعت الحاجة إلى معرفة مبدأ احتساب المسافة في مثل هذه البلدان الكبيرة والواسعة ، وهذه المسألة لم تكن مطروحة بين المتقدمين من الفقهاء ، بل إنّما طرحت بين

المتأخرين منهم ، ولعلّ أوّل من أشار إليها العلامة في التحرير ، حيث قال : « ولو كان للبلد محال متفرقة ، فمتى خرج عن محلته قصّر إذا خفيت جدرانها أو أذانها ، ولو كانت متصلة لم يقصر حتى يفارق جميعها » (١) .

وأوّل من عنون المسألة هو الشهيد الأول في كتاب الذكرى حيث قال تدّس : « ومبدأ المساحة من آخر العمارة في البلد المعتدل ، ومن آخر محلته في البلد المتسع جداً » (٢) ثم الشهيد الثاني في الروض (٣) والروضة (٤) والعاملي في المدارك (٥) .

ولكنّ المحقّق السبزواري قال ـ بعد أن نقل المسألة ـ : « ولم اطلع على دليله » (٦) . وكذا المحدّث البحراني حيث ذكر : « ولم أقف له على دليل » (٧) .

ولعلّ أوّل من استدل على هذه المسألة هو صاحب الرياض حيث قال : « ذكر جماعة أنّ مبدأ التقدير من آخر خِطّة البلد في المعتدل وآخر محلّته في المتسع ، ولا ريب في الأوّل ؛ لكونه المتبادر من إطلاق النصّ والفتوى ، ولعلّ الوجه في الثاني عدم تبادره من الإطلاق فيرجع إلى المتبادر » (٨) .

وتمّم الاستدلال السيد العاملي في مفتاح الكرامة حيث قال : « ما ظنّه الوجه هو الوجه كما يرجع في إطلاق الوجه مثلاً في غير مستوي الخلقة إلى مستويها ؛ لكونه المتبادر دونه ، وله نظائر أيضاً في الشريعة » (٩) .

وقد ضعف هذا الدليل وناقشه المحقّق النراقي بقوله : « ولا بلدٍ مذكوراً حتّى يقال بانصراف إطلاقه إلى الشائع » (١٠) . وناقشه أيضاً صاحب الجواهر بأنّه أخص من المدعى ، فإنّ مدعى القوم : هو أنّ حساب المسافة من المحلة في البلدة الكبيرة سواء وافق ذلك آخر البلدة المعتدلة تقديراً أو لم يوافق ، والدليل يختص بما إذا وافق حساب المسافة آخر البلدة المعتدلة تقديراً (١١) .

ثم جاء دور المحقّق الهمداني لكي يؤيّد هذا التفصيل في مبدأ احتساب

المسافة ، وأنّ المبدأ في البلدة المتعارفة من خطّة البلد وفي الكبيرة الواسعة من المحلة ، واستدلّ عليه بأدلة وردّ مناقشة صاحب الجواهر [١٢] .

ثم آل الأمر إلى صاحب العروة (السيد اليزدي) فشيّد أركان هذه المسألة فأفتى بهذا التفصيل في كتابه الموسوم بالعروة الوثقى حيث قال : « مبدأ حساب المسافة سور البلد ، أو آخر البيوت فيما لا سور فيه في البلدان الصغار والمتوسطات ، وآخر المحلة في البلدان الكبار الخارقة للعادة » [١٣] .

ولكن خالفه أكثر من تأخّر عنه في هذا التفصيل فذهبوا إلى أنّ المدار على خطّة البلد مطلقاً في البلد المتعارف أو البلد الكبير المتسع ، واستدلوا على ذلك بعدة أدلة .

ولأجل استيفاء الكلام حول هذه المسألة وتفاصيلها نتحدث عنها ضمن جهات ثلاثة :

الجهة الأُولى : معنى البلدة وصورها ومنشأ الخلاف فيها

١ ـ معنى البلدة في اللغة والاصطلاح :

قال في الصحاح : « بَلَدَ بالمكان : أقام به ؛ فهو بَالِدٌ . والبَلْدَةُ والبَلَدُ : واحد البِلادِ ، والبُلْدَانِ » [١٤] .

وجاء في المصباح المنير : « البلَد : يُذَكَّرُ ويُؤَنَّثُ ، والجمع : (بُلْدَانٌ) . و (البَلْدَةُ) : البَلَدُ وجمْعُها : (بِلَادٌ) ... ويُطْلَقُ (البَلَدُ) و (البَلْدَةُ) على كلِّ مَوْضِعٍ منَ الأَرْضِ عامراً كان أو خَلاءً وفي التَّنْزِيلِ ﴿ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ ﴾ أي إلى أرضٍ ليس بها نَبَاتٌ ولا مَرْعَى » [١٥] .

قال في المفردات : « البلد : المكان المختط المحدود المتأنس باجتماع قطّانه وإقامتهم فيه وجمعه بلاد وبلدان قال عز وجل : ﴿ لاَ أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ ﴾ قيل : يعني به مكة ... وقال : ﴿ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ ﴾ ﴿ فَأَنشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً ﴾ ﴿ سُقْنَاهُ إِلَى

بَلَدٍ مَيِّتٍ ﴾ وقال : عزّ وجل : ﴿ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَداً آمِناً ﴾ يعني مكة ، وسمّيت المفازة بلداً لكونها موطن الوحشيات ، والمقبرة بلداً لكونها موطناً للأموات » [١٦] . ويستفاد من كلمات اللغويين ما يلي :

١ ـ إنّ البلد اسم ذات ويطلق هذا على كلّ قطعة من الأرض محدودة بحدٍ سواء كانت مسكونة أو غير مسكونة ، وسواء كانت عامرة بالنبات أو ميتة لا نبات فيها .

٢ ـ كلمة البلد تذكّر وتؤنّث فيقال : بلد وبلدة ، وجمع البلد : بلدان ، وجمع البلدة : بلاد ، كما يفهم ذلك من كلام صاحب المصباح المنير .

البلدة في الاصطلاح الفقهي :

لم يتعرض الفقهاء لبيان المعنى الاصطلاحي للبلد لوضوحه . والظاهر أنّ معناه عند العرف أخصّ من معناه اللغوي المتقدّم ، حيث إنّ المراد منه عند العرف : هو عبارة عن قطعة واسعة من الأرض محدودة بحدٍ تحتوي على محال وأقضية وأحياء وشوارع وأسواق يسكنها مجموعة من الناس . ويطلق عليها في العصر الحاضر المحافظة ، كبغداد والبصرة والنجف وكربلاء .

والبلدة تنقسم إلى أقسام : ١ ـ البلدة الصغيرة : ٢ ـ البلدة المتوسطة : ٣ ـ البلدة الكبيرة . ويرجع في تشخيص ذلك الى العرف ، وكلامنا في هذه المقالة حول ابتداء حساب المسافة في القسم الثالث أي البلدة الكبيرة .

٢ ـ صور البلدة الكبيرة :

يستفاد من كلمات الفقهاء أن البلدة الكبيرة لها ثلاث صور :

الصورة الأُولى :

أن تكون البلدة كبيرة جداً وخارقة للعادة ، فهي تحتوي على بلدان صغيرة متقاربة بينها فرسخ أو فرسخين أو متصلة ، وكلّ بلدة صغيرة فيها محالها

وقراها وحينئذٍ فهي عبارة عن بلدان متعددة لها وضعها التاريخي الجغرافي بنحو يعدها العرف عبارة عن بلدان متعددة وليست بلداً واحداً متسعاً ذا محال وقرى متعددة ، من قبيل أن تتصل مدينة بغداد بمدينة الحلة جنوباً وبمدينة سامراء غرباً وبمدينة ديالى شمالاً في العراق ، ومن قبيل أن تتصل طهران مثلاً بمدينة قم أو مدينة كرج ومدينة سمنان في ايران وهكذا ، فالعرف يعدها بلدان متعددة وإن كانت متقاربة أو متصلة .

وهذه الصورة خارجة عن محل الكلام ؛ وذلك لأنّها تعد بلدان متعددة صغيرة وليست بلدة كبيرة ذات محال متعددة .

الصورة الثانية :

أن تكون البلدة كبيرة جداً وهي تحتوي على محال وقرى متعددة غير متصلة بعضها مع بعض ، بل هي متقاربة بحيث تبعد كل بلدة عن الأُخرى بفرسخ أو فرسخين لا أكثر . بحيث إذا خرج من محلة إلى محلة أُخرى من محالها تتوارى جدران محلته والمحال متقاربة على نحو يعدها العرف أنّها بلدة واحدة ، ولكنّها كبيرة متسعة فيها محال وقرى كثيرة ولا يعدها العرف بلدان متعددة .

الصورة الثالثة :

أن تكون البلدة كبيرة جداً وهي تحتوي على محال وقرى متعددة متصلة بعضها مع بعض ولا توجد فواصل بين تلك المحال والقرى بحيث لا يوجد فضاء بينهما ، بل يوجد بناء متصل ، كمحال بغداد أو محال طهران ، فإنّها متصلة بعضها مع بعض بحيث يعدها العرف بلدة واحدة كبيرة ولا يعدها بلدان متعددة [١٧] .

والكلام في البلدة الكبيرة في خصوص الصورة الثانية والثالثة ، أي : البلدة الكبيرة التي تحتوي على محال متعددة متقاربة فيما بينها ، أو متصلة ، فهل يكون مبدأ حساب المسافة من حين الخروج من المحلة ، أو الخروج من سور البلد ؟

وقع الخلاف في ذلك ، فذهب صاحب العروة إلى أنّ مبدأ حساب المسافة في البلدة الكبيرة مطلقاً هو آخر المحلة .

وذهب المتأخرون إلى أنّ مبدأ احتساب المسافة يكون من حين الخروج من البلد في البلدة الكبيرة وغيرها .

وسيأتي تحقيق ذلك مفصلاً .

٤ ـ منشأ الخلاف في مبدأ احتساب المسافة في البلدة الكبيرة :

يستفاد من كلمات الفقهاء : أنّ مبدأ احتساب المسافة منوط بتحقّق عنوان السفر فمبدأ احتساب المسافة يكون في أوّل تلبس الشخص بالسفر عُرفاً ، ولمّا لم يحدّد الشارع لعنوان السفر حداً معيناً ، بل أوكل تحديد ذلك إلى العرف ، اختلف الفقهاء في تحديد صدق عنوان السفر العرفي مما أدى هذا الخلاف الى الاختلاف في مبدأ حساب المسافة في البلدة الكبيرة . فهل أنّ عنوان السفر العرفي يصدق على الشخص بمجرّد الخروج من المنزل ، أو من المحلة ، أو من آخر خطة البلد ، أو من حين إنشاء السفر ؟

فمن ذهب إلى أنّ السفر العرفي يتحقّق بمجرّد الخروج من المنزل حكم بأنّ مبدأ احتساب المسافة يكون من حين الخروج من المنزل ، كما ذهب إلى ذلك الشيخ الصدوق ووالده ابن بابويه ؛ ولذا حكما بوجوب التقصير بمجرد الخروج من المنزل ، وهذا معناه أنّ الشخص بمجرد ان يخرج من منزله يصدق عليه عنوان المسافر وإلا لو لم يعد الخارج من منزله مسافراً فلا معنى للحكم بوجوب القصر عليه .

ومن يعتقد بتحقّق السفر العرفي في البلدان الكبيرة عند الخروج من المحلّة حكم بأنّ احتساب المسافة يكون من حيث يخرج من المحلّة ولعلّه لهذا حكم

الشهيد الاول في الذكرى [١٨] والشهيد الثاني في الروض [١٩] والروضة [٢٠] والسيد اليزدي في العروة [٢١] بأنّ مبدأ حساب المسافة في البلد المتسع والبلدة الكبيرة يكون بالخروج من المحلّة .

ومن ذهب إلى أنّ السفر العرفي يتحقّق بالخروج من سور البلد من غير فرق بين البلدان الكبيرة والصغيرة ، حكم بابتداء احتساب المسافة من حين الخروج من سور البلد مطلقاً ، كما يظهر ذلك من كلمات الفقهاء الذين تأخروا عن السيد اليزدي ، كالسيد الخوئي والسيد البروجردي وغيرهما [٢٢] .

ومن زعم أنّ السفر العرفي يتحقّق بالوصول إلى حدّ الترخص ، بلا فرق في ذلك بين البلدان الصغيرة والكبيرة ، وإمّا قبل الوصول إلى حدّ الترخّص فلا يعدّ الشخص مسافراً حكم بأنّ احتساب المسافة يكون من حد الترخّص ولعلّه لذا نُسب [٢٣] إلى الشهيد الثاني الحكم بأنّ ابتداء احتساب المسافة يكون من حين الوصول إلى حد الترخص .

ومن قال : إنّ الصدق العرفي للسفر يكون من حين إنشاء السفر حكم بأنّ ابتداء المسافة يكون من حين إنشاء السفر ، ولعله لذا حكم المحقّق السبزواري في الكفاية [٢٤] والمحقّق النراقي في مستند الشيعة [٢٥] بأنّ مبدأ احتساب المسافة من حين إنشاء السفر .

ومن هنا نشأ الخلاف بين الفقهاء في مبدأ احتساب المسافة :

الجهة الثانية : الأقوال في مبدأ احتساب المسافة وأدلتها :

ولكي نستوعب تفاصيل هذه المسألة ، ونطلع على دقائقها لابدّ من بسط الكلام حول الأقوال فيها ودراسة أدلتها كي نقف على حقيقة المسألة ، وهل الحقّ مع صاحب العروة أم مع من تأخر عنه . ففي المسالة أقوال خمسة :

القول الأوّل : إنّ مبدأ احتساب المسافة في البلدة الكبيرة هو آخر المحلّة

وهذا القول هو ما ذهب إليه غير واحد من المتقدمين ، كالشهيد الأول والشهيد الثاني وصاحب المدارك والفقيه الهمداني [٢٦] .

وقد اختاره السيد اليزدي في العروة الوثقى حيث قال : « مبدأ حساب المسافة سور البلد ، أو آخر البيوت فيما لا سور فيه في البلدان الصغار والمتوسطات ، وآخر المحلّة في البلدان الكبار الخارقة للعادة » [٢٧] .

أدلة القول الأوّل :

الدليل الأوّل : ما يستفاد من كلام صاحب مفتاح الكرامة :

أن يقال : إنّه يستفاد من اطلاق النصوص ، إنّ احتساب مبدأ المسافة هو من خطة البلد ، لكنّ هذه الروايات محمولة على البلد المتعارف وهو المتوسط ، أو الصغير ، وأمّا البلد المتسع فلا يكون احتساب المسافة من خطة البلد أيضاً ، بل يكون من المحلّة .

وهذا من قبيل تحديد المقدار الذي يجب غسله من الوجه وهو مقدار الكف من الابهام إلى الإصبع الوسطى من مستوي الخلقة ، وأمّا إذا كان غير مستوي الخلقة كأن يكون وجهه كبيراً ، فلا يجب الا بمقدار مستوي الخلقة فيغسل من الوجه المقدار الذي تناله يد الانسان المستوي الخلقة ، ولا يجب غيره ، فكذا الكلام في ما نحن فيه ، فإذا كان مبدأ احتساب المسافة من خطة البلد في المعتدل فينبغي أن يكون في المتسعة آخر المحلة ؛ لأنّ آخر المحلّة في البلد الكبير بمثابة آخر البلد في المعتدل [٢٨] .

ويرد عليه :

أولاً : إنّ هذا الدليل أخص من المدّعى ؛ فإنّ مدّعى القوم هو : إنّ حساب

المسافة من المحلة في البلدة الكبيرة سواء وافق ذلك آخر البلدة المعتدلة تقديراً أو لم يوافق ، في حين أنّ هذا الدليل يختص بما إذا وافق مبدأ حساب المسافة في البلدة الكبيرة الذي هو آخر المحلة آخر البلدة المعتدلة تقديراً ، قال صاحب الجواهر : « إذ هو مع أنّه كما ترى مقتضاه كون العبرة بالمحلة إذا وافقت آخر البلد المعتدل تقديراً لا مطلقاً ، كما يوهمه إطلاقهم » (٢٩) .

وثانياً : أنّه لم يرد في أخبارنا في هذا المقام لفظ البلد حتى يحمل على المتعارف منه ، وكون الاعتبار بالبلد أمر استظهرناه من فهم العرف ومن خلال بعض التعبيرات الواردة في بعض الروايات ، وقد ذكر هذه المناقشة المحقّق النراقي في المستند حيث قال : « ولا بلداً مذكوراً حتّى يقال بانصراف إطلاقه إلى الشائع » (٣٠) .

الدليل الثاني : ما يستفاد من كلمات المحقّق الهمداني :

ومحصل ما أفاده يرجع إلى تقريبين :

التقريب الأول :

إنّ الشخص إذا خرج من محلته في البلدة الكبيرة الى بلدة أُخرى فهو في نظر العرف قد تلبس بالسفر من حين خروجه من المحلة ، فتحتسب المسافة من حين تلبسه بالسفر وهو خروجه من المحلّة لا من سور البلد ، وعليه : فمبدأ احتساب المسافة يكون من المحلّة في البلدة الكبيرة .

والجواب عليه :

أنّ الشخص ما دام يتجول في بلده ولم يخرج من سور البلد لا يعدّه العرف مسافراً ، بل هو يريد السفر ، فإذا خرج من سور البلد حينئذٍ يتلبس بالسفر عرفاً ، ويعضد هذا : ما هو المتداول اليوم من حساب المسافات بين البلدان من

سورها لا من داخل المدينة ، وعليه : فما ذكره من صدق السفر بمجرد الخروج من المحلة لا يساعد عليه العرف .

التقريب الثاني : إنّ من يخرج من محلته ويقطع المسافة يشمله إطلاق قوله عليه السلام : « إذا ذهب بريداً ورجع بريدا فقد شغل يومه » [٣١] . فإنّه لم يقيد الذهاب بالخروج من سور البلد ، وحيث لم يقيد بذلك فهو يشمل باطلاقه ما إذا خرج من محلته وان لم يكن قد تلبس بالسفر في نظر العرف فإنّ قوله : « اذا ذهب بريداً » مسوق لبيان مقدار المسافة الموجب للتقصير بقطع النظر عن أنّه متى يصدق عليه السفر ؟ فحتى لو لم يصدق عليه السفر في أول آنات سفره فهذا المقدار الذي قطعه في أول آنات سفره يعد من المسافة وإن لم يصدق السفر العرفي عليه . فعدم صدق السفر العرفي لا ينافي حساب المسافة من المحلة لاندراجه في اطلاق قوله إذا ذهب بريداً [٣٢] .

ويرد عليه :

أولاً : أنّ الشك إنّما هو في شمول ما أشار إليه من المطلقات لهذا النوع من السير ، فإنّ قوله : « إذا ذهب بريداً ورجع بريداً» إذا ضمَّ إلى ما هو المتعارف في ذلك الزمان من نصب الإشارات خارج البلد ينصرف إلى قطع البريدين ذهاباً وإياباً من خارج البلد فلا فرق بين المدن الكبيرة وغيرها .

وثانياً : إنّه يلزم أن يحكم على شخص بحكمين متغايرين ، فلو افترضنا انّ المقيم في شرق طهران إذا خرج من محلته قاصداً السوق للتجارة فهو يتم ويصوم ، ولكنّه إذا خرج عازماً السفر إلى قم فهو يقصّر ويفطر في السوق حين وصوله إليها ، وهو حكم لا يرتضيه الذوق الفقهي [٣٣] .

وثالثاً : إنّه من المعلوم أنّ مبدأ احتساب المسافة يكون من أوّل آنات تلبسه بالسفر عرفاً ، وأمّا إذا لم يتلبس بالسفر عُرفاً فلا تحتسب المسافة ، فلو دار في

محال بلدته الكبيرة مائة مرة وقطع أضعاف المسافة الشرعية فلا تحتسب مسافة لعدم صدق السفر عرفاً عليه ، وهذا الأمر واضح ؛ ولذا عُدّ من جملة شروط القصر صدق السفر العرفي ، وحيث أنّ من يخرج من محلته لا يعد مسافراً عرفاً ، فلا تحتسب المسافة إلا من حيث خروجه من سور البلدة الكبيرة .

القول الثاني : مبدأ المسافة هو سور البلد ، أو آخر البيوتات

إنّ مبدأ المسافة هو عبارة عن سور البلد ، أو آخر البيوتات إذا لم يكن لها سور بلا فرق بين البلدان الصغيرة أو المتوسطة أو الكبيرة .

ذهب إلى هذا القول مشهور الفقهاء ممن تأخر عن صاحب العروة ، كالسيد الحكيم والشيخ آل ياسين والسيد الخوئي والسيد البروجردي والشيخ فاضل اللنكراني في تعاليقهم على العروة [٣٤] .

أدلة القول الثاني :

الدليل الأول :

ما يستفاد من كلمات السيد البروجردي ، وملخص ما أفاده :

إنّ عنوان السفر والإقامة متقابلان عرفاً ، كما يستفاد من قوله تعالى : ﴿ يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ﴾ [٣٥] وعنوان المقيم يصدق عرفاً على الشخص مادام متواجداً في البلد ولم يخرج عن سوره فيكون عنوان المسافر مقابلاً له ، فإذا قيل سافر فلان كان المتبادر العرفي هو خروجه من سور البلد .

والشاهد على هذا : إنّا نجد أنّ المتعارف اليوم في تحديد المسافة هو حساب المساحة من سور البلدين من دون ملاحظة المحلات ، ونفس هذا المعنى كان مرتكزاً في أذهان اصحاب الائمة عليهم السلام ولم يردعهم الائمة عليهم السلام من هذا الارتكاز [٣٦] .

الدليل الثاني :

ما يستفاد من كلمات السيد الخوئي ، بتقريب :

أنّ العرف يرى صدق عنوان السفر على الانسان عند خروجه من سور البلد أو آخر بيوتاته ، ولا يرى صدق عنوان السفر على من لم يخرج من سور البلد وإنْ كان قاصداً للسفر ، بل يعدّه العرف مريداً للسفر وإذا أطلق عليه المسافر فذلك من باب المجاز بعلاقة المشارفة ، ومن المعلوم والواضح أنّ مبدأ حساب المسافة يكون من أول نقطة يتحقّق بها صدق السفر عرفاً وهو سور البلد ، أو آخر البيوتات ، وهذا الصدق العرفي للسفر لا يفرق فيه بين البلدة الكبيرة أو الصغيرة .

والنتيجة : إنّ مبدأ احتساب المسافة هو سور البلد ، أو آخر البيوتات في البلدة الكبيرة وكذا الصغيرة والمتوسطة [٣٧] .

الدليل الثالث : طائفة من الروايات :

إنّ احتساب المسافة من سور البلد ، أو آخر البيوتات هو المستفاد من طائفة من الروايات المعتبرة ونكتفي بذكر ثلاث روايات منها :

١ ـ صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم :

روى الشيخ الصدوق بسنده الى زرارة عن الإمام الصادق أنّه قال : « وَقَدْ سَافَرَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِلَى ذِي خُشُبٍ ـ وهُوَ مَسِيرَةُ يَوْمٍ مِنَ الْمَدِينَةِ يَكُونُ إِلَيْهَا بَرِيدَانِ ـ أَرْبَعَةٌ وعِشْرُونَ مِيلًا فَقَصَّرَ وأَفْطَرَ فَصَارَتْ سُنَّةً » [٣٨] .

٢ ـ معتبرة العيص بن القاسم :

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عِيصِ

بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ : إِذَا خَرَجَ الرَّجُلُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ مُسَافِراً أَفْطَرَ وقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص خَرَجَ مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ ومَعَهُ النَّاسُ وفِيهِمُ الْمُشَاةُ فَلَمَّا انْتَهَى إِلَى كُرَاعِ الْغَمِيمِ دَعَا بِقَدَحٍ مِنْ مَاءٍ فِيمَا بَيْنَ الظُّهْرِ والْعَصْرِ فَشَرِبَ وأَفْطَرَ ثُمَّ أَفْطَرَ النَّاسُ مَعَهُ وثَمَّ أُنَاسٌ عَلَى صَوْمِهِمْ فَسَمَّاهُمُ الْعُصَاةَ وإِنَّمَا يُؤْخَذُ بِآخِرِ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله (٣٩).

٣ ـ موثقة عبد الرحمن بن الحجاج :

محمد بن يعقوب عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وهَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ : قُلْتُ لَهُ كَمْ أَدْنَى مَا يُقَصَّرُ فِيهِ الصَّلَاةُ ـ قَالَ جَرَتِ السُّنَّةُ بِبَيَاضِ يَوْمٍ ـ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ بَيَاضَ يَوْمٍ يَخْتَلِفُ ـ يَسِيرُ الرَّجُلُ خَمْسَةَ عَشَرَ فَرْسَخاً فِي يَوْمٍ ـ ويَسِيرُ الْآخَرُ أَرْبَعَةَ فَرَاسِخَ ـ وخَمْسَةَ فَرَاسِخَ فِي يَوْمٍ ـ قَالَ فَقَالَ إِنَّهُ لَيْسَ إِلَى ذَلِكَ يُنْظَرُ ـ أَ مَا رَأَيْتَ سَيْرَ هَذِهِ الْأَمْيَالِ بَيْنَ مَكَّةَ والْمَدِينَةِ ـ ثُمَّ أَوْمَأَ بِيَدِهِ أَرْبَعَةً وعِشْرِينَ مِيلًا يَكُونُ ثَمَانِيَةَ فَرَاسِخَ (٤٠).

تقريب الاستدلال بالروايات الثلاثة :

فإنّ قوله عليه السلام : في الرواية الاولى « من المدينة إليها » أي : إلى ذي خشب ، وفي الرواية الثانية « خرج من المدينة إلى مكة في شهر رمضان » وفي الرواية الثالثة : « سير هذه الاميال بين مكة والمدينة » ظاهر في أنّ نقطة الابتداء في احتساب المسافة هي سور البلد ؛ وذلك لأنّ الشخص مادام موجوداً في المدينة ولم يخرج من آخر نقطة منها لا يقال أنّه قد خرج من المدينة ، وحيث إنّه عبر بـ « خرج من المدينة » فهذا فيه دلالة واضحة على أنّ احتساب الخروج من آخر نقطة في المدينة . ولا سيما قوله بين مكة والمدينة ، فإنّ المراد من بين مكة والمدينة هي المسافة من آخر نقطة في المدينة إلى أوّل نقطة في مكة . ولو كان

المراد غير سور المدينة ، كالمحلّة أو المنزل ، كان المناسب التقييد بذلك ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين البلدان الصغيرة والكبيرة .

القول الثالث : مبدأ المسافة هو الخروج من المنزل

وهو ما ذهب إليه ابن بابويه والشيخ الصدوق وهو أنّ المسافة تحتسب من حين خروجه من منزله ؛ لأنّهما حكما بوجوب القصر بمجرد الخروج من المنزل وهذا معناه أنّه يصدق عليه السفر من حين الخروج من المنزل ، وبالتالي فيكون مبدأ احتساب المسافة من حين الخروج من المنزل [٤١] .

ويمكن الاستدلال عليه بروايات :

الرواية الأُولى : مرسلة الصدوق :

رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ : « إِذَا خَرَجْتَ مِنْ مَنْزِلِكَ فَقَصِّرْ إِلَى أَنْ تَعُودَ إِلَيْهِ » [٤٢] .

ويمكن المناقشة في هذه الرواية سنداً ودلالة :

١ ـ أمّا السند : فلأنّ هذه الرواية مرسلة لا يمكن الاعتماد عليها .

فإن قيل : إنّ مراسيل الصدوق في الفقيه كمراسيل إبن أبي عمير في الحجية والاعتبار ؛ وذلك لأنّ الشيخ الصدوق رحمه الله إنّما أورد هذه الروايات إعتماداً منه على وثاقة رواتها ولم يكن معتمداً على القرائن المحتفة بالخبر ، فيكون اعتماده على وثاقتهم شهادة حسية معتبرة [٤٣] .

فالجواب :

أولاً : إنّه من المحتمل أنّ يكون اعتماده على تلك الروايات من باب الاعتماد على القرائن في تصحيح الأخبار ومع وجود هذا الاحتمال يبطل الاستدلال . ولا

يمكن الاعتماد على مراسيل الصدوق مطلقاً [٤٤].

وثانياً: إنّنا لو قبلنا مراسيل الشيخ الصدوق فإنّما نقبل ذلك في خصوص ما يرويه عن الإمام بنحو الجزم كان يقول: قال الصادق عليه السلام، أو قال النبي صلى الله عليه وآله فإنّ هذا التعبير يشعر بأنّه جازم بصدق الخبر، وأمّا القسم الآخر الذي يقول فيه روي عن الإمام الصادق، فهذا لا يستفاد منه جزم الصدوق بالخبر فضلاً عن غيره. والمفروض إنّ الرواية من القسم الثاني دون الأول [٤٥].

٢ ـ وأمّا الدلالة: فلأنّ المراد من المنزل إما المعنى العام والواسع للمنزل، وهو البلد، وحيئنذ يكون المراد من منزله، أي: من آخر حدود بلده، أو المراد من المنزل منزل أهل البادية الذين يكون بيتهم من شعر أو قصب، فإنّ مبدأ حساب المسافة منزله [٤٦].

ويؤيد هذا المعنى: ما يستفاد من استعمالات هذه الكلمة، حيث يراد بها الموضع، أو المكان وهو أعم من الدار، واليك بعض هذه الاستعمالات:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ وَالْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ﴾ [٤٧] وقوله تعالى: ﴿ وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ ﴾ [٤٨] ومن الواضح أنّ المراد بالمنازل أي: الأماكن والمواضع، والمكان أعمّ من الدار.

٢ ـ « خرجنا مع الحسين عليه السلام فما نزل منزلا ولا ارتحل منه » [٤٩]، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: « من نزل منزلاً يتخوف فيه السبع فقال أشهد أن لا إله إلا الله ... الا أمن من شر ذلك السبع حتى يرحل من ذلك المنزل » [٥٠] ومن الواضح أنّه لا يراد من المنزل هو الدار، بل الموضع والمكان.

ولو سلّمنا الدلالة فهي معارضة بالروايات الصحيحة الدالة على أنّ المبدأ آخر البلد ومع المعارضة يقدّم الصحيح على المرسل.

الرواية الثانية : رواية موسى بن الخزرج :

عن علي بن إسحاق ، عن سعد ، عن موسى بن الخزرج قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام : أخرج إلى ضيعتي ومن منزلي إليها إثنى عشر فرسخاً ، أتم الصلاة أم أقصر ؟ فقال : « أتم » (٥١) .

وهذه الرواية كسابقتها مخدوشة سنداً ودلالة :

أما السند : فلأنّ موسى بن الخزرج مجهول .

وأمّا الدلالة :

إن كانت الضعية تُعدّ وطناً للرجل ولذا أمره الإمام بالإتمام فالمراد من المنزل هو المعنى العام له ، كما تقدّم وهو البلدة التي يسكنها . ومن المحتمل أنْ يكون الرجل من اهل البادية الذين يسكنون بيوت الشعر أو القصب وحينئذٍ فتحتسب المسافة من منزله .

وإنْ بنينا على أنّ الضيعة ليست وطناً للرجل وأنّ المراد من المنزل هو دار الرجل ، فيكون أمر الامام بالإتمام دليلا واضحاً على أنّ احتساب المسافة من آخر البلد ؛ لأنّ الراوي قد احتسب المسافة من منزله إلى الضيعة ولما لم يكن احتساب المسافة من المنزل الى الضيعة صحيحاً عند الامام ، بل لابدّ من الاحتساب من آخر البلد أمره بالإتمام .

وعلى كل حال ، لو سلّمنا الدلالة ، فهي معارضة بالروايات الصحيحة ومع التعارض يرجح الصحيح على الضعيف .

الرواية الثالثة : صحيحة الحلبي

عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي

عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) ، أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَخْرُجُ مِنْ بَيْتِهِ - يُرِيدُ السَّفَرَ وهُوَ صَائِمٌ - قَالَ : فَقَالَ « إِنْ خَرَجَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَنْتَصِفَ النَّهَارُ - فَلْيُفْطِرْ ولْيَقْضِ ذَلِكَ الْيَوْمَ - وإِنْ خَرَجَ بَعْدَ الزَّوَالِ فَلْيُتِمَّ يَوْمَهُ » (٥٢) .

وهذه الرواية وان كانت صحيحة السند ، إلا أنّها لا تدلّ على أنّ مبدأ المسافة يحتسب من البيت وذلك :

أولاً : أنّها أجنبية عما نحن فيه ، لأنّها ليس في مقام بيان مبدأ احتساب المسافة ، بل هي في مقام بيان حدّ الافطار وهو الخروج قبل الزوال . وأمّا أنّ مبدأ المسافة هل يحتسب من الخروج من المنزل أو من البلد فالرواية غير متعرضة له اصلاً .

وثانياً : إنّ هذه الرواية على عكس المطلوب أدل ؛ حيث تدلّ على أنّ من خرج من منزله ولم يخرج من سور البلد لا يعدّ مسافراً بقرينتين :

القرينة الأُولى : إنّ تعبير الراوي : « الرجل يخرج من بيته يريد السفر » فيه دلالة على أنّ من خرج من بيته وحتى الآن لم يخرج من البلد لا يعد مسافراً ، بل هو يريد السفر ، فإذا خرج من البلد أصبح مسافراً ؛ ولذا لم يقل الراوي : « يخرج من بيته مسافراً » .

القرينة الثانية : إنّ الإمام (عليه السلام) أجاب بقوله : « إن خرج من قبل أنْ ينتصف النهار » ولم يذكر متعلق الخروج فلم يقيد الخروج بالخروج من الدار فينصرف الإطلاق إلى ما هو المعهود عند العرف وهو الخروج من البلد .

القول الرابع : مبدأ حساب المسافة هو حدّ الترخص

إنّ مبدأ احتساب المسافة يكون من حين وصول الشخص إلى حدّ الترخص ، وهو المكان الذي يخفى فيه صوت الأذان والجدارن ، وهذا القول نسبه صاحب

الجواهر إلى الشهيد الثاني ، ولكني لم أعثر عليه بعد المراجعة ، ويمكن الاستدلال عليه بما يلي :

الدليل الأول : ما ذكره في مصباح الفقيه :

إنّ الشخص حينما يصل إلى حدّ الترخص سيتلبس بعنوان المسافر ، ومبدأ حساب المسافة إنّما يكون حين تلبس الشخص بالسفر ، ولو كان الشخص يصدق عليه عنوان المسافر قبل حدّ الترخص لوجب عليه القصر قبل ذلك الحد ، مع أنّه لا يجب عليه القصر ، وهذا إنْ دلّ على شيءٍ فإنّما يدلّ على صدق عنوان المسافر حين الوصول إلى حدّ الترخص (٥٣) .

والجواب عليه : ما ذكره الفقيه الهمداني :

إنّ اعتبار بلوغ حدّ الترخص في وجوب القصر إنّما هو لأدلته الخاصة ، فلا مانع عن الالتزام بصدق كونه مسافراً من حين خروجه من البلد وعدم جواز القصر له إلا بعد بلوغ حد الترخص (٥٤) .

الدليل الثاني : ما ذكره المحقق الميلاني

أنّه كلّ قضية صادقة فعكس نقيضها صادق أيضاً ؛ لأنّه إذا صدق الأصل صدق عكس النقيض أيضاً ، كما هو ثابت في المنطق ، فنطبق هذه القاعدة المنطقية في المقام فنقول : كلّ مسافر يجب عليه القصر ، وهي قضية صادقة فعكس نقيضها هو : من لا يجب عليه القصر فليس بمسافر ، والمفروض أنّ من لم يبلغ حدّ الترخص لا يجب عليه القصر فليس بمسافر ، وما دام غير مسافر لا يمكن أن تحتسب المسافة من قبل حدّ الترخص ، بل من حدّ الترخص (٥٥) .

ويرد عليه :

إنّ هذا الدليل مبني على أنّ حكم الشارع بوجوب التقصير على من وصل حدّ

الترخص تحديد منه لعنوان المسافر ، فهو مبني على الملازمة بين حكم الشارع بوجوب التقصير عند حدّ الترخص وبين صدق عنوان المسافر عنده ، ويترتب على ذلك احتساب المسافة من حدّ الترخص .

وقد تقدم أنّه لا ملازمة بينهما ، وأنّ حكم الشارع بوجوب القصر عند حدّ الترخص من باب التخصيص في الحكم دون التحديد في مفهوم المسافر ؛ لأنّ مفهوم المسافر من العناوين التي أُوكل الشارع تحديدها إلى العرف (٥٦) .

وبناءً على هذا ، تكون أصل القضية وهي كلّ مسافر يجب عليه القصر كاذبة ؛ وذلك لأنّ بعض المسافر لا يجب عليه القصر ؛ وذلك لأنّ تحديد عنوان المسافر أمر عرفي ، وهو لا يخضع لتحديد الشارع ، ومن الواضح أنّ من يخرج من سور البلد يعد مسافراً عرفاً ، وإن لم يجب عليه القصر شرعاً .

وهنا نطبق القاعدة المنطقية إذا كذب الأصل وهو كلّ مسافرَ يجب عليه القصر ، كذب عكس النقيض أيضاً ، كلّ من لا يجب عليه القصر فليس بمسافر .

والنتيجة : بعض من لا يجب عليه القصر مسافر .

الدليل الثالث : ما ذكره الميلاني أيضاً :

إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص يؤخذ بالتخصّص ، مثاله : إذا قال المولى : أكرم العلماء ، ثم قال : لا تكرم زيداً ، ودار أمر زيد بين أن يكون عالماً حتى يكون خروجه من تحت العام تخصيصاً ، وبين أن يكون جاهلاً حتى يكون خروجه بالتخصّص لعدم صدق الموضوع عليه . فالأصل يقتضي الذهاب الى التخصّص ؛ لأن ظهور العام (وهو أكرم العلماء) أمارة وحجّة في لوازمها المثبتة ، فيكون المراد من زيد هو الجاهل .

وفي المقام يدور أمر عدم التقصير قبل بلوغ حدّ الترخص بين كونه من باب

التخصّص لعدم صدق الموضوع عليه ، وبين كونه من باب التخصيص ليكون خروجه من تحت العام بمخصص منفصل ، فنذهب إلى التخصّص [٥٧] .

والجواب عليه :

أولاً : إنّ أصل هذا المبنى غير تام ؛ وذلك لأنّ مورد التمسك بالعام فيما إذا علم كون الفرد من العام وشكّ في خروجه عنه حكماً ، كما لو قال : أكرم العلماء وعلمنا أنّ زيداً من العلماء ولكن شككنا ، هل يجب إكرامه أو لا ؟ فهنا نتمسك بالعام وأصالة عدم التخصيص لإثبات أنّ زيداً يجب إكرامه ، وأمّا إذا عُلم بخروجه منه حكماً وشُكّ في كونه من موضوع العام أم لا ، كما نحن فيه حيث نعلم بخروج زيد حكما ولكن نشكّ ، هل أنّه من أفراد العام ليكون خروجه تخصيصاً أو ليس من أفراده لكي يكون خروجه تخصّصاً ، فهنا لا يمكن التمسك بالعام ، أو بأصالة عدم التخصيص لاثبات أنّه ليس من أفراد العام ؛ وذلك لأنّ أصالة عدم التخصيص دليلها السيرة العقلائية وهي دليل لبي يقتصر فيه على المقدار المتيقن ، وهو ما إذا عُلم كون الفرد من أفراد العام وشُكّ في شمول الحكم اليه دون المقام [٥٨] .

وثانياً : لو سلمنا المبنى فتطبيقه على ما نحن فيه غير صحيح ؛ وذلك للفرق بين المقامين ؛ حيث أنّنا نعلم بأنّ من لم يبلغ حدّ الترخص من أفراد العام جزماً فهو مسافر جزماً ولكن خرج عن العام بالتخصيص ، وهي الروايات التي توجب القصر على خصوص من بلغ حدّ الترخص . وحينئذ فنحن لا نشكّ في أنّ خروج من لم يبلغ حدّ الترخص من العام من باب التخصّص أو التخصيص كي يدور الأمر بينهما ، بل نحن نعلم بخروجه من باب التخصيص .

القول الخامس : مبدأ المسافة هو المحل الذي انشأ منه السفر

إنّ مبدأ احتساب المسافة يكون من حيث إنشاء السفر وقصد السير ، وهو

يختلف ، فإن أنشأ السفر من المنزل سيكون احتساب المسافة من المنزل ، وإن كان من المحلّة فمنها وإن كان من آخر البلد فمنه ، وهذا القول نفى عنه البعد المحقّق السبزواري في كفاية الأحكام حيث قال : « ولا يبعد أن يكون مبدأ التقدير سيره بقصد السفر »[٥٩] واختاره المحقّق النراقي حيث قال : « والتحقيق أن يقال : إنّ التقصير في كثير من الأخبار ... معلّق على السير ... فاللازم منه اعتبار مبدأ السير ، كما ذهب إليه بعضهم ... فهو المعتبر لا غير »[٦٠] .

ويمكن الاستدلال على هذا القول بدليلين :

الدليل الأول : صدق عنوان السفر عند قصد إنشاء السفر

أن يدعى أنّ صدق عنوان السفر يحصل عند قصد انشاء السفر ، وأمّا إذا لم يقصد الشخص إنشاء السفر فلا يصدق عليه أنّه مسافر ، فمبدأ إحتساب المسافة يكون من حين تلبس الإنسان بالسفر والتلبس المزبور يكون بإنشاء السفر .

والجواب عليه : أنّ عنوان السفر يصدق عُرفاً بالخروج من خطّة البلد ، سواء قصد إنشاء السفر أم لا ، فمن يخرج من سور البلد من دون قصد المسافة فالعرف يعده مسافراً وإن لم ينشأ قصد السفر ، نعم قصد إنشاء السفر هو شرط في وجوب التقصير لا في صدق عنوان المسافر ، فإنّه قد يكون الانسان مسافراً عُرفاً ولكنّه لا يجب عليه التقصير كما تقدم .

الدليل الثاني : إنّ التقصير منوط بقصد إنشاء السفر

إنّه يستفاد من الروايات والأخبار أنّ التقصير مشروط بقصد إنشاء السير والسفر ، فيكون مبدأ احتساب المسافة من حين قصد إنشاء السير .

والجواب عليه : إنّ إناطة وجوب القصر بقصد ابتداء سير المسافة شيء واحتساب مبدأ المسافة شيء آخر ولا ملازمة بينهما ، فاشتراط وجوب القصر

بقصد ابتدأ السير وانشائه لا يعني أنّ مبدأ المسافة من حين قصد ابتدائها ، بل إنّ مبدأ احتساب المسافة منوط بتحقق السفر العرفي، وهو يتحقق بالخروج من آخر البلد .

وهكذا يتضح أنّ ما ذهب اليه صاحب العروة من احتساب مبدأ المسافة في البلدان الكبيرة من المحلّة ومن قبله الشهيد الاوّل والشهيد الثاني محلّ نظر وتأمل ، بل قد عرفت أن لا دليل يعضده ولا عرف يساعده ، فالإنصاف أنّه لا يمكن الالتزام به ، وكذا بقية الأقوال الأُخرى .

فالصحيح من الأقوال والموافق للمتفاهم العرفي هو أنّ مبدأ احتساب المسافة في البلدان الكبيرة يكون من حين الخروج من سور البلد ، أو آخر البيوتات .

الجهة الثالثة : الأحكام المترتبة على هذه الأقوال :

يترتب على هذه المسألة والأقوال التي تقدمت فيها أحكام تختلف باختلاف تلك الأقوال ولا بأس بالاشارة إلى أهم هذه الأحكام :

١ ـ لو خرج الشخص من المنزل قاصداً السفر إلى بلدة أُخرى تبعد عن منزله المسافة الشرعية .

فإن قلنا بمقالة الشيخ الصدوق وأنّ المسافة تُحتسب من المنزل ، أو قلنا بمقالة السيد السبزواري والمحقق النراقي وهي احتساب المسافة من حين إنشاء السفر وكان قد أُنشأ السفر من المنزل ، فيجب على المسافر القصر بمجرد الخروج من المنزل ويجب الافطار إن خرج قبل الزوال ؛ وذلك لتحقّق المسافة الشرعية وسائر شروط القصر [٦١] .

وأما إنْ قلنا بحساب المسافة من حين الخروج من المحلّة ، أو آخر البلد ، أو من حدّ الترخص ، فمن الواضح أنّه يلزمه الإتمام والصوم ؛ لعدم تحقّق المسافة الشرعية منهما إلى البلدة ، كما هو واضح .

٢ ـ لو خرج الشخص مسافراً من بلدته الكبيرة إلى بلدة أُخرى وكانت المسافة من محلّته إلى تلك البلدة تساوي المسافة الشرعية :

فبناءً على القول بأنّ احتساب المسافة يكون من المنزل أو المحلة أو إنشاء السفر وكان قد أنشأ السفر من المحلّة يجب عليه القصر والإفطار ؛ لبلوغه المسافة الشرعية مع توفر سائر الشرائط .

وأمّا بناءً على القول بأنّ احتساب المسافة يكون من خطة البلد ، أو من بلوغ حدّ الترخص فمن الواضح أنّه لا يجب عليه القصر ؛ لعدم تحقق المسافة الشرعية بناءً على هذين القولين .

٣ ـ لو خرج الشخص من بلدته الكبيرة إلى بلدة أُخرى وكانت المسافة من خطّة البلدة الكبيرة إلى البلدة الأُخرى بمقدار المسافة الشرعية .

فلا شكّ في وجوب القصر عليه بناءً على القول بحساب المسافة من المنزل ، وكذا بناءً على القول بحسابها من المحلة ، كما لا يخفى ، وكذا بناءً على القول باحتساب المسافة من خطّة البلد لتحقّق المسافة الشرعية في الفرض المزبور ، وهكذا بناءً على القول باحتسابها من إنشاء السفر إذا كان قد أنشأ السفر من المنزل أو المحلّة أو خطة البلد ، ولكن لا يجب عليه القصر بناءً على القول باحتساب المسافة من حد الترخّص ، كما هو واضح ؛ لعدم تحقّق المسافة الشرعية الموجبة للقصر .

٤ ـ لو خرج الشخص من بلدته الكبيرة إلى بلدة أُخرى وكانت المسافة بين حدّ ترخّص بلدته إلى تلك البلدة تعدل المسافة الشرعية ، وكان قد أنشأ السفر من حدّ الترخّص .

ففي هذه الحالة يجب عليه القصر على جميع الأقوال ؛ وذلك لتحقّق المسافة

الشرعية على جميع الأقوال ، كما هو واضح . فإنّه إذا تحقّقت المسافة بالخروج من حدّ الترخص إلى البلدة الأُخرى فهي متحقّقة بطريق أولى بالخروج مما دون حدّ الترخّص كما لا يخفى .

٥ ـ إنّ من يخرج من بلدته الكبيرة مسافراً إلى بلدة أُخرى تبعد عنها المسافة الشرعية فهنا جميع الفقهاء يشترط في وجوب القصر أن يبتعد عن بلدته بمقدار خفاء الأذان أو الجدران وهو حدّ الترخص ، وحينئذٍ سيختلف حدّ الترخّص باختلاف مبدأ حساب المسافة ، فإنّ كان مبدأ المسافة هو المحلّة فيكون حدّ الترخّص هو خفاء أذان المحلّة أو جدرانها ، وإن كان هو خطّة البلد فيكون حدّ الترخص هو خفاء الأذان من خطة البلد أو جدران البلد ، وإن كان المبدأ هو مكان إنشاء السفر ، فيكون حدّ الترخّص هو خفاء الأذان أو الجدران عن مكان إنشاء السفر تقديراً . ولكن هذه القاعدة غير موجودة في القولين التاليين :

الأول : ما إذا قلنا بحساب مبدأ المسافة من المنزل ، فإنّ صاحب هذا القول خالف مشهور الفقهاء ولم يشترط في وجوب القصر بلوغ حدّ الترخّص وهو خفاء الأذان بالنسبة إلى المنزل أو خفاء جدران المنزل مثلاً ، بل يجب عليه القصر بمجرد خروجه من المنزل وإن كان يسمع الأذان ويرى الجدران .

الثاني : ما إذا قلنا بحساب المسافة من حدّ الترخّص ، فهنا لا معنى لاعتبار حدّ الترخّص وهو خفاء الأذان أو الجدران ؛ لأنّه تحصيل للحاصل .

وبعبارة أُخرى : هنا توافق مبدأ حساب المسافة مع المكان الذي يجب فيه القصر .

٦ ـ إنّ الخروج قبل الزوال أو بعد الزوال الذي هو المدار في الإفطار وعدمه بالنسبة إلى المسافر يختلف باختلاف هذه الأقوال :

فمن قال بأنّ مبدأ احتساب المسافة يكون من المنزل فيشترط في الإفطار الخروج قبل الزوال من المنزل ، وأمّا من قال بأنّ مبدأ احتساب المسافة يكون من المحلّة فيشترط في الإفطار عند حدّ الترخّص الخروج من المحلّة قبل الزوال ، وأما إذا كان قد خرج من المنزل قبل الزوال ، ولكنه خرج من المحلّة بعد الزوال فيلزمه الصوم ، ومن قال بأنّ مبدأ احتساب المسافة يكون من آخر البلد ، فإنّ خرج قبل الزوال من آخر البلد أفطر إذا بلغ حدّ الترخّص ، وأمّا إذا خرج من خطة البلد بعد الزوال لزمه الصوم ، وأمّا بناءً على احتساب المسافة من حدّ الترخّص فيعتبر في الإفطار الخروج من حدّ الترخّص قبل الزوال ، وأمّا إذا خرج من حدّ الترخّص بعد الزوال فيلزمه الصوم وإن كان قد خرج قبل الزوال من البيت أو المحلّة أو خطة البلد [٦٢] .

الهوامش

(١) العلامة الحلي ، يوسف بن المطهر ، تحرير الأحكام ١ : ٣٣٧ . ط ح .

(٢) الشهيد الاول ، محمد بن مكي ، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤ : ٣١٣ .

(٣) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي ، روض الجنان فى شرح إرشاد الأذهان ٢ : ١٠٢٢ .

(٤) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ١ : ٧٧٩ .

(٥) العاملي ، محمد بن علي ، مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الاسلام ٤ : ٤٣٢ .

(٦) السبزواري ، محمد باقر ، كفاية الأحكام ١ : ١٥٧ .

(٧) البحراني ، يوسف بن أحمد ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١١ : ٣٠٥ .

(٨) الطباطبائي ، علي بن محمد ، رياض المسائل ٤ : ٤٠٨ .

(٩) العاملي ، جواد بن محمد ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (ط ـ الحديثة) ١٠ : ٣١٥ .

(١٠) النراقي ، أحمد بن محمد مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ٨ : ٢٠٨ .

(١١) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام ١٤ : ٢٠٤ .

(١٢) الهمداني ، رضا بن محمد هادي ، مصباح الفقيه ج٢ ، ق٢ : ٧٢٤ ، ط ق .

(١٣) اليزدي ، محمد كاظم ، العروة الوثقى (مع التعليقات) ٣ : ٤٢٢ .

(١٤) الجوهري ، محمد بن حماد ، الصحاح ـ تاج اللغة وصحاح العربية ٢ : ٤٤٩ .

(١٥) الفيومي ، أحمد بن محمد ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ٢ : ٦٠ .

(١٦) الراغب الاصفهاني ، مفردات غريب القرآن : ٥٠٩ .

(١٧) بعد التتبع في كلمات الفقهاء والتفحّص في كتبهم الفقهية وضمّ بعضها إلى بعض تكونت لدينا هذه الصور الثلاثة للبلدة الكبيرة ، أمّا الصورة الأُولى فقد أشار اليها السيد محمد باقر الصدر في كتابه الفتاوى الواضحة [٤٣٤ ـ ٤٣٥] ، وكذا الشيخ فاضل اللنكراني في تعليقته على العروة حيث قال : « لا خصوصية للبلدان الكبيرة إذا لم يعدّ الخروج من محلّة إلى أُخرى سفراً عند العرف ، ومع العدّ كذلك يخرج عن البلد الواحد ، بل يكون بلاداً متعدّدة » لاحظ : (العروة الوثقى مع تعليقات الفاضل ١ : ٦٨٩) . وأمّا الصورتان الثانية والثالثة فقد أشار إليهما العلامة تدّس في التحرير ١ :

٣٣٧ ، ولاحظ وسيلة النجاة ، مع شرح السيد الامام الخميني تدّثّل : ٢٠٧ .

(١٨) الشهيد الاول ، محمد بن مكي ، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤ : ٣١٣ .

(١٩) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي ، روض الجنان فى شرح إرشاد الاذهان ٢ : ١٠٢٢ .

(٢٠) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ١ : ٧٧٩ .

(٢١) اليزدي ، محمد كاظم ، العروة الوثقى (مع التعليقات) ٣ : ٤٢٢ .

(٢٢) البروجردي ، مرتضى ، المستند في شرح العروة الوثقى (تقريرات بحث السيد الخوئي) كتاب الصوم ٢ : ٢٦ .

(٢٣) نسبه اليه صاحب الجواهر [١٤ : ٢٠٣] ، ولكن لم نجده بعد المراجعة .

(٢٤) السبزواري ، محمد باقر ، كفاية الاحكام ١ : ١٥٧ .

(٢٥) النراقي ، أحمد بن محمد مهدي ، مستند الشيعة ٨ : ٢٠٩ .

(٢٦) قد مرّ نقل عباراتهم في السير التاريخي للمسآلة ، فلاحظ .

(٢٧) اليزدي ، محمد كاظم ، العروة الوثقى (مع التعليقات) ٣ : ٤٢٢ .

(٢٨) لاحظ : العاملي ، جواد بن محمد ، مفتاح الكرامة ١٠ : ٣١٤ ـ ٣١٥ ، ط ح .

(٢٩) النجفي ، محمد حسن جواهر الكلام ١٤ : ٢٠٤ .

(٣٠) النراقي ، أحمد بن محمد مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ٨ : ٢٠٨ ، ولاحظ : البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر : ١٥٥ .

(٣١) المصدران السابقان .

(٣٢) لاحظ : الهمداني ، رضا بن محمد هادي ، مصباح الفقيه ج٢ ، ق٢ : ٧٢٤ ، ط ق .

(٣٣) السبحاني ، جعفر ، ضياء الناظر في أحكام صلاة المسافر : ٣٣ .

(٣٤) لاحظ : اليزدي ، محمد كاظم ، العروة الوثقى (مع التعليقات) ٣ : ٤٢٢ .

(٣٥) سورة النحل ، الاية : ٨٠ .

(٣٦) المنتظري ، حسين علي ، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر ، (تقريرات ابحاث البروجردي) : ١٥٢ ـ ١٥٣ .

(٣٧) موسوعة السيد الخوئي ، كتاب الصلاة بتقرير (السيد علي البروجردي) ٢٠ : ٤٦ .

(٣٨) العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٨ : ٤٥٢ .

(٣٩) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي (ط ـ الإسلامية) ٤ : ١٢٧ .

(٤٠) العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٨ : ٤٥٥ .

(٤١) لاحظ : الهمداني ، رضا بن محمد هادي ، مصباح الفقيه ، ج٢ ، ق٢ : ٧٢٤ .

(٤٢) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ١ : ٤٣٦ .

(٤٣) لاحظ : بحر العلوم ، الفوائد الرجالية ٣ : ٣٠٠ .

(٤٤) لاحظ : السبحاني ، جعفر ، كليات في علم الرجال : ٣٨٣ .

(٤٥) لاحظ : الخميني ، روح الله ، كتاب البيع ٢ : ٦٢٨ .

(٤٦) لاحظ : اسحاق الفياض ، تعاليق مبسوطة ٤ : ٣٣٢ .

(٤٧) سورة يونس ، الاية : ٥ .

(٤٨) سورة يس ، الاية : ٣٩ .

(٤٩) الشيخ المفيد ، محمد بن محمد ، الإرشاد ٢ : ١٣٢ .

(٥٠) العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة (آل البيت) ١١ : ٤٣٨..

(٥١) المصدر السابق .

(٥٢) المصدر السابق ١٠ : ١٨٥ .

(٥٣) الهمداني ، رضا بن محمد هادي ، مصباح الفقيه ، ج٢ ، ق٢ : ٧٢٤ . ط ق .

(٥٤) الهمداني ، رضا بن محمد هادي ، مصباح الفقيه ، ج٢ ، ق٢ : ٧٢٤ . ط ق .

(٥٥) الميلاني ، محمد هادي ، محاضرات في فقه الإمامية ـ صلاة المسافر : ٦٩ .

(٥٦) البروجردي ، مرتضى ، المستند في شرح العروة الوثقى ، (تقريرات السيد الخوئي) ، كتاب الصوم ٢ : ٢٦ .

(٥٧) الميلاني ، محمد هادي ، محاضرات في فقه الإمامية ـ صلاة المسافر : ٦٩ .

(٥٨) محاضرات فى اصول الفقه (بتقرير اسحاق الفياض) ٤ : ٣٩٢ .

(٥٩) السبزواري ، محمد باقر ، كفاية الاحكام ١ : ١٥٧ .

(٦٠) النراقي ، احمد بن محمد مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ٨ : ٢٠٨ .

(٦١) البروجردي ، مرتضى ، المستند في شرح العروة الوثقى ٢٠ (من الموسوعة) : ١٩١ـ ١٩٢ .

(٦٢) لاحظ : البروجردي ، مرتضى ، المستند في شرح العروة الوثقى ٢٢ (من الموسوعة) : ٢١ ـ ٢٢ .

مجموعة استفتاءات فقهية

❑ إعداد : السيد محمّد علي البحراني

❑ تحقيق : خالد الغفوري

هذه مجموعة من الاستفتاءات في أبواب فقهية مختلفة ، قد قدّمت الى عدد من مراجع الدين آنذاك ، وهم : السيد محمد كاظم اليزدي [١] والميرزا محمّد تقي الشيرازي [٢] والشيخ محمّد طه نجف والميرزا حسين نجل الميرزا خليل والميرزا محمد حسين الغروي النائيني والميرزا علي الشيرازي وعبد الكريم الحائري والسيد أبو الحسن الإصفهاني . . وقد قام بجمعها السيد محمد علي البحراني [٣] . . وقد تصدينا لتحقيق نسختها المخطوطة . . فقمنا بضبط النصّ وترقيم المسائل وترتيب الأجوبة . . (المحقّق)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين الغر الميامين

وبعد فهذه مجموع مسائل تحتوي على جملة من استفتاءات العلماء الأعلام طيب الله مراقد الماضين منهم وأدام الله الباقين ومتع المسلمين بفيوضاتهم وفوائدهم في التقليد .

مسألة [١] : هل يجوز تقليد المفضول بوجود الفاضل ؟ وهل يجوز البقاء على تقليد الميت أو لا ؟

الجواب : لا يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل على الأحوط . ويجوز البقاء على تقليد الميت ، لكن العدول إلى الحي الأعلم أحسن وأحوط . (السيد كاظم الطباطبائي) .

مسألة [٢] : هل يتحقق التقليد بشراء رسالة للعمل بها ؟ أم لا يتحقق إلا بأخذ مسألة أو مسائل مخصوصة له وإن لم يعمل بعد ؟ أو لا يتحقق إلا بالعمل ؟ أفتونا مأجورين ؟

الجواب : التقليد هو الإلتزام والبناء على العمل بمقتضى رأي المجتهد الفلاني ، فيتحقّق بمجرد هذا البناء ، وعلى هذا فيكفي أخذ الرسالة مع الإلتزام بالعمل بما فيها ، لكن الأحوط عدم البقاء على تقليد الميت مثلاً بعد الأخذ ، بل بعد العمل خروجاً عن شبهة الخلاف . (السيد كاظم اليزدي) .

الجواب : يكفي في تحقّق التقليد تعلّم المسألة أو المسائل للعمل ، ولا يعتبر فيه العمل فعلاً على طبق ما تعلّمه من المسائل في الأحوط ، كما لا يكفي فيه مجرد شراء الكتاب والرسالة للتعلّم والعمل . (ميرزا محمد تقي) .

مسألة [٣] : لو تحقق التقليد فهل له العدول بظنّ أعلمية غيره أو لابد من العلم بها أو لا يجوز مطلقاً ؟

الجواب : [٤] نعم يجوز العدول مع الظن المذكور إذا كان قبل العمل ، بل بعده أيضاً لا يبعد الجواز إذا كان المعدول إليه جامعاً للشرائط . (السيد كاظم الطباطبائي) .

الجواب : الأحوط الأخذ بأحوط القولين مع الظنّ بالأعلمية في مورد التخالف . (ميرزا محمد تقي) .

مسألة [٤] : لو قلّد أحداً في جملة مسائل وعمل بها فهل له تقليد غيره في غيرها مع الشك بالأعلمية أو مطلقاً أو لا يجوز ؟

الجواب : يجوز مطلقاً . (ميرزا محمد تقي) .

مسألة [٥] : لو قلّد أحداً في جملة مسائل وعمل بها فهل له تقليد غيره في غيرها مع الشك بالأعلمية أو مع الظنّ بها أو مع العلم ؟

الجواب : نعم يجوز بل هو الأحوط إذ لم يكن قلّده في غير ما علم وعمل خصوصاً مع العلم أو الظنّ بالأعلمية . (السيد كاظم اليزدي) .

مسألة [٦] : لو أفتى العالم المقلَّد للمقلِّد فتوى خطأ أو نقلها وكيله خطأ بحيث تخلّ بالعمل الواجب وغيره فهل تغتفر للعامل بها لو عمل بها ويصح عمله بلا إعادة أو لا ؟

الجواب : إذا كان عمله بحسب فتوى مقلِّده باطلاً وجب إعادته أو قضاؤه ، ولا ينفعه خطأ العالم أو خطأ الناقل . (السيد كاظم اليزدي تدّثُ) .

مسألة [٧] : لو كلّفت مسلماً بتطهير شيء أو كان عنده وهو ملكي وأخبرني بتطهيره ولم يحصل لي ظنّ بذلك فهل يكفي ذلك أو لابد من الظنّ أو العلم ؟

الجواب : أمّا في الوكيل فيقبل قوله ، وأمّا في غيره فلابد من الاطمئنان بقوله إلا إذا علم أنه غسله بقصد التطهير وكان الشك في كونه على الوجه الشرعي أم لا فإنه يحمل فعله على الصحّة حينئذٍ ، هذا اذا لم يكن ذا يد على ذلك الشيء ، والا فيدخل تحت عنوان إخبار ذي اليد بالطهارة . (السيد كاظم اليزدي تدّثُ) .

الجواب : الظاهر كفاية توكيله في ذلك عادلاً كان أو فاسقاً بعد إخباره . (محمد طه نجف) .

مسألة [٨] : لو كان على بدنه ثوبان أو أكثر وأصابت أحدهما نجاسة ولم يعلمه بعينه فهل تصح صلواته لو نزع أحدها وصلّى بالباقي ؟ ولو كان شبهةً محصورة فأعرض عن بعض أطرافها بعينه فهل يخرج عن ابتلائه بمجرد ذلك فيصح له استعمال الباقي ؟

الجواب : بسم الله تعالى الأظهر صحة صلاته ، والأحوط اجتنابهما معاً والصلاة بغيرهما ، ولو لم يكن عنده غيرهما لزمه الصلاة بأحدهما ، والأحوط له تكرار الصلاة بكل منهما . (حرره الراجي عفو ربه محمد طه نجف) .

مسألة [٩] : هل يجب التثليث في ظاهر الأواني المتنجس ؟ وهل حكم الحياض حكم الأواني أم تطهر هي بمجرد إلقاء الكر فيها أو ملاقاته لمائها النجس ولو كانت نجاستها من البول ؟

الجواب : لا يلزم التثليث في غير بواطن الأواني . (محمد طه نجف) .

مسألة [١٠] : يغسل الثوب بماء الصابون مثلاً وهو متنجس ثم يعصر ويطهر في الكثير ثلاثاً وهو على طيّه بحيث لو نشر في الماء يغيّر ظاهر الماء مما فيه من أثر الصابون ، وقد يكون فيه شيء من الصابون المتنجس من اصله أو بالعارض أو شيء من الأشنان حكمه الناقع بالماء المتنجس فهل يكفي ذلك في طهارته ؟

الجواب : بسم الله تعالى إذا وصل إليه الماء جميعاً طهر وطهر ظاهر ما فيه من الأجزاء . (محمد طه نجف) .

مسألة [١١] : غسالة الغسلة الثالثة هل يحتاج الى إفراغها من الإناء أو تبقى فيه وهي طاهرة والإناء طاهر وهل فرق بين الماء المعتصم والقليل ؟

الجواب : غسالة الثالثة طاهرة ، ولا فرق بين الكثير والقليل . (حرره محمد طه نجف) .

مسألة [١٢] : كوازة الطين لو تشربت بالماء المتنجس فلو تطهر ظاهرها ووضع فيها الماء وأخذت بالرّشح فهل ينجس الماء الذي فيها ؟ وأيضاً الرشيح هل هو نجس ؟

الجواب : لا ينجس ، ويكفي غسل الظاهر . (طه نجف) .

مسألة [١٣] : لو صلّى بالثوب المتنجس أو المحمول المتنجس وذكر بعد الفراغ أو في الأثناء وأمكنه الإزالة من غير خلل في الصلاة فهل تكون الصلاة صحيحة ؟

الجواب : فيه إشكال أحوطه الإعادة من رأس . (محمد طه نجف) .

مسألة [١٤] : لو أنّ رجلاً صبغ غرضاً وكان الصبغ متنجساً وقد دفع الغرض الى صاحبه وقبض الثمن منه ولم يعلمه بنجاسته وقد تعمد في ذلك فهل له أن يتصرف بالدراهم ولم يكن فعل محرماً ؟

الجواب : الأحوط إخبار صاحب الثوب واستبراء الذمة منه من حيث الدراهم ومن حيث العمل . (محمد طه نجف) .

مسألة [١٥] : في الحيوان الصامت كالغراب واللقلق والطاووس وشبهه لو وقع في البئر جميعاً أو كل فرد منها فما مقدار النزح ؟

الجواب : المدار على التغيير في النجاسة وفي وجوب النزح فإذا تغيّر بالنجاسة وجب النزح الى أن يزول التغيير . (محمد طه نجف) .

مسألة [١٦] : لو صلّى الرجل صلاة الظهر لابساً رداءه ثمّ بعد الفراغ رماها وأخذ ساتراً غيرها ونوى للعصر ثمّ ذكر باثناء صلاة العصر أو بعد الفراغ أنّ رداءه كانت متنجسةً فهل يجب عليه العدول بالاثناء وبعد الفراغ إعادة الظهر خاصّة أو مع العصر ؟

الجواب : إذا ذكر بعد الفراغ من العصر لم يلزمه إعادة العصر وكان عليه إعادة الظهر ، وإن ذكر في أثناء العصر كان عليه العدول الى الظهر ثمّ إعادة العصر . (محمد طه نجف) .

مسألة [١٧] : علقة الدم التي في وسط صفار البيض هل تسري قبل أن تتقطع بحيث تكون جامدة في وسط الصفار وتسري النجاسة منها الى البياض أو لا ؟

الجواب : مع الشك في السراية فالبياض طاهر . (طه نجف) .

مسألة [١٨] : لو فعل المكلّف شروط الاستجمار وكان حوْل الحلقة شعر هل يطهر بالتبعية أو لا ؟

الجواب : نعم ، يطهر والله العالم . (محمد كاظم الطباطبائي) .

الجواب : اذا لم يتعدّ المعتاد ولم يكن الشعر طويلاً خارجاً عن المعتاد وأذهب العين عنه يطهر إن شاء الله . (ميرزا حسين نجل الميرزا خليل) .

مسألة [١٩] : لو كانت النجاسة في المسجد ولم يزلها المصلّي بل تشاغل عنها بالصلاة وبعد فراغه من الصلوات أزالها هل تكون صلواته صحيحة أو لا ؟

الجواب : أما في ضيق الوقت فلا عصيان في تأخير الإزالة والصلاة صحيحة بلا اشكال ، وأما في سعة الوقت فالأقوى أيضاً صحتها لكن يكون عاصياً في ترك المبادرة الى الازالة . (السيد كاظم الطباطبائي) .

مسألة [٢٠] : هل تكفي غيبة من يرى طهارة الكافر في الحكم بطهارته ؟ وعلى تقدير العدم فهل ترخّصون في تقليد من يكتفي بذلك ، والمسألة عامة البلوى عسرة التحرّز لا سيّما عندنا ؟

الجواب : مع العلم بمباشرته للكافر مع الرطوبة ونجاسة يده أو غيرها لذلك

يشكل الحكم بطهارته بمجرد الغيبة ، والمفروض أنّه غير معتقد للنجاسة ، ولا بأس بالرجوع الى الغير ممن يكتفي بذلك إذا لم يقلّد سابقاً من يقول بعدم الكفاية لكن الأحسن الاحتياط ما لم يستلزم الحرج والمشقة مع أن حصول العلم القطعي بمباشرته مع الرطوبة ليس غالبياً . والحاصل أنّ مع الحرج والعسر الشديد لا بأس بالمساورات والمباشرة لأجل الحرج الشديد ، وهو السيرة المستمرة . (السيد كاظم اليزدي) .

الجواب : تكفي كسائر النجاسات . (نجل الحاج ميراز خليل) .

مسألة [٢١] : لو رش الماء على الأرض المتنجسة بغير البول فهل يكون ماء غسالتها طاهراً كالذي تردّ الأرض حال الرش مثل الطفّار ؟

الجواب : الأحوط الاجتناب عن الغسالة ومنها الطفّار . (كاظم الطباطبائي) .

الجواب : الأحوط الاجتناب عن ذلك . (نجل المرحوم الحاج ميرزا خليل) .

مسألة [٢٢] : لو خاف الضرر باستعمال الماء أو بوجود عدو ينبغي التقية منه وشك انّ ما حصل منه هل هو خوف حقيقة او وسواس او تيقن انّه وسواس فهل يكون ذلك كالخوف حقيقة في الأحكام أو هو ملغى كما في كثير الشك ؟ ولو ظنّ كونه وسواسياً فما يصنع ؟

الجواب : لا يلحق بالخوف المزبور مع العلم بكونه وسواسياً ، وكذا مع سبق الوسواس ، وفي الظنّ مع عدم العلم بسبق الوسواس إشكال ينبغي رعاية الاحتياط فيه مع امكانه والا يبني على العمل بمقتضاه . (محمد تقي) .

الجواب : ما لم يتحقق أنّه خوف عادي متعارف لا عبرة به . (الحاج ميرزا حسين) .

مسألة [٢٣] : في الماء الخارج من المكينة المعمولة لاخراج الماء في المراكب التي هي لغير المسلمين هل هو نجس أو طاهر مع كون المشهور ان من

جملة اجزاء هذه المكينة الجلد أو اللاستيق ؟ وهل قول العامل مثل القبطان وشبهه حجة مطلقاً أو مع العلم بمعرفته بمثل هذه الأمور أو ليس بحجة ؟ وعلى تقدير اعتبار قوله فلو أخبر أنّ من اجزائها اللاستيق فهل يكفي في طهارة الماء الخارج عدم العلم بحقيقة اللاستيق أو لا يكفي ذلك لكونه في يد غير المسلم ؟ وأيضاً الماء الموجود في المحارز الموجودة في مثل هذه المراكب الزائد على المكينة هل هو نجس او طاهر مع عدم العلم بكيفية امتلاء المحرز منه وأنّه بمباشرتهم له مع كونهم يهوداً أو نصارى أو غيرهم من الملل الخارجة ؟ وأيضاً هل فرق بين هذه المراكب والمراكب التي للمسلمين مع كون العملة التي فيها من غير المسلمين ؟

الجواب : إن كان الماء متصلاً من البحر إلى موضع خروجه فهو طاهر سواء كان الجلد نجساً أم طاهراً ، وكذا إذا انقطع مع كون المجرى والمجمع طاهرين وإلا فهو نجس . وأمّا قول العامل فإذا لم يكن مسلماً فليس بحجّة إلا إذا قطع بصدقه ، والماء الموجود في المحارز فإن كان اجتماعه بأحد الطريقين السابقين فمع عدم العلم بملاقاة النجس له طاهر ، ولا فرق بين المراكب بعد كون العملة غير مسلمين . (نجل الميرزا خليل) .

مسألة [٢٤] : لو أنّ رجلاً أجنب وكان على بدنه حاجب لا يمكن ازالته لضيق الوقت وشبهه ثمّ اغتسل لصلاة الصبح وشك في ادراك الصلاة وعدمها ما ينوي قربة أو أداءً ؟ وعلى فرض الدخول على احد الوجهين وفي اثناء الصلاة ظهرت الشمس وادرك ركعة او لم يدرك فهل تكون صلاته صحيحة ؟ وهل يحتاج مع الغسل إلى تيمم ؟

الجواب : باسمه تعالى يجب عليه ان يجمع بين الغسل والتيمم وينوي القربة المطلقة لو كان شاكاً في الوقت . (محمد طه نجف) .

مسألة [٢٥] : في رجل تيمم لضيق الوقت او لم يكن عنده من الماء لرفع حدثه إلا ماء مغصوب أو متنجس أو مضاف ودخل في الصلاة وفي اثنائها أو بعد الفراغ انكشف له خلاف ذلك هل يجب عليه اعادة الصلاة ؟

الجواب : اما اذا تيمم بتخيل ضيق الوقت ثم انكشف سعته فالظاهر وجوب اعادة الصلاة سواء انكشف بعد الصلاة أو في اثنائها ، وأما إذا كان التيمم من جهة عدم الماء الطاهر المباح بحسب اعتقاده ثم انكشف وجوده وأنّه كان مشتبهاً فالظاهر أن حكمه حكم عدم وجدان الماء ثم وجدانه ، وهو إنّه ان كان بعد الفراغ من الصلاة او في اثنائها بعد الدخول في الركوع صحّت ، وإن كان الانكشاف قبل الدخول في الركوع بطلت ووجب الوضوء والصلاة ، والأحوط الاعادة مع سعة الوقت بعد الاتمام وان كان بعد الركوع ، بل الأحوط الاعادة إذا كان الانكشاف بعد الصلاة . (السيد كاظم الطباطبائي دام ظله العالي) .

مسألة [٢٦] : لو تيمم المتيمم بدلاً عن الوضوء أو عن الغسل وضرب ضربة للوجه واليدين والثانية لليدين فهل هو صحيح ؟

الجواب : نعم ، هو صحيح وموافق للاحتياط ، والأقوى كفاية ضربة واحدة للوجه واليدين وإن كان بدلاً عن الغسل . (السيد كاظم طباطبائي دام ظله) .

مسألة [٢٧] : لو كان الانسان جاهلاً لغسل الجنابة الترتيبي والارتماسي وكان غير مقلد وكان من عادته اذا اراد أن يغتسل لا يعيّن احدهما لجهله لهما فهل يكون غسله صحيحاً أو لا ؟

الجواب : إذا أتى بإحدى الكيفيتين من الارتماسي أو الترتيبي بقصد الغسل صح وإن لم يعلم أنّ هذا ارتماسي أو ترتيبي فقصد احدهما غير لازم بل يكفي الاتيان بالارتماسي بقصد الغسل أو الاتيان بالترتيبي بقصد الغسل وان لم يلتفت الى أنه يسمّى ارتماسياً أو ترتيبياً .

مسألة [٢٨] : إذا شككنا في دخول الوقت هل يصح الوضوء للفريضة أو لا أو لغاية أُخرى أو للتهيؤ للفريضة وما مقدار وقت التهيؤ ولو احتملنا أنّه بقي للوقت ربع ساعة أو أقل أو أكثر أو للتهيؤ وقت خاص شرعي ؟

الجواب : بسم الله الرحمن الرحيم يجوز الوضوء قبل دخول الوقت ولو مع الشك فيه بقصد الكون على الطهارة ولو كان من قصده أن يصلي بهذا الوضوء في الوقت أيضاً ، ولا اشكال فيه لأن الصلاة معه غاية الغاية ، وكذا يجوز بقصد إحدى الغايات الأُخر كقراءة القرآن مثلاً ولو سورة قل هو الله أحد ، ويصح معه الصلوات وكل ما يشترط بالوضوء ، وكذا يجوز بقصد التهيؤ للصلاة ، والمدار الصدق العرفي ، ولا يبعد صدقه اذا بقي نصف ساعة مثلاً من النهار ويريد أن يخرج من داره الى الصلاة أو شغل آخر ثم الصلاة بعد دخول الوقت وليس له حدّ شرعي معيّن ، فالمناط صدق التهيؤ عرفاً . (السيد كاظم الطباطبائي اليزدي) .

مسألة [٢٩] : الأرمد الذي يخاف من استعمال الماء هل يكتفي بالتيمم بدلاً عن الطهارة المائية أو لابد من الوضوء والمسح على الجبيرة ؟

[**الجواب** :] بسم الله الرحمن الرحيم نعم يكتفي بالتيمم على الأقوى ، والله العالم . (النائيني) .

مسألة [٣٠] : قال رحمه الله في العروة مسألة : « في غير الوسواسي إذا بالغ في إمرار يده على اليد اليسرى لزيادة اليقين لا بأس به ما دام يصدق عليه انّه غسل واحد » [٥] وحضرتكم قيدتموه في الحاشية بأن لا يكون من اللغو والعبث على الأحوط ، ما المراد من زيادة اليقين هنا ، فلو اكثر من إمرار يده غفلة مثلاً هل يكون ذلك مانعاً من صحّة المسح ؟

[**الجواب** :] بسم الله الرحمن الرحيم لليقين مراتب ودرجات ، والمراد بزيادة

اليقين هو حصول المرتبة العليا ، وقيدناه بأن لا يكون من اللغو والعبث بهذا الاعتبار فلو غفل واكثر من الأمرار إلى حدّ اللغو والعبث لا يخلو صحة المسح عن الاشكال ، والله العالم . (محمد حسين الغروي النائيني) .

مسألة [٣١] : هل يجوز الوضوء في المساجد لغاية من الغايات من دون صلاة ركعتين فيها ؟

الجواب : بسم الله الرحمن الرحيم لو كان الماء الذي يتوضأ به من الأوقاف الراجعة الى المسجد مثل حوض المسجد ونحوه فجواز الوضوء منه لغاية اخرى أجنبية عن وظائف المسجد في غاية الاشكال ، والأحوط أن يكون ناوياً لصلاة ركعتين . (ميرزا حسين النائيني تقدّس) .

مسألة [٣٢] : السواقي والأنهار الصغار الواقعة بين البساتين المحاطة بالأسوار أو الخارجة عنها هل تلحق بالأنهار الكبار والعيون المملوكة الجارية في جواز التصرف فيها في الوضوء والغسل والشرب وغير ذلك مع عدم العلم برضا مالكها أو يجب إحراز العلم بالرضا من المالك ؟ وهل يختلف الحال في أنواع التصرّف ؟

[**الجواب** :] بسم الله الرحمن الرحيم ما كان في الطرق والشوارع أو في الأراضي المباحة ولم يكن محاطاً بالأسوار فالحكم جواز التصرّف فيه بما جرت السيرة به من الشرب والتطهر به أو ما عدا ذلك على إشكال فيما ينزح من الآبار أو الأنهار بالدلاء مثلاً أو المكينة ، وأما ما في البساتين المسورة والأراضي المزروعة ونحوها فالظاهر خروجه عن العنوان المذكور . ويتوقف جواز الدخول في البساتين والأراضي المذكورة على إحراز الرضا من المالك ، والله العالم . (محمد حسين الغروي النائيني) .

مسألة [٣٣] : هل يجوز التيمم على الترب الحسينية المجموعة على الأرض مع أنه لا يخلو من الخلأ الذي بينها .

الجواب : بسم الله الرحمن الرحيم لو كان ما يقع عليه التيمم تراباً خالصاً يصح التيمم وكذلك السجود أيضاً ، وإلا فلا ، لكن يكفي في السجدة أن يكون مقدار ما يتحقق به مسمّى السجود تراباً خالصاً ، ولا يعتبر أن يكون تمام ما يقع عليه الجبهة كذلك ، وفي التيمم يعتبر أن يكون تمام ما تقع عليه الكف كذلك ، والله العالم . (محمد حسين الغروي النائيني) .

مسألة [٣٤] : الفألول الداخل اللحية الكثيفة هل يجب تخليل الشعر حتى يصل الماء اليه ؟ أفتونا مأجورين ؟

الجواب : ما أحاطت به اللحية الكثيفة لا يجب إيصال الماء اليه ، والله العالم . (ميرزا حسين النائيني) .

مسألة [٣٥] : هل يصح التيمم للأُمور التي يستحب لها الطهارة كالكون على الطهارة والكون في المساجد والاستخارة والدعاء والصلاة على الجنائز ودخول الحضرات المشرفة وغير ذلك مع القدرة على الطهارة المائية ؟ وعلى تقدير الصحة فهل الأجر مساوٍ ؟

الجواب : لا يصح مع القدرة على المائية ، والله العالم . (محمد كاظم الطباطبائي) .

مسألة [٣٦] : لو أراد الطهارة لغايتين أو أكثر فهل يجوز له قصد الجميع فيها أو قصد الواجب لو كان أو قصد واحد معيّن [إن] كانت كلها مستحبة .

[**الجواب** :] نعم ، يجوز كلّ هذه الوجوه ، والله العالم . (محمد كاظم الطباطبائي) .

مسألة [٣٧] : لو تطهر لغاية فأخطأت كما لو تطهر لدخول حرم الحسين عليه السلام فأنكشف انّه في بغداد مثلاً فهل تصح طهارته ؟ ولو أراد الطهارة لغاية مشكوكة الحصول فهل تصح لو تطهر ؟

الجواب : إذا قيد بتلك الغاية فانكشف الخلاف يشكل صحته ، وإذا قصد القربة والأمر الواقعي وتخيل انه الأمر الفلاني والغاية الكذائية فبان الخلاف صح . (السيد كاظم اليزدي قدس سره) .

مسألة [٣٨] : هل يكفي حسن الظاهر من إمام الجماعة أم يشترط المخالطة أو العادلان ؟ وهل المخالطة محدودة ام يكفي ساعة واحدة أو أقل أو أكثر ؟ وعلى فرض أنّه لا يكفي حسن الظاهر هل يجب على الامام أو غيره أن يرشد المأمومين أو يدعهم على غفلتهم ؟

الجواب : إن كان حسن الظاهر الحاصل من الاطلاع على حاله بالمخالطة والمعاشرة كاشفاً ظنياً عن تحقق الملكة يكون كافياً ، والمخالطة ساعة واحدة أو أكثر لا تكفي في تحقق حسن الظاهر ، والمأمومون الغافلون إن كانوا جاهلين بالمسألة يجب إرشادهم ؛ لأنّ إرشاد الجاهل بالحكم واجب ، وإن كانوا عالمين بالحكم إلا أنهم اشتبهوا في إحراز العدالة بمعنى أنهم وثقوا بمن ليس محلاً للوثوق فإعلامهم غير لازم ، والله العالم . (السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي) .

الجواب : يكفي حسن الظاهر بمعنى أن يخالطه زماناً ولم ير منه ما يخالف الشرع الشريف ويكون مواظباً على الطاعات حافظاً للأمانات لم يسمع منه كذباً ولا غيبة لمؤمن ، وهذا معنى حسن الظاهر ، ولو اعتقد أن المأموم يصلي خلف شخص من غير إحراز ما ذكر يجب عليه أن يرشده من باب الأمر بالمعروف . (حاج ميرزا حسين) .

مسألة [٣٩] : هل تصح الصلاة في أول الوقت لو عارضها واجب آخر كالاستحلال من المستغاب ومطلق المظلوم وغير ذلك من الحقوق الواجبة على المكلّف كالإنفاق على الزوجة أو الاولاد أو الأبوين أو غير ذلك ممن تجب نفقتهم وكإيصال الحقوق الواجبة الى أهلها كالخمس والزكاة وإيفاء الديون الحالّة ، وأيضاً لو توقف الاستيهاب على بذل ماء طهارته وترابها على وجهٍ يكون فاقداً للطهورين فهل يبذلهما فتسقط الصلاة أو لا ؟

الجواب : نعم ، القوي صحة الصلاة وإن كان عاصياً في ترك المبادرة الى ذلك الواجب مع التمكن منه ، وأما مع عدم التمكن فلا عصيان أيضاً ، ولو توقف الاستيهاب على بذل ماء الوضوء وترابه ففي تقديم حق الناس أو الصلاة للاهتمام بها أو لانصراف الأدلة إشكال ، وهكذا في نظائر المطلب . (الراجي عفو ربه السيد محمد كاظم الطباطبائي) .

الجواب : تقدّم الواجبات الفورية إن كان الوقت للصلاة واسعاً ، وجعل نفسه فاقداً للطهورين لأجل الاستيهاب لا يخلو عن اشكال . (الراجي عفو ربه الجليل نجل المرحوم الميرزا خليل تغمّده الله) .

مسألة [٤٠] : في شخص عليه أداء فريضتين كالظهر والعصر ولم يبق من الوقت إلا مقدار خمس ركعات فأيّ فرض يقدّم ؟ وإذا نوى الصلاة الأُولى وشك في مقدار ركعاتها ، كالشك بين الاثنين والأربع أو بين الثلاث والأربع وما شابه هذين الشكين فما يصنع ؟

الجواب : يقدّم الظهر مادام يبقى للعصر مقدار ركعة ، وإذا دخل في الظهر وشك في عدد ركعاتها شكاً يوجب صلاة الاحتياط وكان بحيث لو أتى بصلاة الاحتياط لا يبقى مقدار ركعة للعصر فالأحوط أن يتم الظهر ثمّ يشرع في العصر قبل الاتيان بركعات الاحتياط للظهر ، وبعد الفراغ من العصر [يأتي] (٦)

بركعات الاحتياط ، ثمّ يعيد أصل الصلاة قضاءً ، أعني صلاة الظهر (السيد كاظم الطباطبائي اليزدي) .

مسألة [٤١] : لو صدر من المصلّي ضحك من دون صوت هل هو مبطل للصلاة ؟

الجواب : الضحك من غير صوت غير مبطل ، وإنّما المبطل هو القهقهة عمداً أو اضطراراً لا سهواً ، وكذا المشتمل على الصوت وإن لم يصل الى حد القهقهة فإنه مبطل على الأحوط ، وكذا اذا كان مشتملاً على الصوت تقديراً كمن منع نفسه عنه إلا أنّه تغير وجهه وامتلأ جوفه ضحك بحيث احمرّ وجهه وارتعش مثلاً ، بل الأقوى البطلان في هذه . (السيد كاظم الطباطبائي اليزدي) .

مسألة [٤٢] : هل تصح الصلاة في الصدف أو لبسه وفي فضلات ما لا يؤكل لحمه أو لا ؟

الجواب : أما الصدف فلا مانع من حمله ولبسه في الصلاة حيث إنّه غير معلوم الحال وأنّه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه أم لا ، وأما فضلات ما لا يؤكل لحمه فلا يجوز ولا تصح الصلاة فيها ، وكذا أجزاؤه من جلده ولحمه وعظمه . (السيد كاظم الطباطبائي اليزدي) .

مسألة [٤٣] : زيادة الركن في صلاة النافلة ونقيصته وزيادة السجدة ونقيصتها وعدم إتيان التشهد والاقتصار على التسليمات وكان ساهياً ثمّ ذكر بعد فوات الموالاة ما يصنع ؟

الجواب : الأقوى بطلان النافلة بنقيصة الركن لا بزيادته إذا كان سهواً ، فزيادة الركوع أو السجدتين فيها لا توجب بطلانها ، نعم نقيصة الركوع أو السجدتين اذا تذكر بعد السلام توجب البطلان ، وأما إذا تذكر في الاثناء فيعود

ويأتي بما ترك سهواً ركناً كان أو غيره وإن استلزم العود زيادة الركن فيها ، وأما نقصان غير الركن فيها سهواً مثل سجدة واحدة أو التشهد فلا يوجب البطلان إذا كان التذكر بعد السلام . (السيد كاظم الطباطبائي اليزدي) .

مسألة [٤٤] : لو دخل المصلي في آية لاحقة وشك في السابقة في عدم صحتها أو في عدم الاتيان بها ورجع اليها وأتى بها بنية القربة المطلقة لاحتمال الجزئية أو بنية الاحتياط هل تكون صلاته مع ذلك صحيحة أو لا ؟

الجواب : لا مانع من الرجوع بقصد القربة المطلقة أو بقصد الاحتياط ، وأما الاتيان بقصد الجزئية والوجوب فلا يجوز على الأقوى لأنّه شك بعد تجاوز المحل وحكمه المضيّ . (السيد كاظم الطباطبائي اليزدي) .

مسألة [٤٥] : هل تجوز الصلاة في السفينة السائرة في أوّل الوقت مع رجاء الوقوف ؟ وعلى تقدير وجوب التأخير يجوز له تقديم الصلاة احتياطاً ؟ وبعد ذلك لو وقفت يعيدها احتياطاً ؟

الجواب : [اما امكنة] [٧] إحراز الشرائط في القيام والاستقرار والقبلة فالأقرب الجواز ، والأحوط التأخير الا مع العلم ببقاء العذر الى آخر الوقت ، والاحتياط المذكور لا مانع منه بل هو حسن . (السيد كاظم الطباطبائي اليزدي) .

الجواب : الظاهر جواز الصلاة فيها في أول الوقت ، ولا بأس بالاحتياط بعد ذلك ذلك ، والله اعلم (نجل المرحوم ميرزا خليل) .

مسألة [٤٦] : لو كان عليه صلاة احتياط وتركها سهواً ودخل في فريضة اخرى وذكرها فما يصنع ؟

الجواب : لا يبعد جواز العدول الى صلاة الاحتياط مع بقاء محل العدول لكن الأولى أن يقطع صلاته ويأتي بالاحتياط ثم يعيد أصل الصلاة . (السيد محمد كاظم اليزدي الطباطبائي) .

مسألة [٤٧] : لو شك المصلي في عدد الركعات وتروّى وهو آخذ في الصلاة ثم استقر على الشك أو حصل له ظن أو يقين فهل يخلّ ذلك التروّي في الصلاة ؟

الجواب : إذا لم يكن الاشتغال منافياً للتروّي وموجباً لفوات الأمارات المحصلة للعلم أو الظن لا مانع منه مع عدم كونه في محلّ البناء على أحد الطرفين كما إذا شك بين الثلاث والاربع في حال القيام فإنّ محل تفاوت البناء إنما هو بعد السجدة الثانية فلا مانع من الاشتغال بالتسبيحات والركوع والسجود في حال التروّي . (السيد كاظم الطباطبائي اليزدي) .

مسألة [٤٨] : اذا انقطع نفس المدرج في القراءة لضيق نفسه أو غير ذلك على آخر كلمة من الكلمات أواخر الآيات بحيث انقطع ولم تتم الكلمة أو وقعت منه غير صحيحة هل يكفي الرجوع على تلك الكلمة أو يرجع الى أول الآية أو غير ذلك ؟

الجواب : يكفي إعادة تلك الكلمة ، نعم إذا كانت معرّفة باللام فاللازم إعادتها مع الألف واللام ، وإذا كانت مضافاً اليها لزم إعادة المضاف أيضاً على الأحوط ، واذا أعاد تمام الآية فلا بأس بل أحسن . (السيد كاظم الطباطبائي اليزدي) .

مسألة [٤٩] : كثير الشك لو حصل له ظنّ هل يعمل عليه أو لا يلتفت كما لو كان شاكاً ؟

الجواب : نعم إذا كانت الكثرة في الشك فقط واتفق أنّه حصل له ظن في مورد يكون الظنّ معتبراً عمل به ، وأما اذا كانت في الامرين فلا يلتفت . (السيد كاظم الطباطبائي اليزدي) .

مسألة [٥٠] : لو شك الشخص في نفسه هل هو كثير الشك أو لا وهو

يشك كثيراً في موارد كثيرة وهل يجب عليه تحقيق ذلك بأن يطلع أهل العرف على حاله ليحكم عليه أو لا ؟ وأيضاً المراد بالعرف ما هم ، عرف المتشرّعة ام غيرهم أو المتعبّدون أو غيرهم ؟

الجواب : اذا لم يعرف ميزان الكثرة وحدها الشرعي او العرفي فاللازم عليه تحقيق ذلك بالرجوع الى الشرع أو العرف ، وأما اذا عرف الميزان وشك في أن كثرة شكه وصلت الى ذلك الحد أو لا فله أن يبني على عدم الوصول ، ولا يجب عليه الفحص ، وتتحقق كثرة الشك في الصلاة بأن يشك في صلاة واحدة ثلاث مرات أو يشك في كلّ من ثلاث صلوات متواليات ولو في كل واحدة منها مرّة واحدة . (السيد محمد كاظم اليزدي الطباطبائي) .

مسألة [٥١] : من شك في الركوع في اثناء الهوي الى السجود هل عليه الرجوع ؟ وكذا لو شك في رفع الرأس عنه أو في الطمأنينة في حال القيام بعده هل عليه الرجوع أو لا ؟ وكذا لو شك في حال النهوض في السجود أو في التشهد أو في الطمأنينة في التشهد ؟

الجواب : بسم الله الرحمن الرحيم يرجع في جميع ذلك ويأتي بما شك فيه وبما بعده على الأقوى ، ولكن الأحوط في الفرض الأول خاصّة وهو الشك في الركوع في اثناء الهوي هو العود كما ذكر ويعيد الصلاة بعد اتمامها ، والله العالم . (محمد حسين الغروي النائيني ، سنة : ١٣٤٠) .

مسألة [٥٢] : قاضي الصلاة احتياطاً هل يجوز له ترك السورة عمداً بحيث تجزيه على تقدير الفوات أو لا يجوز له ؟

الجواب : بسم الله الرحمن الرحيم لا يجوز تركها على الأقوى . (ميرزا حسين النائيني) .

مسألة [٥٣] : لو كبّر التكبيرة المستحبة قبل الركوع وشك في السورة أو رأى نفسه يقرأ : (سمع الله لمن حمده) وشك في الركوع أو رأى نفسه يكبّر التكبيرات الثلاث المستحبة بعد الفراغ من الصلاة وشك في الفراغ من الصلاة فهل يعدّ ذلك تجاوزاً عن المحل في هذه الصور وأمثالها ؟

الجواب : نعم جميع هذه الصور شك بعد تجاوز المحل ، والله العالم . (السيد كاظم الطباطبائي اليزدي) .

مسألة [٥٤] : هل يتحقق الزوال بانحراف الشمس الى الحاجب الأيمن ؟ وايضاً لو كان كثير الشك في تحقق الزوال هل يكفي الظن أو لا ؟

الجواب : نعم ، من علامات الزوال لأهل العراق انحراف الشمس الى الحاجب الأيمن عند استقبالهم للقطب الجنوبي ، والظاهر كفاية الظن مع تعسر تحصيل العلم بأول الوقت . (شيخ محمد تقي) .

مسألة [٥٥] : في مكلف حكمه عدم الاعتناء بالشك لكونه كثير الشك فاتفق أنّه شك في الركوع وهو في المحل فنسي وركع فهل تبطل صلاته ؟

الجواب : يعيد صلاته ويكون من زيادة الركوع سهواً ، والله العالم . (محمد حسين الغروي النائيني) .

مسألة [٥٦] : الأذكار والتسبيحات والقرآن والدعاء في الصلاة وغيرها هل يجوز في فواصل جملها التسكين عند الدرج والوصل أو لا ؟ وعلى تقدير المنع هل يجوز الرجوع في هذه المسألة الى الغير ؟

الجواب : في الوصل بالسكون رخصنا الرجوع الى الغير ، أما الوقف على الحركة فلا ارخّصه ولا ارخّص الرجوع فيه الى الغير . (الميرزا النائيني) .

مسألة [٥٧] : في المكررات من فصول الأذان والاقامة مثل الله اكبر وكذا الشهادتان ونحوها هل هو في حكم غيره من المنع من الدرج مع السكون أو لا ،

كما ذكره الشهيد الثاني في الروضة من أنه عربي جيد ؟ [٨]

الجواب : الأحوط في الأذان والاقامة هو الوقف على أواخر فصولهما وترك الوصل فيها لكن يقتضي عبارة الوسيلة [٩] وكذلك العروة [١٠] هو استحباب الوقف لا لزومه ، وعلى هذا يكون الاحتياط استحبابياً لا وجوبياً ، ومع هذا ينبغي أن لا يترك ، والله العالم والموفّق والمسدّد . (الميرزا النائيني) .

مسألة [٥٨] : المذكور في العروة أن كثرة الشك المستندة الى هم أو غضب أو نحوهما لا يجري عليها حكم كثرة الشك من عدم الاعتناء بالشك ، وحينئذٍ فهل يختص ذلك بما اذا كان الهم أو الغضب اتفاقياً أو يعمّ ذلك وما لو كان دائمياً كما لو كان الرجل كثير الهم دائم الفكر والابتلاء لمرض فيه او لما يهمه من جهة عائلته أو لكثرة ديونه وعدم التمكن من وفائها ونحو ذلك مما يوجب تلقي الفكر وتشويش الذهن مدة طويلة ؟

الجواب : لو كان الهمّ أو الغضب اتفاقياً لا يجري كثرة الشك الناشئ منه حكم كثير الشك وهو [هو] [١١] مورد فتوى العروة ، أما اذا كان دائمياً ومخرجاً لصاحبه عن الاعتدال الطبيعي فحاله حال سائر العوارض المخرجة للطبيعة عن الاعتدال ولو كثر شكه لا يلتفت . (الميرزا النائيني) .

مسألة [٥٩] : المأموم لو شك في جزء من الصلاة مع علمه بفعل الامام له كما لو شك في فعل الركوع وهو قائم وقد علم بفعل الامام له فهل يجب عليه فعله كما لو كان منفرداً أو لا يلتفت الى شكه ؟ وهل يكفي الظن على تقديره ؟

الجواب : نعم يجب عليه فعله اذا كان في المحل ولم يتجاوزه كالشك في الركوع وهو قائم ، ورجوع المأموم الى الامام إنما هو في الركعات لا في الأفعال ، والظن كفايته غير معلومة ، فالأحوط العمل به ثم اعادة الصلاة في مثل المثال المفروض . (السيد كاظم اليزدي) .

مسألة [٦٠] : لو كان إمام الجماعة جامعاً لشرائط العدالة ومع ذلك يحصل التزلزل والتشكيك للمأموم بحيث لم يتحقق منه نية القربة هل يجوز الائتمام به أو لا يجوز ؟

الجواب : إذا كان التزلزل المذكور من الوسواس فليدفعه عن نفسه ويأتم بذلك الإمام ، ولو كان لعدم حصول الوثوق والاطمئنان التام فلا يجوز له الائتمام إلا بعد حصوله . (ميرزا محمد حسين النائيني) .

مسألة [٦١] : هل يجوز للمأموم أن يقول : الحمد لله رب العالمين عند إكمال الامام الفاتحة أو يستحب أو لا ؟

الجواب : نعم يستحب ذلك ، والله العالم . (محمد كاظم الطباطبائي اليزدي) .

مسألة [٦٢] : لو تيقّن فوات سجدة وهو في القيام وشك في أنها من التي قام عنها أو من السابقة عليها فأي شيء عليه حينئذٍ ؟

الجواب : يرجع ويأتي بها ويتم الصلاة ثم يقضيها ويسجد سجدتي السهو ثم يعيد الصلاة ، وله أن لا يأتي بها ويتم الصلاة ثمّ يقضيها مع سجدتي السهو ثمّ يعيد الصلاة ، والله العالم . (محمد كاظم الطباطبائي) .

مسألة [٦٣] : فيما يتعارف بين كثير من المصلين من الاتيان بالاجزاء المستحبة في غير المحل الموظف لها شرعاً كقول : (سمع الله لمن حمده) في حال رفع الرأس من الركوع أو اتمامها في حال الهوي للسجود وكالتكبير في حال الهوي للركوع أو سجود أو عند رفع الرأس من السجود قبل الانتصاب للجلوس وكايقاع الدعاء (الموظف في الجلوس بين السجدتين في حال رفع الرأس من السجود أو الهوي له وأمثال ذلك . وربما كان ذلك منهم لاعتقاد كونه موظفاً على النحو المأتي به فهل يوجب ذلك بطلان الصلاة ووجوب الاعادة أو القضاء ؟

الجواب : كان الاشكال في صحة الصلاة الواقعة بهذه الكيفية قوياً عندنا قبل ذلك لكن توضّح عندنا أخيراً في مجلس البحث اندفاع ذلك الاشكال ، وعلى هذا فالأقوى صحّة الصلاة المشتملة على المذكورات مع جهل المصلين بالحكم الشرعي وعدم التفاتهم الى الاتيان بتلك الاذكار والادعية بقصد مطلق الذكر ، لكن ينبغي الاهتمام بتنبيه المؤمنين بأن تكون نيتهم عند افتتاح الصلاة القصد الى جملة ما يأتون به مطلوبيته الواقعية إن شاء الله تعالى . (٢٩ شعبان ١٣٤٥ الحقير محمد حسين الغروي النائيني) .

مسألة [٦٤] : هل يجوز الوقف على المتحرّك والدرج مع السكون واثبات همزة الوصل أو لا يجوز ؟ وهل يفرّق بين الواجبات والمستحبات كصلاة جعفر عليه السلام وتسبيح الزهراء عليها السلام والأدعية والزيارات ؟

الجواب : عندي في المسائل المذكورة إشكال . نعم لا بأس بالوصل بالسكون فيما يكون من قبيل الأعداد كتسبيح الزهراء عليها السلام ، والاحتياط بتركه في الواجبات لا يترك . (ميرزا علي الشيرازي) .

مسألة [٦٥] : هل يتحقق كثرة الشك اذا شك مراراً في صلوات متعدّدة غير متوالية مثلاً يشك بين السجدتين بعد كل صلاتين مرة وتارة يشك في كل صلاة مرة أو مرتين كثيراً ما يقع على هذا الحال فهل يكون هذا كثير الشك في هذا المحل أو لا ؟

الجواب : الظاهر أنه يكون كثير الشك في ذلك على ما هو المفروض في السؤال والله العالم . (١٣٤٧ ، محمد حسين الغروي النائيني) .

مسألة [٦٦] : في جواز اعطاء مثل الميويات والفواكه والخضروات من حق الامام ارواحنا فداه وكذلك نحوها مما لايكون قوتاً ضرورياً وان كان أداماً للقوت ؟

الجواب : بسم الله الرحمن الرحيم لابدّ في تسليم حق الامام ارواحنا فداه من أن يكون بإذن المجتهد وقبوله ، فلو فرض أنه اذن في دفع المذكورات وقبله جاز وتبرأ ذمّة الدافع بذلك وإلا فلا . (١٣٥٠ ، الأحقر محمد حسين النائيني) .

مسألة [٦٧] : هل يجوز تأخير دفع الخمس كلاً أو بعضاً عن آخر سنة الربح بقصد إيصاله الى بعض المستحقين ممن هو أولى بالرعاية وأحقّ بالعناية لوجود مزية فيه كزيادة الحاجة أو فضيلة علم أو عمل أو غير ذلك من المرجّحات أو لا يجوز ؟

الجواب : لو عزله بقصد الايصال الى ذلك الشخص المعيّن وتأخّر الايصال اليه لعدم التمكن العادي منه لا يبعد جوازه ، والأولى والأحوط أن يطلب منه الوكالة قبل أن يتم عام تكسبه في قبض الحق عنه وحفظه له الى أن يوصله اليه كي يكون في سعة من ذلك . والله العالم (محمد حسين الغروي النائيني) .

مسألة [٦٨] : في مفطرية الغبار والدخان ؟

الجواب : إيصال الغبار الغليظ الى الحلق يفطر ، وأما غير الغليظ والدخان فالأحوط الاجتناب ، ولو وصل شيء منها الى الحلق غفلة أو نسياناً أو قهراً فلا يضر . إن شاء الله تعالى . (عبد الكريم الحائري) .

مسألة [٦٩] : لو اشترى المكلّف آلة للكسب قبل كمال الحول فدفع الثمن وكان انتهاء مدة قبض العين بعد كماله فهل يكون في الثمن المدفوع خمس مع كون المعاملة معاطاة ؟ وهل فرق بين المعاطاة وغيرها ؟

الجواب : آلات الكسب نظير رأس مال التجارة في أنّ الأحوط عدم كونها من المؤن وشراؤها بعد التخميس وإن كان في أثناء الحول . (السيد كاظم اليزدي) .

مسألة [٧٠] : لو وهب ماله قبل كمال الحول فراراً من الخمس فهل يسقط الخمس عنه أو لا ؟

الجواب : سقوطه مشكل إلا اذا كان لائقاً به بحسب حاله مثل هذه الهبة ، والمفروض أنّه إنّما يهب للفرار ، والله العالم . (السيد كاظم اليزدي) .

مسألة [٧١] : إذا صرف مالاً في آخر سنة الربح لأجل الاثاث البيتي ولم يكن محتاجاً اليه في هذه السنة ، بل إنّما يحتاجه في السنة الثانية فهل يجب عليه الخمس ؟

الجواب : لو كان لشرائها في هذا الوقت مصلحة تقتضيه وكان من مؤن هذا الوقت بذلك لا يجب الخمس فيه وإلا يجب والله العالم . (الميرزا النائيني) .

مسألة [٧٢] : إذا كان من جملة مداخله ملك يؤجره وقد آجره في اثناء هذه السنة للسنة التي بعدها وقد قبض مال الاجارة في هذه السنة فهل عليه أن يحسبه من مداخل هذه السنة أو أنّه من مداخل السنة التي بعدها ؟

الجواب : بسم الله تعالى الدراهم التي قبضها تعدّ من أرباح هذا الوقت ، والله العالم . (محمد حسين الغروي النائيني) .

مسألة [٧٣] : رجل حمل شيئاً لآخر ولم يساومه ، وعند وصول المكان تنازعا .

الجواب : عليه اجرة المثل إن كان ذلك العمل فيه الاجرة عادة وكان ذلك عن استدعاء صاحب المتاع . (محمد طه نجف) .

مسألة [٧٤] : لو وهب شيئاً هل يجوز له الرجوع في تلك الهبة مطلقاً أو مع بقاء العين أو في الأجانب دون الأقارب أو في مطلق الرضى ولو لم يكن بصيغة الهبة كـ (خذ هذا لك) أو في الحقوق المالية دون غيرها أو بالعكس ؟ وهل يملك الموهوب له الموهوب مع قول الواهب له : (انت موهوب أو بريء الذمة) مثلاً أو غير ذلك من الألفاظ المستعملة عرفاً ؟

الجواب : يجوز الرجوع في الهبة ما دامت العين باقية على حالها اذا كان

الموهوب له من الأجانب ، وأما إذا لم تكن العين باقية أو كان الموهوب له رحماً فلا يجوز الرجوع ، وكذا لا يجوز الرجوع في هبة الزوج للزوجة أو العكس وإن كانت العين باقية ، ويكفي في تحقق الهبة كل لفظ دال على القصد به انشاء التمليك مع قبول الطرف المقابل ، بل يكفي فيها المعاطاة ايضاً ، ولا يكفي الرضا الباطني من دون لفظ أو فعل وقوله : (انت بريء الذمة) كافٍ فيما لو كان له عليه دين أو حق ، ولا يجوز الرجوع في الابراء ، ولا يحتاج الى القبول . (محمد كاظم الطباطبائي) .

الجواب : للواهب الرجوع في العين ما لم تكن تالفة أو لذي رحم أو معوضة ، ويكتفي في الهبة بما دل على ارادة الهبة . (ميرزا حسين الميرزا خليل) .

مسألة [٧٥] : هل يجوز البيع والشراء مع المميّزين وغيرهم مع علمنا بإرسال البالغ المكلّف لهم ولو من القرائن ؟ وأيضاً لو أذن لنا الوليّ أو مطلق المرسل ببيعه ولكنا نحتمل في بعض الأوقات مجيئه من نفسه فهل يعتبر هذا الاحتمال بعد أن حصل الإذن من الولي أو مطلق البالغ ؟

الجواب : إذا كان واسطة في ايصال الثمن الى البائع والمثمن الى المشتري وكانت المعاملة المعاطاتية بينهما وكان هو الآلة في البين صحت وإلا فمشكل ، ولا ينفع اذن الولي في صحة المعاملة اذا لم تكن على الوجه المذكور ، نعم مع علم الطرفين برضى كل منهما بتصرف الآخر فيما وصل اليه يجوز التصرف وإن لم يصح البيع والشراء . (السيد كاظم اليزدي الطباطبائي) .

مسألة [٧٦] : لو احتاج الشخص الى الاستقراض ولم يمكنه ذلك إلا بطريق الربا لعدم حصول من يقرضه مجاناً فهل يجوز له الاقدام على الاستقراض الربوي ؟ وهل يفرق في ذلك بين كون المقرض مسلماً أو غيره ؟ ولو لم يكن ذلك جائزاً فهل يمكن للمستقرض التخلص من حرمة الربا بأن يقصد الهبة بدفع الزائد وان لم يكن المقرض قاصداً لذلك ؟

الجواب : لو قضت الضرورة ذلك جاز للمقترض أن يدفع الربا وان حرم على المقرض أخذه ، وأما قصد الهبة فلا يخرج القرض عن كونه ربوياً ، ولا يفرق في حرمته بين أن يكون المقرض مسلماً أو غيره ، والله العالم . (محمد حسين الغروي النائيني) .

مسألة [٧٧] : المعاطاة مع الأطفال المميزين أو غيرهم مع الظنّ برضا آبائهم أو المرسلين من قبلهم هل تجوز أو لا ؟

الجواب : لو كان الصبي آلة للايصال فلا بأس بأخذ أحد العوضين منه وتسليم الآخر اليه . (محمد حسين الغروي النائيني) .

مسألة [٧٨] : ما معنى المأخوذ حياءً كالمأخوذ غصباً ؟

الجواب : لا يبعد أن يكون المراد من هذه العبارة هو الاشتراك في الآثار الوضعية الواقعية دون الضمان ونحوه ، وهناك احتمال آخر . (محمد حسين الغروي النائيني) .

مسألة [٧٩] : لو باع فضة بفضة وضمّ الى كل منهما ضميمة مع اتحاد الضميمتين وزناً وجنساً وتفاوت الفضتين في الوزن فهل يصح البيع أو لا ؟

الجواب : نعم يصح . (السيد كاظم الطباطبائي اليزدي) .

مسألة [٨٠] : هل يصح تبديل الليرة بالنوط بطريق الصلح إلى اجل معيّن بين المتصالحين بأن يصالحه على هذه الليرة فعلاً في خمسة عشر روبيّة الى مدة ستة اشهر ؟ وهل يفرق في ذلك بين كون الروبيات نوطاً أو فضة مسكوكة أو لا ؟

الجواب : نعم يجوز التبديل المذكور بعقد الصلح ، ولا فرق بين أن تكون الروبيات نوطاً أو فضة مسكوكة . (محمد حسين الغروي النائيني) .

مسألة [٨١] : شخص استأجر دكاناً من آخر وآجره لثالث وانقضت مدة الاجارة ورجعت منفعته الى المؤجر الأول والمستأجر الثاني امتنع من إفراغ الدكان ويتوقف اخراجه على الشكاية عليه عند الحكومة وذلك محتاج الى صرف المال وتعطيل اشغاله فهل يجب ذلك على المستأجر الأوّل حتى يسلّمه الى المالك فارغاً أو لا يجب عليه ذلك بل يوكل امره الى المالك ويكون هو الذي يتولى إخراجه من ملكه ؟

الجواب : الظاهر أن يكون المستأجر الأول ملزماً بتسليم الدكان الى مالكه فارغاً كما استلمه . (محمد حسين الغروي النائيني) .

مسألة [٨٢] : هل تصوّر المرأة الأجنبية أو الولد بشهوة حرام كالنظر كذلك أو لا ؟

الجواب : اذا كان موجباً للانزال فحرام على الظاهر ، وإلا فالأحوط تركه . (السيد كاظم اليزدي) .

مسألة [٨٣] : هل يكون وطئ الزوجة بشهوة الأجنبية حرام ؟

الجواب : يظهر من بعض الأخبار كراهته ، والأحوط تركه . (السيد كاظم اليزدي) .

مسألة [٨٤] : إذا كان لمس زيد مثلاً لعمرو مما يوجب تحريك شهوة عمرو وإمناءه فهل يجوز لعمر تمكين زيد منه ؟ وهل هو مع الشك في بعض الأوقات كذلك ؟

الجواب : لا يجوز ، والله العالم (السيد كاظم اليزدي) .

مسألة [٨٥] : الرجل الذي يستباح ماله شرعاً هل يستباح بقول مطلق ولو بطريق الخيانة من عامله أو كاتبه أو شريكه اذا وثق بعدم لحوقه الضرر في ذلك له ولغيره من المسلمين ؟ وهل يفرق في الأمانة بين الوديعة وغيرها ؟

الجواب : اذا يستباح يستباح بقول مطلق حتى في الوديعة على كراهة . (أبو الحسن الموسوي الاصبهاني) .

الجواب : لا يجوز الخيانة في الأمانة مطلقاً من دون فرق بين أن يكون وديعة أو مضاربة أو توكيلاً في ايصال المال الى الغير أو غير ذلك ، وبالجملة إذا ائتمن الحربي مسلماً ودفع اليه مالاً لأمر معيّن فلا يجوز أن يتصرف في ذلك المال في غير ما عيّنه الدافع مطلقاً ، والذي يجوز من اخذ مال من يستباح ماله هو الاستيلاء عليه بسرقة أو حيلة مطلقاً بشرط ان لا يكون ائتمان منه على ماله ، فلو ائتمن كاتبه أو شريكه أو عامله في شيء من ماله لم يجز له الخيانة في ذلك المال ، نعم لو كان له مال في محل آخر خارج عما ائتمنه عليه كما اذا كان مال في جيبه أو في صندوقه الذي مفتاحه بيده ولم يسلّم المفتاح الى كاتبه وامكن للكاتب ان يأخذ المفتاح من جيبه ويأخذ من الصندوق شيئاً جاز ولكن بشرطها وشروطها يعني بشرط ان يكون ذلك بحيث يخفى ابداً ولا يغلب عليه الطمع ويوقع نفسه في مخمصة وضرورة وتهمة وغير ذلك . (محمد حسين الغروي النائيني) .

مسألة [٨٦] : في نذر العوام مثلاً اذا قال الناذر : لك عندي يا عباس عليه السلام وغيره اذا قضي مطلبي اعطي كذا فهل يلزم مثل هذا ؟

الجواب : الظاهر عدم اللزوم وان كان العمل به أحوط . (طه نجف) .

مسألة [٨٧] : لو نذر الانسان على الأشياء المتعارفة بين الناس مثلاً قال : نذر علي لله إذا سبقتني بكتابة أو اذا خرج كلامك صدق وكلامي كذب أو خرج القول في المسألة وما أشبه ذلك من الأشياء التي تقع عليها المنازعات والمجادلات اؤدّي لك كذا أو لفلان كذا هل يجب الوفاء به ؟

الجواب : الظاهر إذا قال لله وجب عليه ما نذره إذا كان المنذور راجحاً . (طه نجف) .

مسألة [٨٨] : هل يجوز للرجل أن ينظر الى شعر العارية [١٢] الذي تتخذه بعض نساء الأجانب وغيرهم وكذا لو قصّ من رأس الامرأة الأجنبية ووضعه في مكان أو بيعه هل يجوز بيعه وشراءه مع رجال الأجانب أو لا ؟

الجواب : أما لمسه والنظر اليه بشهوة فلا يجوز ، وأما بدون ذلك فالأحوط تركه . (محمد طه نجف) .

مسألة [٨٩] : أيجوز اغتياب الصبي المميز بحيث لو بلغه يتأذى ويكرهه ؟

الجواب : الأحوط شديداً الترك . (طه نجف) .

مسألة [٩٠] : لو اعتقد المستغيب أو ظن أو احتمل سقوط حق المستغاب من غير لفظ الاستيهاب وغيره لقرينة حال أو مقال فهل يكفي ؟

الجواب : اذا علم بذلك نعم . (ميرزا حسين ميرزا خليل) .

مسألة [٩١] : هل يكفي الاستغفار أو الدعاء للمستغاب لو كان الاستيهاب يستلزم الخجل أو غير ذلك من القبح أو الضرر ؟

الجواب : نعم يكفي اذا لم يمكن الاستيهاب بنحو لم يكن فيه ضرر كأن يقول حللني عن كل ما لك عليّ من الحقوق التي قصرت في ادائها وانا ايضاً احلّك كذلك ، والا فالأحوط ذلك . (السيد كاظم اليزدي) .

مسألة [٩٢] : يجوز النظر الى نساء أهل الذمة مع عدم التلذّذ بهذا النظر ومع عدم الريبة ، وقد اختلفت كلماتهم فيما هو المراد بالريبة هل هو عبارة عن نفس التلذّذ بالنظر أو إنّ المراد بها النظر الذي يستتبع تعلّق القلب بالمرأة الحسناء الى أن ينتهي أن يتهيأ أسبابه الى الوقوع في الحرام الأخير أو غير ذلك والظاهر أن ما يجوز من النظر هو ما كان عادياً ولم يتضمن تلذذاً ولا تعلقاً قلبياً ولا غير ذلك . (محمد حسين الغروي النائيني) .

مسألة [٩٣] : في العقد على الصغيرة مدةً قليلة يوماً أو يومين بحيث ينتهي الأجل قبل بلوغها فهل يصح أو لا ؟ وهل يصح شرط هبة المدة في ضمن عقد المتعة أو شرط الطلاق في ضمن العقد الدائم أو لا ؟

الجواب : لا يترك الاحتياط في العقد على الصغيرة وكذا في العقد للصغير ايضاً من ادخال زمان بلوغهما في المدة ، ولو وقع عقد بلا رعاية هذا الاحتياط فلا يترك الاحتياط إما باعادته مع رعاية الاحتياط المذكور أو بعدم الاعتداد بذلك العقد فيما يراد ترتيبه عليه من أثر محرمية امّها مثلاً على المعقود له ونحو ذلك وان لا يتزوجها من حرم عليه تزويجها بذلك العقد . وأما شرط هبة المدة في ضمن عقد المتعة أو شرط الطلاق في ضمن عقد النكاح فالظاهر انّه لا بأس باشتراط كل منهما بمعنى ان يشترط على الزوج المعقود له ان يهب المدّة بعد يوم مثلاً أو يطلّق الزوجة بعد شهر مثلاً ونحو ذلك والله العالم . (محمد حسين الغروي النائيني) .

مسألة [٩٤] : تقطير الماء للمتحضر هل يستحب أو لا ؟ وما كيفيته ؟

الجواب : في استحباب تقطير الماء في حلق المحتضر اشكال ، ولم يتعرض له الأكثر ولكن في بعض الرسائل المنسوبة الى الشهيد الأول ذكر انه يستحب ان يتعاهد تقطير الماء في حلقه ويبلّ شفتيه ، وعن بعض اخر انه تغمس قطنة في الماء وتعصر في حلقه ، ولا بأس بالعمل به تسامحاً في ادلّة السنن ، والله العالم . (محمد حسين الغروي النائيني) .

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين . فرغ من جمع هذه المسائل علي البحراني الموسوي يوم (٢١) ذي الحجة سنة ١٣٥٨ هـ .

الهوامش

(١) السيد محمّد كاظم اليزدي ابن السيد عبد العظيم الكسنوي النجفي الطباطبائي الحسني الشهير باليزدي . ولد في (كسنو) قرية من قرى (يزد) على مسافة ثلاثين ميلاً منها سنة (١٢٤٧ هـ) .

كان فقيهاً أُصولياً محققاً مدقّقاً انتهت إليه الرئاسة العلمية ، وكان مرجع التقليد الأبرز في المسائل الشرعية ، صنّف كتاب العروة الوثقى التي صارت موضع اهتمام المجتهدين حيث كتبوا عليها التعليقات والشروح ، توفّي في الثامن والعشرين من رجب سنة (١٣٣٧ هـ) . [أعيان الشيعة (الأمين) ١٠ : ٤٣] .

(٢) الميرزا محمّد تقي الشيرازي الحائري ابن محبّ علي .

تلمّذ على جماعة منهم السيد المجدّد الميرزا محمد حسن الشيرازي ، وبعد وفاة أُستاذه بقي في سامراء ورجع الى تقليده جماعة كثيرة ، وفي أثناء الحرب العالمية وانسحاب العثمانيين من العراق غادر الى الكاظمية ثمّ إلى كربلاء وأقام فيها ، وبعد وفاة السيد محمد كاظم اليزدي انتقلت الزعامة الدينية إليه . وبفتواه الشهيرة أُعلنت الثورة العراقية على الاحتلال الانجليزي ، وكانت له مواقف مشهودة ، وتوفي أثناء الثورة في الثالث من ذي الحجة سنة (١٣٣٨ هـ) . [أعيان الشيعة (الأمين) ٩ : ١٩٢] .

(٣) السيد محمّد علي بن السيد محسن بن محمّد بن علي بن إسماعيل بن محمد الغياث الموسوي الغريفي البحراني ، عالم بارع وفاضل جليل .

ولد في النجف سنة (١٣٠٤ هـ) ، وتلمّذ على جماعة من الأعاظم منهم : الآخوند الخراساني ، والميرزا محمد حسين النائيني ، توفّي في بغداد في التاسع من رجب سنة (١٣٦٨ هـ) ، وحمل الى النجف . [طبقات أعلام الشيعة نقباء البشر في القرن الرابع عشر (المحقّق الطهراني) القسم الرابع من الجزء الأول : ١٥١٣ ، رقم (٢٠٢٧)] .

(٤) في هامش المخطوطة إضافة كلمة « ثانياً » ، والظاهر زيادتها .

(٥) الطباطبائي اليزدي ، محمّد كاظم ، العروة الوثقى ١ : ٩٧٣ ـ ٩٧٤ ، م (٤٨) .

(٦) في المخطوطة : « يأت » ، والصحيح ما أثبتناه .

(٧) ما بين المعقوفين غير واضح ، ولعلّ الأنسب : « إن أمكنه » .

(٨) الشهيد الثاني ، زين الدين ، الروضة البهية ١ : ٥٨٣ .

(٩) الإصفهاني . أبو الحسن . وسيلة النجاة : ١٤٧ ، م (١) .

(١٠) الطباطبائي اليزدي ، محمّد كاظم ، العروة الوثقى ٢ : ٤٢٧ .

(١١) الظاهر زيادتها .

(١٢) أي الشعر المستعار .

فلسفة نظام العقوبات في الإسلام
القسم الثاني

□ الشيخ أبو القاسم مقيمي حاجي

تضمّن القسم الثاني من هذه الدراسة ما تبقّى من نظام العقوبات في الإسلام . . ألا وهي النقطة الثانية والتي هي تحت عنوان : تجلّي الرحمة الإلهية بالنسبة لغير المجرم . . وبُحث فيها ثلاث ركائز : (حفظ النظام . . الردع . . تطبيق العدالة) . . وقد تمّ التعرّض الى بعض الإشكاليات ومناقشتها . .

الثاني ـ تجسيد الرحمة الإلهية

يعتبر نظام العقوبات في الإسلام من تجلّيات الرحمة الإلهية ، وهي مصدر سعادة الفرد والمجتمع ، وعامل ردع عن وقوع الجرائم . ومن تجلّيات هذه الرحمة ما يلي :

١ ـ حفظ النظام الاجتماعي

إنّ من مقتضيات الرحمة الإلهية رعاية المصالح الاجتماعية وحفظ قوامها ، ومن الواضح أنّ سعادة الفرد في المجتمع مرهونة بسعادة المجتمع ، فالهيئة الاجتماعية لها الأثر الكبير على سعادة الفرد ، وهذا لا يمنع من سعادة بعض

الأفراد في ظلّ نظام أو مجتمع فاسد ومنحرف ؛ لكون ذلك نادراً وقليلاً في مقابل الكثير من أفراد المجتمع الذين يتأثّرون سلباً بوجود مثل هذا النظام .

وعليه فإنّ تحقيق سعادة المجتمع من قِبل المشرّع هو تكريم لأفراد ذلك المجتمع ، فإذا ما أراد بعض أفراد ذلك المجتمع التطاول على حقوق الغير كان ذلك تطاولاً على سعادة ورقيّ ذلك المجتمع ؛ ولذا ينبغي تأديبه ومعاقبته .

وهذا القانون لا يقتصر جريانه على عالم الإنسان فحسب ، بل هو جارٍ في عالم النبات ، فالنباتات الضارّة يجب قطعها واجتثاثها حتّى تستقيم حياة باقي النباتات ، والعضو الفاسد في جسد الإنسان يجب قطعه كي تستقيم الحياة في باقي أعضائه ولا يسري الفساد إليها ، فالقطع هو في صالح النبات والإنسان في هذين المثالين وليس في ضرره ؛ ولذا فإنّ إجراء القصاص باجتثاث المجرم من المجتمع هو نظير قطع النباتات الضارّة أو قطع العضو الفاسد ، وهو أمر ثابت بحكم العقل ، ولم يعترض حتّى الآن أحد من العقلاء على قطع نبات ضارّ أو عضو فاسد [١] .

وقد أشار القرآن الكريم والروايات إلى فلسفة عقوبة القصاص ، حيث يقول تعالى : ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ ﴾ [٢] ؛ إذ لولا تشريع القصاص لتعرّضت حياة الأبرياء إلى الخطر ، فلابدّ من قطع العضو الفاسد من المجتمع ـ وهو الجاني ـ وإلا سرى الفساد إلى الآخرين وكثرت الجناية والجناة [٣] .

قال العلامة الطباطبائي في ذيل الآية السابقة : « إنّ العفو ولو كان فيه ما فيه من التخفيف والرحمة ، لكنّ المصلحة العامّة قائمة بالقصاص ؛ فإنّ الحياة لا يضمنها إلا القصاص ، دون العفو والدية ولا كلّ شيء ممّا عداهما ، يحكم بذلك الإنسان إذا كان ذا لبّ . وقوله : ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ أي : القتل ، وهو بمنزلة

التعليل لتشريع القصاص ... (إلى قوله :) وهي ـ أي الآية ـ مع ذلك متضمّنة للحثّ والترغيب ، فإنّها تدلّ على حياة مذخورة للناس مغفول عنها يملكونها ، فعليهم أن يأخذوا بها »[٤].

ومن الآيات التي تؤكّد ما ذكرناه : آية حدّ الزنا ، وهي قوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ ﴾[٥] ، فإنّها تدلّ على لزوم مراعاة مصلحة المجتمع وعدم الرأفة بالجاني ؛ لأنّ مثل هذه الرأفة تعني ـ في المقابل ـ القسوة على المجتمع بإفساده والتسبيب إلى انحرافه ؛ ولذا أمرت الآية بإقامة الحدّ بحضور جماعة من المؤمنين لا في الخفاء ؛ وذلك تأكيداً على أنّ الغرض ليس هو إقامة الحدّ في نفسه بقدر ما هو لتحذير المجتمع ووعظه[٦].

وأمّا الروايات الدالّة على ما ذكرنا فهي من قبيل :

١ ـ قول رسول الله ﷺ : « إنّما هلك الذين قبلكم أنّهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحدّ »[٧] ؛ حيث اعتبر ﷺ ترك الحدّ هلاكاً ومفسدةً للمجتمع .

٢ ـ وقول أمير المؤمنين عليه السلام : « فرض الله ... القصاصَ حقناً للدماء ، وإقامةَ الحدود إعظاماً للمحارم »[٨].

٣ ـ وقول الإمام الرضا عليه السلام : « إنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ جعل في القصاص حياةً طولاً منه ورحمة ؛ لئلا يتعدّى الناس حدود الله »[٩].

هذا ، وقد أشار الإمام الخميني قدس سره إلى أنّ ترك الجاني من غير عقوبة هو مفسدة للمجتمع ودمار للحياة الفردية والاجتماعية فيه[١٠] ، كما شبّه قدس سره إقامة الحدود الإلهية من أجل تحقيق سعادة المجتمع بطبابة الطبيب فيقول : « إذا

أُقيم حدّ من الحدود كان في ذلك صلاح المجتمع ، وإذا قطعت أيدي بعض السرّاق ففي ذلك قضاء على السرقة ، وإذا أُقيم الحدّ على بعض مرتكبي الفواحش انقطع دابر الفساد والفحشاء ، فالمسألة تشبه عمل الطبيب الذي يقتلع الغدّة السرطانية من بدن المريض ، أو يقتلع بسكّينه عين المريض رحمةً به وإبقاءً عليه » (١١) .

إشكاليّة الانتقام والعنف

ليس من مقاصد التشريع الإسلامي في نظام العقوبات ـ سيما عقوبة القصاص ـ تحقيق حالة الانتقام حتّى يقال إنّ ذلك ناشئ من قسوة القلب وحبّ الانتقام ، وإنّ اللازم وجوب تربية القاتل وتهذيبه بإيداعه السجن أو تكليفه بالأعمال الشاقّة ـ مثلاً ـ بدل قتله ؛ وذلك لأنّ الانتقام هو إطفاء نار الغضب لأجل قضيّة شخصية خاصّة ، بينما العقوبة ـ كالقصاص ـ هي للردع عن تكرّر حالة الظلم والعدوان على المجتمع ، ولتربية المجتمع وسدّ باب الفساد عليه ، وأيضاً لتحقيق العدالة وحماية الأبرياء في المجتمع (١٢) .

هذا مضافاً إلى أنّ الثأر للمظلوم وإحقاق الحقّ له وتحقيق العدالة ليس بالأمر المذموم ؛ لأنّ ذلك ينشأ من حبّ العدالة وهي من الفضائل ؛ ولذا يعتبر القرآن الكريم عقوبة القصاص نافذة على الحياة الإنسانية .

وأيضاً ـ مضافاً إلى ما تقدّم من أنّ الرأفة بشخص الجاني إنّما تقابلها القسوة والظلم على المجتمع (١٣) ـ فمراعاة المصلحة وتحكيم العقل مقدّمان على العواطف والأحاسيس . علماً بأنّ الجناية إذا كانت تحمل ظلماً وحيفاً على المجني عليه ، فإنّ في القصاص أو العقوبة ما هو شفاء لقلبه وتطييب لنفسه ، وليس التشفّي بالأمر المذموم مطلقاً ؛ إذ التشفّي والانتقام ـ كما سبق في الوجه الأوّل من وجوه فلسفة نظام العقوبات ـ من المشاعر الإنسانية الموجودة في كيان

الإنسان بقوّة ، سيما في نفوس المجتمعات البدائية والمجتمعات البدوية ، بل وحتّى المتحضّرة اليوم ، حيث لم يغب عن نفوسها ذلك وإن كان بدرجة أقلّ .

إنّ المظلوم يعيش ـ وبشكل طبيعي ـ عقدة المظلومية ؛ فلذا يطلب التنفيس عنها ، فإن لم يجد في القانون ما يحقّق له ذلك فربما التجأ يوماً ـ بشعورٍ منه أو غير شعور ـ إلى الجناية وردّة الفعل بشكل وآخر ، لكن إذا ما تمّ التنفيس عنه فلا مشكلة حينئذٍ من جانبه [١٤] .

وممّا يؤكّد وجود هذه الأهداف في العقوبة هو أنّ إسقاط القصاص إنّما يكون بموافقة المجني عليه أو بالانتقال إلى الدية ؛ ممّا يدلّ على أنّ الشارع بصدد تدارك الخسارة الواردة على المجني عليه وتسلية قلبه ، وفي ذلك مصلحة لا تنكر .

٢ ـ الردع

إنّ المستفاد من الكتاب والسنّة مع ملاحظة أنواع العقوبات وكيفية إقامتها هو أنّ من أهداف نظام العقوبات في الإسلام إيجاد حالة الردع والتخويف من ارتكاب الجناية ، وإليك تفصيل ذلك :

أ ـ الآيات

وفي المقام توجد آيتان :

أمّا الآية الأُولى فهي آية القصاص المتقدّمة ، وهي قوله تعالى : ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾ [١٥] ، فقد نصّ المفسّرون على أنّ الحكمة من تشريع القصاص هي صيانة حياة المجتمع ؛ وذلك لأنّ القصاص يشكّل أفضل مانع ورادع عن ارتكاب جريمة القتلّ ، فلو علم الناس أنّ عقوبة القتل قتلٌ مثله وأنّه لا يوجد أيّ استثناء في ذلك البتّة لَما تجرّأ أحد على القتل . وعليه فإنّ القصاص يردع عن

التفكير بالقتل ، فضلاً عن ارتكابه .

علماً بأنّ القتل إنّما يرتكبه ـ غالباً ـ سفلة المجتمع المنحطّون اجتماعيّاً وثقافيّاً وخلقيّاً ، فإذا لم يؤخذ على أيدي هؤلاء بمثل القصاص لاستباحوا دماء الناس ، ففي القصاص ردع لهم عن المزيد من الجناية على الأبرياء [١٦] .

وأمّا الآية الثانية فهي آية حدّ السرقة ، وهي قوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [١٧] ؛ فقوله : ﴿ جَزَاءً بِمَا كَسَبَا ﴾ صريح في أنّ العقوبة إنّما جاءت نتيجة لما ارتكبوا . والنكال : العذاب ، وهو في الأصل اللجام ، ثمّ استعمل في العذاب والتخويف [١٨] ، وهو هنا بمعنى العقوبة والردع عن وقوع الذنب [١٩] .

قال العلامة الطباطبائي : « النكال : هو العقوبة التي يعاقب بها المجرم لينتهي عن إجرامه ويعتبر بها غيره من الناس ، وهذا المعنى ـ أعني كون القطع نكالاً ـ هو المصحّح لأن يتفرّع عليه قوله : ﴿ فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ ؛ أي لمّا كان القطع نكالاً يراد به رجوع المنكول عن معصيته ، فمن تاب من بعد ظلمه توبة ثمّ أصلح ولم يحم حول السرقة ـ وهذا أمر يستثبت به معنى التوبة ـ فإنّ الله يتوب عليه ويرجع إليه بالمغفرة والرحمة ؛ لأنّ الله غفور رحيم » [٢٠] .

وعليه ، فإنّ السارق إذا ما قُطع وبقي أثر ذلك في بدنه يراه ويستشعر حرارته ومرارته دائماً لَما تجرّأ ثانيةً [٢١] ، ولَما أقدم غيره على ذلك .

ب ـ الروايات

لقد ورد في الروايات الكثيرة أنّ في العقوبة عبرة وموعظة للآخرين :

١ ـ فعن محمّد بن سنان ، عن الإمام الرضا عليه السلام ـ في علّة حدّ السرقة ـ قال :

« فجعل قطعها نكالاً وعبرةً للخلق ... » [٢٢] .

٢ ـ وعنه عليه السلام أيضاً في علّة الجلد قال : « فجعل الضرب عقوبةً له وعبرةً لغيره » [٢٣] .

٣ ـ وقال الإمام زين العابدين عليه السلام في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾ : « ولكم ـ يا أُمّة محمّد ـ في القصاص حياة ؛ لأنّ من همّ بالقتل يعرف أنّه يُقتصّ منه ، فكفّ لذلك عن القتل الذي كان حياة للذّي كان همّ بقتله ، وحياة لهذا الجاني الذي أراد أن يُقتل ، وحياة لغيرهما من الناس ؛ إذ علموا أنّ القصاص واجب لا يجسرون على القتل مخافة القصاص . ﴿ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ ﴾ : يا أُولي العقول ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ » [٢٤] .

جـ ـ لحاظ تسمية العقوبات بالحدّ والتعزير :

إنّ العقوبات في الإسلام هي إمّا حدّ أو تعزير ، والثاني يحدّده الحاكم الشرعي حسب المصلحة ، وهذا المعنى من فلسفة العقوبة مستفاد من هذين التعبيرين (الحدّ) و (التعزير) ، كما أنّ العذاب الإلهي الذي يستحقّه المرتكب يمكن استفادته منهما أيضاً .

أمّا مصطلح (الحدّ) فهو لغةً بمعنى الحائل والمانع بين أمرين [٢٥] ؛ فالحديد إنّما سمّي حديداً لصلابته وكونه مانعاً من نفوذ غيره فيه ، ويقال للشخص الواقف على الباب يمنع الدخول إليها (حدّاداً) ويقال للجَلْد (حدّ) لأنّه يمنع من ارتكاب الجناية ثانيةً [٢٦] ؛ فهو يمنع صاحبه من العود ثانيةً ، ويمنع غيره أيضاً ممّن حضر الحدّ .

وأمّا (التعزير) فهو بمعنى الردع والتخويف ؛ لأنّه من (عَزَرَ) بمعنى التوبيخ والمنع . كما أنّه يأتي بمعنى التأديب ؛ ولذا يقال للتأديب البدني (تعزير) لأنّه يمنع الجاني من معاودة الارتكاب [٢٧] .

وعليه فإنّ أصل التعزير هو التأديب . ويناسب المعنى المذكور أيضاً ما ذكره بعض من أنّ التعزير يأتي بمعنى النصرة [٢٨] .

وأمّا (العذاب) فهو لغةً بمعنى المنع والردع [٢٩] ؛ ولذا يقال للماء اللذيذ : (عذب) لمنعه العطش [٣٠] ، ويقال للعقوبة : (عذاب) لمنعها الجاني من معاودة الجناية [٣١] .

وعليه ، فإنّ كلاً من (الحدّ) و (التعزير) و (العذاب) بمعنى الردع والمنع لكلّ من تسوّل له نفسه ارتكاب المعصية .

د ـ لحاظ تنويع العقوبات

إنّ التأمّل في أنواع العقوبات المقرّرة في الشرع يوقفنا ـ إلى حدٍّ ما ـ على مقاصدها وغاياتها ، وهذا ما سنتوقّف عنده في هذه المحطّة عبر استعراض بعض أنواع العقوبات :

١ً ـ الجَلْد

ينطلق الإسلام في اختياره (الجلد) بين سائر العقوبات الأُخرى ـ كالعقوبات المالية أو السجن ـ باعتباره الأُسلوب الأكثر تحقيقاً لفلسفة العقوبة وتأثيراتها ، عدا بعض الموارد ؛ فالعقوبة المالية ليس فيها ذلك التأثير الكبير ، خصوصاً في موارد الحدود ـ كالقصاص والسرقة والزنا ـ إذ الكثير من الجناة مستعدّ لدفع دية القتل أضعافاً مضاعفة ليدرأ عنه القصاص ، أو يدفع أضعاف ما سرق ليدرأ عنه حدّ السرقة وهو قطع اليد ، أو يدفع أضعافاً مضاعفة ليدرأ عنه الجلد . إلا أنّ هذه الأساليب ليس فيها الرادعيّة المطلوبة ، وعليه فالقصاص هو الأُسلوب الرادع الوحيد في حالات القتل ؛ لأنّ الإنسان إذا استيقن القصاص بإقدامه على القتل لَما أقدم عليه ، وإذا استيقن الرجم إذا زنى وهو محصن أو القطع إذا سرق لَما أقدم

على شيء من ذلك ، فهذه الأساليب فيها رادعيّةٌ خاصّةٌ للمرتكب وعامّةٌ للمجتمع في آن واحد .

إنّ الكثير من الجناة اليوم يتمنّى تخفيف حكم الإعدام عنه إلى السجن ـ سيما في مثل سجون عصرنا الراهن التي هي أفضل حالاً من بيوت الجناة أنفسهم ـ ولذا نشاهد ارتفاع مستوى الجريمة في البلاد التي ألغت عقوبة الإعدام ، سيما إذا علم الجناة بتخفيف عقوبة السجن بعد ذلك ، فإنّهم حينئذٍ يمارسون الجريمة بحرّية أكثر ! (٣٢) .

٢ً ـ النفي والتغريب

يمكن أن نفهم فلسفة هذه العقوبة بالخصوص في سياق مقاصديّة الردع العامّ ، سيما على الرأي الفقهي القائل بأنّ النفي يكون من البلد الذي وقعت فيه الجناية أو الجلد ، وليس من وطنه ، كما عليه الرأي الآخر (٣٣) ؛ ولذا يرى أصحاب
الرأي الأوّل ـ كالفاضل الأصفهاني ـ أنّ الزنا لو وقع في الصحراء فلا نفي ، وإذا وقع في القافلة حال السفر أُخرج منها بعد إقامة الحدّ عليه لو صادف وجود الإمام (٣٤) .

٣ً ـ التشهير

من أساليب الردع الخاصّ والعامّ أُسلوب التشهير ؛ وذلك بحلق رأس الجاني والطواف به في البلاد في بعض الحالات . ففي هذا الأُسلوب رادعيّة عامّة نظير ما يعاقب به شهود الزور الذين يتواجدون قرب المحاكم لأداء شهادة الزور ؛ فإنّ هؤلاء يعاقبون في الملأ علانيةً لغرض تحقيق الردع العامّ ، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه يقام عليه الحدّ ويجلد من غير حدّ معيّن وإنّما ذلك إلى الإمام ، ويطاف به حتّى يعرف فلا يعود إلى ذلك مرّة أُخرى (٣٥) .

هـ ـ كيفية إقامة الحدّ

يهدف المشرّع من التأكيد على إقامة بعض العقوبات بشكل علني وبحضور جماعة من المؤمنين إلى تكريس حالة الردع العامّ والخاصّ وعدم تكرّر وقوع الجناية (٣٦).

وهذا ما أشارت إليه الآية صريحاً في قوله تعالى: ﴿ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (٣٧)، كما ورد ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام في حدّ الزنا أنّه نادى في الناس: « يا معشر المسلمين، اخرجوا ليقام على هذا الرجل الحدّ » (٣٨).

وورد نظيره في امرأة زنت فأراد عليه السلام حدّها، فأمر قنبراً فنادى بالناس فاجتمعوا، وقام أمير المؤمنين عليه السلام فحمد الله وأثنى عليه، ثمّ قال: « أيّها الناس، إنّ إمامكم خارج بهذه المرأة ليقيم عليها الحدّ إن شاء الله » (٣٩).

وعليه، فإنّ سيرة الإمام عليه السلام كانت على الإعلان بالحدود؛ وإلا فإنّه كان بإمكانه إقامتها داخل السجون ولا حاجة إلى النداء إليها، ولكن إنّما كان يفعل ذلك للاتّعاظ والردع العامّ.

وبهذا يندفع ما قد يتوهّم من أنّ لفظ ﴿ طَائِفَةٌ ﴾ في الآية يصدق بالاثنين؛ وذلك لأنّه لابدّ من الرجوع إلى النصوص وقد عرفت دلالتها؛ ولذا اشترط كثير من الفقهاء الحضور أو استحبّه (٤٠)، وإن كان البعض اكتفى بالواحد أيضاً (٤١).

والإعلان بالحدود لا يختصّ بالإسلام فحسب، بل هو موجود في المسيحية أيضاً، فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام قال: « جاء رجل إلى عيسى بن مريم عليه السلام فقال: يا روح الله، إنّي زنيت فطهّرني، فأمر عيسى عليه السلام أن يُنادى في الناس أن لا يبقى أحد إلا خرج لتطهير فلان » (٤٢).

لكن يشترط في الحضور أن لا يكون للّهو والبطر؛ وإلا انتفت الحكمة من

ذلك ، وقد كان الإمام أمير المؤمنين عليه السلام يأمر أن لا يحضر من وجب عليه الحدّ ، لذا ربما انصرف الناس ولم يبقَ معه سوى الحسنين عليهما السلام .

وقد تثار هنا إشكاليّة عدم جدوى إقامة الحدود والعقوبات في المجتمع ؛ بدليل استمرار الواقع الفاسد في فساده .

والجواب : أنّ ذلك يعود إلى عدم مراعاة الشروط والظروف اللازم توفيرها لذلك ؛ لذا يصرّح الإمام الخميني ـ بأنّ صلاح المجتمع مرهون بالتطبيق الصحيح والدقيق للحدود [٤٣] ويؤكّد المسؤولون في السلطة القضائية في الجمهورية الإسلامية على انخفاض معدّل الجريمة جرّاء تطبيق نظام العقوبات [٤٤] .

لكن ذهب بعض الفقهاء إلى لزوم مراعاة حال المرتكب في مسألة الإعلان بالحدّ وعدمه ، فقد قال يحيى بن سعيد : « ويحضر الحدّ طائفة أقلّهم واحد ... والمخدّرة يرسل إليها من يحدّها في منزلها ، والبرزة تبرز للحدّ » [٤٥] .

ومع قطع النظر عن تطابق مثل هذا الرأي مع روايات باب الزنا وما شابهه من الجنايات ، فإنّه جدير ـ في نفسه ـ بالدراسة والبحث من جهة تأثيراته التربوية في إصلاح حال المرتكب وتأديبه وتحقيق حالة الردع اللازمة .

و ـ العقوبة الأُخروية :

لا شكّ أنّ وجود العقوبة الأُخروية ضمن سلسلة العقوبات في الإسلام ممّا تضاعف في حالة الردع لدى المكلّفين ؛ إذ قد يتصوّر الكثير منهم أنّ بإمكانهم الإفلات من قبضة القانون والقضاء ، ولكن مع وجود الاعتقاد بيوم الجزاء والعقاب الأُخروي يكون ذلك رادعاً عن الإقدام على الجريمة .

وقد أُثير حول عنصر (الردع) في نظام العقوبات جملة من الإشكاليّات ، نذكر منها :

الإشكاليّة الأُولى :

إنّ الكثير ممّن تمّت معاقبته من الجناة لازال مستمرّاً في جرائمه ؛ ممّا يعني عدم جدوى العقوبة ، كما أنّ غير الجناة لا يعتبرون من إجراء هذه العقوبات ؛ بدليل أنّ أحدهم لا يسأل نفسه صباح كلّ يوم : هل إنّي اليوم أرتكب جناية أم لا ؟ حتّى يقيّم مستوى العقوبة وشدّتها .

فالردع لا يأتي من هذه الجهة ، بل من جهة إلتزام أكثر المكلّفين بالقانون وكونهم لا يفكّرون بالجناية ، أو لكون الجناية خارجة عن مقدورهم كالسرقة من البنوك مثلاً .

وعليه ، فإنّ في المجرمين من لا تردعه العقوبة ، كما أنّ في المكلّفين من لا يقدم أو لا يفكّر بالجريمة ، وفي كلا الحالين لا دور للتخويف والردع .

والجواب عليها :

إنّ المدّعى ليس هو تجفيف منابع الجريمة في المجتمع من خلال حالة الردع والترهيب المطلوبة ، بل المدّعى خفض مستوى الجريمة بالنسبة إلى عامّة المجتمع وإن لم يتحقّق ذلك بالنسبة لخصوص المرتكب خاصّة .

هذا ، مضافاً إلى كون هذه الإشكاليّة تُقسّم المجتمع ـ وبشكل ساذج وسطحي ـ إلى قسمين : الأول : الجناة ، والثاني : الملتزمين بالقانون ، والحال أنّ ثمّة طبقة كبيرة متوسّطة بينهما ، وهي التي يمكن أن ترتكب الجريمة ـ مع حفظ التفاوت بينهم في مستوى الجريمة ـ لو لم تكن هنا عقوبة مقرّرة . فقد لا تفكّر هذه الطبقة المتوسّطة بالقتل العمد ـ مثلاً ـ ولكنّها قد ترتكب ما دون ذلك ، بل قد ترتكب ما لا يخطر على بالها في حال وجود العقوبات المقرّرة ؛ كالسرقة من المحالّ التجارية مثلاً ، فلو ارتفعت عقوبة السرقة واعتاد الناس على ذلك وصار سلوكاً

يوميّاً لهم لعمّت هذه الظاهرة ـ بمرور الزمان ـ أغلب أفراد المجتمع إلا من كان يتمسّك بالقيم الأخلاقية ، وهو قليل .

الإشكاليّة الثانية :

إنّه مع قطع النظر عن الإشكاليّة الأُولى في التشكيك برادعيّة نظام العقوبات ، فإنّ ثمّة إشكالات أخلاقية تتوجّه على نظرية الردع ؛ إذ لو كان الردع يمثّل التوجيه المنطقي الوحيد لاعتماد نظام العقوبات للزم منه وجوب اعتماد أصناف العقوبات الشديدة التي تحقّق لنا حالة الردع المطلوب في المجتمع ؛ نظير اقتلاع الأحشاء ، والغلي بالزيت ، ومعاقبة جميع أقرباء الجاني حتّى يرتدعوا ، واختلاق الجُنح للأبرياء وتلفيق التهم ضدّهم ثمّ محاكمتهم بشكل صوري لتكون معاقبتهم رادعة لغيرهم . وهكذا !

والمستفاد من كلام (كانت) اعتبار المجرم ذريعة لتحقيق العقوبة الرادعة ، فعقاب المجرم يحقّق منفعة اجتماعية تؤدّي إلى انخفاض مستوى الجريمة ، وعلى هذا الأساس تبتعد أهداف العقوبة عن تحقيق مقاصديّة العدالة الاجتماعية بقدر ما تحقّق مقاصديّة الردع الاجتماعي .

وقد أُجيب عن هذه الإشكاليّة :

بأنّ اعتماد الأساليب العنيفة بقصد الردع يؤثّر سلباً على مصداقيّة القانون وعلى فاعليّة وتأثير مثل هذه الأساليب في طول الزمان .

ومن هنا اتّجه أصحاب هذه النظرية إلى اعتماد الأُصول المضيّقة والمحدّدة ، فطرحوا أصلين مبتنيين على العدالة لحلّ الإشكال :

الأوّل : انحصار العقوبة في خصوص من ثبتت إدانته قضائيّاً .

والثاني : عدم كون العقوبة أشدّ من الجناية [٤٦] .

وبهذا يثبت عدم إمكان اعتماد نظرية الردع وحدها لفلسفة وتوجيه نظام العقوبات ، بل لابدّ من اعتماد نظرية شاملة كالتي اعتمدها الإسلام في مجال فلسفة العقوبات ، ومنه يظهر أهمّية أحد العناصر الهامّة التي اعتمدها الإسلام في فلسفته للعقوبات ، ألا وهو عنصر العدالة والمساواة والتناسب بين الجنحة والعقوبة ، ويعدّ هذا العنصر من الأُصول الحاكمة والقواعد المعتمدة في نظام العقوبات الإسلامي .

٣ ـ تطبيق العدالة

من المقاصد في نظام العقوبات أثر العقوبة في تعزيز وتحقيق حالة العدالة . فالعدالة وإن كانت في نفسها قيمة ذاتية موضوعية لا يجوز النظر إليها كوسيلة لتحقيق المصلحة الاجتماعية خاصّة ، إلا أنّ الشارع لا يلحظ تحقيقها في إطار حفظ مصلحة الجاني من خلال تأديبه ومعاقبته ، بل يراعي تحقيقها لإحقاق حقّ المجني عليه ، فذلك هو الذي يحقّق معنى العدالة .

ومن هنا سوف نتعرّض لموضوع تحقيق العدالة كعنصرٍ مقابل لعنصر تحقيق مصلحة الجاني في العقوبة ، فنقول :

لقد ورد موضوع العدل والعدالة وأهمّيتهما في آيات وروايات كثيرة :

ـ قال تعالى : ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ (٤٧) . وقد أشار جمع من المفسّرين إلى دلالة الآية على أنّ الهدف من إرسال الرسل وإنزال الكتب هو إقامة العدل (٤٨) .

ـ وعن عبد الرحمن بن الحجّاج ، عن أبي إبراهيم ـ الكاظم ـ عليه السلام في قول الله ـ عزّ وجلّ ـ : ﴿ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ قال : « ليس يحييها بالقطر ، ولكن يبعث الله رجالاً فيحيون العدل ، فتحيا الأرض لإحياء العدل ، ولإقامة الحدّ فيه أنفع في الأرض من القطر أربعين صباحاً » (٤٩) .

ـ وروي مرفوعاً عن النبي ﷺ قال : « ساعة إمام عادل أفضل من عبادة سبعين سنة ، وحدّ يقام لله في الأرض أفضل من مطر أربعين صباحاً » [٥٠] ، والمراد من (ساعة) المدّة القليلة ، كما أنّ المراد بـ (سبعين سنة) المدّة الطويلة ، وفي الرواية تأكيد واضح على ضرورة إقامة العدل من قبل الحاكم الإسلامي الذي يعتبر الجهاز القضائي من أركان حكمه الأساسية .

ومن العقوبات المقرّرة (التعزير) ؛ وهو عقوبة منوطة بتقدير الحاكم ، وقد تقدّم أنّ فلسفة تشريعه تحقيق العدالة التامّة في تطبيق العقوبة ؛ وذلك لأنّ الجناة ليسوا في درجة واحدة من الإجرام وانتهاك القانون ، كما أنّ ظروفهم التي دعتهم إلى الجناية مختلفة ؛ ولذا يكون التعزير عقوبة يمكن فيها ملاحظة جميع هذه الخصوصيّات [٥١] .

إنّ تحقيق العدالة ـ كما يقول الإمام الخميني تَدُّسُ ـ ليس هدفاً في تطبيق الحدود والديات فحسب ، بل هو هدف في جميع أحكام الإسلام بشكل عامّ ؛ ولذا يقول تَدُّسُ : « إنّ الإسلام ينظر إلى القانون نظرة آليّة من أجل تحقيق العدالة في المجتمع ، وتحقيق إلاصلاح العقائدي والأخلاقي وتهذيب الإنسان ، وحفظ النظام الاجتماعي العادل الكفيل بصياغة الإنسان المهذّب . إنّ إقامة الأحكام هي مسؤولية جميع الأنبياء ، وكانوا مكلّفين بمسألة الحكومة والإشراف » [٥٢] .

نتيجة البحث :

اتّضح من مجموع ما مرّ أنّ فلسفة العقوبات في الإسلام تقوم على رؤية شمولية تتكوّن من مجموعة من العناصر والمؤثّرات ، ولا تعتمد على عنصرٍ أو بعدٍ واحد فقط ، وهذا ما يجب ملاحظته وأخذه بنظر الاعتبار من قبل الجهة المقنّنة ومن قبل الجهاز القضائي .

الهوامش

(١) الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ١ : ٤٣٦ ـ ٤٣٧ . مكارم الشيرازي ، ناصر ، تفسير نمونه ١ : ٦٠٩ .

(٢) النور : ٢ .

(٣) مكارم الشيرازي ، ناصر ، تفسير نمونه ١ : ٦٠٦ . طيّب ، عبد الحسين ، أطيب البيان في تفسير القرآن ٢ : ٣١٨ ـ ٣١٩ . الفخر الرازي ، محمّد بن عمر ، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ٢ : ٢٢٩ .

(٤) الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ١ : ٤٣٣ ـ ٤٣٤ .

(٥) النور : ٢ .

(٦) المطهّري ، مرتضى ، فلسفه اخلاق (بالفارسية) : ٥٠ .

(٧) النسائي ، أحمد بن شعيب ، السنن ٨ : ٧٤ .

(٨) الرضي ، نهج البلاغة ، تحقيق : محمّد عبده ٤ : ٥٥ .

(٩) فقه الرضا عليه السلام : ٣١١ .

(١٠) الخميني ، روح الله ، شرح حديث جنود العقل والجهل : ٢٣٢ ، ٢٤٢ ـ ٢٤٣ .

(١١) الخميني ، روح الله ، (ضمن كتاب « صحيفه نور » الجامع لخطاباته وكلماته قدس سره باللغة الفارسية) ٧ : ٢٢٨ ، بتأريخ ٧ / ٤ / ١٣٥٨ هـ . ش .

(١٢) مكارم الشيرازي ، ناصر ، تفسير نمونه ١ : ٦٠٦ و ٦٠٩ .

(١٣) المطهّري ، مرتضى ، انسان كامل (بالفارسية) : ٢٨٤ .

(١٤) المطهّري ، مرتضى ، (ضمن دورة مؤلّفاته الفارسية « مجموعة آثار ») ١ : ٢٢٥ ـ ٢٢٦ .

(١٥) البقرة : ١٧٩ .

(١٦) الفخر الرازي ، محمّد بن عمر ، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ٢ : ٢٢٩ . الطبرسي ، أحمد بن علي ، مجمع البيان في تفسير القرآن ٨ : ٤٨١ . المراغي ، أحمد بن مصطفى ، آلاء الرحمن في تفسير القرآن ١ : ١٥٤ . طيّب ، عبد الحسين ، أطيب البيان في تفسير القرآن ٢ : ٣١٧ ـ ٣١٩ . السبزواري النجفي ، محمّد بن حبيب الله ، إرشاد الأذهان في تفسير القرآن : ٣٢ .

(١٧) البقرة : ٦٦ .

(١٨) الجوهري ، إسماعيل بن حمّاد ، الصحاح ٥ : ١٨٣٥ . الزبيدي ، محبّ الدين ، تاج العروس ٨ : ١٤٥ . ابن منظور ، محمّد ، لسان العرب ١١ : ٦٧٧ .

(١٩) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، التبيان ٣ : ٥١٨ ، و ١٠ : ٢٥٨ . الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ١ : ١٩٩ .

(٢٠) الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ٥ : ٣٢٩ .

(٢١) المطهّري ، مرتضى ، انسان كامل (بالفارسية) : ٢٨٢ .

(٢٢) الصدوق ، محمّد بن علي ، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١ : ١٠٣ ـ ١٠٤ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٨ : ٢٤١ ـ ٢٤٢ ، ب ١ من أبواب حدّ السرقة ، ح ٢ .

(٢٣) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٨ : ٣٧٠ ، ب ١١ من أبواب حدّ الزنا ، ح ٨ . الصدوق ، محمّد بن علي ، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١ : ١٠٤ .

(٢٤) الحويزي ، نور الثقلين ١ : ١٥٨ . الطبرسي ، أحمد بن علي ، الاحتجاج ٢ : ٥٠ .

(٢٥) الجوهري ، إسماعيل بن حمّاد ، الصحاح ٢ : ٤٦٢ .

(٢٦) النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام ٤١ : ٢٥٦ .

(٢٧) الجوهري ، إسماعيل بن حمّاد ، الصحاح ٢ : ٧٤٤ . ابن الأثير ، علي ، النهاية في غريب الحديث والأثر ٣ : ٢٢٨ . ابن منظور ، محمّد ، لسان العرب ٤ : ٥٦١ .

(٢٨) انظر : ابن منظور ، محمّد ، لسان العرب ٩ : ١٨٤ . الزبيدي ، محبّ الدين ، تاج العروس ٣ : ٣٩٥ .

(٢٩) الفراهيدي ، الخليل بن أحمد ، كتاب العين ٢ : ١٠٣ . ابن منظور ، لسان العرب ١ : ٥٨٤ .

(٣٠) الزبيدي ، محبّ الدين ، تاج العروس ١ : ٣٧٠ .

(٣١) المشهدي ، محمّد ، كنز الدقائق ١ : ١١٠ . قال : « ﴿ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ وعيد وبيان لما يستحقّونه . والعذاب كالنكال بناءً ومعنىً ، يقال : أعذب عن الشيء ونكل إذا أمسك عنه ، ومنه الماء العذب ؛ لأنّه يقمع العطش ويردعه ، فسمّي العذاب عذاباً ؛ لأنّه يردع الجاني عن المعاودة إلى الجناية ، ثمّ اتّسع فأُطلق على كلّ ألم شديد وإن لم يكن نكالاً ، أي عقاباً يرتدع به الجاني عن المعاودة » .

(٣٢) مكارم الشيرازي ، ناصر ، تفسير نمونه ١ : ٦١١ . الزحيلي ، وهبة بن مصطفى . التفسير المنير ٢ : ١٠٥ .

(٣٣) النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام ٤١ : ٣٢٧ .

(٣٤) الأصفهاني ، محمّد بن الحسن ، كشف اللثام ٢ : ٣٩٩ .

(٣٥) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٧ : ٣٣٣ ، ب ١٥ من أبواب الشهادات ، ح ١ و ٣ .

(٣٦) الطباطبائي ، علي ، رياض المسائل (الطبعة الحجرية) ٢ : ٤٧٢ .

(٣٧) النور : ٢ .

(٣٨) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ٥ : ٣٧٤ . ابن إدريس ، محمّد بن منصور ، السرائر ٣ : ٤٥٣ ـ ٤٥٤ . الشهيد الثاني ، زين الدين ، الروضة البهيّة ٩ : ٩٦ . الطباطبائي ، علي ، رياض المسائل (الطبعة الحجرية) ٢ : ٤٧٢ . النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام ٤١ : ٣٥٣ ـ ٣٥٥ . الخميني ، روح الله ، تحرير الوسيلة ٢ : ٤٦٦ .

(٣٩) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية : ٧٠١ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، قواعد الأحكام ٣ : ٥٣٠ . الخوئي ، أبو القاسم ، تكملة المنهاج ٤ : ٣٨ .

(٤٠) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٨ : ٥٣ ، ب ٣١ من أبواب مقدّمات الحدود ، ح ٣ .

(٤١) المصدر السابق : ح ١ .

(٤٢) المصدر السابق : ٥٦ ، ب ٣١ من أبواب مقدّمات الحدود ، ح ٥ .

(٤٣) الخميني ، روح الله ، كشف اسرار (بالفارسية) : ٢٧٤ .

(٤٤) المقتدائي ، مرتضى ، ندوة حول الإعلان بالحدود وآثارها ، فصليّة معرفت (بالفارسية) ، العدد ٤ .

(٤٥) ابن سعيد ، يحيى ، الجامع للشرائع : ٥٤٩ .

(٤٦) كاتينغهام ، جان ، مقالة (فلسفة مجازات) في دائرة المعارف الفلسفية (راتليج) ، ترجمة : إبراهيم باطني ومحسن برهاني ، فصليّة فقه وحقوق ، العدد : ٤ .

(٤٧) الحديد : ٢٦ .

(٤٨) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، التبيان في تفسير القرآن ٩ : ٤٠١ . الفيض الكاشاني ، محسن ، الصافي ٥ : ١٣٩ .

(٤٩) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٨ : ١٢ ، ب ١ من أبواب مقدّمات الحدود ، ح ٣ .

(٥٠) المصدر السابق : ح ٥ ، رواه عن حفص بن عون رفعه الى النبي صلى الله عليه وآله .

(٥١) المجلسي ، محمّد تقي ، روضة المتّقين ١٠ : ٢٠٣ ، قال : « إنّ التعزير منوط برأي الإمام ، وكان يعزّر بحسب حالاتهم في السنّ والقوّة والضعف والعقل » .

(٥٢) الخميني ، روح الله ، ولاية الفقيه : ٧٣ .

معالم العلاقة بين القرآن والفقه الإمامي

القسم الثاني

□ الشيخ خالد الغفوري

تضمّن القسم الثاني من هذه الدراسة ما يلي : بحث ما تبقّى من المحور الأوّل وهي ثلاثة من معالم العلاقة بين القرآن وفقه الإمامية . . والمحور الثاني : وفيه بحثت ظاهرة تعليم أهل البيت عليهم السلام كيفية الاستدلال بالقرآن في مجال استنباط الأحكام الشرعية . . والمحور الثالث : وقد تعرّض فيه للتطورات الحاصلة في رؤية علماء الشيعة في الإفادة من القرآن في مجال الفقه . . والمحور الرابع : الذي عالج مدى تأثير فقه الشيعة في فهم القرآن

المَعْلَم السادس : مرجعية القرآن ومعياريته في تحديد مشروعية العقود والشروط المُدرجة فيها .

اعتبر الإمامية القرآن ميزاناً لمعرفة ما هو مشروع من العقود والمعاملات وما تضمّنته من شروط ، وما ليس بمشروع منها ، وقد صرّحت الروايات الشريفة بأنّ الكتاب ميزان لما كان مشروعاً وملزماً من الشروط المذكورة ضمن العقود ولما كان منها غير مشروع ، فيصح ما وافق الكتاب ويبطل ما خالفه ، فقد ورد في بعض الأحاديث بطلان الشرط المخالف لكتاب الله وعدم ثبوته للمُشترط ولا يكون مُلزِماً للمشروط عليه ، وحصر الشروط المُلزمة بالشروط الموافقة مع

الكتاب الكريم فقط ، ففي الحديث الشريف : « من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له ولا يجوز على الذي اشترط عليه ، والمسلمون عند شروطهم ممّا وافق كتاب الله عزّ وجلّ » [١] ، وفي بعض الأحاديث ورد : أنّ الشروط مُلزِمة باستثناء الشرط المُخالف لكتاب الله عزّ وجلّ ، ففي الحديث : « المسلمون عند شروطهم إلا كلّ شرط خالف كتاب الله عزّ وجلّ فلا يجوز » [٢] .

وقد أفتى الفقهاء بمضمون هذه الأحاديث [٣] .

ويجدر التنبيه الى أنّ معيارية القرآن للعقود والمعاملات المشروعة والشروط الصحيحة ضمن العقود لا تنفي ولاتتعارض مع وجود معايير أُخرى أيضاً ، كاشتراط عدم مخالفتها مع السنّة القطعية الشريفة نفسها .

من نماذج ذلك : ذهاب أكثر فقهاء الإمامية الى بطلان الوصية فيمن أوصى بإخراج بعض ولده من الإرث [٤] ، وقولهم بفساد اشتراط الإرث للأجنبي [٥] .

المَعْلَم السابع : تفرّد الإمامية ببعض الفتاوى المطابقة للكتاب دون سائر المذاهب . وموارده كثيرة ، منها :

١ ـ قولهم بنجاسة المنيّ وأنّه لا يُجزئ في التطهير منه إلا الغسل بالماء ، ويدلّ عليه قوله تعالى : ﴿ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ ﴾ [٦] ، والآية دالّة على نجاسة المنيّ من وجهين :

أحدهما : أنّ الرجز والرجس والنجس بمعنى واحد ؛ بدلالة قوله تعالى : ﴿ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ﴾ [٧] وأراد عبادة الأوثان ، وفي موضع آخر قال تعالى : ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنْ الأَوْثَانِ ﴾ [٨] .

والوجه الثاني : أنّه تعالى أطلق عليه اسم التطهير ، والتطهير لا يُطلق في الشرع إلا لإزالة النجاسة أو غسل الأعضاء [٩] .

٢ ـ قولهم بوجوب تولّي المُتطهّر وضوءه ومباشرته له بنفسه إذا كان متمكّناً فلا يُجزيه سواه ؛ والدليل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ... ﴾ [١٠] ، فأمرنا عزّ وجلّ بأن نكون غاسلين وماسحين ، والظاهر يقتضي تولّي الفعل حتى يستحقّ التسمية ؛ لأنّ مَن وضّأه غيره لا يسمّى غاسلاً وماسحاً على الحقيقة [١١] .

٣ ـ قولهم بأنّ شهادة عدلين شرط في صحّة الطلاق ، ومتى فُقد هذا الشرط لم يقع الطلاق ، والدليل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمْ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ... فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾ [١٢] .

فأمر تعالى بالإشهاد ، وظاهر الأمر يقتضي الوجوب . وليس لهم أن يحملوا ذلك على الاستحباب ، فلا يخلو قوله تعالى : ﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾ من أن يكون راجعاً الى الطلاق ، كأنّه قال : (إذا طلّقتم النساء فطلّقونهنّ لعدّتهنّ وأشهدوا) ، أو يكون راجعاً الى الفرقة أو الى الرجعة التي عبّر تعالى عنها بالإمساك ، ولا يجوز أن يرجع ذلك الى الفرقة ؛ لأنّها ليست هاهنا شيئاً يُوقع ويُفعل ، وإنّما هو العدول عن الرجعة ، وإنّما يكون مُفارقاً لها بأن لا يُراجعها فتبين منه بالطلاق السابق على أنّ أحداً لا يُوجِب في هذه الفرقة الشهادة .

وظاهر الأمر يقتضي الوجوب ، ولا يجوز أن يرجع الأمر بالشهادة الى الرجعة ؛ لأنّ أحداً لا يُوجِب فيها الإشهاد ، وإنّما هو مُستحبّ فيها ، فثبت أنّ الأمر بالإشهاد راجع الى الطلاق [١٣] .

المَعْلَم الثامن : تأسيس حركة التدوين في مجال فقه القرآن وآيات الأحكام لدى الإمامية وسعة مساحته وعمقه كيفاً .

لا ريب في أنّ تأسيس التدوين في فقه القرآن وسعة مساحته وعمقه من الناحية الكيفية ، كلّ ذلك ليكشف عن مدى الارتباط الوثيق بين القرآن من جهة وفقه الإمامية من جهة أُخرى ، وبيان ذلك :

١ ـ إنّ أوّل من صنّف في هذا العلم بحسب ما بأيدينا من الوثائق هو أبو النضر محمد بن السائب بشر الكلبي الكوفي [ت = ١٤٦ هـ] من أصحاب الحديث ، كان من أصحاب الإمامين أبي جعفر الباقر وأبي عبد الله الصادق عليهما السلام ، قال ابن النديم : « كتاب (أحكام القرآن) للكلبي ، رواه عن ابن عباس »[١٤] ، وهو والد هشام الكلبي النسّابة الشهير وصاحب التفسير الكبير الذي هو أبسط التفاسير ، كما صرّح به عبد الله بن عدي في الكامل ، قال في ترجمته : « وهو رجل معروف بالتفسير ، وليس لأحد تفسير أطول ولا أشبع منه ... »[١٥] . وعلى هذا فيكون هو أوّل من ألّف في هذا الفنّ ، وكان من الإمامية على ما صرّح به الرجاليون[١٦] .

وسنذكر ما عثرنا عليه من كتب السابقين مرتّبة حسب القرون ، ثمّ استمرّت حركة التأليف في فقه القرآن طيلة هذه القرون المتمادية والى يومنا هذا .

٢ ـ من خلال تتبّع الإحصائيات يتضح أنّ المعدل العام لمنسوب التأليف عند الإمامية كان في تصاعد ، ولقد حدثت قفزات ملحوظة في القرن العاشر وما تلاه .

وإذا أجرينا إحصائية للكتب المؤلّفة في هذا المجال من القرن الثاني وحتى القرن الرابع عشر فإنّ مجموع ما عثرنا عليه ـ من القرن الثاني وحتى القرن الرابع عشر ـ يبلغ (١٣٦) ، وما دوّنه الإمامية (٩٦) كتاباً ، أي ما يقارب (٧٠ ٪) من مجموع ما كتبه علماء المسلمين من مختلف المذاهب .

وهذا ما يتّضح من الجدول التالي الذي استنتجناه من استقصاء المصادر الببلوغرافية لدى الفريقين[١٧] :

جدول لبيان عدد المصنّفات في آيات الأحكام عند المذاهب الخمسة

القرن	الإمامية	المالكية	الحنفية	الشافعية	الحنابلة
ق ٢	٢	-	-	-	-
ق ٣	٢	٣	-	١	١
ق ٤	٢	٨	-	-	٣
ق ٥	-	١	١	١	-
ق ٦	٤	٢	-	١	-
ق ٧	-	٣	-	-	-
ق ٨	٢	١	٢	١	١
ق ٩	٣	-	-	١	-
ق ١٠	٦	-	-	١	-
ق ١١	٩	-	-	-	١
ق ١٢	٢٢	-	-	-	٣
ق ١٣	٦	-	-	-	١
ق ١٤ وما بعده	٣٨	١	-	١	١
المجموع	٩٦	٣	٧	١١	١٩

بل إنّ جملة كبيرة من الأبحاث التي تدور حول آيات الأحكام قد أودعوها في غضون تفاسيرهم [١٨].

بل ، إنّ جملة كبيرة أيضاً من أبحاثهم في ذلك قد ذُكرت ضمن بحوثهم الفقهية الاستدلالية ، وقد قام بعض المعاصرين باستخراج هذه الأبحاث وجمعها وتنظيمها ، نحو : (آيات الأحكام رقبات من تراث رقبات من تراث الامام الخميني قدس سره)[١٩] ، و (آيات الأحكام في جواهر الكلام)[٢٠] .

المحور الثاني ـ تعليم أهل البيت عليهم السلام كيفية الاستدلال بالقرآن في مجال استنباط الأحكام الشرعية :

إنّ تعليم أهل البيت عليهم السلام كيفية الاستدلال بالقرآن الكريم في مجال استنباط الأحكام الشرعية يُمكن استلاله من خلال تحليل بعض ما ورد من روايات بهذا الصدد ، من قبيل :

١ ـ إنّ بعض الروايات اشتملت على بيان أصل إمكانية الاستدلال بالقرآن على الحكم الشرعي في الجملة وتطبيق العنوان الوارد في الآية على بعض الصغريات والمصاديق وجعل الآية كبرى في الاستدلال ، كتطبيق عنوان (الفاسق) على النمّام ، وأرشد المنصور الدوانيقي إلى عدم قبول قولهم ؛ لأنّه فاسق[٢١] .

٢ ـ تضمّن بعض الروايات تمسّك الإمام عليه السلام بإطلاق الآية لإثبات شمولها لبعض أفراد العنوان المأخوذ في لسان الآية ، كما في استدلاله عليه السلام بالآية الكريمة التي أفادت بأنّ الزوجة المطلّقة ثلاثاً لا تحلّ لزوجها الأوّل إلا بعد أن ينكحها زوج آخر غيره[٢٢] ، فقد أوضح الإمام عليه السلام بأنّ عنوان الزوج الذي يُحلّل المطلّقة قد ورد في الآية مطلقاً يشمل الحرّ والعبد ، وعليه فإنّ نكاحها من العبد يكون مُحلّلاً لها[٢٣] .

٣ ـ اشتمل قسم من الروايات على بيان تقييد بعض الأحكام التي تبدو مطلقة بالنظر الأوّلي ، نظير : استدلال الإمام عليه السلام بالآية الكريمة المتقدّمة[٢٤] على عدم تحليل المطلّقة ثلاثاً فيما إذا تزوّجها المحلّل بالعقد المنقطع ؛ وذلك لكون عنوان

الزوج المحلّل المأخوذ في لسان الآية وإن كان مطلقاً من بعض الجهات إلا أنّه مقيّد من جهة أُخري ، وهذا القيد يُستفاد من آخر الآية التي ذكرت تحليل هذه المرأة فيما لو طلّقها زوجها الجديد ، فإنّ حلّيتها للأوّل مشروطة بتطليقها من قبل الثاني ، وعليه فلا يتحقّق الشرط لو كان زوجها الثاني لا يتأتّى منه الطلاق [٢٥] ، ولدى التأمّل في هذا الاستدلال تتضح نكتتان ظريفتان : **أُولاهما** : بيان كيفية اكتشاف بعض القيود للعنوان المطلق التي لم تُذكر بصيغة الجملة الشرطية وأمثالها . **وثانيتهما** : الاستعانة ببعض البيانات القرآنية لتفسير بيانات أُخرى .

وبعبارة أوضح : اعتماد المنهج المسمّى بـ (تفسير القر آن بالقرآن) في الآية الواحدة أو المقطع القرآني الواحد .

٤ ـ بيّنت بعض الروايات توظيف الإمام عليه السلام بعض الآيات لتفسير آيات أُخرى وردت في مواضع أو سور أُخرى ، وهذا أيضاً يُعدّ تطبيقاً للمنهج المسمّى بـ (تفسير القرآن بالقرآن) ، نظير : استدلال الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام لزرارة ومحمّد بن مسلم على لزوم حكم القصر في الصلاة للمسافر [٢٦] ؛ فإنّ (نفي الجُناح) الوارد فيها لا يدلّ على الرخصة ، بل يدلّ على الإلزام بدليل آية السعي بين الصفا والمروة [٢٧] التي ورد فيها التعبير بـ (نفي الجُناح) أيضاً [٢٨] .

٥ ـ تضمّنت بعض الروايات الاستدلال الدقيق بالظهور القرآني على الحكم الشرعي ، نظير : استدلال الإمام أبي جعفر عليه السلام على أفعال الوضوء وكيفيته ببعض فقرات آية الوضوء [٢٩] ؛ فالفقرة الأُولى ـ المتضمّنة للأمر بغَسل الوجه ـ ظاهرة في الوجوب وفي إرادة غَسل كلّ الوجه فيجب استيعابه كلّه بالغَسل ، والفقرة الثانية المتعرّضة لليدين مع ذكر المرفقين فهي موصولة بالفقرة الأُولى فيُستفاد منها وجوب غسلهما الى المرفقين ، وأمّا الفقرة الثالثة المتضمّنة لمسح الرأس فهي مفصولة عن الفقرتين السابقتين ومتضمّنة لحرف الجرّ (الباء) الدالّة

على التبعيض فيُستفاد منها عدم لزوم الاستيعاب وكفاية المسح ببعض الرأس ، وأمّا الفقرة الرابعة المتضمّنة للرجلين فهي موصولة بالفقرة الثالثة فيُستفاد منها لزوم مسح بعضهما [٣٠] .

٦ ـ كما أنّ قسماً من الروايات احتوى على عملية استدلالية معقّدة تشتمل على عدّة عناصر ، نظير استدلال الإمام عليه السلام في رواية عبد الأعلى بآية رفع الحرج [٣١] على حكم كيفية طهارة مَن عثر فوقع ظفره فجعل على إصبعه مرارة [٣٢] ، فمُضافاً الى إرشاد الإمام عليه السلام الى أصل الاستدلال بالقرآن الكريم نرى في هذه الرواية عدّة نكات دقيقة ، أهمّها :

الأُولى : استنباط الإمام عليه السلام لقاعدة فقهية كلّية وعامّة لا تختصّ بباب معيّن ، ألا وهي « قاعدة نفي الحرج من القرآن الكريم » وقد صرّح عليه السلام بأنّ هذه القاعدة لا تختصّ بالمورد المبحوث عنه والذي وقع عنه السؤال .

الثانية : تطبيق الإمام عليه السلام لهذه القاعدة لإثبات حكم ارتفاع وجوب مسح بعض أعضاء الوضوء المصابة كالإصبع التي انقطع ظفرها .

الثالثة : الاجتزاء بالمسح على الدواء الموضوع على هذا العضو المصاب بدلاً من مسحه نفسه .

أجل ، لم يقبل بعض المحقّقين النكتة الأخيرة ، واعتبر الحكم بكفاية المسح هنا حكم تعبّدي آخر غير مُستفاد من هذه الآية [٣٣] .

إلا أنّ هذا الرأي مردود نقضاً وحلاً ؛ أمّا النقض : فإنّه يتنافى مع إرشاد الإمام عليه السلام الى الآية وكونه عليه السلام في مقام تعليم الاستدلال وتصريحه بأنّ الحكم المذكور يُعرف من الآية ، فلو كان ثمّة حيثية أُخرى دخيلة في الاستدلال لنبّه عليها .

وأمّا الحلّ : فإنّه (عليه السلام) قد استفاد الحكم من توظيف نكتة معيّنة ، وإن اختلف المحقّقون في تقريبها على رأيين ، وهما :

التقريب الأوّل : كون الإمام (عليه السلام) في مقام تطبيق نكتة مسامحية عُرفية واضحة ، ألا وهي : أنّ ما يلتصق بالبدن لصوقاً شديداً ويُتعذّر نزعه يُعدّ عُرفاً بنحو من الاعتبار والتسامح العرفي كالجزء منه وإن كان موضوعاً عليه ، ولا يُعتبر خارجاً عنه كالشيء المحمول كالجبيرة والدواء [٣٤] .

التقريب الثاني : كون الإمام (عليه السلام) في مقام تطبيق نكتة تحليلية دقيقة ، ألا وهي إنّ الأمر بالمسح ـ المُستفاد من آية الوضوء وغيرها من الأدلّة ـ بالتأمّل ينحلّ الى أمرين : **أحدهما** : أصل المسح وهو إمرار اليد الرطبة على العضو ، **والآخر** : مماسّة العضو الماسح للعضو الممسوح ، وحيث تعذّر الثاني فيسقط وجوبه هو فقط ، لكن يبقى الأوّل على حاله [٣٥] .

المحور الثالث ـ التطورات الحاصلة في رؤية علماء الإمامية في الإفادة من القرآن في مجال الفقه :

من أجل تكوين رؤية حول التطوّرات الحاصلة في هذا المجال وحجمها وأبعادها يلزم تتبّع حركة الاستدلال بالقرآن لدى فقهاء الإمامية تأريخياً ، وقد اخترنا نموذجين في هذا المجال :

النموذج الأوّل : استدلالهم بقوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ [٣٦] ، وتابعنا ذلك في فترة أربعة قرون ابتداءً من القرن الرابع وحتى القرن السابع .

المرحلة الأُولى : إنّنا نرى الفقهاء الأوائل كالمفيد والمرتضى والطوسي وأتباعه قد أفادوا كثيراً من الاستدلال بها بحيث غطّت مساحة واسعة من الفروع والمسائل الفقهية ، من قبيل إثبات أصل حلّية البيع [٣٧] وإثبات صحّة عدد وافر

من أفراد البيع ومصاديقه ، كبيع أُمّهات الأولاد بعد موت أولادهنّ [٣٨] وصحّة استثناء بعض البيع [٣٩] وجواز شراء ما أخرجه في الصدقة [٤٠] وجواز بيع تراب المعادن [٤١] وصحة شراء شيء لم يره حال العقد وكان قد رآه قبله [٤٢] وغير ذلك من الفروع الفقهية [٤٣] .

ورغم هذا التوظيف الكبير للآية الكريمة في استنباط الأحكام الشرعية إلا أنّه لم نشهد أيّة عملية خوض في تعميق الاستدلال ، ولا بيان التقريبات لوجه الدلالة ، بل توقّف عند حدّ الاستدلال بإطلاق الآية وشمولها لكلّ أفراد البيع لا أكثر .

المرحلة الثانية : بيد أنّنا نُلاحظ تطوّراً مهمّاً قد طرأ على الاستدلال بهذه الآية على يد المحقّق الحلّي الذي هو من علماء القرن السابع المتوفّى عام (٦٧٦ هـ) في رسالته المسمّاة بالرسائل العزية ، حيث نطالع في المسألة السابعة التي عقدها تحت عنوان (في جرّ النفع بالقرض) [٤٤] ، وذكر لها عدّة صور ، أُولاها : من أقرض غيره مالاً ليبتاع منه شيئاً بأكثر من ثمنه لا على وجه التبرّع من المقترض ، ففي هذه الصورة وجهان : الإباحة والمنع ، وقد ذكر من أدلّة الإباحة سبعة أدلّة أوّلها قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ [٤٥] ، فإنّ لفظ (البيع) عامّ ؛ إذ لا معهود هناك [٤٦] . ثمّ أورد ثلاثة اعتراضات على الاستدلال بهذه الآية ، واستعرضها ذاكراً ما يدلّ عليها وما يدعمها من أدلّة ، ثمّ تصدّى للإجابة على الأوّل والثاني منهما بأجوبة مفصّلة مبسوطة وفي منتهى الدقّة والعمق ، ولنذكر مقطعاً ممّا شرع به ، ألا وهو الاعتراض الأوّل فقد أُشكل على الاستدلال المتقدّم من ثلاثة وجوه ملخّصها :

الوجه الأوّل : منع العموم ؛ فإنّه إمّا أن يُدّعى العموم لصيغة الجنس وإن كانت منكّرة ، وإمّا الألف واللام ، وإمّا لصيغة الجنس المحلاة بالألف واللام ، وكلّ واحد منها ممنوع .

أمّا البيان الأوّل : فإنّ الجنس المجرّد عن الألف واللام فدعوى العموم في صيغته محال ؛ لأنّه نكرة تدلّ على الجنسية المحضة التي لا إشعار فيها بعموم ولا خصوص ، فدعوى الاستغراق فيها بمجرّدها محال ، فإنّا نعلم اضطراراً أنّ قولنا « خلق الله ماءً » لا يدلّ على ما يدلّ عليه قولنا « خلق الله كلّ ماءٍ » ؛ إذ يُفهم من الأوّل إرادة الإخبار عن الجنسية المحضة والطبيعة ، ومن الثاني إرادة الإخبار عن جميع أفراد الماء والشمول لكافّة مصاديقه (٤٧) .

ثمّ ذكر إشكالاً بأنّه لا يُقال : نصّ أهل اللغة العربية على أنّ المصدر جنس الأفعال وأنّه مستغرق لكثرة لا نهاية لها ، فلذلك لا يثنّى ولا يُجمع ؛ لأنّ الجمع والتثنية ضمّ شيء إلى غيره ، ولا يُفرض ذلك في الجنس .

وأجاب عليه بعدّة وجوه :

الوجه الأوّل : أنّا نمنع الاحتجاج بقول النحاة ؛ لأنّهم لا ينقلون ذلك نقلاً ، وإنّما يدّعون حصوله اجتهاداً ، وهم أهل قياس واستقراء ، فنحن نطالبهم بالدليل كما نطالب الأُصولي .

الوجه الثاني : أنّا ننزل على اقتراحه في تقليد النحاة ، ثم نقول : لا نسلّم أنّهم قصدوا الاستغراق الاصطلاحي ؛ لأنّ العموم الأُصولي عبارة عن اللفظ المتناول لكلّ ما يصلح له بحسب وضع واحد ، فإذا قال النحوي : الجنس مستغرق لا يريد هذا المعنى ، بل يريد أنّ موضوع هذا اللفظ مستغرق لأنواعه وأشخاصه ، بمعنى أنّ ذلك المعنى الذي هو الجنس نفسه موجود مع الأنواع والأشخاص ، ثمّ لا حصر لتلك الأشخاص فلا نهاية لكثرته بالقوة ، إذ المعقول في الماء موجود في أيّ ماء فرضت ؛ لأنّ لفظة (ماء) إذا أُطلقت دلّت على أنّ المتكلّم أراد بها جميع أشخاص ما يندرج تحت موضوعها ، فالغلط من هذا الحاكي نشأ من حيث سمع النحوي يقول : الجنس مستغرق فظنّ أنّ المراد كون اللفظ الدالّ على الجنس عند

التلفّظ به يدلّ على كلّ شخص من أشخاص أنواعه ، لكن النحوي لو أراد ذلك لكان غالطاً ؛ إذ ليس قولك : ضرب وقتل وشتم دالاً على ما يدلّ عليه قولنا : كلّ قتل ولا كلّ شتم ، وفرق بين عموم الجنس وبين عموم اللفظ الموضوع للجنس ، فعموم الجنس عموم معنوي ، والأُصولي لا يطلق العموم بالحقيقة إلا على الألفاظ دون المعاني .

فإذن ، الجنس عبارة عن الماهية المشتركة بين الأنواع المقوّمة لها ، واسم الجنس هو اللفظ الدالّ على ذلك المشترك ، والاستغراق اللفظي عبارة عن استغراق أجزاء كلّ ما يصلح له ، والاستغراق الجنسي عبارة عن حصول ذلك الجنس لكلّ نوع منه وشخص من أنواعه . فقد بان غلط من توهم على النحاة أن اسم الجنس المنكّر عام بالعموم الاصطلاحي [٤٨] .

ثمّ ذكر ثلاثة أدلّة لإثبات استحالة كون اسم الجنس المنكّر عاماً بالعموم المستغرق [٤٩] .

وأمّا البيان الثاني ـ وهو كون اللام موضوعة للاستغراق ـ :

فممنوع أيضاً من وجهين :

أحدهما : أنّه قد ثبت أنّها موضوعة للتعريف ، إمّا لمعهود أو لحاضر أو لتعريف الجنس ، وقد يكون بمعنى الذي وللتفخيم وزائدة ، فيجب نفي الاستغراق صوناً للفظ عن كثرة الاشتراك ؛ لأنّ الأصل عدمه .

الوجه الثاني : أنّ وضع الحروف للدلالة على شيء مستفاد من الوضع المستفاد من النقل ، وحيث لا نقل فلا وضع ، إمّا في نفس الأمر أو بالنسبة إلى الباحث . وربّما توهّم غالط أنّ المراد بتعريف الجنس هو المراد بالاستغراق ، وهو خطأ ؛ لأنّا قد بينا أنّ الجنس هو المشترك المقوّم لكثيرين مختلفين بالحقائق ، وأنّ اسم ذلك ليس عاماً مستغرقاً ، فالتعريف إذن تعريف لذلك القدر المسمّى جنساً [٥٠] .

ثمّ ذكر إشكالاً وأجاب عليه [٥١].

وأمّا البيان الثالث ـ وهو كون العموم للصيغة المحلاة بالألف واللام ـ : فباطل أيضاً ؛ لأنّه ما لم يثبت كون أحدهما موضوعاً للعموم ، فمجموعهما كذلك ؛ لعين ما ذكرناه من التمسّك بالأصل السالم عن المعارض [٥٢].

ثمّ أورد ثلاثة مناقشات وأجاب عليها مفصّلاً [٥٣].

وبعد ذلك ذكر الاستدلال على أنّ الألف واللام إذا دخلت على اسم الجنس أفادت الاستغراق ، وأجاب عليه بوجهين [٥٤]. ثمّ ذكر إشكالاً وأجاب عليه [٥٥].

الوجه الثاني ـ من الاعتراض على الاستدلال بالآية ـ :

أن نقول : متى تكون الألف واللام دالّة على الاستغراق إذا كان هناك معهود أو إذا لم يكن ؟ وهاهنا معهود ، وبيانه من وجهين :

أحدهما : أن المشركين قالوا : ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ ثم قال : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ [٥٦] ، فحينئذٍ يكون البيع الثاني إشارة إلى الأول المعهود ؛ لأن الثاني وقع جواباً عن الاعتراض .

الثاني : جاء في التفسير أنّهم مثّلوا البيع بثمن زائد مؤجّل بالزيادة على الدَّين الحالّ طلباً للتأخير ، وهو بيع خاص ، فيكون اللام تعريفاً له ، وقد يجري في المعهود بالقرينة لفظية كانت أو حالية أو عقلية .

وبعد ذلك أورد أربعة إشكالات وأجاب عليها [٥٧].

الاعتراض الثالث : أن نمنع تناول الآية لموضع النزاع ؛ لأنّها دالّة على تحليل البيع الذي هو المصدر ، فلا يلزم تحليل المبيع ، كما أنّ النهي عن البيع لا يلزم منه النهي عن المبيع ، أو نقول : إمّا أن يريد تحليل صيغة البيع أو المبيع ، وأيّهما كان لا يدلّ على موضع النزاع . أمّا إن كان المراد المصدر فحينئذٍ لا يدلّ على إرادة المبيع . وإن أراد الثاني فيكون حينئذٍ مشتقّاً ، والمشتقّ المعرّف لا يعمّ . ثم

نقول : ولو دلّ على موضع النزاع لدلّ على تحليل البيع بما هو بيع ، وليس بحثنا في حلّ البيع من حيث هو ، بل في جواز اشتراط المحاباة في القرض ، وذلك لا تدلّ عليه الآية بالخصوصية [٥٨] .

النموذج الثاني : استدلالهم بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ [٥٩] ؛ حيث استدلّ الفقهاء سيما فقهاء الإمامية بهذه الآية الكريمة في موارد عديدة ، ومن خلال تتبّعنا لموارد الاستدلال انتهينا الى النتائج التالية :

١ ـ إنّه بحسب ما هو متوفّر لدينا من مصنّفات الإمامية الفقهية الاستدلالية لاحظنا ظاهرة الاستدلال بهذه الآية بشكل صريح في أوائل القرن الخامس الهجري ، وربّما كان الاستدلال بهذه الآية قبل هذا التاريخ إلا أنّه لم يكن استدلالاً صريحاً [٦٠] .

ومَن عثرنا عليه في أوائل القرن الخامس من الأعلام هم : السيد المرتضى [٦١] ، والطوسي [٦٢] . واستمرّت هذه الظاهرة في القرون التالية .

٢ ـ فمن أعلام القرن السادس السيد ابن زهرة [٦٣] وابن إدريس الحلّي [٦٤] .

٣ ـ ومن أعلام القرن السابع الفاضل الآبي [٦٥] .

ونحن إذا لاحظنا حجم الاستدلال بالآية في هذه القرون الثلاثة رأيناه غطّى مساحة واسعة من الأبواب والفروع والمسائل الفقهية ، فشمل العبادات كالصلاة والحجّ المنذورَين والإيقاعات كالنذر واليمين والعهد والمعاملات كالبيع والإجارة والرهن والقرض والمسابقة والهدنة والصلح والحوالة والمضاربة والهبة والنكاح ، وهذه ظاهرة تستحقّ الاهتمام ، بيد أنّ مستوى الاستدلال لا يعدو أن يكون مجرّد الاستناد الى نصّ الآية لا أكثر .

٤ ـ من أعلام القرن الثامن العلامة الحلّي [٦٦] .

ونحن في هذه المرحلة نرى تطوّراً ما قد طرأ على كيفية الاستدلال بالآية من عدّة جهات : **منها** : ذكر تقريب الدلالة وبيان وجهها ، نظير : البيان الفنّي لمعنى الوفاء بالعقد في الآية [٦٧] ، ونظير : بيان منشأ العموم في الآية لكلّ عقد [٦٨] .

ومنها : تحديد جهة العموم في الآية وأنّها تشمل العقود اللازمة فقط [٦٩] .

ومنها : الدقّة والظرافة في تطبيق الآية على بعض الموارد المشتبهة ، نظير : تطبيقها على العقد المشروط بالعقد الفاسد [٧٠] .

ومنها : التوسعة في الاستناد الى الآية في عدد أكبر من الفروع .

٥ ـ من أعلام القرن التاسع ابن فهد الحلّي [٧١] .

٦ ـ من أعلام القرن العاشر المحقّق الكركي [٧٢] .

وهنا نرى تطوّراً ملحوظاً طال الاستدلال بالآية من حيث العمق والدقّة ، والمناورة على تصوير دلالتها [٧٣] ، وراجع ما ذكره الشهيد الثاني من مناقشة للعلامة الحلّي [٧٤] .

٧ ـ من أعلام القرن الحادي عشر المحقّق السبزواري [٧٥] .

٨ ـ من أعلام القرن الثاني عشر الفاضل الهندي [٧٦] .

ولم نرَ تطوّراً مهمّاً حصل في الاستدلال بالآية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر .

٩ ـ من أعلام القرنين الثالث عشر والرابع عشر المولى النراقي فقد خصّص بحثاً مفصّلاً حول الآية وتناولها من جميع الجوانب [٧٧] ، ومن الأساطين البارزين في تلك المرحلة الشيخ الأعظم الأنصاري حيث أحدث نقلة نوعية على مستوى الاستدلال بالآية وتوظيف طاقتها الدلالية بأقصى ما يُمكن ، نظير : الاستدلال على قاعدة اللزوم في العقود ؛ فإنّ الآية دلّت على وجوب الوفاء بكلّ

عقد . والمراد بالعقد : مطلق العهد أو ما يُسمّى عقداً لغةً وعرفاً . والمراد بوجوب الوفاء : لزوم العمل بما اقتضاه العقد في نفسه بحسب دلالته اللفظية ، نظير الوفاء بالنذر ، فإذا دلّ العقد مثلاً على تمليك العاقد ماله من غيره وجب العمل بما يقتضيه التمليك من ترتيب آثار ملكية ذلك الغير له ، فأخذه من يده بغير رضاه والتصرّف فيه كذلك نقض لمقتضى ذلك العهد فهو حرام . فإذا حرم بإطلاق الآية جميع ما يكون نقضاً لمضمون العقد ، ومنها التصرّفات الواقعة بعد فسخ المتصرّف من دون رضا صاحبه ، كان هذا لازماً مساوياً للزوم العقد وعدم انفساخه بمجرّد فسخ أحدهما ، فيستدلّ بالحكم التكليفي على الحكم الوضعي ، أي فساد الفسخ من أحدهما بغير رضا الآخر ، وهو معنى اللزوم[٧٨] ، نظير : مناقشة الآراء الأُخرى في تفسير الآية كالقول بأنّ معنى وجوب الوفاء بالعقد : العمل بما يقتضيه من لزوم وجواز ، لا يتمّ الاستدلال به على اللزوم . والمناقشة فيه : أنّ اللزوم والجواز من الأحكام الشرعية اللاحقة للعقد ، وليسا من مقتضيات العقد في نفسه مع قطع النظر عن حكم الشارع[٧٩] ، ومن قبيل : الاستدلال بالآية على اختصاص خيار الحيوان بالمشتري وعدم شموله للبائع[٨٠] .

الإفادة من القرآن الكريم عند الفقهاء المعاصرين :

هذا ، وقد واصل الفقهاء المعاصرون ، بل طوّروا الاستدلال بالقرآن الكريم في العملية الاجتهادية الى حدّ طالت البحوث الجديدة والمسائل المستحدثة ، من قبيل :

أ ـ الاستدلال بآية الخلافة : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ... ﴾[٨١] وآية الأمانة : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ ... وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ ﴾[٨٢] وقوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ... ﴾[٨٣] على مشروعية تشكيل الحكومة الإسلامية وتحديد شكل الحكم وأنّه قائم على خطّي الخلافة والشهادة[٨٤] .

ب ـ الاستدلال بالآيات الكريمة التالية : ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ ... وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴾ (٨٥) في اكتشاف النظُم والنظريات الفقهية العامّة التي تُمثِّل الأبنية التحتية الجامعة لشتات الأحكام الفقهية الفرعية المتناثرة ؛ فإنّ هذه الآيات تقرّر بوضوح نظرة الشريعة تُجاه المشكلة الاقتصادية وأسباب نشوئها وتُرشد الى سبيل علاجها (٨٦) .

جـ ـ الاستدلال بآيات الحدود والعقوبات كقوله : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ ... إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (٨٧) وقوله : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنْ اللَّهِ ... فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ ... ﴾ (٨٨) على عدّة أحكام ، **منها** : تحديد المخاطب الذي له إجراء هذه الحدود وهو الحاكم .

ومنها : كون هذه العقوبات هي من حقوق الله لا من حقوق الناس .

ومنها : جواز حكم القاضي بعلمه باعتبار أنّ هذه الآيات قد رتّبت الحكم على مَن عُلم كونه زانياً أو سارقاً .

ومنها : سلطنة الحاكم على العفو عن هذه العقوبات .

ومنها : عدم جواز تخدير العضو الذي هو محلّ العقوبة باعتبار كون الإيلام شرطاً مأخوذاً في العقوبة (٨٩) .

المحور الرابع : مدى تأثير فقه الإمامية في فهم القرآن

ممّا لا ريب فيه أنّ معالم المدرسة الإمامية في المجال الفقهي تترك بصماتها بشكل جليّ على المجالات المعرفية الأُخرى بما في ذلك المجال التفسيري وعملية فهم النصّ القرآني ، شأنها في ذلك شأن سائر المدارس الأُخرى ، وهذه الحقيقة

يُثبتها التتبّع ومراجعة التفاسير الشيعية ، حيث إنّ مبانيهم التي بنوا عليها في علم أُصول الفقه من اعتماد اليقين والطرق المعتبرة يقيناً وعدم التعويل على الظنون غير المعتبرة وعدم حجية الرأي الشخصي ، والاستناد الى المصادر الحديثية الخاصّة عندهم ، وأدوات الإثبات عندهم ، كلّ ذلك قد انعكس على منهجهم التفسيري .

ويتبيّن مدى صدقية ذلك عندما نُراجع النماذج التالية :

أ ـ تفسيرهم الدقيق والعميق والمفصّل لآية التطهير : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴾ (٩٠) ، وإثبات دلالتها على عصمة الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام عصمة تكوينية (٩١) .

ب ـ تفسيرهم لآية الولاية : ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾ (٩٢) ، وإثبات دلالتها على حصر الإمامة الشرعية في الإمام علي عليه السلام (٩٣) .

جـ ـ تفسيرهم لآية الإمامة : ﴿ وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ (٩٤) وإثبات دلالتها على شرطية العصمة في منصب الإمامة (٩٥) .

هذا كلّه على مستوى تأثير المنهج البحثي بشكل عامّ على البحث التفسيري .

وأمّا على مستوى تأثير الموقف الفقهي فإنّه من الطبيعي عندما يعتمد الفقيه في استنباطه للحكم الشرعي أدلّة كان قد ثبت اعتبارها وحجّيتها فهي سوف تُؤثّر بشكل مباشر أو غير مباشر على عملية تفسير النصّ القرآني وتحديد المراد به ، من قبيل :

١ ـ تفسير آية الصوم : ﴿ ... وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ (٩٦) ؛ فإنّهم لم يُفسّرو آخر

الآية بمعنى الرخصة والتخيير للمسافر بين الصوم والإفطار مع رجحان الصوم له، بل فسّروه بأنّه ترغيب للمكلّفين جميعاً بأنّ الصيام كغيره من التكاليف الإلهية فيه فوائد للناس، أو ترغيب للذين يُطيقونه، كالشيخ والشيخة، أو كونها منسوخة بالآية التي تلتها، ونحو ذلك من التفاسير [٩٧]؛ تبعاً لموقفهم الفقهي [٩٨]، وقد أشارت إليه الروايات [٩٩].

٢ ـ تفسير آية الخمُس: ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ... ﴾[١٠٠]؛ فإنّهم فسّروا (الغنيمة) في هذه الآية بمعنى واسع، وهو كلّ فائدة تحصل للإنسان سواء أكانت من المكاسب وأرباح التجارات أو الكنوز أو المعادن والغَوص أو غيرها، ولم يخصّوها بغنائم الحرب [١٠١]؛ تبعاً لموقفهم الفقهي [١٠٢]، وقد أشارت إليه الروايات [١٠٣].

٣ ـ تفسير آيتا الكلالة: ﴿ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ ... ﴾[١٠٤] وقوله تعالى: ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ ... ﴾[١٠٥]؛ فإنّهم فهموا منهما ترتيب طبقات الورثة وأنّ طبقة الكلالات تأتي بعد طبقة الأولاد والأبوين [١٠٦]؛ تبعاً لموقفهم الفقهي [١٠٧]، وقد أشارت إليه الروايات [١٠٨].

ويجدر التنبيه على أنّ جنوح مفسّري الإمامية الى هذا النمط الخاصّ من التفسير للآيات، ليس من باب تحميل الرأي الفقهي على القرآن الكريم، بل إنّ مواقفهم تلك كانت منطلقة من وجود الأدلّة والقرائن التي ثبت اعتبارها تُرشد المُفسِّر االى واقع المراد بالآيات بيد أنّ هذا ليس معناه الاكتفاء ببيان ما يدور داخل المدرسة الشيعية فقط وفقط، فإنّنا نرى ـ من خلال ذينك النموذجين المذكورين وغيرهما ـ أنّ الإمامية لم يهملوا آراء المدرسة السنّية، بل عُنوا بها نقلاً ودراسة، بل في أحايين كثيرة لا يكاد يحسّ القارئ العادي بوجود فاصلة

حديدية بين الآراء والمستندات الشيعية ـ سيما الروائية ـ وبين غيرها من الآراء والمستندات السنّية ، ولا يلتفت لهذا الأمر إلا الخبير الممارس ، وبعبارة أُخرى : إنّ البحث الحرّ والمنفتح هو الطابع الطاغي على الدراسات التفسيرية الشيعية . وإن شئت قلت : إنّ المنهج المقارن هو المنهج البارز على التفاسير الشعية .

والعلّة الكامنة وراء هذه الظاهرة يُمكن تحديدها ضمن الأُمور التالية :

الأمر الأوّل : هو انفتاح باب الاجتهاد لدى الإمامية على مصراعيه قد ساهم في بروز هذه الظاهرة من الانفتاح وعدم الانغلاق .

الأمر الثاني : الثراء والغنى المعرفي لدي المدرسة الشيعية قد وفّر أمامهم فرصاً بحثية ذهبية ، ورفعت عنهم حاجز الخوف من الهزائم المعرفية .

الأمر الثالث : طبيعة البحث في المجال التفسيري أيضاً يوفّر مثل هذه الفرصة الانفتاحية ؛ باعتار أنّ النصّ القرآني ليس كالنصّ الحديثي الذي يقع فيه الاختلاف نصاً وطريقاً واعتباراً ، بل هو مسلّم لدي جميع المذاهب الإسلامية ، ولم يستثمر هذه الفرصة بشكلها المطلوب سوى الإمامية في تفاسيرهم ، في حين نرى الحالة الانطوائية والانكفاء على المذهب هي الحالة الملحوظة في المذاهب السنّية .

الاستنتاج :

١ ـ بعد الفراغ عن أصل وجود العلاقة القائمة بين القرآن وفقه الإمامية ، استطعنا إثبات قوّة هذه العلاقة ومتانتها وأنّها قد بلغت درجات عالية بحيث يُمكن تحديد عمق وسعة هذه العلاقة من خلال تحديد معالمها : **فالمعلم الأوّل** : مصدرية القرآن في روايات أهل البيت عليهم السلام ، وقسّمناها الى ثلاث طوائف .

والمعلم الثاني : مصدرية القرآن في الاستنباط أُصولياً وكبروياً لدي الإمامية .

والمعلم الثالث : مرجعية القرآن ومعياريته في تحديد حجّية السنّة والمرويّ عن المعصومين عليهم السلام .

والمعلم الرابع : تثبيت مصدرية القرآن في الاستنباط فقهياً وكبروياً لدى الإمامية .

والمعلم الخامس : مصدرية القرآن في الاستنباط الفقهي صغروياً لدى الإمامية ، وبيّنّا هذا على أربعة صُعُد .

والمعلم السادس : مرجعية القرآن ومعياريته في تحديد الشروط المشروعة والمُلزمة في العقود .

والمعلم السابع : تفرّد الإمامية ببعض الفتاوى المطابقة للكتاب دون سائر المذاهب .

والمعلم الثامن : تأسيس حركة التدوين في مجال فقه القرآن وآيات الأحكام لدى الإمامية وسعة مساحته وعمقه كيفاً .

٢ ـ لم يكتفِ أهل البيت عليهم السلام بتأصيل هذه العلاقة قولاً ، بل سعوا لتعليم الفقهاء كيفية الاستدلال في مجال استنباط الأحكام الشرعية عملياً .

٣ ـ وقد أثبتنا أنّ هذه العلاقة قد قطعت أشواطاً تكاملت فيه ونمت أُفقياً وسعة ، وعمودياً وعمقاً ، فقد حدثت تطوّرات في رؤية علماء الإمامية في الإفادة من القرآن في مجال الفقه خلال مراحل تاريخية .

٤ ـ كما أنّ هذه العلاقة كانت علاقة متبادلة فكما أنّ القرآن ساهم في دعم وتوطيد حركة الاستنباط الفقهي كذلك انعكست الدقّة الفقهية أيضاً على عملية فهم القرآن وتفسيره .

٥ ـ إنّ كلّ ما ذكرناه كان مُدعماً بالأدلّة وكذلك النماذج العملية ، فلم نطرح أفكاراً نظرية صِرفة ، بل حاولنا الخوض في عمق العملية الاجتهادية واستنطاقها .

الهوامش

(١) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١٨ : ١٦ ، ب ٦ من الخيار ، ح ١ .

(٢) المصدر السابق : ح ٢ .

(٣) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ٣ : ١٣ ، م ١١ . الأنصاري ، مرتضى ، المكاسب ٥ : ١١٢ .

(٤) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي بن أحمد الجبعي العاملي ، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام ، ٦ : ١٨٤ . النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام ، ٢٨ : ٣٢٨ .

(٥) الروحاني ، محمّد صادق ، فقه الصادق ، مؤسّسة دار الكتاب ـ قم ، ط ٣ / ١٤١٤ هـ ، ١٨ : ١٥ . النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام ، ٢٨ : ٣٢٨ .

(٦) الأنفال : ١١ .

(٧) المُدثّر : ٥ .

(٨) الحجّ : ٣٠ .

(٩) المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، الانتصار : ٩٦ ـ ٩٧ .

(١٠) المائدة : ٦ .

(١١) المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، الانتصار : ١١٨ .

(١٢) الطلاق : ١ ـ ٢ .

(١٣) المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، الانتصار : ٢٩٩ ـ ٣٠٠ .

(١٤) ابن النديم ، أبو الفرج محمّد بن أبي يعقوب ، الفهرست / بدون تاريخ : ٤١ .

(١٥) ابن عدي ، الحافظ أبو أحمد عبدالله ، الكامل في ضعفاء الرجال ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ، ط ٣ / ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٨ م ، ٦ : ١٢٠ ، من اسمه محمّد الرقم (٥) ، التسلسل العامّ (١٦٢٦) .

(١٦) أُنظر : التستري ، محمّد تقي ، قاموس الرجال ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ٩ : ٢٨٢ ، رقم (٩٧٥٤) ، و : ٤٥٩ ، رقم (٧٠٧٤) . وانظر : الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ١ : ٣٥١ ، ح ٦ .

(١٧) نُنبّه على أمرين :

الأمر الأوّل : إنّ هذه الإحصائيات مبتنية على ما هو المذكور والمصرّح به من الانتماءات المذهبية للمؤلّفين ، ولو أُجري تحقيق في هذا المجال ربّما تتغيّر بعض النسب بين المذاهب السنّية ، وأمّا نسبتها الى مصنّفات الإمامية فالمتوقّع أن لا يعروها تغيير مهمّ .

الأمر الثاني : إنّ أهمّ مصادرنا في هذه الإحصائيات ما يلي :

١ ـ الذريعة في تصانيف الإمامية ؛ للمحقّق الطهراني .

٢ ـ فهرست ابن النديم .

٣ ـ تاريخ الإسلام ؛ للذهبي .

(١٨) أُنظر : الطوسي ، محمد بن الحسن ، التبيان في تفسير القرآن ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت / بدون تاريخ ٣ : ٤٤٧ ـ ٤٥٩ ، تفسير قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمْ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ المائدة : ٦ . وانظر : الطوسي ، محمد بن الحسن ، التبيان في تفسير القرآن ، ٧ : ٤٣٣ ـ ٤٣٤ . تفسير قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ ﴾ النور : ٣٣ .

(١٩) مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني تَتَتُّل ، آيات الأحكام ، إيران ، ط ١ / ١٤٢٦ هـ = ١٣٨٤ هـ . ش .

(٢٠) المحبّي ، صاحب علي ، آيات الأحكام في جواهر الكلام ، مؤسسة أحسن الحديث ـ إيران ، ط ١ / ١٤٢٩ هـ = ١٣٨٧ هـ . ش .

(٢١) الصدوق ، محمّد بن علي بن بابويه ، الأمالي : ٧١٠ ـ ٧١١ ، ح ٩٧٨ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١٢ : ٣٠٩ ، ب ١٦٤ من العِشرة ، ح ١٠ .

(٢٢) البقرة : ٢٣٠ .

(٢٣) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ٥ : ٤٢٥ ، ح ٣ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ٢٢ : ١٣٣ ـ ١٣٤ ، ب ١٢ من أقسام الطلاق ، ح ١ .

(٢٤) البقرة : ٢٣٠ .

(٢٥) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، ٨ : ٣٤ ، ح ٢٢ . الحرّ العاملي ، محمّد ابن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ٢٢ : ١٣٢ ، ب ٩ من أقسام الطلاق ، ح ٤ .

(٢٦) النساء : ١٠١ .

(٢٧) البقرة : ١٥٨ .

(٢٨) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، من لايحضره الفقيه ، ١ : ٤٣٤ ، ح ١٢٦٥ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ٨ : ٥١٧ ـ ٥١٨ ، ب ٢٢ من صلاة الخوف ، ح ٢ . وانظر أيضاً : الأنصاري ، مرتضى ، فرائد الأُصول ١ : ١٤٨ .

(٢٩) المائدة : ٦ .

(٣٠) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ٣ : ٣٠ ، ح ٤ . الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، من لايحضره الفقيه ، ١ : ١٠٣ ، ح ٢١٢ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١ : ٤١٢ ـ ٤١٣ ، ب ٢٣ من الوضوء ، ح ١ .

(٣١) الحجّ : ٧٨ .

(٣٢) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، ١ : ٣٦٣ ، ح ١٠٩٧ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١ : ٤٦٤ ، ب ٣٩ من الوضوء ، ح ٥ ، وانظر : الأنصاري ، مرتضى ، فرائد الأُصول ١ : ١٤٧ .

(٣٣) الخميني ، روح الله ، كتاب الطهارة ، مطبعة مهر ـ قم / بدون تاريخ ، ٢ : ١٢٢ ـ ١٢٣ . الغروي التبريزي ، الميرزا علي ، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريراً لبحث السيد الخوئي) ، [الطهارة] ، دار الهادي للمطبوعات ـ قم ، ط ٣ / ١٤١٠ هـ ، ١٠ : ١٦٨ .

(٣٤) المُحقّق الهمداني ، المحقّق آقا رضا ، مصباح الفقيه ، منشورات مكتبة الصدر ـ طهران / بدون تاريخ ، ١ من القسم الأوّل : ١٦٦ ، ١٨٥ ، ١٨٧ .

(٣٥) الأنصاري ، مرتضى ، الطهارة (المطبوع ضمن تراث الشيخ الأعظم) ، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤١٥ هـ ، ٢ : ٢٧٩ ، ٣٧١ .

(٣٦) البقرة : ٢٧٥ .

(٣٧) المفيد ، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٥٩ . ابن زهرة الحلبي ، حمزة بن علي ، غنية النزوع الى علمي الأُصول والفروع : ٢٠٨ .

(٣٨) المرتضى ، علم الهدي علي بن الحسين ، الانتصار : ٣٨٤ .

(٣٩) المصدر السابق : ٤٤١ .

(٤٠) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ، ٢ : ١١٦ ، م ١٣٧ .

(٤١) المصدر السابق ٣ : ١١٩ ، م ١٤١ .

(٤٢) المصدر السابق ٢ : ٧ ، م ٤ و ٥ . جواهر الفقه (ابن البرّاج) : ٣٥ .

(٤٣) أُنظر : الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ، ٣ : ٩ ، م ٧ . ٣ : ٣٢ ، م ١٢ . ٥ : ٥٣٢ ، م ١٩ . ٥ : ٥٣٤ ، ٣٢ . ٦ : ١٤٠ ، ٣٤ . ٦ : ٤٠٤ ، م ٣٣ . ابن زهرة الحلبي ، حمزة بن علي ، غنية النزوع الى علمي الأُصول والفروع : ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢٤٥ .

(٤٤) المُحقّق الحلّي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، الرسائل التسع ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ = ١٣٧١ هـ . ش : ١٣٤ .

(٤٥) البقرة : ٢٧٥ .

(٤٦) المُحقّق الحلّي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، الرسائل التسع : ١٣٤ ـ ١٣٦ .

(٤٧) المصدر السابق : ١٣٦ .

(٤٨) المصدر السابق : ١٣٦ ـ ١٣٨ .

(٤٩) المصدر السابق : ١٣٨ ـ ١٣٩ .

(٥٠) المصدر السابق : ١٣٩ .

(٥١) المصدر السابق .

(٥٢) المصدر السابق .

(٥٣) المصدر السابق : ١٣٩ ـ ١٤٠ .

(٥٤) المصدر السابق : ١٤١ ـ ١٤٢ .

(٥٥) المصدر السابق : ١٤٢ .

(٥٦) البقرة : ٢٧٥ .

(٥٧) المُحقّق الحلّي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، الرسائل التسع : ١٤٣ .

(٥٨) المصدر السابق : ١٤٣ ـ ١٤٤ .

(٥٩) المائدة : ١ .

(٦٠) أُنظر : المفيد ، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٥١٠ ، ٥٩٢ .

(٦١) أُنظر : المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، الانتصار : ٣٥١ ، ٣٦١ . المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، مسائل الناصريات : ٤٠٠ .

(٦٢) أُنظر : الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الاقتصاد الهادي الى طريق الرشاد ، نشر مكتبة جامع چهلستون ـ طهران / ١٤٠٠ هـ : ٢٩٠ ، الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، ٢ : ٥٨ ، ٣١٢ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ، ٣ : ١٧٧ م (٢٩٠) ، ٢٠٧ م (١٦) ، ٢٢٧ م (٥) ، ٤٨٩ م (٢) ، ٦ : ١٠٥ ، م (٩) .

(٦٣) أُنظر : ابن زهرة الحلبي ، حمزة بن علي ، غنية النزوع الى علمي الأُصول والفروع : ٧٥ ، ١٤٢ ، ٢٨٦ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ .

(٦٤) أُنظر : ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٢ : ٦٤ ، ٧٨ ، ٨١ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢٨ ، ٣٣١ ، ٣٧٧ ، ٤١٧ ، ٤٤٩ ، ٤٦١ ، ٥٧٥ ، ٦١١ ، ٣ : ١٤٩ ، ١٧٣ ، ٢٦٥ .

(٦٥) أُنظر : الآبي ، زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب ، كشف الرموز في شرح المختصر النافع ، ١ : ٤٤٨ ، ٤٥٧ ، ٤٩٠ ، ٥١١ ، ٢ : ١٢ ، ٣٠ ، ٥٧ ، ٦٢ ، ١٥٢ .

(٦٦) المُحقّق الحلّي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، الرسائل التسع : ١٤٢ .

(٦٧) أُنظر : العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف المطهّر ، مختلف الشيعة ، ٦ : ٢٥٥ .

(٦٨) أُنظر : فخر المحقّقين ، أبو طالب محمد بن الحسن الحلّي ، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد ، مؤسسة إسماعيليان ط ٢ / ١٣٦٣ هـ . ش ، ٣ : ٥٧٥ .

(٦٩) أُنظر : العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف المطهّر ، مختلف الشيعة ، ٦ : ٢٣ .

(٧٠) أُنظر : المصدر السابق : ١٥٤ ، ٢٥٦ .

(٧١) أُنظر : ابن فهد الحلّي ، جمال الدين أبو العبّاس أحمد بن محمّد ، المهذّب البارع في شرح المختصر النافع ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤٠٧ هـ ، ٢ : ٣٧٣ ، ٤٩٣ ، ٥٢١ ، ٥٤٩ ، ٥٦٦ ، ٣ : ٢٣ ، ٢٩ ، ٥٥ ، ٥٩ ، ٨٤ ، ٢١٧ ، ٣٠٩ ، ٣١٢ ، ٤ : ٤٣ .

(٧٢) أُنظر : المحقّق الكركي ، علي بن الحسين ، جامع المقاصد في شرح القواعد ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ ، ٢ : ٤٢٧ ، ٤ : ١٧ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٢٦٨ ، ٤٢٣ ، ٥ : ٤٦ ، ٢٢٠ ، ٢٢٩ ، ٢٦١ ، ٣٦٢ ، ٤٤٣ ، ٧ : ٩٠ ، ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٣٥ ، ١٤٦ ، ٣١٢ ، ٣١٦ ، ٣٢٥ ، ٣٣٢ ، ٣٤٤ ، ٣٤٦ ، ٣٦٩ ، ٣٧١ ، ٨ : ٢٤ ، ٢٥ ، ٥٥ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ٣٠٤ ، ٣٢٥ ، ٣٥٨ ، ٩ : ٣٠ ، ٨٩ ، ١١٩ ، ١٢٥ ، ١٥٩ ، ١٦٦ ، ١٨٠ ، ١٠ : ٩٠ ، ١١ : ١٤٣ ، ٢٥٩ ، ١٢ : ١٢١ ، ١٤١ ، ٣٤٩ ، ٣٥٨ ، ٣٦٢ ، ١٣ : ٣٢ ، ٧٣ ، ٢٩٨ ، ٣٠٢ ، ٣٩٣ ، ٤٩٢ ، ٣ : ٥٩ .

(٧٣) أُنظر : المحقّق الكركي ، علي بن الحسين ، جامع المقاصد في شرح القواعد ، ٤ : ٧٤ ، ٢٦٨ ، ٥ : ٤٦ ، ٨ : ٣٢٥ . المحقّق الكركي، علي بن الحسين ، رسائل الكركي ، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ، ٢ : ١٧٠ .

(٧٤) أُنظر : الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي بن أحمد الجبعي العاملي ، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام ، ٦ : ٨٩ ، ١٠ : ٤٣٣ .

(٧٥) أُنظر : المحقّق السبزواري ، المولى محمّد باقر ، كفاية الفقه (المعروف بكفاية الأحكام) ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤٢٣ هـ ، ١ : ٦٠٨ ، ٦٢٠ ، ٦٣٤ ، ٧٣٠ ، ٢ : ٤٦٨ .

(٧٦) أُنظر : الفاضل الهندي الإصفهاني ، بهاء الدين محمد بن الحسن ، كشف اللثام عن قواعد الأحكام ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ٧ : ٩٣ ، ٢٠٧ ، ٢٨٤ ، ٨ : ٤١٥ .

(٧٧) أُنظر : النراقي ، المولى أحمد بن محمد مهدي ، عوائد الأيّام ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ = ١٣٧٥ هـ . ش : ه ـ ٢٢ ، العائدة رقم (١) .

(٧٨) أُنظر : الأنصاري ، مرتضى ، المكاسب ٥ : ١٧ ـ ١٨ .

(٧٩) أُنظر : المصدر السابق : ١٨ ـ ١٩ .

(٨٠) أُنظر : المصدر السابق : ٨٦ .

(٨١) البقرة : ٣٠ .

(٨٢) الأحزاب : ٧٢ .

(٨٣) البقرة : ١٤٣ .

(٨٤) الصدر ، محمّد باقر ، الإسلام يقود الحياة (المطبوع ضمن المجموعة الكاملة للشهيد الصدر) ، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت / ١٤١٠ هـ = ١٩٩٠ م ، ١٢ : ١١٧ ـ ١٣٦ .

(٨٥) إبراهيم : ٣٢ ـ ٣٤ .

(٨٦) أُنظر : الصدر ، محمّد باقر ، اقتصادنا ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ خراسان ، ط ٢ / ١٤٢٥ هـ = ١٣٨٢ هـ . ش : ٣٣٢ .

(٨٧) النور : ٢ ـ ٥ .

(٨٨) المائدة : ٣٨ ـ ٣٩ .

(٨٩) أُنظر : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ج ١ ، قم ـ ط ١ / ١٤٣١ هـ = ٢٠١٠ م ، ج ٢ ، ط ١ / ١٤٢٤ هـ = ٢٠٠٣ م ، ج ٤ / ١٤٢٦ هـ = ٢٠٠٥ ، ٢ : ٥٣ .

(٩٠) الأحزاب : ٣٣ .

(٩١) أُنظر : الطوسي ، محمد بن الحسن ، التبيان في تفسير القرآن ، ٨ : ٣٣٩ ـ ٣٤١ . الطبرسي ، الامام السعيد أبو علي الفضل بن الحسن ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، دار المعرفة ط ١ / ١٣٦٥ هـ ، ٨ : ١٥٤ ، ١٥٥ ـ ١٥٨ . الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت ، ط ٣ / ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م ، ١٦ : ٣٠٩ ـ ٣١٣ ، ٣١٧ ـ ٣١٩ .

(٩٢) المائدة : ٥٥ .

(٩٣) أُنظر : الطوسي ، محمد بن الحسن ، التبيان في تفسير القرآن ، ٣ : ٥٥٨ ـ ٥٦٤ . الطبرسي ، الامام السعيد أبو علي الفضل بن الحسن ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، ٣ : ١٥٤ ، ٣٥٩ ـ ٣٦٤ . الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، ٦ : ٥ ـ ٢٥ . السبزواري ، عبد الأعلى ، مواهب الرحمان ، مؤسسة المنار ، ط ٣ / ١٤١٤ هـ ، ١٢ : ٤٢ ـ ٧٣ .

(٩٤) البقرة : ١٢٤ .

(٩٥) أُنظر : الطوسي ، محمد بن الحسن ، التبيان في تفسير القرآن ، ١ : ٤٤٥ ـ ٤٤٩ . الطبرسي ، الامام السعيد أبو علي الفضل بن الحسن ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، ١ : ٣٧٢ ـ ٣٧٨ . الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، ١ : ٢٦٧ ـ ٢٧٩ . السبزواري ، عبد الأعلى ، مواهب الرحمان ، ٢ : ٥ ـ ٢٢ .

(٩٦) البقرة : ١٨٤ .

(٩٧) أُنظر : الطوسي ، محمد بن الحسن ، التبيان في تفسير القرآن ، ٢ : ١١٥ ـ ١٢٠ . الطبرسي ، الامام السعيد أبو علي الفضل بن الحسن ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، ٢ : ٧ ـ ١١ . الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، ٢ : ٤ ، ٨ ـ ٤١ ، ٢٧ . السبزواري ، عبد الأعلى ، مواهب الرحمان ، ٣ : ٥ ـ ٢٥ .

(٩٨) أُنظر : المفيد ، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٢٩٥ . المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، الانتصار : ١٩٠ . أبو الصلاح الحلبي ، تقيّ الدين ابن نجم ، الكافي في الفقه ، تحقيق : رضا الأُستادي ، مكتبة الإمام أمير المؤمنين

علي عليه السلام العامّة ـ إصفهان ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ : ١٨٢ . سلار ، أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلمي ، المراسم العلوية في الأحكام النبوية ، المعاونية الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام ـ قم ، / ١٤١٤ هـ : ٩٤ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، ١ : ٢٨٣ . ابن البرّاج ، القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي ، المهذّب ، ١ : ١٩٣ .

(٩٩) أُنظر : الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١٠ : ١٧٣ ، ب ١ ممّن يصحّ منه الصوم .

(١٠٠) الأنفال : ٤١ .

(١٠١) أُنظر : الطوسي ، محمد بن الحسن ، التبيان في تفسير القرآن ، ٥ : ١٢٢ ـ ١٢٥ . الطبرسي ، الامام السعيد أبو علي الفضل بن الحسن ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، ٤ : ٤٦٧ ـ ٤٦٩ . الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، ٩ : ٨٩ ـ ٩١ ، ١٠٣ ـ ١٠٦ .

(١٠٢) أُنظر : المفيد ، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٢٧٦ . المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، الانتصار : ٢٢٥ . أبو الصلاح الحلبي ، تقيّ الدين بن نجم ، الكافي في الفقه : ١٧٠ . سلار ، أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلمي ، المراسم العلوية في الأحكام النبوية : ١٣٩ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ، ٢ : ١١٨ ، م ١٣٩ ، م ١٤٠ ، و ١٢١ . ابن البرّاج ، القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي ، المهذّب ، ١ : ١٧٧ . ابن زهرة الحلبي ، حمزة بن علي غنية النزوع الى علمي الأُصول والفروع : ١٢٨ .

(١٠٣) أُنظر : الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ٩ : ٤٨٣ ، أبواب ما يجب فيه الخمُس .

(١٠٤) النساء : ١٢ .

(١٠٥) البقرة : ١٧٦ .

(١٠٦) أُنظر : الطوسي ، محمد بن الحسن ، التبيان في تفسير القرآن ، ٣ : ١٣٤ ـ ١٣٩ ، و ٤٠٧ ـ ٤١٢ . الطبرسي ، الامام السعيد أبو علي الفضل بن الحسن ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، ٣ : ٣٢ ـ ٣٧ ، و ٢٥٣ ـ ٢٥٦ . الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، ٤ : ٢١٢ ـ ٢٢٢ ، و ٥ : ١٥٣ ـ ١٥٦ . السبزواري ، عبد الأعلى ، مواهب الرحمان ، ٧ : ٢٩١ ـ ٣٠٧ ، و ١٠ : ٢٣٤ ـ ٢٤٤ .

(١٠٧) أُنظر : المفيد ، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٦٨٠ ـ ٦٨٦ . المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، الانتصار : ٥٧٨ ، ٥٨١ . أبو الصلاح الحلبي ، تقيّ الدين بن نجم ، الكافي في الفقه : ٣٦٨ . سلار ، أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلمي ، المراسم العلوية في الأحكام النبوية : ٢١٧ ـ ٢١٨ ، و ٢٢٢ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، ٤ : ٧٣ . ابن البرّاج ، القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي ، المهذّب ، ٢ : ١٢٥ . ابن زهرة الحلبي ، حمزة بن علي غنية النزوع الى علمي الأُصول والفروع : ٣١٠ ـ ٣١١ .

(١٠٨) أُنظر : الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ٢٦ : ٩١ ، ب ١ من ميراث الأبوين والأولاد ، و ١١٤ ، ب٨ ، ١٣٤ ، ب ١٩ ، ١٤٥ ، ب ١ من ميراث الإخوة والأجداد .

إشكاليات على المنهج الحديثي والرجالي عند الإماميّة

ـ مطالعة ونقد ـ

القسم الثاني

□ الاستاذ الشيخ حيدر حب الله

في هذا القسم أتمّ الباحث ما انتهى إليه في المحور الثاني من القسم الأول من مناقشة الاشكاليات الموجهة على منهج الإمامية في علم الرجال والحديث . . وقد تم ذلك في تعليقات متعددة . . التحرير .

التعليق الخامس : لو سألنا أنفسنا سؤالاً : هل قيمة الحديث عند الشيعة تتبع حرفيات الصنعة الحديثية ، أم تتبع إعتبار الأحاديث عندهم ؟ ومعنى ذلك : أنّه لو استطعنا إثبات أنّ الأحاديث عند الإماميّة معتبرة حجّة يمكن الأخذ بها في علوم الدين والشريعة ، لكنّنا لم نستطع إثبات خضوعها لمنطق الصنعة الحديثية وعلوم المصطلح ، فهل يشكّل هذا مشكلة ؟

والجواب : إنّ المهم بالنسبة إلينا في هذا البحث هو إثبات أنّ الأحاديث التي عند الإماميّة يمكن أن تكون معتبرة في الجملة يستند إليها في أمر الدين ، سواء كان اعتبارها من ناحية كونها الصحيح لنفسه أو لغيره أو الحسن لنفسه أو لغيره

أو القويّ أو المعتضد بالشواهد والقرائن أو غير ذلك من المصطلحات ، فغاية ما يثبت إشكال الناقد هنا أنّ الإماميّة لم يخوضوا مجال استخدام علوم المصطلح إلا في نهايات القرن السابع الهجري ، لكنّ هذا لا يعني بالضرورة أنّ أحاديثهم لم تخضع عندهم للنقد بحيث خرجوا منها بالمعتبر وغير المعتبر وبالحجّة وغير الحجّة . فليس المهم أن أحكم على الحديث الشيعي من زاوية كوني محدّثاً ، بل المهم أن أحكم عليه من زاوية كوني أُريد تقييم اعتباره وحجيّته وكونه مقبولاً يعمل به ، والتي هي أعمّ من الصنعة الحديثية .

ويشهد لما نقول : أنّ أوّل من فتح باب التدوين في علوم المصطلح ودراية الحديث عند أهل السنّة كان ـ كما يقول ابن حجر ـ القاضي الرامهرمزي (المتوفى عام ٣٦٠ هـ) حيث كتب كتابه المشهور تحت عنوان (المحدّث الفاصل بين الراوي والواعي) ثم جاء بعده نفر ، إلى أن وصل الأمر إلى الحاكم النيسابوري (المتوفى عام ٤٠٥ هـ) فألّف كتاب (معرفة علوم الحديث) ، وتتالى الأمر بعده مع الخطيب البغدادي (٤٦٣ هـ) في كتابه (الكفاية في علم الرواية) ، إلى أن وصلت مقاليد هذا العلم إلى ابن الصلاح الشهرزوري (٦٤٣ هـ) ، وغيره من العلماء إلى يومنا هذا ، وقبل هؤلاء جميعاً كانت هناك كراريس صغيرة متفرّقة فيها أفكار أوّلية هنا وهناك ، وهكذا الحال على خطّ علوم الجرح والتعديل والطبقات ، فكلّها كانت في القرن الثالث والرابع الهجريّين ، حيث كتب ابن سعد (٢٣٠ هـ) الطبقات الكبرى ، وترك لنا يحيى بن معين (٢٣٤ هـ) تاريخَه في الرجال ، وجاءت أعمال الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١ هـ) ، في العلل ومعرفة الرجال ، وكذلك الإمام علي بن عبد الله المديني (٢٣٤ هـ) شيخ البخاري [١] ، وهذا كلّه يعني أنّ علوم الجرح والتعديل عُرفت ـ تدويناً ـ في القرن الثالث الهجري ، أمّا علوم المصطلح فعُرفت في القرن الرابع الهجري ، أي بعد ما يزيد عن ثلاثمائة عام من وفاة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله .

بل نقل الإمام مسلم بسنده إلى ابن سيرين أنّه قال : « لم يكونوا يسألون عن الإسناد ، فلما وقعت الفتنة قالوا : سمّوا لنا رجالكم ، فينظر إلى أهل السنّة فيؤخذ حديثهم ، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم » (٢) .

وفي صيغة أُخرى نقلها الخطيب البغدادي : « كانوا لا يسألون عن الإسناد حتى كان بأخرة ، فكانوا يسألون عن الإسناد لينظروا من كان صاحب سنّة كتبوا عنه ، ومن لم يكن صاحب سنّة لم يكتبوا عنه » (٣) .

فهل يعني ذلك كلّه أنّ علماء أهل السنّة في القرون الثلاثة الأولى لم يكن لديهم حديث ولا نقد حديثي ، بل ولا إسناد ؛ لأنّهم لم يكونوا يستعملون علوم المصطلح ومصطلحات علم الحديث وما كانوا يستخدمون الإسناد ؟ ! ومتى بدأ المسلمون يعملون بهذه المصطلحات ويبنون عليها ؟ !

فالحكم على الإماميّة لا ينبغي أن يكون حكماً على أساس مدى استخدامهم لمصطلحات علوم الحديث التي اشتهرت وعرفت مع ابن الصلاح في القرن السابع الهجري ، بل في دراسة طرائقهم في العمل وجمع النصوص والحكم عليها .

وإنّما أقول قولي هذا ، لأنني لاحظت المشتغلين بالحديث من أهل السنّة يقفون كثيراً عند فنون التعابير المصطلحية في الحديث ، وإذا لم يستخدم شخصٌ هذه الفنون ـ وجملة منها اختلاف في التعبير ـ اعتبروه غير معنيّ بعلوم الحديث ، ولا حديث عنده ولا علم المصطلح ، فالقضيّة لا تقف هنا .

التعليق السادس : إنّ ما يقال عن أنّ الإماميّة لم يعرفوا النقد الرجالي وعلم الجرح والتعديل إلا مع الكشي في المائة الرابعة يحتاج إلى دراسة ، حيث يمكننا أن نقول بأنّ كتبهم التي تعود إلى تلك المرحلة لم تصل إلينا ، وأنّ أقدم ما وصلنا هو كتاب الكشي أو رجال البرقي مثلاً ، لكن هل الوصول هو المعيار النهائي في الحكم بوجود علم الجرح والتعديل عندهم أم لا ؟ !

إنّ الباحث في تاريخ العلوم والفهارس يعرف جيّداً أنّ هناك طرقاً متعدّدة لمعرفة بدايات علمٍ من العلوم ، ومن جملة هذه الطرق رصد المخطوطات الواصلة إلينا ، ومن جملتها رصد كتب الفهارس والتراجم والحديث والتأريخ وأمثالها القريبة من تلك الفترة لتحكي لنا عن مصنّفات تلك الحقبة وموضوعاتها ، تماماً كما فعل الدكتور الأعظمي عندما استقرأ مدوّنات المسلمين للحديث في عهد الصحابة والتابعين ، ليردّ على شبهة عدم تدوين الحديث في القرن الأوّل الهجري ، فتقصّى في الوثائق والمرويات التأريخية حول من دوّن الحديث في تلك الفترة إلى (١٥٠ هـ) فبلغ عدد الكتّاب في الصحابة ومن كتب عنهم (٥٢) شخصاً [٤] . ثم قام بسرد المدوّنين من التابعين ، فبلغ عددهم ثلاثة وخمسون شخصاً ، ثم سرد المدوّنين من صغار التابعين ، فبلغ عددهم (٩٩) شخصاً كلّهم توفوا قبل عام (١٥٠ هـ) [٥] .

ولو أردنا استخدام الطريقة نفسها ، ورجعنا إلى كتب الفهارس والتراجم التي اهتمّت بمصنّفات الشيعة ، لوجدنا كيف يتكلّم أئمّة الفهارس هؤلاء عن كتب وأعمال تمّ الاشتغال عليها في تلك الفترة ، ومن ذلك قول الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) في سياق إقناع أبناء طائفته بنظريّته في حجيّة خبر الواحد : « ومما يدلّ أيضاً على صحّة ما ذهبنا إليه ، أنّا وجدنا الطائفة ميّزت الرّجال الناقلة لهذه الأخبار ، ووثقت الثقات منهم ، وضعّفت الضعفاء ، وفرّقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته ، ومن لا يعتمد على خبره ، ومدحوا الممدوح منهم وذمّوا المذموم ، وقالوا فلان متهم في حديثه ، وفلان كذاب ، وفلان مخلط ، وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد ، وفلان واقفي ، وفلان فطحي ، وغير ذلك من الطعون التي ذكروها ، وصنّفوا في ذلك الكتب ، واستثنوا الرّجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم ، حتى إنّ واحداً منهم إذا أنكر حديثاً نظر في إسناده وضعّفه برواته .

هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم ، فلولا أنّ العمل بما يسلم من الطعن ويرويه من هو موثوق به جائز ، لما كان بينه وبين غيره فرق ، وكان يكون خبره مطروحاً مثل خبر غيره ، فلا يكون فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الأخبار بعضها على بعض ، وفي ثبوت ذلك دليل على صحّة ما اخترنا » (٦) .

ألا يكشف هذا النصّ الذي لم يأتِ في سياق الجدل مع أهل السنّة حتى نقول بأنّه صدر تقيّةً أو مراوغةً أو تدليساً والعياذ بالله ، بل في سياق الجدل الداخل مذهبياً مع المخالفين للطوسي في حجيّة خبر الواحد ، ولاسيما أُستاذه السيد المرتضى الذي أنكر حجيّة خبر الواحد ، ألا يكشف هذا النصّ عن أنّ الإماميّة عملت وكان ديدنها الاهتمام بالرجال وجرحهم وتعديلهم ولو عبر كتب وكراريس صغيرة الحجم تتناسب مع عدد رواتهم المتداولة أسماؤهم في كتبهم الحديثية ؟ ! بل قد أشار الطوسي والنجاشي معاً في مقدّمات كتابيهما الرجاليين إلى هذا الأمر ، غاية ما في الباب أنّهما ذكرا أنّهما لم يجدا كتباً موسوعيّة مستوعبة لكلّ أسماء الرواة ، ولهذا ندبا إلى جمع أكبر عدد من الأسماء في هذا المجال (٧) .

ونحن لو راجعنا نفس فهرستي الطوسي والنجاشي وسائر المصادر ، لرأينا أنّهم قد ذكروا العشرات من كتب الرجال والتراجم التي فقدت ، ولو راجعنا الشيخ النجاشي ـ مثلاً ـ لوجدناه يعبّر في بعض الأحيان بقوله : « ذكره أصحاب الرجال » (٨) ، وهذا يعني أنّه يقوم بالنقل عن كتب سبقته في الرجال (٩) ، أو في الفهارس (١٠) .

بل إنّ مراجعة كتاب النجاشي تجعلنا نرى فيه نقولات عن أشخاص عديدة في تقييم حال الرواة مثل : ابن الغضائري ، والكشي ، وابن عقدة ، وابن نوح ، وابن بابويه ، وأبي المفضل ... بل قد اعتمد على كتب كثيرة ، أُحصي منها أكثر من

عشرين كتاباً ، كرجال أبي العباس ، وابن فضال ، والعقيقي ، وطبقات سعد بن عبد الله ، وفهرستات لأبي عبد الله الحسين بن الحسن بن بابويه ، وحميد بن زياد ، وابن النديم ، وابن بطّة ، وابن الوليد ، بل قد وقف بعض الباحثين على أكثر من أربعين كتاباً جرى تصنيفها غير كتب الشيخين النجاشي والطوسي [١١] .

إنّ هذا كلّه يعني أنّ ظاهرة التصنيف في التراجم والرجال والفهارس وأحوال الرواة كانت موجودة قبل القرن الرابع الهجري ، نعم لا نستطيع التأكّد من بدايات هذا العمل ، وهل كان قبل النصف الثاني من القرن الثاني الهجري أم لا ؟ وربما شرعوا به في بدايات القرن الثالث ، لكنّ هذا ينفي فكرة أنّهم لم يعرفوا البحث في أحوال الرواة إلا بمجيء الكشي في القرن الرابع .

وقد تقول : إذا كان هذا الأمر صحيحاً فأين هي تلك الكتب والمصنّفات ؟ ! ولماذا لم يسمع عنها علماء أهل السنّة ويدوّنوا أخبارها ؟ !

والجواب واضح : فإنّ الكثير من كتب الإماميّة فقدت وتلاشت ؛ نظراً لما قلناه سابقاً من قلّة عددهم وضعف إمكاناتهم المادية وعدم السماح لهم بالحركة ، ولهذا لمّا تنفّسوا الصعداء في العصر البويهي (٣٢١ ـ ٤٤٧ هـ) ، ظهرت الأسماء الكبيرة اللامعة فيهم كالصدوق والطوسي والمرتضى والمفيد وغيرهم ، رغم المشاكل التي واجهوها في هذا العصر أيضاً .

أمّا عدم متابعة أهل السنّة لما عند الإماميّة ، فهذا أمر جليّ واضح يعرفه كلّ شخص ، فهم لا يستحضرون أفكارهم ولا كتبهم ولا ينقلون عنها ، ولعلّ من أهم من تابع الإماميّة من علماء أهل السنّة هو الشيخ ابن تيمية الحراني في القرن الثامن الهجري ، وقبل ذلك لا تجد في الغالب إحالات على كتبهم ومصنّفاتهم في العلوم المختلفة ، ولا أُريد أن أدين السنّة في هذا ، أو لا أدين بقدر ما أُريد أن أؤكّد أنّ أهل السنّة نظراً لأكثريتهم ، لم يولوا يوماً المذهب الإمامي أهميّةً ، إلا عندما شعروا بأنّ هذا المذهب بدأ بالرواج والقوّة في عصر العلامة ابن المطهّر

الحلّي ، ثم بعد ذلك في العصر الصفوي ، واليوم حيث تنامى وضع الإماميّة في العالم ، بدأنا نشهد عودةً سنيّةً للاهتمام بهم ، وهذا في تقديري راجع إلى عنصر الأقليّة والأكثرية ، فالأكثرية لا تولي أهميةً للأقليات عادةً .

ويشهد لمسألة ضياع الكتب وعدم متابعة أهل السنّة للمنجزات العلميّة الشيعيّة ، ما يقوله الشيخ النجاشي : « أما بعد ، فإنّي وقفت على ما ذكره السيد الشريف ـ أطال الله بقاءه وأدام توفيقه ـ من تعيير قوم من مخالفينا أنّه لا سلف لكم ولا مصنّف . وهذا قول من لا علم له بالناس ولا وقف على أخبارهم ، ولا عرف منازلهم وتأريخ أخبار أهل العلم ، ولا لقي أحداً فيعرف منه ، ولا حجّة علينا لمن لم يعلم ولا عرف . وقد جمعت من ذلك ما استطعته ، ولم أبلغ غايته ، لعدم أكثر الكتب ، وإنما ذكرت ذلك عذراً إلى من وقع إليه كتاب لم أذكره ... » (١٢) .

ويقول الشيخ الطوسي : « فإذا سهّل الله تعالى إتمام هذا الكتاب ، فإنّه يطلع على أكثر ما عمل من التصانيف والأُصول ، ويعرف به قدر صالح من الرجال وطرائقهم . ولم أضمن أني أستوفي ذلك إلى آخره ، فإنّ تصانيف أصحابنا وأُصولهم لا تكاد تضبط لانتشار أصحابنا في البلدان وأقاصي الأرض ، غير أنّ عليّ الجهد في ذلك ، والاستقصاء فيما أقدر عليه ويبلغه وسعي ووجدي ... » (١٣) .

إنّ هذان النصّان يدلان على انتشار الكتب وعلى عدم اطلاع أهل السنّة في ذلك العصر على أخبار المصنّفات الشيعيّة ، وهو الأمر الذي لم يقف عند حدود ذلك العصر ، بل نحن نجد ذلك حتى في القرن العشرين ، حيث قيلت الجملة نفسها التي ينقلها لنا النجاشي ، ممّا اضطرّ العلامة محسن الأمين العاملي والشيخ الآغا بزرك الطهراني لتأليف موسوعتين عملاقتين (أعيان الشيعة) و (الذريعة إلى تصانيف الشيعة) تحتويان عشرات الآلاف من أسماء العلماء وتراجمهم

وأسماء المصنّفات والمخطوطات والكتب ، حتى بقي الطهراني في تأليف موسوعته هذه خمسين سنةً يجول في البلدان ويتتبع المخطوطات من اليمن إلى الهند إلى العراق وإيران وغيرها من البلدان .

قد تقول : إنّ عدد الرواة الذين ذكروا في رجال النجاشي وفهرست الطوسي قليلٌ ، ممّا يكشف عن اهتمام قليل بهذا الأمر ، فلو كان هناك رواة غير هؤلاء لكتبوهم ، وهذا يدلّ على قلّة الرواة بما لا يتجاوز ألفاً وخمسمائة راوٍ .

ولكنّ هذا الكلام غير دقيق ، فإنّ هذين الكتابين أُلّفا لبيان المصنِّفين والمصنَّفات ، لا لبيان مطلق الرواة ، ولهذا لم يذكروا الرواة الذين لم يعرف لهم تصنيف وإنّما حدّثوا شفاهاً ، لاسيما في القرن الأوّل والثاني الهجريّين ، ولهذا قلنا في أبحاثنا في تأريخ علم الرجال عند الشيعة : إنّ ما بأيدينا من كتب الرجال يفيد أنّ هذا العلم ولد ـ بحسب الكتب التي وصلتنا ـ من رحم علم الفهارس والمصنَّفات ، علماً أنّ رجال الطوسي يحوي ٦٤٢٩ راوياً .

هذا كلّه يفيد أنّ الإماميّة كانت لها مساهمات رجاليّة قبل القرن الرابع الهجري .

التعليق السابع : إنّ مقارنة تراث أهل السنّة بما لدى الشيعة مقارنةٌ يرتكبها دائماً الناقدون السنّة في هذا المجال ، وإنّني أعتقد في تصوّري المتواضع أنّها خاطئة ؛ لأنّها مقارنة ـ كما قلنا سابقاً ـ بين طائفتين لا تتوازيان في العدد ولا في العدّة ولا في الإمكانات ولا في أيّ شيء آخر ، فتصوّر أنّه لابدّ للشيعة أن يكون لهم وفي نفس القرون الخمسة الأولى بحجم ما لدى السنّة من حيث الكم ، وإلا فلا علوم عندهم ، غير صحيح ، بل هو مقارنة غير موضوعيّة . وقد فسّرنا هذا الأمر فيما تقدّم فلا حاجة للإطالة .

التعليق الثامن : إنّ الحديث عن وجود غلط واشتباه عند الإمامية كثيرٌ في ضبط أسماء الرواة وكناهم وألقابهم وغير ذلك ، هو دعوى لم نعرف مقصود صاحبها ، فنقول :

أ ـ فإذا كان يقصد أنّ تأليف العلامة الحلّي لكتاب إيضاح الاشتباه هو الدليل ، فهذا الكتاب يعمل على الضبط الدقيق لأسماء الرواة ، ومثله موجود عند أهل السنّة ، فهذا كتاب تقييد المهمل وتمييز المشكل من رجال الصحيحين ، لأبي علي الحسين بن محمد الغساني الحافظ (٤٩٨ هـ) ضبط فيه كلّ لفظ يقع فيه اللبس من رجال الصحيحين ، ما ائتلف خطّه واختلف لفظه .

وهذا كتاب توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم ، لابن ناصر الدين شمس الدين محمد بن عبد الله بن محمد القيسي الدمشقي (٨٤٢ هـ) ، في تسعة مجلدات ويعدّ من أوسع الكتب في هذا المضمار . وهذا كتاب المشتبه في الرجال ، أسمائهم وأنسابهم ، للإمام الذهبي (٧٤٨ هـ) ، يعالج فيه الموضوع نفسه لكن باختصار نسبي .

وقد قام ابن حجر (٨٥٢ هـ) بتأليف كتاب تبصير المنتبه بتحرير المشتبه ؛ لتوضيحه وبسطه ، ففي هذا المجال توجد كتب عديدة عند المسلمين ، وهي من منجزاتهم ، ومن الطبيعي أن تحدث مشاكل في كيفية النطق بالكلمات والأسماء وضبطها ، فأُريد الضبط كي لا يقع الالتباس ، وقد اعتبر ابن الصلاح علم المختلف والمؤتلف في الأسماء والأنساب من الفنون الجليلة وأنّ من لم يعرفه من المحدّثين كثر عثاره ولم يعدم مخجلاً [١٤] .

ب ـ وأمّا إذا قصد ما نراه في كتاب (معجم رجال الحديث) للإمام الخوئي (١٤١٣ هـ) من ذكر عدّة أسماء للراوي ووضع ترجمةٍ له في أكثر من مكان بما يوحي بأنّه وقع اضطراب في تدوين اسمه ، فهذا غير صحيح ؛ فإنّ السيد الخوئي يكرّر الاسم بتبع تكرار التعبير عن الراوي في الروايات نفسها ، فتارةً هو أحمد ابن إدريس وأُخرى هو أبو علي الأشعري فيكرّره مرتين مع العلم أنّهما واحد ، مشيراً إلى الوحدة هذه ، وأغلب تكرارات السيد الخوئي في هذا الكتاب ترجع إلى هذا الأمر ، وقد فعل مثل ذلك ابن حجر في (الإصابة في تمييز الصحابة) أحياناً .

وقد أفرد ابن الصلاح النوع الثامن والأربعين من كتابه في معرفة من ذكر بأسماء مختلفة أو نعوت متعدّدة ، فظنّ من لا خبرة له بها أنّ تلك الأسماء أو النعوت لجماعة متفرّقين ، معتبراً أنّ هذا الفنّ عويص والحاجة إليه حاقّة [١٥] ، وقد ألّف في هذا الصدد الخطيب البغدادي كتاباً كبيراً تحت عنوان (موضح أوهام الجمع والتفريق) فما في كتاب السيد الخوئي من هذا النوع .

ج ـ وأمّا إذا قصد وقوع الخطأ أحياناً من بعض الرجاليين في اسم الراوي أو ضبطه ، فهذا أمر كثير الحصول في كتب الرجال والتراجم والتأريخ عند المسلمين جميعاً ، فقد أشارت مقدّمة تصحيح تأريخ بغداد إلى أنّ الخطيب البغدادي قد سجّل هذه المخالفات أو الروايات الشاذّة ، وهيَ إما مخالفة في أسماء الرواة ، أو التوهّم فيها ، أو تصحيفها ، أو قلبها ، أو في جعل الاثنين واحداً ، أو الخطأ في الكنى أو الأنساب ، أو في تحديد طبقة الرجل ، أو موضع قبره ، أو وقوع التصحيف في ألفاظ الأحاديث ، أو النقص في أسانيدها ... [١٦] .

وقال الذهبي متحدّثاً عن ابن حزم الظاهري : « ... كان واسع الحفظ جداً إلا أنّه لثقة حافظته كان يهجم ، كالقول في التعديل والتخريج وتبيين أسماء الرواة ، فيقع له من ذلك أوهام شنيعة ، وقد تتبع كثيراً منها الحافظ قطب الدين الحلبي ثم المصري من المحلّى خاصّة وسأذكر منها أشياء ... » [١٧] . ولعلّ كتبُ مشتبه النسبة تصبّ في هذا الإطار .

وقد ذكر ابن الصلاح أنّ في الرواة من اختلف في كنيته مع معرفة اسمه ، ومنهم من عُرفت كنيته مع الاختلاف في اسمه ، ويذكر أنّ من هؤلاء الراوية المعروف أبا هريرة حيث يرى أنّه اُختلف في اسمه واسم أبيه اختلافاً كثيراً جدّاً لم يختلف مثله في اسم أحدٍ في الجاهلية والإسلام ، وأنّ هناك من اُختلف في اسمه وكنيته معاً [١٨] .

وهذا كلّه كاشف عن وجود أخطاء أو تصحيفات أو مشاكل أو اضطرابات في

تحديد أسماء بعض الرواة بمن فيهم بعض المشاهير .

د ـ وأمّا إذا قصد تمييز المشتركات وأنّ بعض الرواة تتشابه أسماؤهم فيحتاج لتمييزهم ، فهذا علم قائم بنفسه من علوم الحديث عند السنّة والشيعة ، ويسمّيه أهل السنّة ـ كما ذكر ابن الصلاح وغيره [١٩] ـ بعلم المتّفق والمفترق من الأسماء والأنساب .

وقد يخطأ الباحث في التمييز هذا وقد يصيب ، فهناك الكثير من رواة الحديث تتشابه أسماؤهم فلا يمكن تمييزهم عن بعض ، خصوصاً إذا وصل هذا التشابه إلى أسماء الآباء ، وبعضهم ثقات وآخرون غير ثقات ، فتمييزهم عن بعضهم ضروري للأخذ برواية الثقة ورفض رواية غيره ، وقد ابتكر علماء الرجال طريقة أطلقوا عليها (تمييز المشتركات) أسهم المحقق الأردبيلي في تكوينها في كتابه مجمع الفائدة ، لتتطوّر فيما بعد ويكون لها حضورها الفاعل مع تلامذته وتلامذتهم ، إلى أن تصل ذروتها مع السيد حسين البروجردي (١٣٨٠ هـ) ، ومن أبرز من كتب فيها إماميّاً كلٌّ من الشيخ عبد النبي الجزائري في كتابه (حاوي الأقوال) ، والتفرشي في كتابه (نقد الرجال) ، والطريحي في كتابه (جامع المقال فيما يتعلّق بالحديث والرجال) ، ومحمد علي الأردبيلي في رجاله ، والكاظمي في كتابه (هداية المحدّثين) والمعروف بمشتركات الكاظمي .

هـ ـ وأمّا إذا قصد شيئاً آخر كالمقارنة بين أسماء الرواة عند أهل السنّة وأسمائهم عند الإماميّة ، وتبيّن أنّ الإماميّة اشتبهوا فيهم فليرشدنا إلى ذلك وكم هو عدده ، حتى لا نطلق الكلام في الفراغ والهواء الطلق .

التعليق التاسع : إنّ الحديث عن عدم ذكر الإماميّة لتواريخ الرواة من حيث الوفاة ، يمكن القول بأنّه صحيح في الجملة ، فالإماميّة يعتمدون في الغالب على تحديد الطبقة من خلال معاصرة الراوي لأحد الأئمة الاثني عشر ، كما هي الحال

مع كتاب الطبقات للبرقي وكتاب الرجال للشيخ الطوسي ، ويذكرون في أحيان كثيرة تاريخ الوفاة ، كما يعتمدون أيضاً في تحديد طبقة الراوي على الراوي والمرويّ عنه ، وهي طريقة ذكرها المحدّثون من أهل السنّة كابن الصلاح [٢٠] .

التعليق العاشر : إنّ الحديث عن وجود اختلافات في الجرح والتعديل في كتب الرجال وأنّ هذا يشي بالتناقض ، غير صحيح ؛ وذلك :

أ ـ لأنّ الاختلاف في الجرح والتعديل ظاهرة إسلامية عامّة وواسعة جدّاً عند أهل السنّة أيضاً ، وقد أفردوا أبحاثاً مستقلّة يعرفها الجميع حول كيفية حلّ الخلاف بين الجرح والتعديل ، وظهرت نظريات في هذا السياق في تقديم الجرح على التعديل أو التساقط أو التفصيل بين الجرح المفسّر وغير ذلك ، مما يعرفه أيّ مراجع لكتب الحديث والجرح والتعديل وعلوم المصطلح وأُصول الفقه عند أهل السنّة [٢١] ، وكتاب (الكامل في ضعفاء الرجال) للحافظ أبي أحمد عبد الله ابن عديّ الجرجاني الشافعي (٣٦٥ هـ) من الموسوعات التي حوت أشكال الاختلاف في الجرح والتعديل عند أهل السنّة ، فلا داعي للتهويل بهذا الأمر في كتب الإماميّة ، فما هو موجود في هذه الكتب لا يزيد عمّا هو موجود عند أهل السنّة وسائر المذاهب الإسلاميّة ، وأتمنّى أن يقوم الناقد بمقارنة يبيّن لنا فيها حجم التعارض عند الإماميّة وعند غيرهم لنرى هل حقّاً يوجد وضع استثنائي أم لا ؟ !

وقد بذل أهل السنّة جهوداً لتخفيف حدّة التعارض بين الجرح والتعديل ، فذكروا أنّ الجارح ينطلق من معطيات ، وأنّ المعدّل ينطلق من ظاهر الحال ، حتى حاول الذهبي أن يقول بأنّه لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن قطّ على توثيق ضعيف ، ولا على تضعيف ثقة ، فإذا صحّت هذه التخريجات فهي تحلّ الأغلبية الساحقة من ظواهر التعارض بين الإماميّة أيضاً .

ب ـ وأمّا أنّ بعض العلماء حكم بضعف شخص ثم حكم بوثاقته ، فأيّ ضير في ذلك لمّا كانت هذه الحالات محدودة وكلّها تقريباً عند الشيخ الطوسي وحده ، فهل نلتزم بتساقط علم الفقه لكثرة الخلافات فيه ، أو لكثرة عدول الفقهاء عن آرائهم وفتاويهم ؟ !

ج ـ وأمّا نصّ الفيض الكاشاني ، فقد ذكرنا مراراً أنّه لا يمكن الأخذ بنصوص الإخباريين في مواقفهم من علم الرجال أو أُصول الفقه ؛ لأنّهم يمثلون مدرسةً خاصّة تعبّر عن وجهة نظرها ، وإلا فسائر علماء الإماميّة يرجعون لعلم الرجال ويطبّقون قواعد حلّ التعارض بين الجرح والتعديل تماماً كما يفعل علماء أهل السنّة ، فكلام الفيض الكاشاني غير مقبول ، علماً أنّه لو كان صحيحاً للزم سدّ باب علم الرجال عند السنّة والشيعة معاً ؛ لأنّ جملة من إشكاليات المناقشين لعلم الرجال من الإخباريين وغيرهم لا تخصّ علم الجرح والتعديل الشيعي ، بل تشمل الجميع ، كما سوف نشير قريباً لهذا الأمر بعون الله .

د ـ وأمّا الحديث عن تعارض روايات الكشّي في بعض الرواة ومنهم الرواة الكبار ، فإنّني أرفض تطبيق غير واحد من علماء الإماميّة لنظرية التقيّة هنا بلا شواهد ، لكن هل حقّاً حلّ معضل كتاب الكشي لا يكون إلا بنظرية التقيّة ؟ !

جوابي بالنفي ؛ لأنّ روايات الكشي يجب دراستها من خلال نقد أسانيدها ، لاسيما وأنّ عمليّة رواية أحاديث عن الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام في ذمّ أشخاص أو مدحهم هي تماماً كالروايات الواردة بين السنّة والشيعة في ذمّ بعض الصحابة ومدحهم ، فكما يقول أهل السنّة بأنّ الروايات الذامّة إمّا لا ذمّ فيها أو فيها ذمّ لكنّها ضعيفة الإسناد أو تالفة أو ساقطة أو موضوعة ، كذلك من حقّ الإماميّة أن يدرسوا نصوص الروايات التي وصلتهم عن أئمّتهم بخصوص كبار الرواة من زاوية تحليلية ، لا ردّ كلّ هذه الروايات أو اختيارها بشكل عشوائي ،

ولو أنّنا غُصنا قليلاً في كتاب الكشّي لوجدنا أنّه يمكن رفع قسم وافر من تناقضاته عبر الطرق التالية :

الطريقة الأولى : تنقيح ونقد الأسانيد التي روت لنا هذه الروايات عن الأئمّة عليهم السلام ، وسوف يجد المراجع أنّ عدداً وافراً من هذه الروايات غير ثابت أساساً ، لوجود مثل جبرئيل بن أحمد الفاريابي في كثير من هذه الروايات ، فهو من المشايخ غير الموثقين للشيخ الكشّي ، وبهذه الطريقة حلّ السيد الخوئي أغلب تناقضات روايات هذا الكتاب .

الطريقة الثانية : وهي طريقة تحديد مركز النقد والذمّ الذي سجّله الإمام عليه السلام على الراوي ، فليست كلّ الانتقادات وألوان المديح متحدة في الجهة ، ففي كثير من الأحيان نجد المدح في جانب الوثاقة في النقل ، لكنّ الذم في جانب الاعتقاد ، أو نجد الذمّ في جانب التصرّفات المالية بينما المدح في جانبٍ آخر ، وهذا ما يوجب رفع قدرٍ من التنافي بين روايات هذا الكتاب .

الطريقة الثالثة : استخدام نظام التقيّة ، لكن بشرط وجود قرائن وشواهد عليه ، ففي بعض الرواة الكبار ورد التصريح في بعض الروايات بأنّني أذمّك لأسباب سياسية وأمنية لحفظك وحفظ الجماعة ، وهذا النوع من التقية لا ضير فيه ، مع وجود شواهد في نفس النصوص عليه ، أمّا مع عدم الشاهد فلا يمكن الأخذ بافتراض الخوف أو التقيّة ما لم يكن مرجّح موضوعي .

وبهذا يتبيّن أنّ الروايات المتنافية في كتاب الكشي حالها حال الروايات المتعارضة في كتب الحديث ، فكما جرى حلّ اختلاف الحديث ووضع طرق لذلك ، يمكن فعل الأمر عينه في روايات هذا الكتاب ، نعم الحلّ لابدّ أن يكون علمياً لا مجرد افتراضات غير معقولة يمكن اللجوء إليها بطريقة عشوائيّة غير واعية .

التعليق الحادي عشر : إنّ الحديث عن وجود أغلاط كثيرة في كتاب الكشي بما يمنع الاعتماد عليه ، حديث صحيح من حيث المبدأ ، لكن ما يهمّ معرفته هو أنّ هذا الكتاب لم يصل إلينا وأنّ الشيخ الطوسي قام بتهذيب هذا الكتاب في كتاب أطلق عليه اسم (اختيار معرفة الرجال) [٢٢] ، وهو الكتاب الذي بين أيدينا اليوم ، وهذا يعني أنّ نظر الشيخ النجاشي كان إلى أصل الكتاب ، فيما الموجود بين أيدينا اليوم هو الكتاب الذي هذبّه الشيخ الطوسي ، فلا نستطيع أن نقول بأنّ ما بأيدينا هو الكتاب نفسه الذي أطلق عليه النجاشي هذا التوصيف .

وقد حاول بعض علماء الإماميّة تحليل نوعية الأخطاء التي يتحدّث عنها النجاشي ، فذهب بعضهم إلى أنّ التصفية كانت للكتاب من الرواة غير الشيعة ؛ لأنّ الكشي كان سنيّاً ، ثم تحوّل إلى التشيّع فظلّت ترجمات بعض الرواة السنّة في كتابه فحذفها الطوسي ، يقول الشيخ أبو علي الحائري (١٢١٦ هـ) : « ذكر جملة من مشايخنا أنّ كتاب رجاله المذكور كان جامعاً لرواة العامّة والخاصّة خالطاً بعضهم ببعض ، فعمد إليه شيخ الطائفة طاب مضجعه فلخّصه وأسقط منه الفضلات ، وسمّاه باختيار الرجال ، والموجود في هذه الأزمان ، بل وزمان العلامة وما قاربه إنّما هو اختيار الشيخ لا الكشّي » [٢٣] .

لكنّ المحقق التستري يرفض هذا التحليل ويرى : « أنّه توهّم ، وأنّه كان كباقي كتب رجال الإماميّة مختصّاً بالخاصّة ومن صنّف لهم أو روى لهم من غيرهم » [٢٤] .

ولعلّ رفضه في محلّه ؛ لأنّ تعبير (فيه أغلاط كثيرة) لا يدلّ على هذا المعنى أبداً ، بل لو كان كذلك لأمكن أن يقول : فحصره برواة الخاصّة دون أهل السنّة ، إذ تعميمه لهم جميعاً لا يعبّر عنه بأنّه أغلاط ، علماً أنّ نسخة الكتاب المهذّبة اليوم فيها رواة غير إماميّة أيضاً ـ كمحمد بن إسحاق ، ومحمد بن المنكدر ،

وعمرو بن خالد ، وعمرو بن جميع ، وعمرو بن قيس ، وحفص بن غياث ، والحسين بن علوان ، وعبد الملك بن جريج ، وقيس بن الربيع ، ومسعدة بن صدقة ، وعباد بن صهيب ، وأبي المقدام ، وكثير النوا وغيرهم ـ على ما ذكر بعضهم [٢٥] .

ويظهر من المجلسي الأوّل أنّ المراد بالأغلاط الكثيرة هو الروايات المتعارضة [٢٦] ، ولكنّه أيضاً بعيد عن ظاهر عبارة النجاشي ؛ لأنّ نقل الروايات المتعارضة لا يسمّى غلطاً ، كما أفاده الكلباسي [٢٧] .

من هنا ، يذهب التستري إلى القول بأنّ « مراد النجاشي من قوله : (وفيه أغلاط كثيرة) اشتباهات من مصنّف الكتاب لا تصحيفات النسخة ، فالغلط يستعمل في اشتباه المصنّف ، لا الكاتب ؛ فالقاموس كثيراً يقول : (غلط الجوهري) ، ومراده اشتباه صاحب الصحاح . إلاّ أنّ الظاهر أنّ النجاشي رأى تصحيفات من النسّاخ فتوهّمها اشتباهات من المصنّف ، ففيها ما لا يتوهّمه جاهل فضلاً عن فاضل » [٢٨] .

وما يبدو لي أنّ كلام النجاشي مفتوح ، فيمكن أن يستوعب اشتباهات من الكاتب نفسه أو تصحيفات طرأت على أصل الكتاب ، أو كان الكتاب مسوّدة فحصلت فيه بعض المشاكل ، أو غير ذلك ، بل يذهب المحدّث النوري إلى أنّه توجد قرائن على حصول سقط في نسخة الكتاب المهذَّب نفسه ، يقول : « واعلم أنّه قد ظهر لنا من بعض القرائن أنّه قد وقع في اختيار الشيخ أيضاً تصرّف من بعض العلماء أو النسّاخ بإسقاط بعض ما فيه ، وأنّ الدائر في هذه الأعصار غير حاوٍ لتمام ما في الاختيار ، ولم أر من تنبّه لذلك ، ولا وحشة من هذه الدعوى بعد وجود القرائن » [٢٩] .

وعليه ، فكتاب اختيار معرفة الرجال يحوي مشاكل في النسخ وبعض من

الأخطاء التي تظهر بالمقارنة ، ككثير من الكتب الأُخرى في تراث المسلمين ، لكن لا يمكن البناء على أنّه كتاب غير معتمد نتيجة كثرة الأخطاء ؛ لعدم كون نظر النجاشي إلى هذا الكتاب بنسخته المهذّبة ، فيمكن أن يكون التهذيب الذي قام به الطوسي قد نفى نسبةً كبيرة من هذه المشاكل التي قد تكون في الأسماء أو في تحديد الطبقة أو في بعض المرويات الضعيفة جدّاً أو نحو ذلك ، كما يذهب إليه بعض المعاصرين أيضاً [٣٠] .

والغريب أنّ النقاد هنا يطعنون من جهة في كتاب الكشي ، ويبنون من جهة ثانية عليه في ذمّه للرواة الشيعة الكبار من أمثال زرارة بن أعين !

التعليق الثاني عشر : إنّ قضيّة تأريخ وفاة محمّد بن الحسن الجعفري عام (٤٦٣ هـ) ووفاة النجاشي عام (٤٥٠ هـ) قد تنبّه لها الباحثون من علماء الإماميّة ورصدوها ، وليس كما يقول الناقدون هنا من أنّهم لم يشيروا إليها ، فذهب فريق إلى التصريح بأنّ هناك تصحيفاً في النسخ الواصلة إلينا ، وكان من هؤلاء الشيخ النمازي ، وأنّ هذا التصحيف كان لعام (٤٣٣ هـ) وليس (٤٦٣ هـ) [٣١] ، أو لعام (٤٤٣ هـ) .

لكنّ السيد الخوئي رفض هذا التقدير ، وقال : « ما ذكره النجاشي صحيح ، ولم يذكر أحدٌ خلافه فيما نعلم ، وقد صرّح العلامة ـ قدّس سره ـ نفسه أيضاً بذلك ، ونقله ابن داود عن النجاشي في (٩٤) من القسم الأول .

إذن ، فما ذكره العلامة في تاريخ وفاة النجاشي لعلّه سهوٌ من قلمه الشريف ، والله العالم .

فلو صحّ ما ذكره العلامة ، من أنّ ولادة النجاشي كانت ثلاثمائة واثنين وسبعين ، كان النجاشي من المعمّرين لا محالة » [٣٢] .

وهذا ما ذهب إليه المحقّق التستري حيث قال : « قال المصنّف : قال في النقد :

(ما في النجاشي سنة ثلاث وستّين من سهو النسّاخ ، والصواب سنة ثلاث وثلاثين ؛ لأنّ النجاشي مات سنة خمسين وأربعمائة على نقل الخلاصة) ، وإشكاله متين ، إلاّ أنّ لاستصوابه كون الأصل سنة ثلاث وثلاثين إشكالاً آخر ، وهو أنّ النجاشي قال في المرتضى : (وتولّيت غسله ومعي الشريف أبو يعلى) وأرّخ موت المرتضى بسنة ستّ وثلاثين وأربعمائة ، فالصواب أنّ ما هنا كان سنة ثلاث وأربعين . قلت [والقائل هنا هو التستري] : كلام كلّ منهما خبط ، فانّ هذا عين كلام النجاشي وقد صدّقه العلاّمة في الخلاصة وابن داود ، وعندهما النسخة الصحيحة من النجاشي ، ولا ريب أنّ موت هذا كان في سنة (٦٣) ؛ لتصديق الكامل له أيضاً ، لا في (٣٣) ، ولا في (٤٣) ، ولا ريب أنّ العلاّمة في الخلاصة وَهَمَ في تاريخ النجاشي » [٣٣] .

والسيد الخوئي والعلامة التستري يريدان هنا أن يعيدا النظر في تأريخ وفاة النجاشي ، وأنّنا لا نملك دليلاً على أنّ تأريخ وفاته هو عام (٤٥٠ هـ) إلا كلام العلامة الحلّي في خلاصة الأقوال [٣٤] .

ومن حقّنا أن نشكّك فيه بعد وجود هذا النصّ في كتاب النجاشي نفسه ، وهو نصّ قَبِلَ به العلامة الحلّي نفسه في كتبه ، ولم يذكر أحد فيما نعلم من المتقدّمين على العلامة الحلّي لا من الشيعة ولا من السنة تأريخ وفاة النجاشي ، ممّا يعني أنّ اشتهار تأريخ وفاته عام (٤٥٠ هـ) يعود لكلام العلامة الحلّي الذي لم يشرح لنا مستنده في ذلك ، في مقابل تأكيد ابن الأثير (٦٣٠ هـ) أنّ الجعفري توفي عام (٤٦٣ هـ) [٣٥] ، تماماً كما جاء في نصّ النجاشي نفسه ، لاسيما وأنّ النجاشي عندما ترجم للطوسي ذكر له حتى كتاب التبيان والفهرست والرجال وسائر الكتب ممّا يعني أنّه كان حياً عندما ظهرت أواخر كتب الطوسي ، فلو كان النجاشي توفي عام (٤٥٠ هـ) لعنى ذلك أنّ الطوسي المتوفى عام (٤٦٠ هـ) كأنّه لم يكتب شيئاً خلال السنوات العشر الأخيرة من عمره .

ولو غضضنا الطرف عن هذا كلّه ، لا يصحّ اعتبار مثل هذا النص شاهداً على تحريف أو تزوير كتاب النجاشي ، كيف ، ومثل هذا محتمل للتصحيف أو لزيادة المحشّين على المتن ؟ ثم دخول هذه الزيادة في المتن اشتباهاً من النسّاخ بعد ذلك ، مما هو موجود في بعض الكتب أحياناً ، وقد تنبّه الناقد هنا لهذا الأمر ، ثم علّل نقده بأنّه كان لابدّ أن يذكروا في الطبعات التي طبعوها لكتاب النجاشي أنّ هنا مشكلة ، وقد بيّنا أنّهم متنبّهون لهذا ، وقد ذكروه في أبحاثهم منذ عدّة قرون .

التعليق الثالث عشر : إنّ الإشكاليات التي أثارها الشيخ آصف محسني حول قيمة التوثيقات الرجالية ، وكذلك إشكال السيد الخوئي على توثيقات المتأخرين ، من الغريب اعتبارها مشكلة تواجه علم الجرح والتعديل عند الشيعة فقط ، فالناقد هنا لم يتنبّه في تقديري لطبيعة الإشكال وأنّه يسري إلى كتب ومنجزات علم الرجال والجرح والتعديل عند أهل السنّة والشيعة وغيرهم ، فهو يقول بأنّ تضعيف الرواة وتوثيقهم لم يكن أمراً حسياً ، فالبخاري والرازي والطوسي والبغدادي وابن ماكولا والمزي وابن حجر والحلّي والنجاشي والذهبي كلّهم لم يشاهدوا الرواة مباشرةً إلا الطبقات المتأخرة من سلسلة الأسانيد والتي كانت في القرن الثالث الهجري ، فلم يلتقوا بالتابعين ولا تابعيهم و... ومع ذلك وثقوا أو ضعّفوا هذا وذاك منهم ، وهذا يعني أنّه لو كانت توثيقاتهم عن حسّ ومباشرة وعلاقة متصلة بالراوي نفسه ليشملها دليل حجّية خبر الواحد لكان يفترض أن يعاصروا الذين وثّقوهم أو ضعّفوهم ، مع أنّ الأمر ليس كذلك ، أو ينقلوا لنا شهادات المعاصرين للرواة في حقّهم ممّا رأوه من سلوكهم وتديّنهم وأخلاقهم وصدقهم ، وهو ما لم يحصل مسنداً إلا قليلاً ؛ لأنّ التوثيقات كانت مباشِرةً لا بتوسّط روايات معنعنة إلى المعاصرين للرواة جميعاً .

من هنا ذكر المحسني أنّ الأقرب أنّ نتائج البحث الرجالي كانت اجتهاديةً في

الغالب ، بمعنى أنّهم كانوا يدرسون روايات الراوي ويتأمّلون فيها ويعرضونها على الكتاب والسنّة والتأريخ والواقع وروايات الأثبات الثقات ، فإذا وجدوها مخالفةً لها اتهموا الراوي بالكذب وإلا صدّقوه ، وهذه طريقة اجتهادية .

فقد أرى أنّ روايات هذا الراوي منطقية مقبولة منسجمة مع الكتاب والسنّة فأوثّقه ، وأرى فيما ينقل أُموراً موافقةً للدين ، بينما يرى عالمٌ آخر الأمر بالعكس تماماً .

هذا ما يريده المحسني ، وهو إشكال سيّال على كلّ علم الرجال عند المسلمين نعم ، إلا التوثيقات التي تقع بحقّ الطبقة الأخيرة المتصلة بالموثِّق نفسه ، وبعض الرواة المتقدّمين ، فلم يقصد المحسني نقد علم الرجال بوضعه الشيعي ، وإنّما نقد بُنية هذا العلم منهجيّاً من حيث إمكانية اعتبار نتائج أقوال الرجاليين حجّة .

وهكذا الحال فيما يقوله السيد الخوئي حول توثيقات المتأخرين وتضعيفاتهم ، فإنّهم عنده مجتهدون ، أمّا المتقدّمون فهم أصحاب الوثائق والمعاصرون ، أو القريبون من الرواة ، فيما المتأخرون لم يعثروا على وثائق ، وإنّما اجتهدوا في الوثائق التي وصلتنا ووصلتهم في الغالب ، لهذا لا نرى قولهم حجّةً علينا ، مادام بإمكاننا أن نفكّر معهم في نفس الوثائق ونحلّلها .

وهذا الإشكال يسجّله السيد الخوئي على كلّ المتأخرين بعد القرن الخامس الهجري ، فيشمل عنده الحلّي وابن داوود وابن شهر آشوب والشهيد الثاني من الإماميّة ، كما يشمل تماماً ابن حجر والذهبي والمزي وابن الجوزي وابن عساكر والفخر الرازي وغيرهم من غير الإماميّة ، ممّن يعدّ قوله اليوم في وسط أهل السنّة أساساً معتمداً في التوثيق والتضعيف ، بل يرجّح أحياناً على غيره من المتقدّمين ، فهذا الإشكال يرد على السنّة ربما أكثر من الشيعة ؛ لأنّ الشيعة لا يعملون غالباً بشهادات المتأخرين في العصور الأخيرة .

وهذا كلّه يعني أنّ إشكاليّتي السيد الخوئي والشيخ آصف محسني تواجه أساسيات علم الرجال ، فمن قبلهما فلابدّ له من الاستجابة لنتائجهما ، ومن يرفضهما أمكنه تخطّي المشكلة ، بلا فرق بين السنّة والشيعة .

التعليق الرابع عشر : قد تقدّم أنّ الإماميّة كان لديها منهج في التعاطي مع الحديث وأنّ تأخر ظهور علوم المصطلح عندهم تدويناً لا يدلّ على سقوط اعتبار أحاديثهم . فما قيل من أنّ علوم المصطلح ظهرت مع الشهيد الثاني لا يفيد في إسقاط حجية كتب الحديث عند الإماميّة ، حتى لو أثبت ذلك أنّ كتب السنّة أقوى وأكثر دقّة ، فهذا غير عدم اعتبار كتب الحديث الإمامي من رأس ، فنحن لا نريد هنا إثبات تفوّق الحديث الإمامي ، وإنّما نريد إثبات أصل اعتباره فقط في هذه المرحلة .

ومعنى ذلك أيضاً : أنّ ظهور التقسيم الرباعي للحديث مع العلامة الحلّي لا يعني وجود مشكلة ، كما أسلفنا فلا نعيد ، وكذلك الحال فيما ركّز عليه الناقدون من الخلاف بين الإخبارية والأُصوليّة في موضوع سنيّة أو شيعيّة التقسيم الرباعي وعلم الرجال ، فهذا مرتبط بتاريخ علوم المصطلح تدويناً عند الإماميّة ممّا علّقنا عليه من قبل ، وإلا فإنّ الإخبارية هاجمت علم أُصول الفقه واعتبرته علماً سنيّاً بامتياز ، مع أنّ كتابة الإماميّة في أُصول الفقه ترقى إلى القرون الأولى الهجرية بلا نقاش من أحد في ذلك .

التعليق الخامس عشر : إنّ كلام المحدّث النوري حول أنّ أوّل من نقد الرجال هو ابن طاووس ، غير صحيح إطلاقاً ، إلا إذا قصد أنّ أوّل من نظر في التراث الرجالي الذي جاءنا من القرن الرابع والخامس الهجريين نقداً وتمحيصاً ومقارنةً وضبطاً ورفعاً وتحليلاً للتعارض أو تفكيكاً للمعطيات هو ابن طاووس ، بحيث يكون ابن طاووس أوّل من نظر في رجال الطوسي والنجاشي والبرقي

والكشي والصدوق في المشيخات ، فهذا يمكن قبوله ؛ لأنّ الفترة الفاصلة بين القرنين الخامس والسابع الهجريّين ليس فيها ـ وفق ما وصلنا ـ كتب تبحث في هذا المضمار ، والقفزة الهائلة التي عرفها الشيعة كانت بعد ذلك عندما صنّفوا عشرات المجلّدات في علم الرجال والجرح والتعديل ، وهذا لا يضرّ بقيمة الحديث الإمامي ؛ لأنّه لا يدلّ على أنّ الإماميّة في القرون الخمسة الهجرية الأولى لم يعملوا في نقد الرجال ، وإنّما يدلّ على أنّ هناك فترة راكدة في البحث الرجالي وقعت بين نهايات القرن الخامس وأواسط القرن السابع ، وأغلب العلوم الإسلاميّة عند المذاهب شهدت فترات ركود وفترات نشاط كما هو معروف .

أمّا إذا قصد أنّ الإماميّة لم تعرف البحث في الرجال منذ أن وجدت وحتى ابن طاووس ، فهذا باطل قطعاً ؛ لأنّ هذا التحليل من النوري (المتوفى عام ١٣٢٠ هـ) يناقض صريح كلام الطوسي (٤٦٠ هـ) المتقدّم والذي قال فيه : « ومما يدلّ أيضاً على صحّة ما ذهبنا إليه ، أنّا وجدنا الطائفة ميّزت الرّجال الناقلة لهذه الأخبار ، ووثقت الثقات منهم ، وضعّفت الضعفاء ، وفرّقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته ، ومن لا يعتمد على خبره ، ومدحوا الممدوح منهم وذمّوا المذموم ، وقالوا فلان متّهم في حديثه ، وفلان كذّاب ، وفلان مخلّط ، وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد ، وفلان واقفي ، وفلان فطحي ، وغير ذلك من الطعون التي ذكروها ، وصنّفوا في ذلك الكتب ، واستثنوا الرّجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم ، حتى إنّ واحداً منهم إذا أنكر حديثاً نظر في إسناده وضعّفه برواته . هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم ... » [٣٦] .

فنصّ الطوسي وثيقة مخبِرة عن واقع معاصر وقريب ، بينما كلام النوري منذ مائة عام من اليوم ـ وهو من علماء الإخباريّة المعارضين عادةً لعمليات النقد الرجالي ـ مجرّد تحليل لاحق فقط جاء بعد أكثر من سبعة قرون ، فلا يمكن البناء عليه بعدما تقدّم ، ولهذا نحن نحتمل أن يكون مقصوده ما أشرنا إليه آنفاً .

التعليق السادس عشر : إنّ ما ذكره الناقدون من أنّ دخول علم الحديث عند الإماميّة كان بسبب حملات الشيخ ابن تيمية الحراني (٧٢٨ هـ) ، ومن ثم جاء لردّ تعيير أهل السنّة ، وهذا يعني أنّ علم الرجال والحديث ووضع الأسانيد إنّما هو لمجرّد محاكاة أهل السنّة فقط ... يحتاج إلى وقفة ، وذلك :

أ ـ إنّ كتب الإماميّة قبل الشيخ ابن تيمية الحراني موجودة بالعشرات ومنها الكتب الأربعة ، وكلّها تحوي الأحاديث المسندة وغيرها ، بل فيها عشرات الآلاف من الأحاديث المسندة ، فلا معنى للقول بأنّ الأسانيد ظهرت عند الإماميّة في القرن السابع أو الثامن الهجري ، إلا بناءً على افتراض أنّ كلّ كتبهم الحديثية القديمة مجعولة منحولة مختلقة نسخها ! وقد سبق أن ناقشنا مثل هذه الافتراضات التي لم يقم عليها أيّ شاهد .

وكذلك الحال في علم الرجال ، فرجال البرقي (ق ٣ هـ) ، والكشي (ق ٤ هـ) ، والطوسي (٤٦٠ هـ) ، وفهرستَي : النجاشي (٤٥٠ هـ) والطوسي ، ورسالة أبي غالب الزراري (٣٦٨ هـ) ، ومشيخة الصدوق (٣٨١ هـ) في الفقيه ، ومشيخة الطوسي في التهذيب والاستبصار ، وفهرست الشيخ منتجب الدين الرازي (ق ٦ هـ) ، ومعالم العلماء للشيخ ابن شهر آشوب المازندراني (٥٨٨ هـ) ... كلّها موجودة قبل الشيخ ابن تيمية (٧٢٨ هـ) ، وهي التي تتشكّل منها كتب الرجال والجرح والتعديل عند العلامة الحلّي نفسه لمن قارن وطابق ، حتى يكاد يكون عمله الرجالي تنظيماً وجمعاً لما فيها ، فكيف نقول : إنّ علم الرجال ـ لاسيما مع نصّ الطوسي المتقدّم في العدّة ـ لم تعرفه الإماميّة قبل الشيخ ابن تيمية ؟ !

ب ـ إنّ التقسيم الرباعي للحديث يُحتمل جداً أنّه جاء مع أحمد بن طاووس أستاذ العلامة الحلّي ، وقد نقلنا كلمات الكثير من علماء الإماميّة في هذا الصدد ،

ممّا يجعله أمراً محتملاً جدّاً ، وأحمد بن طاووس توفي عام (٦٧٣ هـ) ، فيما ولد الشيخ ابن تيمية عام (٦٦١ هـ) ، فلم يكن عمر ابن تيمية عند وفاة ابن طاووس سوى أربعة عشر عاماً على أبعد التقادير ، فيما كان عمر العلامة الحلّي حينها (٢٥) عاماً ؛ لأنّه ولد عام (٦٤٨ هـ) ، ومع هذا الاحتمال القويّ الذي تشهد به جملة نصوص تأريخيّة عند الإماميّة الذين هم أعرف بحالهم ، لا يكون من المنطقي الجزم بأنّ تأثيرات ابن تيمية هي التي دفعت إلى ظهور المصطلح الجديد في التقسيم ، فلا شيء يثبت ارتباط التقسيم الرباعي للحديث بخلاف ابن تيمية مع الحلّي ، فضلاً عن إثبات ارتباط النقد الرجالي بابن تيمية ؛ لأنّ الناقد نفسه هنا استند لنصّ المحدّث النوري المتقدّم الذي تحدّث فيه عن أنّ أوّل من مارس النقد الرجالي هو ابن طاووس ، فتكون تلك الوثيقة التي قالها النوري واستند إليها المناقش قبل قليل مفيدة لعكس ما يريده هنا .

هذا ، وقد ذهب الشيخ المامقاني إلى أنّ ظهور التقسيم الرباعي للحديث عند الإماميّة كان سببه مرور الزمن الذي أوجب تضاؤل قرائن الوثوق عند المتأخّرين ، وهو يذهب إلى أنّ قول المتقدّمين بعدم حجيّة إلا الخبر اليقيني العلمي شاهد وفرة القرائن وتعاضدها لتوثيق الأحاديث في زمانهم (٣٧) .

ج ـ إنّ النص الذي ذكره العلامة الحلّي ويفيد تقسيمه الحديث رباعيّاً جاء في مقدّمات كتابه منتهى المطلب في تحقيق المذهب ، وهو على الشكل التالي : « إنّه قد يأتي في كتابنا هذا إطلاق لفظ الشّيخ ، ونعني به : الإمام أبا جعفر محمّد بن الحسن الطوسي ـ قدّس اللّه روحه ـ والمفيد ، ونريد به : الشّيخ محمّد بن محمّد بن النّعمان ، وبالشّيخين ، هما . وقد يأتي في بعض الأخبار ، أنّه في الصّحيح ، ونعني به : ما كان رواته ثقاتاً عدولاً ، وفي بعضها ، في الحسن ، ونريد به : ما كان بعض رواته قد أثنى عليه الأصحاب وإن لم يصرّحوا بلفظ التوثيق له ، وفي

بعضها في الموثّق ، ونعني به : ما كان بعض رواته من غير الإماميّة ، كالفطحيّة والواقفيّة ، وغيرهم ، إلا أنّ الأصحاب شهدوا بالتّوثيق له » [٣٨] .

فهذا النصّ أقدم نصّ إمامي وصلنا حول هذا التقسيم .

وكتاب منتهى المطلب انتهى مؤلّفُه من سبع مجلدات منه عام (٦٩٣ هـ) كما يقول هو نفسه في الخلاصة [٣٩] ، ولم يكتب غيرها ، كما يظهر من إجازته لابن سنان ، المؤرّخة حدود (٧٢٠ هـ) [٤٠] ، وقد جاء بعد جملة كتب ذكره فيها مثل إرشاد الأذهان [٤١] ، أمّا خلاف العلامة الحلّي مع ابن تيمية فيظهر مع كتاب منهاج السنّة الذي صنّفه ابن تيمية للردّ على الإماميّة في كتاب منهاج الكرامة للحلّي ، فهناك حَمل ابن تيمية على الإماميّة وشنّ هجماته الفكريّة عليهم وعلى عقائدهم وحديثهم وغير ذلك .

ومنهاجُ الكرامة فرغ منه العلامة الحلّي ـ كما جاء في آخره ـ في شهر جمادى الأولى من عام (٧٠٩ هـ) [٤٢] ، وقد كان كتبه للسلطان ألجياتو خدابنده كما يقول نفسه في المقدّمة [٤٣] ، وكان ألجياتو خدابنده قد استلم الحكم عام (٧٠٣ هـ) ، وهناك من يرى أنّه تشيّع عام (٧٠٩ هـ) .

وهذا كلّه يعني أنّ التقسيم الرباعي للحديث ظهر على أبعد تقدير عام (٦٩٣ هـ) ، أي قبل شنّ ابن تيمية أعنف هجماته النقديّة على الإماميّة بأكثر من عشرين عاماً ، وقبل الحملات الكسروانية الثالثة في جبل لبنان التي شارك ابن تيمية في التحريض عليها عام (٧٠٥ هـ) ، فكيف يكون التقسيم الرباعي للحديث قد جاء إفرازاً لانتقادات ابن تيمية للمذهب الإمامي ، وتأثر العلامة الحلّي بها ؟ ! وهل يعقل وبهذه السرعة تبنّي هذا التقسيم حتى في الداخل الشيعي وحذف كثير من الأحاديث لأجل مواجهة هجمات ابن تيمية ؟ !

لقد كان بإمكان العلامة الحلّي ـ لو أراد مجرّد دفع تعيير الخصوم ـ أن

يستخدم ما يعتبره الخصوم تقيةً أو مراوغة ويعلن وجود هذا التقسيم ، لا أنّ يقوم بحذف عدد كبير من روايات مذهبه عن الحجية بحجّة هذا التقسيم نفسه .

وما يعزّز ما نقول : هو أنّ النصّ المتقدّم يفيد أنّ فكرة التقسيم الرباعي مارسها العلامة الحلّي في هذا الكتاب ، ممّا يعني أنّها موجودة منذ بداية تأليفه له لا حين الانتهاء منه ، فتكون فكرة التقسيم الرباعي سابقةً على عام (٦٩٣ هـ) ، ممّا يزيد من استبعاد ظهورها لمواجهة هجمات الشيخ ابن تيمية .

د ـ إنّ تأليف النجاشي كتابه لردّ تعيير أهل السنّة لا يعني أنّ مضمون الكتاب غير صحيح وغير موجود ؛ فهناك فرق بين الأمرين ، فعندما ألّف النجاشي لم يخترع أسماء الكتب ، وإنمّا ذكرها وبيّن طرقه إليها عبر المشايخ والأسانيد ، تماماً كما فعل العلامة محسن الأمين العاملي في القرن العشرين لردّ تعيير بعض معاصريه أنّ الشيعة لا علماء لديهم ، حيث قام بكتابة موسوعته (أعيان الشيعة) للتدليل على عكس هذه القضيّة ، وهذا ما فعله الطهراني في كتاب (الذريعة إلى تصانيف الشيعة) ، فليس كون باعث التأليف هو ردّ تهمة معناه أنّ مضمون التأليف غير صحيح ، حتى نسجّل هذه الملاحظة على النجاشي .

التعليق السابع عشر : إنّ الاستشهاد بنصّ الحرّ العاملي والمحدّث البحراني من أنّه لو أعمل التقسيم الرباعي للحديث لما وجدنا حديثاً واحداً عند الإمامية يمكن أن يكون صحيحاً ، ولصحّ ما تُتّهم به الإماميّة من أنّ جُلّ أحاديثهم مكذوبة مزوّرة ... غير صحيح ، وذلك :

أ ـ لقد طبّق الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١ هـ) والسيد العاملي صاحب المدارك (١٠٠٩ هـ) نظرية التقسيم الرباعي للحديث على أتقن وجه وأخلصه ، ولم يحدث كلّ هذا التهويل الذي قاله العاملي والبحراني ، فقد صحّح الشيخ حسن من كتاب الكافي قرابة ألفي حديث ، فكيف نقول بأنّه لا يوجد وفق هذا المنهج أيّ حديث صحيح ؟ !

إنّ هذا كلّه يدلّ على أنّ الإخباريّة كانت تبالغ في التخويف من مناهج النقد السندي ؛ لما فيها من سقوط جملة وافرة من الروايات عن الاعتبار والحجيّة ، أو أنّ هذا وجهة نظر العاملي نفسه فقط .

وهذا بالضبط ما نراه اليوم مع مدرسة السيد الخوئي (١٤١٣ هـ) ، فقد أطاح السيد الخوئي بعدد هائل من الروايات عند الإماميّة ، وجاء اليوم من يواجه هذه المدرسة خوفاً على الأحاديث ، مع أنّ الروايات المعتبرة من الصحيح والحسن والقويّ عند السيد الخوئي هي بالآلاف ، فكيف نقول بأنّ مدرسة التشدّد في الحديث الإمامي تفضي إلى سقوط اعتباره بالكليّة ؟ !

ب ـ لنفرض أنّنا لن نحظى بأيّ حديث صحيح بالمصطلح الخاص للصحّة عند المحدّثين لو طبّقنا معيار الحديث الصحيح ، لكنّ هذا لا يعني ما قاله العاملي والبحراني والناقدون هنا من أنّ الحديث الشيعي سيغدو غير معتبر ، فإنّ حجية الحديث أوسع دائرةً من وصفه بالصحّة المصطلحة ، كما شرحنا فيما سبق ، وكما هي نظريّة المحدّثين أنفسهم ، فقد يكون حسناً وقد يكون قويّاً وغير ذلك ، بل قد يكون ضعيفاً تجري تقويته . وما يهمّنا هنا هو اعتبار الحديث لا خصوص وصف الصحّة فليلاحظ .

التعليق الثامن عشر : إنّ الحديث عن رواة ضالّين عند الإماميّة أو شاربي خمر أو لا يصلّون أو غير ذلك ، فيه قدر من الغرابة ، فمن جهة تُتّهم الإماميّة بأنّها لا تأخذ إلا بأحاديث أبنائها من المذهب الواحد ، وها هي الآن تُتّهم بأنّها تأخذ من سائر الفرق والمذاهب ، حتى أنّها تأخذ من العديد من الرواة السنّة ممّن أشرنا إلى أسماء بعضهم سابقاً ، والقضيّة ـ بصرف النظر عن البحث في الأمثلة التي ذكرت من قبل الناقد ؛ لأنّ الاتهامات لبعض هؤلاء الرواة غير صحيحة إطلاقاً ، وقد بحث في شرب أبي حمزة الثمالي للخمر أو عدم معرفة حمّاد للصلاة

بالتفصيل في كتب الإماميّة ـ أنّ المجتهدين من علماء أُصول الفقه الإمامي لا يشترطون في الأخذ بالحديث أن يكون الراوي إماميّاً ، وفقط أنصار التقسيم الرباعي المخلصين كانوا يشرطون ذلك ، وتلاشت نظريّتهم منذ القرن الحادي عشر الهجري ، والسبب هو أنّ الإماميّة لا يهمّها التوجّه الفكري للراوي ، وإنّما يهمّهم وثاقته ودقّته في النقل ، فإذا دفعهم مذهبه إلى الشكّ في صدقه توقفوا فيه ، وإلا فإنّ مجرّد اختلافهم معه في المذهب لا يعني أنّهم لا يأخذون برواياته ، بل تجدهم ينفتحون عليها .

وهكذا الحال على خطّ الفسق العملي ، قال الشيخ الطوسي : « فأمّا من كان مخطئاً في بعض الأفعال ، أو فاسقاً بأفعال الجوارح ، وكان ثقةً في روايته متحرّزاً فيها ، فإنّ ذلك لا يوجب ردّ خبره ، ويجوز العمل به ؛ لأنّ العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه ، وإنما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته ، وليس بمانع من قبول خبره ، ولأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعة هذه صفتهم »(٤٤) .

وما الغرابة في ذلك ؟ ! فقد أخذ أئمّة أهل السنّة برواة كثيرين من الفرق غير السنّية ممّن يعتبرونهم على ضلالة وبدعة ، لكنّهم كانوا يرون فيهم الصدق ، حتى أخرج الإمام البخاري وغيره عن الخوارج وأخرج كثيرون عن الشيعة ، فهذا الشيخ ابن تيمية يقول : « والبدع متنوّعة ، فالخوارج مع أنّهم مارقون يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرَمِيَّة ، وقد أمر النبي صلّى الله عليه وسلّم بقتالهم ، واتفق الصحابة وعلماء المسلمين على قتالهم ، وصحّ فيهم الحديث عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم من عشرة أوجه رواها مسلم ، روى البخاري ثلاثة منها ، ليسوا ممّن يتعمّد الكذب ، بل هم معروفون بالصدق ، حتى يقال : إنّ حديثهم من أصحّ الحديث ، لكنّهم جهلوا وضلّوا في بدعتهم ، ولم تكن بدعتهم عن زندقة وإلحاد ، بل عن جهل وضلال في معرفة معاني الكتاب »(٤٥) .

فإذا جاز هذا لدى أئمّة أهل السنّة فلماذا يكون في رواية الشيعة عن المذاهب الأُخرى ممّن يراها أهل السنّة من أهل البدع مشكلة ؟ !

وقال ابن الصلاح : « اختلفوا في قبول رواية المبتدع الذي لا يكفّر في بدعته ، فمنهم من ردّ روايته مطلقاً ؛ لأنه فاسق ببدعته ، وكما استوى في الكفر المتأوِّل وغير المتأوِّل يستوي في الفسق المتأوِّل وغير المتأوِّل . ومنهم من قبل رواية المبتدع إذا لم يكن ممن يستحلّ الكذب في نصرة مذهبه أو لأهل مذهبه ، سواء كان داعية إلى بدعته أو لم يكن . وعزا بعضهم هذا إلى الشافعي ؛ لقوله : أقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية من الرافضة ؛ لأنّهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم . وقال قومٌ : تقبل رواياته إذا لم يكن داعية إلى بدعته ، ولا تقبل إذا كان داعية . وهذا مذهب الكثير أو الأكثر من العلماء ، وحكى بعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه خلافاً بين أصحابه في قبول رواية المبتدع إذا لم يدع إلى بدعته ، وقال : أما إذا كان داعيةً فلا خلاف بينهم في عدم قبول روايته . وقال أبو حاتم بن حِبان البُستي أحد المصنّفين من أئمة الحديث : الداعية إلى البدع لا يجوز الاحتجاج به عند أئمتنا قاطبة ، لا أعلم بينهم فيه خلافاً . وهذا المذهب الثالث أعدلها وأولاها ، والأوّل بعيد مباعد للشائع عن أئمة الحديث ، فإنّ كتبهم طافحة بالرواية عن المبتدعة غير الدعاة ، وفي الصحيحين كثير من أحاديثهم في الشواهد والأصول »[٤٦] .

وذكر نحو هذا الكلام الحافظ ابن كثير ، وزاد في التعليق على رواية المبتدع الداعية إلى بدعته بالقول : « ... لم يفرّق الشافعي في هذا النصّ بين الداعية وغيره ، ثم ما الفرق في المعنى بينهما ؟ وهذا البخاري قد خرّج لعمران بن حطّان الخارجي مادح عبد الرحمن بن ملجم قاتل علي ، وهذا من أكبر الدعاة إلى البدعة ! »[٤٧] .

وقد عدّد السيوطي ما يزيد عن (٨٠) شخصاً ممّن خرّج لهم الشيخان أو أحدهما ممّن عدّوا من المبتدعة ، كالقدرية والمرجئة والنواصب ومن رمي بالتشيّع والجهمية والحرورية وغير ذلك [٤٨] .

وبهذا نفهم انفتاح الشيعة على الرواة غير الإماميّة الموجودين في كتبهم بكثرة ، من المذاهب الشيعية الأُخرى ومن المذاهب السنيّة أيضاً ، بل لعلّ من إنصاف علماء رجال الشيعة أنّهم ندر أن يوثقوا شخصاً يصفونه بالغلو مع أنّهم وثقوا من كان سنيّاً ، حتى أنّ الشيخ الطوسي بعد أن ذكر عمل الطائفة بروايات الرواة السنّة وسائر مذاهب الشيعة كالفطحية والواقفية وغيرهم ، أفرد الغلاة مع المضعّفين والمتهمين فقال : « وأما ما ترويه الغلاة ، والمتّهمون ، والمضعّفون وغير هؤلاء ، فما يختصّ الغلاة بروايته ، فإن كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو ، عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطاءهم ، ولأجل ذلك عملت الطائفة بما رواه أبو الخطاب محمد بن أبي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه ، وكذلك القول في أحمد بن هلال العبرتائي ، وابن أبي عذافر وغير هؤلاء . فأمّا ما يرويه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كلّ حال .

وكذلك القول فيما ترويه المتّهمون والمضعّفون . وإن كان هناك ما يعضد روايتهم ويدلّ على صحتها وجب العمل به . وإن لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحّة وجب التوقّف في أخبارهم ، ولأجل ذلك توقّف المشايخ عن أخبار كثيرة هذه صورتها ولم يرووها واستثنوها في فهارسهم من جملة ما يروونه من التصنيفات » [٤٩] .

وبمجمل ما تقدّم يظهر الجواب عن النقد بكلام الطوسي من أنّ كثيراً من أصحاب الأُصول والمصنّفات كانوا ينتحلون المذاهب الفاسدة لكنّ كتبهم معتمدة .

وبهذا أيضاً يظهر غرابة الإشكال الذي لاحظناه يتكرّر عند بعضهم من أنّ زرارة بن أعين كان جدّه رومياً نصرانيّاً ، وأنّ ذلك عيبٌ فيه أو محاولة لإثبات أنّه مدسوس في الإسلام ، ولست أدري ماذا نفعل مع جمهور الصحابة الذين ما كانوا مسلمين ثم أسلموا ؟! فهل يصحّ والحال هذه أن نشكّك فيهم وفي دينهم ؟! وهل يكون ذلك مقبولاً من الناحية الدينية والأخلاقية حتى لو لم تثبت نظرية عدالة الصحابة مثلاً ؟ ! هل يجوز اتهام إنسان لأنّ جدّه كان غير مسلم ؟ ! وكم هو عدد المسلمين الذين أسلموا بعد الفتوحات وفي العصر الأموي فدخلوا في الإسلام وصَلُحَ إيمانهم ؟ ! فهل هذه الطريقة في محاكمة الآخرين تخضع للمنطق الإسلامي ؟ ! أليس الإسلام يجبّ ما قبله ؟ وهل قواعد علم الجرح والتعديل تسمح بإسقاط قيمة الراوي لأنّ جدّه كان نصرانيّاً ؟ !

التعليق التاسع عشر : إنّ الحديث عن كثرة المجروحين والضعفاء ستأتي الإشارة إليه ، وقد بيّنا أنّ بعض من ورد فيه جرح لم يثبت الجرح فيه ، فلا نطيل . وأمّا حديث السيد محمّد الصدر فهو غير واضح ؛ فأهم رواة العقيدة عند الإماميّة تُرجموا في كتب الحديث والرجال ، وجرى اتخاذ مواقف منهم وثاقةً وعدالةً وقوّةً وضعفاً ، كهشام بن الحكم ، وهشام بن سالم الجواليقي ، ومحمّد بن علي ابن نعمان الأحول الملقّب بمؤمن الطاق ، وزرارة بن أعين و ... بل إنّ علماء الرجال الشيعة لم ينظروا أساساً إلى فقهيّات الراوي ، وإنمّا نظروا إلى طبقته كرجالي الطوسي والبرقي أو إلى كونه ممّن لديه تصنيف كفهرسي النجاشي والطوسي ، بلا فرق بين مضمون المصنّفات التي عنده أو عند غيره ، وهذه هي طريقة كتب الرجال القديمة عند الإماميّة ، بل إنّ أغلب ما في رجال الكشي ناظرٌ إلى الجوانب العقديّة للرواة ، فيبرز فيه الرواة المشتغلون بالمواقف العقديّة أكثر من غيرهم ، ولهذا قلنا في أبحاثنا في تأريخ علم الرجال بأنّ هذا الكتاب (رجال الكشي) يصلح مصدراً من مصادر الدراسات المتعلّقة بتأريخ الفرق والمذاهب الشيعيّة ، فلم يظهر وجهٌ واضح لكلام السيد محمد الصدر هنا .

التعليق العشرون : إنّ حديث الناقد أخيراً عن عدم وجود أسانيد عند الإماميّة واشتراك راويين في شيخ مع عدم اشتراكهما في روايةٍ واحدة عنه ، وغير ذلك كلّه مجرّد ادّعاء لم يقم عليه أحدٌ شاهداً ، نعم لو حصل هذا في بعض المرويات الضعيفة فمثله يحصل في كثير من مرويات المسلمين ، لكنّ هذا لا يعني أنّ الحديث الشيعي كلّه أو أغلبه أو كثير منه على هذا المنوال ، كيف والطرق إلى الكتب والمصنفات وسلاسل الأسانيد موجودة في المصادر الحديثيّة الأم المعتمدة وفي الإجازات وطرق الفهارس والمشيخات ؟ !

وأمّا فقدان الأُصول الأربعمائة ، فهذا أمر طبيعي عندما تستبدل بأمّهات مصادر الحديث الجامعة ، فهذه كتب الحديث الأُم السنيّة جعلتنا نفقد عشرات الكتب الصغيرة للرواة في القرن الثاني الهجري ؛ لأنّها ابتلعتها بموسوعيّتها وجامعيّتها ، وقد صرّح الدكتور أكرم العمري بالقول : « لا شكّ في أنّ كتاب السنن الكبرى من موسوعات الحديث الجليلة التي حفظت لنا نصوصاً من كتب يعدّ الكثير منها في حكم المفقود ... »[٥٠] .

وهذا كلّه لا يعني أنّ الأجيال السابقة لم تهتم بأمر الحديث ، بل يعني أنّها اعتمدت الموسوعات الجامعة ؛ لسهولة تناقلها وضبطها وجلالة مؤلّفيها ، وأيّ ضيرٍ في ذلك على موضوعنا هنا ، بل إنّ بعض الكتب السابقة قد وصلت أيضاً .

ولو كان هذا تهاوناً وعدم اهتمام بالحديث فنحن نسأل : أين هي تلك الكتب التي تفوق المائة والتي عدّدها الدكتور الأعظمي ؟ وهل فقدان أغلبها ـ وهي ترجع إلى القرنين الأوّلين ـ يدلّ اليوم على أنّ المسلمين لم يكونوا يولون لقرن ونصف أهميّةً للحديث الشريف ؟ بل أين هي نسخ القرآن الكريم نفسه التي ترقى إلى القرنين الهجريّين الأوّلين كمصاحف الخليفة الثالث عثمان بن عفان وغيرها ، وهو الكتاب الذي لم يغب عنه علماء المسلمين لحظة ؟ !

كلمة أخيرة

لقد رأينا بعد هذه الجولة المتواضعة أنّ الحديث الإمامي لا يعاني من أزمة منهج حديثي أو رجالي توجب فقدان الوثوق به كما قال الناقدون ، وأنّ الإشكاليات المنهجيّة المثارة عليه بعضها لا أساس له ، وبعضها الآخر تمّ التعامل معه بطريقة غير واقعية بحيث أُعطي حجماً أكبر منه ، وبعضها الثالث لا يمثل مشاكل في الحديث الإمامي بقدر ما هي مشاكل الحديث العامّة عند المسلمين ، وأن الناقدين لم يلتفتوا إلى وجود مخارج وحلول لهذه المشاكل وفقاً للأُصول نفسها التي يعتقدون بها ، ولهذا لم ننظر للحديث هنا من زاوية النقاد المعاصرين من التيار الليبراني ، بل من زاوية علماء الحديث المقرّين به .

نأمل أن تستمر حلقات البحث العلمي الجادّ بين المذاهب بطريقة هادفة وموضوعية لتكون فيها الفائدة للجميع إن شاء الله تعالى .

الهوامش

(١) راجع في ذلك كلّه : نور الدين عتر ، منهج النقد في علوم الحديث : ٦١ ـ ٦٩ .

(٢) صحيح مسلم ١ : ١١ . وانظر : سنن الترمذي ٥ : ٣٩٦ ؛ والكفاية في علم الرواية : ١٥٠ ؛ والسمعاني ، أدب الإملاء والاستملاء : ١١ .

(٣) الخطيب البغدادي ، الكفاية في علم الرواية : ١٥١ .

(٤) دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ١ : ٩٢ ـ ١٤٢ .

(٥) المصدر نفسه : ١٤٣ ـ ٢٢٠ ؛ وانظر : صبحي الصالح ، علوم الحديث ومصطلحه : ٢٣ ـ ٣٠ ؛ وعبد الكريم صباح ، الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح : ٤٣ ـ ٥٤ ؛ وإحسان المطيري ، تاريخ تدوين السنّة وشبهات المستشرقين : ٣٥ ـ ٨٢ .

(٦) الطوسي ، العدّة في أُصول الفقه ١ : ١٤١ ـ ١٤٢ .

(٧) النجاشي ، الرجال : ٣ ؛ والطوسي ، الفهرست : ٣١ ـ ٣٢ .

(٨) انظر : النجاشي ، الرجال : ٢٧ ، ١٠٤ ، ١٠٤ ـ ١٠٥ ، ١٦٤ ، ١٩٩ ، ٢٠٧ ، ٣١٨ .

(٩) انظر : الخوئي ، معجم رجال الحديث ١ : ٤١ ـ ٤٢ .

(١٠) انظر : النجاشي ، الرجال : ١٥ ، ٤٩ ، ٢٤٤ ، ٣٠٤ .

(١١) انظر : مسلم الداوري ، أُصول علم الرجال : ٢٦ .

(١٢) النجاشي ، الرجال : ٣ .

(١٣) الطوسي ، الفهرست : ٣٢ ـ ٣٣ .

(١٤) راجع : ابن الصلاح ، علوم الحديث : ٣٤٤ .

(١٥) راجع : المصدر السابق : ٣٢٣ .

(١٦) تاريخ بغداد ١ : ٢٦ ـ ٢٧ ، المقدّمة .

(١٧) لسان الميزان ٤ : ١٩٨ .

(١٨) انظر : ابن الصلاح ، علوم الحديث : ٣٣٣ ـ ٣٣٥ .

(١٩) راجع : المصدر السابق : ٣٥٨ ـ ٣٦٥ .

(٢٠) راجع : المصدر السابق : ٣٩٩ .

(٢١) راجع : المصدر السابق : ١٠٩ ـ ١١٠ ؛ والغزالي ، المستصفى : ١٢٩ ؛ والفخر الرازي ، المحصول ٤ : ٤١٠ ـ ٤١١. والآمدي ، الإحكام ٢ : ٨٧ ؛ والعظيم آبادي ، عون المعبود ١ : ٧٤ ـ ٧٥ . والسيوطي ، تدريب الراوي ١ : ٢٦٢ ـ ٢٦٦ . وعتر ، منهج النقد في علوم الحديث : ١٠٠ ـ ١٠١ .

(٢٢) انظر حول أصل الكتاب وتهذيبه : حسن الأمين ، مستدركات أعيان الشيعة ١ : ١٦١ ـ ١٦٢ .

(٢٣) الحائري ، منتهى المقال في أحوال الرجال ٦ : ١٤٤ .

(٢٤) التستري ، قاموس الرجال ٩ : ٤٨٧ .

(٢٥) راجع : جعفر السبحاني ، كليات في علم الرجال : ٥٩ ـ ٦٠ .

(٢٦) محمد تقي المجلسي ، روضة المتقين ١٤ : ٤٤٥ .

(٢٧) الكلباسي ، الرسائل الرجالية ٢ : ٣٠١ .

(٢٨) التستري ، قاموس الرجال ٩ : ٤٨٦ ـ ٤٨٧ .

(٢٩) النوري ، خاتمة المستدرك ٣ : ٢٨٧ .

(٣٠) راجع : محمد رضا السيستاني ، ملحقات وسائل الإنجاب الصناعية : ٦٢٧ .

(٣١) انظر : النمازي ، مستدركات علم رجال الحديث ٧ : ٢٧ .

(٣٢) الخوئي ، معجم رجال الحديث ١٦ : ٢٢٦ .

(٣٣) التستري ، قاموس الرجال ٩ : ١٩٥ ـ ١٩٦ .

(٣٤) خلاصة الأقوال : ٧٣ .

(٣٥) ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ١٠ : ٦٨ ـ ٦٩ .

(٣٦) الطوسي ، العدّة في أُصول الفقه ١ : ١٤١ ـ ١٤٢ .

(٣٧) راجع : المامقاني ، مقباس الهداية ١ : ١٨٢ ، ١٩٤ .

(٣٨) الحلّي ، منتهى المطلب ١ : ٩ ـ ١٠ .

(٣٩) أُنظر : خلاصة الأقوال : ١٠٩ ـ ١١٠ .

(٤٠) أُنظر : أجوبة المسائل المهنائيّة : ١٥٥ ، ١٥٧ .

(٤١) إرشاد الأذهان ٢ : ٢٤٦ .

(٤٢) أُنظر : منهاج الكرامة : ١٨٨ .

(٤٣) المصدر السابق : ٢٧ ـ ٢٨ .

(٤٤) الطوسي ، العدّة ١ : ١٥٢ .

(٤٥) ابن تيمية ، منهاج السنّة النبويّة ١ : ٦٧ ـ ٦٨ .

(٤٦) ابن الصلاح ، علوم الحديث : ١١٤ ـ ١١٥ .

(٤٧) ابن كثير ، الباعث الحثيث : ٩٩ ـ ١٠٠ . وأُنظر : تفصيلات القول في رواية المبتدع عند السيوطي في تدريب الراوي ١ : ٢٧٥ ـ ٢٧٨ .

(٤٨) أُنظر : السيوطي ، تدريب الراوي ١ : ٢٧٨ ـ ٢٨٠ .

(٤٩) الطوسي ، العدّة في أُصول الفقه ١ : ١٥١ .

(٥٠) العمري ، بحوث في تاريخ السنّة المشرّفة : ٣٥٢ ، ونقل هذا النص عن العمري أيضاً بعض الناقدين هنا ، فانظر : زرزور ، السنّة النبويّة وعلومها : ٨٠ .

الوسيلة إلى نيل الفضيلة

القسم الثاني

❑ الشيخ خليل الجريواني
❑ ترجمة : الشيخ إبراهيم الخزرجي

اشتمل القسم الثاني من هذه المقالة على ما تبقّى من محاور . . وهي : المحور الثاني : بيان الإشكاليات ونواقص الكتاب . . الثالث : تأثّر المصنّف بمَن تقدّمه من الفقهاء . . الرابع : تأثيره على مَن بعده . . الخامس : آراؤه الشاذّة والمخالفة للمشهور . .

المحور الثاني : الإشكاليّات والنواقص

إلى جانب ما تقدّم من إبداع المصنّف في هذا المجال ، هناك نواقص أيضاً في كتاب الوسيلة ، نشير فيما يلي إلى بعضها :

أ ـ عدم ذكر التعريف : إنّ المنهج المتعارف لدى الفقهاء في بداية كلّ كتاب فقهي هو عرض تعريف لغوي واصطلاحي لذلك العنوان ، والمصنّف وإن عمل في مواضع من هذا الكتاب بهذا المنهج ـ كما في كتاب الصوم والاعتكاف والحجّ ـ لكنّه غفل في أغلب الموارد عن اتّباع هذا المنهج ، فمثلاً لم يقدّم المصنّف تعريفاً للطهارة والصلاة والزكاة [١] .

ب ـ تأخير بحث المياه : ذكر المصنّف أحكام المياه عقيب أحكام التخلّي ، خلافاً للسيّد المرتضى في جمل العلم والعمل والشيخ الطوسي في النهاية ، حيث ذكرا أحكام المياه في بداية مباحث الطهارة ثمّ تعرّضا بعد ذلك لأحكام التخلّي [٢] .

لقد تبع المصنّف في هذا المنهج الشيخ المفيد في المقنعة ، والشيخ الطوسي في الجمل والعقود ، وسلار في المراسم [٣] . والذي يظهر أنّ المنهج الذي اتّبعه الشيخ في النهاية أكثر عقلانيّةً ، خلافاً لمنهج المصنّف حيث واجه إشكالاً ؛ وذلك أنّه نظراً إلى أنّ للماء دوراً أساسيّاً في الطهارة المائية ، فيكون الابتداء ببيان أحكامه للمخاطب وتقديمها بالذكر أهمّ وضروريّاً أكثر مقارنةً بمباحث أحكام التخلّي ؛ ومن هنا اتّبع المتأخّرون منهج الشيخ في النهاية [٤] .

جـ ـ الفصل بين الطهارات الثلاث : نظراً لتناسب بحث غسل الميّت مع سائر الأحكام المرتبطة بالأموات ، فصل المصنّف بين بحث الوضوء والغسل والتيمّم ، وكان المنهج المتعارف قبل سلار والشيخ هو ذكر هذه الطهارات الثلاث متتابعةً [٥] ، إلا أنّ هذا المنهج تغيّر في المراسم والنهاية والجمل والعقود ، ومن ثمّ الوسيلة تبعاً لها [٦] .

وقد بحث السيّد المرتضى في الجمل والشيخ الطوسي في المبسوط والخلاف الطهارات الثلاث تباعاً ، وكذا جميع أحكام الميّت ، حتّى أنّهما ذكرا بحث الغسل بعد كتاب الصلاة ضمن كتاب مستقلّ تحت عنوان (كتاب الجنائز) [٧] .

د ـ تغيير موضع بعض المباحث : تعرّض المصنّف ـ ضمن فصلين ـ إلى بيان أحكام الأراضي وإحياء الموات منها في أواخر كتاب الزكاة [٨] . وكان الفقهاء قبل المصنّف يبحثون ـ في الغالب ـ أحكام الأراضي إمّا في باب الخمس [٩] أو في كتاب الجهاد [١٠] ، وكانوا يبحثون ـ عادةً ـ إحياء الموات بشكل مستقل [١١] .

وقد تعرّض الشيخ في الخلاف لبحث أحكام الأراضي في كتاب السِّيَر (كتاب الجهاد) ، إلا أنّه في الجمل والنهاية والمبسوط ذكر ذلك في كتاب الزكاة ، لكن مع فارق ؛ وهو أنّه في المبسوط جعل عنوان البحث (أراضي الزكاة) [١٢] . والظاهر أنّ المصنّف تأثّر في هذا البحث (أحكام الأراضي) بكتاب الجمل .

هـ ـ الكتاب ، الفصل ، الباب : من النكات القابلة للذكر فيما يتعلّق بتصنيف أبحاث الكتاب ـ والتي يمكن جعلها من الأُمور المخلّة بالكتاب ـ هو تقسيم مباحثه ضمن عناوين (باب ، فصل ، كتاب) ؛ فقد بحث المصنّف كلاً من موضوع الإجارة والشفعة والمزارعة والمساقاة في ثلاث صفحات وجعلها ضمن كتاب البيع تحت عنوان (باب) ، كما بحث موضوع الخمس والاعتكاف ـ في ثلاث صفحات أيضاً ـ تحت عنوان (كتاب) ، وفي الوقت ذاته تعرّض لبحث الجعالة والقرض والدين ونظائر ذلك تحت عنوان (فصل) .

وبعبارة أُخرى : استخدم المصنّف عنواني (كتاب) و (فصل) من أوّل كتاب الصلاة وحتّى كتاب البيع ، فبحث في كتاب البيع عدّة عناوين كلّية فقهية تحت كلٍّ من عنواني (باب) و (فصل) ، ثمّ رجع من كتاب النفقات فما بعد إلى طريقته الأُولى في البحث . والظاهر أنّه اقتدى في قسم العبادات بطريقة الشيخ في كتاب الجمل والعقود في استخدام عنواني (كتاب) و (فصل) ، واتّبع طريقته في النهاية في استخدامه عنوان (باب) للموارد المذكورة ؛ وذلك أنّ الشيخ في النهاية لم يستخدم عنوان (فصل) في تفكيك وفصل المباحث الجزئية التابعة لكلّ كتاب ، لكنّه على العكس من ذلك استخدم في الجمل هذا العنوان ، فلم يتأسَّ بالشيخ في قسم العبادات من النهاية .

هذا ، ومن جهة أُخرى ، لم يتعرّض الشيخ الطوسي لمباحث العقود في الجمل بشكل كامل ، بل تعرّض لبعض العقود فقط ، كالإجارة والمزارعة والمساقاة ،

لكنّه ذكرها في النهاية في أواخر كتاب المتاجر ، واستخدم عنوان (باب) في تفكيك وفصل مباحثها عن سائر مباحث المتاجر . وعليه يكون المصنّف قد تبع الشيخ ـ في هذه الموارد ـ في كتاب النهاية فقط [١٣] .

وكذا لا يمكن أن يكون الشيخ في الخلاف والمبسوط ـ في خصوص هذه الموارد ـ قدوة للمصنّف ؛ لأنّ الشيخ طرح هذه المباحث في هذين الكتابين تحت عنوان (كتاب) لا تحت عنوان (باب) [١٤] .

و ـ تقديم كتاب القضاء : قدّم المصنّف كتاب القضاء على عدد من العناوين الفقهية ؛ نظير : البيع والنكاح والطلاق والإرث ، وذكر بعض مباحث كتاب الشهادات في أربعة فصول ضمن كتاب القضاء [١٥] ، والبعض الآخر ذكره في أواخر كتاب القصاص والديات [١٦] ، في حين أنّ بحث كتاب القضاء ـ في مثل المقنعة والمبسوط والخلاف ـ ورد في أواخر الأبواب الفقهية [١٧] ، بل طرح في الخلاف والمبسوط بعد كتاب الحدود والديات [١٨] . ويحتمل أنّ المصنّف تبع في هذه الموارد الشيخ في النهاية ؛ لكن مع فارقين : الأوّل : أنّه ـ خلافاً للشيخ الذي قدّم قبل ذلك كتاب الديون والكفالات ـ لم يكن قد عمل بذلك ، بل تعرّض لهذا البحث ضمن كتاب البيع تحت عنوان (فصل) [١٩] . الثاني : أنّه ـ خلافاً للشيخ الذي فصل كتاب الشهادات عن القضاء فقدّم الأوّل على الثاني ـ جعل هذين البحثين في كتاب واحد ، وتعرّض لمباحث الشهادات في أواخر كتاب القضاء [٢٠] ، وكان منهجه في طرح بحث الشهادات بعد القضاء قد لاقى ترحيباً من قِبل المتأخّرين رغم أنّهم ـ عند تعرّضهم لبحث الشهادات بصفته كتاباً مستقلاً ـ كانوا قد ارتضوا منهج الشيخ في تأخير هذين البحثين [٢١] .

كما أنّ الظاهر أنّ المصنّف تبع الشيخ الطوسي في أحد كتبه الثلاثة : التهذيب أو الاستبصار أو النهاية [٢٢] في اختيار عنوان (كتاب القضايا والأحكام) لبحث

القضاء ، لكنّ الشيخ في المبسوط والخلاف سمّى العنوان المذكور : (كتاب آداب القضاء) [٢٣] .

ومن جهة أُخرى ، فإنّ المصنّف في الوقت الذي أحال القارئ ـ في أحد مطالب كتاب القضاء إلى كتاب القصاص وعبّر عنه بـ (كتاب القصاص) ، نجده في بحث القصاص أبدل عنوان البحث من كتاب القصاص إلى (كتاب أحكام القتل والشجاج) [٢٤] .

ز ـ أحكام المحارب : تعرّض ابن حمزة لأحكام المحارب في كتاب الجهاد ، في حين تعرّض الشيخ الطوسي لهذا البحث في الخلاف والمبسوط في كتاب قطّاع الطريق ، وفي النهاية في كتاب الحدود [٢٥] . والظاهر أنّ هذا الأمر غير متعارف ؛ لذا لم يلقَ ترحيباً من الفقهاء المتأخّرين ، فمثلاً ذكره المحقّق الحلّي وآخرون في كتاب الحدود [٢٦] .

ح ـ الرباط والسبق والرماية : لم يتعرّض الكتاب إلى بحث الرباط والسبق والرماية ، في حال أنّ المصنّف عدّ الرباط ـ عند تقسيم المباحث في أوّل الكتاب ـ من أقسام العبادات العشرة ، وقد أفرد الشيخ الطوسي في كتبه بحث كتاب السبق والرماية في عنوان مستقلّ [٢٧] .

ط ـ الحجر والتفليس : بحث الشيخ في الخلاف والمبسوط [٢٨] كلاً من الحجر والتفليس في كتاب مستقلّ ، لكنّ المصنّف بحثهما في فصل واحد في ذيل فصول كتاب القضاء وبشكل مختصر جدّاً [٢٩] ، والظاهر أنّ المصنّف عدّهما من جملة الأحكام ، في حين أوردهما المحقّق الحلّي في الشرائع في ذيل بحث العقود [٣٠] .

ي ـ الإبهام في ذكر الروايات : من جملة الضعف الموجود في منهج عرض مضمون الكتاب هو أنّ المصنّف ـ في بعض الموارد ـ يشير في مقام الإفتاء إلى

رواية أو عدّة روايات واردة في ذلك الموضوع ، لكنّه يشير إليها بشكل مبهم ، فمثلاً تراه يعبّر بتعابير من قبيل : (روي) أو (على رواية) أو (على أحد الروايتين) أو (روايتان) أو (روايات) من دون تعيين الراوي ولا سند الرواية . وهذا المنهج قلّما نراه في جمل الشيخ الطوسي ، وكثيراً ما نراه في المراسم والنهاية ، كما أنّ المنهج المذكور يجعل القارئ في حيرة من معرفة مصادر الروايات .

المنهج الفقهي

صنّف ابن حمزة كتاب الوسيلة بطريقة فقهية فتوائية اكتفى من خلالها بعرض وبيان فتواه في كلّ مسألة ، بحيث إنّه نادراً ما ينقل عن الآخرين قولاً ، حتّى بلغ مجموع ما نقله في كلّ الكتاب من أقوال الفقهاء واحداً وأربعين مورداً : فنقل عن الشيخ المفيد مرّة واحدة [٣١] ، وثلاث مرّات عن السيّد المرتضى [٣٢] ، وأربع مرّات عن الشيخ الطوسي [٣٣] ، وثلاث مرّات عن أبي يعلى سلار الديلمي [٣٤] ، وعبّر في اثني عشر موضعاً بلفظ (أصحابنا) ، وفي أحد عشر موضعاً عبّر بلفظ (قيل) ، وفي سبعة مواضع عبّر بلفظ (قولان) .

وفي الموارد التي لم يصرّح فيها بالاسم ، فإنّ مراده بذلك الأفراد المذكورون أو البعض من قدماء الإمامية ، ولم ينقل المصنّف في الكتاب عن علماء الإمامية أيّ قول .

جديرٌ بالذكر أنّ هذا المقدار من نقل الأقوال كثير ـ نسبيّاً ـ مقارنةً بالمتون الفقهية الفتوائية المشابهة ، كالمراسم لسلار والجمل والعقود والنهاية للشيخ الطوسي ؛ فكتاب الجمل والعقود وإن اشتمل على قسم العبادات فقط ، إلا أنّ نقل الأقوال فيه لا يتجاوز المرّتين تقريباً [٣٥] .

الأدلّة الفقهية :

نظراً إلى أنّ كتاب الوسيلة كتاب فتوائي ، فإنّ المصنّف لم يتعرّض إلى الاستدلال فيه إلا نادراً ؛ بحيث إنّه استدلّ بآيات الأحكام ـ في كلّ الكتاب ـ في ثلاثة موارد فقط [٣٦] .

كما أنّه في بعض الموارد يستند بعد الفتوى إلى روايات نادرة جداً [٣٧] . وقد مرّت الإشارة إلى أنّ المصنّف ـ في بعض الموارد ـ يعبّر بلفظ (روي) عند بيان حكم الفرع الفقهي ، وأحياناً لا يرتضي مفاد الرواية فيفتي بفتوى أُخرى [٣٨] .

ثمّ إنّ أغلب الروايات التي أشار إليها المصنّف موجودة في المصادر الحديثية ، ما عدا بعض الموارد التي نشير اليها فيما يلي :

١ ـ قوله : « وروي أنّ الصلاة محظورة في النعل السندية والشمشك » [٣٩] ، فأشار المصنّف إلى رواية لا توجد في المصادر الروائية .

ويرى صاحب مفتاح الكرامة أنّ دليل القدماء على عدم جواز الصلاة في النعل السندية ما ذكره المصنّف هنا [٤٠] .

وكذلك نقل الحرّ العاملي صاحب وسائل الشيعة هذه الرواية مسنداً إيّاها إلى ابن حمزة فقط [٤١] ؛ ممّا يعطي ذلك أنّه لم يعثر عليها في المصادر الأُخرى .

وممّا يجدر ذكره أنّ مفاد الرواية المذكورة ورد في كلام الشيخ المفيد في المقنعة والشيخ الطوسي في النهاية [٤٢] ، ويحتمل أنّ المصنّف استند في فتواه هذه إلى فتوى القدماء ، حيث كانت فتاواهم ـ في الغالب ـ على أساس النصوص الروائية ، وإن كان يرى صاحب الجواهر أنّ دليل ذلك هو الرواية التي أشار إليها ابن حمزة [٤٣] .

ثمّ إنّ المحقّق الحلّي رغم تبحّره وتمكّنه من الكتب الروائية والفقهية ـ يرى أنّ المستند الوحيد للمسألة هو فعل النبي ﷺ وعمل الصحابة والتابعين حيث كانوا لا يفعلون ذلك ؛ ممّا يشير إلى أنّه لم يعثر على رواية تدلّ عليه ، لكنّه رغم ذلك يفتي طبق فتوى الشيخين [٤٤] .

ويرى العلامة الحلّي أنّ دليل المسألة هو ما روي عن النبي ﷺ أنّه قال : « صلّوا كما رأيتموني أُصلّي » [٤٥] ، ثمّ أجاب عنها وأفتى بالجواز [٤٦] .

٢ ـ قوله : « والخامس [أي بئر المعطن والناضح] : كان له أن يمنع من حفر أُخرى إلى ستّين ذراعاً ، وروي إلى سبعين » [٤٧] .

وهذا أيضاً أحد الموارد التي أشار المصنّف فيها إلى رواية لا توجد في المصادر الروائية . نعم ، الوارد وما عليه مشهور الفقهاء أيضاً في تعيين حريم بئر المعطن والناضح والذي أفتوا على أساسه : هو ـ على الترتيب ـ أربعون وستّون ذراعاً ، ولم يشر أحد إلى رواية تفيد بأنّه سبعون ذراعاً .

وفي قبال المشهور قول لابن الجنيد استند فيه إلى النبوي ، فحدّد حريم البئر بمقدار عمقه من كلّ جانب [٤٨] .

وقال الشيخ الطوسي في ذلك : « قد روى أصحابنا أنّ حدّ البئر الناضح أربعون ذراعاً ، وروي ستّون » [٤٩] .

وأمّا الاستدلال بالإجماع بعبارة : فقد عبّر المصنّف بقوله : « إجماع الطائفة » مرّة واحدة [٥٠] ، مضافاً إلى أنّه لدى تعرّضه في باب القضاء لصفات القاضي عدّ منها العلم ، ثمّ ذكر أنّ العلم يتوقّف على عدّة أُمور ، منها : الوقوف على الإجماع ، ثمّ ذكر أنّه يلزم القاضي في مقام القضاء رعاية ثلاثة أُمور : كتاب الله ، وسنّة نبيّه ﷺ ، والإجماع [٥١] .

ويستفاد من كلام المصنّف هنا نكتتان : إحداهما : اهتمامه بالإجماع ، والأُخرى : عدم إعطاء العقل قيمة في علم الفقه ، خصوصاً وأنّه لم يشر في أيّ مورد إلى أنّ العقل أو سيرة العقلاء دليل على الحكم الشرعي . نعم ، جعل المصنّف ـ في موارد قليلة ـ الملاك في تعيين الموضوعات الفقهية نظر العرف والعادة ؛ كقوله بأنّ الملاك في تعيين مقدار نفقة الزوجة العادة والعرف في البلد الذي تعيش فيه الزوجة [٥٢] ، أو أنّ الملاك في تعيين الدلو التي ينزح بها الماء المتنجّس من البئر لكي يطهر هو الدلو الرائجة عادةً وعرفاً [٥٣] .

ومضافاً إلى الموارد التي ذكرناها ، فإنّ المصنّف ـ أحياناً ـ يكون بصدد تعليل الحكم الشرعي فيقول : « وإن دفن فيه مالاً وسرق لم يلزم به القطع ؛ لأنّ القبر حرز الكفن دون المال » ، وقوله : « وإن خلف ولداً طفلاً من أُمٍّ مسلمة كان ميراثه له ؛ لأنّ الولد يلحق بأشرف الأبوين » [٥٤] .

فإنّه يمكن إضافة بعض هذه الموارد إلى موارد استدلاله على الفروع الفقهية ، حيث بلغ مجموع هذه الموارد في كلّ الكتاب ما يقرب من (٢١) مورداً .

وبالرغم من فتوائية متن الكتاب ، فإنّ أدلّة المؤلّف على آرائه غير واضحة المعالم تماماً ، ومن جهة أُخرى ، لم يفصح المصنّف عن موقفه تجاه القياس في موضع من الكتاب ، إلا أنّنا نواجه في فتاواه موارد ليس عليها في رأي الفقهاء ـ خصوصاً المتأخّرين منهم ـ دليل سوى القياس ؛ ومن هنا لا يمكن نفي موارد للقياس في فتاوى المصنّف بشكل كلّي . وهنا نشير إلى عدّة موارد لا يمكن أن يكون الدليل فيها في نظر الفقهاء غير القياس ، وهي كالتالي :

١ ـ يرى المصنّف أنّه لو ذهب سمع إحدى أُذني المجني عليه بسبب من الله وذهب الجاني بسمع أُذنه الأُخرى ، لزمه دية كاملة . نعم ، لو كان تلف إحداهما بسبب غير إلهي كانت دية الأُخرى النصف [٥٥] .

وأمّا رأي سائر الفقهاء فهو أنّه يثبت على كلّ حال نصف الدية على الجاني في إذهاب سمع كلّ أُذن ؛ بلا فرق بين ذهاب سمع الأُخرى بسبب من الله أو غير ذلك .

ومنع العلامة الحلّي ما ذكره ابن حمزة بعد نقله هذه الفتوى ثمّ قال : « فإن حمله على الأعور منعنا القياس ؛ لبطلانه عندنا ، وإن قاله لدليل طالبناه به » (٥٦) .

كما أنّ بعض المتأخّرين قال : إنّه لا دليل لقول ابن حمزة المذكور سوى القياس (٥٧) .

٢ ـ إنّ من جملة أسباب فسخ عقد النكاح في رأي المصنّف انتساب الزوج أو الزوجة إلى قبيلة معيّنة أو أب معيّن ثمّ يتبيّن خلاف ذلك (٥٨) . لكنّ صاحب الرياض يقول : إنّ أكثر الفقهاء يذهبون إلى عدم بطلان مثل هذا العقد ، ثمّ ـ بعد أن أورد قول الإسكافي في المسألة وذكر أنّ مستنده في ذلك القياس ـ قال فيما يتعلّق بكلام ابن حمزة : « إلا أنّ مستنده غير واضح » (٥٩) .

٣ ـ لو اتُّهم شخص بقتل آخر فأنكر القتل ، حُبس ثلاثة أيّام على رأي المصنّف ، فإن لم يُقم وليّ الدم بعد الثلاثة أيّام البيّنة خُلّي سبيله (٦٠) . قال الفاضل الهندي ـ بعد نقل كلام ابن حمزة في المقام ـ : « فإمّا وجد به خبراً ؛ أو قاسه على إمهال المرتدّ ونحوه » (٦١) .

وكذا قال المحقّق النجفي ـ بعد أن ذكر آراء الفقهاء في خصوص قيد الثلاثة أيّام التي أفتى بها المصنّف ـ : « فإنّه لا شاهد له سوى القياس على التأجيل بها في غير المقام » (٦٢) .

٤ ـ يرى المصنّف أنّ العبد لو أعتقه سيّده فأكرهه على الزواج بامرأة ـ حرّة كانت أو أمة ـ خيّر العبد بين فسخ عقد النكاح وإبقائه (٦٣) .

لكنّ مشهور الفقهاء يرون عدم الخيار ، ويرى صاحب المستمسك ـ بعد نقل كلام ابن حمزة ـ أنّ دليل ذلك قياس العبد على غير العبد ، ثمّ قال : « والإشكال عليهما [أي ابني الجنيد وحمزة] ظاهر ؛ إذ القياس ليس بحجّة » (٦٤) .

لقد عبّر المصنّف عن آرائه بكلّ جرأة وشجاعة ، بحيث يمكن أن ندّعي بجرأة أنّه نادراً ما تناول في كلّ الكتاب ألفاظاً تدلّ على الترديد في الفتوى ممّا راج استعماله في كلمات الفقهاء ، فمثلاً : استخدم في أربعة موارد لفظ (الأحوط) (٦٥) ، وفي ثلاثة مواضع لفظ (الأولى) (٦٦) ، وفي موضع واحد تعبير (الأصحّ) (٦٧) ، ولم يستخدم ألفاظ (الأقرب) و (الأقوى) و (الأظهر) مطلقاً ، هذا في الوقت الذي استعمل فيه الشيخ الطوسي في كتابه الفتوائي (النهاية) ـ والذي غالباً ما تأثّر به المصنّف ـ بعضَ هذه الألفاظ أكثر من ذلك ، فمثلاً عبّر بلفظ (الأحوط) فيه (٣٣) مرّة .

والخصوصية المذكورة (الجزم في بيان الرأي) تشاهد بوضوح في كتابي المراسم والجمل والعقود اللذين تأثّر المصنّف بهما أكثر من أيّ كتاب آخر .

وعلى هذا الأساس ، فقد أعرب المصنّف ـ في أغلب الموارد ـ عن رأيه وفتواه بشكل جازم وقاطع ، وحيث لم يصلنا من آثار المصنّف المدوّنة غير كتاب الوسيلة ، ولم يرد في كلمات الفقهاء شيء عن عدوله عن رأيه ، فحينئذٍ لا يمكن الحكم بتغيير رأيه في آثاره الأُخرى .

المحور الثالث : تأثّر المصنّف بمن تقدّمه من الفقهاء

ينبغي عدّ ابن حمزة من أتباع مدرسة الشيخ الطوسي الفقهية ، فإنّ مقارنة فتاواه في الوسيلة مع فتاوى الشيخ تشير إلى قبوله الإطار العامّ لمنهج الشيخ ومدرسته ، فقد تأثّر ابن حمزة في كتابه الوسيلة كثيراً بآثار الشيخ الطوسي :

ففي قسم العبادات تأثّر بكتابي الجمل والنهاية ، وفي قسم المعاملات بكتابي النهاية والمبسوط . ومثالاً على ذلك : تأثّره بجمل الشيخ من حيث الشكل وذلك بجعله كتاب الطهارة مقدّمة لكتاب الصلاة [٦٨] ، وكذا حذا حذو الجمل ـ خلافاً لما في المراسم ـ فعدّ الجهاد من العبادات وبحثه بشكل مستقلّ . إنّ إعمال مقارنة بين النهاية والجمل والوسيلة في هذا البحث يقودنا إلى القول بأنّ المصنّف قد تأثّر بكلا الكتابين المذكورين ، فقد أفاد ـ مثلاً ـ من النهاية في عدّ شرط دعوة الإمام إلى الجهاد من شرائط وجوب الجهاد ، وذلك أنّ الشيخ لم يذكر هذا الشرط في الجمل ، في حين ورد هذا البحث بشكل إجمالي في المراسم في نهاية الكتاب (قسم الأحكام) في ذيل بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [٦٩] .

مضافاً إلى ذلك ، فإنّ المصنّف في قسم المعاملات تأثّر ـ في بعض الموارد ـ بمبسوط الشيخ ، وإليك بعض الموارد كأمثلة على ذلك :

١ ـ تأثّره في التعبير بالاستفاضة والسماع بالمعنى الخاصّ ؛ تأسّياً بالمبسوط [٧٠] .

٢ ـ تعبيره بالأعيان المرئية التي بحثها في البيع تحت عنوان (فصل في بيان بيع الأعيان المرئية) ، وهذا البحث طرحه الشيخ في المبسوط فقط ، فاقتدى به المصنّف [٧١] .

٣ ـ اقتداؤه بالمبسوط في التعبير بـ (بيع ما لم يقبض) وجعله عنواناً لفصل [٧٢] .

وفي البحث المذكور (المعاملات) لا ينبغي غضّ الطرف عن الموارد التي تأثّر بها المصنّف بنهاية الشيخ ، فمثلاً فتاواه وعباراته في كتاب التدبير [٧٣] في

مسألة بطلان التدبير بالإباق ، وسائر ما يتعلّق بهذا البحث من فروع تشعر بتبعيّته للنهاية .

كما أنّ المصنّف ارتضى التعابير التي عبّر بها الشيخ في كتبه ، مثل (عنوان باب الاحتكار والتلقّي) الذي عبّر عنه في المبسوط بـ (تلقّي الجلب) [٧٤] .

والظاهر تأثّر المصنّف بالمبسوط في ذكر الملح في عداد الأطعمة التي تقع موضوعاً للاحتكار ؛ لأنّ الشيخ ـ خلافاً لما في النهاية التي اعتبر فيها موضوع الاحتكار متشكّلاً من خمسة أُمور ـ أضاف الملح إليها [٧٥] .

هذا مضافاً إلى أنّ المصنّف اقتدى أيضاً ـ في بعض الموارد ـ بالفقهاء المعاصرين للشيخ الطوسي ، أمثال سلار وابن البرّاج ؛ كما في بحث أحكام ماء البئر ، فإنّ مراده من (بعض الأصحاب) ـ القائلين بنزح جميع ماء البئر المتنجّس بعرق الإبل الجلالة والجنب من الحرام ـ هو القاضي ابن البرّاج [٧٦] .

وكذا يمكن القول بأنّه اقتدى بابن البرّاج في التقسيم الأوّلي للصوم إلى ثلاثة أقسام : (واجب ، ومستحبّ ، وحرام) [٧٧] لأنّ المصنّف ـ في الوقت الذي جعل الشيخ في الجمل والمبسوط [٧٨] الأقسام خمسة : (واجب ، ومسنون ، وقبيح ، وصوم الإذن ، وصوم التأديب) ، وجعلها الحلبي في الكافي والشيخ في النهاية قسمين : (واجب ، ومستحبّ) [٧٩] ، وجعلها سلار في المراسم أربعة أقسام : (واجب ، ومستحبّ ، ومكروه ، وحرام) [٨٠] ـ تبع ابن البرّاج في المهذّب في تقسيمه الصوم إلى ثلاثة أقسام . وفي تقسيم آخر له في السياق ذاته اقتدى بالشيخ في المبسوط والجمل ، فقسّم الصوم الواجب إلى ثلاثة أقسام : (مضيّق ، ومخيّر فيه ، ومرتّب) [٨١] .

وبالنظر إلى ما ذكرنا ، فإنّ بعض الفقهاء ـ أمثال ابن إدريس وسديد الدين الحمصي ـ عدّوا ابن حمزة من الفقهاء المجدّدين لفقه الشيخ الطوسي والذين هم

في الواقع مقلدّون للشيخ [٨٢] ، لكن مع ذلك كلّه فإنّ كلام هذين الفقيهين في ابن حمزة فيه شيء من المبالغة ؛ لأنّ ابن حمزة لم يكن مخالفاً للشيخ في بعض الموارد فحسب ـ ولعلّه سعى لتعديل وإصلاح بعض فتاوى الشيخ ـ بل كان في بعض الأحيان مبتكراً في عرض فروع وعناوين فقهية جديدة لم يتعرّض لها الشيخ الطوسي في كتبه .

وفيما يلي وهنا نشير إلى بعض إبداعات المصنّف وإلى الموارد التي خالفه فيها :

١ ـ الإبداعات :

أ ـ عرض عناوين فقهية جديدة :

استخدم المصنّف في بعض الموارد تعابير وعناوين جديدة لم تطرح في الآثار المذكورة وسائر آثار الفقهاء السابقين عليه ، ومن تلك الموارد نشير إلى ما يلي :

١ً ـ إنّه ـ وكما أسلفنا ـ كان مبدعاً في انتخاب كتاب العبادات وتقسيمها إلى عشرة أقسام بالنحو المتقدّم ، في حين قسّمها قبله الشيخ الطوسي في الجمل إلى خمسة أقسام ، وسلار في المراسم إلى ستّة أقسام ، والحلبي في الكافي إلى عشرة أقسام تختلف عن تقسيم المصنّف [٨٣] .

٢ً ـ يعتبر كتاب الوسيلة أوّل أثر فقهي طرحت فيه عناوين من قبيل : (بيع الفضولي) و (بيع الإقالة) و (بيع تبعّض الصفقة) [٨٤] ، وقد لاقى بعضها ـ كعنوان (بيع الفضولي) ترحيباً من قِبل المتأخّرين [٨٥] .

كما أنّ المصنّف يعدّ أوّل من استخدم اصطلاح (طلاق الهدم) ـ الذي هو عبارة أُخرى عن (طلاق السنّة) ـ بعد فقه الرضا ومن لا يحضره الفقيه [٨٦] .

٣ ـ في الوقت الذي استخدم فيه الشيخ في النهاية والمبسوط ، وسلار في المراسم ، وقبلهما الشيخ المفيد في المقنعة عنوان (كتاب الحدود) في بحث الحدود ، أبدل المصنّف في الوسيلة هذا العنوان بعنوان (كتاب الجنايات) [٨٧] ، وكذا اختياره عنوان (كتاب المباحات) الذي كثرت الإشارة إليه .

ب ـ طرح فروع جديدة :

طرح ابن حمزة في كتابه ـ أحياناً ـ فروعاً فقهية لم يذكرها الفقهاء من قبله ، ومن تلك الفروع يمكن الإشارة إلى ما ذكره في بيع وشراء الذهب الممزوج بالفضّة [٨٨] ، وكذا ما ذكره العلامة المجلسي في مرآة العقول من أنّ الأحكام والفروع المتعلّقة بالجناية على الوجه وديتها هي من الفروع التي لم يتعرّض لها أحد قبله من الفقهاء بهذا الحدّ [٨٩] .

هذا مضافاً إلى ما ذكره بعض المعاصرين [٩٠] ؛ من أنّه يمكن القول بأنّه أوّل من تعرّض لمسألة نجاسة العصير العنبي إذا غلى ولم يذهب ثلثاه [٩١] ، وبالرغم من أنّ العلامة بعده في المختلف نسب ذلك إلى أكثر الفقهاء [٩٢] ، إلا أنّ ظاهر عبارة العلامة ـ كما ذكر البعض [٩٣] ـ ليس مقصوداً ، فلابدّ من توجيهه ؛ لأنّ كلامه في الخمر والمسكر وإن كان صحيحاً إلا أنّ هذه الفتوى (نجاسة العصير العنبي) لم تطرح قبل المحقّق والعلامة إلا في كلام ابن حمزة .

نعم ، ما كان مطروحاً قبل المصنّف هو الفتوى بحرمة ونجاسة الخمر والمسكر ، وحرمة العصير العنبي لا نجاسته .

ويرى النراقي أنّ الفتوى بنجاسة العصير العنبي لدى فقهاء الطبقة الأُولى إمّا لم يصرّح بها أحد أو قلّ من صرّح بها ، وأنّها قد اشتهرت لدى فقهاء الطبقة الثانية (المتأخّرين) ، لكنّ الفتوى بالطهارة لدى فقهاء الطبقة الثالثة (متأخّري

المتأخّرين) هي المشهورة [٩٤] ، ولابدّ من القول ـ كما عن بعض ـ بأنّ نسبة القول بالنجاسة إلى المشهور هي من النسب التي لا أصل لها [٩٥] .

ويشهد لذلك كلام الشهيد في الذكرى ؛ من أنّ القائل بالنجاسة من فقهاء الطبقة الأُولى قليل ؛ لذا يقول : « وفي حكمها [أي الخمر] العصير إذا غلى واشتدّ في قول ابن حمزة » [٩٦] .

جـ ـ إصلاح وتعديل بعض الفتاوى :

بادر المصنّف ـ في موارد من الكتاب ـ إلى إصلاح وتعديل بعض فتاوى الشيخ الطوسي ، ومن ذلك يمكن الإشارة إلى فتواه باستحباب المضمضة قبل الاستنشاق في الوضوء ؛ حيث أفتى الشيخ بعدم جواز الاستنشاق قبل المضمضة [٩٧] .

٢ ـ مخالفته لفتاوى بعض الفقهاء :

خالف المصنّف ـ في بعض الموارد ـ فتاوى الفقهاء السابقين عليه . وهنا نكتفي بذكر عدّة نماذج لذلك :

أ ـ مخالفته لفتوى الشيخ المفيد في لزوم قضاء الصوم الفائت على المكلّف حال الإغماء والجنون ، فالمصنّف ـ خلافاً للشيخ المفيد : القائل بأنّ المكلّف إذا أُغمي عليه أو جنّ قبل الاستهلال ، ثمّ أفاق بعد عدّة أيّام من غيبوبته أو جنونه ، لزمه قضاء ذلك [٩٨] ـ ذهب إلى سقوط الصوم عنه وأنّه لا يلزمه القضاء [٩٩] . وهو ـ بحسب الظاهر ـ يوافق الشيخ في المبسوط والخلاف [١٠٠] في ذلك رغم أنّ ابن إدريس يرى أنّ كلام الشيخ في المبسوط ليس اعتقاداً له [١٠١] .

جديرٌ ذكره أنّ السيّد المرتضى وسلار وابن البرّاج ـ بناءً على ما صرّح به المحقّق النجفي في الجواهر ـ وإن كانوا يوافقون الشيخ المفيد ، لكنّ المشهور بين الفقهاء هو عدم وجوب القضاء [١٠٢] .

ولا يخفى أنّ الشهرة التي ادّعاها المحقّق النجفي تعود إلى المتأخّرين عن ابن حمزة ؛ ولذا يمكن اعتبار فتوى ابن حمزة في هذا الخصوص وفي عصره بالذات خلاف المشهور ؛ لأنّه لو صحّ رأي المحقّق النجفي بالنسبة لموافقة الشيخ الطوسي مع رأي الشيخ المفيد (١٠٣) ، فحينئذٍ لا يكون اتّباع القول بوجوب القضاء في ذلك العصر أقلّ من حدّ الشهرة .

ب ـ مخالفته للشيخ الطوسي في ملكية الجنين :

ذهب المصنّف إلى أنّ النعم إذا كانت حوامل وبيعت مطلقاً ـ من دون أن يُشترط فيها الحمل ـ كان الولد للمبتاع إلا إذا شرط البائع ذلك (١٠٤) ، خلافاً للشيخ الطوسي في النهاية ، حيث ذهب إلى أنّ الجنين يكون للبائع إلا إذا شرط المبتاع ذلك (١٠٥) ، لكنّ فتواه في المبسوط تطابق مختار المصنّف هنا (١٠٦) ، فيكون المصنّف ـ بناءً على ذلك ـ قد نظر إلى فتوى الشيخ في النهاية فقط ، رغم أنّ ابن إدريس يرى أنّ ما ذكره الشيخ في المبسوط ليس اعتقاداً له ، ثمّ أشكل (ابن إدريس) على ابن البرّاج في هذه المسألة فقال : « وابن البرّاج من أصحابنا نظر في هذه المسألة في المبسوط ، ظنّها اعتقاد شيخنا أبي جعفر ، فنقلها إلى جواهر الفقه ـ كتاب له ـ وعمل بها واختارها ؛ تقليداً لما وجده من المسطور المذكور ... » (١٠٧) .

وممّا يلزم ذكره أنّ رأي الشيخ الطوسي في النهاية يوافق المشهور ، بل ادّعي عليه الاجماع ، وفي حال قبول توجيه ابن ادريس بالنسبة لرأي الشيخ في المبسوط ، يمكن القول بانحصار هذا الرأي بالمصنّف والقاضي ابن البرّاج في جواهر الفقه ، فيكون ما ذكراه حينئذٍ خلاف المشهور (١٠٨) .

جـ ـ حكم السلام في الصلاة :

أفتى المصنّف ـ وفاقاً للسيّد المرتضى وأبي الصلاح الحلبي وخلافاً للشيخين : المفيد والطوسي ـ بوجوب ردّ السلام في الصلاة (١٠٩) .

المحور الرابع : تأثير المصنّف على مَن بعده من الفقهاء

بالرغم من غياب اسم ابن حمزة في الآثار الفقهية التي تعود إلى النصف الثاني من القرن السادس ، إلا أنّ ما تركته هذه الآثار الفقهية من آثار واضح ومشهود ؛ فإنّ مقارنة ما ورد في فقه القرآن للراوندي مع كتاب الوسيلة تعكس بوضوح تأثّر الراوندي بابن حمزة ، فمثلاً نجد الراوندي قد تبع ابن حمزة في حكم دم الكلب والخنزير فيما لو أصاب لباس المصلّي [١١٠] ، إلا أنّ ابن إدريس نسب هذه الفتوى إلى الراوندي فقط ، وهذا قد يكون دليلاً على خلاف ما ادّعاه البعض من تأثّره بفقه ابن حمزة ؛ لأنّه من المستبعد أن يكون ابن إدريس رأى فتوى ابن حمزة الذي كان قبل الراوندي ومع ذلك ينسبها إلى الراوندي . كما لابدّ من القول بأنّه تبع ابن حمزة في الفتوى بعدم طهارة الأرض والبارية والحصيرة المتنجّسة لو جفّت بالشمس ، وجواز السجود والوقوف عليها في صورة جفافها وجفاف الجبهة [١١١] .

ثمّ إنّ البعض يرى أنّ مراد ابن إدريس من قوله : « بعض كتب أصحابنا » في بعض الموارد هو كتاب الوسيلة لابن حمزة ، وأنّه قد تأثّر بابن حمزة في بعض الأحيان [١١٢] .

لكنّ الظاهر عدم تمامية ما ذكر ؛ لأنّ لابن إدريس ـ في الغالب ـ تعبيرين ، هما : (بعض أصحابنا في كتاب له) و (بعض كتب أصحابنا) . أمّا بالنسبة لتعبيره الأوّل فلابدّ من القول بأنّ الموارد التي عبّر فيها بهذا التعبير لا تخرج عن حالتين : فهو تارةً يكتفي بهذا التعبير من دون ذكر اسم [١١٣] ، وأُخرى يصرّح باسم ذلك البعض ، والذي هو الشيخ الطوسي في الغالب [١١٤] ، وذلك يمكن أن يكون قرينة لأن نقول بأنّ مراده في بعض موارد النوع الأوّل ـ على الأقّل ـ هو الشيخ الطوسي . وأحياناً يمكن أيضاً من خلال القرائن معرفة أنّ مراده من هذا

التعبير بعض الفقهاء ، من أمثال : ابن البرّاج وابن زهرة وأبي الصلاح الحلبي ، فمثلاً يقول في تعريف الطهارة : « وقد تحرّز بعض أصحابنا في كتاب له مختصر ... ولم يكن ملبوساً وما يجري مجراه » (١١٥) ، ومن نسبة المحقّق في المعتبر قيد (ولم يكن ملبوساً وما يجري مجراه) إلى القاضي ابن البرّاج (١١٦) ، نعلم بأنّ مراد ابن إدريس من بعض الأصحاب هنا هو ابن البّراج .

والكتاب المشار إليه ورد أيضاً في كلام بعض الفقهاء ؛ كالشهيد الأوّل في غاية المراد ، والشهيد الثاني في الروضة (١١٧) ، وعدّه منتجب الدين في عداد تصنيفات ابن البرّاج (١١٨) . كما أنّ مقارنة ما ورد عنه في صفحة (٩٨) من السرائر مع ما في الغنية ، تعطي أنّ مراده من البعض هو ابن زهرة (١١٩) .

وأمّا بالنسبة لتعبيره الآخر : (بعض كتب أصحابنا) والذي هو المدّعى ، فإنّه بعد البحث ومقارنة عباراته التي نقلها مع عبارات الشيخ وغيره ، اتّضح أنّ المراد به أيضاً في جميع الموارد هو الشيخ الطوسي ، سوى مورد واحد فيراد به الصدوق (١٢٠) .

المحور الخامس : آراؤه الشاذّة والمخالفة للمشهور

بالرغم من تأثّر ابن حمزة بالشيخ الطوسي ، فإنّ له آراءه الفقهية الخاصّة به التي إمّا لم يفتِ بها أحد من الفقهاء المتقدّمين عليه والمتأخّرين عنه ، أو التي أفتى المشهور بخلافها .

ومن مصاديق القسم الأوّل يمكن الإشارة إلى أنّه كان يرى أنّ الجاني إن كان موسراً فإنّه يجب عليه دفع الدية في القتل شبه العمد إلى سنة ، ومع الإعسار ففي سنتين (١٢١) ، بينما لم يفرّق المشهور بين الموسر والمعسر ، فأفتوا بأدائها في سنتين . قال المحقّق النجفي ـ بعد أن نسب القول المقابل إلى المشهور ـ : « وأمّا ما عن ابن حمزة ـ من أنّها تؤدّى في سنة إن كان موسراً ، وإلا ففي سنتين ـ فلم نعرف له موافقاً ولا دليلاً » (١٢٢) .

وأمّا بعض مصاديق القسم الثاني فهي عبارة عمّا يلي :

١ ـ ذهب المصنّف إلى عدم وجوب صلاة الجمعة على من كان على رأس عشرة فراسخ فصاعداً ، والرأي المشهور ـ الذي ادّعي عليه دعوى الإجماع أيضاً ـ هو الوجوب . ووافقه في ذلك الشيخ الصدوق أيضاً [١٢٣] .

٢ ـ قوله ـ خلافاً للمشهور ـ بجواز إمامة الخنثى للخنثى في الصلاة [١٢٤] .

٣ ـ ذهابه ـ خلافاً للمشهور ـ إلى عدم ضمان المشتري للمنافع المستوفاة في المقبوض بالعقد الفاسد [١٢٥] .

٤ ـ قوله ـ خلافاً للمشهور ـ بثبوت حدّ الزنا والمساحقة بشهادة النساء [١٢٦] .

وقد حصر الفاضل الهندي القائلين بثبوت حدّ الزنا بشهادة النساء : بالصدوقين وابن زهرة ، وفي المساحقة : بابني زهرة وحمزة [١٢٧] .

الهوامش

(١) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ١٥٥ ، ١٥٢ ، ١٣٩ .

(٢) المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، جمل العلم والعلم ، مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف ، ط ١ / ١٣٨٧ هـ : ٤٩ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، النهاية : ٢ ، ٩ .

(٣) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٤٧ ، ٧٢ . الطوسي ، أبو جعفر محمد ابن الحسن ، الجمل والعقود : ٣٦ ، ٥٤ . المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٤٠ ، ٦٣ . سلاّر ، حمزة بن عبد العزيز الديلمي ، المراسم : ٣١ ، ٣٣ .

(٤) المحقق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام ١ : ٤ ، ١٠ .

(٥) المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٦١ ، ٧٣ . المرتضى ، علم الهدى علي ابن الحسين ، جمل العلم والعلم : ٥٠ ـ ٥١ .

(٦) سلاّر ، حمزة بن عبد العزيز الديلمي ، المراسم : ٣٧ ، ٤٥ ، ٥٣ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، النهاية : ٣٠ ، ٤٥ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الجمل والعقود : ٤٨ ، ٥٣ .

(٧) المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، جمل العلم والعلم : ٨١ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط ١ : ١٧٤ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الخلاف ١ : ٦٩١ .

(٨) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ١٣٢ ـ ١٣٣ .

(٩) القاضي ابن البرّاج ، عبد العزيز بن نحرير ، المهذّب ١ : ١٨١ .

(١٠) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الخلاف ٥ : ٥٣٤ .

(١١) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الخلاف ٣ : ٥٢٣ . الطوسي ، أبو جعفر محمد ابن الحسن ، المبسوط ٣ : ٢٦٨ . القاضي ابن البرّاج ، عبد العزيز بن نحرير ، المهذّب ٢ : ٢٧ .

(١٢) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الجمل والعقود : ٩٩ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الخلاف ٥ : ٥٣٤ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط ١ : ٢٣٥ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، النهاية : ١٩٤ .

(١٣) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، النهاية : ٤٣٩ ، ٤٤٣ .

(١٤) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط ٣ : ٢٥٣ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الخلاف ٣ : ٥١٣ .

(١٥) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٢٢٩ ـ ٢٣٤ .

(١٦) المصدر السابق : ٤٥٧ .

(١٧) المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٧١٩ .

(١٨) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الخلاف ٦ : ٢٠٧ . الطوسي ، أبو جعفر محمد ابن الحسن ، المبسوط ٨ : ٨١ .

(١٩) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الخلاف ٦ : ٢٧٣ ، ٢٨١ .

(٢٠) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، النهاية : ٣٣٧ .

(٢١) المحقق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام ٤ : ١١٤ . الحلّي ، يحيى ابن سعيد ، الجامع للشرائع : ٥٣٨ .

(٢٢) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٦ : ٢١٧ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الاستبصار ٣ : ٣٨ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، النهاية : ٣٣٧ .

(٢٣) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الخلاف ٦ : ٢٠٧ . الطوسي ، أبو جعفر محمد ابن الحسن ، المبسوط ٨ : ٨١ .

(٢٤) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٢٣٤ .

(٢٥) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٢٠٦ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الخلاف ٥ : ٤٥٧ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط ٨ : ٤٧ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، النهاية : ٧٢٠ .

(٢٦) المحقق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام ٤ : ١٦٧ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ٣ : ٥٦٨ .

(٢٧) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الخلاف ٦ : ١٠١ . الطوسي ، أبو جعفر محمد ابن الحسن ، المبسوط ٦ : ٢٨٩ .

(٢٨) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الخلاف ٣ : ٢٦١ ، ٢٧٩ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط ٢ : ٢٥٠ ، ٢٨١ .

(٢٩) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٢٣٥ .

(٣٠) المحقق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام ٢ : ٧٧ ، ٨٤ .

(٣١) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ١٥٠ .

(٣٢) المصدر السابق : ١٨١ ، ٢٩٩ ، ٣٢٦ .

(٣٣) المصدر السابق : ١٨١ ، ٢٩٩ ، ٢٤٨ ، ٢٥٧ .

(٣٤) المصدر السابق : ١٤١ ، ١٤٤ ، ١٨٠

(٣٥) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الجمل والعقود : ٦٩ ، ٨٠ .

(٣٦) المصدر السابق : ٧٠ ، ١٢٣ ، ٣٨٢ .

(٣٧) المصدر السابق : ٣٠٢ ، ٤٥٥ .

(٣٨) المصدر السابق : ١٤٩ ، ٣١٠ .

(٣٩) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٨٨ .

(٤٠) العاملي ، جواد بن محمد الحسيني ، مفتاح الكرامة ٦ : ٧٤ .

(٤١) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ٤ : ٤٢٨ ، ب ٣٨ من أبواب لباس المصلّي ، ذيل الحديث ٦ .

(٤٢) المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ١٥٣ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، النهاية : ٩٨ .

(٤٣) النجفي ، محمد حسن بن باقر، جواهر الكلام ٨ : ١٥٤ .

(٤٤) المحقق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، المعتبر ٢ : ٩٣ .

(٤٥) البخاري ، أبو عبدالله إسماعيل بن إبراهيم ، صحيح البخاري ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت / ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م ، ٩ : ١٦٢ ـ ١٦٣ .

(٤٦) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ٢ : ٨٨ .

(٤٧) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ١٣٥ .

(٤٨) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، مختلف الشيعة ٦ : ٢٠٧ . النجفي ، محمد حسن بن باقر ، جواهر الكلام ٣٨ : ٤١ .

(٤٩) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط ٣ : ٢٧٢ .

(٥٠) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ١٤٢ .

(٥١) المصدر السابق : ٢٠٨ ـ ٢٠٩ .

(٥٢) انظر : المصدر السابق : ٢٨٥ .

(٥٣) المصدر السابق : ٧٥ .

(٥٤) المصدر السابق : ٣٩٥ ، ٤١٨ .

(٥٥) المصدر السابق : ٤٤٥ .

(٥٦) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، مختلف الشيعة ٩ : ٤٥٧ .

(٥٧) الطباطبائي العاملي ، علي ، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ١ / ١٤٢٢ هـ ، ١٦ : ٥٠٢ . اللنكراني ، محمّد فاضل الموحّدي ، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (الديات) ، مركز الأئمّة الأطهار ع الفقهي ـ قم ، ط ١ / ١٤١٨ هـ : ٢٢٤ .

(٥٨) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٣١١ .

(٥٩) الطباطبائي العاملي ، علي ، رياض المسائل ١٠ : ٢٦٢ .

(٦٠) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٤٦١ .

(٦١) الفاضل الإصبهاني ، بهاء الدين محمّد بن الحسن ، كشف اللثام عن قواعد الأحكام ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ١١ : ١٤٥ .

(٦٢) النجفي ، محمد حسن بن باقر ، جواهر الكلام ٤٧ : ٢٧٧ .

(٦٣) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٣٠٦ .

(٦٤) الحكيم ، محسن ، مستمسك العروة الوثقى ، مؤسّسة دار التفسير ـ قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ١٤ : ٣٦٤ .

(٦٥) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ١٣١ ، ٢٣٣ ، ٢٤٤ ، ٣٤٨ .

(٦٦) المصدر السابق : ٧٦ ، ١٣٠ ، ١٣١ .

(٦٧) المصدر السابق : ٣١٠ .

(٦٨) المصدر السابق : ٣٤ ، ٣٦ ، ٤٥ ، ٤٦ .

(٦٩) سلاّر ، حمزة بن عبد العزيز الديلمي ، المراسم : ٢٦٠ . وانظر : ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ١٩٩ . المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، جمل العلم والعلم : ١٥٤ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، النهاية : ٢٩٠ .

(٧٠) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٢٣٣ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط ٨ : ٨٦ ، ١٨٣ .

(٧١) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٢٣٩ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط ٢ : ٧٦ .

(٧٢) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٢٥٢ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط ٢ : ١١٩ .

(٧٣) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٣٤٦ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، النهاية : ٥٥٣ .

(٧٤) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط ٢ : ١٦٠ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، النهاية : ٣٧٤ . ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٢٦٠ .

(٧٥) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط ٢ : ١٩٥ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، النهاية : ٣٧٤ . ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٢٦٠ .

(٧٦) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٧٤ . انظر : القاضي ابن البرّاج ، عبد العزيز بن نحرير ، المهذّب ١ : ٢١ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، مختلف الشيعة ١ : ١٩٣ .

(٧٧) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ١٤٠ . القاضي ابن البرّاج ، عبد العزيز ابن نحرير ، المهذّب ١ : ١٨٧ .

(٧٨) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الجمل والعقود : ١٤٤ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط ١ : ٢٧٩ .

(٧٩) أبو الصلاح الحلبي ، تقي الدين بن نجم الدين ، الكافي في الفقه : ١٨٠ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، النهاية : ١٤٩ .

(٨٠) سلاّر ، حمزة بن عبد العزيز الديلمي ، المراسم : ٩٥ .

(٨١) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ١٤٥ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط ١ : ٢٧٩ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الجمل والعقود : ١١٦ .

(٨٢) الخوانساري الإصفهاني ، الميرزا محمد باقر ، روضات الجنّات ٧ : ١٦١ .

(٨٣) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٤٥ . المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، جمل العلم والعلم : ٣٤ . سلاّر ، حمزة بن عبد العزيز الديلمي ، المراسم : ٢٨ . أبو الصلاح الحلبي ، تقي الدين بن نجم الدين ، الكافي في الفقه : ١١٣ .

(٨٤) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٢٣٩ .

(٨٥) المحقق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، المختصر النافع ، مؤسّسة البعثة ـ طهران ، ط ٢ / ١٤٠٢ هـ : ١١٨ .

(٨٦) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٣٢١ .

(٨٧) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، النهاية : ٦٨٨ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط ٨ : ٢ . سلاّر ، حمزة بن عبد العزيز الديلمي ، المراسم : ٢٤٩ . ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٤٠٨ .

(٨٨) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٢٤٣ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، مختلف الشيعة ٥ : ١٢١ .

(٨٩) المجلسي ، محمّد باقر ، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ = ١٣٦٧ هـ . ش ، ٢٤ : ١٣١ . وانظر : ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٤٤٥ .

(٩٠) الإشتهاردي ، علي پناه ، مدارك العروة ، دار الأُسوة للطباعة والنشر ـ قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ ، ٢ : ٥٩٠ .

(٩١) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٣٦٥ .

(٩٢) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، مختلف الشيعة ١ : ٤٦٩ ـ ٤٧٠ .

(٩٣) الإشتهاردي ، علي پناه ، مدارك العروة ٢ : ٥٩١ .

(٩٤) النراقي ، المولى أحمد بن محمّد مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤١٥ هـ ، ١ : ٢١٤ .

(٩٥) الإشتهاردي ، علي پناه ، مدارك العروة ٢ : ٥٩٥ .

(٩٦) الشهيد الأوّل ، محمد بن مكي العاملي ، ذكري الشيعة ١ : ١١٥ .

(٩٧) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٥٢ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط ١ : ٢٠ .

(٩٨) المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٣٥٢ . النجفي ، محمد حسن بن باقر ، جواهر الكلام ١٧ : ١٣ .

(٩٩) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ١٥٠ .

(١٠٠) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط ١ : ٢٦٦ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الخلاف ٢ : ١٩٨ .

(١٠١) ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور ، السرائر ١ : ٣٦٦ ـ ٣٦٧ .

(١٠٢) النجفي ، محمد حسن بن باقر ، جواهر الكلام ١٧ : ١٣ .

(١٠٣) المصدر السابق : ١٤ .

(١٠٤) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٢٤٨ .

(١٠٥) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، النهاية : ٤٠٩ .

(١٠٦) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، المبسوط ٢ : ١٥٦ .

(١٠٧) ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور ، السرائر ٢ : ٣٣٦ ، ٣٤٣ .

(١٠٨) النجفي ، محمد حسن بن باقر ، جواهر الكلام ٢٤ : ١٥٤ ـ ١٥٦ . القاضي ابن البرّاج ، عبد العزيز بن نحرير ، القاضي ابن البرّاج ، عبد العزيز بن نحرير ، جواهر الفقه ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم / ١٤٠٦ هـ : ٦٠ ، م ٢٢١ .

(١٠٩) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٩٦ . المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، المسائل الناصريات ، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية ـ إيران / ١٤١٧ هـ = ١٩٩٧ م : ٢٠٩ . أبو الصلاح الحلبي ، تقي الدين بن نجم الدين ، الكافي في الفقه : ١١٦ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، النهاية : ٨٤ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الجمل والعقود : ٧٢ .

(١١٠) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٧٧ . وانظر : ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور ، السرائر ١ : ١٧٧ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، مختلف الشيعة ١ : ٤٧٦ .

(١١١) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٧٩ . انظر : المحقق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، المعتبر ١ : ٤٤٦ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، مختلف الشيعة ١ : ٤٨٣ .

(١١٢) الموسوي البجنوردي ، كاظم ، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى [باللغة الفارسية] ، مقال أحمد پاكتچى ، تحت عنوان (ابن حمزة) ٣ : ٣٦٩ .

(١١٣) ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور ، السرائر ١ : ٥٧ ، ٩٣ ، ٩٨ ، ١٠٤ . أُنظر : الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، النهاية ١ : ٨ ، ١٧ .

(١١٤) ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور ، السرائر ١ : ٩٩ ، ١١٦ .

(١١٥) المصدر السابق : ٥٦ .

(١١٦) المحقق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، الرسائل التسع ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ : ١٩٩ .

(١١٧) الشهيد الأوّل ، محمد بن مكي العاملي ، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد ١ : ١٦ .

(١١٨) القمّي ، منتجب الدين ، علي بن عبيد الله ، الفهرست : ٧٤ .

(١١٩) الحلبي ، ابن زهرة ، الحلبي ، ابن زهرة ، غنية النزوع : ٥٤ . ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور ، السرائر ١ : ٩٨ .

(١٢٠) قارن بين ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور ، السرائر ١ : ١٠٧ . مع النهاية : ١٩ ـ ٢٠ . ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور ، السرائر ١ : ١١١ . مع جمل العلم والعمل : ٤٧ . ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور ، السرائر ١ : ١١٣ مع جمل العلم والعمل : ٤٥ . ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور ، السرائر ١ : ٧٤ . مع المبسوط ١ : ٣٥ . الجمل والعقود : ٥٦ . ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور ، السرائر ١ : ١٩٤ . مع النهاية : ٥٧ . ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور ، السرائر ١ : ٢١٤ . مع النهاية : ٦٧ . ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور ، السرائر ١ : ٢٢٧ مع من لا يحضره الفقيه ١ : ٣١٤ . ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور ، السرائر ١ : ٢٤٠ مع النهاية : ٨٨ .

(١٢١) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة ١ : ٤٤١ .

(١٢٢) النجفي ، محمد حسن بن باقر ، جواهر الكلام ٤٣ : ٢٢ . وأُنظر : الخوئي ، أبو القاسم ، مباني تكملة المنهاج ، المطبعة العلمية ـ قم ، ط ٢ / ١٣٩٦ هـ ، ٢ : ٢٤٠ .

(١٢٣) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ١٠٣ . وانظر : النجفي ، محمد حسن ابن باقر ، جواهر الكلام ١١ : ٢٦٦ .

(١٢٤) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ١٠٥ . وانظر : النجفي ، محمد حسن ابن باقر ، جواهر الكلام ١٣ : ٣٤٠ .

(١٢٥) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٢٥٥ . أُنظر : الأنصاري ، مرتضى ابن محمّد أمين ، كتاب المكاسب (المطبوع ضمن تراث الشيخ الأعظم) ، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم ، ط ٣ / ١١٤٢٠ هـ = ١٣٧٨ هـ . ش ، ٣ : ٢٠٢ .

(١٢٦) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٤٠٩ ، ٤١٤ .

(١٢٧) الفاضل الإصبهاني ، بهاء الدين محمّد بن الحسن ، كشف اللثام ١٠ : ٤٩٨ ، ٥٠٣ . وانظر : الحلبي ، ابن زهرة ، الحلبي ، ابن زهرة ، غنية النزوع : ٤٣٨ .

موسوعة الفقه الإسلامي

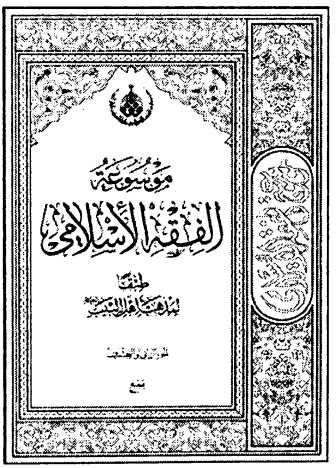
طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام / ٢٢

❑ إعداد : التحرير

المجلّد الثاني والعشرون (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام) .

تأليف وتحقيق : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

الناشر : مؤسسة دائرة المعارف ١٤٣٣ هـ / ٢٠١٢ م



يقع الجزء الثاني والعشرون من موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام في (٣٤٠) صفحة من القطع الكبير (= الرحلي) .

واشتمل الكتاب على عنوان واحد ، وهو (بيع) . وقلّما يتّفق مثل هذا في الموسوعة ؛ إذ درجت الموسوعة على ضمّ مجموعة من العناوين داخل كلّ جزء ، لكن نجد في بعض الحالات تخصيص

جزء بأكمله لعنوان واحد لا أكثر كما حدث ذلك في عنوان (إجارة) الذي استوعب جزءاً كاملاً .

وقد انعقد بحث البيع في أربعة عشر محوراً ، وهي :

١ ـ التعريف

٢ ـ الألفاظ ذات الصلة

٣ ـ مشروعية البيع وحكمه التكليفي

٤ ـ حقيقة البيع

٥ ـ أقسام البيع

٦ ـ أركان البيع وشروطها

٧ ـ أحكام البيع وآثاره

٨ ـ أحكام البيع غير الصحيح

٩ ـ آداب البيع

١٠ ـ التنازع في البيع

١١ ـ التسعير على البائع

١٢ ـ الشرط ضمن عقد البيع

١٣ ـ الخيارات المختصّة بالبيع

١٤ ـ انتهاء البيع بالفسخ أو الإقالة

وقد امتاز هذا البحث بعدّة امتيازات :

أولاً : التنظيم الفنّي للأبحاث .

ثانياً : الإفادة من المصطلحات والعناوين الجديدة .

ثالثاً : الإفادة من الحيثيات المثارة في الحقوق والقانون .

رابعاً : التركيز على البحوث والنكات المهمّة في المصادر الفقهية .

وإليك التفصيل :

المحور الأوّل : التعريف

وكما هو دأب هذه الموسوعة أن تبدأ ببيان التعريف اللغوي للعنوان ، فقد ذكر أنّ البيع من الأضداد الذي يأتي بمعنى الشراء وضدّه ، ويطلق على العين

وعُرّف بأنّه مبادلة مال بمال . ولكن يحتمل عدم كونه تعريفاً لغوياً بحتاً ، بل قد يكون مأخوذاً من العرف العام أو الخاصّ .

وأمّا في الاصطلاح فإنّ المتعارف أن الفقهاء يطرحون عدّة بيانات تعرّضت للأخذ والردّ ، لكن ذُكر هنا المعنى الاصطلاحي بنحو آخر حيث جاء ما يلي :

« يبدو أنّ معنى البيع الاصطلاحي هو نفس معناه اللغوي ، وما ذكره الفقهاء من تعريفات يرجع كلّه الى بحثهم عن حقيقة البيع » (١) .

وهذه التفاتة لطيفة من الموسوعة .

المحور الثاني : الألفاظ ذات الصلة

تعرّض إلى أربعة ألفاظ ، وهي :

١ ـ الإجارة .

٢ ـ الهبة المعوّضة .

٣ ـ الصلح .

٤ ـ القرض .

فذُكرت معانيها ، والفرق بينها وبين البيع .

المحور الثالث : مشروعية البيع وحكمه التكليفي :

واستدلّ على ذلك بالكتاب والسنّة قولاً وفعلاً وتقريراً ، وبالإجماع .

والآيات التي استدلّ بها هي :

١ ـ قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (٢) .

٢ ـ قوله تعالى : ﴿ لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾ (٣) .

٣ ـ قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (٤) .

المحور الرابع : حقيقة البيع

طُرحت عدّة نظريات لبيان حقيقة البيع ، أهمّها :

١ ـ انتقال عين مملوكة من شخص الى غيره بعوض مقدّر على وجه التراضي .

٢ ـ الايجاب والقبول الدالان على الانتقال .

٣ ـ نقل الملك من مالك الى آخر بصيغة مخصوصة ، لا انتقاله فإنّ ذلك أثره إن كان صحيحاً .

٤ ـ إنشاء تمليك عين بمال .

٥ ـ تبديل عين بمال .

وخلال البحث تمّ تحليل هذه الآراء ومناقشتها ، ثمّ بلورة أهمّ حيثيات البحث عن حقيقة البيع وتحديد ماهيته :

١ ـ هل إنّ البيع تمليك أم مبادلة ؟

٢ ـ هل إنّ البيع هو الإنشاء أم المنشأ ؟

٣ ـ هل إن البيع تصرّف عيني أم حق شخصي ؟

٤ ـ ما هو الملاك في تمييز البيع عن غيره من العقود العهدية والإذنية ؟

بعد ذلك تناول البحث (البيوع المختلف فيها) ، وأورد خمسة موارد :

١ً ـ بيع الحقوق .

٢ً ـ بيع الأسهم والسندات .

٣ً ـ بيع السرقفلية .

٤ً ـ الاستصناع .

٥ً ـ بيع الأراضي الخراجية .

المحور الخامس : أقسام البيع

ثمّة تقسيمات عديدة للبيع بحسب الاعتبارات المختلفة :

الأول : ينقسم البيع باعتبار جنس العوضين إلى أربعة عشر قسماً ، وهي : الصرف ، المقايضة ، البيع الشائع ، بيع الأعيان النجسة ، بيع ما لا منفعه فيه ، بيع المكيل والموزون ، بيع المصحف للكافر ، بيع الحيوان ، بيع الدَّين ، بيع الثمار ، بيع الضالّة أو العبد الآبق ، بيع المجهول (بيع الغرر) ، بيع الوقف ، بيع الرهن .

الثاني : ينقسم البيع باعتبار تعجيل العوضين أو تأجيلهما إلى ستة أقسام ، بيع النقد ، بيع السلم (السلف) ، بيع النسيئة ، بيع الكلّي في الذمّة بالكلّي (بيع الكالئ بالكالئ) ، بيع العينة ، بيع العربون .

الثالث : ينقسم البيع باعتبار إخبار البائع برأس المال وعدمه الى : المساومة ، والمرابحة ، والمواضعة (بيع الحطيطة) ، بيع المحاباة ، بيع التولية .

الرابع : ينقسم البيع بحسب المتعلّق الى : بيع الشخصي ، بيع الكلّي في الذمّة ، بيع المشاع ، بيع الكلّي في المعيّن .

الخامس : ينقسم البيع بحسب الحكم الشرعي الى : البيع المشروع ، البيع المنهي عنه .

السادس : ينقسم البيع بحسب اللزوم والتزلزل الى : الجائز واللازم .

المحور السادس : أركان البيع وشروطها :

الركن الأول : الصيغة وما يقوم مقامها . ومن الأبحاث الملفتة للنظر هو بحث اشتراط التنجيز ، وبيان المراد منه وصور التعليق وأدلّة بطلانه .

الركن الثاني: المتعاقدان وشروطهما . ومن امتيازات هذا البحث طرح شروط المتعاقدين ضمن عناوين جديدة ، من قبيل : أهلية التصرّف ، ملكية التصرّف .

الركن الثالث : المحلّ (العوضان) وشروطهما . وهذا البحث امتاز أيضاً بإفادته من بعض المصطلحات الجديدة في بيان شروط العوضين ، من قبيل : المالية التبادلية .

المحور السابع : أحكام البيع الصحيح وآثاره :

وقد طُرح فيه بحثان :

١ ـ الأحكام الأصلية للبيع الصحيح .

٢ ـ الأحكام التبعية للبيع الصحيح .

ومن الواضح أنّ هذين العنوانين من العناوين الجديدة التي لم تذكر في الكتب الفقهية التقليدية .

المحور الثامن : أحكام البيع غير الصحيح

القسم الأول : البيع الفاسد

القسم الثاني : البيع المراعى

المحور التاسع : آداب البيع

١ ـ مستحبّات البيع .

٢ ـ مكروهات البيع .

المحور العاشر : التنازع في البيع :

وفيه حالات :

١ ـ الاختلاف في تعيين الموجب والقابل

٢ ـ الاختلاف في جنس المبيع أو الثمن أو مقدارهما .

٣ ـ الاختلاف في تغيّر أوصاف المبيع .

٤ ـ الاختلاف فيما يدخل في المبيع .

٥ ـ الاختلاف في تأجيل الثمن وتعجيله .

٦ ـ الاختلاف في الفسخ والامضاء في موارد الخيار .

المحور الحادي عشر : التسعير على البائع .

١ ـ حكم التسعير حال الاحتكار .

٢ ـ حكم التسعير حال الرخص .

٣ ـ حكم التسعير مع نقصان القيمة عن السوق .

المحور الثاني عشر : الشرط ضمن العقد .

١ ـ مفهومه

٢ ـ أنواعه

٣ ـ لزوم الشرط وجوازه

٤ ـ تخلّف الأوصاف أو الشروط أو المقادير في البيع

المحور الثالث عشر : الخيارات المختصّة بالبيع .

المحور الرابع عشر : انتهاء البيع بالفسخ أو الإقالة .

الهوامش

(١) موسوعة دائرة المعارف الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ٢٢ : ٩ .

(٢) البقرة : ٢٧٥ .

(٣) النساء : ٢٩ .

(٤) المائدة : ١ .

أيّام التشريق [١]

أولاً ـ التعريف :

لغـةً :

الأيّام : جمع يوم ، والتشريق : تفعيل من الشروق ، يقال شرقت الشمس وأشرقت ، أي طلعت وأنارت وأضاءت [٢] .

وأيّام التشريق : هي الأيّام التي تكون بعد يوم النحر ، سمّيت بذلك ؛ لأنّ لحوم الأضاحي تشرّق فيها ، أي تقدّد في الشرقة ، وهي الشمس [٣] .

قال ابن منظور : « شرّقت اللحم : شبرقتُهُ [٤] طولاً وشررته في الشمس ليجفّ ؛ لأنّ لحوم الأضاحي كانت تُشرّق فيها بمنى » [٥] .

وقيل : سمّيت بذلك لأنّ الهدي لا ينحر حتى تشرق الشمس ، وقيل غير ذلك [٦] .

وكيف كان ، فهي ثلاثة أيّام بعد يوم النحر ، وهي : الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر من شهر ذي الحجّة ، ولا يطلق هذا الاسم على هذه الأيّام من سائر الشهور ؛ لاختصاصها بذي الحجّة .

اصطلاحـاً :

ويستعملها الفقهاء في نفس المعنى اللغوي .

نعم ، قد يستفاد من بعض الروايات شمولها ليوم النحر أيضاً ، فتكون أربعة أيّام ، وذلك كما في

رواية معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « التكبير أيّام التشريق من صلاة الظهر يوم النحر إلى صلاة العصر من آخر أيّام التشريق إن أنت أقمت بمنى ، وإن أنت خرجت فليس عليك التكبير ... »[٧] .

لكن الظاهر إرادة الأيّام التي يستحبّ أو يجب فيها التكبير ، وإنّما أُطلق عليها أيّام التشريق ؛ لأنّ عمدتها منها .

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ أيّام منى : وهي الأيّام التي يكون الحاجّ فيها بمنى لفعل المناسك ، من ذبح ورمي وبيتوتة وغيرها من مناسك منى الواجبة والمندوبة .

وهي أربعة أيّام : يوم العيد وثلاثه أيّام بعدها ـ وهي أيّام التشريق ـ وقد ورد التعبير عن هذه الأيّام بأيّام منى على لسان الإمام علي عليه السلام في رواية حمّاد بن عيسى ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « قال أبي : قال عليّ : بعث رسول الله صلى الله عليه وآله بديل بن ورقاء الخزاعي على جمل أورق [٨] أيّام منى ، فقال : تنادي في الناس : ألا لا تصوموا ؛ فإنّها أيّام أكل وشرب »[٩] .

ورواية صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام : « أمّا أيّام منى فإنّها أيّام أكل وشرب لا صيام فيها ... »[١٠] . (انظر : أيّام منى)

٢ ـ الأيّام البيض : والفرق بينها وبين أيّام التشريق هو اختصاص الثانية بشهر ذي الحجّة وجريان الأُولى في جميع شهور السنة ، ويجتمعان في اليوم الثالث عشر من ذي الحجّة ، فإنّه من الأيّام البيض المستحبّ صومها ومن أيّام التشريق المحرّم صومها لمن كان بمنى ، فيحرم صوم اليوم الثالث عشر ، وهو اليوم

الأوّل من الأيّام البيض لمن كان بمنى دون اليومين الأخيرين منها .

٣ ـ أيّام النحر : وهي الأيّام التي تذبح أو تنحر فيها الأضاحي بمنى أو سائر الأمصار ، وهي ثلاثة أو أربعة أو جميع ذي الحجّة على ما يذكر مفصّلاً في محلّه .

(انظر : أيّام النحر)

٤ـ أيّام معدودات وأيّام معلومات : قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنْ اتَّقَى ﴾ (١١) .

وقال عزّ من قائل أيضاً : ﴿ وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ * لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ ... ﴾ (١٢) .

وفي المراد منها خلاف ، قال الشيخ الطوسي : « الأيّام المعدودات : وهي أيّام التشريق ، ثلاثة أيّام بعد النحر ، وهو قول ابن عبّاس والحسن ومالك ، والأيّام المعلومات : عشر ذي الحجّة ، وهو قول ابن عبّاس أيضاً .

وذكر الفرّاء أنّ المعلومات هي أيّام التشريق ، والمعدودات العشر . وفيه خلاف ذكرناه في اختلاف الفقهاء » (١٣) .

والروايات في تفسيرها أيضاً مختلفة : ففي عدّة منها تفسير المعلومات بأيّام التشريق ، كما في رواية حمّاد بن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : « قال علي عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ : ﴿ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ ﴾ (١٤) ، قال : أيّام التشريق » (١٥) .

وكذا في رواية أبي الصباح عنه عليه السلام أيضاً (١٦) .

وفي بعضها تفسير المعدودات

بأيّام التشريق، كرواية حمّاد ابن عيسى، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في قول الله عزّوجلّ: ﴿ وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ ﴾ (١٧)، قال: « في أيّام التشريق » (١٨).

وكذا رواية رفاعة عنه عليه السلام (١٩).

وفي رواية زيد الشحّام عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّوجلّ ... قال: « المعلومات والمعدودات واحدة، وهي أيّام التشريق » (٢٠).

ولكن في روايتين أُخريين عن حمّاد ابن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام تفسير المعلومات بالعشر الأُول من ذي الحجّة، والمعدودات بأيّام التشريق (٢١).

قال الشيخ الحرّ العاملي: « لعلّ وجه الجمع أنّ الأيّام المعلومات شاملة لأيّام العشر وأيّام التشريق، أو أحدهما تفسير ظاهرها والآخر تفسير باطنها » (٢٢).

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

تتعلّق بأيّام التشريق أحكام مختلفة إلزامية وغير إلزامية نتعرّض لها ـ إجمالاً ـ فيما يلي:

١ ـ التكبير أيّام التشريق:

لا خلاف في مطلوبيّة التكبير لمن كان بمنى في هذه الأيّام، وإنّما الخلاف في وجوبه واستحبابه، فالمنسوب إلى المشهور استحبابه، وقيل بوجوبه (٢٣).

ففي رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن التكبير أيّام التشريق، أواجبٌ هو أم لا؟ قال: « يستحبّ، فإن نسي فليس عليه شيء » (٢٤).

وفي رواية محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: ﴿ وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ ﴾ (٢٥)، قال: « التكبير في أيّام التشريق: صلاة

الظهر من يوم النحر إلى صلاة الفجر من يوم الثالث ، وفي الأمصار عشر صلوات ... » [٢٦] .

وصورته على ما في الروايات : « الله أكبر ، الله أكبر ، لا إله إلا الله والله أكبر ، الله أكبر ولله الحمد ، الله أكبر على ما هدانا ، الله أكبر على ما رزقنا من بهيمة الأنعام » [٢٧] . وأضاف في بعضها : « والحمد لله على ما أبلانا » [٢٨] . والتفصيل في محلّه . (انظر : حج)

٢ ـ المبيت بمنى ليالي التشريق :

يجب على الحاجّ المبيت بمنى ليلتي الحادي عشر والثاني عشر من الغروب إلى انتصاف الليل ، سواء ذهب إلى مكّة أم لم يذهب ، كما يجب المبيت ليلة الثالث عشر أيضاً على من لم يتّق الصيد في إحرامه أو لم يتّق النساء ، ومن لم يفضِ من منى يوم الثاني عشر وأدرك غروب الثالث عشر ، فإنّهم يجب عليهم المبيت هذه الليالي [٢٩] .

ففي رواية معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لا تبت ليالي التشريق إلاّ بمنى ، فإن بتّ في غيرها فعليك دم ، فإن خرجت أوّل الليل فلا ينتصف الليل إلاّ وأنت في منى ، إلاّ أن يكون شغلك نسكك أو قد خرجت من مكّة ، وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرّك أن تصبح في غيرها » [٣٠] .

وفي روايته الأُخرى عنه عليه السلام أيضاً قال : « إذا نفرت في النفر الأوّل [اليوم الثاني عشر قبل الغروب] ، فإن شئت أن تقيم بمكّة وتبيت بها فلا بأس بذلك » ، قال : وقال : « إذا جاء الليل بعد النفر الأوّل فبت بمنى ، فليس لك أن تخرج منها حتى تصبح » [٣١] .

نعم ، لا يجب المبيت بمنى على بعض الناس كالمرضى والممرّضين لهم والرعاة وأمثالهم . والتفصيل في محلّه . (انظر : بيتوتة ، حجّ)

٣ ـ رمي الجمار أيّام التشريق :

ذكر الفقهاء وجوب رمي الحاجّ الجمار الثلاث أيّام التشريق بترتيب خاص وأحكام خاصّة .

قال المحقّق الحلّي : « ويجب أن يرمي كلّ يوم من أيّام التشريق الجمار الثلاث ، كلّ جمرة سبع حصيات ، ويجب هنا ـ زيادة على ما تضمّنه شروط الرمي ـ الترتيب ، يبدأ بالأُولى ، ثمّ الوسطى ، ثمّ جمرة العقبة ... ولو نسي رمي يوم قضاه من الغد مرتّباً ، يبدأ بالفائت ويعقّب بالحاضر » (٣٢) .

ولا يخفى أنّ وجوب الرمي في هذه الأيّام يختص بالحادي عشر والثاني عشر .

نعم ، من وجب عليه البقاء ليلة الثالث عشر يجب عليه الرمي في الثالث عشر أيضاً ، وقد صرّح به المحقّق النجفي قائلاً : « يجب الرمي أيضاً في اليوم الثالث عشر إن أقام ليلته فيها ، كما صرّح به الفاضل وغيره ، بل في كشف اللثام : لعلّه لا خلاف فيه » (٣٣) .

والتفصيل في محلّه .

(انظر : حج ، رمي)

٤ ـ الإقامة بمنى أيّام التشريق :

يستحبّ للحاجّ ـ زائداً على المقدار الواجب لفعل المناسك الواجبة من الذبح والرمي وغيرهما ـ المُقام بمنى أيّام التشريق كما صرّح به المحقّق الحلّي (٣٤) ، بل في الجواهر : « بلا خلاف أجده فيه » (٣٥) ؛ لبعض الأخبار ، منها : خبر ليث المرادي ، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي مكّة أيّام منى بعد فراغه من زيارة البيت ، فيطوف بالبيت تطوّعاً ، فقال : « المقام بمنى أحبّ إليّ » (٣٦) ، والمراد به الإقامة في بياض النهار كما صرّح به المحقّق النراقي (٣٧) ،

فلا يختلط بالمبيت .

(انظر : حج ، منى)

٥ ـ الهدي والأُضحيّة في أيّام التشريق :

أمّا الهدي ـ أي الذبح والنحر ـ فالمشهور لزوم إيقاعه يوم النحر ، أي عاشر ذي الحجّة ـ عيد الأضحى ـ مع الإمكان [٣٨] .

وفي الذخيرة : « لا أعلم فيه خلافاً بين أصحابنا » [٣٩] ، وفي المدارك : أنّه قول علمائنا [٤٠] ، فلا يجوز تعمّد التأخير عنه إلى أيّام التشريق وغيرها من ذي الحجّة .

وذهب المحقّق والعلاّمة الحلّيان ضمن قولهما بوجوب إيقاعه يوم النحر وتعلّق الإثم بالتأخير ، إلى الإجزاء في تمام ذي الحجّة [٤١] .

وذكر آخرون جواز إيقاعه في بقيّة الشهر اختياراً ، فيصحّ عندهم إيقاعه أيّام التشريق اختياراً [٤٢] .

وفيه احتمالات وتفاصيل أُخرى تراجع في محلّها .

(انظر : أيّام النحر ، حج ، هدي)

هذا في الهدي ، وأمّا الأُضحيّة التي يستحبّ فعلها للحاجّ زائداً على هديه ، ـ كما يستحبّ لغيره أيضاً في منى وغيرها ـ فأيّامها أربعة بمنى وثلاثة بالأمصار ، فيجوز إيقاعها أيّام التشريق .

قال المحقّق الحلّي : « الخامس : في الأُضحيّة ، ووقتها بمنى أربعة أيّام ، أوّلها يوم النحر ، وفي الأمصار ثلاثة » [٤٣] .

وقال المحقّق النجفي : « بلا خلاف أجده فيه ، بل الإجماع بقسميه عليه ، مضافاً إلى صحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى [بن جعفر] عليه السلام [قال :] سألته عن الأضحى كم هو بمنى ؟ فقال :

« أربعة أيّام » ، وسألته عن الأضحى في غير منى ؟ فقال : « ثلاثة [أيّام] » ، فقلت : ما تقول في مسافر قدم بعد الأضحى بيومين ، أله أن يُضحّي في اليوم الثالث ؟ قال : « نعم » (٤٤) .

والظاهر ـ ولو بقرينة ما قبله ـ إرادة اليوم الثالث من يوم النحر ، لا الثالث بعده كما استظهره في كشف اللثام ، فيكون دالاً على النحر في الرابع في غير منى ، فاحتاج إلى حمله على القضاء المحتاج إلى الدليل » (٤٥) .

وقال المحقّق النراقي : « المراد باليوم الثالث ، الثالث مع الأضحى الذي هو يوم القدوم ، كما صرّح به في موثّقة الساباطي المرويّة في الفقيه عن الأضحى بمنى ، فقال : « أربعة أيّام » ، وعن الأضحى في سائر البلدان ، فقال : « ثلاثة أيّام » ، وقال : « لو أنّ رجلاً قدم إلى أهله بعد الأضحى بيومين ضحّى اليوم الثالث الذي قدم فيه » (٤٦) » (٤٧) .

والتفصيل في محلّه .

(انظر : أُضحيّة ، حج)

٦ ـ حرمة الصوم أيّام التشريق :

من الأيّام التي يحرم على المكلّفين المقيمين بمنى صيامها أيّام التشريق ، وقد صرّح به أكثر الفقهاء ضمن الصيام المحرّم .

قال الشيخ الطوسي : « وأمّا الصوم القبيح فعشرة أيّام : يوم الفطر ، ويوم الأضحى ... وثلاثة أيّام التشريق لمن كان بمنى ... » (٤٨) .

وقال المحقّق الحلّي : « المحظورات تسعة : صوم العيدين وأيّام التشريق لمن كان بمنى ... » (٤٩) ، بل ادّعي عليه إجماع علمائنا (٥٠) .

والدليل عليه بعض الروايات :

منها : رواية معاوية بن عمّار ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

صيام أيّام التشريق ، فقال : « أمّا بالأمصار فلا بأس به ، وأمّا بمنى فلا »[٥١] .

ومنها : روايته الأُخرى عنه عليه السلام أيضاً قال : « إنّما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صيامها [أيّام التشريق] بمنى ، فأمّا بغيرها فلا بأس »[٥٢] .

ومنها : رواية زياد بن أبي الحلاّل ، قال : قال لنا أبو عبد الله عليه السلام : « لا صيام بعد الأضحى ثلاثة أيّام ... »[٥٣] .

ومنها : الرواية المتقدّمة المشتملة على بعث رسول الله صلى الله عليه وآله رجلاً لينادي في الناس أيّام منى : « ألا لا تصوموا ، فإنّها أيّام أكل وشرب »[٥٤] .

ثمّ إنّ هذا التحريم يختصّ بمن كان بمنى كما دلّت عليه الأخبار السابقة ، بلا خلاف فيه كما ادّعي[٥٥] ، وهو المراد من إطلاق من أطلق كما صرّح به العلاّمة الحلّي[٥٦] ، وإنّما الخلاف في اعتبار كونه ناسكاً أيضاً أم لا ؟

ظاهر بعض الكلمات التقييد به[٥٧] ، لكنّه قول نادر[٥٨] ؛ لخلّو الأخبار عنه[٥٩] .

قال السيّد اليزدي في الصيام المحظور : « الثاني : صوم أيّام التشريق ، وهي ... لمن كان بمنى ، ولا فرق على الأقوى بين الناسك وغيره »[٦٠] .

وقال السيّد الخوئي : « يحرم صوم العيدين وأيّام التشريق لمن كان بمنى ، ناسكاً كان أم لا »[٦١] .

وقد مرّت بعض الكلمات آنفاً ، وكلّها خالية عن هذا القيد .

ولعلّ من قيّده بذلك حمل إطلاق الأخبار على الغالب ؛ لأن الغالب فيمن كان بمنى كونه ناسكاً . وقد استجود هذا الوجه المحدّث البحراني[٦٢] .

هذا ، وهناك بحث آخر هنا وهو أنّ حرمة الصوم أيّام التشريق هل يستثنى منها صوم كفّارة القتل ـ وهو صوم شهرين متتابعين ـ في الأشهر الحرم أم لا ؟

ذهب بعضهم إلى الاستثناء ؛ جمعاً بين روايات المقامين بالتخصيص [٦٣] ، ففي رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن رجل قتل رجلاً خطأً في الشهر الحرام ، قال : « تغلّظ عليه الدية ، وعليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين من أشهر الحرم » ، قلت : فإنّه يدخل في هذا شيء ، قال : « ما هو ؟ » قلت : يوم العيد وأيّام التشريق ، قال : « يصومه ؛ فإنّه حقّ يلزمه » [٦٤] ، وكذا في غيرها [٦٥] .

وخالفهم أكثر الفقهاء [٦٦] .

قال الشيخ الحرّ العاملي : « ويأتي ما يدلّ على تحريم صوم العيدين وأيّام التشريق ، غير أنّ الشيخ وبعض الأصحاب استثنوا هذه الصورة وعملوا بظاهر الحديثين ، وخالفهم أكثر الأصحاب ، وحملوهما على صوم ما عدا العيد وأيّام التشريق ، وليسا بصريحين في خلاف ذلك » [٦٧] .

وتفصيل الكلام في جميع ما تقدّم يراجع في محلّه .

(انظر : صوم ، كفارات)

٧ ـ النفر والتحصيب في أيّام التشريق :

من المناسك في أيّام التشريق : النفر من منى إلى مكّة لفعل مناسكها من الطواف والسعي وغيرها .

والنفر نفران : النفر الأوّل والنفر الثاني أو النفر الأخير .

فالنفر الأوّل : هو اليوم الثاني من أيّام التشريق والثالث من

النحر ، أي اليوم الثاني عشر من ذي الحجّة . وهذا النفر إنّما يجوز لمن لم يصب النساء أو الصيد في إحرامه ، أو لم يبق في منى إلى غروب الشمس ، فإن أصاب أو بقي إلى الغروب فلا يجوز له النفر هذا اليوم ، بل يجب عليه تأخير النفر إلى النفر الثاني ، وهو الثالث من أيّام التشريق والرابع من أيّام النحر والثالث عشر من ذي الحجّة . ويسمّى بالنفر الأخير أيضاً (٦٨) .

وكيف كان ، فالبقاء إلى النفر الأخير أفضل مطلقاً (٦٩) .

ثمّ إنّ المراد من النفرين المشار إليهما هو النفر الذي لا يجب معه الرجوع إلى منى ، وكأنّه اصطلاح فيه .

وأمّا النفر الذي يجب معه الرجوع إلى منى للبيتوتة فيجوز يوم الحادي عشر ، بل العاشر أيضاً ، فمن ذكر اليوم الحادي عشر في أيّام النفر إنّما قصد هذا المعنى ، وأمّا بمعنى النفر الذي لا رجوع فيه فليس هذا اليوم منها ، بل هو يوم الاستقرار بمنى ، ولذا سمّاه بعضهم يوم القَرّ (٧٠) .

ثمّ إنّ النافر في النفر الأخير يستحبّ له التحصيب أيضاً ، وهو النزول بالمحصّب للاستراحة (٧١) .

قال ابن إدريس الحلّي : « ويوم الحادي عشر يسمّى يوم القرّ ؛ لأنّ الناس يقرّون فيه بمنى لا يبرحونه ، والثاني عشر يوم النفر الأوّل ، والثالث عشر يوم النفر الثاني ، وليلته تسمّى ليلة التحصيب ؛ لأنّه النفر الأخير ، والتحصيب يستحبّ لمن نفر في النفر الثاني دون الأوّل ... وقال شيخنا في مبسوطه : وليلة الرابع ليلة التحصيب . فإن أراد ﷺ الرابع من يوم النحر فصحيح ، وإن أراد الرابع عشر فغير واضح ؛ لأنّ التحصيب لا يكون إلاّ لمن نفر

في النفر الأخير ، والنفر الأخير ـ بلا خلاف من الأُمّة ـ هو اليوم الثالث عشر من ذي الحجّة ، فإن كان ممّن أصاب النساء في إحرامه أو صيداً ، لم يجز له أن ينفر في النفر الأوّل ، ويجب عليه المقام إلى النفر الأخير »[٧٢] .

والتفصيل في محلّه .

(انظر : تحصيب ، حجّ)

الهوامش

(١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ١٥ : ٢٠٤ ـ ٢٢٠ .

(٢) انظر : المفردات : ٤٥١ . لسان العرب ٧ : ٩٤ ـ ٩٥ . المصباح المنير : ٣١٠ .

(٣) المصباح المنير : ٣١٠ .

(٤) شَبْرَقت اللحم وشَرْبَقْتُه : أي قطّعته . لسان العرب ٧ : ١٨ .

(٥) لسان العرب ٧ : ٩٦ .

(٦) انظر : الصحاح ٤ : ١٥٠١ . النهاية (ابن الأثير) ٢ : ٤٦٤ . لسان العرب ٧ : ٩٦ .

(٧) الوسائل ٧ : ٤٥٩ ، ب٢١ من صلاة العيد ، ح ٤ .

(٨) جمل أورق : لونه كلون الرماد . المصباح المنير : ٦٥٦ .

(٩) الوسائل ١٠ : ٥١٨ ، ب٢ من الصوم المحرّم والمكروه ، ح ١٠ .

(١٠) الوسائل ١٤ : ١٩٢ ، ب ٥١ من الذبح ، ح ٣ .

(١١) البقره : ٢٠٣ .

(١٢) الحج : ٢٧ ، ٢٨ .

(١٣) التبيان ٢ : ١٧٥ .

(١٤) الحج : ٢٨ .

(١٥) الوسائل ١٤ : ٢٧٠ ، ب ٨ من العود إلى منى ، ح ١ .

(١٦) الوسائل ١٤ : ٢٧٠ ، ب ٨ من العود إلى منى ، ح ٢ .

(١٧) البقرة : ٢٠٣ .

(١٨) الوسائل ١٤ : ٢٧٢ ـ ٢٧٣ ، ب ٨ من العود إلى منى ، ح ٨ .

(١٩) المصدر السابق : ٢٧٢ ، ح ٧ .

(٢٠) المصدر السابق : ٢٧١ ، ح ٣ .

(٢١) المصدر السابق : ٢٧١ ، ٢٧٣ ، ح ٥ ، ٩ .

(٢٢) المصدر السابق : ٢٧٢ ، ذيل الحديث ٥ .

(٢٣) جواهر الكلام ٢٠ : ٣٤ ـ ٣٥ . وانظر : الشرائع ١ : ٢٧٦ .

(٢٤) الوسائل ٧ : ٤٦١ ، ب ٢١ من صلاة العيد ، ح ١٠ .

(٢٥) البقرة : ٢٠٣ .

(٢٦) الوسائل ٧ : ٤٥٧ ـ ٤٥٨ ، ب ٢١ من صلاة العيد ، ح ١ .

(٢٧) المصدر السابق : ٤٥٩ ، ٤٦١ ـ ٤٦٣ ، ح ٣ ، ١١ ، ١٥ .

(٢٨) المصدر السابق : ٤٥٩ ـ ٤٦٠ ، ح ٤ .

(٢٩) انظر : الشرائع ١ : ٢٧٥ . جواهر الكلام ٢٠ : ٣ . تحرير الوسيلة ١ : ٤١٧ ، م ١ ، ٢ .

(٣٠) الوسائل ١٤ : ٢٥٤ ، ب ١ من العود إلى منى ، ح ٨ .

(٣١) المصدر السابق : ٢٧٨ ، ب ١٠ من العود إلى منى ، ح ٢ .

(٣٢) الشرائع ١ : ٢٧٥ .

(٣٣) جواهر الكلام ٢٠ : ١٦ .

(٣٤) الشرائع ١ : ٢٧٦ .

(٣٥) جواهر الكلام ٢٠ : ٣٢ .

(٣٦) الوسائل ١٤ : ٢٦٠ ، ب٢ من العود إلى منى ، ح ٥ .

(٣٧) مستند الشيعة ١٣ : ٦٩ .

(٣٨) انظر : مستند الشيعة ١٢ : ٢٩٩ .

(٣٩) الذخيرة : ٦٦٤ .

(٤٠) المدارك ٨ : ٢٧ .

(٤١) الشرائع ١ : ٢٦٠ . وانظر : القواعد ١ : ٤٤٣ ـ ٤٤٤ .

(٤٢) النهاية : ٢٥٧ . الغنية : ١٩١ . السرائر ١ : ٥٩٥ .

(٤٣) الشرائع ١ : ٢٦٤ .

(٤٤) الوسائل ١٤ : ٩٢ ، ب ٦ من الذبح ، ح ١ .

(٤٥) جواهر الكلام ١٩ : ٢٢٣ ـ ٢٢٤ .

(٤٦) الفقيه ٢ : ٤٨٦ ، ح ٣٠٣٧ . الوسائل ١٤ : ٩٢ ، ب ٦ من الذبح ، ح ٢ ، ٣ ، وفيهما : « يقدم » بدل « قدم » .

(٤٧) مستند الشيعة ١٢ : ٣٦٧ .

(٤٨) المبسوط ١ : ٣٨٣ .

(٤٩) الشرائع ١ : ٢٠٩ .

(٥٠) المعتبر ٢ : ٧١٣ . التذكرة ٦ : ٢٠٩ .

(٥١) الوسائل ١٠ : ٥١٦ ، ب ٢ من الصوم المحرّم والمكروه ، ح ١ .

(٥٢) المصدر السابق : ٥١٧ ، ح ٢ .

(٥٣) المصدر السابق : ٥١٨ ، ح ٩ .

(٥٤) المصدر السابق : ح ١٠ .

(٥٥) الحدائق ١٣ : ٣٩٠ .

(٥٦) المختلف ٤ : ٢٨٦ .

(٥٧) القواعد ١ : ٣٨١ .

(٥٨) الرياض ٥ : ٤٧٠ .

(٥٩) انظر : الحدائق ١٣ : ٣٩٠ .

(٦٠) العروة الوثقى ٣ : ٦٦٢ .

(٦١) المنهاج (الخوئي) ١ : ٢٨٨ ، م ١٠٦٧ .

(٦٢) الحدائق ١٣ : ٣٩٠ .

(٦٣) انظر : النهاية : ١٦٦ . الوسيلة : ١٤٨ . الحدائق ١٣ : ٣٩٠ .

(٦٤) الوسائل ١٠ : ٣٨٠ ، ب ٨ من بقية الصوم الواجب ، ح ١ .

(٦٥) المصدر السابق : ح ٢ .

(٦٦) انظر : المعتبر ٢ : ٧١٤ . المنتهى ٩ : ٣٩٨ ـ ٣٩٩ . المختلف ٣ : ٣٧٦ . روضة المتقين ٣ : ٤٦٨ .

(٦٧) الوسائل ١٠ : ٣٨٠ ـ ٣٨١ ، ب ٨ من بقية الصوم الواجب ، ذيل الحديث ٢ .

(٦٨) السرائر ١ : ٦١١ .

(٦٩) انظر : المبسوط ١ : ٥٠٩ . الوسيلة : ١٨٨ ـ ١٨٩ . الشرائع ١ : ٢٧٦ . القواعد ١ : ٤٤٨ . الدروس ١ : ٤٥٨ . المهذّب ١ : ٢٦٢ . الغنية : ١٨٦ . الجامع للشرائع : ٢١٩ .

(٧٠) السرائر ١ : ٦١١ .

(٧١) السرائر ١ : ٦١٣ . جواهر الكلام ٢٠ : ٥٧ ـ ٥٩ .

(٧٢) السرائر ١ : ٦١١ ـ ٦١٢ .

قواعد النشر في مجلة
فقه أهل البيت عليهم السلام

١ ـ تستقبل المجلة البحوث الاجتهادية ، والدراسات الفقهيّة أو ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض الأبحاث الأُصولية أو الرجالية .

ونفضّل أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ ـ دراسات فقهية قرآنية .

ب ـ دراسات فقهية حديثية .

جـ ـ القواعد الفقهية .

د ـ الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .

هـ ـ الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .

و ـ فقه النظريات العامة كالنظرية الاقتصادية .

ز ـ ما وراء الفقه ، كتنقيح موضوعات المسائل المستحدثة ، وفلسفة الأحكام .

ح ـ تأريخ الفقه والفقهاء والمدارس والمناهج الفقهية .

٢ ـ أن تمتاز الدراسات المقدّمة بالأهمية أو الحاجة أو الجدّة على مستوى المنهج أو النتائج .

٣ ـ أن تكون الدراسات مادّة وصياغة متناسبة مع مستوى المجلّة وأهدافها باعتبارها متخصّصة في دائرة العلوم الفقهية .

٤ ـ اشتمال الدراسة على خلاصة لا تتجاوز (٢٥٠) كلمة وخاتمة يذكر فيها أهمّ نتائج البحث .

٥ ـ أن تكون المعلومات المدرجة في المقالات موثّقة بدقّة ومدعمة بالمصادر المعتبرة ، مع ذكر كافّة المشخّصات : الاسم الكامل للكتاب ومؤلّفه ومحلّ الطبع وتاريخه ورقم الطبعة ورقم الجزء والصفحة .

٦ ـ أن تكون المقالات مطبوعة على اللوح المضغوط (CD) ، على أن لا تتجاوز (٢٠) صفحة (A٤) .

٧ ـ ألا تكون المقالات منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أُخرى .

٨ ـ للمجلّة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر مع الحفاظ على المضمون الأصلي .

٩ ـ المجلّة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها نشرت أم لم تنشر .

١٠ ـ ترتيب المقالات في المجلّة يعتمد على أُسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .

١١ ـ للمجلّة الحق في إعادة نشر المقالات أو ترجمتها في إصدار آخر إذا ارتأت ذلك ، كما أنّ للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .

تنبيه :

إنّ ما ينشر في المجلة لا يعبّر بالضرورة عن رأي المجلّة ولا المشرفين عليها .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملأ القسيمة التالية

عليه السلام

مجلة فقه أهل البيت

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم :

Name : .....

العنوان:

Address : .....

FIQH - U - AHLIL BAIT

قسيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (٤٠٠٠) تومان

البلدان الأخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران ـ قم ـ ص . ب : ٣٧١٨٥/٣٧٩٩

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانك تجارت ايران ـ شعبة انقلاب ـ قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري ـ بانك صادرات ايران ـ شعبة ارزي ـ قم

﴿ دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ

دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾

يونس : ١٠

GENERAL SUPERVISOR:

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF:

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD:

Abbas AL - Ka'bi

Safa - Ad - din AL - Khazraji

Haidar Hobballah

Muhammad AL – Rahmani

EXECUTIVE MANAGER:

Ali Assaedi

ADDRESS:

P . O . Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : +98 251 7739999

Fax : +98 251 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized

VOL. 17 – NO. 66 – 2012/ 1433

Fiqhmag_ar@afiqh.org