

فَقْرَاهُمْ أَلْبَيْتَ

فصلية فقهية متخصصة محكمة

- بيع أسهم الشركات وشراؤها
- حرمة القول بغير علم - دراسة استدلالية
- الأصول المتلقاة / ٢
- حكم الاستمطار الصناعي
- مشروعية الاعتكاف في جميع المساجد
- دراسات مقارنة في فقه القرآن - آية المباهلة - قراءة فقهية جديدة
- دراسات فقهية حديثة - حديث رفع القلم
- في رحاب المكتبة الفقهية - كتاب الهداية (دراسة منهج في الفقه الروائي)
- رسالة في حجية الظن / ١
- موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام / ٢٣
- نافذة المصطلحات الفقهية - انقلاب

٦٨/٦٧



فِئَةُ هَٰكِ الْبَيْتِ

فصلية فقهية متخصصة محكمة

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام)

العددان السابع والثامن والستون - السنة

السابعة عشرة

١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م



مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) جائزة على عضوية

مركز توثيق العلوم للعالم الإسلامي (ISC)

بمعدل تأثير (IF) طبقاً لما ورد في كتاب المركز

المذكور للمجلة المرقم ١٥٨٨ والمؤرخ ٢٠١٠/١٧م

المراسلات : تكون باسم رئيس التحرير وعلى العنوان التالي:

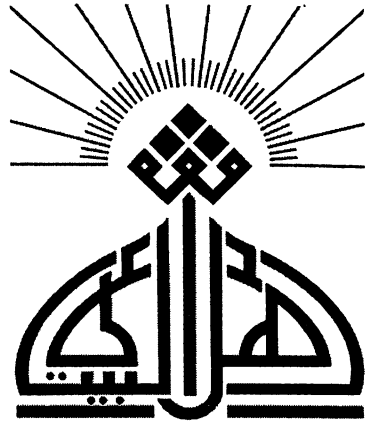
الجمهورية الإسلامية الإيرانية قم - ص . ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

+٩٨ ٢٥١ ٧٧٤٤٣٨٧

: تلفكس

Fiqhmag_ar@afiqh.org

: البريد الإلكتروني



فصلية فقهية متخصصة محكمة

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 الرحمانى

مدير التحرير :

الأستاذ علي الساعدي

التدقيق :

الشيخ إبراهيم الخزرجي

الشيخ وسام الخطاوي

الإخراج الفني والانترنت :

الأستاذ محسن القمي

الأستاذ محمد مهدي الغفوري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا
نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾



محتويات العدد

كلمة التحرير - وقفة تأملية مع دلالية النص القرآني ١٢ - ٥

رئيس التحرير

- بحوث اجتهادية -

بيع أسهم الشركات وشراؤها ١٨ - ١٣

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

حرمة القول بغير علم - دراسة استدلالية ٤٢ - ١٩

آية الله السيد محمد رضا اليزدي المدرسي

ترجمة : الشيخ صفاء الدين الخزرجي

- دراسات وبحوث -

الأصول المتلقاة ١/ ٧٤ - ٤٣

الأستاذ مسعود الإمامي

ترجمة : الشيخ صفاء الدين الخزرجي

حكم الاستمطار الصناعي ١٠٢ - ٧٥

الشيخ أحمد شفيعي نيا

مشروعية الاعتكاف في جميع المساجد ١٢٨ - ١٠٣

الشيخ علي السعيد



محتويات العدد

- دراسات مقارنة في فقه القرآن - آية المباهلة**
(قراءة فقهية جديدة) ١٢٩ - ١٩٢
الشيخ خالد الغفوري
- دراسات فقهية حديثة - حديث رفع القلم** ١٩٣ - ٢٢٢
الشيخ حسن البشيرى
- في رحاب المكتبة الفقهية - كتاب الهداية** ٢٢٣ - ٢٥٦
الشيخ خليل الكريوانى
ترجمة : الشيخ ابراهيم الخزرجى
- رسالة في حجية الظن / ١** ٢٥٧ - ٢٩٢
آية الله السيد صدر الدين الموسوي العاملي
تحقيق : الشيخ عبد الجليل المشموش
الشيخ خالد الغفوري
- موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) / ٢٣** / ٢٩٣ - ٣٠٠
إعداد : التحرير
- نافذة المصطلحات الفقهية - انقلاب** ٣٠١ - ٣١٤
إعداد : التحرير

وقفة تأملية مع دليلية النصّ القرآني

من البديهيات الواضحة لكلّ مَنْ له خبرة في علوم الشريعة أنّ مسؤولية الاستنباط الفقهي تتمثّل بتحديد الموقف الشرعي للمكفّ - فرداً كان أو جماعة - تجاه حالة أو ظاهرة معيّنة .. وهذا التحديد للموقف لا يحصل جزافاً ولا يتمّ بشكل عشوائي .. وإنما يتحقّق من خلال استخلاص الموقف واستخراج الحكم من مصادره وأدلّته المُعتبرة .. ومن المنطقي أن تكون هذه الأدلّة مُعيّنة ومُحدّدة في مرحلة سابقة .. والذي تحمّل أعباء هذه الوظيفة عادة علم الأصول حيث تصدّى لهذه المهمة وقدم رؤية ضمن خطوات أربع فقد قام بدراسة مصادر الشريعة أولاً وما تكنّه من الأدلّة والحجج .. واستهدف تحديد دليليتها وحجّيتها ثانياً .. ثمّ تصدّى للتأكّد من مدى نسبتها الى الشارع وصحة صدورها منه ثالثاً .. وتحديد دلالاتها المشتركة رابعاً .. والمعروف أصولياً على مستوى الخطوة الأولى تحديد المصادر في محورين رئيسيين : أولهما العقل وثانيهما النقل والثاني يتمثّل في القرآن الكريم والسنة الشريفة .. ولا يخفى ما قدّمه الأصوليون من تثبيت للدليل القرآني والدفاع عن حريمه ودوره

في عملية الاستنباط . . وقد خاضوا في سبيل تحكيم حجية ودليلية الظهورات القرآنية - سواء أكانت دلالة النصّ القرآني على مستوى الصراحة أو الظهور - حراكاً علمياً حامياً وجدلاً حاداً بهدف تفنيد الرؤية الرافضة لحجية الظهور القرآني . . وهو الموقف المنسوب الى التيار الأخباري . . فطفق الأصوليون يُنقضون أدلة أولئك واحداً بعد الآخر وأخذوا يُردفون الدليل بعد الدليل انتصاراً لرؤيتهم ^(١) . . ومضافاً الى اعتقاد الأصوليين بهذه السعة لدليلية الكتاب الاعتقاد بدوره المعياري للسنة الشريفة والتي يُعبر عنها بقاعدة (العرّض على الكتاب) . . بل إنّ هذا أحد أهمّ الامتيازات البارزة لمدرسة أهل البيت عليهم السلام . . وأوّل مَنْ تصدّى لتأسيس لهذه الرؤية والتقعيد لها النبي الأكرم عليه السلام والأئمة من أهل البيت عليهم السلام حيث روي عنهم العديد من الأحاديث المعتمدة - من حيث السند والدلالة - التي تُبيّن منصب القرآن ومعاربته للسنة . . ويمكن تقسيمها الى ثلاث طوائف :

الطائفة الأولى : ما دلّ من الأحاديث على كون مخالفة القرآن
توجب ردّ الحديث وإسقاطه عن الحجية وحذفه من الاستدلال :

١ - هشام بن الحكم عن أبي عبدالله (عليه السلام) ، قال : « خطب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بمنى فقال : أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته ، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله » (٢) ..

٢ - جميل بن درّاج عن أبي عبدالله (عليه السلام) ، قال : « الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام على الهلكة ، إنّ على كلّ حقّ حقيقة ، وعلى كلّ صواب نوراً ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فدعوه » (٣) ..

٣- السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « قال رسول الله ﷺ : إنّ على كلّ حقّ حقيقة ، وعلى كلّ صواب نوراً ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فدعوه » (٤) ..

٤- أيوب بن راشد عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « ما لم يُوافق الحديث القرآن فهو زخرف » (٥) ..

٥- أيوب بن الحرّ الجعفي ، قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : « كلّ شيء مردود الى الكتاب والسنة ، وكلّ حديث لا يُوافق كتاب الله فهو زخرف » (٦) ..

٦- جابر عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « أنظروا أمرنا وما جاءكم عنّا ، فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به ، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه ، وإن اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده ، وردّوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا » (٧) ..

فمفاد هذه الطائفة أنّ تحديد الموقف تجاه السنة سلباً وردّاً إنّما يبتني على أساس الارتباط الدلالي بين مضمون السنة والمضمون القرآني فإن تصادما رُدّ الحديث .. أي : إنّ المخالفة مع الكتاب مضموناً مانع من الحجّة .. فلا يعتمد عليها ..

الطائفة الثانية : وتتمثّل بما دلّ من الأحاديث على كون الموافقة مع القرآن الكريم شرطاً لا بدّ منه في قبول الحديث وحجّيته :

١- سدير عن أبي عبدالله وأبي جعفر عليهما السلام : « لا تصدّق علينا إلا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه » (٨) ..

٢- قول أبي جعفر عليه السلام : « إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به ، وإلا فقفوا عنده ثمّ

ردّوه إلينا حتى يستبين لكم» (٩) ..

ومفاد هذه الطائفة أنّ الأساس في قبول السنّة أو ردّها هو الموافقة الدلالية بين الحديث والقرآن .. فإن انسجما من حيث الدلالة والمحتوى قبل الحديث وإلا فلا .. فدائرة الردّ حينئذٍ تكون أوسع .. أي : إنّ الموافقة مع الكتاب شرط في الحجّة ..

الطائفة الثالثة : وتتمثّل بما دلّ من الأحاديث على كون موافقة القرآن مرجحاً للحديثين المتعارضين أو المختلفين ، فيقدّم ما وافق الكتاب على سواه .. وهذا امتياز مهمّ جدّاً .. فعن ابن أبي يعفور ، قال : سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ، ومنهم من لا نثق به ؟ قال : « إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ، وإلا فالذي جاءكم به أولى به » (١٠) .

ومفاد هذه الطائفة أنّه في حالة تعارض الأحاديث فيما بينها - كما يحصل عادة - يُقدّم الحديث الذي يوجد لمضمونه مؤيد في القرآن على الحديث الفاقد لهذه الخصوصية ..

ورغم هذا الإنجاز الأصولي التقعيدي المهمّ إلا أنّنا نحسّ بأنّ علم الأصول قد توقّف عند هذه الحدود التقليدية والطروحات الدفاعية في بحثه لدليلية النصّ القرآني ولم يُواصل مسيرته في دراسة كافّة حالات التعامل مع الدليل القرآني وتلقيها .. فثمّة تساؤلات في المقام ينبغي لعلم الأصول أن يُقدّم إجابات لها :

التساؤل الأوّل : ما هي المساحة التي تشغلها النصوص القرآنية في الواقع الشرعي ؟ فهل هي تغطّي مساحة واسعة في الممارسة

الاجتهادية وتعالج مجالات تشريعية كثيرة ومتنوعة بحيث
يُمكنها الخوض في مختلف الأبواب الفقهية ؟ أو إنّ مجال الإفادة
منها ضيق ومحدود في بعض الأبواب الفقهية وليس كلّها ؟ ومهما
يكن من أمر فهل يُمكن الاستغناء عن البيانات القرآنية بالسنة ؟
والى أيّ حد ؟ فهل الأمر كذلك دائماً أو لا ؟

التساؤل الثاني : ما هي طبيعة العلاقة بين القرآن والسنة ؟ فهل
إنّ هذه العلاقة تقف في حدود تقدّم القرآن على السنة في الشرافة
والقدسية أو في البلاغة أو الإعجاز ؟ أو إنّها تنسحب على صعيد
الدلالات والمضامين وأنّ ثمة ارتباط ما بين مضامين كلّ منهما ؟
وهل إنّ هذه العلاقة القائمة هي علاقة عرضية وأنّ كلّاً منهما
يشق طريقه في المجال التشريعي الذي يُعالجه مستقلاً عن
الآخر ؟ أم هي علاقة طولية وأنّ ثمة نظر من أحدهما الى الآخر في
حدود ما يُصطلح عليه أصولياً بالحكومة كأن يُقال بأنّ البيان
القرآني حاكماً على السنة دائماً أو غالباً أو إنّ الحكومة متقابلة
بينهما ؟ أو إنّ هذه الطولية أبعد من ذلك بكثير وأكبر من مقولة
الحكومة ؟ وهل إنّ أحدهما بحاجة إلى الآخر ؟ وهل إنّ هذه
الحاجة متقابلة - كما يقال عادة - أو من طرف واحد ؟

التساؤل الثالث : ما هي أبعاد دلالات النصّ القرآني ؟ فهل هي
مُتعالية محلّقة في سماء الإطلاقات والعمومات المُهيأة لاستقبال
التخصيصات والتقييدات المترادفة عليها أو إنّها قادرة على
التنزل الى ملء الموارد الجزئية ومعالجة المسائل التفصيلية
سيما إذا لوحظ وصف الكتاب بأنّه بيان للناس وأنّه مبين وأنّه
هدى وفرقان ؟ وهل إنّ هذه الإطلاقات والعمومات القرآنية تمتاز

بالاستحكام في شموليتها بحيث يصعب اختراقها وتضييقها ؟ أم
إنَّ شأنها شأن إطلاقات السنَّة وعمومها من قبولها للتضييق بأيِّ
دليل افترض تامة وحجته كالسنَّة والاجماع ؟

التساؤل الرابع : هل إنَّ المنطق الذي يحكم بيانات السنَّة
الشريفة وخطاباتها بما يضمه من قواعد أصولية وآليات ينطبق
تماماً على الخطاب القرآني مئة بالمئة كما يُستفاد ذلك من
طريقتهم في التبويب لأبحاث أصول الفقه حيث يذكرون عنواناً
عاماً للدليل اللفظي وأبحاثه وقواعده من دون تفصيل بين الدليل
القرآني والسنَّة القولية ؟ أو إنَّ خصائص البيان القرآني تقتضي
منطقاً خاصاً وقواعد خاصة تتناسب معها من قبيل لحاظ أجواء
وأسباب النزول والتفسير الباطن والتأويل والتشابه وأقوال
المفسرين والاحتمالات التي قد تُزید من تعقيد الدلالة وغير ذلك ؟
ومهما كان نوع الإجابة المتوقعة فإننا نُؤكِّد على الأمور التالية :

أولها : إنَّ مسؤولية الإجابة على هذه التساؤلات تقع على عاتق
علم الأصول ليس إلا باعتبار أنَّ هذه القضايا ترتبط بالجانب
المنهجي لعملية الاستنباط هذا من ناحية . . ومن ناحية أخرى
كون هذه القضايا تقع كبريات في قياس الاستنباط الفقهي . .

ثانيها : إنَّ كيفية الإجابة على هذه التساؤلات سلباً أو إيجاباً
سوف تترك بصمات مؤثرة على طبيعة الممارسة الاجتهادية
وتحدّد مساراتها وكيفية التعامل مع الأدلة ونمطية استنباطها
وترسيم حركة سياقاتها وتعيين مساراتها الاستظهارية . .
وليست بحثاً تنظيرية صرفة لا يُعَلِّم ثمراتها وآثارها العملية . .

ثالثها : إنّ التركيز على الدليل القرآني سواء على صعيد البحوث الأصولية أو على صعيد البحوث الفقهية أو على صعيد التطبيق العملي والميداني قد يواجه بعض المفاجئات البحثية أو المنهجية أو الإفتائية غير المأنوسة فلا ينبغي أن يكون ذلك عاملاً مُثَبِّطاً لنا عن مواصلة البحث والسير قدماً هذا أولاً . . .

وثانياً : إنّ حركة التحقيق في هذا المجال هي حركة طويلة المدى لا يتوقع قطف ثمارها في الوقت القريب . . بل إنّ العجلة في المجال العلمي غير محمودة . . وثالثاً : إنّ هذه المسؤولية لا ينهض بأعبائها فرد أو عدّة أفراد . . بل هي مسؤولية الكيان الحوزوي بأكمله . . والله وليّ التوفيق . .

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

. . ولا حول ولا قوة إلا بالله . .

رئيس التحرير

العوامش

(١) الأنصاري ، مرتضى ، فرائد الأصول ١ : ١٣٩ - ١٥٤ .

أقول : لقد ردّ بعض أعلام الأخباريين هذه النسبة ، كما في المحكي عن الخليل القزويني في شرح العدة (انظر : شبر ، عبد الله ، الأصول الأصلية والقواعد الشرعية : ٩٣ - ٩٥) .

(٢) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٧ : ١١١ ، ب ٩ من صفات القاضي ، ح ١٥ .

(٣) المصدر السابق ٢٧ : ١١٩ ، ب ٩ من صفات القاضي ، ح ٣٥ .

(٤) المصدر السابق ٢٧ : ١٠٩ - ١١٠ ، ب ٩ من صفات القاضي ، ح ١٠ .

(٥) المصدر السابق ٢٧ : ١١٠ ، ب ٩ من صفات القاضي ، ح ١٢ .

(٦) المصدر السابق ٢٧ : ١٠٩ - ١١١ ، ب ٩ من صفات القاضي ، ح ١٤ .

(٧) المصدر السابق ٢٧ : ١٢٠ ، ب ٩ من صفات القاضي ، ح ٣٧ .

(٨) المصدر السابق ٢٧ : ١٢٣ ، ب ٩ من صفات القاضي ، ح ٤٧ .

(٩) المصدر السابق ٢٧ : ١١٢ ، ب ٩ من صفات القاضي ، ح ١٨ .

(١٠) المصدر السابق ٢٧ : ١١٠ ، ب ٩ من صفات القاضي ، ح ١١ .

بيع أسهم الشركات وشراؤها

□ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

اشتمل هذا المقال على بحث مدى مشروعية بيع أسهم الشركات وشراؤها . . . وعُقد البحث ضمن جهتين : أولاهما : لحاظ الشركات وطبيعتها وقد تعرّض الباحث فيها الى ثلاثة فروض وحدّد الموقف تجاه كلّ فرض منها . . . والجهة الأخرى : لحاظ البنوك وطبيعتها ونبّه الباحث على تکرّر أكثر الزوايا المثارة في الجهة الأولى كما نبّه على ما يختصّ به البحث في الجهة الثانية . . . وهذا البحث على صغره حجماً إلا أنّه دقيق وعميق مادّة ومنهجاً . .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين ، وبعد :

فإنّ بيع السهم : عبارة عن إيكاله لشخص آخر لقاء ثمن .

ويقع البحث عن مدى مشروعية ذلك في جهتين :

الجهة الأولى : لحاظ الشركة وطبيعتها

وحيث إنّهُ للشركة عدّة حالات فلا بدّ من البحث في تحديد حكم كلّ حالة .

وملخص الكلام في ذلك : أنّ الشركة يُمكن أن تُفترض لها إحدى حالات ثلاث :

الحالة الأولى : أن تُفترض لها شخصية حقوقية في مقابل الشركاء تملك وتبيع وتشتري وتقترض وتهب وما إلى ذلك ، وهي خارجة عن ملك الشركاء إطلاقاً ، وإنما الشركاء يعتبرون في ما جعلوا فيها من أموال حقيقية دائنين لها .

الحالة الثانية : أن تُفترض أن الشركة ملك للشركاء وفق حصصهم ، إلا أن لها شخصية معنوية أكبر قيمة من الأموال الحقيقية التي جعلت من قبل الشركاء في الشركة .

الحالة الثالثة : أن تُفترض أن الأموال الحقيقية الموجودة في داخل الشركة هي ملك للشركاء كباقي أموالهم الشخصية بفرق أن المال الشخصي لكل واحد منهم خاص به ، أما هذا المال فهم فيه شركاء سواء أكانت الشركة قهرية ، كما لو كان الشركاء أخوة ورثوا المال المشترك من أبيهم ، أو عمدية واختيارية ، كما لو اشتركوا عمداً في المبالغ ، فالبيع والشراء يقع على أموال حقيقية ، وليست حقوقية ولا معنوية ، وهذا الاشتراك هو الاشتراك الوارد في فقهاء المألوف .

أما الفرض الأول : فلو تمّ وفق مقاييس الفقه الإسلامي لم يكن معنى لبيع أو شراء سهم من أسهم هذه الشركة حقيقة ؛ لأنّ المشترك ليس إلا دائناً لهذه الشركة ، فكأنّ المقصود من بيع السهم على هذا الفرض إنّما هو بيع دائن الشركة لما يملكه على ذمّة هذه الشركة .

والإشكال الفقهي الوارد على ذلك هو الإستشكال في أصل هذه الشخصية الحقوقية وثبوت ذمّة لها ؛ لأنّ الأصل الأولي يقتضي نفي وجود شخصية حقوقية من هذا القبيل ، لأنّ الاستصحاب يقتضي عدمها .

ومجرّد وجود بعض النماذج للشخصية الحقوقية في فقهاء - والمتيقّن من ذلك منصب الدولة أو منصب الإمامة - لا يصلح دليلاً لحقانية الشخصية الحقوقية للشركات .

إذن ، فلا بدّ من إيجادها بالولاية في حين أنّه لا دليل على ولاية الفقيه في إيجاد أحكام وضعية تكون موضوعاً للأحكام التكليفية كالطهارة والنجاسة أو الحدث أو نفيه وما إلى ذلك .

نعم ، الأحكام الوضعية الانتزاعية التي تنتزع من الأحكام التكليفية يُمكن للفقيه وضعها بوضع منشأ انتزاعها لو كانت تلك الأحكام التكليفية داخلة في حیطة تصرّف الوليّ الفقيه .

وبكلمة أخرى : إنّ الفقيه يضع الأحكام الوضعية الانتزاعية بوضع منشأ انتزاعها في مورد يكون وضع منشأ الانتزاع من صلاحيات الوليّ الفقيه ، أمّا في مثل المقام فافتراض خلق الشخصية الحقوقية ابتداءً من قبل الوليّ الفقيه في غاية الإشكال .

نعم ، إلا اذا تجاوزنا إثبات هذه الشخصية الحقوقية ورجعنا إلى الأحكام التكليفية المترتبة عليها ، فوجدناها جميعاً داخلة في صلاحيات الوليّ الفقيه فأوجدناها الفقيه ، ثمّ انتزعنا منها الشخصية الحقوقية فأصبحت انتزاعية ، وليست أصلية . ولا شك أنّ هذا ليس هو المفهوم عندهم .

وأما الفرض الثاني : وهو فرض تقمّص مال الشركة شخصية معنوية أكبر قيمة من الأموال الحقيقية الموجودة في داخل الشركة ، فليس بأفضل حالاً من الفرض الأوّل ؛ فإنّ خلق تلك الشخصية المعنوية خلاف الأصل ، وإعمال ولاية الفقيه يصطدم بنفس المشكلة التي عرضناها في الفرض الأوّل .

وأما الفرض الثالث : - وهو أنّه لا يوجد في الشركة عدا نفس الأموال التي وضعت فيها ، وهي ملك للشركاء كأموالهم الشخصية ويقع البيع والشراء عليها فهذا - كما قلنا - أقرب الفروض إلى تصوراتنا الفقهية .

وملاحظة مدى شرعية هكذا سهم وخلوّه من الإشكال ، أو خلوّ بيعه وشرائه تعود إلى ملاحظة كلّ واحد من تلك الأموال ، فمثلاً : إن كانت تلك الأموال مزيجة من الأموال المحلّلة الأكل والمذكّاة ، أو المطعومات المحلّلة الأخرى ومن الأموال المحرّمة كالميتة أو الخمر والخنزير وما إلى ذلك دخل الإشكال في الأسهم بنسبة القسم المحرّم .

وإن كانت من تلك الأموال حقوق من قبيل حق الطبع أو التأليف أو الاختراع أو ما إلى ذلك فشرعية الأسهم بنسبة تلك الحقوق تعود إلى مدى اعتراف الفقيه بتلك الحقوق وعدمه .

وإذا كانت من تلك الأموال الأعمال فمدى شرعية أو عدم شرعية الأسهم بنسبة تلك الأعمال المفترضة تعود إلى مدى اعتراف الفقيه بما سمّي بشركة الأبدان وعدمه .

وإن كانت من تلك الأموال مجرد تقوية الأسهم بقوة اعتبارية من قبيل أنّ تاجراً كبيراً يضمن خسارة السهم لو خسر لقاء أن يكون سهيماً في أرباح هذه الشركة بنسبة معيّنة ، أو سهيماً في أموال هذه الشركة بنسبة معيّنة ، فهنا طبعاً ليس معنى بيع سهم هذا الشخص الذي اشترك بقوّته الاعتبارية بيع هذه القوة أو هذا الاعتبار ؛ فإنّ هذا أمر قائم بنفس هذا الشخص ، ولا يقبل الانتقال ، وإنّما معنى بيع السهم أن يبقى هذا الشخص على ما هو عليه من دعمه لهذه الشركة بقوته وضمّانه للخسارة مثلاً ، ويكون بقاؤه على هذا الدعم موجباً لتقوية قيمة الأسهم ، فيباع كلّ سهم من تلك الأسهم بقيمة أكبر من الأموال العينية التي جُعِلت في الشركة ، وهذا الأمر لا يخلق إشكالاً في المقام .

الجهة الثانية : لحاظ البنوك وطبيعتها

وهنا لا بدّ من البحث عن بيع أسهم البنوك والتي تخلو من أكثر هذه الإشكالات ، فليست فيها أمتعة محرّمة كالخمر أو لحم الخنزير ، ولا مشكلة مثل حق الطبع أو شركة الأبدان ، ولكن هنا لا بدّ من الالتفات إلى ما يُوجد من الإشكالات الماضية في البنوك أيضاً من ناحية ، وإلى إشكالات جديدة تخصّ البنوك من ناحية أخرى :

فأولاً : لو فرضت لشركة البنك شخصية حقوقية أو معنوية جرى في المقام نفس الإشكال السابق .

وثانياً : - لو فرضنا شركة البنك شركة عادية مملوكة لأصحابها كباقي أموالهم الشخصية ، فالإشكال السابق لا مورد له ، ولكن لو كان البنك ربوياً ويكون السهم المباع أو المشتري شاملاً لما استقرّ لدى البنك من الربا ، فقد أصبح الجزء الربوي جزءاً محرّماً من قبيل حرمة لحم الخنزير أو الخمر التي مضت الإشارة إليه فيما مضى ، ورجع ذلك الإشكال .

وثالثاً : - لو فرضنا البنك خالياً من الربا ، وهو في نفس الوقت ملك شخصي لأصحابه من دون شخصية حقوقية ولا معنوية ، فجميع الإشكالات الماضية غير واردة في المقام .

ولكن البحث الجديد الذي يوجد هنا يبتني على ما نحن بنينا عليه من أنّ بيع النقود الورقية ملحق لدينا ببيع الصرف ، وعليه فيترتب ما يلي :

أولاً : لا يصح إلا البيع بالمساوي .

ثانياً : لا بدّ من تسليم العوضين ، وتسلمهما في نفس مجلس البيع .

فلو التزم بالاحتفاظ بشرط التساوي لم يرد إشكال في المقام من ناحية هذا الشرط .

وأما شرط تسليم العوضين ، فالظاهر أنه لا يشكل إشكالاً في المقام ؛ لأنّ تسليم العوض من قبل المشتري للبنك تسليم للشخص السهم في البنك ؛ لأنّ الأشخاص القائمين على البنك وكلاء عنه ، وكذلك مجرد إدخال المبلغ في حساب المشتري يُعتبر تسليمًا له إيّاه ؛ لأنّه قد تسلّمه القائمون على البنك الذين هم وكلاء عن كلّ من يدخل المال في حسابه .

حرمة القول بغير علم

- دراسة استدلالية -

□ آية الله السيد محمد رضا اليزدي المدرّسي

□ ترجمة : الشيخ صفاء الدين الخزرجي

تناولت هذه الدراسة الموقف الشرعي تجاه مسألة (القول بغير علم)
.. وهذه من المسائل المؤثرة في الحياة اليومية وفي الأبعاد الإعلامية
وربما السياسية .. واستعرض الباحث الأدلة التي ادّعي دلالتها على
الحرمة .. وتصدّى لتحليلها ومناقشتها وردّها .. ثم أبرز وجهاً فنياً
للاستدلال على الحرمة وعدم جواز القول بغير علم .. (التحرير)

من الأمور الابتلائية في حياتنا مسألة القول بغير علم ، سيما في مجال
الإعلام والتبليغ ، حيث يتكرّر الإخبار يومياً والذي يحتمل الصدق والكذب ، وعليه
فهل يجوز الإخبار عن الشيء المشكوك الذي نشكّ في صحته ومطابقته للواقع
أم لا ؟ وبعبارة أخرى : هل يجوز القول بغير علم أو لا ؟ كما لو لم نعلم أنّ زيداً
قائم أو لا ، ومع ذلك نخبر فنقول : زيد قائم مثلاً .

ولا يدخل في دائرة هذا البحث الإخبار عن أحكام الشارع والقول فيها بغير
علم ؛ لأنّ عدم جوازه أمر مقطوع به ، كما دلّت على ذلك الأدلة الصريحة ، كقوله

تعالى : ﴿ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ^(١) ، وكذلك جملة من الروايات الناهية عن القول بغير علم في أمر الشارع .

وأول من بسط القول في هذه المسألة وحققه - فيما وقفت عليه من كلمات الفقهاء - هو الإمام الخميني في آخر بحث الكذب من المكاسب المحرمة ^(٢) ، وهذا البحث لا يقل أهمية عن أصل بحث مسألة الكذب ، كما وقد أشار إليه بعض الفقهاء في الجملة في مواضع أخرى من الفقه ^(٣) .

مقتضى الأصول العملية :

إن مقتضى الأصل الأولي جواز القول بغير علم ؛ وذلك لشمول الحديث المشهور « رفع ما لا يعلمون » ^(٤) للمقام ؛ لأنّ الثابت هو حرمة الكذب ، والكذب هو الكلام غير المطابق للواقع ، فإذا لم نعلم أنّ زيداً قائم أو لا ، فإنّا لا نحرز كونه كذباً في الواقع ؛ ولذا لا يمكن التمسك لحرمة ذلك بأدلة حرمة الكذب ؛ لأنّه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، فكما لا يجوز عند الشك في علم زيد التمسك بإطلاق (أكرم العالم) لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فكذلك في المقام .

وعليه ، فبعد عدم إمكان إدراج المسألة في حرمة الكذب ، لأنها شبهة مصداقية للكذب ، فينبغي الرجوع إلى الأصول العملية ، كحديث « الرفع » ^(٥) وحديث : « كلّ شيء فيه حلال وحرام ، فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه » ^(٦) ، وهي تقتضي الجواز .

الأدلة على حرمة القول بغير علم :

١ - إلغاء الخصوصية عن حرمة القول بغير علم في الشرعيّات وإسراؤه إلى العرفيّات ^(٧) من الأدلة الدالة على حرمة ذلك في الشرعيّات كقوله تعالى : ﴿ أَنْ

تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ^(٨) ، وقول الإمام الصادق (عليه السلام) : « ... وإياك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم به »^(٩) ، ولا خصوصية للشرعيّات ، بل هي من موارد القول بغير علم ، فتكون أدلة الحرمة مطلقة .

المناقشة :

إنّه لا يمكن إحراز عدم الخصوصية ، فقد يكون المحذور هو كونه إخباراً عن كلام الله والرسول (عليه السلام) أو الأئمة (عليهم السلام) ، فلا يحرم في ما عداهم .

٢ - ملازمة القول بلا علم للكذب أو واجديته لملاكه^(١٠) :

إذا أخبر المخبر عن قيام زيد وهو شاكّ في ذلك ، فهو يُخبر بالملازمة عن علمه بقيامه ، في حين أنّه شاكّ بذلك وليس عالمّاً به ، فإخباره بالملازمة لا واقع له ، فيكون كذباً أو فيه مفسدة الكذب فلا يجوز .

المناقشة :

إنّ اللّوازم العقلية للخبر لا تعدّ من مداليل الخبر ، فلا يصدق أنّ المتكلّم أخبر عنها ، وإلا للزم من الخبر الكاذب تسلسل الكذب إلى ما لا نهاية ، وفيما نحن فيه لا يوجد خبران : خبر عن قيام زيد قائم ، وخبر عن علم المخبر بقيام زيد ، نعم المستمع يستنتج أنّ المخبر عالم بقيام زيد ، ولكن هذا يرتبط بالمستمع ولا ربط له بالمتكلّم ، فإنّه لم يُخبر عن ذلك البتة .

وأما ما قيل من أنّه إن لم يكن كذباً ففيه مفسدة الكذب ، فجوابه : إنّ تحريم الكذب في بعض الموارد ممّا نجعل مفسدته واقعاً ، وفي موارد أخرى قد نعلم بعض المفاسد ولكن نجعل انحصار ملاك الحرمة فيها وعد وجود ملاك آخر للحرمة ، وعليه فدعوى اشتمال القول بغير علم على مفسدة الكذب دعوى بلا دليل .

٣ - استقلال العقل بقبح القول بغير علم كاستقلاله بقبح الكذب :

من الأدلة هو استقلال العقل بقبح القول بغير علم كما يستقلّ بقبح الكذب تماماً .

المناقشة :

إنّه إذا لم تترتب على القول بغير علم أية مفسدة ، فإنّ العقل لا يستقلّ بقبح ذلك ، بمعنى أنّه يعتبر الفاعل مستحقّاً للعقوبة في الآخرة والمذمة في الدنيا ، نعم لو تترتب على ذلك مفسدة لحكم العقل بقبح ذلك بميزان تلك المفسدة ، وعليه فإنّ القول بغير علم ليس قبيحاً في نفسه ، وإنما يقبح بمقدار ما لو تترتب عليه المفسدة .

٤ - ارتكاز المتشرعة على حرمة القول بغير علم :

مما يُستدل به على المقام وجود الارتكاز المتشرعي على حرمة القول بغير علم ، وهذا الارتكاز ناشئ من ناحية الشرع ليس إلا ، فيكون محرماً .

المناقشة :

إنّا لا نقطع بوجود مثل هذا الارتكاز المتشرعي بإطلاقه ، وعلى فرض وجوده فإنّه ناشئ من الأدلة الآتي ذكرها والتي يجب بحثها ، وعليه فهو ليس ارتكازاً تعبدياً صرفاً .

٥ - الروايات الدالة على حرمة القول بغير علم :

الرواية الأولى : رواية علي بن جعفر (١١) .

روى الشيخ الصدوق في العلل ، عن محمد بن موسى بن المتوكل ، عن السعد آبادي ، عن البرقي ، عن عبد العظيم الحسني ، عن علي بن جعفر ، عن أخيه ، عن أبيه ، عن علي بن الحسين عليه السلام قال : « ليس لك أن تتكلم بما شئت ؛ لأنّ الله يقول :

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ، وليس لك أن تسمع ما شئت ؛ لأن الله عزوجل يقول : ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ (١٢) . وهي ضعيفة بالسعد آبادي ؛ لعدم ورود توثيق فيه .

ولو كنّا وقوله تعالى : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ، لقلنا بعدم شمول الآية للقول بغير العلم وأنّ المراد بها المتابعة العملية ، أي إنّ ما لا نعلمه لا نعمل على وفقه في خصوص أمور الدين ، وأمّا في الأمور العادية فيجوز للإنسان أن يعمل على وفق الاحتمال ، كما لو ظنّ أنّ العمل التجاري الكذائي - مثلاً - مربح ، إلا أنّه مع وجود هذه الرواية فإنّه يمكن القول بإطلاق الآية وشمولها للإخبار بغير علم في غير الشرعيّات أيضاً ؛ لأنّه ﷺ قال : « ليس لك أن تتكلّم بما شئت ؛ لأنّ الله يقول : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ » ، فإنّ الرواية نصّ في الكلام ، والقدر المتيقّن منه الإخبار في كلام .

والجواب :

أولاً: أنّ الرواية في مقام النهي عن الكلام أو الاستماع لكلّ ما يريده الإنسان ، ولا يستفاد منها تحديد ما ينبغي أو لا ينبغي أن يسمعه أو يتكلّم فيه الإنسان إلا بمقدار ما تدلّ عليه نفس الآيات التي تمّ الاستشهاد بها .

ثانياً : ضعف سند الرواية كما تقدّم .

الرواية الثانية : حسنة هشام بن سالم التي هي كالصحيحة (١٣) .

روى الشيخ الكليني عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم قال : قلت لأبي عبد الله ﷺ : ما حق الله على خلقه ؟ قال : « أن يقولوا ما يعلمون ، ويكفّوا عمّا لا يعلمون ، فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا إلى الله حقّه » (١٤) .

وإطلاق قوله : « أن يقولوا ما يعلمون ويكفّوا عما لا يعلمون » شامل للعرفيات أيضاً ، بمعنى أن من حقّ الله على العباد أن لا يقولوا بغير علم حتى في العرفيات .
المناقشة :

أولاً : إن مسألة حقّ الله على العباد مقولة مشكّكة ، فثمّة حقّ يلزم رعايته ، وثمّة حقّ يحسن رعايته ، فمثلاً من حقّ الله على العباد صلاة الليل وطول السجود ، وحتى لو أدّوا ذلك فإنّ حقّه سبحانه لا يزال أعظم ، إلا أنّ رعاية مثل هذه الحقوق غير ملزم ، وعليه فإنّ قوله ﷺ : « حقّ الله على خلقه أن يقولوا ما يعلمون ويكفّوا عما لا يعلمون » لا نعلم هل يراد به الحقّ الواجب أم الحقّ المستحبّ ، فلا يمكن استفادة حرمة القول بغير علم من الرواية .

ثانياً : إنّ في إطلاق الرواية لما يشمل العرفيات أيضاً محلّ تأمل ، لأنّ المستفاد من قوله « حقّ الله على خلقه » ثمّ قوله « فقد والله أدّوا إليه حقّه » أنّه في خصوص الشرعيّات ، فيشكل استفادة ذلك في العرفيات أيضاً ، ولذا لو كنّا وهذه الرواية فإنّ التمسك بإطلاقها محلّ تأمل . وقد روى هذه الرواية أيضاً زرارة عن الإمام الباقر ﷺ (١٥) ، إلا أنّ في سندها المعلّى بن محمد ، ولم يرد توثيق بالنسبة إليه ، وهذه الرواية تتفق مع الرواية السابقة مضموناً وإن كانت تختلف عنها يسيراً في اللفظ ، وإليك نصّها :

روى الشيخ الكليني عن الحسين بن محمد ، عن معلّى بن محمد ، عن علي بن أسباط ، عن جعفر بن سماعة ، عن غير واحد (عن أبان) عن زرارة بن أعين قال : سألت أبا جعفر ﷺ ما حقّ الله على العباد ؟ قال : « أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون » ورواه الشيخ الصدوق في المجالس ، عن جعفر بن محمد بن مسرور ، عن الحسين بن محمد مثله (١٦) .

الرواية الثالثة : موثقة زياد بن أبي رجاء

روى الشيخ الكليني عن عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن الحسن بن علي الوشاء ، عن أبان الأحمر ، عن زياد بن أبي رجاء ، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « ما علمتم فقولوا ، وما لم تعلموا فقولوا : الله أعلم ، إن الرجل لينتزع الآية من القرآن يخرّ فيها أبعد ما بين السماء والأرض » ^(١٧) .

دراسة السند :

روى الشيخ الكليني هذه الرواية عن « عدة من أصحابنا » وفيهم الثقة ، عن أحمد بن محمد بن خالد وهو وإن قيل فيه أنه « يروي عن الضعفاء واعتمد المراسيل » إلا أنه ثقة ، عن الحسن بن علي الوشاء وهو موثق ، عن أبان بن الأحمر وهو أبان بن عثمان الأحمر ، وهو ثقة من أصحاب الإجماع ، وإن قال فيه البعض أنه فطحي أو ناووسي ، عن زياد بن أبي رجاء وهو أبو عبيدة الحذاء الذي ورد فيه التوثيق ، وعليه فالرواية موثقة بأبان وليست صحيحة .

ووجه الدلالة في الرواية قوله (عليه السلام) : « وما لم تعلموا فقولوا : الله أعلم » فإنه كناية عن عدم الكلام والإمساك عنه .

دراسة الدلالة :

الظاهر من الرواية أنها تختصّ بالأحكام الشرعية ، سيما وأنّ الإمام (عليه السلام) طبّقها على تفسير القرآن بالرأي ؛ ولذا فإنّ دعوى إطلاقها وشمولها للعرفيات مشكل .

لكن ذكر الامام الخميني (رحمته الله) أنّ الرواية مطلقة ، وذيلها وإن كان وارداً في الشرعيات إلا أنّ ذلك من باب ذكر أهم مصاديق القول بغير علم ، وليس فيه دلالة على اختصاص الصدر بالشرعيات ^(١٨) . لكن الذي نراه قوة الذيل بحيث

يمنع من انعقاد إطلاق الصدر ، فالقدر المتيقن ما كان مرتبطاً بالشرعيات ، وقد ثبت أن القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع في الجملة من انعقاد الإطلاق ، بل إن قوله ﷺ : « ما علمتم فقولوا ، وما لم تعلموا فقولوا : الله أعلم » إرشاد في الجملة إلى إثبات المسؤولية في الكلام وأن العلم رافع لمثل هذه المسؤولية ، أمّا مع انتفاء العلم فإن الحديث ليس في مقام بيان مقدار هذه المسؤولية وحدودها .

الإشكال على استفادة الحرمة من الرواية :

أفاد الإمام الخميني تدُّرُّ أنه قد يقال بأنَّ قوله ﷺ : « وما لم تعلموا فقولوا : الله أعلم » يدلُّ على أمر مندوب لا واجب ؛ وذلك لأنَّ قول (الله أعلم) ليس بواجب ، وعليه فلا يكون القول بغير علم حراماً .

وأجاب تدُّرُّ عن هذا الإشكال بأنَّ قوله ﷺ : « فقولوا : الله أعلم » كناية عن عدم جواز القول بغير علم ، وعليه فإنَّ ظاهر الرواية حرمة القول بغير علم .

وكلامه تدُّرُّ وإن كان سديداً من هذه الجهة لكن استفادة الحرمة من صدر الرواية محلّ تأمل كما تقدّم بيانه .

الرواية الرابعة : رواية إسحاق بن عبد الله

روى الشيخ الكليني عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن يونس بن عبد الرحمن ، عن أبي يعقوب إسحاق بن عبد الله ، عن أبي عبد الله ﷺ قال : « إنَّ الله خصَّ^(١٩) عباده بآيتين من كتابه : أن لا يقولوا حتّى يعلموا ، ولا يردّوا ما لم يعلموا ، وقال عزوجل : ﴿ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ﴾^(٢٠) وقال : ﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ﴾^(٢١) »^(٢٢) .

دراسة سند الرواية :

روى هذه الرواية الكليني عن علي بن إبراهيم القمي^(٢٣) وهو من الأجلاء ، عن أبيه إبراهيم بن هاشم - وهو في حكم الثقة - عن ابن أبي عمير^(٢٤) ووثاقته أظهر من الشمس ، عن يونس بن عبد الرحمن من أصحاب الإجماع^(٢٥) ، عن إسحاق بن عبد الله وكنيته أبو يعقوب ، وهو مشترك بين جماعة أحدهم ثقة ، وهو إسحاق بن عبد الله بن سعد الأشعري^(٢٦) ، ولكننا نجعل كنيته وأنه يكنى بأبي يعقوب أو لا ، وإن كان لا منافاة بين اشتراك جماعة باسم إسحاق بن عبد الله وبين تكنيتهم بكنية أبي يعقوب . وعلى كل حال فإن تعيين كون المراد به إسحاق بن عبد الله بن سعد الأشعري القمي الثقة مشكل ، وإن ذهب الملا صالح المازندراني - وهو من الشراح المدققين للكافي - إلى تصحيح سند الرواية وكذا صدر المتألهين في شرحه ، ولكن ذهب في المقابل المجلسي وآخرون إلى عدم تصحيح السند ، وهو الصحيح عندنا ؛ لأنه لا طريق إلى تصحيحه .

وأما وجه دلالة الرواية فإنه قد ورد فيها قوله ﷺ : « أن لا يقولوا حتى يعلموا » ومفهومها جواز القول مع العلم ، وعليه فالأمر الذي لا نعلم مطابقته للواقع يكون مصداقاً للقول بغير علم فيكون محرماً .

مناقشة الاستدلال بالرواية :

إنه قد تقدّم عن الإمام الخميني أن مورد هذه الرواية في الشرعيات^(٢٧) ، نعم لو لا استشهاد الإمام ﷺ في الرواية بالآية الشريفة لأمكن دعوى الإطلاق فيها ، لكن مع ورود هذا الاستشهاد لا يبقى شك في اختصاص الصدر فيها بالشرعيات ؛ لاختصاص الآية بموضوع القول بغير حق على الله سبحانه : ﴿ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ﴾ ، كما أن قوله ﷺ : « لا يردوا ما لم يعلموا » بقرينة الاستشهاد بالآية وبعض الروايات يختص بالشرعيات أيضاً .

بل يمكن أن يدعى صلاحية الرواية أن تكون قرينة على تخصيص الروايات الأخرى التي ظاهرها الإطلاق بخصوص الشرعيات ، وذلك لأنّ الوارد في هذه الرواية أولاً هو الإطلاق حيث ورد فيها : « إن لا يقولوا حتى يعلموا » ثم استشهدت بالآية الشريفة وهي خاصة بالشرعيات ، ممّا يدلّ على اختصاص مراد الإمام (عليه السلام) بالشرعيات أيضاً ، وعليه يقوى احتمال إرادة الاختصاص فيما ظاهره الإطلاق من الروايات الأخرى ؛ وذلك لأنّه يكشف عن وجود سيرة للشارع في هذه المسألة بحيث إنّه يترك فيها بيان القيد لوضوحه ، فتأمل .

الرواية الخامسة : رواية زرارة

روى البرقي في المحاسن عن علي بن حسان ، عمّن حدّثه ، عن زرارة ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث « إنّ من حقيقة الإيمان أن لا يجوز منطلقك علمك » (٢٨) .
والرواية تدلّ على حرمة القول بغير علم وأنّه خارج عن حقيقة الإيمان .

المناقشة في الدلالة :

ويناقش في الرواية مضافاً إلى ضعف سندها بعدم دلالتها على المطلوب ؛ وذلك لورود مثل هذه الألفاظ في المندوبات أيضاً ، كما في حديث : « من الإيمان حسن الخلق وإطعام الطعام » (٢٩) ، فإنّه دالّ على أنّ ذلك من خصائص الإيمان ، فإذا انتفى حسن الخلق أو الإطعام لم يكن فيه دلالة على انتفاء الإيمان . وبعبارة أخرى : دلّت الرواية على أنّ هذين الأمرين ينشأان من حقيقة الإيمان ، ولكن هل يقتضي ذلك انتفاء الإيمان بانتفاءهما بحيث تكون هناك ملازمة بينهما من الجانبين ؟ هذا ما لا يستفاد من لفظ الرواية .

الرواية السادسة : صحيحة محمد بن مسلم

روى الشيخ الكليني عن علي بن إبراهيم ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن

حماد بن عيسى ، عن حريز بن عبد الله ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إذا سئل الرجل منكم عمّا لا يعلم فليقل : لا أدري ، ولا يقل : الله أعلم ، فيوقع في قلب صاحبه شكاً ، وإذا قال المسؤول : لا أدري فلا يتهمة السائل » (٣٠) .

ووجه الجمع بين هذه الرواية الوارد فيها : « الله أعلم » وبين رواية زيادة بن أبي رجاء الوارد فيها : « الله أعلم » هو رواية ربعي ، وهي : محمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن حماد بن عيسى ، عن ربعي بن عبد الله ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « للعالم إذا سئل عن شيء وهو لا يعلمه أن يقول : الله أعلم ، وليس لغير العالم أن يقول ذلك » (٣١) . وهذه الرواية غير تامة سنداً لورود محمد بن إسماعيل فيها ، وهو مشترك بين جماعة .

فالرواية تدلّ على أنّ العالم الذي يُسأل إذا جهل الحكم أحياناً فله أن يقول : « الله أعلم » ، وليس للجاهل الذي لا يعرف الجواب عادةً أن يقول ذلك ، وإنّما له أن يقول لا أعلم ، فتكون الرواية شاهداً للجمع . وعلى كلّ فإنّ الصحيحة لا ترخّص في القول بغير العلم ، بل اللازم إبراز الجهل به بمثل لا أدري أو الله أعلم .

نقد الاستدلال بالصحيحة على حرمة القول بغير علم :

إنّ قول الإمام عليه السلام : « إذا سئل الرجل منكم عمّا لا يعلم ، فليقل : لا أدري ، ولا يقل الله أعلم » ليس فيه دلالة على حرمة القول بغير علم ؛ وذلك :

أولاً : لعدم وجوب قول : « لا أدري » أو « الله أعلم » .

ثانياً : تعليل الإمام عليه السلام لزوم قول الجاهل : « لا أدري » دون قول : « الله أعلم » بأنّه : « فيوقع في قلب صاحبه شكاً ... » ، ممّا يدلّ على أنّ هذا الأمر والنهي إنّما هو للإرشاد من وقوع الشكّ في قلب السائل ، فغاية ما يقال في هذا الأمر والنهي أنّه ندبي وتنزيهي ؛ وذلك لعدم وجوب الاجتناب عن إيقاع الشكّ في قلب السائل ، وعليه فلا يستفاد منها حرمة القول بغير علم .

الرواية السادسة : وصية أمير المؤمنين (عليه السلام) لمحمد بن الحنفية (عليه السلام)

محمد بن علي بن الحسين ، بإسناده إلى وصية أمير المؤمنين (عليه السلام) لولده محمد بن الحنفية أنه قال : « يا بني : لا تقل ما لا تعلم ، بل لا تقل كل ما تعلم ؛ فإن الله قد فرض على جوارحك كلها فرائض يحتج بها عليك يوم القيامة ، ويسألك عنها ، وذكرها ، ووعظها ، وحذرها ، وأدبها ، ولم يتركها سدى ، فقال الله عز وجل : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ (٣٢) وقال عز وجل : ﴿ إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ﴾ (٣٣) ثم استعبدوها بطاعته ... » (٣٤) .

وقد يستدل بهذه الرواية بشمولها للعرفيات وعدم اختصاصها بالشرعيات ؛ وذلك لأنه (عليه السلام) قد بين قاعدة كلية تقول : « لا تقل ما لا تعلم ، بل لا تقل كل ما تعلم » ، سيما بملاحظة ما ورد في ذيلها : « فإن الله قد فرض على جوارحك كلها فرائض يحتج بها عليك » ، ثم استشهاد (عليه السلام) بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ وبقوله تعالى في قضية الإفك : ﴿ إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ﴾ ، بل قد يقال بدلالة هذه الآية الثانية على حرمة مطلق القول بغير علم ، وذلك لقوله تعالى : ﴿ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ﴾ ، ثم أغلظ في القول بما يدل على الحرمة : ﴿ تَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ﴾ ، وهو مطلق للقول بغير العلم في غير الشرعيات .

مناقشة الاستدلال :

لو اقتصرنا على قوله (عليه السلام) : « لا تقل ما لا تعلم » لكان دالاً على حرمة القول بغير علم ، ولكن بملاحظة التعليل الوارد في كلامه (عليه السلام) يُعلم اختصاص ذلك

بموارد الآيات المذكورة أو سائر الأدلة الأخرى ؛ وذلك لأنه ﷺ قال : « فإن الله قد فرض على جوارحك كلها فرائض يحتج بها عليك يوم القيامة » وقد تقدّم أن قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ خاص بالشرعيّات ، هذا مضافاً إلى ظهوره في النهي عن المتابعة العملية بغير العلم ، فلا يشمل الكلام بدون علم .

وأما الاستشهاد بقوله تعالى : ﴿ تَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ﴾ فهو خاص بالنهي عن خصوص الإفك ، وقد سبق الإشارة إليه في الآية السابقة على هذه الآية فقال : ﴿ لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ ﴾ (٣٥) ، ما لم يأتوا بأربعة شهداء : ﴿ لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ ﴾ (٣٦) ، فيعلم أن الآية خاصّة بقسم خاص من القول بغير علم فلا تشمل نوعه .

فغاية ما يستفاد من الآية الكريمة ذم القول بغير علم ، وأما الحرمة كلياً فلا ، هذا مضافاً إلى وجود الإرسال في طريق الشيخ الصدوق إلى هذه الوصيّة ؛ لأنّ حماد بن عيسى - كما ورد في مشيخة الصدوق - رواها عمّن ذكره ، قال الشيخ الصدوق في المشيخة : « وما كان فيه من وصيّة أمير المؤمنين ﷺ لابنه محمد ابن الحنفية ﷺ فقد رويته عن أبي ﷺ ، عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم ، عن أبيه ، عن حماد بن عيسى ، عمّن ذكره ، عن أبي عبد الله ﷺ ، ويغلط أكثر الناس في هذا الاسناد فيجعلون مكان حماد بن عيسى حماد بن عثمان ، وإبراهيم بن هاشم لم يلق حماد بن عثمان ، وإنما لقي حماد بن عيسى وروى عنه » (٣٧) .

النتيجة :

إنّه لا يمكن القطع بدلالة الآيات والروايات السابقة على حرمة القول بغير علم مطلقاً وأنّه يحرم التقوّه بالكلام المشكوك مطابقتها للواقع . هذا كلّه بقطع النظر عن الوجه الاعتباري الآتي ذكره .

مقتضى العلم الإجمالي :

الوجه الآخر لإثبات حرمة القول بغير علم الوجه الاعتباري الذي ذكره جملة من الفقهاء ، وهو التمسك بمقتضى العلم الإجمالي ، وذلك أننا نعلم أن كل خبر إما هو أو نقيضه كاذب وغير مطابق للواقع ، فقولنا : « زيد قائم » إما هو أو نقيضه أي : « زيد ليس بقائم » كاذب ، ومقتضى الاحتياط الاجتناب عن الإخبار بأحدهما ، وذلك لعدم مطابقة للواقع .

جريان مقتضى العلم الإجمالي كما هو معلوم إنما هو مع صرف النظر عن الأصل الموضوعي أو حتى الأصل الحكمي الجاري في أحد طرفي العلم الإجمالي ، فمثلاً الاجتناب عن أحد الانائين المعلوم وقوع النجاسة في أحدهما إنما يكون إذا لم يكن أحد الإنائين نجساً سابقاً ، وإلا مع نجاسة أحدهما واستصحابها ينحل العلم الإجمالي حكماً بالعلم التفصيلي التعبدى بالنجاسة بمقتضى الاستصحاب ، والشك البدوي في الطرف الآخر مجرى البراءة ، وبالإمكان حتى أن نخبر عن نجاسة مستصحب النجاسة .

قد يقال : إذا كانت الحالة السابقة معلومة في مثل أحد هذين الخبرين اللذين لا يحتويان على حكم شرعي أصلاً : « زيد قائم » و « زيد ليس بقائم » جرى الاستصحاب أيضاً وجاز الإخبار ، فإذا كانت الحالة السابقة لزيد - مثلاً - عدم القيام ، أمكن استصحابها فنقول : « زيد لم يكن قائماً ، والآن كما كان » ، فإذا أثبتنا عدم قيام زيد تعبداً أمكن الإخبار بأن زيداً ليس بقائم .

ولكنه يقال : إن مثل هذا الاستصحاب معارض ؛ لأنه لا يمكن من خلال استصحاب عدم قيام زيد إثبات كذب قيام زيد المناقض لعدم قيامه ؛ لأنّ مثبتات الاستصحاب ليست حجة ، ولا شك فإنّ جواز الإخبار عن قيام زيد سيكون مشكوكاً للشك في قيامه ، فتجري فيه البراءة ، ولما كان مقتضى الاستصحاب

عدم قيام زيد وجواز الإخبار عن عدم قيامه ، ومقتضى البراءة جواز الإخبار عن قيام زيد ، فجرى هذين الأصلين يؤدّي إلى المخالفة العملية القطعية ، وترجيح أحدهما على الآخر بلا مرجّح فيتساقتان ، وبذلك لا ينحلّ العلم الإجمالي في هذه المرحلة .

رأي الإمام الخميني في المسألة :

ذهب الإمام الخميني تنكّر إلى إمكانية إثبات كذب قضية « زيد قائم » من دون حاجة إلى الأصل المثبت ، وذلك بأن نقول : إخبارنا قبل ساعة بأنّ زيداً قائم كذب قطعاً - لأنّه لم يكن قائماً - والآن نشك في كون الإخبار بقيامه كذب أو لا ، فنستصحب كذبه .

إن قلت : إنّ هذا النحو من الاستصحاب استصحاب تعليلي ، وهو لا يجري في الحد الأدنى في الموارد التي لم يرد فيها التعليق في لسان الشارع .

قلت : إنّما يجري الاستصحاب التعليقي إذا أردنا استصحاب القضية الجزئية والخارجية فحينئذ نقول : كما كان الإخبار قبل ساعة كذباً فكذا الآن هو كذب ، وأمّا إذا أردنا أن نستصحب القضية الكلية قبل تحقّق مصاديقها بأن نقول : الإخبار قبل ساعة بأنّ زيداً كان قائماً كذب (بنحو الكلية) ، فالآن هو كذلك أيضاً ، فهذا ممّا لا إشكال فيه ، فيثبت كذب الإخبار عن قيام زيد في هذه الساعة . وهذا الاستصحاب نظير قولنا : « صلاة الجمعة كانت واجبة - في زمن الحضور - الآن نشك في وجوبها فنستصحب وجوبها » ، وعليه فنستطيع أن نقول بوجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة وأنّ كلّ من صلاها فقد أدّى مصداق الواجب ، وكذلك فيما نحن فيه يكون الإخبار بقيام زيد قبل ساعة كذباً ، فالآن يُعتبر كذباً أيضاً ؛ فإذا أخبر بقيام زيد كان كاذباً .

مناقشة كلام الإمام الخميني تَحْتِ:

إِنَّ ما نحن فيه يختلف عما ذكره تَحْتِ في مثال استصحاب وجوب صلاة الجمعة ؛ لأنَّ حكم هذه الصلاة من الأحكام المجعولة للشارع ، وهذا بخلاف الإخبار بأنَّ زيدا قائم كذب ، فإنَّه أمر عقلي غير مجعول من قبل الشارع ولا أثر شرعي له حتى يجري فيه الاستصحاب ، نعم الأثر الوحيد الذي يمكن تصوُّره هو إثبات كذب مصاديق الإخبار عن قيام زيد ، ومن ثَمَّ الحكم بحرمة ذلك ، وبما أنَّ هذا الأثر إنّما يكون بنحو الأصل المثبت - باعتبار أنَّ استصحاب الكلّي وانطباقه على المصاديق من الأصل المثبت - فلا يمكن ترتيبه من خلال جريان الاستصحاب .

إن قلت : الإخبار قبل ساعة بقيام زيد كذب محرّم فذلك الآن ، وعليه فلا يتوجّه إشكال أنّه ليس مجعولاً من قبل الشارع ، فيجري استصحابه .

قلت : إنّ هذه العبارة الكلية « الإخبار بقيام زيد حرام » أمر انتزاعي لم يجعله الشارع ، وإنّما حكم بها العقل نظراً إلى حكم الشارع بقضية « الكذب حرام » وقد علمنا بـ « عدم قيام زيد » ، وعليه فإنَّ استصحاب هذه القضية الكلية وإثبات حرمة أحد مصاديقها يكون من الأصل المثبت .

إن قلت : إذا كان تطبيق الحكم الكلّي بحرمة الإخبار عن قيام زيد على مصاديقه بنحو الأصل المثبت ، فلا بدّ أن تقول بأنَّ تطبيق استصحاب قضية وجوب صلاة الجمعة بكلّيتها في زمن الغيبة على آحاد المكلفين فرداً فرداً بنحو الأصل المثبت أيضاً .

قلت : بما أنَّ الحكم الكلّي القائل بأنَّ « صلاة الجمعة واجبة » هو من بيان الشارع وجعله بنحو القضية الحقيقية ، فهو مجعول للشارع ويثبت تعبداً بالاستصحاب ، وحينئذ فلا إشكال في تطبيق الكبرى الشرعيّة على مصاديقها ،

وهذا بخلاف الحكم بأنّ « الإخبار بأن زيداً قائم حرام » فإنّه ليس مجعولاً شرعاً ، وباعتبار مصاديقه يكون مثبتاً .

وبعد اتضاح عدم تمامية ما سلكه الإمام تدبّر لإثبات حرمة الإخبار عن قيام زيد ، نقول : إنّ بناءً على ما تقدّم سابقاً من جواز الإخبار عن عدم قيام زيد مع استصحاب عدم القيام المتيقّن من جهة ، ومن جهة أخرى بما أنّ الإخبار عن قيام زيد مشكوك الحرمة فهو مجرى البراءة ، يكون جريان كلا الأصلين مؤمناً ، فالاستصحاب مفيد لجواز الإخبار عن عدم قيام زيد ، والبراءة مقيدة لجواز الإخبار عن قيامه فتؤدّيان إلى المخالفة العملية القطعية ؛ وذلك للعلم بكذب أحد الخبرين ، فيتساقط الأصلان ، لكن بما أنّ الإخبار عن عدم قيام زيد إلى جانبه أصل طولي - بناءً على الرأي المختار - لم يكن طرفاً في المعارضة ، فإنّه تجري البراءة عن حرمة الإخبار عن عدم قيام زيد ، ويكون مثل هذا الإخبار جائزاً بغضّ النظر عما سيجيء إن شاء الله .

الرأي المختار لإثبات حرمة القول بغير علم في ضوء العلم الاجمالي :

ما مرّ ذكره في العلم الاجمالي كان بالنظر إلى ما ذكره بعض الأعاظم في المسألة ، والصحيح أن نرد إلى المسألة أساساً بنحو آخر فنقول : إنّ لو شككنا في قضية « زيد قائم » و « زيد ليس بقائم » في عدم قيام زيد في الزمان اللاحق ، فمع العلم بعدم القيام سابقاً لا يمكن استصحاب عدم القيام حتى يمكن جواز الإخبار عن ذلك .

والسرّ هو أنّ قيام زيد وعدم قيامه لا هو حكم شرعي ولا هو موضوع للحكم الشرعي فيما نحن بصده ، وعليه فهو خارج بالكلية عن اعتبار الشارع بما هو شارع ، أمّا عدم كونهما حكماً شرعياً فواضح ، وأمّا عدم كونه موضوعاً للحكم الشرعي ، فلأنّه لم يقع قيام زيد أو عدم قيام زيد موضوعاً لحكم في أيّ واحدٍ

من الأدلة التي هي ذات علاقة بالمسألة ، وأنّ الموضوع هو عبارة عن « الصدق » أو « الكذب » في مثل قضية « الصدق حلال » و « الكذب حرام » التي هي مصاديقها عبارة عن : الإخبار عن قيام زيد صدقاً أو كذباً أو الإخبار عن عدم قيام زيد صدقاً أو كذباً ، فيكون المعنى حينئذٍ ، إذا لم يكن هذا الخبر مطابقاً للواقع فهو حرام لأنّه كذب ، وإن كان مطابقاً للواقع فهو جائز لأنّه صدق ، فموضوع الحرمة في الواقع هو : « الإخبار كاذباً بأنّ زيداً قائم حرام » ، وموضوع الجواز هو : « الإخبار صادقاً بأنّ زيداً ليس بقائم جائز » ، وكذلك الأمر في طرف السلب حيث يكون موضوع الحرمة : « الإخبار كاذباً بأنّ زيداً قائم حرام ، وموضوع الجواز هو : « الإخبار صادقاً بأنّ زيداً ليس بقائم جائز » .

وكما هو ملاحظ فإنّ موضوع الحلية شرعاً هو عدم قيام زيد مع وصف الصدق في الإخبار ، فيعلم أنّ موضوع الحكم الشرعي ليس عدم قيام زيد حتى تستصحب الحالة السابقة ، وواضح أنّ إثبات وصف الصدق للإخبار مع استصحاب عدم القيام مثبت ؛ لأنّ إثبات وصف الصدق للإخبار عن عدم قيام زيد إنّما هو بحكم العقل لا بحكم الشرع .

بيان ذلك :

إنّ موضوع الحرمة والجواز هو الصدق والكذب كوصف للخبر لا للواقع ، في حال أنّ ما نستصعبه في الاستصحاب هو الواقع لا الخبر ، نعم الأثر العقلي لاستصحاب الواقع هو أنّ الإخبار عنه يكون صادقاً ، وعليه فيما أنّ استصحاب عدم قيام زيد (في الواقع) لا هو أثر شرعي ولا هو موضوع لحكم شرعي فلا يمكن جريانه .

إن قلت : إنّهُ يمكن أن يكون ثمة حكم آخر غير « الصدق جائز » و « الكذب حرام » بحيث يجوز استصحاب موضوع هذا الحكم من دون الابتلاء بمحذور

مُثَبِّتِيَّةُ الْأَصْل ، وهذا الحكم هو : « الواقع يجوز الإخبار عنه » ، وبما أَنَّ واقع عدم قيام زيد كان مُتَيَقِّناً وَالْآنَ نَشْكُ في بقاءه فنستصحبه ونقول : الواقع الآن هو عدم قيام زيد أيضاً .

وعليه ، فَإِنَّهُ يُمْكِنُ إثبات موضوع « الواقع يجوز الإخبار عنه » بالاستصحاب فنخبر عن عدم قيام زيد .

قلت : إذا تَمَّ هذا البيان فَإِنَّهُ يُمْكِنُ القول في الكذب : « غير الواقع لا يجوز الإخبار عنه » سيما إِنَّهُ يظهر من بعض الروايات أَنَّ غير الواقع يقع موضوعاً للحكم الشرعي كما ورد ذلك في صحيحة علي بن مهزيار قال : كتب رجل إلى أبي جعفر (عليه السلام) يحكي له شيئاً ، فكتب (عليه السلام) إليه : « والله ما كان ذلك ، وإِنِّي لأُكره أَنْ أقول والله على كُلِّ حال من الأحوال ، وَلَكِنَّهُ غَمَنِي أَنْ يقول ما لم يكن » (٣٨) ، فَإِنَّهُ قد يستفاد من قوله « ما لم يكن » أَنَّ غير الواقع هو موضوع الحرمة الذي غَمَّ الإمام (عليه السلام) .

والحاصل ، فَإِنَّهُ يُمْكِنُ القول بأنَّ غير الواقع هو قيام زيد ، فنستصحب غير الواقع المصدقي هذا فينطبق عليه قهراً « غير الواقع لا يجوز الإخبار عنه » ، فيجري لا محالة استصحاب عدم قيام زيد بعنوان الواقع واستصحاب قيام زيد بعنوان غير الواقع المصدقي ، إلا أَنَّ الظاهر عدم ما يدلُّ على إثبات كون قضية « الواقع يجوز الإخبار عنه » مجعولة من قبل الشارع ، بل هو صرف استنتاج نستنتجه من قضية « الصدق جائز » ، كما أَنَّهُ لا يستفاد من الصحيحة المزبورة أَنَّ عنوان « غير الواقع » هو موضوع حرمة الإخبار ؛ لِأَنَّ الإمام (عليه السلام) كان في صدد نفي قضية شخصيَّة أو أمر خاصٍّ وباعتبار أَنَّ الإخبار عنها مصداق للكذب .

إِن قلت : إِنَّ القضية الصادقة سابقاً - وهي : زيد ليس بقاتم - متيقِّنة ، فنستصحب الوصف والموصوف معاً ، أي أصل القضية ووصف صدقها .

قلت : قد تقدّم الكلام عن ذلك في مناقشة كلام الإمام الخميني تدّش لإثبات كذب « زيد قائم » ، وحاصل ما ذكرنا هناك : إنّ قضية « زيد ليس بقائم صادقاً » لم تكن بنحو جزئي وخارجي ؛ لأنّ الكلام في الإخبار الفعلي الذي نريد القيام به ، والإخبار عن عدم قيام زيد بنحو كليّ وإن كان صادقاً إلا أنّه لا يفيد ؛ لأنّ استصحاب الكليّ لا يثبت الفرد إلا بنحو الأصل المثبت ، ويجري مثل هو كليّ الكلام في استصحاب الحكم بنحو جزئي وكليّ معاً .

والحاصل ، فإنّه لا يمكن بمقتضى العلم الاجمالي غير المنحلّ في مثل قضية « زيد قائم » و « زيد ليس بقائم » - بما أنّهما لا يمثلان حكماً شرعياً ولا موضوعاً للحكم الشرعي حتى مع العلم بالحالة السابقة في أحد النقيضين - إثبات جواز الإخبار بحكم الاستصحاب .

استصحاب عدم صدور فعل المعصوم ﷺ أو قوله بعد الفحص :

نعم ، يمكن الإخبار عن أقوال وأفعال المعصومين ﷺ في حال الشكّ في الصدق والكذب أن نستصحب حالة عدم صدور الفعل أو القول المتيقّنة سابقاً فنثبت جواز الإخبار عن عدم القول أو الفعل ؛ لأنّ فعل المعصوم ﷺ أو قوله موضوع للحكم الشرعي ولو بالنسبة إلى غير أموره الشخصية في الحد الأدنى ، كما في حسن أو لزوم الاتباع الثابت بمقتضى قوله : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ (٣٩) ولزوم الطاعة الثابت بمقتضى قوله : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ... ﴾ (٤٠) ، وعليه فإنّا نستصحب عدم صدور القول الكذائي عن المعصوم ﷺ ، وبما أنّ الاستصحاب يمكن أن يقوم مقام القطع الطريقي والموضوعي ، ولذا يمكن القول : « إنّ عدم صدور هذا الفعل أو هذا القول عن المعصوم ﷺ صادق الآن ، فيجوز للمكلف أن يقول : لم يقل رسول الله ﷺ كذا » ، وإذا لم يجر الاستصحاب فإنّ مثل هذا الكلام يكون مشكوكاً فيحرم

نسبته ولو لحرمة إسناد القول بغير علم إلى المعصوم (عليه السلام) في الحد الأدنى .

نعم ، يجوز استصحاب عدم فعل أو قول المعصوم (عليه السلام) بعد الفحص فقط ؛ لأنه بغير الفحص يوجد عندنا علم إجمالي بنقض كثير من هذه الأعدام ، فتعارض هذه الاستصحابات فيما بينها ، بل لا يوجد - بناءً على بعض الأقوال - مقتضى للجريان فيما بينها ، وعليه يمكن بعد الفحص وانحلال العلم الإجمالي - ولو انحلالاً حكماً - جريان استصحاب عدم لتحصيل العلم التعبدى بالنسبة لعدم الصدور .

ومما يجب الالتفات إليه أنه لا يمكن عن طريق هذه الاستصحاب إثبات كذب القول المشكوك الذي نُسب إلى المعصوم (عليه السلام) ؛ وذلك لكونه مثبتاً كما تقدّم بيانه ، وعليه فإذا نسب الصائم قولاً مشكوكاً إلى المعصوم (عليه السلام) ، فإنه وإن ارتكب محرماً ولكن لا تجب عليه كفارة ؛ لأنّ موضوعها تعمّد الكذب ، وكذب القول المذكور غير ثابت لا وجداناً ولا تعبداً ، نعم لو أخلّ بالنية بطل صومه ؛ لأنه من ارتكب أحد الأطراف من غير مجوّز فإنّ ذلك يقتضي أنه يرتكب المفطر حتى لو كان في هذا الطرف ، في حين أنّ الصائم يلزمه قصد الصوم والإمساك عن كلّ مفطر في كلّ حال .

الهوامش

- (١) البقرة : ١٦٩ .
- (٢) الخميني ، روح الله ، المكاسب المحرّمة ٢ : ٧٧ .
- (٣) أنظر : العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف ، تحرير الأحكام ١ : ٣٦ . المجلسي الأول ، محمد تقي ، روضة المتقين ٥ : ٥٢٩ . الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، هداية الأئمة إلى أحكام الأئمة ٨ : ٣٦٧ . آل عصفور البحراني ، الأنوار اللوامع ١٤ : ١٥ . الفيض الكاشاني ، محسن ، الشافي ١ : ٩٤ ، وغيرهم .
- (٤) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٥ : ٣٦٩ ، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، ح ١ .
- (٥) المصدر السابق .
- (٦) المصدر السابق ١٧ : ٨٧ ، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، ح ١ .
- (٧) الخميني ، روح الله ، المكاسب المحرّمة ٢ : ٧٧ .
- (٨) البقرة : ١٦٩ .
- (٩) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٧ : ٢١ ، ب ٤ من أبواب صفات القاضي ، ح ٣ .
- (١٠) الخميني ، روح الله ، المكاسب المحرّمة ٢ : ٧٨ .
- (١١) المصدر السابق .
- (١٢) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٥ : ١٧١ ، ب ٢ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ، ح ٨ . ونقله في ج ٢٧ في كتاب القضاء عن أمالي الصدوق ولم نعثر عليه في الأمالي والظاهر وقوع الخطأ في النسبة إليه .
- (١٣) الخميني ، روح الله ، المكاسب المحرّمة ٢ : ٧٩ .
- (١٤) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٤ ، ب ٤ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضى به ، ح ١٠ .
- (١٥) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٤ ، ب ٤ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضى به ، ح ١٠ .

- (١٦) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٣ ، ب ٤ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضى به ، ح ٩ .
- (١٧) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ١ : ٤٣ ، كتاب فضل العلم .
- (١٨) الخميني ، روح الله ، المكاسب المحرّمة ٢ : ٧٩ .
- (١٩) ورد في بعض نسخ الكافي « حصّ » ، وفي الأمالي وروضة الواعظين « عيّر » ، وفي البصائر « حصر » .
- (٢٠) الأعراف : ١٦٩ .
- (٢١) يونس : ٣٩ .
- (٢٢) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ١ : ٤٣ ، باب النهي عن القول بغير علم من كتاب فضل العلم ، ح ٨ .
- (٢٣) الخوئي ، أبو القاسم ، معجم رجال الحديث ١١ : ١٩٣ .
- (٢٤) المصدر السابق ١٤ : ٢٧٩ .
- (٢٥) المصدر السابق ٢٠ : ١٩٨ .
- (٢٦) المصدر السابق ٣ : ٥١ .
- (٢٧) الخميني ، روح الله ، المكاسب المحرّمة ٢ : ٨٠ .
- (٢٨) المحاسن : الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٩ ، ب ٤ من أبواب صفات القاضي ، ح ٣٠ .
- (٢٩) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٩ ، باب ٤ من أبواب صفات القاضي ، ح ٣٠ .
- (٣٠) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ١ : ٤٣ ، ح ٦ من كتاب فضل العلم .
- (٣١) المصدر السابق ، ح ٥ .
- (٣٢) الإسراء : ٣٦ .
- (٣٣) النور : ١٥ .
- (٣٤) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٥ : ١٦٨ ، ب ٢ من أبواب جهاد النفس ، ح ٧ .
- (٣٥) النور : ١٢ .
- (٣٦) النور : ١٣ .

- (٣٧) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ٤ : ٥١٣ .
(٣٨) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٨ : ٢٩٠ .
(٣٩) الأحزاب : ٢١ .
(٤٠) النساء : ٥٩ .

الأصول المتلقاة القسم الأول

□ الأستاذ مسعود الإمامي

□ ترجمة : الشيخ صفاء الدين الخزرجي

في هذا القسم انعقدت هذه الدراسة في محورين .. تناول الأول منها : تصنيف آثار القدماء الفقهية .. وقد ذكر أربعة أصناف .. منها الأصول المتلقاة .. المحور الثاني : في ملامح الأصول المتلقاة .. وكانت أول هذه الملامح الإفتاء بنص الروايات .. وثانيها : النقل بالمعنى ..

المقدمة :

بدأت حركة تدوين المتون الفقهية وصياغتها لدى الإمامية تأريخها من خلال كتابة الحديث وتدوينه ، لكنه انفصل فيما بعد عن الحديث بشكل تدريجي . وقد كانت بدايات هذا الانفصال على عهد الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) في زمن الحضور ، وذلك من خلال بعض التوضيحات والبيانات التي كان يذيل بها أصحاب الروايات الواردة عنهم (عليهم السلام) ، ثم تطورت هذه الحركة البسيطة إلى التأليف وتدوين المتون الفقهية المستقلة ، كما نلاحظ ذلك في مصنفات ثلثة من الفقهاء : من أضراب يونس بن عبد الرحمن (المتوفى أواخر القرن الثاني أو بدايات القرن الثالث الهجري) ، والفضل بن شاذان (م ٢٦٠ هـ) .

لقد ترك فقهاء القرنين الرابع والخامس - الذين كانوا يُعرفون بـ (القدماء) - جملة من التأليف والآثار الفقهية القيمة التي امتازت عن نظيراتها السابقة واللاحقة عليها في الفترة المذكورة . ومن أبرز المزايا في هذه المؤلفات هي حالة الاستقلال المحدود والتدرجي عن المتون الروائية .

وفي نفس الوقت الذي كانت جهود المؤلفين تتجه نحو الاستقلال عن المتون الروائية في هذه الحركة التدريجية الواثبة نحو التطور والصعود ، هناك حالة من التزمّت قابلت تلك الحركة للإبقاء على المتون الروائية . وقد كان من الطبيعي أن تصاب هذه الحركة - وهي فتية ناشئة - بعدم الانسجام والمنهجية الفنية في عملية التدوين والتأليف .

إلا أنّ ما يؤسف له هو اندثار جملة من الآثار القيمة والنادرة لبدایات مرحلة الاستقلال في عملية التدوين الفقهي في عصر الحضور وعصر الغيبة ، ولم يبقَ من تلك الآثار سوى ما نقله الفقهاء المتأخرون عنهم من بحوث وآراء متناثرة هنا وهناك ؛ ومن هنا يصعب إبداء رؤية دقيقة عن مدى ارتباط مثل هذه المؤلفات بالآثار والمتون الروائية .

ويأتي في عداد مؤلفات هذه المرحلة : كتب يونس بن عبد الرحمن ، والفضل ابن شاذان ، ومحمد بن أحمد الجعفي الصابوني (القرن الثالث) ، وابن أبي عقيل العماني (المتوفى في النصف الأوّل من القرن الرابع الهجري) ، وابن الجنيد الإسكافي (م ٣٨١ هـ) .

ويمكن تصنيف آثار تلك البرهة إلى أربعة أصناف ، أطلق على أحدها اسم (الأصول المتلقاة) التي هي محور البحث في هذه الدراسة ، ومن أجل التوفّر على تعريف ورؤية دقيقين عن هذا الصنف فإنّ من المناسب التعرّف على باقي الأصناف الأخرى ، وهذا ما سنتعرض إليه أولاً مع بيان الأصول المتلقاة وتعريفها ، ثمّ نتعرض لخصائص فقه الأصول المتلقاة ثانياً .

المحور الأول - التصنيف الرباعي للآثار الفقهية في عصر القدماء :

من خلال دراسة خصائص مؤلفات فقه القدماء وتفكيكها يمكن تقسيمها إلى أربعة أصناف . والمعيار الملحوظ في هذا التقسيم هو مدى ارتباطها بالفقه الروائي والمتون الأصلية .

وبالرغم من توفر المزايا والاختصاصات في كلٍّ من هذه الأصناف ، إلا أنَّ بعض الجهات تبقى مشتركة وثنائية ، وهذا الاشتراك ليس على مستوى واحد في الجميع ؛ ففي بعضها أشدّ وفي بعضها أضعف . وأمّا الأصناف المشار إليها فهي ما يلي :

أولاً - الفقه المنقول :

والمراد به : تلك المصنّفات التي صنّفها مؤلفوها بهدف جمع الروايات المرتبطة بالأحكام . وتنقسم هذه المصنّفات في عصر القدماء - بل وقبلهم وحتى بعدهم - إلى عدة أقسام من جهات مختلفة ، فهي تنقسم باعتبار موضوعها إلى قسمين :

الأول : الآثار التي لم تصنّف أو تبوّب بحسب الموضوع ، بل قام مؤلفوها بجمع ما وصل إليهم من الروايات عن المعصومين (عليه السلام) من غير تبويب ولا تنظيم لها .

ويندرج تحت هذا القسم عمدة الأصول الأولى المعروفة بـ (الأصول الأربعمئة) ، ويشهد لذلك ما وصل إلينا منها والموجود حالياً تحت عنوان (الأصول الستة عشر) ، حيث صنّفت على هذه الطريقة .

الثاني : الآثار التي صنّفت على أساس الموضوع ، وهي تارةً خاصة بموضوع محدّد ، وأخرى تشمل أكثر من موضوع واحد ، وتدخل أكثر الكتب الواردة أسماؤها في كتاب (رجال النجاشي) وكتاب (الفهرست) للطوسي في أحد هذين الصنفين الأخيرين ، كما يعلم ذلك من ملاحظة عناوينها المثبتة فيهما .

وقد كتبت أكثر المجاميع الروائية بعد الأصول الأربعمئة من أجل تبويب الروايات وتنظيمها ، ويأتي على رأس تلك المجاميع الروائية (الكتب الأربعة) .
وتنقسم باعتبار إعمال النظر فيها إلى قسمين أيضاً :

الأول : المؤلفات التي عني فيها مؤلفوها بجمع الروايات من غير إعمال نظر في ردّ الروايات أو قبولها .

الثاني : المؤلفات التي عني فيها مؤلفوها - مضافاً إلى جمع الروايات حسب الموضوع - بطرح آرائهم في كلّ موضوع أو في بعض المواضيع .

وتأتي الكتب الأربعة في القسم الثاني ، حيث عني مؤلفوها - مضافاً إلى نقل الروايات المعتمدة وبيان جهة الصدور فيها وبيان دلالتها - ببيان آرائهم الخاصة وربما تعرّضوا لنقل الروايات غير المعتمدة إلى جانب الروايات المعتمدة ، ثمّ يرجّحون خصوص المعتمدة منها ، كما أنّهم تعرّضوا أيضاً للجمع الدلالي بين الروايات المتعارضة .

وقد صرّح الشيخ الكليني في خطبة كتابه الكافي باهتمامه على (الآثار الصحاح) المروية عن المعصومين عليهم السلام ، وعليه فإنّ روايات الكافي حجة معتبرة عند مؤلفه ، ومضامينها تعبّر عن فتاواه .

نعم ، قد يكتفي الشيخ الكليني - في الغالب - بعنونة الباب فقط من دون تعرّض للحكم في المسألة ، لكنّه إذا ما ذكر الحكم فإنّه يعبّر عن رأيه الذي قد لا يفهم من متون الأخبار والروايات ^(١) .

وقال الشيخ الصدوق في خطبة كتابه (من لا يحضره الفقيه) : « ... ولم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما روه ، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحّته وأعتقد فيه أنّه حجة فيما بيني وبين ربّي تقدّس ذكره وتعالّت قدرته » ^(٢) .

ومن هنا يمكن أن نستنتج من كلام هذين الفقيهين المحدثين : أنهما قد تعرّضا في كتابيهما - مضافاً إلى جمع الروايات - لطرح آرائهما ؛ ولأجل هذا اعترض عليهما البعض بخلو كتابيهما من ذكر جميع الروايات ، حيث لم يذكر الروايات المعارضة ؛ واقتصرا على اختيار ما يوافق رأييهما منها وعدم التعرّض لما يخالف رأييهما ^(٣) .

وأما منهج الشيخ الطوسي في كتابه (تهذيب الأحكام) فإنه جرى - على ما صرح به في مقدّمة الكتاب - على ذكر الاستدلال في كلّ مسألة ب : الكتاب ، والإجماع ، والأخبار المتواترة ، والأخبار المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم بالصدور ، ثمّ ينقل الأخبار المشهورة معقّبات بالروايات المعارضة لكلا الطائفتين السابقتين ، ثمّ يجمع بين المتعارضات جمعاً دلاليّاً ، أو يثبت عدم حجّية الروايات في الطائفة الثانية ؛ إمّا لإعراض الفقهاء عنها أو لضعف سندها ، وإن لم يجد مرجحاً لإحدى الطائفتين أخذ بما وافق الأصل منهما ، كما أنّه يعمل في المسائل التي لم يرد فيها دليل خاصّ بما وافق الأصل العملي فيها .

يقول الشيخ الطوسي عن منهجه في التعامل مع الأخبار : « ومهما تمكّنت من تأويل بعض الأحاديث - من غير أن أطعن في أسنادها - فإنّي لا أتعدها ، وأجتهد أن أروي في معنى ما أتأوّل الحديث عليه حديثاً آخر يتضمّن ذلك المعنى إمّا من صريحه أو فتواه ؛ حتى أكون عاملاً على الفتيا والتأويل بالأثر » ^(٤) .

مضافاً إلى ذلك ، فإنّ الشيخ الطوسي يذكر بشكل واضح آراءه الفقهية في ثنايا كتابه (التهذيب) الذي هو شرح على كتاب (المقنعة) للشيخ المفيد ^(٥) ، وإذا خالف شيخه المفيد ذكر أدلّته أولاً ثمّ طرح بعد ذلك رأيه ودليله عليه ^(٦) .

وأما كتاب الشيخ الطوسي الآخر وهو (الاستبصار) فقد أورد في خطبته أنّه يذكر في أوّل كلّ باب منه فتواه ، ثمّ يذكر ما يوافقها من الأخبار ، ثمّ يعقّب ذلك بذكر ما يخالفها من الأخبار ، ثمّ يقوم بالجمع بين الأخبار ^(٧) .

ثانياً - الأصول المتلقاة :

تعتبر الأصول المتلقاة أولى الآثار الفقهية الواصلة التي لم يدون فيها مؤلفوها آثارهم بلسان الرواية ، بل بعباراتهم الخاصة ، وتعتبر هذه الخطوة كبيرة في طريق انفصال كتب الفقه عن المتون الروائية ، وإن كانت ثمة خطوات أخرى مشابهة في نفس الاتجاه لفقهاء عصر الحضور أو الغيبة إلا أن مؤلفات هؤلاء الفقهاء لم تصل بأيدينا ، كما أسلفنا .

إن هذه المرحلة من التصنيف لدى القدماء بالرغم من امتيازها عن (الفقه المنقول) ، إلا أنها باعتبارها تمثل الخطوة الأولى للانفصال التدريجي عن المتون الروائية ؛ لذا نجد أن مؤلفات هذه المرحلة متطابقة كثيراً من جهة اللفظ مع نصوص المعصومين (عليه السلام) .

وأول من أطلق اصطلاح (الأصول المتلقاة) على فتاوى بعض القدماء هو السيد البروجردى ت (م ١٣٤٠ هـ . ش) ، ويطلق هذا الاصطلاح أيضاً على آثار المتقدمين .

ومن أهم النتائج العلمية المترتبة على هذا الاصطلاح لدى السيد البروجردى ومن تابعه عليه هو كاشفية الإجماع أو الشهرة في الأصول المتلقاة - مع تحقق بعض الشروط - عن رأي المعصوم (عليه السلام) ، كما أن مثل هذه الشهرة جابرة لضعف سند الرواية أو موهنة لها إذا كانت قائمة على الإعراض عنها (٨) .

وليس هدفنا في هذا المقال بيان النتائج الأصولية المترتبة على القول بهذه النظرية ونقدها أو تقويمها ، بل الهدف بيان وتوضيح هذه النظرية مع ذكر خصائصها .

نعم ، سيتضح عبر ذلك أيضاً بعض الأبعاد المرتبطة بالنتائج الأصولية لهذه النظرية .

لقد كانت هذه النظرية حصيلة ما طرحه السيّد البروجردى في بحوثه العليا ولم تدوّن في واحد من كتبه ، وقد نقلها بعض تلامذته في تقارير بحوثهم عنه تدبّر ، وهي لا تخلو من إجمال وإبهام في النقل ، ويبدو أنّ شطراً من الإبهام والإجمال يرجع إلى أصل النظرية .

وفيما يلي مراجعة لتقارير بحوث تلامذة السيّد البروجردى لهذه النظرية لتتوفّر على بيان مفادها ، وهذه المراجعة تفيدنا المعطيات التالية فيما يرتبط بالنظرية :

١ - انقسام آثار الفقهاء في القرنين الرابع والخامس إلى قسمين :

الأول : المسائل المتلقاة عن الأئمة (عليهم السلام)

وفي هذا القسم تبدو عبارات الفقهاء كثيرة التشابه والتطابق فيما بينها ؛ وذلك لأنهم يحرصون على عدم تجاوز النص ؛ في فتاواهم . ومن هنا فإذا كانت في فتاواهم دعوى إجماع أو شهرة ولم نعثر على مستند لتلك الفتوى في الكتاب أو السنّة ، أمكن القول بأنّ مستندهم في ذلك وجود رواية أو روايات لم تصل إلينا . فمثل هذه الفتاوى أو المسائل هي التي اصطلح عليها السيّد البروجردى بـ (الأصول المتلقاة) .

الثاني : وهو عبارة عن الفروع التي جاءت حصيلة اجتهاد الفقهاء فيها (٩) .

٢ - ذكر بعض تلامذة السيّد البروجردى أنّ سير تدوين الفقه مرّ بأربع مراحل :

أ - مرحلة الفقه المأثور :

وقد اقتصر الأمر في هذه المرحلة على نقل نصوص الروايات خاصّة .

ب - مرحلة الفقه المنصوص :

وهي المرحلة التي عرض فيها الفقهاء مضمون الروايات بلسان الفتوى مع المحافظة على ألفاظ الروايات ، لكن من غير إسناد إلى الإمام (عليه السلام) ، وتأتي جملة من الكتب - سيما رسالة علي بن بابويه - في هذا السياق ، وقد اعتبرت رسالة علي بن بابويه بمثابة النص حيث يرجع إليها عند عدم وجوده بشكل صريح . وهذا الصنف من التدوين الفقهي هو الذي اصطلح عليه السيد البروجردي بـ (الأصول المتلقاة) .

ج - مرحلة الفقه الاستنباطي :

وهي المرحلة التي استقلّ فيها الفقه بشكل تدريجي عن حرفيّة النصّ مع إعمال النظر في النصوص ، وعرض بعضها على بعض ، والمقارنة بينها ، وتحصيل المفاد الكلّي منها .

د - مرحلة الفقه التفريعي :

وهي المرحلة التي تجاوز فيها الفقهاء حرفيّة النصوص ، وأفتوا في بعض المسائل وفقاً للقواعد العامّة المستفادة من الكتاب والسنة والعقل فيما لم يرد فيه نصّ من الأمور المستحدثة أو الأمور المفترضة التي لم تحدث بعد^(١٠) .

٣ - قسم بعض المقرّرين مسائل الفقه إلى ثلاثة أقسام :

أ - الأصول المتلقاة :

وهي عبارة عن عين المسائل والأحكام التي بينّها الأئمّة (عليهم السلام) من دون أيّ تغيير أو تصرّف فيها بزيادة أو نقصان .

ب - المسائل المقرّونة بتوضيح الفقهاء بعد ورودها بشكل مجمل عن الأئمّة (عليهم السلام) .

ج - الفقه التفريعي :

وهو عبارة عن اجتهاد الفقهاء في المسائل الفقهية بعد مراجعة الأدلة .

والإجماع أو الشهرة إنّما يكونان حجة في خصوص القسم الأول ؛ إذ لا مدخلة للاجتهاد التفسيري أو التفرعي فيه .

بقي شيء : وهو أنّ التمييز بين هذه الأقسام الثلاثة في آثار الفقهاء ليس بالأمر الهين ، بل هو بحاجة إلى تتبع وتدقيق كثيرين ^(١١) .

ويبدو من ذيل كلام صاحب التقرير الثالث أنّ هذه الأقسام الثلاثة - في جميع مؤلفات القدماء أو بعضها - متداخلة ؛ بحيث يحتاج التفكيك بينها إلى بحث وتتبع أكثر .

٤ - صرح أحد المقررين في مقام بيان نظرية أستاذه السيّد البروجردي - بعد التقسيم الثلاثي المزبور وبيان حجّة الإجماع والشهرة في القسم الأول - بأنّ الفقهاء يلتزمون في الأصول المتلقاة بحرفيّة النصّ وبألفاظ الروايات ^(١٢) .

٥ - ومن جملة المدافعين عن هذه النظرية هو الإمام الخميني تدنّ ؛ فإنّه أضاف إلى هذه النظرية - من دون تصريح منه بأنّه في مقام بيان النظرية أو التعرّض لها - أمرين ضروريّين لم يردا في تقارير بحوث السيّد البروجردي :

الأول : إنّ إجماع القدماء أو شهرتهم إنّما يكونان حجة إذا أوجبا الحدس القطعي بكلام المعصوم عليه السلام .

الثاني : إنّ الإجماع أو الشهرة لدى القدماء إمّا أن يكشفّا عن (نصّ معتبر) عندهم ، وإمّا أن يكشفّا عن (شهرة الفتوى من عصر الأئمة عليهم السلام) إلى عصر القدماء) ، وفي كلا الفرضين يكونان حجة معتبرة ^(١٣) .

ومن الواضح أنّه مع فرض كاشفيّة الإجماع أو الشهرة عن اشتهاار الفتوى في عصر الأئمة عليهم السلام ، لا يبقى حينئذٍ معنى لمطابقة ألفاظ فتاوى القدماء مع ألفاظ الروايات ؛ لأنّ المستند لفتاوى القدماء في هذا الفرض ليس هو الروايات ، بل هو اشتهاار الفتوى .

٦ - التقرير السادس للنظرية هو ما طرحه أحد الباحثين المعاصرين من طبقة ما بعد تلامذة السيّد البروجردى ؛ حيث يرى أنّ فتاوى القدماء - التي تُعدّ من الأصول المتلقاة - إنّما هي مأخوذة ومتلقاة عن الجيل السابق عليهم حتى تصل إلى جيل أصحاب الأئمة (عليه السلام) ثمّ تنتهي إلى الأئمة (عليه السلام) أنفسهم .

ويمتاز هذا التقرير عن التقارير الأربعة الأولى بفارق جوهري ؛ حيث اعتبرت تلك التقارير فتاوى القدماء أصولاً متلقاة مأخوذة من الروايات المعتمدة عندهم والتي ليست بمتناولنا اليوم ، ولذا تعدّ فتاواهم كاشفة عن الروايات المعتمدة .

وأما بناءً على التقرير السادس فإنّ الأصول المتلقاة يُقصد بها أحد أمور ثلاثة :
الأوّل : الأحكام الارتكازية التي تلقّاها القدماء عن الطبقة السابقة عليهم من الفقهاء بصيغة الفتوى ، وقد تلقّاها السابقون ممّن قبلهم .. وهكذا إلى الأئمة (عليه السلام) . وربما كانت هذه الأحكام في بدايتها تمثّل متوناً روائية ثمّ تحولت إلى متون فتوائية حتّى وصلت إلى يد القدماء . وربما تكون أيضاً في بداياتها بغير صيغة الرواية وقد أخذت من سيرة المتسرّعة أو بعض الخواصّ من أصحاب الأئمة (عليه السلام) .

الثاني : الروايات التي تلقّاها القدماء عن الطبقة السابقة عليهم بشكل ارتكازي من غير إعمال للقواعد الرجالية والحديثية فيها ، ثمّ استندوا إليها في فتاواهم .

الثالث : أن يكون الارتكاز لدى القدماء مركّباً من ارتكازيّة الحكم - كما في الأمر الأوّل - وارتكازيّة الصدور - كما في الأمر الثاني - وارتكازيّة المضمون ، وعلى ضوء هذه الارتكازات الثلاثة التي تلقّوها كانوا يفتون ويبينون آراءهم .

والملاحظ - من خلال مقارنة هذه التقارير بعضها مع بعض - : أنّ نظرية الأصول المتلقاة قد تكاملت ونضجت طوال هذه المدّة ، فما ورد في التقرير

السادس للنظرية إنما هو تطوير لما ذكره الإمام الخميني رحمته ، من أنه قد يستكشف الإجماع أو الشهرة عن طريق اشتهاار الفتوى ومعروفيتها من عصر الأئمة عليهم السلام إلى عصر القدماء ، فقد طرح التقرير السادس هذه النقطة - بعد بلورتها - إلى جانب الكشف عن (النصّ المعّتبِر) في الأمور الثلاثة المذكورة .

وأما إذا لاحظنا التقرير الأول فإننا نجد مجملاً ؛ إذ لم يتّضح من خلاله أنّ الأصول المتلقّاة هل تعني الالتزام الحرفي بنصوص الأخبار والإفتاء بألفاظها أم لا ؟ لكن في قبال ذلك نجد وضوحاً في التقارير الثلاثة التالية له ؛ حيث ميّزت بين الأصول المتلقّاة من جهة وبين الفقه التفسيري والفقه التفريعي من جهة أخرى . فاتّضح - من خلال هذا التمييز - أنّ الأصول المتلقّاة عبارة عن الإفتاء بلغة النصّ ولفظه بعيداً عن كلّ اجتهاد أو استنباط من قبل الفقيه .

ومن الفوارق الملاحظة بين هذه التقارير : أنّ السيّد البروجردي - حسب بعض التقارير السابقة - يعتبر جملة من كتب القدماء في عداد الأصول المتلقّاة ، ككتّابي (المقنع) و (الهداية) للشيخ الصدوق ، وكتاب (المقنعة) للشيخ المفيد ، وكتب السيّد المرتضى ، و (الكافي) لأبي الصلاح الحلبي ، و (المراسم) لسلار ، و (النهاية) للشيخ الطوسي ، و (المهدّب) لابن البرّاج . وعلى هذا الأساس ، فهذه الكتب ليست في عداد الفقه التفريعي أو التفسيري والتوضيحي ، بل هي في عداد الأصول المتلقّاة بمعنى الإفتاء بلسان الأخبار والنصوص .

ولم يقتصر السيّد البروجردي على عدّ هذه المصنّفات في الأصول المتلقّاة فقط ، بل ذكرها للمثال لا الحصر . وفي المقابل فإنّ ثمة مؤلّفات فقهية أخرى اشتملت - مضافاً إلى منهجية الأصول المتلقّاة - على التفرّيع والاستنباط ، كما نلاحظ ذلك في كتاب (المبسوط) للشيخ الطوسي ^(١٤) .

إلا أنّ ما ورد في هذا التقرير مناف لما ورد في التقرير الثالث الدالّ على تداخل البحث في مصنّفات بعض القدماء أو جميعهم بين منهجية الأصول المتلقّاة

وبين منهجية الفقه التفرعي والتفسيري ، في حين دلّ التقرير المتقدّم على خلوّ الأصول المتلقاة من منهجية الفقه التفرعي والتفسيري ، وتمحّضه في الالتزام الحرفي بالنصّ .

ويمكن رفع التنافي بينهما : بأنّ المقصود في التقرير الثالث هو المصنّفات التي هي من قبيل كتاب (المبسوط) وما بعده من المؤلّفات التي اختلط فيها البحث بين المنهج التفرعي والمنهج التفسيري ، وليس المراد المصنّفات التي ورد ذكرها في التقرير الأخير والتي ادّعي اختصاصها بمسائل الأصول المتلقاة .

إلا أنّ هذا التوجيه يبدو بعيداً ؛ وذلك لأنّه مع وجود مثل هذه المؤلّفات الخاصة ببيان مسائل الأصول المتلقاة تنتفي الحاجة حينئذٍ لمزيد التتبّع والفحص في باقي المؤلّفات الأخرى ، ككتاب (المبسوط) مثلاً .

وقد ذهب الإمام الخميني تدرّجاً إلى عدم صحة استظهار البعض من عبارة الشيخ في مقدّمة المبسوط أنّ القدماء يفتنون بلسان الأخبار دائماً ؛ فإنّ مثل هذا الاستظهار ممّا لا حقيقة له ^(١٥) . وسيتّضح لاحقاً صحّة ما أفاده تدرّج وأنّ آثار القدماء غير متطابقة دائماً مع حرفيّة النصوص وألفاظها ، كما سيّتّضح لاحقاً أيضاً أنّه مضافاً إلى وجود الفتاوى المطابقة لألفاظ الأخبار والفتاوى المشهورة من عصر الأئمة عليهم السلام - وهي القسم الثاني الذي ذكره الإمام الخميني في مسائل الأصول المتلقاة - فإنّ في آثار القدماء - بما فيها أسماء الكتب المذكورة - شيئاً من مسائل الفقه التفرعي والتفسيري ، وعليه فإنّ اكتشاف الأصول المتلقاة - بناءً على التقرير الثالث للنظرية - بحاجة إلى فحص وتتّبّع أكثر .

ودعوى أنّ كلّ إجماع أو شهرة في آثار القدماء كاشفة عن رأي المعصوم عليه السلام ممنوعة .

وأما ما ذكره بعض المعاصرين : من أنّ فقهاء القرنين الرابع والخامس كان بعضهم يلتزم النصّ الحرفي للأخبار في الإفتاء ^(١٦) ، فهو أمر صحيح تؤيّدّه

الشواهد التاريخية الكثيرة ، وقد ذكره الفقهاء طوال التاريخ ، وسيأتي التعرّض لبعض تلك الشواهد في ذيل العناوين والفصول الآتية .

ثالثاً - الفقه التفريعي :

ويراد به : الفقه الذي يُعنى - إلى جانب الفروع الواردة في الأخبار - بالفروع التي لم ترد فيها ، وهذه الفروع مأخوذة - في الغالب - من فقه الجمهور ، وخير شاهد على ذلك كتاب (المبسوط) للشيخ الطوسي ، كما لا تخلو من ذكر هذه الفروع كتب الشيخ المفيد ككتاب (المقنعة) ، وكذلك كتب السيد المرتضى ، و (النهاية) للشيخ الطوسي ، و (الكافي) لأبي الصلاح الحلبي ، و (المراسم) لسار .

وبعبارة أخرى : لا يمكن تعيين فاروق دقيق للتمييز بين المؤلفات المشتملة على الفروع المنصوص عليها في الأخبار وبين المؤلفات المشتملة على الفروع المستجدة ؛ وذلك لأنّ أكثر مؤلفات القدماء تحتوي بشكل وآخر على الفروع المستجدة ، إلا أنّ هذا المقدار لا يكفي لدرجتها في عداد مؤلفات الفقه التفريعي ؛ إذ ذلك يعتمد على قصد المؤلف اعتماد منهجية الفقه التفريعي بحيث تكثر فيه مثل هذه الفروع وتكون ظاهرة ملحوظة فيه ؛ ومن هنا فإنّه لا يمكن عدّ أمثال (المقنعة) و (النهاية) في جملة كتب الفقه التفريعي وإن كانت تحتوي على بعض الفروع المستجدة .

رابعاً - الفقه التفريعي الاستدلالي :

وهو القسم الأخير من أقسام التأليف لدى القدماء ، ويراد به : المصنّفات الحاوية - مضافاً إلى الفروع المستفادة من النصوص - على عنصر الاستدلال . وأوضح هذه المصنّفات : هو كتاب (الخلاف) للشيخ الطوسي ، وكذلك كتاب (المبسوط) الذي يأتي في المرتبة الثانية من حيث الاستدلال بعد (الخلاف) ، فإنّه حاوٍ لجملة من الاستدلال ، وكذلك كتب السيّد المرتضى وبعض رسائل الشيخ المفيد .

المحور الثاني - ملامح الأصول المتلقاة :

أولاً - الإفتاء بنصّ الروايات :

إنّ ظاهرة الانفصال التدريجي للمتون الفقهية عن المتون الروائية اقتضت بشكل طبيعي أن يكون لمثل هذه المتون الفقهية المنفصلة الحظّ الأوفر من المشاكل والمشابهة مع المتون الروائية ؛ ولهذا ضمّن القدماء مصنّفاتهم غير الروائية بشكل مكثّف بعبارات النصوص والروايات المأثورة .

ومن أكثر مصنّفات القدماء شبهاً بالفقه الروائي ثلاثة كتب هي : ١ - فقه الرضا . ٢ - المقنع . ٣ - الهداية . وتعتبر هذه الكتب - الموجودة حالياً - أقدم وأهمّ الكتب الفقهية غير الروائية في فقه القدماء .

ويعتبر كتاب (فقه الرضا) أقدم الكتب الثلاثة المذكورة ، لكنّ في اسم مؤلّفه خلافاً : فقد نسبته بعضهم إلى الإمام الرضا عليه السلام (١٧) ، وبناءً عليه يكون الكتاب من كتب الرواية والحديث ، ونسبه بعضهم إلى علي بن بابويه القميّ (م ٣٢٩ هـ) (١٨) ، ونسبه آخر إلى محمّد بن علي الشلمغاني المعروف بابن أبي العزاقر (م ٣٢٤ هـ) (١٩) ، وحينئذٍ لا يكون للكتاب علاقة بالمعصوم عليه السلام (٢٠) .

وأما كتاب (المقنع) فقد صرّح مؤلّفه الشيخ الصدوق في مقدّمته بأنّه مأخوذ من متون الأخبار ، قال تدخّل : « إني صنّفت كتابي هذا وسمّيته كتاب (المقنع) ؛ لقنوع من يقرؤه بما فيه ، وحذفت الأسانيد منه ؛ لثلا يتقلّ حمله ، ولا يصعب حفظه ، ولا يملّ قارئه ؛ إذ كان ما أبيّنته فيه في الكتب الأصولية موجوداً ، ميّناً على المشايخ العلماء الفقهاء الثقات » (٢١) .

ومراده من (حذف الأسناد) : ذكر متون الروايات من غير سند ، ومراده من (الكتب الأصولية) : الكتب الروائية المعتبرة المعبّر عن بعضها بـ (الأصول الأربعمئة) . وقد صرّح بعض الفقهاء بأنّ كتاب (المقنع) هو نقل (متون الأخبار) (٢٢) .

وأما كتاب (الهداية) للصدوق فهو بالرغم من شبهه بكتاب (المقنع) إلا أنهم قلما يصفونه بأنه نقل لمتون الأخبار .

وقد اختلف كلام المحقق النجفي ؛ فهو تارةً يصف غالب عبارات الكتابين (المقنع) و (الهداية) بأنها نقل لمتون الأخبار^(٢٣) ، وتارةً يطلق ذلك على تمام الكتابين^(٢٤) .

وقد ذكر المحدث النوري شواهد هامة أخرى غير ما ورد في مقدمة (المقنع) تدلّ على كونه فتوى بمتون الأخبار ؛ فقد نقل مواضع من كلام الشيخ الصدوق يصرّح فيها - بعد بيان فتواه - بوجود روايات أخرى ، ثم يذكر فتوى أخرى من خلال ذكر تلك الروايات . وقد استنتج المحدث النوري من ذلك : أن ما يذكره الشيخ الصدوق في فتاواه وآرائه لا يعدو مضامين الأخبار وفحواها . قال تثنّى : « ومن هنا ظهر وجه نقل المجلسي رحمه الله ما فيه [أي في المقنع] كنقله عن سائر كتب الأخبار ، لكنّه رحمه الله فعل بكتاب الهداية ما فعل به ؛ لظنه أنّه أيضاً مثله ، والظاهر أنّه كذلك ، ولكنّا ما اعتمدنا عليه ؛ لعدم ما يدلّ على اعتباره ، فاقترضنا في النقل عنه بما أسنده إلى المعصوم رحمه الله »^(٢٥) .

وفي هذه الكتب الثلاثة (فقه الرضا والمقنع والهداية) نجد علاوةً على عبارات مؤلفيها - التي يصفها الفقهاء بأنها متون أخبار - بعض الروايات التي يروونها عن المعصوم رحمه الله بشكل مباشر .

وقد نقل العلامة المجلسي عن هذه الكتب الثلاثة في البحار ، سواء ما كان منها من كلام المعصوم رحمه الله مباشرةً أو ما كان من كلام مؤلفيها ، حيث نقله إلى جانب روايات المعصومين رحمه الله . لكن اكتفى الشيخ الحرّ العاملي في (وسائل الشيعة) بالنقل عن كتاب (المقنع) بما كان من كلام المعصوم رحمه الله فقط ، ولم ينقل عن كتاب (فقه الرضا) و (الهداية) . نعم نقل المحدث النوري في (مستدرك الوسائل) عن (فقه الرضا) و (المقنع) إلى جانب روايات

المعصومين عليهم السلام ، لكنّه اقتصر في النقل عن (الهداية) على خصوص ما روي عن المعصوم عليه السلام .

وعليه ، فإنّ تعامل هؤلاء المحدثين الثلاثة العظام في القرون الأخيرة لم يكن واحداً فيما يخصّ تطابق هذه الكتب الثلاثة مع متون الأخبار ، علماً أنّهم ينتمون إلى مدرسة واحدة وهي المدرسة الأخبارية أو على مقربة منها ، وهي معروفة بالتساهل في التعامل مع الأخبار والأخذ بها . وسيُتضح فيما يلي من البحوث رجحان كتاب (المقنع) على كتاب (الهداية) في النقل المباشر للأخبار .

وجدير ذكره أنّه رغم التشابه بين الكتب الثلاثة فإنّ ثمة فوارق بينها كما لاحظنا ، وعليه يكون التفاوت بينها وبين آثار أمثال الشيخ المفيد والسيد المرتضى طبيعياً وملحوظاً بشكل أكثر .

لقد أشار الشيخ الطوسي (م ٤٦٠ هـ) في مقدّمة (المبسوط) إلى منهج الفقهاء في الإفتاء بنصّ الأخبار والالتزام الحرفي بألفاظها ، فقال : « ... حتّى أنّ مسألة لو غيّر لفظها وعبّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا (تعجبوا خ . ل) منها وقصر فهمهم عنها . وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية ، وذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنفاتهم وأصولها من المسائل وفرّقه في كتبهم ، وربّته ترتيب الفقه ، وجمعت من النظائر ، وربّبت فيه الكتب على ما ربّبت للعلّة التي بيّنتها هناك ، ولم أعرّض للتفريع على المسائل ولا لتعقيد الأبواب وترتيب المسائل وتعليقها والجمع بين نظائرها ، بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتّى لا يستوحشوا من ذلك » (٢٦) .

وقد سبق علي بن بابويه (م ٣٢٩ هـ) ولده الشيخ الصدوق في التصنيف وفق المنهج المذكور ، وذلك في رسالته الموسومة بـ (الشرائع) التي هي متون أخبار والتي قال فيها الشهيد الأوّل : « إنّ الأصحاب كانوا يتمسّكون بها عند إعواز النصوص ؛ لحسن ظنّهم به ، وأنّ فتواه كروايته » (٢٧) .

وقد كرّر الفقهاء بعد الشهيد الأوّل مقولته ، فوصفوا رسالة ابن بابويه وكتب ولده الشيخ الصدوق بالمرجع عند إعواز النص^(٢٨) .

وليعلم أنّ رسالة الشرائع - بناءً على القول بأنّها نفس كتاب فقه الرضا - تعتبر اليوم مرجعاً روائياً يعتمد عليه عند فقد النصّ ، بناءً على رأي الشهيد الأوّل ومن تبعه في ذلك .

إلا أنّ الاستفادة من كلام الشهيد عدم التعامل مع رسالة (الشرائع) باعتبارها نفس النصّ بحرفيّته ، بل تأتي بالدرجة الثانية بعد فقدان النصّ ، وقد اعتبر بعض الفقهاء كتاب (فقه الرضا) أو رسالة (الشرائع) مؤيداً للأدلة الفقهية لا أكثر ؛ فقد صرح صاحب الجواهر في مبحث عدد التسيبحات الواجبة في الركعة الثالثة والرابعة أنّ ما ورد في رسالة ابن بابويه (الشرائع) وكتاب (المقنع) للصدوق وكتاب (النهاية) للطوسي - التي تُعدّ فتاوى بنصوص الأخبار - مؤيداً للقول بوجود التكرار ثلاثاً^(٢٩) .

وقد ذهب الأمين الأسترآبادي إلى هذا الرأي أيضاً ، فقال : « إفتاء جمع من الأخباريين - كالصدوقين ومحمّد بن يعقوب الكليني ، بل الشيخ الطوسي أيضاً فإنّه منهم عند التحقيق وإن زعم العلامة أنّه ليس منهم - بحكم لم يظهر فيه نصّ عندنا ولا خلاف يعادله ، وهذا أيضاً معتبر عندي ؛ لأنّ فيه دلالة قطعيةً عاديةً على وصول نصّ إليهم »^(٣٠) .

ثانياً - النقل بالمعنى :

إنّ من اللازم إعمال الطرق المقرّرة لمعرفة ميزان التطابق بين المتون الفقهية وحرفيّة النصّ ، ومن الطرق المقرّرة هي طريقة النقل بالمعنى التي تقع في مقابل النقل الحرفي ، والمراد بها : نقل فحوى الكلام ومعناه من غير التزام بلفظه وعبارته . ومن مصاديق هذا النقل المعنوي : ترجمة الكلام ونقله من لغة إلى لغة أخرى .

وقد أجمعت الإمامية على صحة نقل الرواية بالمعنى مع رعاية الشروط في النقل (٣١) ، كما ذهب إلى ذلك أكثر علماء السنة أيضاً (٣٢) ، وهذا ما تؤيده سيرة العقلاء ؛ حيث يعتمدون النقل بالمعنى ، وهو أمر شائع بينهم ؛ وذلك لأن غايتهم هي نقل المعاني ، وما اللفظ إلا وسيلة للوصول إلى المعنى ، فإذا أوصل الناقل مراد المتكلم بغير اللفظ الذي تكلم به فقد حقق مقصوده .

ولا شك في شيوع هذه السيرة بين العقلاء في صدر الإسلام وفي عصر المعصومين (عليه السلام) ، ومع ذلك لم يردع عنها الشارع لا في الكتاب ولا في السنة ؛ مما يستلزم إمضاءها . وقد استدلل العلامة المجلسي على صحة النقل بالمعنى بهذه السيرة زمن الحضور وعدم الردع عنها ، قال تدكّر : « من المعلوم أن الصحابة وأصحاب الأئمة (عليهم السلام) لم يكونوا يكتبون الأحاديث عند سماعها ، ويبعد بل يستحيل - عادةً - حفظهم جميع الألفاظ على ما هي عليه وقد سمعوها مرة واحدة - خصوصاً في الأحاديث الطويلة - مع تطاول الأزمنة ؛ ولهذا كثيراً ما يروى عنهم المعنى الواحد بألفاظ مختلفة ، ولم يُنكر ذلك عليهم ، ولا يبقى لمن تتبّع الأخبار في هذا شبهة » (٣٣) .

ومما لا ريب فيه أن الواقع التاريخي لنقل الحديث يقتضي أن تكون بعض مراحل نقل الحديث وتدوينه - سيما المراحل الأولى التي كانت في عهد النبي (صلى الله عليه وآله) أو المعصومين (عليهم السلام) - عن طريق المشافهة ، ولا شك في كون المشافهة تعتمد النقل بالمعنى كما صرح به العلامة المجلسي ، فيكون النقل بالمعنى هو الشائع والمعتمد على ما أفاده بعض الفقهاء (٣٤) .

ومن الواضح أن لهذه الحقيقة التاريخية المعترف بها في علم الحديث انعكاساتها ونتائجها المهمة في العلوم المرتبطة به كعلم الفقه . ومن جملة النتائج الخطيرة المترتبة على ذلك أيضاً : أنه في ضوء هذه الحقيقة يثبت عدم واقعية

القول بالصدور الحرفي للنصوص وأنها نفس ألفاظ المعصومين (عليه السلام) ، وعليه يكون التدقيق المفرط في ألفاظ الكثير من الروايات المروية - كما هو منهج بعض الفقهاء المعاصرين - غير مفيد لللاطمئنان ، ومما لا أساس له (٣٥) .

ويشهد لما ذكرناه - مضافاً إلى السيرة الممضاة - : النقل القرآني الذي يعتمد النقل عن الآخرين بالمضمون من دون الالتزام الحرفي لعباراتهم ، كما في نقله قصص الأنبياء (عليهم السلام) ؛ حيث إن في تلك القصص أشخاصاً لا ينطقون بالعربية وقد نقلها القرآن الكريم عنهم بالعربية ، ولا سيما إذا لاحظنا ظاهرة التكرار للنقل في تلك القصص وفي كل موضع تنقل الحادثة بلفظ مغاير للأول . كما أن في الروايات من طرق الإمامية ما يدل على صحة النقل بالمعنى (٣٦) ، وكذلك في روايات الجمهور ما يدل على ذلك أيضاً (٣٧) .

نعم ، لا شك في رجحان النقل باللفظ على النقل بالمعنى مع انتفاء الضرورة ؛ إذ احتمال الخطأ في الثاني وعدم التفات الراوي إلى جميع الجهات الملحوظة في اللفظ وارد ومحتمل ؛ ولذا يقدّمون النقل باللفظ على النقل بالمعنى في حالات التعارض بين النصوص (٣٨) .

وإذا ثبت جواز النقل بالمعنى في المتون الروائية ، فإن ثبوته في المتون الفقهية الصادرة عن غير المعصومين (عليهم السلام) من باب أولى .

بل إن من غير الممكن - في كثير بل في أكثر الموارد - استبدال النص الحرفي للرواية إلى لغة الفتوى من غير اعتماد النقل بالمعنى ؛ وذلك لأنه في الكثير من الروايات إنما يرد الموضوع كله أو بعضه في سؤال السائل ، في حين يكتفي الإمام (عليه السلام) بكلمة « نعم » أو « لا » في مقام الجواب ، فإذا أراد الفقيه بيان هذه المسألة بلغة الفتوى فلا مناص له من اعتماد سؤال السائل كفرضية للمسألة الفقهية ملحوظاً مع جواب الإمام (عليه السلام) ، وهذا ما لا يتم إلا عن طريق النقل بالمعنى .

ونظير ذلك أيضاً أنّ الغالب في الروايات كونها على نحو القضية الشخصية ، حيث يرد السؤال عن قضية شخصية معيّنة ، ولكنّ الفقيه في مقام الفتوى يحولها إلى قضية حقيقية ، وهذا ما لا يتمّ إلا عن طريق النقل بالمعنى .

وفي ضوء ذلك ، فإنّه ممّا لا مجال فيه للشكّ اعتماد النقل بالمعنى كثيراً في جميع التآليف والمصنّفات الفقهية المدوّنة في القرنين الرابع والخامس الهجريّين ، قال الشيخ المشكيني في مقدّمة كتابه المدوّن في الفقه المأثور : « فهذه رسالة علمية وعملية ... تمتاز عن نظائرها بأنّها فقه مأثور ... مأخوذٌ من تلّكم المدارك كلّ مضامينها ، ومقتبسٌ عنها جُلُّ ألفاظها ... وهذه الطريقة في التآليف وإن كانت متداولة بين أكثر قدمائنا الإمامية - رضوان الله عليهم - في كتبهم الفقهية ، كالمقنعة والنهاية والهداية وفقه الرضا وغيرها ، إلا أنّهم كانوا آخذين بمعاني النصوص دون ألفاظها ، لابسين عليها حُللاً من عبائر أنشئوها ، سابكين لها في قوالب أبدعوها ، وهي غير طريقتنا ، كما عرفت » (٣٩) .

إنّ مقارنة كتب الفقهاء المتقدّمين وآثارهم بمصادر الرواية يكشف بوضوح عن اعتمادهم النقل بالمعنى ، وهذا لا يتنافى مع ما ذكره الشيخ الطوسي : من أنّ فقهاء الإمامية « ألّفوا الأخبار وما روه من صريح الألفاظ » (٤٠) ؛ وذلك لأنّه لا يعني من « صريح الألفاظ » نفي النقل بالمعنى ؛ لأنّه أعرف ممّا بتلك الآثار وأقرب إليها ، فإنّه كان يلمس بوضوح اعتمادهم ذلك في آثارهم ، بل وعدم المندوحة لهم عن ذلك .

وفي ضوء انتشار ظاهرة النقل بالمعنى وشيوعها ، فإنّه يمكن القول : بأنّ القدماء كما كانوا يعتمدون النقل الحرفي للنصّ في مقام الإفتاء ، فإنّهم كانوا يعتمدون النقل بالمعنى أيضاً ، ويعتبرون ذلك إفتاءً على ضوء النصوص ، لكن مع مراعاتهم - في حدود الإمكان - استخدام عين الألفاظ الواردة في النصوص

إذا كان لذلك مدخلية في فهم النصّ وصدور الفتوى . والظاهر أنّ مراد الشيخ الطوسي من « صريح الألفاظ » الذي نسبته إلى فقهاء الإمامية هو هذه الألفاظ التي لها مدخلية في فهم النصّ .

وعليه ، يكون المعتمد لدى الفقهاء - بناءً على ما نقله الشيخ الطوسي - في مقام الإفتاء والتدوين الفقهي في ذلك العصر هو بيان الفتوى في نطاق المسائل الواردة في الأخبار مع الإفادة - بما تقتضيه الضرورة - من النقل بالمعنى مع الالتزام بالألفاظ الأساسية الواردة في النصوص .

ولذا نجد الفقهاء مع اعتمادهم وركونهم إلى آثار القدماء - كرسالة ابن بابويه - إلا أنّهم لا يرجعون إليها إلا عند فقدان النصّ^(٤١)؛ ممّا يقتضي أنّ المصنّفات التي اعتمدت النقل بالمعنى ليست في عرض المتن الروائية التي اعتمدت النقل الحرفي من الأصول والمصادر الأصلية للرواية ، وحينئذٍ مع وجود مثل هذه المصادر الروائية لا تصل النوبة إلى مثل تلك المصنّفات .

أجل ، قد نجد النقل بالمعنى في آثار المتقدمين فيما يزيد على حدّ الضرورة ، فإنّ مقارنة ما بين هذه الآثار وبين المتن الروائية توقفنا على النقل الكثير بالمعنى مع تغيير في مادّة اللفظ أو هيئته أو الهيئة التركيبية للجملة ، مع أنّ التغيير في كلّ واحد من هذه الموارد الثلاثة يمكن أن يوجب تغييراً في ظهور الرواية . وقد اعتبر أحد الفقهاء المعاصرين ذلك دليلاً على ضعف نظرية الأصول المتلقّاة^(٤٢) .

وفيما يلي بعض الشواهد من كتب الفقهاء للنقل بالمعنى المتأثّر بالفهم الخاصّ للفقهاء :

١ - قال في فقه الرضا : « اعلم - رحمك الله - أنّ الصوم حجاب ضربه الله -

عزَّ وجلَّ - على الألسن والأبصار وسائر الجوارح ؛ لما له في عادة من سرِّه [عبادة من سترة خ . ل] ، وطهارة تلك الحقيقة ؛ حتَّى يستر به من النار » (٤٣) .

وهذه العبارة مستفادة من حديث للإمام زين العابدين عليه السلام في « رسالة الحقوق » قال فيها : « حقَّ الصوم أن تعلم أنه حجاب ضربه الله - عزَّ وجلَّ - على لسانك وسمعك وبصرك وبطنك وفرجك ؛ ليسترك به من النار » (٤٤) .

وبالمقارنة بين النصَّين نعرف مقدار التصرّف الواقع من قبل مؤلّف كتاب « فقه الرضا » في الألفاظ بل والمعاني أيضاً ؛ إذ لم يرد في كلام الإمام عليه السلام قوله : « لما له في عادة من سرِّه ، وطهارة تلك الحقيقة » ، وإنّما هو استنباط واستظهار من مؤلّف الكتاب .

٢ - يعتبر كتاب « النهاية » للشيخ الطوسي من أهمّ الآثار الفقهية في القرنين الرابع والخامس ، وقد وصفه الكثير من فقهاءنا بأنّه نقل لمتون الأخبار ، فيما صرّح البعض بكونه كذلك غالباً (٤٥) . ويلاحظ في مقدّمة « المبسوط » نوع تردّد في وصف هذا الكتاب ، حيث جاء فيها : « وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية ، وذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنّفاتهم ... بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتّى لا يستوحشوا من ذلك » (٤٦) .

واعتبر البعض كتاب « المقنعة » من هذا القبيل أيضاً (٤٧) .

وعلى هذا الأساس ، فإنّه يمكن - في ضوء كلام الشيخ الطوسي وغيره من الفقهاء - اعتبار أكثر ما ورد في كتابي « النهاية » و « المقنعة » مطابقاً لألفاظ الروايات ؛ أي أنّه نقل بالمعنى ؛ إذ قلّما نجد في هذين الكتابين نقلاً حرفياً دقيقاً للروايات من غير زيادة أو نقصان .

لقد سعى الشيخ المفيد والشيخ الطوسي في هذين الكتابين إلى صياغة الأحكام المستنبطة من الروايات ضمن عباراتهم ، ووضعها طبقاً لمنهجية وترتيبٍ منطقيٍّ خاصٍّ ، فهما يستفيدان - غالباً - من الألفاظ المطابقة أو القريبة من النصِّ الحرفي ، إلا أنَّهما في مقام الإفتاء لا يجدان بُدّاً من التغيير في تركيب ألفاظ المفردات وهيئاتها ، وقد لا تكون لبعض المفردات أحياناً مادةً أصلاً .

إنَّ ممَّا لا ريب فيه اعتبار أغلب عبارات هذين الكتابين أقرب ما يكون لألفاظ الروايات ، وليس هذا إلا من باب النقل بالمعنى ، وقد سبقا في هذا المجال كتابي « المقنع » و « الهداية » للشيخ الصدوق في التصرّف في مادة اللفظ أو هيئته أو تركيبه ، علاوة على سبقهما أيضاً في وضع منهجية منطقية لترتيب الفروع والمسائل بما يناسب الكتاب الفتوائي المستقلّ .

لقد مثّل عنصر الاجتهاد لدى هذين الفقيهين دوراً هاماً في توظيف جملة من الألفاظ في كتابيهما ممَّا لا نجد له أثراً في الروايات ؛ فقد استخدمنا - سيما الشيخ في النهاية - طائفة من الألفاظ لاستنباط الأحكام التكليفية أو الوضعية ، من قبيل : الوجوب ، والحرمة ، والاستحباب ، والكراهة ، والجواز ، والاشتراط ، والإخلال ، والنقص ، والإجزاء ، والصحة ، والبطلان ... وغيرها ممَّا لم يرد لفظه في الروايات ، وإنّما هو حاصل لغة الاستنباط والاجتهاد .

أجل ، لا يحيد المفيد والطوسي عمّا ورد لفظه في النصوص إذا كان لحرفيّته دور في فهم الحكم الشرعي ، فقد عبّر الطوسي - في مسألة ما لو فرّ القاتل ولم يكن له مال - بأنّ ديته على « الأقرب فالأقرب » من ورثته (٤٨) ، وهو تعبير روائي التزمه الشيخ في فتواه من غير تغيير .

٣ - ممَّا يلاحظ في آثار القدماء - في منهج النقل بالمعنى - إسنادهم النقل إلى المعصوم (عليه السلام) بشكل مباشر ، كما في كتاب « الهداية » للشيخ الصدوق ، وهذا ما

سنسلط عليه الضوء من خلال دراسة عيّنات من هذا الكتاب ، وفي هذا الإطار تمّت مراجعة ستّة عشر باباً من الأبواب الأولى لكتاب الصوم من الكتاب (٤٩) ، حيث ورد فيها (٢٢) رواية ، تسعة منها وردت في الكتب الأربعة والمصادر المتقدّمة على « الهداية » ، وقد وردت فيه بألفاظها حرفياً أو مع تغيير يسير في حدود اختلاف النسخ ، وأمّا سائر الروايات الأخرى الواردة فيه فهي كما يلي :

١- الرواية الأولى : عن الإمام الصادق عليه السلام قال : « الصوم للرؤية والفطر للرؤية ؛ ليس بالرأي ولا بالتظنّي ، وليس الرؤية أن يراه واحد ولا اثنان ولا خمسون » (٥٠) .

وإذا قارنّا هذه الرواية بما رواه في « من لا يحضره الفقيه » (٥١) ، نجد أنّ المؤلف قد دمج روايتين مختلفتين في هذا الكتاب : إحداها عن الإمام الباقر عليه السلام والأخرى عن الإمام الصادق عليه السلام ، وقد أدخل قوله : « وليس بالرأي ولا بالتظنّي » في رواية الإمام الباقر عليه السلام في لفظ رواية الإمام الصادق عليه السلام ، ثمّ نسبها كرواية واحدة إلى الإمام الصادق عليه السلام .

وأمّا الروايات الخامسة (٥٢) والسادسة (٥٣) والثانية عشرة (٥٤) والرابعة عشرة (٥٥) والثامنة عشرة (٥٦) ، فهي لا تختلف عمّا في « من لا يحضره الفقيه » ولا غيره من المصادر من حيث المضمون ، وإن كانت تختلف عنها لفظاً .

٢- الرواية السابعة : ما عن الإمام الصادق عليه السلام قال : « إذا رأيت هلال شهر رمضان فلا تشر إليه بالأصابع ، ولكن استقبل القبلة ، وارفع يديك إلى السماء ، وخاطب الهلال تقول : ربّي وربّك الله ربّ العالمين ، اللهمّ أهله علينا بالأمن والإيمان ، والسلامة والإسلام ، والمساواة إلى ما تحبّ وترضى . اللهمّ بارك لنا في شهرنا هذا ، وارزقنا عونه وخيره ، واصرف عنا ضرّه وشرّه ؛ وبلاءه وفتنه » (٥٧) .

ولم يرد هذا النصّ منسوباً إلى المعصوم (عليه السلام) في أيّ من المصادر الروائية ، لكنّه ورد في كتاب « فقه الرضا » و « المقنع » من غير نسبة إلى أحد (٥٨) ، ولكنّ الصدوق نسبته في « من لا يحضره الفقيه » إلى والده (٥٩) ، مع أنّه نسبته في « الهداية » إلى الإمام الصادق (عليه السلام) ، وهو من الغرائب .

٣ - الرواية الحادية عشرة : ما عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال : « إذا صمت فليصم سمعك وبصرك وفرجك ولسانك ، وتغضّ بصرك عمّا لا يحلّ النظر إليه ، والسمع عمّا لا يحلّ استماعه إليه ، واللسان من الكذب والفحش » (٦٠) .

وقد روى الشيخ الصدوق هذه الرواية في « من لا يحضره الفقيه » كالتالي : « إذا صُمت فليصم سمعك وبصرك وشعرك وجلدك - وعدّد أشياء غير هذا وقال : - لا يكون يوم صومك كيوم فطرك » (٦١) .

وقد وردت هذه الرواية في سائر المصادر الروائية الأخرى مثل « من لا يحضره الفقيه » (٦٢) ، ولكن لم ترد الجمل الثلاث الواردة في ذيلها - وهي قوله : « وتغضّ بصرك ... » - في أيّ من مصادر الرواية ، والظاهر أنّه من عبارة الشيخ الصدوق مزجها شرحاً للرواية ، علماً أنّه قد أضاف قبل هذه الجمل الثلاث بعض العبارات وحذف أخرى .

٤ - الرواية الثالثة عشرة : ما روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال : « لا بأس أن يشمّ الصائم الطيب ، إلا المسحوق منه ؛ لأنّه يصعد منه إلى دماغه » (٦٣) . ولم يرد في المصادر الأخرى المستثنى ولا التعليل ، والظاهر أنّه زيادة توضيحية من الشيخ الصدوق (٦٤) .

٥ - الرواية الخامسة عشرة : وقد ورد فيها سؤال عن السعوط والاحتقان للصائم ، فمنعه الإمام الصادق (عليه السلام) ، وحمله الشيخ الصدوق على الكراهة (٦٥) ،

في حين أنه قد ورد فيه روايتان في المصادر الأخرى : إحداهما عن الإمام الرضا (عليه السلام) تجيز الاحتقان للصائم ، والأخرى عن الإمام الصادق (عليه السلام) تكره السعوط له (٦٦) ، والظاهر أن الشيخ الصدوق جمع الروایتين ونسب حاصلهما إلى الإمام الصادق (عليه السلام) .

٦ - الرواية السابعة عشرة : في جواز الاكتحال للصائم بـ « الصبر » و « الحُضَض » ، وعدم جوازه بـ « المسك » (٦٧) ، في حين أن حكم « الحُضَض » و « المسك » قد ورد في روايات أخرى ، وورد حكم الاكتحال بـ « الصبر » خاصة في رواية واردة في المحرم لا في الصائم (٦٨) .

٧ - الرواية الثمانية والعشرون : وهي نقل بالمعنى لروايات مختلفة ، وفي بعضها ألفاظ لا ترتبط بموضوع البحث (٦٩) .

وإذا كان الشيخ الصدوق يُدخل بعض الإيضاحات أو الزيادات فيما ينسبه إلى المعصوم (عليه السلام) مباشرة ، فإن ما يضيفه إلى ما لا ينسبه إلى المعصوم (عليه السلام) لابد أن يكون بصورة أوسع وأكثر .

وفي ضوء ما اتضح بيانه ، فإن الأخبار المروية في كتاب « الهداية » لا تخلو من اضطراب وتشويش ، وهذا بعكس كتابه « المقنع » فإنه خالٍ من الملاحظة المذكورة ، وهذا ما يثبتته التحقيق التالي في بعض بحوث هذا الكتاب :

لقد أورد الشيخ الصدوق في الباب الأول من كتاب الحج (١٩) رواية عن المعصوم (عليه السلام) مروية بشكل مباشر (٧٠) ، وهي متطابقة الألفاظ مع المصادر الروائية المدونة بلا اختلاف كبير ، سوى بعض الاختلافات الطفيفة في النسخ ، وهو أمر طبيعي بين نسخ الكتب الأربعة نفسها .

وعلى هذا الأساس ، فقد عني الفقهاء والمحدثون بكتاب « المقنع » أكثر من

عنايتهم بكتاب « الهداية » ؛ وذلك لدقّة النقل في الأوّل ، ولعلّ السرّ يعود إلى أنّ تأليف « الهداية » ربما كان في حال سفر الشيخ ، ولم تكن المصادر في متناول يده ، وكان يعتمد الحفظ في التدوين .

والحاصل : فإنّه لا يمكن الحكم على آثار القدماء الفقهية بحكم واحد ، بل لابدّ من ملاحظة كلّ كتاب بشكل مستقلّ لاستظهار فتاواهم المستندة إلى الروايات .

الهوامش

- (١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ٣: ٤١، ١٠٠، ١٥٥.
- (٢) الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه ١: ٣.
- (٣) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام ١: ٣.
- (٤) الفيض الكاشاني، محسن، الوافي ١: ٥.
- (٥) المصدر السابق ٢: ١٦٢، ٣: ٢٩٢، ٦: ١٦٠.
- (٦) المصدر السابق ٤: ٢٣٧، ٧: ٢٣٤.
- (٧) الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار ١: ٣.
- (٨) انظر - مضافاً إلى المصادر السابقة -: السبحاني، جعفر، تهذيب الأصول (تقارير بحوث الإمام الخميني) ٢: ١٦٩. الخميني، روح الله، أنوار الهداية ١: ٢٦١.
- الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول (تقارير الشهيد الصدر) ٤: ٣١٢.
- المنتظري، حسين علي، مجمع الفوائد ٢٢٦. الشبيري الزنجاني، موسى، كتاب النكاح ٥: الدرس ١٥٣، و ٢٠: الدرس ٧٢٩، و ٧: الدرس ٢٣٩، و ١٩: ٦٩٤.
- المبلفي، أحمد، موسوعة الإجماع في فقه الإمامية ١: ١١٩.
- (٩) المنتظري، حسين علي، البدر الزاهر (تقارير بحث السيّد البروجردي) ٢١.
- (١٠) واعظ زادة الخراساني، محمد، مقدّمة الجمل والعقود في العبادات ١٢.
- (١١) الاشتهادي، علي بنه، تقارير في أصول الفقه ٢٩٧. وقد نقل الشيخ الصافي الكلبايكاني في تقارير درس السيّد البروجردي ثلاثة أقسام مشابهة لمسائل الفقه، وقد اعتبر الإجماع أو الشهرة الحجّتين في خصوص القسم الأوّل المجرد عن إعمال النظر والاجتهاد. انظر: (بحث حجّة الشهرة) للشيخ الصافي، المطبوع في كتاب
- المنهج الرجالي (تأليف السيّد محمد رضا الحسيني الجلاي) ٢٨٦.
- (١٢) تجليل التبريزي، أبو طالب، رسالة الشهرة (مطبوعة ضمن كتاب البيع، تقارير بحوث السيّد محمد الحجة الكوهكمري) ٤٤١.
- (١٣) الخميني، روح الله، تهذيب الأصول ٢: ١٦٩.

- (١٤) المنتظري ، حسين علي ، البدر الزاهر (تقرير بحث السيّد البروجردي) : ١٩ ، ٢٥٨ .
الاشتহারدي ، علي بناءه ، تقرير بحث السيّد البروجردي : ٢ : ٤٩٠ .
- (١٥) الخميني ، روح الله ، تهذيب الأصول : ٢ : ١٧٠ .
- (١٦) المنتظري ، حسين علي ، البدر الزاهر (تقارير بحث السيّد البروجردي) : ٢١ .
- (١٧) المجلسي ، محمد تقي ، لوامع صاحبقراني : ١ : ٦١٣ .
- (١٨) الأفندي ، عبد الله ، رياض العلماء : ٢ : ٣١ ، ٦ : ٤٣ .
- (١٩) الصدر ، حسن ، الرسائل الأربعة عشر ، رسالة في فصل القضاء المشتهر بفقهِه الرضا : ٨٧ .
التستري ، محمد تقي ، النجعة في شرح اللمعة : ٦ : ٤٠٠ . الشيرازي الزنجاني ،
موسى ، كتاب نكاح (بالفارسية) : ٧ : ٢١٦٧ .
- (٢٠) الاستفادة من مجموع الشواهد والقرائن المذكورة في الأقوال حول مؤلف كتاب (فقه
الرضا) أن أرجح الأقوال هو القول الأخير ، وهو اتّحاده مع كتاب (التكليف)
للشلمغاني . راجع - مضافاً إلى المصادر السابقة - : مقدّمة السيّد جواد الشهرستاني
على الطبعة الأخيرة للكتاب (طبعة مؤسسة آل البيت) .
- (٢١) الصدوق ، محمد بن علي ، المقنع : ٥ .
- (٢٢) العاملي ، محمد بن علي ، مدارك الأحكام : ٤ : ٢٢٨ ، ٦ : ٥٣ و ٨٦ . السبزواري ، محمد
باقر ، ذخيرة المعاد : ٣ : ٤٩٧ . الأصفهاني ، محمد بن حسن ، كشف اللثام : ٥ : ٢٧٨ .
البحراني ، يوسف ، الحقائق الناضرة : ٣ : ٥٧ ، ٩ : ٢١٠ ، ١٣ : ١١٣ ، ٢٠ : ٢٦٣ .
القمي ، أبو القاسم ، غنائم الأيام : ٥ : ١٠٥ ، ١٧٧ . الهمداني ، رضا ، مصباح الفقيه : ١
(ق ١) : ٢٦١ . الخميني ، روح الله ، المكاسب المحرّمة : ٢ : ٤ .
- (٢٣) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام : ٥ : ٢٠٨ .
- (٢٤) المصدر السابق : ٦ : ١٣٨ .
- (٢٥) النوري ، حسين ، خاتمة المستدرك : ١ : ١٩٠ .
- (٢٦) الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط : ١ : ٢ .
- (٢٧) الشهيد الأول ، محمد بن مكي ، ذكرى الشيعة : ١ : ٥١ .
- (٢٨) البهائي ، محمد بن الحسين ، الحبل المتين : ١٨٨ . المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار
: ١٠ : ٤٠٥ . الأصفهاني ، محمد حسين ، الفصول الغروية : ٣١١ . القمي ، أبو القاسم ،

قوانين الأصول : ٣٧٣ . النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام ٦ : ١٣٦ ، ٣ : ٢٤١ ، ٥ : ٢٠٨ . الأنصاري ، مرتضى ، فرائد الأصول ١ : ٣٣٩ ، ٢ : ٤٤٨ . الهمداني ، رضا ، مصباح الفقيه ١ (ق ١) : ٢٦١ . النوري ، حسين ، مستدرك الوسائل ١ : ٢٦٥ . البجنوردي ، محمد حسن ، القواعد الفقهية ٥ : ٣٤٩ . المقدس ، محمد هادي ، قرارات البيع (تقرير بحث السيّد الكلبيكاني) ١ : ٣١٩ .

(٢٩) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام ١٠ : ٢٧ .

(٣٠) الأسترآبادي ، أمين ، الفوائد المدنية : ٢٦٨ .

(٣١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، عدة الأصول ١ : ١٥٢ . المحقق الحلّي ، جعفر بن الحسن ، معارج الأصول : ٢٠٨ . العاملي ، حسن بن زين الدين ، المعالم : ٢١٢ . المازندراني ، محمد صالح ، شرح أصول الكافي ٢ : ٢١٢ . الفيض الكاشاني ، محسن ، الأصول الأصلية : ١٠٤ . القمي ، أبو القاسم ، قوانين الأصول : ٤٧٩ . الخاقاني ، علي ، رجال الخاقاني : ٣٣٢ . الصدر ، حسن ، نهاية الدراية : ٤٨٨ . الغفاري ، علي أكبر ، دراسات في علم الدراية : ١٩٠ .

(٣٢) السرخسي ، أبو بكر ، أصول السرخسي ١ : ٣٥٥ . أبو رية ، محمود ، أضواء على السنة المحمّدية : ٧٧ .

(٣٣) المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار ٢ : ١٦٤ .

(٣٤) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام ٣ : ٣٨١ .

(٣٥) يقول العلامة أبو الحسن الشعراني في تعليقه على شرح أصول الكافي للمازندراني (٢ : ٢١٤) : « ... فما هو شائع بين بعض فقهاءنا المتأخّرين - خصوصاً بين من تأخّر عن الشيخ المحقق الأنصاري تتكّل من استنباط الأحكام من هذه الدقائق المستنبطة من ألفاظ الروايات بتدقيقاتهم - غير مبنيّ على أساس متين ، خصوصاً ما يدّعون من الظنّ الاطمئنان بصدور هذه الروايات وأنها حجة لا تعبدُ بأية النبا وأمثالها ، بل لحصول الاطمئنان وأنّ الاطمئنان علم عرفاً . والحقّ أنّهم إن ادّعوا حصول الاطمئنان بصدور هذه الألفاظ المرويّة بخصوصياتها - كما يحتجّون بها في الفقه - فنحن نعلم يقيناً عدم صدورها كذلك ولا حفظ خصوصياتها في إبدالها أيضاً ، وليس صدورها وهماً ، فضلاً عن الظنّ وفضلاً عن الاطمئنان ، وإن أرادوا الاطمئنان بصدور أصل المعنى ومفاده إجمالاً فيأتي كلامنا فيه » .

- (٣٦) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ١ : ٥١ . ابن إدريس ، محمد بن منصور ، السرائر ٣ : ٥٧٠ . الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٥ .
- (٣٧) المتقي الهندي ، علي ، كنز العمال ١٠ : ٢٢٣ ، ح ٢٩١٧٩ ، ٢٣١ ، ح ٢٩٢١٦ .
- (٣٨) الأنصاري ، مرتضى ، فرائد الأصول ٤ : ٧٨ .
- (٣٩) المشكيني ، علي ، الفقه المأثور : ٧ ، ٨ .
- (٤٠) الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط ١ : ٢ .
- (٤١) الشهيد الأول ، محمد بن مكي ، ذكرى الشيعة ١ : ٥١ . البهائي ، محمد بن الحسين ، الحبل المتين : ١٨٨ . المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار ١٠ : ٤٠٥ . الأصفهاني ، محمد حسين ، الفصول الغروية : ٣١١ . القمي ، أبو القاسم ، قوانين الأصول : ٣٧٣ . النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام ٦ : ١٣٦ ، ٣ : ٢٤١ ، ٥ : ٢٠٨ . الأنصاري ، مرتضى ، فرائد الأصول ١ : ٢٣٩ ، ٢ : ٤٤٨ . الهمداني ، رضا ، مصباح الفقيه ١ (ق ١) : ٢٦١ . النوري ، حسين ، خاتمة المستدرک ١ : ٢٦٥ . البجنوردي ، محمد حسن ، القواعد الفقهية ٥ : ٣٤٩ . المقدّس ، محمد هادي ، تقريرات البيع (تقرير بحث السيّد الكلبيكاني) ١ : ٣١٩ .
- (٤٢) تجليل التبريزي ، أبو طالب ، رسالة الشهرة (مطبوعة ضمن كتاب البيع ، تقرير بحث السيّد محمد الحجّة الكوهكمري) : ٤٤٢ .
- (٤٣) فقه الرضا : ٢٠٢ .
- (٤٤) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ٢ : ٦٢٠ .
- (٤٥) البحراني ، يوسف ، الحقائق الناضرة ٥ : ٩٢ ، ١٦ : ٦٠ . الطباطبائي ، علي ، الرياض (الطبعة الحجرية) ٢ : ٣٥ . النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام ٣ : ٢٤١ ، ٣٢ : ٦٢ .
- (٤٦) الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط ١ : ٣ .
- (٤٧) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام ٢٨ : ٤١ .
- (٤٨) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية ١ : ٧٣٦ .
- (٤٩) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١٨٣ - ١٩٦ .
- (٥٠) المصدر السابق : ١٨٣ .
- (٥١) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٢٣ .
- (٥٢) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١٨٤ . من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٢٥ . المقنع : ١٨٧ . الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٤ : ٨٠ و ٨١ .

- (٥٣) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١٨٥ . المقنع : ١٨٣ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٤ : ١٥٩ .
- (٥٤) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١٨٩ . من لا يحضره الفقيه ٢ : ١١٨ .
- (٥٥) . الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١٩١ . الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٤ : ١١٠ .
- (٥٦) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١٩٤ . الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٤ : ١٠٧ .
- (٥٧) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١٨٧ .
- (٥٨) فقه الرضا : ٢٠٦ . الصدوق ، محمد بن علي ، المقنع : ١٨٥ .
- (٥٩) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٠٠ .
- (٦٠) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١٨٩ .
- (٦١) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٠٨ .
- (٦٢) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٤ : ٨٧ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٤ : ١٩٤ . المفيد ، محمد بن محمد ، المقنعة : ٣١٠ .
- (٦٣) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١٩١ .
- (٦٤) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ٢ : ١١٢ . الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٤ : ١١٣ .
- (٦٥) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١٩٢ .
- (٦٦) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ٢ : ١١١ . الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٤ : ١١٠ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٤ : ٢٠٤ ، ٢١٤ .
- (٦٧) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١٩٣ .
- (٦٨) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ٢ : ١١٠ . الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٤ : ١١١ ، ٣٥٧ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، الاستبصار ٢ : ٨٩ . تهذيب الأحكام ٤ : ٢٥٨ .
- (٦٩) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٣٠ . الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٤ : ٩٦ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، ١٨٤ ، ٢٦٨ .
- (٧٠) الصدوق ، محمد بن علي ، المقنع : ٢١٥ - ٢٦٩ .

١ - تعريف الاستمطار وحقيقته :

أما مفهوم الاستمطار : فهو محاولة إنزال الأمطار من السحب الموجودة في السماء ، سواء ما كان منها مدرراً للأمطار بشكل طبيعي ، أم لم يكن كذلك .

ويمكن أن يندرج تحت هذا المفهوم أية عملية تهدف إلى إسقاط الأمطار بشكل صناعي ، بما في ذلك محاولات تشكيل السحب صناعياً ، وتنمية مكوراتها .

ومن هنا فهو من هذه الجهة على نوعين :

أ - تسريع هطول الأمطار من سحب معينة فوق مناطق بحاجة إليها ، بدلاً من هطولها في مناطق لا حاجة إلى الماء فيها ، لظروفها الطبيعية الملائمة للهطول الطبيعي .

ب - زيادة إدرار السحابة عمّا يمكن أن تدرّه بشكل طبيعي .

٢ - مسمّيات الاستمطار الصناعي :

الاستمطار أحد فروع ما يسمّى تعديلات الطقس (Weather modification) وله عدة مسمّيات منه : استحلاب السحب ، زراعة الغيوم ، بذر الغيوم (Cloud seeding) ، اصطياذ السحب والمطر ، تلقّيح السحب ، حقن السحب ، أو صناعة المطر (rainmaking) ، فاسم الاستمطار الصناعي ، أو الاستحلاب للسحب ، ليس ترجمة دقيقة لعملية الاستمطار؛ لأنّ مصطلح (Cloud Seeding) هو (بذر السحب) ، وليس استمطار السحب .

٣ - ماهية الاستمطار الصناعي :

الاستمطار هو تدخّل بشري تقني محدود لتلقيح أو زرع السحاب بمواد التكثف الطبيعية أو الكيميائية ، وهو تقنية وهبها الله تعالى للإنسان بالعلم والتعلّم

﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^(١) من أجل السعي لتعديل الظروف المناخية بشكل محدود وترويضها لخدمته إن استطاع . ومصطلح زراعة أو بذر السحب (Cloud Seeding) قصد به نثر قطع من مادة صلبة في محلول فوق مشبّع ببخار الماء ليدفع ذلك إلى هطول المحلول ، أو نثرها في محلول فوق مبرّد لتتسبب في تجمّده ، وهذا هو مبدأ الكيمياء الفيزيائية للبذر ، هذه المواد الصلبة أو ما يعرف باسم نويات التكاثف أو التجمّد ، هي ما يطلق عليه أيضاً اسم محرّضات السحب على الهطول ، ووظيفتها استقطاب جزيئات بخار الماء لتتجمّع وتتراكم عليها ، وكلّما ازدادت كمية هذه النويات في السحابة إلى حدود معيّنة أدّى ذلك إلى تشبيّع نموّ مكونات السحابة وحدوث الهطول وتعاضل كمّيته .

٤ - الطرق العلمية للاستمطار الصناعي :

من أكثر طرق استمطار السحب شيوعاً هي :

أ - رشّ السحب الركامية المحمّلة ببخار الماء الكثيف بواسطة الطائرات برذاذ الماء ؛ ليعمل على زيادة تشبّع الهواء ، وسرعة تكثف بخار الماء لإسقاط المطر ، وهذه طريقة تحتاج إلى كميات كبيرة من الماء .

ب - قذف بلورات من الثلج الجاف (ثاني أكسيد الكربون المتجمّد) ، بواسطة الطائرات في منطقة فوق السحب ؛ لتؤدّي إلى خفض درجة حرارة الهواء ، وتكون بلورات من الجليد عند درجة حرارة منخفضة جداً ، لتعمل على التحام قطرات الماء الموجودة في السحب وسقوطها ، كما في حالة المطر الطبيعي .

ج - رشّ مسحوق إيود الفضة (agj) بواسطة الطائرات ، أو قذفه في تيّارات هوائية صاعدة لمناطق وجود السحب ، ويكون ذلك باستخدام أجهزة خاصة لنفث الهواء بقوة كافية إلى الأعلى ، ويعد إيود الفضة من أجود نويات التكاثف الصلبة التي تعمل على تجميع جزيئات الماء ، وإسقاطها أمطاراً غزيرة على الأرض^(٢) .

٥ - الطرق العملية للاستمطار :

لتقنية الاستمطار طريقتان رئيسيتان :

الأولى : طريقة جوية بواسطة طائرات خاصة تحلق تحت أو فوق أو داخل السحابة وفقاً لطبيعته . وهذه الطريقة أكثر فاعلية ، وتستخدم في كثير من دول العالم التي تعاني من الجفاف .

الثانية : طرق أرضية عبر المدافع المضادة للطيران ، وتستخدم كثيراً في الصين .

٦ - محرّضات السحب :

إنّ آلية تشكّل ونموّ السحب الدافئة تختلف عن آلية تشكّل ونموّ السحب الباردة ؛ لذلك فإنّ هناك اختلافاً في مواد البذر المستخدمة لإدراج حمولة السحابة من مكوناتها ، فلكلّ نوع طريقته الخاصة به :

أولاً : في حالة السحب الباردة تستخدم مادتان الأولى حبيبات ثاني أكسيد الكربون الجاف (الثلج الجاف Dry ice) وثاني أيود (يوديد) الفضة (Silver iodide) وهو أفضل المواد الكيميائية في تلقّيح السحب الباردة ، وهو المستخدم في المشروع السعودي للاستمطار . ويكفي غرام واحد من يوديد الفضة لصناعة عشرة مليارات جزيء بقطر معدله أقلّ من ميكرومتر (مايكرون = واحد بالألف من الملم) ، وحول هذا الجزيء تتجمّد المياه بسرعة لتتساقط بلورات الجليد الصغيرة ، وفي طريقها إلى الأسفل تجرف معها قطرات دقيقة إضافية وتتحول إلى كرة ثلج بقطر (١ - ٢ ملم) تصبح قطرات مطر عند اصطدامها بطبقات جوية أكثر سخونة .

ثانياً : في حالة السحب الدافئة يستخدم ملح الطعام ليشكل نويات تتكاثف حولها قطرات الماء عن طريق نثر دقائق الملح في الهواء المتصاعد إلى جرم

السحابة . ونشر مواد التلقيح يكون فوق أو تحت السحب حسب درجة حرارة السحب (٣) .

٧- تاريخ عملية الاستمطار :

تعود فكرة الاستمطار أو تنشيط تلقيح السحب للعالم الألماني فنديسن (Findeisen) ، عام ١٩٣٨م ، حينما رأى إمكانية مساهمة نويات الثلج المضافة للسحب في إسقاط المطر .

غير أن هذه الطريقة لم تطبق من الناحية العملية ، إلا في عام ١٩٤٦م عندما أجرى العالم الأمريكي شيفر (Scheefer) أول تجربة حقلية للمطر عن طريق رش حوالي (٥٠١ كيلو جرام) من الثلج المجروش ، عند درجة حرارة (٢٠° م) ، في سحب مارة ، فبدأ المطر والثلج في التساقط لمسافة (٦١٠ متر) ، قبل التبخر والتبدد في الهواء .

وبعد ذلك بدأ الاهتمام بطرق استمطار السحب ، فأصبحت هناك أكثر من طريقة لاستمطار المطر ، واستفيد منها في بلدان أخرى .

الحكم الشرعي للاستمطار :

يعتبر الاستمطار بالمفهوم المتقدم من القضايا المستجدة في هذا العصر ، الذي استطاع فيه الإنسان - بما سخر الله له - أن يصل إلى السحب في السماء ، ويحلّق فوقها ، ويبحث في مكوناتها ؛ للإفادة ممّا وهب الله تعالى من قدرات وبما أعطاه من فرص .

ونعقد البحث في مقامين :

المقام الأول : تحرير محل البحث :

بالنسبة إلى هذا الموضوع يطرح سؤالان :

السؤال الأول - من وجهة نظر فقهية - : وإن لم يطرح هذا الموضوع في مجاميع الإمامية العلمية الفقهية ، لكن بعض فقهاء أهل السنة طرحوا إشكالاً في هذا المجال ، وهو : أنَّ هناك طرقاً عبادية مطروحة من قبل الشرع يطلب بها المطر منها : التوبة والصوم والدعاء وصلاة الاستسقاء وما إليها . فهل يجوز لنا شرعاً مع وجود هذه الطرق المذكورة التمسك بطرق أخرى كتقنية الاستمطار الصناعي أو لا ؟ !

هذا ، مع عدم انتهاء المشكلة عند هذا الحدّ ، بل قد يوجب ذلك أحياناً الاعتقاد بأنّ المؤثر الواقعي والوحيد لانزال المطر هو هذه التقنية من دون الله تعالى .

السؤال الثاني - من وجهة نظر اعتقادية - : هناك سؤال آخر له تقريران ، وهما :

١ - لقد جاء في بعض الآيات القرآنية ذكر نزول المطر على أنّه علامة لقدرته المطلقة بحيث لا يقدر الآخرون على مثله ، حيث قال سبحانه وتعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ ﴾ (٤) فقد تحدّى سبحانه وتعالى وبيّن عجز غيره عن القيام بهذه العملية ، فكيف استطاع الغير على القيام بما لا يقدر عليه إلا هو ؟ ! وهل هذا إلا نقض لقدرته تعالى المطلقة ؟ !

٢ - وردت في المصادر الدينية بأنّه سبحانه وتعالى قد يبلى الخلق بالقحط والجفاف تعذيباً لهم ، ففي هذه الصورة لو قام الناس بإنزال المطر في المناطق الجافة ، أفلا يكون نقضاً لإرادته تعالى ومخالفاً لمشيئته العالية ؟ !

والمهم لنا بالبحث هنا هو الإجابة على السؤال الفقهى ، وأما التساؤل الآخر فيحتاج إلى عقد بحث كلامي يختص به وإن ذكرنا هنا بعض الأجوبة التي يمكن أن تقع جواباً عن هذا السؤال أيضاً .

المقام الثاني : الاتجاهات والأدلة :

قد طرح الدكتور ابن مفلح الأستاذ المساعد بقسم الفقه المقارن في المعهد العالي للقضاء في السعودية الآراء ووجهات النظر في عملية استمطار السحب ، وهي تنتهى فى جملتها إلى رأيين :

الرأي الأوّل : وهو المجوّز لهذا المشروع شرعاً ، وقال به بعض أهل الاختصاص وبعض الشرعيين ، من ناحية أخرى عرض الدكتور ابن مفلح الرأي الثاني المعارض وهو عدم جواز إستمطار السحب ^(٥) .

وقد طالب الأستاذ المساعد بقسم الفقه المقارن في المعهد العالي للقضاء بإيقاف مشروع الاستمطار الصناعي لثبوت وجود الضرر في استخدام هذه التقنية على الأحياء من البشر والحيوان والنبات مشيراً إلى أنَّ المواد المستخدمة في بذر السحب مواد سامة بحسب تصنيف المنظمات العالمية ، وقال : « لا يجوز شرعاً » وأوضح بالأدلة جهل القائمين على هذه العملية .

ولابدّ لنا من بحث هذه العملية فقهياً لمعرفة حكمها الأوّلَى والثانوى :

أولاً - أدلة القول بالحرمة :

استبند أصحاب القول الثاني إلى أدلة شرعية وعقلية من أهمها - حسبما ذكر الأستاذ المساعد بقسم الفقه المقارن في المعهد العالي للقضاء - ما يلي :

الدليل الأول - اختصاص هذه العملية بالله تعالى :

إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ قَدْ اخْتَصَّ بِإِنزَالِ الْمَطَرِ بِجَمِيعِ أَطْوَارِهِ ، فَاللَّهُ هُوَ الْمُنْفَرِدُ بِإِنزَالِ الْمَطَرِ ، وَهُوَ الَّذِي يَعْلَمُ وَقْتَ نَزُولِهِ وَمَكَانَهُ ، وَمَقْدَارَهُ إِذَا نَزَلَ ، وَهُوَ الَّذِي يَرْسِلُ الرِّيَّاحَ ، وَهُوَ الَّذِي يَشْكُلُ السَّحْبَ ، وَيَسوقُهَا حَيْثُ يَشَاءُ ، فَلَا مَدْخَلَ لِأَيِّ مَخْلُوقٍ كَانَ أَنْ يُؤَثِّرَ فِي هَذِهِ الْحَقَائِقِ ، وَقَدْ بَيَّنَّ اللَّهُ ذَلِكَ بَيَّاناً وَاضِحاً فِي آيَاتٍ كَثِيرَةٍ

كقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُنْزِلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ ﴾ (٦) (٧) .

ويلاحظ عليه :

أ - حلاً :

١ - مقتضى العلل الطولية :

إنَّ للعلَّة تقاسيم عديدة بملاقات مختلفة ، منها : تقسيمها إلى العلل الطولية والعرضية . والمراد بالأولى هي أن تجتمع أكثر من علَّة واحدة على معلول واحد في سلسلة طولية من العلل بحيث تحتوي هذه السلسلة على علَّة ليست بمعلول ومعلول ليست بعلَّة ، ومصادق العلَّة التي ليست بمعلول يختص بعلَّيته تعالى للممكنات .

وأما الثانية : فهي عبارة عن اجتماع أكثر من علَّة واحدة مستقلة على معلول واحد ، بحيث تؤثر كلُّ منها منحاذاة عن الأخرى ، وهذا ممَّا لا يقبله العقل لمحاذير طرحها المختصون في العلوم العقلية في محله (٨) .

فلا تنافي بين كونه تعالى علَّة لنزول المطر وبين ممارسة هذه العملية ؛ لأنَّ تقنية الاستمطار - بما هي سبب - كغيرها من الأسباب قد تنجح وقد تفشل ، كما يفعل الطبيب والمزارع والمهندس وغيرهم ممَّن يتحرَّى فعل الأسباب لتحقيق الهدف . وكما أنَّ الخالق يأمرنا بالتوكل عليه يأمرنا أيضاً بتهيأة الأسباب ، فلا يكفي أن نستسقي دونما حرث وبذر للأرض وإعدادها لاستقبال القطر لغرض زراعتها .

والإنسان في هذا العصر أتاح له الخالق عزوجل استحلاب السحاب ومضاعفة المطر بإذن الله تعالى عبر تقنية معيَّنة . فما هو المحذور والممنوع في تفعيلها وتطبيقها والاستفادة منها إن كانت مفيدة ؟ !

فآليات القرآنية لا تدلّ على تحريم الإستمطار الصناعي ، لا من قريب ولا من بعيد ؛ والمطر الصناعي في النهاية يحصل بقدرة ربّ العالمين ، وتأثير الإنسان على بيئته نشأ من قدرة من ربّ العالمين أودعها الخالق في الإنسان وأعطاه العقل الذي يفكر ، فحفر الإنسان الآبار وبنى السدود والقنوات ، وغير مجرى الأنهار ، وأزاح الجبال عن أماكنها ، وزرع الصحراء ، وأجرى المياه إلى أماكن جديدة قاحلة تبعد آلاف الكيلو مترات عن مصدر المياه .

فإذا كان الإنسان قادراً بعقله على تغيير البيئة نحو الأفضل وجعل الحياة سعيدة لأجيال المستقبل فما المانع عندئذٍ من ممارسة هذه العملية إذا كان مستطيعاً لذلك والحياة بحاجة ماسة وضرورية إلى المياه لاستدامتها ، والماء أهم من النفط ؟ !

٢ - مقتضى التوحيد الربوبي :

إنّ للتوحيد مراتب بيّنها علماء الإسلام في الكتب الكلامية والتفسيرية ، ونحن نشير إلى هذه المراتب في الهامش ^(٩) على وجه الإجمال ، ونركّز هنا على التوحيد في الربوبية والتدبير :

إنّ المراد من التوحيد في الربوبية والتدبير أنّ للكون مدبّر واحد ومتصرّف فرد لا يشاركه في التدبير شيء آخر ، وأنّ تدبير الملائكة وسائر الأسباب بأمره وإذنه ، فلم يفوّض أمر التدبير إلى الأجرام السماوية والملائكة والجنّ ، قال سبحانه : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَيْعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ ^(١٠) .

والمراد من الشفيع هو العلل الطولية ، وسُمّي بالشفيع ؛ لأنّ تأثيره متوقف على ضمّ إذنه سبحانه إليه ، والشفع هو الضم ، سُمّي السبب شافعاً ؛ لأنّه يؤثّر بانضمام إذنه تعالى ؛ وإنّ انتهى إليه كلّ تدبير من دون الاستعانة بمعين ، أو الاعتضاد بأعضاء ، لم يكن لشيء من الأشياء أن يتوسط في تدبير أمر من الأمور - وهو

الشفاعة - إلا من بعد إذنه تعالى ، فهو سبحانه السبب الأصلي الذي لا سبب بالأصالة دونه ، وأمّا الأسباب فإنها أسباب بتسبيبه ، وشفعاء من بعد إذنه .

ويؤيد هذا ما ذهب إليه أبو بكر الجصاص حيث يقول ^(١١) : « وأمّا دلالة إنزاله الماء على توحيده فمن قبل أنّه قد علم كلّ عاقل أنّ من شأن الماء النزول والسيلان ، وأنّه غير جائز ارتفاع الماء من سفلى إلى علو إلا بجاعل يجعله كذلك ، فلا يخلو الماء الموجود في السحاب من أحد معنيين : إمّا أن يكون محدث ، أحدثه هناك في السحاب ، أو رفعه من معادنه من الأرض والبحار إلى هناك ، وأيهما كان فدلّ ذلك على إثبات الواحد سبحانه ، الذي لا يعجزه شيء ، ثمّ إمساكه في السحاب غير سائل منه ، حتى ينقله إلى المواضع التي يريد بها بالرياح المسخرة لنقله فيه ، أدلّ دليل على توحيده وقدرته ، فجعل السحاب مركباً للماء ، والرياح مركباً للسحاب ، حتى تسوقه من موضع إلى موضع ؛ ليعم نفعه لساائر خلقه ، كما قال تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ ﴾ ^(١٢) ، ثمّ أنزل ذلك الماء قطرة قطرة لا تلتقي واحدة مع صاحبتها في الجو ، مع تحريك الرياح لها حتى تنزل كلّ قطرة على حيالها إلى موضعها من الأرض ، ولولا أنّ مدبراً حكيماً عالماً قادراً دبره على هذا النحو وقدره بهذا الضرب من التقدير ، كيف كان يجوز أن يوجد نزول الماء في السحاب مع كثرتّه ، وهو الذي تسيل منه السيول العظام على هذا النظام والترتيب ؟ ! ولو اجتمع القطر في الجو وائتلف لقد كان يكون نزولها مثل السيول المجتمعة منها بعد نزولها إلى الأرض ، فيؤدي إلى هلاك الحرث والنسل وإبادة جميع ما على الأرض من شجر وحيوان ونبات ، وكان يكون كما وصف الله تعالى من حال الطوفان في نزول الماء من السماء في قوله تعالى : ﴿ فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ ﴾ ^(١٣) ، فيقال : إنّه كان صباً كنحو السيول الجارية في الأرض ، ففي إنشاء الله تعالى السحاب في الجو وخلق الماء فيه وتصريفه من موضع إلى موضع ، أدلّ دليل على توحيده وقدرته » ^(١٤) .

ب - نقضاً :

إنّ لدينا هاهنا موارد عديدة تشبه ما نحن فيه لكن القائلين بالحرمة ذهبوا إلى القول بالجواز فيها ، منها :

قوله تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴾ (١٥) ، ولا يكون خلق الإنسان إلا بالزواج والارتباط المتعارف بين الرجل والمرأة ، وهي إرادة وفعل بشري محض ، ولكنه في محيط وبيئة ليس له فيها إرادة ، تدبر قوله عز وجل : ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴾ (١٦) ، فنسب الخالق الزراعة إلى نفسه سبحانه وتعالى ، ومراحل الزراعة من حرث وزرع وري ورعاية إرادة وعمل بشري محض مأمور بفعله وعمله على وجه الخبرة المكتسبة ولم يؤمر أن يتكل على الطبيعة ، فالسما لا تمطر بصلاً ولا خياراً . ونجد أيضاً أنّ المزارع يتدخل كيميائياً عبر السماد العضوي والكيميائي في مضاعفة محصوله ، وفي هذه الحالة لا نقول هذا محصول صناعي وتدخل بشري ممنوع ومحظور ، وهذا الدور نفسه الذي يقوم به المستمطر بطائرته بإذن الله تعالى ، إلى غير ذلك من الموارد (١٧) .

لذا فالاستمطار أيضاً عمل مشروع ليس فيه محادة للخالق عزّ وجل في علاه ، ومن أجل بقاء الحياة في ظروف مناخية صحراوية قاسية وتوفير الماء للبلاد والعباد ، فنحن مأمورون شرعاً بفعل الأسباب الحسّية ، كحفر الآبار الإرتوازية ، وإقامة السدود في المناطق الجبلية ، وتشبيد القنوات المائية ، وتحمية مياه البحر الملحية ، وأخيراً تفعيل تقنية الاستمطار لزيادة الكمية (١٨) .

الدليل الثاني - الاستمطار أم الاستغفار :

نوّه ابن مفلح إلى أنّ الوسائل التي شرّعت لنا من أجل إنزال المطر النافع محصورة في الدعاء والاستغفار والتوبة والطاعة ، وقد جاء في القرآن الكريم والروايات التذكير بأنّ نزول المطر وغيره من البركات يكون بطاعة الله سبحانه

واستغفاره ، ومن ذلك قوله سبحانه على لسان هود عليه السلام : ﴿ وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ ﴾ (١٩) (٢٠) .

وقد جاء في الروايات أيضاً ما يدلّ على لزوم الرجوع الى بعض العبادات طلباً للسقي ، فقد شرع الله لعباده المؤمنين أمراً هو أرجى من محاولات الاستمطار التي لم يثبت نجاحها ، ألا وهو دعاؤه سبحانه وطلب السقيا منه ، فالمطر من فضل الله ورحمته ، الذي يستجلب بدعائه والتضرّع إليه سبحانه .

فقد روي عن الصادق عليه السلام أنّه سُئِلَ عن كيفية الاستسقاء فقال : « مثل صلاة العيدين يقرأ ويكبّر فيها كما يقرأ ويكبّر فيها » (٢١) . وقال عليه السلام أيضاً في كيفية صلاة الاستسقاء : « يخرج ويخطب الناس ويأمرهم بالصيام اليوم وغداً ، ويخرج بهم يوم الثالث وهم صيام » (٢٢) .

ولقد أصاب الناس على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم قحط ، وتأخر نزول المطر عنهم ، فطلبوا منه صلى الله عليه وآله وسلم سؤال ربّه الغيث ، فأجابهم لذلك ، كما روى البخاري وغيره عن أنس بن مالك قال : أصابت الناس سنة على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فبينما النبي صلى الله عليه وآله وسلم يخطب في يوم جمعة قام أعرابي ، فقال : « يا رسول الله ، هلك المال ، وجاع العيال ، فادع الله لنا ، فرفع يديه ، وما نرى في السماء قزعة ، فوالذي نفسي بيده ما وضعها حتى ثار السحاب أمثال الجبال ، ثم لم ينزل عن منبره ، حتى رأيت المطر يتحادر على لحيته صلى الله عليه وآله وسلم ، فمطرنا يومنا ذلك ، ومن الغد وبعد الغد والذي يليه حتى الجمعة الأخرى » (٢٣) .

كما ثبت أيضاً : أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خرج بالناس يستسقي ، فصلّى بهم ركعتين وحولّ رداءه ، ورفع يديه ، فدعا واستسقى ، واستقبل القبلة (٢٤) .

ولما ورد في هذا الحديث وما شابهه من الأحاديث والآثار عن الصحابة ومن بعدهم ذهب أكثر الفقهاء ، فنصوا على مشروعية صلاة الاستسقاء إذا أجبت

الأرض وتأخر نزول المطر ، فيخرج الناس مع الإمام ، كما فعل النبي ﷺ وخلفاؤه من بعده (٢٥) .

فإنزال المطر لا يكون إلا بفعل العبادات التي تقرب إلى الله ، وقد قال عليه الصلاة والسلام في الصحيحين من حديث عائشة : « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » (٢٦) .

ومحاولة إنزال المطر بهذه التقنية الحديثة مخالف لكل ذلك ؛ ولأنه قد جاء التحدي من الله لكل مخلوق في أن ينزل المطر ، وقد جاء ذلك في صورة السؤال الإنكاري ، كما في قوله تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ ﴾ (٢٧) ، فبين أن الإنسان لا يمكن أن يكون له مدخل في إنزال المطر إلا على سبيل التخرص والتكهن ، كما هو الحال في هذه التقنية الحديثة ، فلا يصح أن يقال : هذا من قبيل فعل الأسباب كحرث الأرض للزرع ، وكالزواج لإنجاب الولد وغيرها من الأسباب التي تترتب عليها مسبباتها ، فإن هذه أسباب مشروعة ومأمور بها ، مع أن الله قد يقدّر أن لا يحدث الإنجاب أو الإنبات للأرض ، أمّا إنزال المطر فلا سبيل لأحد إليه بأية وسيلة كانت سوى التقرب إلى الله بالعبادة .

يلاحظ عليه : أن غاية ما يمكن أن يقال بالنسبة إلى هذه النصوص هو ذكر هذه الطرق ممّا لا ينكر ، ولكن لا يوجد فيها ما يدل على الانحصار ، فإذا من الممكن أن يضاف طريق أو طرق أخرى إلى المذكورات ما دام لا يستلزم محذوراً شرعياً آخر .

الدليل الثالث - استلزام هذه العملية الشرك :

ولو قلنا بأن الأصل في مثل هذه العملية هو الجواز والإباحة ، إلا أنها تقتزن بها بعض المحاذير التي لا بد من التنبيه عليها ، ومن ذلك مثلاً اعتقاد من يقوم بهذا العمل أو غيرهم من عموم الناس أن المطر وجد بهذه الأسباب ولولاها لم

يوجد ، فالمحذور هو نسبة المطر إلى تلك الأفعال ؛ لأنَّ الله سبحانه هو المنفرد بالخلق والإنشاء ، فلا يصح أن ينسب نزول المطر لفعل أحد من الناس كائنًا من كان ، كما لا يصح نسبة نزول المطر للكواكب والنجوم ، أو غيرها ممّا هو تحت تصرف العزيز الحكيم ؛ ولذا جاء الحديث بالتنبيه على هذا المعنى ، لأجل حماية معتقدات الناس وسلامتها ممّا قد يشوبها من شوائب الشرك .

وأوضح ابن مفلح أيضاً أنَّ الاعتقاد باستمطار السحب إذا كان صحيحاً عند أحد من المسلمين فإنّه لا يخلو من أمرين :

أولهما : أن ينسب إنزال المطر لغير الله نسبة كاملة مطلقة ، فهذا شرك أكبر من شرك الربوبية ، ولا أظنَّ أحداً من المسلمين يعتقد ذلك .

وثانيهما : أن ينسب إنزال المطر إلى سبب من الأسباب ، كالأنواء أو تقنية الاستمطار أو غير ذلك ، مع اعتقاده أنَّ المؤثّر في ذلك هو الله وحده ، فهذا يعتبر من الشرك الأصغر ؛ لعدّة أمور ، أهمها : أنَّ تقنية الاستمطار سبب غير مشروع أصلاً ، كما أنّه سبب قد أثبتت التجربة فشله ، فهو سبب فاقد للمؤهلات الشرعية والعلمية المبنية على التجربة ، وإذا كان العلماء ينسبون الشرك الأصغر لمن اعتمد على الأسباب المشروعة وحدها إذا نسي المسبّب لها ، فكيف بمن يعتمد على سبب غير مشروع أصلاً ؟ !

وقد تكاثرت النصوص القرآنية الدالة على أنَّ إنزال المطر من السماء من أعظم الأدلّة الدالة على قدرة الباري سبحانه ، وانفراده بالخلق والتدبير .^(٢٨)

فعن زيد بن خالد الجهني ، قال : صلّى بنا رسول الله ﷺ الصبح بالحديبية في إثر سماء كانت من الليل ، فلما انصرف أقبل على الناس فقال : « هل تدرون ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم ، قال : قال : أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر ، فأما من قال : مطرنا بفضل الله ورحمته ، فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب ، وأما من قال : مطرنا بنوء كذا وكذا ، فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب »^(٢٩) .

وعن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال : « ما أنزل الله من السماء من بركة إلا أصبح فريق من الناس بها كافرين ، ينزل الله الغيث ، فيقولون : الكوكب كذا وكذا » وفي حديث المرادي : « بكوكب كذا وكذا » (٣٠) .

ومعنى الحديث - كما ذكر الإمام الشافعي وغيره - : « أَنْ من قال : مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك إيمان بالله ؛ لأنّه يعلم أنّه لا يمطر ولا يعطي إلا الله عزّ وجل ، وأمّا من قال مطرنا بنوء كذا وكذا على ما كان بعض أهل الشرك يعنون من إضافة المطر إلى أنّه أمطره نوء كذا فذلك كفر ، كما قال رسول الله ﷺ : لأنّ النوء وقت ، والوقت مخلوق لا يملك لنفسه ، ولا لغيره شيئاً ، ولا يمطر ، ولا يصنع شيئاً » (٣١) .

وقال ابن عبد البر : « فإنّ المعتقد أنّ النوء هو الموجب لنزول الماء وهو المنشئ للسحاب دون الله عزّ وجل ، فذلك كافر كفراً صريحاً ، يجب استتابته عليه ، وقتله ؛ لنبذه الإسلام ، وردّه القرآن » (٣٢) .

وقال ابن عباس وغيره من السلف في قول الله عزّ وجل : ﴿ وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكَذِّبُونَ ﴾ (٣٣) : هو الاستمطار بالأنواء (٣٤) .

فهذه الآية بيان أنّ ما أصاب العباد من خير فلا ينبغي أن يروه من قبل الوسائط التي جرت العادة بأن تكون أسباباً ، بل ينبغي أن يروه من قبل الله تعالى ، ثم يقابلونه بشكرٍ إن كان نعمةً ، أو صبرٍ إن كان مكروهاً ، تعبداً له وتذللاً (٣٥) .

وقد نبّه الباري سبحانه على هذا المعنى في آيات كثيرة من كتابه ، فمن ذلك قوله عزّ وجل : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾ (٣٦) .

ويلاحظ عليه بما يلي :

الملاحظة الأولى : لا أظنّ أنّ أحداً من المسلمين يتخيّل - فضلاً عن أن يعتقد - بكون هذه التقنية هي المؤثر الوحيد ، أو هي وإرادته تعالى في عرض واحد وهما المؤثران في إنزال المطر حتى يأتي دور هذا الاشكال ، بأنّ التقنية المذكورة تستلزم الشرك .

الملاحظة الثانية : لو سلّمنا أنّ هناك من يعتقد بدخالة هذه التقنية في الانزال ، فالمحرّم هو نفس هذا الاعتقاد دون المعتقد به وهو التقنيّة نفسها ؛ لأنّ الاعتقاد من الأمور الجوانحية والعملية من الأفعال الخارجية .

الملاحظة الثالثة : لكون التقنية عملاً توصلياً فبأيّ اعتقاد وقع لا يصير حراماً . نعم ، إذا أقدم عليها أصحابها على أنّها ممّا حثّت عليها الشريعة صارت عملاً حراماً لكن لا لأنّه شرك ، بل للبدعة التي لم يذكرها هذا المحقّق في كلامه .

الملاحظة الرابعة : قلنا في الاجابة عن الدليل الأول للقائلين بالحرمة (حيث استدلوا باختصاص هذه التقنية به سبحانه وتعالى) : بأنّ مقتضى القول بالعلل الطولية هو الجمع بين الاعتقاد بتأثيره تعالى مع التحفّظ على تأثير الغير أيضاً ، من دون أن يستلزم أيّ شرك ؛ لانتفاء جميع المؤثرات إليه سبحانه وتعالى .

وقد بيّن العلماء أيضاً أنّ المحذور في مثل هذه الروايات هو إضافة نزول المطر إلى تلك الأسباب ، أمّا لو جرت العادة بنزول المطر عند نوء من الأنواء ، فاستبشر أحد لنزوله عند ذلك النوء ، على معنى : أنّ العادة جارية به ، وأنّ ذلك النوء لا تأثير له في نزول المطر ، ولا هو فاعل له ولا أثر له فيه ، وأنّ المنفرد بإنزاله هو الله تعالى ، لما كفر بذلك ، وكذا لو استبشر منتظر المطر إذا رأى الريح التي جرت عادة ذلك البلد أن يمتطروا بها ، مع اعتقاده أنّ الريح لا تأثير لها في ذلك ، ولا فعل ولا سبب ، وإنّما الله تعالى هو المنزل للغيث ، وقد أجرى العادات بإنزاله عند أحوال يريها عباده (٣٧) .

وبهذا يعلم أنَّ المنهي عنه هو نسبة المطر إلى شيء من تلك الأفعال على أنَّ لها تأثيراً وفعلاً مع فعل الله سبحانه ، أمّا لو نسب نزول المطر إلى ما جرت العادة بأنّه ينزل عنده فيقال : هذه الريح أو هذا الوقت أو هذا الفعل قد يوجد عنده المطر ، وأنَّ تلك الأمور غير مستقلّة به من دون قدرة الباري سبحانه وإرادته فهذا لا بأس به .

ثانياً - أدلّة القائلين بالجواز : والحقيقة أنَّ مثل هذه العملية لا يظهر فيها محذورٌ أو مانع شرعي ، مع ذلك قد استند القائلون بالجواز إلى مستندات شرعية وعقلية ، من أهمها ما يلي :

الدليل الأول - الاباحة الاصلية :

إنَّ الأصل أنَّ كلَّ ما في هذا الكون من مسخّرات مباحة للإنسان ، فهي تحت تصرّفه ، يفعل بها ما يشاء ، ما دام أنَّ عمله داخل تحت دائرة المباح الذي لم يرد النص أو الدليل العام أو الخاص بالمنع منه ، وهذا ما يحكم به العقل ، فلهذا قد يعنون باسم (الاباحة العقلية) (٣٨) .

ويشهد لذلك أيضاً : قوله سبحانه وتعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ﴾ (٣٩) ، وقوله سبحانه : ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ﴾ (٤٠) ، وقوله تعالى : ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ ﴾ (٤١) .

ثم ذكروا لهذا الدليل وجوهاً منها :

أ - أنّه لو كانت في هذه الأشياء مضرّة لوجب على اللطيف الحكيم إرشاد الناس إليها وتحذيرهم منها (٤٢) .

ب - أنَّ الله تعالى خلق الأشياء ليعيش عليها عباده ويتلذّذ بها خلقه ، فلا بد أن تكون مباحة ، وإلا يلزم أن يكون ما فعله عبثاً (٤٣) .

ج - أنّ ضرورة العقل قاضية بالاباحة بعد فقدان أيّ دليل على الوجوب أو الحرمة أو الكراهة أو الاستحباب (٤٤).

الدليل الثاني - وجوب دفع الضرر :

إنّ هناك عوامل شكلت مناخ بعض البلدان أسهمت في وقوع أراضيها في ظل المناخ الصحراوي الجاف ، الأمر الذي جعلها مقفرة مائياً ، علاوة على التذبذب بنزول الأمطار وقلتها ، ونظراً لشحّ الموارد المائية وظروف التوسع السكاني تبرز أهمية عمليات الاستمطار ، فكان لزاماً أن يتدخل العلم في معالجة الجفاف المقدّر ، ومحاربة التصحّر عن طريق استحلاب السحب .

الدليل الثالث - ضرورة التحصل على الحكمة :

ذهب المجوّزون لهذه العملية إلى أنّ النبي محمداً ﷺ قال : « الحكمة ضالة المؤمن ، أتى وجدها فهو أحقّ بها » (٤٥).

هذه الرواية مأثورة عن طريق الإمامية أيضاً وهي قول الصادق (عليه السلام) : « الحكمة ضالة المؤمن فحيثما وجد أحدكم ضالته فليأخذها » (٤٦) . ولاشتمالها على صيغة الأمر تكون ظاهرة في الوجوب .

فعلى هذا ما يوجبه علينا ديننا الحنيف أن نستفيد من التقنيات الحديثة التي تعود علينا بالرقّي والتقدّم في ديننا وديننا ، وأخيراً إنّ الإنسان مأمور بتهيأة الأسباب ، منهي عن التعلق بها لذاتها ، وإنّما يعتقد بأنّها أسباب عادية ، ربّ الله عليها حصول مسبباتها متى بوشرت على وجهها . والاستمطار سبب من الأسباب التي يستنزل بها المطر كدعاء الاستسقاء ، تبعاً للتقدم والاكتشاف العلمي ، ما دام ذلك فيه التزام بقواعد الشريعة ، وعدم خروج على قواعدها العامة ومبادئها الأصلية .

هذا ، ولكن يمكن أن يقال : إنّ الأمر الوارد في الرواية إرشاد الى حكم العقل بلزوم أخذ الحكمة ، فهو إرشاد لا يدلّ على الوجوب .

خاتمة : في بيان الحكم الثانوي

أضاف الدكتور ابن مفلح : « إنّه قد دلّ الدليل على بطلان هذه التقنية من كلام أهل الاختصاص ، وكلامهم في هذا أكثر وأشهر من أن يذكر ، فإنّه قد تقرّر عندهم - من خلال التجارب التي أجريت في مجال زيادة الأمطار - أنّ النتائج كانت في أغلبها سلبية ، وأخفقت العديد من المشاريع - خاصة مشاريع بذر السحب - بحيث لم تحقّق الهدف الذي تبتغيه ، بل كانت النتيجة معاكسة ، وهي حدوث تناقص في الهطول ، وكانت نسبة التناقص في العديد من المشاريع تفوق نسبة الزيادة المعتادة والمتوقعة قبل إنجاز المشروع ، كما أنّ عمليات إسقاط المطر لا تزال غير اقتصادية ومكلفة ؛ ولذا لم تخرج إلى حيّز التنفيذ الميداني إلا على شكل تجارب بحثية بهدف الدراسة » .

وطالب بإيقاف مشروع الاستمطار الصناعي ؛ لأنّه قد ثبت وجود الضرر في استخدام هذه التقنية على الأحياء من البشر والحيوان والنبات ؛ لأنّ المواد المستخدمة في بذر السحب مواد سامة بحسب تصنيف المنظمات العالمية ، ومنها مكتب البيئة والصحة والسلامة بجامعة بيركلي كاليفورنيا بالولايات المتحدة يصنّف يود الفضة بأنّه مادة كيميائية غير عضوية خطيرة لا تذوب في الماء ، وسامة للإنسان والأسماك .

وتفهرس وكالة حماية البيئة الأمريكية مادة يود الفضة ضمن المواد الخطرة والسامة (٤٧) (٤٨) .

فمقتضى الأحكام الثانوية (وهي التي قيّد الموضوع فيها بقيود كالضرر والاضطرار وما إليها) هو رفع اليد عن الحكم الأولي الثابت بالأدلة الأولية ؛ لكون أدلة الأحكام الثانوية حاکمة على أدلة الأحكام الأولية (٤٩) .

فإذا كان هناك ضرر من استمطار السحب سواء على الإنسان أو الحيوان أو على البيئة فقد يكون هذا محرّم .

لكن إذا كانت المسألة فقط خوفاً من التدخل في خلق الله أو في شؤونه في إدارة خلقه فهذا ليس بصحيح . فلقد علمنا الله سبحانه وتعالى ما لم نعلم ، وخلق لنا أسباب صعود السماء وجميع السبل الكافية للحياة الكريمة في الأرض ، وعلينا الأخذ بالأسباب ، ﴿ يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنَّ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ (٥٠) .

نتائج البحث :

الذي تحصل من هذا البحث : أنَّ عملية الاستمطار الصناعي لم يرد المنع الشرعي عنها بعنوانها ، ولم تنهض الأدلة العامة التي ذكرها القائلون بالمنع أيضاً ؛ لما أوردنا عليها من الملاحظات .

فالحكم الأولي لهذه التقنية هو الاباحة لقاعدة الاباحة العقلية (الأصلية) ، إلا أن يكون هناك دليل ثانوي يمنعها لما تترتب عليها من الأضرار على الأحياء من البشر والحيوان والنبات ؛ لأنَّ المواد المستخدمة في بذر السحب مواد سامة ، كما ادّعاها الدكتور ابن مفلح ، لكنَّ التحقيق إلى الآن لم يثبت كون العملية المذكورة ضرورية ، فالاباحة الأولية لا تزال باقية .

الهوامش

(١) العلق : ٥ .

(٢) ابن حمزة ، محمد بن علي ، الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٠٩ .

(٣) <http://www.tabere.com/vb/imgcache/٢٥٧٠.jpg>

(٤) الواقعة : ٦٨ - ٦٩ .

(٥) <http://www.alriyadh.com>

(٦) الشورى : ٢٨ .

(٧) هناك آيات مباركة أخرى : كقوله تعالى : ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتَنُفِثُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كَسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ * وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنْزَلَ عَلَيْهِمْ مِنَ قِبَلِهِ لَمُبْلِسِينَ ﴾ (الروم : ٤٨ - ٤٩) .

وقوله تعالى : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ ﴾ (السجدة : ٢٧) .

وقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنْزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَآذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (لقمان : ٣٤) .

وقوله تعالى : ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ * وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاحِقَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ ﴾ (الحجر : ٢١ - ٢٢) .

وقوله تعالى : ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ ﴾ (المؤمنون : ١٨) .

وقوله تعالى : ﴿وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ ﴾ (الزخرف : ١١) .

(٨) لبُ الاثر في الجبر والقدر (محاضرات الامام الخميني) تقرير آية الله السبحاني : ١٣٤ .

تفسير القرآن الكريم للشهيد مصطفى الخميني ٤ : ٣٧٤ . الميزان ٧ : ٢٩٨ . الالهييات :

٦٠١ . خلاصة علم الكلام للدكتور عبد الهادي الفضلي : ١٧٨ .

(٩) مراتب التوحيد : (الإلهيات : ٦١١) .

الأولى : التوحيد في الذات ، أو التوحيد الذاتي : والمراد منه هو : أَنَّهُ سبحانه واحد لا نظير له ، فرد لا مثيل له . قال سبحانه : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ (الاخلاص : ١) .

الثانية : التوحيد في الخالقية : والمراد منه هو : أَنَّهُ ليس في صفحة الوجود خالق أصيل غير الله ، ولا مؤثر مستقل سواه ، وَأَنْ تأثير سائر الأسباب الطبيعية وغيرها بأمره وإذنه وإرادته سبحانه . قال سبحانه : ﴿ قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ (الرعد : ١٦) .

الثالثة : التوحيد في التشريع والتقنين : والمراد منه حصر الحاكمية التشريعية في الله ، فليس لأحد أن يأمر وينهى ويحرم ويحلل إلا الله سبحانه . قال تعالى : ﴿ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ (يوسف : ٤٠) .

الرابعة : التوحيد في الطاعة : والمراد منه هو : أَنَّهُ ليس هناك من تجب طاعته بالذات إلا الله تعالى ، فهو وحده الذي يجب أن يطاع ، ولو وجبت طاعة النبي فَإِنَّمَا هو بإذنه . قال سبحانه : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا ﴾ (التغابن : ١٦) .

الخامسة : التوحيد في الحاكمية : والمراد منه هو : أَنْ جميع الناس سواسية ، فلا ولاية لأحد على أحد بالذات ، بل الولاية لله المالك الخالق ، فمن مارس الحكم في الحياة يجب أن يكون بإذنه ، قال سبحانه : ﴿ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴾ (الانعام : ١٥٧) .

السادسة : التوحيد في الشفاعة والمغفرة : والمراد منه هو : أن كلاً من الشفاعة والمغفرة حق مختص به ، فلا يغفر الذنوب إلا هو ، ولا يشفع أحد إلا بإذنه . قال سبحانه : ﴿ وَمَنْ يَغْفِرَ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ (آل عمران : ١٣٥) وقال سبحانه : ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾ (البقرة : ٢٥٥) .

السابعة : التوحيد في العبادة : وحصرها في الله سبحانه ، فلا معبود إلأهو ، لا يشاركه فيها شيء ، وهذا الأصل مما اتفق عليه الموحّدون ، فلا تجد موحداً يجوز عبادة غير الله . إِنَّمَا الكلام في المصاديق والجزئيات ، وَأَنْ هذا العمل مثلاً (الاستغاثة بالأولياء وطلب الدعاء منهم والتوسل بهم) هل هو عبادة لهم حتّى يحكم على المرتكب بالشرك ؛ لأنّه عبد غير الله ، أو لا ؟ والحق حيث لا نتوسل بهم إلا كوسيلة إلى الله تعالى ، فالمعبود الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى .

(١١) هو أحمد بن علي ، أبو بكر الرازي ، المعروف بالجصاص ، الفقيه الأصولي المفسر ، انتهت إليه رئاسة الحنفية في وقته ، وكان فيه ميل إلى الاعتزال ، من مؤلفاته : (أحكام القرآن) ، (شرح الجامع) ، (شرح مختصر الكرخي) ، توفي في بغداد سنة ٣٧٠هـ .
انظر : البداية والنهاية ١١ : ٢٩٧ . سير أعلام النبلاء ١٦ : ٣٤١ . الجواهر المضيئة ١ : ٨٤ .

(١٢) السجدة : ٢٧ .

(١٣) القمر : ١١ .

(١٤) أحكام القرآن للجصاص ١ : ١٤٥ ، ١٤٦ .

(١٥) الواقعة : ٥٨ و ٥٩ .

(١٦) الواقعة : ٦٣ ، ٦٤ .

(١٧) موارد أخرى لبيان النقض :

أيضاً عملية الاستمطار تشبه من وجه عملية التلقيح الصناعي للمرأة حيث التدخل البشري المحدود والمسموح به شرعاً وأخلاقاً ، وكذلك طفل الأنابيب ، أو طفل التلقيح الصناعي لا يُسمى طفلاً صناعياً ، ويجب أيضاً ألا نسمي الاستمطار مطراً صناعياً ، فالخالق هو الله وفعل الإنسان سبب . يقول الخالق عز وجل : ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ ﴾ (الواقعة : ٦٨ - ٦٩) وهذه مَنَّةٌ أُخْرَى مِنَ الْمَنِّانِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يَذْكُرُ بِهَا عِبَادَهُ أَنَّهُ هُوَ وَحْدَهُ سُبْحَانَهُ مَنْزِلُ الْمَاءِ مِنَ السَّحَابِ ، وَتَدْخُلُ الْإِنْسَانِ الْمَحْدُودِ فِي عَمَلِيَةِ بَذْرِ السَّحْبِ أَوْ التَّلْقِيحِ الصَّنَاعِيِّ هُوَ سَبَبٌ تَحْتَ مَشْيِئَةِ اللَّهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ أَمْضَاهُ وَإِنْ شَاءَ أَبْطَلَهُ ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (التكويد : ٢٩) وتلقيح السحب مقدّر من الله وهو عمل مشابه لما يقوم به المزارع في إضافة السماد أو في تلقيح النخل على سبيل المثال ، فكلّ هذا سبب واقع تحت مشيئته وقدرته سبحانه وتعالى إِنْ شَاءَ أَمْضَاهُ وَتَضَاعَفَ الْمَحْصُولُ ، وَتَلْقَحَ النَّخْلُ ، وَسَقَطَ الْمَطَرُ ، وَإِنْ شَاءَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَبْطَلَهُ وَأَبْطَلَ مَفْعُولَهُ .

وأيضاً قال الله عز وجل ﴿ لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ ﴾ (الواقعة : ٧٠) نعم ، لقد منّ الخالق على عباده أن جعل المطر عذباً فرائاً لا ملحاً أُجَاجاً ، ومع ذلك توجه الإنسان للبحر الأجاج فقام بتحلية مياهه عبر تقنية عصرية . والتحلية محاكاة صناعية بشرية لآلية الدورة المائية الطبيعية ، وبمعنى آخر : التحلية (مطر صناعي)

ولم يعد ذلك العمل وتلك التقنية محاكاةً ومضاهاةً لخلق الله ، بل هو ممّا أتاحه وأباحه الله عزّ وجل .

كما أنّه سبحانه وتعالى يقول : ﴿ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ ﴾ (لقمان : ٣٤) ، والعلم الحديث أصبح يعلم ما في الارحام بأنّه ذكر أم انثى بفضل الله بواسطة الأجهزة المتطورة ، هل نقول : يجب علينا ألا نتطور وأن نمنع هذه الاجهزة ؟ !

(١٨) فتاوى بعض العلماء فيه :

١ - سئل الشيخ عطية صقر : توصل بعض العلماء إلى إنزال (مطر صناعي) ، فهل يتنافى ذلك مع قول الله تعالى (وينزل الغيث) ؟ فأجاب : « كلنا يعلم أنّ تكاثف بخار الماء الموجود في السحاب ، أو في الجو عامة يحدث لعوامل ، فينزل المطر أو الندى ، وليس في ذلك مشاركة لقوله تعالى : ﴿ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ ﴾ (لقمان : ٣٤) ؛ لأنّ تكون السحاب ، وامتلاء الجو ببخار الماء على هذا النطاق الواسع هو صنع الله بالوسائط التي خلقها ، فهو الخالق للبخار ، ولحرارة الشمس ، والمتحكّم في برودة الجو ، وكذلك في الرياح ، وسوقها للسحاب ، وبقدرته أن يتحكّم فيها فلا تنتج أثراً ، كما قال سبحانه : ﴿ أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنِ مَنْ يَشَاءُ ﴾ (النور : ٤٣) .

إنّ العمليات التي يحاول بها بعض الناس إسقاط المطر من السحاب لها نظائر في نطاق ضيق في عمليات فصل الملح عن الماء ليصير عذبا ، فهي تدور على التبخير ، والتكثيف ، كما يحدث في (الأنبيق) الذي تستخرج به العطور ، وليس عملهم هذا تدخلًا في صنع الله ، بل هو تصرف واستخدام للمادة التي خلقها الله ، ولا يمكن لأحد أن يخلق الحرارة ، أو البرودة ، أو الماء بوسائط ، أو مواد غير ما أوجده الله في الكون ، ومع ذلك فالمحاولات لا تغني ؛ لأنّ كثيراً من بلاد هؤلاء العلماء تشكو الجفاف ، وقلة الماء ، وهلاك الزرع ، والحيوان ، فلو أمكنهم التحكم في المطر ، والماء ، والرياح - كما يتحكم الله ليُغاثوا من القحط - ما سكتوا ، فقدرة الله فوق قدرتهم ، وإرادة الله فوق إرادتهم ، كما أنّ مداواة المريض بمواد خلقها الله لا تبرّر إسناد الشفاء الحقيقي إلى غير الله . وإلى جانب عجزهم عن الإغاثة من القحط ، عجزوا عن دفع ما يقع من العواصف ، والصواعق ، والسيول ، والزلازل ، والبراكين على بلاد المتحضّرين ، المزهوين بعلومهم واختراعاتهم ، كل ذلك يزيدنا إيماناً بقوله تعالى :

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ * إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ * وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ ﴾ (فاطر : ١٥ - ١٧) انتهى . (فتاوى الأزهر) (٧ : ٤٠٥) - ترقيم (الشاملة) - .

٢ - وقال علماء اللجنة الدائمة للإفتاء : « ما يسمّى بـ : (المطر الصناعي) : لم يثبت - حسب علمنا - أنه على ما يُذكر عنه ، بل الأمر مبالغ فيه ، وأمره - والحمد لله - لا يشكل ؛ وذلك أن الله أطلعهم على أن المطر يحدث بقدرة الله بتفاعل أشياء ، فهم يعمدون إلى عملها ، وقد يحدث حصول بعض الأمر ، وقد لا يحدث ، وإن حدث : فهو في حيز ضيق ، وليس كالمطر الذي ينزله الله تعالى من السحاب ، ولذا نعلم - كما يعلم غيرنا - أن الدول التي تعتمد إلى تجربة ما يسمّى بـ : (المطر الصناعي) لا تستفيد منه ، وإذا لم ينزل الله تعالى عليها المطر من السماء عاشت في قحط وفقر » انتهى . الشيخ عبد العزيز بن باز ، الشيخ عبد العزيز آل الشيخ ، الشيخ صالح الفوزان ، الشيخ بكر أبو زيد . (فتاوى اللجنة الدائمة) المجموعة الثانية (١ : ٢٤١) .

(١٩) هود : ٥٢ .

(٢٠) وقوله سبحانه على لسان نوح : ﴿ فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا ﴾ (نوح : ١٠ - ١١) . وقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾ (الأعراف : ٩٦) .

(٢١) الوسائل ٥ : ١٦٢ ، باب ١ ، ح ١ .

(٢٢) المصدر السابق : ١٦٤ ، باب ٢ ، ح ١ .

(٢٣) أخرجه البخاري بهذا اللفظ في الجمعة باب الاستسقاء في الخطبة يوم الجمعة ٣١٥/١ رقم (٨٩١) ، وفي مواضع أخرى من صحيحه ، ومسلم في الاستسقاء ، باب الدعاء في الاستسقاء ٢ : ٦١٢ رقم (٨٩٥) .

(٢٤) أخرجه البخاري عن عباد بن تميم عن عمّه عبد الله بن زيد بن عاصم في كتاب الاستسقاء باب تحويل الرداء في الاستسقاء ١ : ٣٤١ رقم (٩٦٠) ، ومسلم في أول كتاب الاستسقاء ٢ : ٦١١ رقم (٨٩٤) .

(٢٥) وقد نقل النووي في شرح مسلم ٦ : ١٨٧ : إجماع العلماء على أن الاستسقاء سنة ، وإن اختلفوا هل تسن له صلاة أم لا ؟ . وقد ذهب إلى مشروعيتها صلاة الاستسقاء وسنيتها سائر العلماء من السلف والخلف ، وهو قول المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية ، انظر : المدونة ١ : ٢٤٤ . المنتقى شرح الموطأ ١ : ٣٣١ . الأم ١ : ٢٨٢ .

المجموع ٥ : ٦٩ . المغني ٣ : ٣٣٤ . الفروع ٢ : ١٥٧ . المحلى ٣ : ٣١٠ . وعند أبي حنيفة وأبي يوسف : لا صلاة في الاستسقاء إنما هي دعاء واستغفار ، انظر : المبسوط ٢ : ٧٧ . بدائع الصنائع ١ : ٢٨٢ .

(٢٦) تذكرة الفقهاء ٨ : ٣٠ . المسائل الصاغانية : ٨٦ . صحيح البخاري ٣ : ٩١ . صحيح مسلم ٢ : ١٠٩٦ . سنن ابن ماجه ١ : ٦٥١ . مسند أحمد ٦ : ١٤٦ ، ١٨٠ ، ٢٥٦ . المحلى ٧ : ١٨٩ . الحاوي الكبير ٤ : ٢١٦ . المجموع ٧ : ٣٨٩ .

(٢٧) الواقعة ٦٨ - ٦٩ .

(٢٨) انظر - على سبيل المثال - : آية : ٢١ من سورة الحجر ، آية : ١٨ من سورة المؤمنون ، آية : ١١ من سورة الزخرف ، آية : ٤٩ من سورة القمر ، آية : ٤٣ من سورة النور ، آية : ٣٠ من سورة الملك ، آية : ٤٨ من سورة الفرقان ، آية : ١٢ من سورة الرعد ، آية : ٢٤ من سورة الروم ، آية : ٧٠ من سورة الواقعة ، آية : ٤٨ من سورة الروم ، آية : ٥٧ من سورة الأعراف .

(٢٩) أخرجه مسلم ، باب بيان كفر من قال مطرنا بالنوء ١ : ٨٣ رقم (٧١) .

(٣٠) أخرجه مسلم ، باب بيان كفر من قال مطرنا بالنوء ١ : ٨٤ رقم (٧٢) .

(٣١) الأم ١ : ٤١٨ ، ٤١٩ .

(٣٢) التمهيد ١٦ : ٢٨٦ .

(٣٣) الواقعة ٨٢ .

(٣٤) الجامع لأحكام القرآن ١٧ : ٢٢٨ . تفسير القرآن العظيم ٤ : ٣٠٠ . التمهيد ١٦ : ٢٩١ .

(٣٥) الجامع لأحكام القرآن ١٧ : ٢٢٨ .

(٣٦) فاطر : ٣ .

(٣٧) المنتقى شرح الموطأ ١ : ٣٣٤ ، ٣٣٥ .

(٣٨) مطارح الانظار ٢ : ٤٢٠ . المحصول للرازي ١ : ٤٧ . معارج الأصول : ٢٠٣ . نهاية

الوصول ١ : ١٣٩ . بحوث في علم الأصول ٥ : ٢٥ .

(٣٩) البقرة : ٢٩ .

(٤٠) الأنعام : ١٦٥ .

(٤١) الجاثية : ١٣ .

(٤٢) العدة في أصول الفقه ٢ : ٧٤٧ . الذريعة ٢ : ٨١٠ .

(٤٣) المعتمد ٢ : ٣٢٠ . معارج الأصول : ٢٠٤ .

(٤٤) الفصول الغروية : ٣٤٧ .

(٤٥) سنن ابن ماجة ٢ : ١٣٩٥ . سنن الترمذي ٤ : ١٥٥ . www.alriyadh.com

(٤٦) لُبُ الأثر في الجبر والقدر (محاضرات الامام الخميني) تقرير آية الله السبجاني : ١٣٤ .

تفسير القرآن الكريم للشهيد مصطفى الخميني ٤ : ٣٧٤ . الميزان في تفسير القرآن ٧ :

٢٩٨ . الإلهيات : ٦٠١ . خلاصة علم الكلام للدكتور عبد الهادي الفضلي : ١٧٨ .

(٤٧) www.alriyadh.com .

(٤٨) كلام بعض خبراء البيئة والأرصاء الجوية :

١ - قال الكاتب البيئي أسعد سراج أبو رزيزة : في عام ٢٠٠٣ م ذكر تقرير للأكاديمية القومية للعلوم بالولايات المتحدة الأمريكية : « إنّه لا توجد حتى الآن أدلة حاسمة ، ونتائج موثقة تؤكد فاعلية هذه التقنية » .

وتذكر جمعية الأرصاد الجوية الأمريكية : (أن هناك مؤشرات لاحتمال زيادة كمية الأمطار بنسبة ١٠٪ بعد بذر السحب واستمطارها) .

ويقول الدكتور " ويليام كوتون " من قسم علوم الأرصاد بجامعة ولاية كولورادو : « إنّه لم نر - باستثناء بعض الحالات النادرة - أدلة حاسمة تؤكد أنّ استمطار السحب يحقق أهدافه » .

وتذكر منظمة الكومنولث للعلوم والصناعة في تقرير لها : « إنّه من المستحيل كسر الجفاف باصطياد المطر صناعياً ، وتؤكد أن نجاح تجاربها كان مرهوناً بنوع السحب المستهدفة ، وأنّ معظم السحب لا يمكن استمطارها » انتهى .

٢ - وقال أيضاً - الكلام لأسعد سراج - : « الأثر البيئي لهذه التقنية يجب البحث فيه ومعرفة جوانبه ، فالمواد المستخدمة في بذر السحب مواد سامة - بحسب تصنيف المنظمات العالمية - ، فمكتب البيئة والصحة والسلامة بجامعة « بيركلي » - كاليفورنيا بالولايات المتحدة - يصنف « يود الفضة » بأنه مادة كيميائية غير عضوية ، خطيرة ، لا تذوب في الماء ، وسامة للإنسان ، والأسماك .

وتفهرس وكالة حماية البيئة الأمريكية مادة « يود الفضة » ضمن المواد الخطرة ، والسامة . وفي دراسات طبية عديدة على تأثير « يود الفضة » على صحة الإنسان : ثبت أنّها تدخل إلى جسمه عن طريق الجهاز الهضمي ، أو التنفسي ، أو عن طريق امتصاص الجلد ، وتصيبه بأمراض ، تبدأ بإثارة الجهاز الهضمي ، وتحول لون الجلد

إلى الأسود في حالات التسمم البسيطة ، وتصل إلى تضخم القلب ، والنوبات الصدرية الحادة ، مع الجرعات العالية انتهى . جريدة الوطن السعودية (الأربعاء ٢٣ جمادى الأولى ١٤٢٩هـ ، الموافق ٢٨ مايو ٢٠٠٨م ، العدد (٢٧٩٨) ، السنة الثامنة) .

٣ - نقل الشيخ عبد المجيد الزنداني عن الدكتور محمد جمال الدين الفندي - أستاذ الفلك والطبيعة الجوية بكلية العلوم بجامعة القاهرة قوله : « إن الظروف الطبيعية التي تؤدي إلى تكوين المُنْزَن - السحاب - ونزول المطر لا يمكن أن يصنعها البشر ، بل وحتى لا سبيل إلى التحكم فيها ، ولا يزال موضوع « المطر الصناعي » - ليس مطراً صناعياً ؛ لأن المطر لا يصنعه الإنسان في المعمل ، وإنما هو مطر يستحث الإنسان نزوله - واستمطار السحب العابرة : مجرد تجارب ، لم يثبت نجاحها بعد ، وحتى إذا ما تم نجاحها فإن من اللازم أن توفر الطبيعة الظروف الملائمة للمطر الطبيعي حتى يمكن استمطار السماء صناعياً ، أي إن واجب علماء الطبيعة الجوية لا يتعدى قذح الزناد فقط » انتهى .

٤ - قال محمد الغانمي : توضيح حول مادة (يوريد الفضة - AgI)؛ مادة صلبة صفراء اللون ، تنصهر في ٥٥٢ درجة مئوية . حساسة للضوء والحرارة العالية ، قليلة الذوبان في الماء ، وزنها الذري ٢٣٤ . ٧٧ . وردت التحذيرات عن سمية المادة في حالتها المركزة حيث تهاجم الغدة الدرقية ، ولكن لا توجد أي دراسات حول تأثيراتها في الحالات المخففة كاستخدامها في استمطار السحب ، والقاعدة الأساسية في علم السموم تعتمد على عاملين هما :

الف - التركيز .

ب - مدة التعرض .

وعليه لا يمكن الخلوص إلى أنها سامة في الاستمطار .

(محمد الغانمي) ، www.alriyadh.com

(٤٩) مصباح الفقيه (ط . ق) ٢ ، ق ١ : ٢٧٩ . جامع المدارك ١ : ٣٣٩ . الموسوعة الفقهية - الميسرة ١ : ٢٢ . مائة قاعدة فقهية : ١٥٤ . المباحث الاصولية ٣ : ٣٨٧ . كتاب البيع للإمام الخميني ٤ : ١٦٣ . منتقى الاصول ٣ : ٣٦٨ .

(٥٠) الرحمن : ٣٣ - ٣٤ .

□ الشيخ على السعيد (١)

تمهید :

والإمة الإسلامية اقتدت برسول الله ﷺ، في إتيان هذه العبادة طيلة الزمان ، وعلماء الإسلام قد ذكروا الأحكام المختصة بالاعتكاف في كتبهم على اختلاف مشاربهم الفقهية .

التعريف

الاعتكاف لغةً : هو اللبث ، قال ابن الاثير ^(٣) : « الاعتكاف والعكوف هو الاقامة على الشيء وبالمكان ولزومهما . يقال : عكف يعكف ويعكفُ عكوفاً فهو عاكف واعتكف يعتكف اعتكافاً فهو معتكف . ومنه قيل لمن لازم المسجد وأقام على العبادة فيه عاكف ومعتكف .

وشرعاً : هو اللبث في المسجد على وجه خاص بقصد القرية ^(٤) .

وقد عرّف بغير ما ذكر . والغرض من ذلك هو الكشف عن حقيقة الاعتكاف في الجملة كما في سائر التعريفات .

الأقوال في مكان الاعتكاف :

أجمع علماء المسلمين على أنّ الاعتكاف لا يصح إلا في المسجد ^(٥) ، إلا أنّهم اختلفوا في تحديده أقوال :

أ - أقوال فقهاء الجمهور :

اختلف فقهاء السنّة في مكان الاعتكاف على عدّة أقوال :

القول الأوّل : صحة كونه في كلّ مسجد ، وبه قال مالك ^(٦) والشافعي ^(٧) والثوري ^(٨) وأبو قلابة وابن عينية وداود الطبري وابن المنذر ^(٩) .

القول الثاني : اشتراط كونه في مسجد جماعة ، وبه قال طائفة ، وروي ذلك عن عبدالله بن مسعود وإبراهيم النخعي وسعيد بن جبير وعروة بن الزبير ^(١٠) .

ونقل أبو جعفر الطحاوي عن الأوزاعي قال : « لا اعتكاف ولا جمعة إلا في مسجد جماعة » ^(١١) .

وقال الشيخ الطوسي : قال أهل العراق : « الاعتكاف جائز في كلّ مسجد يصلّى فيه جماعة » ^(١٢) .

وقال علم الهدى : « إن أبا حنيفة وأصحابه يقولون : يجوز الاعتكاف في كل مسجد جماعة » (١٣) .

وقال السرخسي : « روى الحسن عن أبي حنيفة قال : كل مسجد له إمام ومؤذن معلوم وتصلّى فيه الصلوات الخمس بالجماعة فإنّه يعتكف فيه » (١٤) .

القول الثالث : اشتراط كونه في المسجد الجامع ، نقل الشيخ الطوسي عن الزهري أنّه قال : « لا يصح الاعتكاف إلا في جامع أي جامع كان ، وبه قالت عائشة » (١٥) . ونقل هذا القول ابن حزم الأندلسي (١٦) عن ابن جريج عن عطاء .

وكذلك نقل العلامة عن أحمد بن حنبل أنّه قال : « لا يجوز الاعتكاف إلا في مسجد يجمع فيه » (١٧) .

القول الرابع : اشتراط كونه في المسجد الحرام أو مسجد النبي ﷺ أو المسجد الأقصى . قال الجصاص الرازي : « روى إبراهيم النخعي أنّ حذيفة قال : لا اعتكاف إلا في ثلاثة مساجد : المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجد النبي ﷺ » (١٨) .

وقال ابن رشد الأندلسي : « وأمّا المواضع التي فيها يكون الاعتكاف فإنّهم اختلفوا فيها ، فقال قوم : لا اعتكاف إلا في المساجد الثلاثة : بيت الله الحرام وبيت المقدس ومسجد النبي عليه الصلاة والسلام . وبه قال حذيفة وسعيد بن المسيب » (١٩) .

القول الخامس : اشتراط كونه في المسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ ، قال ابن حزم الأندلسي : « قالت طائفة : لا اعتكاف إلا في مسجد مكة ومسجد المدينة فقط » (٢٠) .

القول السادس : اشتراط كونه في مسجد النبي ﷺ ، روى هذا القول ابن حزم عن قتادة (٢١) .

ب - اقوال فقهاء الإمامية :

القول الأول : ما اختاره ابن أبي عقيل العماني ، وهو صحة الاعتكاف في المساجد كلّها وأفضلها المسجد الحرام ومسجد الرسول ﷺ ومسجد الكوفة ومساجد الجماعات في سائر الأمصار ، كما نقل عنه الفاضل الآبي (٢٢) والعلامة (٢٣) .

وهذا هو الأقوى . ويدلّ عليه الكتاب والسنة :

أما الكتاب :

فقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾ (٢٤) يقتضي صحة الاعتكاف في كلّ مسجد ؛ إذ لفظ المساجد في الآية جمع محلّى باللام وهو يفيد العموم كما تقرر في أصول الفقه ، فيكون من ألفاظ العموم ، وحينئذٍ يشمل جميع الأفراد التي يصلح للانطباق عليها هذا العنوان ؛ ولعدم ما يصلح للتخصيص (٢٥) ولأصالة عدم المعهود فيتعيّن العمل به .

المناقشة : إنّ لفظ المساجد في الآية ينبيء عن الجنس لا عن الاستغراق ، كما قال به علم الهدى (٢٦) وأبو المكارم بن زهرة (٢٧) ؛ فعليه لا يصح الاستدلال بها على المطلوب .

الجواب : إنّها مردودة من وجوه :

الأول : إنّ هذه دعوى بلا دليل .

الثاني : إنّ الجمع المحلّى باللام حقيقة في العموم عند المشهور من الأصوليين وإرادة الجنس منه مجاز (٢٨) وإرادة المجاز محتاجة إلى القرينة ، وهي مفقودة في المقام .

الوجه الثالث : إنّ إرادة الجنس من لفظ المساجد خلاف التبادر ؛ اذ الاستغراق ينسب الى الذهن .

الوجه الرابع : قد صرّح جماعة من علماء الفريقين بأنّ لفظ المساجد في الآية يدلّ على العموم ، وفيما يلي نذكر كلماتهم مفصّلاً كشواهد على تلك الدعوى .

أقوال المفسّرين من أهل السنّة في تفسير الآية :

١ - الحسين بن المسعود البغوي (المتوفى سنة ٥٦٦ هـ) بعد ما ذكر الآية ومعنى الاعتكاف لغةً وشرعاً قال : « وهو سنّة ، ولا يجوز في غير المسجد ، ويجوز في جميع المساجد » (٢٩) .

٢ - القاضي البيضاوي (المتوفى سنة ٦٨٥ هـ) بعد بيان بعض المطالب حول الآية قال : « فيه دليل على أنّ الاعتكاف يكون في المسجد ، ولا يختصّ بمسجد دون مسجد » (٣٠) .

٣ - محمّد بن جرّي الاندلسي (المتوفى سنة ٧٤١ هـ) بعد ذكر الآية قال : « ﴿ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾ دليل على جواز الاعتكاف في كلّ مسجد خلافاً لمن قال : لا اعتكاف إلا في المسجد الحرام و مسجد المدينة وبيت المقدّس » (٣١) .

٤ - أبو حيان الاندلسي (المتوفى سنة ٧٤٥ هـ) بعد نقل الآية وبعض المطالب في البين قال : والظاهر من قوله : « ﴿ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾ أنّه لا يختصّ الاعتكاف بمسجد ، بل كلّ مسجد هو محلّ الاعتكاف » (٣٢) .

٥ - محمّد بن ثناء الله المظهري بعد نقل الآية قال : « إطلاقه يدلّ على أنّه يجوز الاعتكاف في كلّ مسجد ، ولا يختصّ بالمسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ أو المساجد الثلاثة ولا بمسجد الجمعة » (٣٣) .

٦ - إسماعيل الحقي البروسوي قال : « لفظ المساجد يدلّ على جواز الاعتكاف في كلّ مسجد إلا أنّ المسجد الجامع أفضل حتى لا يحتاج الى الخروج الى الجمعة » (٣٤).

٧ - الراغب الاصفهاني نقل عن جمال الدين القاسمي (المتوفى سنة ١٣٢٢ هـ) أنّه قال : « ظاهر ذكر المساجد يقتضي جواز الاعتكاف في كلّ مسجد » (٣٥).

أقوال فقهاء الجمهور حول الآية :

١ - مالك بن أنس (المتوفى سنة ١٧٩ هـ) قال : « الأمر عندنا الذي لا اختلاف فيه أنّه لا يكره الاعتكاف في كلّ مسجد يُجمَع (٣٦) فيه ولا أراه كره الاعتكاف في المساجد التي لا يجمَع فيها إلا كراهية أن يخرج المِعتكف من مسجده الذي اعتكف فيه الى الجمعة أو يدعها فإنّ كان مسجداً لا يجمع فيه الجمعة ولا يجب على صاحبه اتيان الجمعة في مسجد سواه فإنّي لا أرى بأساً بالاعتكاف فيه لأن الله تبارك وتعالى قال : ﴿ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾ فعمّ الله المساجد كلّها ، ولم يخصّ شيئاً منها ، ثم قال : فمن هنالك جاز له أن يعتكف في المساجد التي لا يجمَع فيها الجمعة » (٣٧).

٢ - الشافعي (المتوفى سنة ٢٠٤ هـ) نقل عنه فخر الدين الرازي أنّه قال : « يجوز الاعتكاف في جميع المساجد إلا أنّ المسجد الجامع أفضل حتى لا يحتاج إلى الخروج لصلاة الجمعة احتجاجاً بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾ ، وهو عام يتناول كلّ المساجد » (٣٨).

٣ - أحمد بن حنبل (المتوفى سنة ٢٤١ هـ) روى عنه علاء الدين البغدادي جواز الاعتكاف في سائر المساجد ؛ لعموم قوله تعالى ﴿ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾ إلا أنّ المسجد الجامع أفضل حتى لا يحتاج إلى الخروج من معتكفه لصلاة الجمعة (٣٩).

٤ - الجصاص الرازي (المتوفى سنة ٣٧٠ هـ) بعد ما ذكر الآية وعدة أقوال في مكان الاعتكاف قال : « ظاهر قوله ﴿ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾ يبيح الاعتكاف في سائر المساجد ؛ لعموم اللفظ ، ومن اقتصر به على بعضها فعليه باقامة الدلالة ، وتخصيصه بمساجد الجماعات لا دلالة عليه ، كما إن تخصيص من خصّه بمساجد الانبياء لما لم يكن عليه دليل سقط اعتباره » (٤٠) .

٥ - ابن حزم الاندلسي (المتوفى سنة ٤٥٦ هـ ذهب) إلى جواز الاعتكاف في كل مسجد محتجاً بعموم قولي تعالى ﴿ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾ وعدم ما يصلح لتخصيصه (٤١) .

٦ - محمد علي السائيس - بعد ذكر الآية ونقل الاقوال في محلّ الاعتكاف - قال : « وظاهر الآية عدم التفرقة بين المساجد ؛ إذ قال : ﴿ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾ ففهم منها أن الاعتكاف يكون في المساجد وتعيين أحدها يحتاج الى دليل » (٤٢) .

أقوال عدة من فقهاء الإمامية حول الآية :

١ - الحسن بن أبي عقيل العماني ، نقل عنه الفاضل الآبي صحة الاعتكاف في المساجد كلّها متمسكاً بقوله تعالى ﴿ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾ (٤٣) .

٢ - الشهيد الأول (المستشهد سنة ٧٨٦ هـ) صرح بعمومية الآية في جميع المساجد (٤٤) .

٣ - الفاضل المقداد (المتوفى سنة ٨٢٦ هـ) (٤٥) صرح بأن ظاهر المساجد العموم ؛ لأنه جمع معرف باللام ، وبه قال جملة من الفقهاء وبعض أصحابنا الإمامية .

٤ - الفاضل الكاظمي (المتوفى سنة ١٠٦٥ هـ) بعد ما ذكر الآية وعدة مطالب قال : « مقتضى الآية جواز الاعتكاف في كل مسجد ، كما يقتضيه عموم المساجد وإنه لا يختص به مسجد دون مسجد ، وبه اخذ جماعة من أصحابنا وجماعة من العامة » (٤٦) .

٥ - شيخنا العلامة الاشتهادي رحمته الله صرح بأن اطلاق الآية يقتضي جواز الاعتكاف في كل مسجد سواء صلى فيه معصوم أم لا وسواء صلى فيه صلاة الجمعة أو لا وسواء صلى فيه صلاة جماعة أو لا وسواء سمي مسجداً جامعاً أم لا ، ثم بعد ذكر عدة مطالب قال : « لا إشكال في عموم الحكم في جميع المساجد فعلى المدعي للخصوص إثباته ، هذا هو المستفاد من الآية » (٤٧) .

المناقشة : إن اللام في لفظ المساجد للعهد ، كما قال به العلامة (٤٨) فحينئذ لا يدل على المطلوب ؛ اذ لفظ المساجد منصرف إلى خصوص المعهودين منها عند الخطاب .

الجواب : إنها مردودة من وجوه :

الوجه الأول : إن القول بانصراف لفظ المساجد في الآية إلى خصوص المعهودين منها دعوى بلا دليل ؛ اذ الانصراف محتاج إلى سبب ، وهو مفقود فيما نحن فيه .

الوجه الثاني : إن لفظ المساجد في الآية يفيد العموم ، كما تقدم وبه صرح جماعة من علماء الفريقين .

وقد صرح المولى فتح الله القاساني من مفسري الامامية بأن لفظ المساجد ظاهر في العموم ؛ لأنه جمع معرف باللام ، وقال به جماعة من فقهاء العامة وبعض أصحابنا (٤٩) .

الوجه الثالث : لو سلّمنا نزول الآية في مورد قسم خاص من المساجد لما ضرَّ بالاستدلال بعمومها ؛ إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوصية المورد والمسلّم عند الأصحاب ؛ إنّ خصوص المورد لا يخصّص عموم الوارد ، وأحكام الدين إنّما شرّعت على نهج القضايا الحقيقية لا على نحو القضايا الخارجية ، وعمل الصحابة والتابعين والعلماء على العمومات الواردة على أسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع عليه ، كما لا يخفى ذلك على من تتبّع الآثار وكلام الأخيار ^(٥٠) . ويؤيّد هذا ما رواه الطبري باسناده عن قتادة قال : « كان الرجل إذا خرج من المسجد وهو معتكف ولقى امرأته باشرها إن شاء فنهاهم الله بقوله : ﴿ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾ عن ذلك وأخبرهم أنّ ذلك لا يصلح حتى يقضي اعتكافه » ^(٥١) .

فقد تبين مما حققناه عمومية الآية لصحة الاعتكاف في جميع المساجد .

وأما السنة : فهي ما رواه المحقق الحلي عن جامع أحمد بن أبي نصر البزنطي عن داود بن حصين عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لا اعتكاف إلا بصوم وفي مسجد المصر الذي أنت فيه » ^(٥٢) .

البحث الدلالي : إنّ دلالة هذا الخبر على المدعى أظهر من أن تنكر ؛ إذ هو شامل للمسجد الذي يجمّع فيه وغيره ^(٥٣) .

البحث السندي : الحديث ليس مرسلأ ، كما يخيل ، بل هو مسند إذ اسناد المحقّق إلى جامع البزنطي مذكور في إجازات العلماء ، وقد صرح به جماعة من الأعلام ، منهم : الشيخ الحر العاملي - بعد ما ذكر الكتب المعتمدة التي نقل منها في كتابه (وسائل الشيعة) - قال : « إنّنا نروي الكتب المذكورة وغيرها عن جماعة » ^(٥٤) ثم ذكر أسماء مشايخه وطرقه معنعناً إلى الشهيد الثاني مفصّلاً ، ثم قال في موضع آخر : « وبالأسانيد عن الشهيد الثاني عن شيخه الفاضل علي

ابن عبد العالي العاملي الميمني عن الشيخ شمس الدين محمد بن داود المؤذن العاملي الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن الشهيد محمد بن مكي العاملي عن والده عن الشيخ فخر الدين محمد ولد الشيخ العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي عن والده عن شيخه المحقق نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد الحلي عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الفقيه أبي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ عماد الدين محمد بن أبي القاسم الطبري عن الشيخ أبي علي بن الشيخ الجليل أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده» (٥٥).

واسناد المحقق الى الشيخ الطوسي موثق، كما صرح به العلامة المجلسي (٥٦) وطريق الشيخ إلى جامع البنزني مذكور في فهرسته حيث قال في شأن أحمد بن محمد بن أبي نصر البنزني: «له من الكتب. كتاب الجامع وذكر أحد طرقه اليه ثم قال: «وأخبرنا به أبو الحسين بن أبي جيد عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن عبد الحميد العطار جميعاً عن أحمد بن محمد بن أبي نصر» (٥٧).

واسناد الشيخ الى جامع البنزني صحيح؛ إذ أبو الحسين علي بن أحمد بن أبي جيد القمي ثقة؛ لأنه من مشايخ النجاشي، وقد وثقهم بالتوثيق العام في فهرسته (٥٨).

ومحمد بن حسن الصفار أيضاً ثقة، كما في فهرست النجاشي (٥٩).

وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي وثقه الشيخ الطوسي في رجاله (٦٠).

وأحمد بن محمد بن أبي نصر البنزني لا خلاف في وثاقته عند علماء علم الرجال.

وداود بن حصين ثقة ، كما صرح به النجاشي في فهرسته ^(٦١) مضافاً الى ذلك أنه قد عبّر عن هذه الرواية بالموثقة ^(٦٢) وبالمعتبرة في تنقيح مباني العروة ^(٦٣) .

فحصل مما حققناه : إنَّ للمحقق الحلي اسناداً صحيحاً إلى جامع البزنطي وأنَّ رواية داود بن الحصين المروية في كتاب المعتبر صحيحة السند واضحة الدلالة لا نقاش فيها .

ويستفاد أيضاً من صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « ليس للمعتكف أن يخرج من المسجد إلا الى الجمعة أو جنازة أو غائط » ^(٦٤) جواز الاعتكاف في المسجد الذي لا يُجمّع فيه ؛ لأنّه يجوز للمعتكف أن يخرج من المسجد الى صلاة الجمعة ، والمسجد الذي لا يُجمّع فيه يشمل جميع المساجد الا المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله ومسجد الكوفة والبصرة والمسجد الجامع ؛ إذ يجمّع في هذه المساجد يوم الجمعة ^(٦٥) .

القول الثاني : ما اختاره علم الهدى والشيخ الطوسي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس والعلامة وغيرهم ^(٦٦) وهو : إنَّ الاعتكاف لا ينعقد إلا في أحد المساجد الأربعة : المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله ومسجد الكوفة ومسجد البصرة ، وقال العلامة : « هذا هو المشهور بين علمائنا » ^(٦٧) .

واستدلَّ على ذلك ^(٦٨) بما رواه الصدوق في الصحيح عن عمر بن يزيد قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما تقول في الاعتكاف ببغداد في بعض مساجدها ؟ قال : « لا تعتكف إلا في مسجد جماعة قد صلى فيه إمام عدل جماعة ، ولا بأس بأن يعتكف في مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة ومسجد مكة » ^(٦٩) .

وفيه مناقشة من وجوه :

الوجه الأول : إنَّ صدر الخبر يحتمل وروده تقية ؛ إذ أنَّ عدَّة من أهل السنَّة قائلون بهذا القول كما تقدَّم أوَّل البحث .

الوجه الثاني : لو سلَّمنا أنَّ الخبر يرد تقية لكننا نقول : إنَّه غير دالٍّ على مطلوب المستدلِّ ، بل ربَّما دلَّ على خلافه ؛ إذ كون المراد بالإمام العدل هو المعصوم (عليه السلام) غير ظاهر ، ولا أقلَّ من الإجمال ، والظاهر أنَّ المراد بالعدل ما يقابل الجور ، فيشمل غير المعصوم ممن يصلح للقُدوة ، كالشاهد العدل ، ولا يتبادر إلى الذهن من الإمام العدل عند الإطلاق إلَّا مَنْ يصلح الاقتداء به في الجماعة في قبال من لا يصلح للقُدوة .

الوجه الثالث : إنَّ قوله (عليه السلام) : « لا بأس أن يعتكف في مسجد الكوفة ... » الحديث لا يدلُّ على حصر الاعتكاف في المساجد الأربعة ، بل يدلُّ على جوازه فيها ؛ لأنَّ المتبادر إلى الذهن من لفظ « لا بأس » هو الجواز ، كما هو الظاهر في سائر الاخبار .

فعلى ما ذكر إنَّ دلالة هذا الخبر على حصر الاعتكاف في المساجد الأربعة قاصرة عن إفادة المدعى ، ولا تدلُّ على دعوى أصحاب القول الثاني .

واستدلَّ أيضاً على هذا القول بمرسلة المفيد ^(٧٠) قال : قد روي أنَّه لا يكون - أي الإعتكاف - إلَّا في مسجد جمَّع فيه نبي أو وصي نبي ، قال : وهي أربعة مساجد : المسجد الحرام جمع فيه رسول الله (صلى الله عليه وآله) ومسجد المدينة جمع فيه رسول الله (صلى الله عليه وآله) أيضاً و أمير المؤمنين (عليه السلام) ومسجد الكوفة جمع فيه أمير المؤمنين (عليه السلام) ومسجد البصرة جمع فيه أمير المؤمنين (عليه السلام) ، وهي مردودة بالارسال .

وأيضاً احتجّ علم الهدى والشيخ الطوسي وابن زهرة وابن إدريس على الحكم المذكور بإجماع الفرقة ^(٧١) .

وفيه مناقشة من وجوه :

الوجه الأول : إنّ هذا الاجماع ممنوع في موضع النزاع ولا يسمع دعواه ، كما قال المحقق : « احتجاج الشيخ بإجماع الفرقة لا نعرفه ويلزم ذلك من عرف إجماعهم عليه ، وكيف يكون إجماعاً والأخبار على خلافه والأعيان من فضلاء الأصحاب قائلون بضدّه ؟ ! » ^(٧٢) .

وكذلك صرّح الشهيد الأول والسيد محمد العاملي والفاضل السبزواري والمحقق النراقي بعدم الاجماع في هذا الموضع ^(٧٣) .

وقال السيد الحكيم في هذا المضمار : « إجماع الخلاف والتبيان والانتصار والغنية وغيرها المحكي على اعتبار كونه في أحد المساجد الأربعة لا مجال للاعتماد عليه مع تحقّق الخلاف ووضوحه » ^(٧٤) .

الوجه الثاني : إنّ هذا الاجماع المدّعى منقول ، وقد ثبت عند المحقّقين إنّّه ليس بحجّة .

الوجه الثالث : إنّ هذا الاجماع مستند المدرك ، كما صرّح به الشيخ حيث قال : « لا يصحّ الاعتكاف إلا في أربعة مساجد : المسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ ومسجد الكوفة ومسجد البصرة » ثم بعد ذكر أقوال عدّة من علماء الجمهور قال : « دليلنا : إنّ ما اعتبرناه من البقاع لا خلاف إنّّه يصحّ الاعتكاف فيه وينعقد ، وما قالوه ليس على انعقاد الاعتكاف فيه دليل ، وأيضاً إجماع الفرقة على ذلك وأخبارهم متواترة به ، ذكرنا طرفاً منها في الكتاب الكبير » ^(٧٥) والاجماع مستند المدرك ليس بحجّة .

واستدلّ العلامة وفخر المحققين والفاضل المقداد على هذا القول أيضاً بأنّ الاعتكاف عبادة شرعية لا تستفاد إلا من جهة الشرع ، ولم يثبت اعتكاف النبي ﷺ والأئمة ﷺ إلا في المساجد الأربعة ، فيجب الوقوف فيها على موضع الوفاق والاختصار عليه ^(٧٦) .

وفيه نظر من وجهين :

الوجه الأوّل : إنّ الاختصار على المتفق عليه إنّما يلزم إذا لم توجد دلالة على ما زاد عليه ، والدلالة هاهنا موجودة وهي ما قدّمناها من الكتاب والسنة .

الوجه الثاني : لعلّ اقتصارهم على المساجد الأربعة لكونها أفضل أو صدفةً ، فلا دلالة فيه على عدم جواز التعدي ، واعتكافهم في المساجد الأربعة لا يمنع من غيرها ، والفعل لا يفيد تخصيص العام أصلاً لعدم المنافاة .

وبالجملة - على ما حققناه - : لا دليل على حصر الاعتكاف في المساجد الأربعة إلا الإجماع المنقول الذي هو مستند المدرك ، وهو كما ترى ليس بحجة مع ذهاب فضلاء الأصحاب إلى خلافه ، والقول بحصر صحّة الاعتكاف في المساجد الأربعة يلزم تخصيص الأكثر في عموم الآية ، وهو قبيح مستهجن عند المحققين من الأصوليين ويوجب حرمان حلّ المسلمين من هذه العبادة العظيمة .

القول الثالث : ذهب الشيخ الصدوق ^(٧٧) إلى عدم جواز الاعتكاف الا في

خمسة مساجد : المسجد الحرام ومسجد الرسول ﷺ ومسجد الكوفة ومسجد المدائن ومسجد البصرة ، وكذلك نقل العلامة ^(٧٨) عن والد الصدوق علي بن بابويه عدم جواز الاعتكاف الا في المسجد الحرام ومسجد الرسول ﷺ ومسجد الكوفة ومسجد المدائن محتجّين باشتراط صلاة نبي أو إمام فيه جمعةً ، وقد جمع النبي ﷺ بمكة والمدينة ، وأمير المؤمنين (عليه السلام) في هذه المساجد الثلاثة .

المناقشة :

فيما ما يدلّ على الحصر ، مضافاً إلى أنّ اشتراط صلاة نبي أو إمام في محل الاعتكاف جمعةً هذا أوّل البحث ، ودعوى بلا دليل .

القول الرابع : ما اختاره الشيخ المفيد والمحقق والشهيد الأول والمحقق الكركي والشهيد الثاني ^(٧٩) وغيرهم وهو : إنّ الاعتكاف لا يصحّ إلا في المسجد الجامع . وهذا مذهب المشهور من المتأخرين ومتأخري المتأخرين . واستدلوا عليه بعدة أخبار :

الأوّل : ما رواه الكليني والشيخ الصدوق في الصحيح عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : « لا اعتكاف الا بصوم في المسجد الجامع » ^(٨٠) .

الثاني : ما رواه الصدوق في الصحيح عن البنظري عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لا أرى الاعتكاف إلا في المسجد الحرام أو مسجد الرسول صلى الله عليه وآله أو في مسجد الجامع ... » ^(٨١) الحديث .

الثالث : ما رواه الشيخ في الموثّق عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل عن الاعتكاف في رمضان في العشر قال : « إنّ عليّاً عليه السلام كان يقول : لا أرى الاعتكاف إلا في المسجد الحرام أو في مسجد الرسول أو في مسجد جامع » ^(٨٢) .

الرابع : ما رواه الشيخ بإسناده عن علي بن عمران عن أبي عبد الله عن أبيه عليه السلام قال : « المعتكف يعتكف في المسجد الجامع » ^(٨٣) .

وفيه مناقشة من وجهين :

الوجه الأوّل : إنّ هذه الأخبار صدرت تقيّةً كما صرّح به المحدث البحراني ^(٨٤) ؛ حيث إنّ جماعة من علماء السنّة قائلون بهذه المقالة .

الوجه الثاني : لو سلمنا أنَّ هذه الاخبار لم ترد تقيّة لكن نقول : إنّها تحمل على الأفضلية ، كما حمل ابن أبي عقيل العماني الروايات الواردة بالتعيين على الأفضلية وكما حمل الشيخ الحر العاملي أيضاً والمحقق السبزواري والمحقق الخوئي ^(٨٥) الاخبار الدالة على اشتراط الاعتكاف في أحد المساجد الأربعة على الفضل والكمال ، وتلك الأحاديث تجري مجرى قول النبي ﷺ : « لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده » ^(٨٦) أي لا صلاة كاملة ، وقوله ﷺ : « لا صدقة وذو رحم محتاج » ^(٨٧) أي لا صدقة كاملة وقوله ﷺ : « لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة » ^(٨٨) أي لا صلاة كاملة .

والمراد من هذه الأخبار أنّه لا اعتكاف كاملاً إلا في المسجد الجامع أو أحد المساجد المذكورة ، ولا يلزم من نفي الكمال نفي الحقيقة والماهية .

وما يقال من أنّ أقرب المجاز إلى نفي الحقيقة هو نفي الصحة فيتعيّن الحمل عليه لما تقرر في محله من وجوب مراعاة أقرب المجازات ، مندفع بأنّ حمل النفي هنا على نفي الكمال متعيّن جمعاً بين الأدلة ؛ لأننا اذا عملنا بعموم قوله تعالى ﴿ وَلَا تَبَاسِرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾ ^(٨٩) وخبر جامع البنزني وصحيفة عبد الله بن سنان تحمل هذه الأخبار على الأفضلية ، فيكون معمولاً بها ، وأمّا لو عملنا بتلك الأحاديث فقط لبقى عموم الآية وخبر جامع البنزني وصحيفة عبد الله بن سنان مطروحة ، والجمع مهما أمكن أولى من الطرح ، كما ثبت في محله ، مضافاً إلى ذلك إنّ نفي الكمال أولى عملاً بأصالة الصحة .

مزيد توضيح :

إنّ القصر بالنفي والاستثناء من أساليب المبالغة في المعنى في محاورات البلغاء كقوله : « ما المرء إلا بأصغريه لسانه وقلبه » وكقوله : « لا سيف إلا ذو

الفقار ولا فتى إلا علي « كما صُرِّحَ به ^(٩٠) وأُثْمِنَتَا ﷺ هم أفصح فصحاء العرب وقد تكلّموا على طريقتهم وبتلك العبارات حرضوا المؤمنين على اكتساب الحظ الأوفر والثواب الأكثر بالاعتكاف في هذه المساجد ^(٩١) لزيادة حرمتها وفضلها وشرفها على غيرها . ويدلّ على ذلك أخبار كثيرة :

منها : ما رواه الشيخ الطوسي بإسناده عن الرضا ﷺ عن أبيه عن آبائه ﷺ عن أمير المؤمنين ﷺ أنّه قال : « أربعة من قصور الجنة في الدنيا : المسجد الحرام ومسجد الرسول ومسجد بيت المقدس ومسجد الكوفة » ^(٩٢) .

ومنها : ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر ﷺ قال : « المساجد الأربعة : المسجد الحرام ومسجد الرسول ﷺ ومسجد بيت المقدس ومسجد الكوفة ، يا أبا حمزة الفريضة فيها تعدل حجةً ، والنافلة تعدل عمرةً » ^(٩٣) .

ومنها : ما رواه الشيخ الصدوق (باب الثلاثة) مرفوعاً إلى الإمام أمير المؤمنين ﷺ أنّه قال : « لا تشدّ الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد : المسجد الحرام ومسجد رسول الله ﷺ ومسجد الكوفة » ^(٩٤) .

ومنها : الخبر المروي عن النبي ﷺ أنّه قال : « الصلاة في مسجدي كألف صلاة في غيره إلا المسجد الحرام فإنّ الصلاة في المسجد الحرام تعدل ألف صلاة في مسجدي » ^(٩٥) .

ومنها : الخبر المروي عن رسول الله ﷺ أنّه قال : « ما بين منبري وبيتي روضة من رياض الجنة ، ومنبري على ترعة من ترع الجنة وصلاة في مسجدي تعدل عشرة آلاف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام » ^(٩٦) الحديث .

ومنها : ما رواه الصدوق بإسناده عن الأصبع بن نباتة ، أن أمير المؤمنين عليه السلام قال : « يا أهل الكوفة لقد حباكم الله عزَّ وجلَّ بما لم يجب به أحداً من فضل مصلاكم بيت آدم وبيت نوح وبيت إدريس ومصلى إبراهيم الخليل ومصلّى أخي الخضر ومصلاي وإنَّ مسجدكم هذا لأحد المساجد الأربعة التي اختارها الله عزَّ وجلَّ لأهلها » ^(٩٧) الحديث .

ومنها : ما رواه ابن قولويه بإسناده عن الأصبع بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : « النافلة في هذا المسجد - أي : مسجد الكوفة - تعدل عمرة مع النبي صلى الله عليه وآله والفريضة تعدل حجة مع النبي صلى الله عليه وآله وقد صلّى فيه ألف نبي وألف وصيّ » ^(٩٨) .

ومنها : ما رواه الصدوق بإسناده عن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « صلاة في مسجد الكوفة تعدل ألف صلاة في غيره من المساجد » ^(٩٩) .

ومنها : ما رواه الصدوق بإسناده عن السكوني عن جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن علي عليه السلام قال : « صلاة في بيت المقدس ألف صلاة ، وصلاة في مسجد الأعظم مئة صلاة » ^(١٠٠) الحديث .

ووزان الأخبار الدالة على اشتراط الاعتكاف في أحد المساجد الأربعة أو المسجد الجامع وزان قول الامام الصادق عليه السلام : « لا اعتكاف إلا في العشرين من شهر رمضان » ^(١٠١) الحديث ، وكلّها على وتيرة واحدة ، ولم يقل أحد من الأصحاب بأنّ الاعتكاف لا يجوز في غير العشرين من شهر رمضان ، بل أفتوا بأفضلية ذلك .

وملخص الكلام في الختام : إنّ الأخبار الواردة في تعيين محلّ الاعتكاف على عدة طوائف :

منها : ما يدلّ على جواز إيقاعه في كلّ مسجد ، كصحيحتي جامع البزنطي وعبد الله بن سنان المتقدمين .

ومنها : ما جعل الاعتبار فيها بأحد المساجد الأربعة ، كمرسلة المفيد وصحيفة عمر بن زيد ، لكن الأولى مردودة بالارسال والثانية قاصرة الدلالة ، كما تقدم .

ومنها : ما يدل على أن محلّ الاعتكاف هو المسجد الجامع ، كصحيتي الحلبي وداود بن سرحان وغيرهما مما مر .

ومنها : ما يستفاد منها اعتبار عنوان مسجد الجماعة ، كصحيفة عبد الله ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال : « لا يصلح العكوف في غيرها - أي مكة - إلا ان يكون في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله أو في مسجد من مساجد الجماعة » (١٠٢) .

وصحيفة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل عن الاعتكاف قال : « لا يصلح الاعتكاف إلا في المسجد الحرام أو مسجد الرسول صلى الله عليه وآله أو مسجد الكوفة أو مسجد جماعة ، وتصوم ما دمت معتكفاً » (١٠٣) .

وموثقة يحيى بن أبي العلاء الرازي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لا يكون اعتكاف إلا في مسجد جماعة » (١٠٤) .

وهذه الأخبار كما ترى بينها تعارض ، وصحيتا جامع البرنطي وعبد الله بن سنان توافقان الكتاب العزيز ، فيتعين العمل بها ؛ ولأن موافقة الكتاب أول المرجحات المنصوصة ، أما بقية الروايات فهي موافقة لمذهب الجمهور (١٠٥) والخبر الموافق للجمهور ليس بحجة عند تعارض الأخبار ؛ لقول الامام الكاظم عليه السلام : « خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه » (١٠٦) .

هذا ، ويمكن أن يقال : إن الأخبار الدالة على أن محل الاعتكاف هو المسجد الحرام أو مسجد النبي صلى الله عليه وآله أو مسجد الكوفة أو مسجد البصرة أو المسجد

الجامع تحمل على الاستحباب والافضلية جمعاً بين الأدلة : اذ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ، كما ثبت في محله .

نتيجة البحث :

إنّ الاعتكاف في جميع المساجد صحيح ، والأخبار الدالة على تخصيصه بالمساجد الأربعة أو المسجد الجامع تُحمل على التقية أو الأفضلية .

وهذه النتيجة التي توصلنا إليها تصلح حلاً للمشكلة الموجودة في زماننا هذا ، إذ أنّه بعد انتصار الثورة الاسلامية في ايران فإنّ كثيراً من المؤمنين والمؤمنات يعتكفون في المساجد الجامعة في مناطقهم في الأيام البيض من شهر رجب كلّ سنة ، والمساجد الجامعة لا تسع أعدادهم الغفيرة .

الهوامش

- (١) عضو الهيئة العلمية في جامعة پیام نور .
- (٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٧ : ٣٩٧ .
- (٣) النهاية (الطوسي) ٣ : ٢٨٤ .
- (٤) مسالك الافهام إلى آيات الاحكام (الشهيد الثاني) ١ : ٣٤٩ .
- (٥) جواهر الكلام (المحقق النجفي) ١٧ : ١٧٠ .
- (٦) الموطأ (الامام مالك) ١ : ٣١٣ .
- (٧) الأمّ (الامام الشافعي) ٢ : ١٥٢ .
- (٨) بداية المجتهد (ابن رشد) ١ : ٣١٤ .
- (٩) البحر المحيط (أبي حيان الأندلسي) ٢ : ٢٢١ .
- (١٠) أحكام القرآن (الجصاص الرازي) ١ : ٣٠٢ .
- (١١) مختصر اختلاف الفقهاء (الطحاوي) ٢ : ٤٨ .
- (١٢) التبيين (الطوسي) ٢ : ١٣٧ .
- (١٣) الانتصار (السيد المرتضى) : ٢٠ .
- (١٤) المبسوط (السرخسي) ٣ : ١١٥ .
- (١٥) الخلاف (الطوسي) ٢ : ٢٣٣ .
- (١٦) المحلى (ابن حزم الأندلسي) ٣ : ٤٣٨ .
- (١٧) منتهى المطلب (العلامة الحلي) ٩ : ٤٩٢ .
- (١٨) احكام القرآن (الجصاص) ١ : ٢٤٢ .
- (١٩) بداية المجتهد (ابن رشد) ١ : ٣١٤ .
- (٢٠) المحلى (ابن حزم) ٣ : ٤٣٨ .
- (٢١) المصدر السابق .
- (٢٢) كشف الرموز (الفاضل الآبي) ١ : ٣١٧ .

- (٢٣) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٣ : ٤٤٠ .
- (٢٤) البقرة : ١٨٧ .
- (٢٥) سيأتي أن ما استدل به من الأخبار والإجماع على التخصيص لا يصلح لذلك .
- (٢٦) الانتصار (السيد المرتضى) : ٢٠٠ .
- (٢٧) غنية النزوع (ابن زهرة) : ١٤٦ .
- (٢٨) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٣ : ٤٦٠ .
- (٢٩) تفسير معالم التنزيل (البغوي) ١ : ٢٣١ .
- (٣٠) تفسير أنوار التنزيل (البيضاوي) ١ : ٢٢٠ .
- (٣١) تفسير التسهيل لعلوم التنزيل (ابن جزي) ١ : ١١٢ .
- (٣٢) تفسير البحر المحيط (أبي حيان الاندلسي) ٢ : ٢٢١ .
- (٣٣) تفسير المظهر (المولوي الياني) ١ : ٢٠٨ .
- (٣٤) تفسير روح البيان (البروسوي) ١ : ٣٠١ .
- (٣٥) تفسير محاسن التأويل (القاسمي) ٢ : ٤٨ .
- (٣٦) جَمَعَ الناس جميعاً : شهدوا الجمعة وقضوا الصلاة فيها . تاج العروس (الزبيدي) ٢٠ : ٤٦٩ .
- (٣٧) الموطأ (الامام مالك) ١ : ٣١٣ .
- (٣٨) تفسير مفاتيح الغيب (الفخر الرازي) ٥ : ٢٧٦ .
- (٣٩) تفسير لباب التأويل في معاني التنزيل (الخازن) ١ : ١١٨ .
- (٤٠) أحكام القرآن (الجصاص) ١ : ٢٤٣ .
- (٤١) المحلى بالآثار (ابن حزم الاندلسي) ٣ : ٤٢٨ .
- (٤٢) تفسير آيات الأحكام (السائيس) : ٩٤ .
- (٤٣) كشف الرموز (الفاضل الآبي) ١ : ٣١٧ .
- (٤٤) غاية المراد (الشهيد الأول) ١ : ٣٤٩ .
- (٤٥) كنز العرفان (المقداد السيوري) ١ : ٢١٦ .
- (٤٦) مسالك الافهام الى آيات الاحكام (الكاظمي) : ٣٥٠ .
- (٤٧) مدارك العروة (الاشتهاودي) ٢١ : ٤٢٠ .

- (٤٨) تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٦ : ٢٤٧ .
- (٤٩) تفسير منهج الصادقين (القاساني) ١ : ٤٠٧ .
- (٥٠) انظر : قوانين الأصول (القمي) : ٣٠٣ .
- (٥١) جامع البيان (الطبري) ٢ : ١٠٥ .
- (٥٢) المعبر (المحقق الحلي) ٢ : ٧٣٣ .
- (٥٣) غاية المراد (الشهيد الأول) ١ : ٣٤٧ .
- (٥٤) خاتمة الوسائل (الحر العاملي) ٢٠ : ٥١ .
- (٥٥) المصدر السابق : ٥٣ .
- (٥٦) بحار الأنوار (المجلسي) ١٠٧ : ١٥٧ .
- (٥٧) الفهرست (الطوسي) : ١٩ .
- (٥٨) رجال النجاشي (النجاشي) : ٣٨٨ .
- (٥٩) المصدر السابق : ٣٥٤ .
- (٦٠) الفهرست (الطوسي) : ٣٦٦ .
- (٦١) رجال النجاشي (النجاشي) : ١٥٩ .
- (٦٢) رياض المسائل (الطباطبائي) ٥ : ٥١٩ . مستمسك العروة (الحكيم) ٨ : ٥٤٦ .
- (٦٣) تنقيح مباني العروة (الصوم) : ٢٣٣ .
- (٦٤) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٧ : ٤٠٩ .
- (٦٥) يستشعر من كلام شيخنا العلامة الاشتهادي في مدارك العروة ٢١ : ٤٣١ الميل إلى قول ابن أبي عقيل العماني لو لا الاجماع على خلافه ، حيث قال بعد ذكر عدة مطالب : « لو لا خوف الاجماع بعد العماني لكان القول بكفاية مطلق المساجد ولو لم يصل فيها جماعة أصلاً ، في غاية المثانة والجودة لموافقة لإطلاق الآية وبعض الرواية وأقربيته الى الاعتبار ؛ فإن الاعتكاف عبادة مجعولة مستقلة برأسها واختصاصها بالمساجد المذكورة يوجب عدم وصول أكثر المسلمين في غالب البلاد والأمصار إلى ثواب هذه العبادة المرغوب فيها إلا بشد الرحال وتعب الرجال مع أنهم ﷺ لم ينهوا على ذلك مع كونه مورداً للحاجة إلى البيان وما يعم به البلوى » وقال أيضاً في موضع آخر ٢١ : ٤٣٢ : « ولئن وجدت بعد العماني من يفتي بكفاية مطلق المسجد لكنت ثانيه فالأحوط عدم الاكتفاء به لكن يكفي كونه مسجد جماعة بمعنى

أنّه يصلّي فيه الجماعة مطلقاً بلا اشكال » ثم قال بعد اسطر : « إنّه لا فرق على ما ذكرنا بين المساجد من حيث العموم والخصوص ، كمسجد القبيلة والسوق وغيرها ، بل المناطق تحقق صلاة الجماعة الصحيحة في الجملة » وكذلك الفقيه السيد محمد الشيرازي في كتاب الفقه مبحث محل الاعتكاف بعد ما ذكر أقوال فقهاء الإمامية فيه استظهر في الختام كفاية كلّ مسجد صلّى فيه إمام عدل للاعتكاف .

(٦٦) الانتصار (السيد المرتضى) : ٢٠٠ . المبسوط (الطوسي) ١ : ٢٨٩ . الخلاف

(الطوسي) ٢ : ٢٣٣ . غنية النزوع (ابن زهرة) : ١٤٦ . مجمع البيان (الطبرسي) ١ :

٥٠٥ . السرائر (ابن ادریس) ١ : ٤٢١ . مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٣ : ٤٤٠ .

(٦٧) منتهى المطلب (العلامة الحلي) ٩ : ٤٩١ .

(٦٨) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٣ : ٤٤١ .

(٦٩) الفقيه (الصدوق) ٢ : ١٨٤ .

(٧٠) المقنعة (المفيد) : ٣٦٣ .

(٧١) الانتصار (السيد المرتضى) : ٣٦٣ . الخلاف (الطوسي) ٢ : ٢٢٧ و ٢٣٣ . التبيان

(الطوسي) ٢ : ١٣٥ . غنية النزوع (ابن زهرة) : ١٤٦ . السرائر (ابن ادریس) ١ :

٤٢١ .

(٧٢) المعتبر (المحقق الحلي) ٢ : ٧٣٢ .

(٧٣) غاية المراد (الشهيد الأول) ١ : ٣٥١ . مدارك الاحكام (السيد العاملي) ٦ : ٣٢٥ .

نخيرة المعاد (السبزواري) : ٥٤٠ . مستند الشيعة (النراقي) ١٠ : ٥٥٢ .

(٧٤) مستمسك العروة (الحكيم) ٨ : ٥٤٩ .

(٧٥) الخلاف (الطوسي) ٢ : ٢٣٣ ، م ١٠٢ .

(٧٦) منتهى المطلب (العلامة الحلي) ٩ : ٤٩٣ . التذكرة (العلامة الحلي) ٦ : ٢٤٥ .

الايضاح (فخر المحققين) ١ : ٢٥٦ . التنقيح (المقداد) ١ : ٤٠٢ .

(٧٧) المقنعة (الصدوق) : ٢١٩ .

(٧٨) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٣ : ٤٣٩ .

(٧٩) المقنعة (المفيد) : ٣٦٣ . شرائع الإسلام (المحقق الحلي) ١ : ٢١٦ . المختصر النافع

(المحقق الحلي) : ٧٣ . المعتبر (المحقق الحلي) . الدروس الشرعية (الشهيد

الأول (١ : ٢٩٨ . جامع المقاصد (الكركي) ٣ : ٩٨ . الروضة البهية (الشهيد

الثاني) ٢ : ١٥٠ .

(٨٠) فروع الكافي (الكليني) ٤ : ١٧٦ . الفقيه (الصدوق) ٢ : ١٨٤ .

(٨١) المصدر السابق : ١٨٥ .

(٨٢) التهذيب (الطوسي) ٤ : ٢٩٠ ، ح ١٧ .

(٨٣) . التهذيب (الطوسي) ٤ : ٢٩٠ .

(٨٤) الحقائق (المحدث البحراني) ١٣ : ٤٦٨ .

(٨٥) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٧ : ٤٠٣ . ذخيرة المعاد (السبزواري) : ٥٤٠ .

المستند في شرح العروة الوثقى (الخوئي) ٢ : ٣٥٤ .

(٨٦) الوسائل (الحر العاملي) ٣ : ٤٧٨ .

(٨٧) المصدر السابق ٦ : ٢٦٤ .

(٨٨) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٦ : ٢٤١ .

(٨٩) البقرة : ١٨٧ .

(٩٠) جواهر البلاغة (الهاشمي) : ١٨٤ .

(٩١) إن علم الهدى في (الانتصار : ٢٠١) بعد ما ذهب إلى عدم انعقاد الاعتكاف إلا في

أحد المساجد الأربعة والاستدلال على ذلك الحكم بالاجماع قال : « ويجوز أن يكون

وجه تخصيص هذه المساجد الأربعة لتأكيد حرمتها وفضلها وشرفها على غيرها » .

(٩٢) الأمالي (الصدوق) : ٣٦٩ .

(٩٣) الفقيه (الصدوق) ١ : ٢٢٩ .

(٩٤) الخصال (الصدوق) ١ : ١٦١ .

(٩٥) الفقيه (الصدوق) ١ : ٢٢٨ .

(٩٦) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٣ : ٥٤٣ .

(٩٧) الأمالي (الصدوق) : ٢٢٨ .

(٩٨) كامل الزيارات (ابن قولويه) : ٢٨ .

(٩٩) ثواب الأعمال (الصدوق) : ٥٦ .

(١٠٠) المصدر السابق .

- (١٠١) الكافي (الكليني) ٤ : ١٧٤ .
(١٠٢) تهذيب الاحكام (الطوسي) ٤ : ٢٩٣ .
(١٠٣) فروع الكافي (الكليني) ٤ : ١٧٦ .
(١٠٤) الاستبصار (الطوسي) ٢ : ١٢٧ .
(١٠٥) إنَّ بعض الجمهور على اشتراط كون الاعتكاف في مسجد جماعة ، وبعضهم على اشتراط كونه في المسجد الجامع ، وبعضهم على صحته في المسجد الحرام أو مسجد النبي ﷺ أو المسجد الأقصى ، وبعضهم على صحته في المسجد الحرام أو مسجد النبي ﷺ فقط ، كما تقدم مفصلاً .
(١٠٦) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٨ : ٥٨ .

آية المباهلة قراءة فقهية جديدة

□ الشيخ خالد الغفوري

تصدّينا في هذا المقال لدراسة آية المباهلة (آل عمران : ٦١) من الزاوية الفقهية .. واستهدفنا جمع واستقصاء الفروع الفقهية فيها والرؤى المختلفة لعلماء المسلمين معتمدين المقارنة بينها ما أمكن .. فبعد تحليل مناسبات وأسباب النزول وتحليل ألفاظها بشكل مفصل بحثنا مشروعية المباهلة ومدى سعة مشروعيتها وشروط التصدي لها وكيفيةها .. ورجحان إحياء يوم المباهلة .. ومشروعية المساهمة السياسية للمرأة في قضايا الأمة الإسلامية الكبرى والمصيرية .. ومشروعية الدفاع عن الإسلام بالغالي والنفيس .. وهل إنّ ابن البنت ابن ؟ ومدى اختصاص ذلك بالحسنين ﷺ ؟

المصطلحات الأساسية :

المباهلة ، الفقه ، أهل البيت ، النصارى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على نبيّنا محمّد وآله الطاهرين ، ورضوان الله على السابقين الأوّلين ، من الأنصار والمهاجرين والتابعين لهم بإحسان .

المقدمة :

١ - إنَّ آية المباهلة من الآيات التي تحمل دلالات مهمّة في فكرنا الإسلامي حتّى عدّت أعظم آية ، وقد عُني بها علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم وأولوها اهتماماً فائقاً في مصنّفاتهم العقديّة والتفسيرية والقرآنية والتاريخية والفقهية ، ولكن بمرور الزمن خفّت الأبعاد الفقهية في تلك البحوث ، وانحسر التركيز فيها على المجال الكلامي والتفسيري .

من هنا استهدفنا في بحثنا هذا التركيز على البُعد الفقهي في الآية الكريمة مُبرزين ما اندثر منها ، ومحاولة تجلية دلالاتها بصورة دقيقة ومفصّلة ، ومحاولين استيحاء دلالات جديدة منها ترتبط بعالمنا المعاصر .

٢ - وفي سبيل تعميق الأبعاد الفقهية للآية ودلالاتها فتحنا نوافذ بحثية مهمّة ، كمناسبات وأسباب النزول ، وفلسفة تشريع المباهلة ، والتحليل اللغوي لألفاظ الآية ، وقد شرعنا بتقديم بيان إجمالي مضغوط للمحاور الأساسية فيها .

٣ - خضنا البحث وفقاً للمنهج المقارن بين مختلف الآراء من المذاهب الإسلامية المختلفة وعالجناها بموضوعية في ضوء الضوابط المشتركة .

٤ - بالرغم من محاولتنا استيعاب المصادر النافعة وذات الارتباط بالبحث ، إلا أنّنا نجد أنفسنا أمام حقيقة علمية لا يصحّ السكوت عليها ، ألا وهي أنّنا نشعر بأنّ البحث لا يزال غصّاً ويتحمّل المزيد من التحقيق من أجل تطويره وتنضيجه ، وفيه زوايا قابلة للتعميق ، ويمكن اكتشاف دلالات أخرى دفيئة في الآية .

نصّ آية المباهلة :

قال تعالى : ﴿ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴾ ^(١) .

البيان الإجمالي للآية :

خطاب الى النبي ﷺ : فمن خاصمك وجادلك يا محمد في الحق - أو في قصة عيسى - من النصاري ، من بعد ما جاءك من البينات المؤجبة للعلم - أو البرهان الواضح على أن عيسى عبدي ورسولي - فقل يا محمد لهؤلاء النصاري هلموا الى سلوك سبيل آخر فاصل يُميّز الصادق من الكاذب ، فليدعُ كلّ منّا أبناءه ونسائه ونفسه إلى المباهلة ، فنتضرّع في الدعاء فنجعل لعنة الله على الكاذب منّا .

أبعاد المباهلة وفلسفتها :

لم تكن قضية المباهلة قضية عادية ، بل تُثير تساؤلات عديدة ، فينبغي بيان أبعادها وغاياتها وفلسفتها :

١ - إنّ المباهلة كانت بمثابة السهم الأخير بعد أن لم ينفع المنطق والاستدلال ، فإنّ الدعاء وحده لم يكن المقصود بها ، بل كان المقصود منها هو أثرها الخارجي ، وكان المتوقع أن يكون لهذا الدعاء واللعن أثر مشهود عياناً فيحقيق بالكاذب عذاب فوري ، ولم يكن المقصود من المباهلة إحضار جمع من الناس للعن ثمّ ليتفرّقوا كلّ الى سبيله ^(٢) ؛ لأنّ عملاً كهذا لن يكون له أيّ تأثير ، فلم تكن المسألة مسألة شكلية وصورية .

٢ - إنّ المباهلة كان لها بُعد سياسي مؤثّر على واقع الرسالة ومستقبلها ؛ باعتبار أنّها تمثّل مسألة مصيرية ، وموقفاً في صراع فكري بين مدرستين وديانتين : الإسلام والنصرانية .

٣ - لو تأملنا في مجريات الواقعة لعرفنا أنّ المخاصمة في البداية كانت بين النبي ﷺ وحده وبين نصارى نجران ؛ فإنّهم قد قصدوا النبي ﷺ لا غير لأنّه رأس الدين فلو استطاعوا إبطال دعواه لتفرّق أتباعه ، فكانت الخصومة بين فرد

وجماعة الوفد ، ولكنّه ﷺ - امتثالاً لأمر الله تعالى ولحكمة سبقت في مكنون علمه - وسّع من مساحة المواجهة معهم توسعة نسبية ، وحولها الى مواجهة بين جماعتين يُمثّلان دينيّين : جماعة تُمثّل الإسلام والحقّ وهم النبي ﷺ وأهل بيته ﷺ ، وجماعة نصارى نجران تمثّل دين النصرانية . ومن هذا التقريب تتّضح المناسبة في التعبير بصيغة الجمع ﴿ الْكَافِرِينَ ﴾ ، وعدم اختيار صيغة الأفراد ، كما طرحه العلامة الطباطبائي ؛ فإنّ لحاظ الجماعة بما هم جماعة كان مُستهدفاً من قبل النبي ﷺ .

وقد أشار العلامة الطباطبائي الى أحد وجوه الحكمة في توسعة المباهلة قال : « لكن عُمّت الدعوة للأبناء والنساء ليكون أدلّ على اطمئنان الداعي بصدق دعواه وكونه على الحقّ ؛ لما أودعه الله سبحانه في قلب الإنسان من محبّتهم والشفقة عليهم ، فتراه يقيهم بنفسه ، ويركب الأهوال والمخاطرات دونهم وفي سبيل حمايتهم والغيرة عليهم والذبّ عنهم ، ولذلك بعينه قدّم الأبناء على النساء ؛ لأنّ محبة الإنسان بالنسبة إليهم أشدّ » (٣) .

كما أشار في موضع آخر الى وجه آخر ، قال : « ... أنّ إتيان رسول الله ﷺ بمن أتى به للمباهلة لم يكن إتياناً بنحو الأنموذج ؛ إذ لا نصيب للمؤمنين من حيث مجرد إيمانهم في هذه المحاجة والمباهلة حتّى يُعرّضوا للعن والعذاب المتردّد بينهم وبين خصمهم ، وإنّما أتى ﷺ بمن أتى به من جهة أنّه ﷺ كان طرف المحاجة والمدعاة ، فكان من حقّه أن يعرّض نفسه للبلاء المترقّب على تقدير الكذب ، فلولا أنّ الدعوى كانت قائمة بمن أتى به منهم كقيامها بنفسه الشريفة لم يكن لإتيانه بهم وجه ، فإتيانه بهم من جهة انحصار من هو قائم بدعواه من الأبناء والنساء والأنفس بهم ، لا من جهة الإتيان بالأنموذج ، فقد صحّ أنّ الدعوى كانت قائمة بهم كما كانت قائمة به » (٤) .

٤ - إنّ النبي ﷺ ما كان ليلقى الجاحدين والأعداء إلا بأرهاب الآيات في

قلوبهم وأبلغ البينات في الإعجاز لهم ليتّم دعوته وتعلو كلمته ، فلو علم النبي ﷺ أنّ باقي معجزاته تقوم مقام أهل بيته ﷺ في الإعجاز لهم لأتى بها وترك أهل البيت ﷺ ، وقد أحسّ نصارى نجران بالرهبة من المباهلة تراجعوا عنها وأقرّوا بالجزية ^(٥) . وعن قتادة : لما أراد النبي ﷺ أن يُباهل أهل نجران أخذ بيد حسن وحسين ، وقال لفاطمة : « اتبعينا » ، فلما رأى ذلك أعداء الله رجعوا ^(٦) .

٥ - يُستفاد من بعض الروايات أنّ نصارى نجران كانوا يؤذون النبي ﷺ ، وأنّه كان يضيق بهم ذرعاً ، فقد روى الطبري : حدّثني يونس ، قال : أخبرنا ابن وهب ، قال : وحدّثني ابن لهيعة عن سليمان بن زياد الحضرمي عن عبد الله ابن الحارث بن جزء الزبيدي ، أنّه سمع النبي ﷺ يقول : « ليت بيني وبين أهل نجران حجاباً ، فلا أراهم ولا يروني » من شدّة ما كانوا يُمارون النبي ﷺ ^(٧) .

أقول : لم تحدث ظاهرة المباهلة بين النبي ﷺ وبين أحد إلا مرّة واحدة ، وهي التي كانت مع وفد نصارى نجران ، ولعلّ هذا كان وراء عدم تكرّر ذلك هو ما تقدّم من الحالة الخاصّة لهم من إيذاء النبي ﷺ ، مضافاً الى أنّه من المحتمل أن يكون نصارى نجران هم الذين هيأوا الأجواء للمباهلة أو طلبوها فاستجاب لهم النبي ﷺ .

مناسبات وأسباب نزول آية المباهلة :

لا يخفى ما لمعرفة الأجواء ومناسبات نزول الآيات من تأثير كبير على معرفة مفاداتها تصوّرية ومراداتها الجدّية ، لذا نفتح هذه النافذة على ما يُسمّى بأسباب النزول :

١ - يبدو أنّ المباهلة لم تكن متعارفة في التاريخ عموماً ؛ إذ لم يُنقل ذلك في تاريخ الأمم بحسب اطلاعنا .

٢ - إن مجموعة الآيات التي وردت فيها هذه الآية تتعلّق بالمباهلة ، وهي حادثة وقعت خارجاً ، فمن اللازم مراجعة المأثور في ذلك في بيان كيفية وقوعها ، وحاصل المروي : أن وفداً من كبار نصارى نجران - العاقب والسيد ومن معهما - قد ناظروا النبي ﷺ في أمر عيسى ﷺ وكيف يُولد من غير أب ، فكان الجواب : إن عيسى ﷺ كآدم ﷺ خلق من غير أب ، ولكن لم يُؤثّر هذا الجواب المنطقي فيهم وأصرّوا على ضلالهم ، فاختار النبي ﷺ طريقاً آخر وهو دعوتهم إلى المباهلة والملاعنة ، فاستنظروه إلى صبيحة غد من يومهم ذلك ، فلما رجعوا إلى رجالهم ، قال لهم الاسقف : أنظروا محمداً في غد ، فإن أتى بولده وأهله فاحذروا مباهلتة ، وإن غدا بأصحابه فبأهلوه ، فإنّه على غير شيء . فلما كان الغد جاء النبي ص آخذاً بيد علي ﷺ ، والحسن ﷺ والحسين ﷺ بين يديه يمشيان ، وفاطمة ﷺ تمشي خلفه . وخرج النصارى يقدمهم أسقفهم ، فلما رأى النبي ﷺ قد أقبل بمن معه سأل عنهم ، ف قيل له : هذا ابن عمّه وزوج ابنته وأحبّ الخلق إليه ، وهذان ابنا بنته من علي ﷺ ، وهذه بنته فاطمة أعزّ الناس عليه وأقربهم الى قلبه . وتقدّم رسول الله ﷺ فجثا على ركبتيه . قال أبو حارثة الاسقف : جثا والله كما جثا الأنبياء للمباهلة ، فكعّ وتراجع ولم يُقدم على المباهلة . فقال السيد : أدنُ يا أبا حارثة للمباهلة . فقال : إني لأرى رجلاً جريئاً على المباهلة ، وأنا أخاف أن يكون صادقاً ، ولئن كان صادقاً لم يحلّ والله علينا الحول وفي الدنيا نصراني يطعم الماء . فقال الاسقف : يا أبا القاسم إنّنا لا نُباهلك ، ولكن نُصالحك ، فصالحهم رسول الله ﷺ ... الخ القصة .

والقصة متّفق عليها وإن نقل بعضهم بعض فصولها مع اختلاف في اللفظ^(٨) . قال الجصاص : « فنقل رواية السير ، ونقلا الأثر لم يختلفوا فيه »^(٩) .

ويتّضح من هذه النقول : أن نصارى نجران إنّما استعدّوا وبادروا لمحاجة النبي ﷺ من أجل إفحامه وإبطال دعوته ، وهذا يكشف عن أنّهم قد دبّروا

وخطّطوا لأمر عظيم ، فالمسألة مسألة تحدٍّ حادٍّ وخاصٍّ تعرّضت له الرسالة الإلهية ، ومن هنا نحن لم نرَ حدوث قضية الدعوة الى المباهلة سوى مرّة واحدة مع نصارى نجران ، ولم تتكرّر مع غيرهم ، فحال نصارى نجران حال الأمم السابقة مع أنبيائهم حينما يُصرّون على تكذيبهم مع كلّ الأدلّة والبراهين فلا يبقى خيار غير خيار التدخّل الإلهي لتأديبهم ومعاقبتهم ، لكن لا من خلال المباهلة والدعاء المشترك المجلّم لعدم تعيين المدعوّ عليه بالعذاب ، بل كان العذاب ينزل من الله إمّا ابتداءً أو بدعوة من الأنبياء ﷺ .

٣ - إنّ بعض المنقول بهذا الشأن اشتمل على زيادة مهمّة ، تتعلّق بحادثة أخرى اقترنت بالمباهلة ، ألا وهي حادثة الكساء :

أ - فقد روي عن عائشة : أنّ رسول الله ص خرج وعليه مرط مرجّل من شعر أسود ، فجاء الحسن فأدخله ، ثمّ جاء الحسين فأدخله ، ثمّ فاطمة ، ثمّ علي ، ثمّ قال : « ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ﴾ (١٠) » (١١) ، وروى روايات أخرى بهذا المضمون (١٢) .

ب - وروى الشيخ الصدوق : أبو أحمد هاني محمّد بن محمود العبدي : محمود بإسناده رفعه إلى موسى بن جعفر ﷺ أنّه قال : « لما دخلت على الرشيد سلّمت عليه ، فردّ عليّ السلام ، ثمّ قال : يا موسى بن جعفر خليفتيين يُجبى إليهما الخراج ؟ فقلت : ... ثمّ قال [أي الرشيد] : لِمَ جُوزَتم للعامة والخاصّة أن ينسبوكم إلى رسول الله ﷺ ويقولون لكم : يا بني رسول الله ﷺ وأنتم بنو علي ، وإنّما يُنسب المرء الى أبيه ، وفاطمة إنّما هي وعاء ، والنبي ﷺ جدّكم من قبل أمّكم ؟ فقلت : يا أمير المؤمنين لو أنّ النبي ﷺ نُشِر فخطب إليك كريمتك هل كنت تُجيبه ؟ فقال : سبحان الله ، ولم لا أُجيبه ؟ ! بل أفتخر على العرب والعجم وقريش بذلك ، فقلت له : لكّنه ﷺ لا يخطب إليّ ولا أزوجه ، فقال : ولم ؟ فقلت : لأنّه ﷺ ولدني ولم يلدك ، فقال : أحسنت يا موسى . ثمّ قال : كيف

قلت: إِنَّا ذَرِيَّةُ النَّبِيِّ ﷺ والنبي ﷺ لم يعقب ، وإنما العقب للذكر لا للأنثى ، وأنتم ولد البنت ولا يكون لها عقب ؟ ! فقلت : أسألك يا أمير المؤمنين بحق القرابة والقبر وَمَنْ فِيهِ إِلَّا مَا [أعفاني] عن هذه المسألة ، فقال : لا أو تخبرني بحجتكم فيه يا ولد عليّ وأنت يا موسى يعسوبهم وإمام زمانهم كذا أنهى إليّ ، ولست أعفيك في كلّ ما أسألك عنه حتّى تأتيني فيه بحجة من كتاب الله ، وأنتم تدعون معشر ولد عليّ أنّه لا يسقط عنكم منه [بشيء] ألف ولا واو إلا وتأويله عندهم ، واحتججتم بقوله عزّ وجلّ : ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ (١٣) ، وقد استغنيتكم عن رأي العلماء وقياسهم . فقلت : تأذن لي في الجواب ؟ . قال : هات . قلت : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، بسم الله الرحمن الرحيم ﴿ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (٨٤) وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ ... ﴾ (١٤) ، مَنْ أَبُو عيسى يا أمير المؤمنين ؟ فقال : ليس لعيسى أب . فقلت : إِنَّمَا أَلْحَقْنَاهُ بِذُرَارِي الْأَنْبِيَاءِ ﷺ من طريق مريم ﷺ ، وكذلك أَلْحَقْنَا بِذُرَارِي النَّبِيِّ ﷺ من قبل أُمِّنا فاطمة ، أزيدك يا أمير المؤمنين ؟ قال : هات . قلت : قول الله عزّ وجلّ : ﴿ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴾ (١٥) ، ولم يدع أحد أنّه أدخل النبي ﷺ تحت الكساء عند المباهلة للنصاري إلا علي بن أبي طالب وفاطمة والحسن والحسين ، فكان تأويل قوله تعالى : ﴿ أَبْنَاءَنَا ﴾ الحسن والحسين ، ﴿ وَنِسَاءَنَا ﴾ فاطمة ، ﴿ وَأَنْفُسَنَا ﴾ علي بن أبي طالب ﷺ ... » (١٦) .

أقول : كأنّ هذه النقول تُوحى بنزول آية التطهير في هذه الواقعة . لكن الصحيح أنّ النبي ﷺ قد نَبّه على آية التطهير مشيداً بأهل بيته ﷺ ؛ ليؤكد على ارتباطها بالموقف من أنّ هؤلاء لا نقون بأنّ يُمثّلوا الإسلام والمسلمين في المواقف الصعبة والحساسة .

٤ - لقد ورد عن الرضا (عليه السلام) في جوابه للمأمون حينما سأله : ما الدليل على خلافة جدك علي بن أبي طالب ؟ قال (عليه السلام) : « آية ﴿ وَأَنْفُسَنَا ﴾ » ، قال : لولا ﴿ وَنِسَاءَنَا ﴾ ، قال : « لولا ﴿ أَبْنَاءَنَا ﴾ » ، فسكت المأمون (١٧) .

أقول : إن هذه الرواية نظراً لاختصارها وإبهامها تحتاج الى دراسة وتحليل ، نوكله الى فرصة بحثية أخرى .

التحليل اللفظي لمفردات وتراكيب آية المباهلة :

١ - ﴿ فَمَنْ ﴾ الفاء للتفريع ، وهو تفريع المباهلة على التعليم الإلهي بالبيان البالغ في أمر عيسى بن مريم ع مع ما أكدّه في ختمه بقوله : ﴿ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُتَرِينَ ﴾ (١٨) (١٩) .

و (مَنْ) يصحّ أن تكون موصولة ، ويصحّ أن تكون شرطية (٢٠) .

٢ - ﴿ حَاجَكَ ﴾ حاجّ من باب المفاعلة التي تكون بين اثنين ، وكان الأمر كذلك بينه (عليه السلام) وبين وفد نجران (٢١) .

والمحاجة : أن يطلب كلّ واحد أن يردّ الآخر عن حجّته ومحجّته (٢٢) ، وهذا يقتضي أن يكون الذي يورد المبطل يسمّى بالحجّة ، وأنّ الحجّة اشتقاقها من حجة إذا علا عليه ، فكلّ كلام يُقصد به غلبة الغير فهو حجة .

وقال بعضهم : إنّها مأخوذة من محجّة الطريق ، فكلّ كلام يتخذه الإنسان مسلكاً لنفسه في إثبات أو إبطال فهو حجة (٢٣) .

٣ - ﴿ فِيهِ ﴾ ، الضمير - الهاء - يحتمل أن يكون عائداً إلى أحد أمرين :

أحدهما : الى عيسى ، وهو قول قتادة (٢٤) ؛ لأنّ المنازعة كانت فيه ، ولأنّ تصدير الآية السابقة في قوله ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ﴾ (٢٥) وما بعده جاء من تمام أمره (٢٦) .

الثاني : أن يكون عائداً على الحقّ في قوله : ﴿ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ ﴾ (٢٧) (٢٨) .

٤ - ﴿ مَا جَاءَكَ ﴾ ، كلمة ﴿ مَا ﴾ : موصولة بمعنى الذي ، وضمير الفاعل في ﴿ جَاءَكَ ﴾ يعود عليها (٢٩) .

وحكي : أنه يخرج على قول الأخفش أن تكون مصدرية (٣٠) .

٥ - ﴿ مِنْ الْعِلْمِ ﴾ الجارّ والمجرور متعلقان بمحذوف في موضع الحال ، أي : كائناً من العلم .

وأما ﴿ مِنْ ﴾ فهي :

١ - تبعيضية .

٢ - ويجوز أن تكون لبيان الجنس على مذهب من يرى ذلك .

٣ - قال بعضهم : ويخرج على قول الأخفش : أن تكون ﴿ مَا ﴾ مصدرية ، و ﴿ مِنْ ﴾ زائدة ، والتقدير : من بعد مجيء العلم إِيَّاكَ (٣١) .

والسرّ في ورود هذا التعبير : ﴿ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنْ الْعِلْمِ ﴾ ، دون التعبير بالقول : (من بعد ما بيّناه لهم) ، فإنه لو فُرض تردّد من نفس السامع المحاجّ من جهة كون البيان وحياً إلهياً لم يجز الارتياح فيه من جهة كونه برهاناً يناله العقل السليم . وقد كان البيان السابق منه تعالى - مع كونه بياناً إلهياً لا يُرتاب فيه - مشتملاً على البرهان الساطع الذي يدلّ عليه قوله تعالى : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ﴾ (٣٢) ، فالعلم الحاصل فيه علم من جهة البرهان أيضاً ، ولذلك كان يشمل أثره رسول الله ﷺ وغيره من كلّ سامع (٣٣) .

وبعبارة أخرى : أن المورد لا يكون مورد تعبد شرعي (٣٤) ، كما أنه ليس من العلوم الإلهية الخاصّة بالأنبياء ﷺ دون سائر الناس .

٦ - ﴿ قُلْ ﴾ لهم قولاً يظهر يقينك بالحقّ وعدم ارتياحك فيه ، ويظهر ارتياحهم وباطلهم (٣٥) .

٧ - ﴿ تَعَالَوْا ﴾ ، لقد قرأ الجمهور بفتح اللام ، وهو الأصل والقياس ؛ لأنَّ التقدير تفاعلوا من العلوّ ، وألفه منقلبة عن ياء وأصلها واو (٣٦) من العلوّ ، وأصله (تعالّوا) فاستثقلت الضمة على الياء ، فسكّنت ، ثمّ حُذفت لاجتماع الساكنين (٣٧) .

وقرأ الحسن وأبو واقد وأبو السمال : بضمّ اللام (تعالّوا) ، ووجهه : أنّ أصله (تعالّوا) ؛ لأنّه تفاعلوا من العلوّ ، كما تقول : تجادلوا ، نُقلت الضمة من الياء الى اللام بعد حذف فتحها ، فبقيت الياء ساكنة وواو الضمير ساكنة ، فحذفت الياء لالتقاء الساكنين ، وهذا تعليل شذوذ (٣٨) .

وهو فعل لاتصال الضمائر المرفوعة به (٣٩) . فإذا أمرت الواحد قلت : تعال ، كما تقول : إخشَ واسع (٤٠) . ويُقال للاثنتين من الرجال والنساء : تعاليا ، وللنساء : تعالين . أصله من العلوّ . يُقال : منه تعاليت أتعاليّ تعالياً : إذا جئت ، وأصله المجئ الى العلوّ والارتفاع ، فمعنى تعال : ارتفع (٤١) ، إلا أنّه كثير استعمال العرب إيّاها حتى صارت لكلّ مجيء ، وصارت عندهم بمنزلة هلمّ (٤٢) حتّى استجازوا أي يقولوا للرجل وهو فوق شرف : تعال ، أي اهبط ، وإنّما أصلها الصعود (٤٣) .

وقال القرطبي : « ﴿ قُلْ تَعَالَوْا ﴾ أي أقبلوا ، وُضع لمن له جلالة ورفعة ثمّ صار في الاستعمال لكلّ داعٍ الى الإقبال » (٤٤) . أي إنّ أصله : العلوّ لكن العلوّ المعنوي لا المكاني ، وهو ارتفاع المنزلة ، فكأنّه دعا الى ما فيه رفعة ، كقولك : إفعل كذا غير صاغر تشريعاً للمقول له (٤٥) .

وقال أبو حيّان : « ومعناه : استدعاء المدعوّ من مكانه الى مكان داعيه ، وهي كلمة قُصد بها أولاً تحسين الأدب مع المدعوّ ، ثمّ اطّردت حتّى يقولها الإنسان لعدوّه ولبهيّمته ونحو ذلك » (٤٦) .

والمراد : المجيء بالرأي والعزم ، كما تقول : تعال نفكّر في هذه المسألة (٤٧) .

٨ - ﴿ نَذَعُ ﴾ في موضع جزم (٤٨) .

٩ - ﴿ أُبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ ﴾ والإيتان بلفظ (الابن) دون الولد لإرادة الذكور من الأولاد ، والظاهر من لفظ ﴿ أُبْنَاءَنَا ﴾ إرادة أبنائه خاصة ؛ لأنه طرف المحاجة والمباحلة ، وحتى لو قيل بقابلية اللفظ للانطباق على الأعم فإن النبي ﷺ قد طبقه على أبنائه خاصة ، أي الحسنين ﷺ .

١٠ - ﴿ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ ﴾ النساء جمع لا واحد له من لفظه ، مفردة امرأة ، ولفظ النساء يُراد به الجنس ، فيشمل المرأة التي تنسب الى الشخص بسبب أو نسب كالزوجة والأم والأخت والبنت ، وقد ورد استعماله في جميع تلك الموارد في القرآن الكريم ، قال تعالى : ﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثُ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ... ﴾ (٤٩) والمراد بهن الزوجات ، وقال تعالى : ﴿ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ ... ﴾ (٥٠) والمراد بهن الأخوات ، وقال تعالى : ﴿ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ... ﴾ (٥١) والمراد بهن البنات كما قيل (٥٢) ؛ بقرينة ﴿ الْوَالِدَانِ ﴾ أو المراد الأعم وأتھن مشمولات له كما هو الراجح بنظرنا ؛ بقرينة ﴿ الْأَقْرَبُونَ ﴾ ، فيكون صادقاً مفهوماً من الناحية اللغوية على البنت وغيرها .

ومن هنا يتضح أنه لا غرابة من الناحية اللغوية والعرفية في تطبيق عنوان (النساء) على السيدة فاطمة الزهراء ، كما ورد في الأحاديث التي نقلت فعل النبي ﷺ .

ومن الغريب ما اعترض به في المنار بقوله : « إِنَّ كَلِمَةَ ﴿ وَنِسَاءَنَا ﴾ لا يقولها العربي ويُريد بها بنته ، لا سيما إذا كان له أزواج ، ولا يفهم هذا من لغتهم » (٥٣) .

والمراد من لفظ ﴿ نِسَاءَنَا ﴾ نساؤه خاصة بما يعم الزوجة والبنت والأخت والأم ، ورغم إمكان انطباق عنوان (النساء) عليها وعلى غيرها كنسائه ﷺ وعماته وخالاته وبناتهن لكن النبي ﷺ طبقه على الزهراء فقط .

١١ - ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ ، والمراد بالنفس في هذه الآية : الشخص والذات ، ولم يأت بصيغة المفرد فلم يقل : (نفسي وأنفسكم) ، وإنما أتى بصيغة الجمع كي يُمكن تطبيقه على نفسه الشريفة ومن اختاره ، ولو فُرض جدلاً أنفراد النبي ﷺ وحده لصحّ هذا التعبير أيضاً ، لكنّه ﷺ طبّقهُ على نفسه الشريفة وعلى الإمام علي بن أبي طالب ﷺ ، ومن هنا فسّر الأكثر (الأنفس) بعلي ﷺ ، كالشعبي . وفي بيان النكتة اللغوية والعرفية في هذا التطبيق عدّة أقوال (٥٤) .

هذا ، وقد ذكر أحد المحققين : أنّ الإتيان بهيئة الجمع في هذه العناوين الثلاثة (الأبناء ، النساء ، الأنفس) لا يدلّ على لزوم تعدّد الأفراد في كلّ عنوان من تلك العناوين الواردة في الآية ، بل المقصود هو جعل هذا الجمع مقابل ذلك الجمع ، وأنّ القضية ليست من قبيل القضايا الخارجية التي يُطلب فيها وجود الأفراد وتعدّها ، بل هي من قبيل القضايا الحقيقية ، سواء تعدّدت الأفراد أم لا (٥٥) .

ومن هنا طبّق النبي ﷺ العنوان الأوّل (الأبناء) على الاثنين ، والثاني (النساء) على الواحد وهي الزهراء ﷺ ، والثالث (الأنفس) على نفسه ﷺ وعلي ﷺ .

ونظراً لكون هذه العناوين مذكورة على سبيل القضية الحقيقية لا الخارجية فإنّها تصدق حتّى لو فُرض عدم تحقّق بعض أفرادها ، فلو قيل بأنّه لم يكن مع النصاري نساء ولا أطفال - مضافاً الى عدم الدليل على نفيه تاريخياً لعدم التصريح بهذا بنفي ولا إثبات - أنّه لا يضرّ بصدقية الآية (٥٦) .

الآية مسوقة للإنشاء لا الإخبار :

وينبغي الالتفات الى مسألة ، وهي : إنّ هذه القضية المطروحة في الآية هي قضية إنشائية ، وليست إخبارية ، توصف بالصدق والكذب ، مضافاً الى أنّه لا اقتضاء فيها لإلزام الوفد بمضمون ما شرطه النبي ﷺ عليهم من إحضار أهليهم ، فإنّهم قد جبنوا وتراجعوا عن أصل المباهلة وأعلنوا انسحابهم من حلبة الصراع .

١٢ - ﴿ تَبْتَهِّلُ ﴾ ، البهلة بالفتح والضم . وبهله الله ، وأبهله الله ^(٥٧) لغتان .

وذكروا : أنَّ المراد من صيغة الفعل ﴿ تَبْتَهِّلُ ﴾ المفاعلة ، وافتعلوا بمعنى تفاعلوا - كقولهم : اشتوروا بمعنى تشاوروا ^(٥٨) ، وكما يُقال : اقتتل القوم وتقاتلوا واصطحبوا تصاحبوا ^(٥٩) - أي المباهلة من الطرفين بمعنى نتباهل ^(٦٠) .

أقول : الظاهر أنَّ افتعال وإن استعمل في المفاعلة أحياناً ، لكن المقام ليس منه ، والمفاعلة هنا مُستفادة من سياق الآية سيما صدرها الدالّ على المحاورة بين طرفين ، وليس من صيغة (افتعل) .

هذا ، وقد ذكر أنَّ في معنى الابتهاال أقوال :

القول الأوّل : الإلتعان ، بهله الله : أي لعنه ، وعليه بهلة الله ^(٦١) ، بأن نقول : بهلة الله على الكاذب منّا ومنكم ^(٦٢) . والبهلة : اللعنة . وبهله الله : لعنه وأبعده من رحمته ، من قولك : أبهله الله إذا أهمله . وناقّة باهل لا صرار ^(٦٣) عليها ، بل هي مرسلة مخلّدة كالرجل الطريد المنفي . وأصل الابتهاال هذا ، ثمّ استعمل في كلّ دعاء يُجْتَهد فيه وإن لم يكن إلتعاناً ^(٦٤) .

القول الثاني : الإهمال والاسترسال والترك ^(٦٥) ، وقال الراغب : « أصل البهل : كون الشيء غير مراعى . والباهل : البعير المخلّى عن قيده أو عن سمة ... وأبهلت فلاناً : خلّيته وإرادته تشبيهاً بالبعير الباهل . والبُهل والابتهاال في الدعاء : الاسترسال فيه والتصرّع ... » .

وأما ما هي المناسبة بين البهل واللحن ، فقد أوضح قائلاً : « ومن فسّر الابتهاال باللحن فلأجل أنَّ الاسترسال في هذا المكان لأجل اللحن ، قال الشاعر :
في قروم ^(٦٦) سادة من قومه ^(٦٧)

نظر الدهر إليهم فابتهل

أي : استرسل فيهم فأفناهم » ^(٦٨) .

والمُستفاد من كلامه : أنَّ الابتهاال قد استُعمل هنا في مورد يُراد منه اللعن ، لا أنَّه من معانيه .

فيما أفاد الفخر الرازي في تحقيق الكلمة : إنَّ البهل إذا كان هو الإرسال والتخلية فكان من بهله الله فقد خلاه ووكله الى نفسه ، ومن وكله الى نفسه فهو هالك لا شك فيه ، فمن باهل إنساناً فقال : عليّ بهلة الله إن كان كذا ، يقول : وكلني الله الى نفسي ، وفرضني الى حولي وقوتي ، أي من كلاءته وحفظه ، كالناقة الباهل التي لا حافظ لها في ضرعها ، فكلّ من شاء حلبها وأخذ لبنها لا قوّة لها في الدفع عن نفسها . ويُقال : رجل باهل : إذا لم يكن معه عصا ، وإنّما معناه أنَّه ليس معه ما يدفع عن نفسه (٦٩) .

والمُستفاد منه : أنَّ اللعنة هي لازم مترتّب على البهل .

القول الثالث : نبتهل : ندعو بهلاك الكاذب . وقال ليبيد :
في قرومٍ سادةٍ من قومِهِ

نظرَ الدهرُ إليهمُ فابتهلُ

أي دعا عليهم بالهلاك كاللعن ، وهو المباعدة من رحمة الله عقاباً على معصيته ، لذلك لا يجوز أن يلعن من ليس بعاصٍ من طفل أو بهيمة أو نحو ذلك (٧٠) .

القول الرابع : الاجتهاد ، ذكره النخّاس وجعل منه قول ليبيد المتقدم ، أي اجتهد الدهر في هلاكهم ، وعليه فيكون معنى الآية : ثمّ نجتهد في الدعاء باللعنة (٧١) .

أقول : من الواضح من تفسيره لشعر ليبيد وتفسيره للآية رجوعه الى الثالث ، وليس في مقابله ؛ فإنّ مرادهم بالاجتهاد : الاجتهاد في الدعاء .

القول الخامس : ترك اليدين أو الذراعين مبسوطتين ، وقد وردت عدّة أحاديث فسّرت الابتهاال بذلك :

١- عن علي بن جعفر ^(٧٢) عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : « التبتل : أن تقلب كَفَيْكَ في الدعاء إذا دعوت ، والابتهال : أن تبسطهما وتقدّمهما ، والرغبة : أن تكفي كَفَيْكَ فترفعهما الى الوجه ، والتضرّع : أن تحرك إصبعيك وتُشير بهما » ^(٧٣) ، وفي حديث آخر : « البصبصة : أن ترفع سبابتيك الى السماء وتحركهما وتدعو » .

٢- صحيح محمد بن مسلم ^(٧٤) ، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : « والابتهال : تبسط يدك وذراعيك ، والابتهال حين ترى أسباب البكاء » ^(٧٥) .

٣- صحيح محمد بن مسلم ووزارة ^(٧٦) ، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : « والابتهال : أن تمدّ يدك جميعاً » ^(٧٧) .

٤- معتبرة أبي بصير ^(٧٨) عن أبي عبد الله عليه السلام : « وأما الابتهال فرفع يدك تجاوز بهما رأسك » ^(٧٩) .

٥- رواية أبي إسحاق ^(٨٠) عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « فالابتهال : رفع اليدين وتمديدهما ، وذلك عند الدمعة » ^(٨١) .

٦- مرسل مَرْوَك بَيَّاع اللؤلؤ ^(٨٢) عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « وهكذا الابتهال - ومدّ يديه تلقاء وجهه إلى القبلة - ولا تبتهل حتّى تجري الدمعة » ^(٨٣) .

٧- ابن أبي حاتم : حدّثنا أبي : حدّثنا أزهر بن حاتم ومحمود بن غيلان - والسياق لأزهر - حدّثنا : الفضل بن موسى عن الأعمش عن أنس بن مالك ، قال : كان النبي صلى الله عليه وآله وهو يدعو ، ورفع يديه ، فانفلت زمام الناقة من يده ، فتناوله ، فرفعه بيده ، فقال أصحاب محمد : هذا الابتهال ، وهذا التضرّع ^(٨٤) .

٨- أخرج الحاكم : حدّثنا أبو بكر بن إسحاق : أنبأ الحسن بن علي بن زياد : حدّثنا عبد العزيز بن عبد الله الأويسى : حدّثنا سليمان بن بلال عن عباس بن عبد الله بن معبد بن عباس عن أخيه إبراهيم عن ابن عباس : أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال :

« هكذا الإخلاص - يُشير بإصبعه التي تلي الإبهام - وهذا الدعاء - فرفع يديه حذو منكبيه - وهذا الابتهاال - فرفع يديه مدّاً » (٨٥) .

وهذه البيانات دالة على أنّ متعلّق الترك هو الكفّان - أو الذراعان - وتركهما مبسوطتين ، وهذا إنّما يكون في الدعاء والطلب حينما يُقصد الإلحاح . ولم يُشر فيها الى الارتباط بين الترك وبين اللعن أو الهلاك .

القول السادس : إنّ الابتهاال بمعنى الدعاء مع إصرار ، ولكنّه ليس معنى أصلياً ، فإنّ أصل الابتهاال من البهلة وهي اللعنة ثمّ كثر استعماله في الدعاء والمسألة إذا كان مع إصرار وإلحاح - كما ذكره الطباطبائي (٨٦) - حتّى صار حقيقة فيه .

التحقيق :

أ - إنّ الذي نُرجّحه أنّ البهل : هو الإهمال والاسترسال والترك .

فإنّ نُسب الترك الى الله تعالى كان بمعنى هلاك المتروك ؛ لأنّ مَنْ أهمله الله هالك لا محاله ، وإنّ نُسب الى الإنسان فهو إمّا بلحاظ : أنّ المبتهل يترك كفّيه مبسوطتين كما ذُكر في القول الخامس وهو الأنسب ، وإمّا بلحاظ : أنّ المُبتهل يُهمل نفسه ويؤكلها الى ربّه ؛ فإنّ أحد معاني صيغة (افتعل) هو المبادرة والشروع والابتداء بالشيء كالابتعاد : بمعنى الشروع بالبُعد ، أو المبالغة في الإهمال كالامتحان بمعنى المبالغة في الاختبار والشدّة فيه .

ب - كما أنّ الظاهر ثمة متعلّق محذوف للفعل ﴿ نَبْتَهْلُ ﴾ تقديره (نبتهل في الدعاء أو نبتهل الى الله) بمعنى المبادرة أو الشدّة ببسط الكفّين والذراعين أو بإهمال النفس وإيكال الأمر الى الله والاشتغال بالدعاء والإلحاح والتضرّع فيه ، فليس كلّ دعاء ابتهاال ، بل ما كان فيه إلحاح وتضرّع وتوسّل ، وهذا التقدير مفهوم من سياق الآية كما هو واضح سيما ذيلها وهو قوله تعالى : ﴿ فَتَجْعَلْ لَّعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴾ ، فإنّه لا سبيل على جعل ما يعود الى الله وما يُضاف

إليه تعالى - وهو هنا لعنة الله - في موردٍ ما إلا من خلال التضرع إليه والدعاء منه والتوسل إليه جلّ وعلا ؛ لعدم كون الأمر باختيارنا ، كما هو واضح .

ج - إن القول السادس وهو تفسير الابتهاال بمعنى الدعاء مع إصرار لا يتنافى مع ما ذكرنا ، ولا مع سائر الأقوال ، كما هو واضح ، بل ينسجم معها ويقع في طولها ، لا في عرضها ومقابلها .

١٣ - ﴿ فَجَعَلْ ﴾ (الفاء) عاطفة ، عطفت (نجعل) على (نبتهل) قيل : إنها مفسّرة للمراد منه أي نقول : لعنة الله على الكاذبين أو اللهم العن الكاذبين ^(٨٧) ، فهي بيان للابتهاال . وقيل : دلالة على وقوع مفعوله لا محالة ، ومن هنا قال : ﴿ فَجَعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ ﴾ ، ولم يقل : فنسأل ، إشارة الى كونها دعوة غير مردودة حيث يمتاز بها الحقّ من الباطل على طريق التوقف والابتناء ^(٨٨) .

١٤ - ﴿ لَعْنَةُ اللَّهِ ﴾ اللعنة : الإبعاد والطرود عن الرحمة بطريق العقوبة ^(٨٩) .

وقال الراغب : اللعن الطرد والإبعاد على سبيل السخط . وذلك من الله في الآخرة عقوبة ، وفي الدنيا انقطاع من قبول رحمته وتوفيقه و ومن الإنسان دعاء على غيره ... والتعن فلان : لعن نفسه . والتلاعن والملاعنة : أن يلعن كلّ واحد منهما نفسه أو صاحبه ^(٩٠) .

١٥ - ﴿ الْكَاذِبِينَ ﴾ ، الألف واللام مسوق سوق العهد دون الاستغراق أو الجنس ؛ إذ ليس المراد جعل اللعنة على كلّ كاذب أو على جنس الكاذب ، بل على الكاذبين الواقعيين في أحد طرفي المحاجة الواقعة بينه ﷺ وبين النصارى حيث قال ﷺ : إنّ الله لا إله غيره وإنّ عيسى عبده ورسوله ، وقالوا : إنّ عيسى هو الله أو إنّ ابن الله أو إنّ الله ثالث ثلاثة ^(٩١) .

أقول : كأنّ مرجع هذا البيان في جوهره الى دعوى تقدير محذوف في آخر الآية متعلّق بكلمة ﴿ الْكَاذِبِينَ ﴾ ، وهو لفظ (منّا) أي (الكاذبين منّا) ، وهو مفهوم من الكلام ، فيكون المعنى : فنجعل اللعنة على الكاذبين منّا ، أي من

الطرفين ، وليس المراد مطلق الكاذبين ولو كانوا طرفاً ثالثاً خارجاً عن المباهلة كاليهود والمشركون . ولعله إنما أعرض عن ذكره إجلالاً واحتراماً للنبي ﷺ وأهل بيته ﷺ ، وإشعاراً خفياً إلى عدم احتمال كونهم من ﴿ الْكَاذِبِينَ ﴾ ، بل الاحتمال وارد في الطرف الآخر ، أي نصارى نجران .

هذا ، وقد أفاد العلامة الطباطبائي أن استعمال صيغة الجمع يدل على تحقق كاذبين بوصف الجمع في أحد طرفي المحااجة والمباهلة على أي حال ، إما في جانب النبي ﷺ ، وإما في جانب النصارى . ومن هنا لو كانت الدعوى والمباهلة عليها بين النبي ﷺ فقط وبين النصارى ، أي كون أحد الطرفين مفرداً والطرف الآخر جمعاً كان من الواجب التعبير عنه بلفظ يقبل الانطباق على المفرد والجمع معاً ، كقولنا : فنجعل لعنة الله على من كان كاذباً ^(٩٢) . وقد تقدّم في فقرة (فلسفة المباهلة) بيان نكتة التعميم هذا .

المعطيات التشريعية والفقهية للآية :

ويقع البحث في ذلك ضمن المحطّات التالية :

أصل مشروعية المباهلة :

لا ريب في دلالة هذه الآية على كون المباهلة مشروعة في ديننا ، وإلا لما وقعت من النبي ﷺ وآله ﷺ ، ولما أمر بها الله تعالى في كتابه .

وسواء فسّرنا المباهلة بالملاعنة أو بالدعاء على الكاذب - أو الاجتهاد فيه - بالهلاك فإنّ النتيجة واحدة من هذه الجهة ، وهي حيثية دلالتها على الطلب من الله الإعانة على إظهار الحق وإثباته وفضح الباطل ومحقه ، بعد فشل الوسائل المنطقية من أدلة وبراهين في نزع إعتراف من الطرف المقابل بالحق ، بل الإصرار واللجاجة والعناد .

ومن هنا فقد قيّد الأمر بالمباهلة في الآية بقيد ، وهو قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا ... ﴾ ، فلم تكن تلك المباهلة

المأمور بها ابتدائية ، بل بعد حصول العلم واليقين بالبراهين الواضحة لكل عاقل .

أجل ، أثارت بعض التساؤلات في المقام حول حيثيات أخرى في الآية ، سوف نُشير إليها فيما يلي :

مدى سعة دائرة المشروعية :

إنّ هذه الآية ليست دعوة عامّة للمسلمين للمباهلة ، إذ أنّ الخطاب موجّه فيها إلى رسول الله ﷺ وحده ؛ لقوله تعالى : ﴿ قُلْ ﴾ مضافاً الى تكرر ضمير المخاطب (الكاف) ، وهذا هو القدر المتيقّن ، ولكن هل يُستفاد منها أنّ مشروعية المباهلة عامّة لكلّ حالة مشابهة بما فيها من قيود قد تحصل بين المسلمين وبين الكافرين ؟ أو خاصّة بالمورد فحسب ؟

في ذلك قولان رئيسان :

القول الأوّل : الاختصاص بالمورد ، واختاره بعض المفسّرين ، كالعلامة الطباطبائي في الميزان ^(٩٣) .

ولعلّ دليله :

أولاً : إنّ الخطاب في الآية موجّه إلى النبي ﷺ ، ولا إطلاق فيه حتّى يُتمسك به .

ثانياً : إنّ الواقع خارجاً هو الدعوة للمباهلة ، وهذا فعل لا إطلاق فيه أيضاً ، فالفعل لا يوصف بالإطلاق والعموم ، بل هما ممّا يوصف به الألفاظ .

.. القول الثاني : عدم الاختصاص ، واختاره فريق من المفسّرين ، كالشيخ ناصر مكارم الشيرازي ^(٩٤) ، وهو مُستفاد ممّن أفتى باستحباب الغُسل لفعل المباهلة ^(٩٥) .

ويُمكن الاستدلال له :

أولاً: إن تخصيص الخطاب بالنبي ﷺ لا يُفيد اختصاص الحكم به ، وقد وقع كثير منه في الكتاب كقوله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ ... ﴾ (٩٦) الذي لم يقل أحد باختصاصه ، ولعل استفادة الشمول من نحو هذه الخطابات منشأ وجود قاعدة ارتكازية في الذهن العرفي أن الأصل في التكليف الشرعية هو الاشتراك بين النبي ﷺ وغيره من المكلفين وعدم الاختصاص بالنبي ﷺ أو غيره إلا مع ورود الدليل الخاص .

ومن هذا البيان يتضح بطلان ما ذكر من الاستدلال للقول الأول .

ثانياً: إن المباهلة هي دعاء ، وبما أنه لا شك في مشروعية الدعاء في كل حال لما ورد من الحث الشديد على الدعاء ، فتكون المباهلة مشروعة ، سيما مع تصدي المسلم إليها من أجل هدف سام ، وهو إحقاق الحق والدين وإبطال الكفر ، بل يكفي في المقام إجراء أصل البراءة لإثبات عدم الحرمة .

والحازاة المحتملة في المباهلة إنما هي ناشئة من أحد أمرين :

الأمر الأول: إنها دعاء على شخص آخر بالهلاك .

الجواب : إن هذه الحازاة مندفة لأن الدعاء على من أحرز كونه عدو الله ، الذي لا شك في مشروعيته ، بل ورد من السنة ما يدل على مشروعيته ، من قبيل : موثق يعقوب بن سالم (٩٧) ، ورواية المعلّى بن خنيس (٩٨) - التي هي صحيحة عند بعض (٩٩) - وغيرهما (١٠٠) .

الأمر الثاني: عدم الجزم بالنتيجة ؛ لأننا لا نُحيط بحكمة الله تعالى ، فربما لا ينزل بلاء على الخصم ، وربما تكون النتيجة لصالح الخصم ، وهذا ما يعود بالضرر على الدين ، والمجازفة بأمر الدين شيء خطير يجب الإحجام عنه .

وبعبارة أخرى : إن البحث هنا ليس بحثاً عن حكم فعل من الناحية التكليفية حتى يتمسك بالأصل العملي ، بل إن المطلوب حصول الأثر الوضعي للمباهلة ،

وهو إهلاك الخصم ؛ فإنّ المورد شبيه بالإقدام على النهي عن المنكر مع احتمال الضرر الفاحش على الشخص المتصدّي للنهي حيث لا يُقال بلزوم النهي عليه ، بل عدم مشروعيته ، فكيف يسوغ لمن احتمل الضرر في المباهلة الإقدام عليها مع كون الضرر المانع في النهي المنكر شخصياً وفي المباهلة يُحتمل كون الضرر متوجّهاً الى الدين وربّما الى الشخص أيضاً .

الجواب : إنّ ما يتعلّق بالمكلف بالدرجة الأولى هو لحاظ ذات الأفعال من حيث هي ، لا النتائج والآثار المترتبة عليها ، سيما إذا كانت تلك النتائج والآثار غيبية لا يُمكن التنبؤ بها ، وأمّا التشبيه بالنهي عن المنكر فقد دلّ الدليل الخاصّ على استثناء حالة الضرر ، وإلا ففي الجهاد رغم احتمال الضرر أو تيقّنه يسوغ الجهاد بل يجب .

ثالثاً : التمسك ببعض ما ورد في السنة ^(١٠١) .

فقد وردت بعض الروايات في ذلك ، بعضها دالّ على المشروعية بالصراحة أو الظهور ، وبعضها ورد في بيان بعض آداب المباهلة كالغسل ، ويُستفاد منها مشروعية المباهلة بالملازمة . وإليك هذه الروايات :

الحديث الأوّل : صحيح البقباق ^(١٠٢) عن أبي عبد الله عليه السلام في المباهلة قال : « تُشَبِّكَ أصابعك في أصابعه ، ثمّ تقول : اللهمّ إن كان فلان جحد حقّاً وأقرّ بباطل فأصبه بحسبان من السماء أوبعذاب من عندك ، وتُلاعنه سبعين مرّة » ^(١٠٣) .

الحديث الثاني : المرسل ^(١٠٤) في المباهلة قال : « تُشَبِّكَ أصابعك في أصابعه ، ثمّ تقول : اللهمّ إن كان فلان جحد حقّاً وأقرّ بباطل فأصبه بحسبان من السماء أوبعذاب من عندك ، وتُلاعنه سبعين مرّة » ^(١٠٥) ^(١٠٦) .

الحديث الثالث : حسنة أبي مسروق ^(١٠٧) عن أبي عبد الله عليه السلام . قال : قلت له : إنا نكلّم الناس فنحتجّ عليهم ... فلم أدع شيئاً ممّا حضرني ذكره من [هذا] وشبهه إلا ذكرته [له] ^(١٠٨) ، فقال لي : « إذا كان كذلك فادعهم الى المباهلة » .

قلت : وكيف أصنع ^(١٠٩) ؟ قال : « أصلح نفسك ثلاثاً ^(١١٠) - وأظنّه قال : وصم ^(١١١) - واغتسل ^(١١٢) ، وابرز أنت وهو الى الجبان ^(١١٣) ، فشبك أصابعك من يدك اليمنى في أصابعه ، ثم أنصفه ^(١١٤) وابدأ بنفسك وقل : اللهم ربّ السماوات السبع وربّ الأرضين السبع عالم الغيب والشهادة الرحمان الرحيم إن كان (أبو مسروق) جحد حقاً وادّعى باطلاً فأُنزل عليه حسباناً ^(١١٥) من السماء وعذاباً أليماً . ثم ردّ الدعوة عليه ، وقل : وإن كان فلان جحد حقاً وادّعى باطلاً فأُنزل عليه حسباناً من السماء أو عذاباً أليماً » ، ثم قال لي : « فإنك لا تلبث أن ترى ذلك فيه » ، فوالله ما وجدت خلقاً يُجيبني إليه ^(١١٦) ^(١١٧) .

الحديث الرابع : مرسل أبي جميلة ^(١١٨) ، قال : « إذا جحد الرجل الحقّ ، فإن أراد أن تُلَاعنه قل : اللهم ربّ السماوات السبع وربّ الأرضين السبع وربّ العرش العظيم إن كان فلان جحد الحقّ وكفر به فأُنزل عليه حسباناً من السماء أو عذاباً أليماً » ^(١١٩) .

الحديث الخامس : رواية أبي حمزة الثمالي ^(١٢٠) عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « الساعة التي تُباهل فيها ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس ^(١٢١) » ^(١٢٢) .

الحديث السادس : عن أبي جعفر عليه السلام : « ... وكذلك المبالهة : يشبك يده في يده ، ثم يرفعهما الى السماء » ^(١٢٣) .

الحديث السابع : أخرج عبد الحميد عن قيس بن سعد : أن ابن عباس كان بينه وبين آخر شيء فدعاه الى المبالهة وقرأ الآية ورفع يديه فاستقبل الركن وكأنّه يُشير بذلك الى كيفية الابتهاال وأنّ الأيدي تُرفع فيه ^(١٢٤) .

رابعاً : هذا ، مضافاً الى تأييده بما ورد في النقل التاريخي من دعوة بُرير بن خضير [خضير] الهمداني ^(١٢٥) ليزيد بن معقل [المغفل] ^(١٢٦) في كربلاء يوم عاشوراء ^(١٢٧) ، وكان من القراء العارفين بأحكام الدين ، بل كان يُلقّب بسيد القراء ، وكان على مقربة من الإمام أبي عبد الله الحسين بن علي عليه السلام : إذ

من المستبعد عدم معرفته بالحكم فإنه ليس من الأحكام الغامضة ، كما أنه لو فرض عدم مشروعيته لنهاه الإمام (عليه السلام) عنها .

شروط التصدي للمباهلة :

الشرط الأول : التكليف

لقد حُكي عن أبي أحمد بن علان اشتراط التكليف في صحّة المباهلة . وقال بأنّ الحسن والحسين (عليهما السلام) كانا إذ ذاك مكلفين (١٢٨) .

الأدلة :

ولم أعثّر على من ذكر الوجه في هذا الاشتراط ، ولكن قد يُستدلّ له بما يلي إن أُريد منه التصديّ للتوافق على أصل إجراء المباهلة مع الطرف الآخر :

أولاً : أنّ المباهلة من حيث هي توافق عقدي بين طرفين ، وليس مجرد وعد أخلاقي . وهذا يقتضي اشتراط التكليف فيها ، وليس البحث عن حكم تكليفي كي يُستدلّ على إباحته بأصالة البراءة ونحوه .

ثانياً : كما أنّ فيها تصدياً لطلب أمر خطير من الله ، ألا وهو إهلاك الكاذب ، وليست مجرد دعاء عادي كي يُتمسك بعمومات المشروعية فيه ؛ فإنّ فيه تعريض لنفس المباهل الى الخطر مع أنّه غير مكلف ، وهو عادة ممّن لا يدرك خطورة ما يُقدم عليه .

ثالثاً : مضافاً الى أنّها قد تتعلّق بمسائل تمسّ الدّين ، ولا يصحّ المجازفة والمخاطرة بتعريض سمعة الدين واحترامه الى الخطر ، وإيكال الأمر في ذلك الى من لا يؤثّق به من غير المكلفين . أجل ، سوف يأتي منّا قريباً في بحث (شروط المباهلة) مزيد بيان وتكميل لهذه النقطة ، فانتظر .

أقول : وأمّا دعوى ابن علان من كون الحسن والحسين (عليهما السلام) مكلفين حين ذاك دعوى عُهدتها على مدّعياها ، ولو لم يكونا متصدينّ للمباهلة ابتداءً كما هو

حال أبيهما علي (عليه السلام) وأمهما فاطمة (عليها السلام)، بل كان المتصدّي هو النبي (صلى الله عليه وآله)، وإنما كانت منهم المشاركة فيها، وهو ممّا لا وجه لاشتراط التكليف فيه، وشأن المباهلة من هذه الجهة شأن صلاة الاستسقاء وحضور العيال فيها والأطفال.

الشرط الثاني: إذن الولي العام

وهذا الشرط إنّما يتّجه فيما لو كانت المباهلة من أجل إثبات حقّانية الدّين؛ فإنّ المسألة إذا كانت بهذه الخطورة والحساسية وتتعلّق بأصل الدّين فهنا لا بد وأن يكون التصدي لها من قبل من له صلاحية تمثيل الدّين وأهله، ونحن إذا رأينا واقعة المباهلة لرأيناها بين رأس الدّين وهو النبي (صلى الله عليه وآله) وبين رأس نصارى نجران، وعلى الرغم ممّا يُقال من أنّ المورد لا يُخصّص الوارد ولا يُقيّده، ولكن طبيعة القضية والاستعدادات التي اتّخذها النبي (صلى الله عليه وآله) من تقديم أفضل الخلق بعده وهم أهل بيته (عليهم السلام)، والحالة المعنوية التي سيطرت على الأجواء، مضافاً الى ذلك عدم تكرّر المباهلة في تاريخ النبي (صلى الله عليه وآله)، يكشف عن محدودية الدائرة، أضف إلى ذلك خطورة النتائج المترتبة عليها والتي تمسّ الدّين بالصميم لا الأفراد.

إنّ، فالمباهلة على حقّانية الدّين ذات بُعد رسالي يتجاوز الأفراد، ممّا يقتضي ضرورة مراقبتها والإشراف عليها من المُمثّل والمرجع الديني الأعلى للمسلمين، وهو الولي الفقيه.

وبعبارة أخرى: إنّ هذا القيد هو قيد لبّي مُستفاد من طبيعة هذه القضية، وهو ما يُعبّر عنه بدليل (طبيعة الأشياء)، سواء تمّ قبول هذا القيد على أساس اعتباره عنواناً أولياً أو عنواناً ثانوياً، ولكنّه بالتالي ليس قيداً عاماً لكلّ مباهلة، بل لبعض مواردها الخطيرة والحساسة.

كيفية المباهلة:

لقد جاء في النصوص الواردة في وصف واقعة المباهلة وأنّها تمتّ بكيفية خاصّة، لكنّ الأصل مضافاً إلى النصوص يقتضي عدم تحديد كيفية خاصّة.

وأما ما ورد في بعض النصوص من ذكر بعض الآداب وأدعية خاصة وكيفية خاصة للتضرع وزمان خاص واستحباب الغسل^(١٢٩) والصوم فإنه لا يدل على الإلزام ولا تقييد المشروعية بذلك ، وإنما هي إرشاد الى الفرد الكامل لها ، ويكفي فيها الدعاء على الخصم بالهلاك ونصرة الحق بأية كيفية كانت .

وقد تقدّم بعض ما دلّ على ذلك وسوف تأتي الإشارة الى بعضه . هذا مضافاً الى ما ورد في آداب طلب الحوائج المهمة من الأحاديث الكثيرة^(١٣٠) ، ومما لا يخفى مدى أهمية استجابة الدعاء في المباهلة ، فتكون مشمولة لهذا العنوان ، فهي أحد مصاديق ذلك .

رجحان إحياء ذكرى يوم المباهلة وتعظيمه :

إنّ هذا اليوم هو يوم تحدّ بين الحقّ والباطل ، وقد نصر الله دينه ، فهو يوم من أيام الله ، فينبغي تذكير الناس به ، وهو عيد من أعياد الرسالة فينبغي الابتهاج به وشكر الله عليه ، ومن هنا فقد طُرِح في الكتب الفقهية الى جنب استحباب الغسل يوم بدر .

ويُستفاد من بعض النصوص - كما في خبر العنبري^(١٣١) - أنّ يوم المباهلة هو اليوم الرابع والعشرون من ذي الحجة ، وهو المشهور^(١٣٢) كما في الذكرى^(١٣٣) والروض^(١٣٤) وفوائد الشرائع^(١٣٥) والذخيرة^(١٣٦) وكشف اللثام^(١٣٧) ، وعن إقبال ابن طاووس نسبته الى أصحّ الروايات^(١٣٨) .

وقد ذهب بعض إلى أنّه السابع والعشرون ، وثالث إلى أنّ يوم المباهلة هو الواحد والعشرون^(١٣٩) ، ورابع أنّه الخامس والعشرون .

وقد ورد في النصوص ما يدلّ على أهمية هذا اليوم ، وما فيه من آداب وأعمال عبادية ، منها :

أولاً : استحباب الغسل فيه

يُستحبُّ الغُسلُ في يومِ المِباهلة على المشهور بين الإمامية ^(١٤٠) ، بل في الغنية الإجماع على غُسلِ المِباهلة ^(١٤١) ، والظاهر إرادته يومِ المِباهلة لا فعلها ؛ لاستبعاد دعوى الإجماع عليه ^(١٤٢) .

وقد دلَّت عليه جملة من الأحاديث :

أ - موثَّق سماعة ^(١٤٣) ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجمعة ، فقال : « واجب في السفر والحضر ... وغسل المِباهلة واجب ... » ^(١٤٤) ، وفيه احتمالان : الاحتمال الأوَّل : إرادة يومِ المِباهلة ، ويدعمه فهم الأصحاب ^(١٤٥) ، ومقتضى هذا الاحتمال تقدير مضاف إلى لفظ (المِباهلة) ، وهو كلمة (يوم) .

الاحتمال الثاني : إرادة الغُسل لفعل المِباهلة ، لا يومها ؛ لأصالة عدم التقدير ^(١٤٦) ، كما عن جماعة النصِّ عليه ^(١٤٧) . وحُمِلَ التعبير بالوجوب على تأكُّد الاستحباب ^(١٤٨) ؛ للإجماع على عدم وجوبه حسب ما ادَّعى ^(١٤٩) .

ب - رواية محمد بن صدقة العنبري ^(١٥٠) عن أبي إبراهيم موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : « يومِ المِباهلة يومُ الرابع والعشرين من ذي الحِجَّة تُصَلِّي في ذلك اليوم ما أردت ، فكُلِّمًا صَلَّيت ركعتين استغفرت الله تعالى بعقبها سبعين مرَّة ، ثمَّ تقوم قائمًا ، وترمي بطرفك في موضع سجودك ، وتقول وأنت على غُسل : الحمد لله ... » ^(١٥١) .

ج - مرفوعة القمي ^(١٥٢) ، قال : « إذا أردت ذلك فابدأ بصوم ذلك اليوم شكرًا لله تعالى ، واغتسل ، والبس أنظف ثيابك بما قدرت عليه على السكينة والوقار ، والذي يعملُه من يزور أن يمضي الى مشهد وليٍّ من أولياء الله أو موضع خالٍ أو جبل عالٍ أو وادٍ خَصِر ، وعليه أن لا يُقيم في منزله ، ويخرج بعد أن يغتسل ، ويلبس أحسن ثيابه ، فإذا وصل الى المقام الذي يُريد فيه أداء الحقِّ وطلب الحاجة والمسألة بهم صَلَّى ساعة يدخل ركعتين بقرأة وتسبيح ، فإذا جلس في التشهّد وسلَّم ، استغفر الله سبعين مرَّة ، ثمَّ يقوم قائمًا ، ويرفع يديه ،

ويرمي طرفه نحو الهواء ، ويقول : الحمد لله ... » (١٥٣) .

ثانياً : استحباب الدعاء

الحديث الأول : خبر الحسين بن خالد (١٥٤) عن أبي عبد الله عليه السلام في دعاء يوم المباهلة وذكر فضله ، وقال : « يقول : اللهم إني أسألك من بهائك بأبهاه ، وكل بهائك بهي ... » (١٥٥) .

الحديث الثاني : خبر محمد بن صدقة العنبري المتقدم عن أبي إبراهيم موسى ابن جعفر عليه السلام قال : « ... وتقول وأنت على غسل : الحمد لله رب العالمين ... » (١٥٦) .

ويُعرف من هذه الأحاديث باقي الآداب والسنن في هذا اليوم ، من قبيل : لبس أنظف الثياب ، واستحباب الصوم ، والصلاة والاستغفار بعدها ... الخ .

مشروعية المساهمة السياسية للمرأة في قضايا الأمة الإسلامية :

١ - في البدء لا بدّ أن نعرف ما هو سنخ هذه القضية التاريخية التي وقعت أو كادت أن تقع ؟

في الحقيقة : إنّ الدعوة الى المباهلة وإقدام النبي صلى الله عليه وآله وسلم لمباشرتها لم يكن أمراً استعراضياً ، بل كان أمراً جدياً ، ألا وهو إثبات حقانية الإسلام وبطلان النصرانية ، ومن الواضح أنّ هذا الأمر ذو سمة سياسية ، وليس أمراً فكرياً أو ثقافياً بارداً ؛ فإنّ المسألة كانت مسألة تحدّ ومسألة إثبات وجود (١٥٧) .

٢ - هل إنّ ما قام به النبي صلى الله عليه وآله وسلم من إخراج السيدة الزهراء عليها السلام يدلّ على مشروعية مشاركة المرأة في الأمور السياسية العامة أو لا ؟

إنّه ممّا لا شكّ فيه إنّ كلّ ما يصدر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يكون دالاً على المشروعية ، مُضافاً الى أنّه كان تنفيذاً للأمر الإلهي الوارد في الآية ، وعليه فهو أمر مشروع كتاباً وسنة قولاً وعملاً .

إذا عرفنا ذلك ، فنقول : حيث إنه قد صُرِّح في هذه الآية أَنَّ المشتركين في المبالهة قد تمَّ إعدادهم وانتخابهم من صنفَي الرجال والنساء ، وإذا أخذنا بعين الاعتبار أَنَّ تلك المبالهة كانت تُعبّر عن حرب ثقافية ومواجهة فكرية حادة بين معسكرين : الإسلام والنصرانية ، فيكون لها حينئذٍ بُعد سياسي ؛ لأنها تمسّ قضية إسلامية كبرى . إذن ، فتتشكّل لهذه الآية دلالة واضحة على مشروعية المشاركة السياسية للمرأة في قضايا الأمة الهامة .

وفي تفسير المنار : « وفي الآية ما ترى من الحكم بمشاركة النساء للرجال في الاجتماع للمباراة القومية والمناضلة الدينية ، وهو مبنيّ على اعتبار المرأة كالرجل حتّى في الأمور العامة إلا ما استثنى منها ككونها لا تباشر الحرب بنفسها ، بل يكون حظّها من الجهاد خدمة المحاربين كمداواة الجرحى » (١٥٨) .

وفي مواهب الرحمن : « إنّما ذكر سبحانه وتعالى النساء مع أنّ بناء القرآن على الكناية عنهنّ والتحقّظ عليهنّ مهما أمكن ، لأمر : منها : الإعلام باشتراك النساء في أمور الدين أصولاً وفروعاً إلا ما خرج بالدليل . ومنها : الاهتمام بالدين والاعتناء بشريعة سيد المرسلين ص . ومنها : جعلهنّ في سياق المتدينين بتعلّمهنّ الأعمال الصالحة وتلبسهنّ بالمعارف الحقّة ... » (١٥٩) .

تساؤلان :

التساؤل الأول : هل إنّ ذلك كان أمراً خاصاً بأولئك الأشخاص ، بما في ذلك السيدة الزهراء (عليها السلام) ، فلو كان خاصاً - كما قد يتصوّر بدواً - لما تمّ هذا الاستدلال ؟

الجواب : من ناحية كونها قضية خارجية فلها خصائصها ومدايلها الصغرى وإيحاءاتها الخاصة بها ، ولكن في الوقت نفسه لها دلالات كبرى أيضاً ، من ذلك مشروعية مساهمة المرأة وتصدّيها للقضايا السياسية المؤثرة على أصل الدفاع عن الدين والذود عن حماه ، فلم تكن المسألة ذات بُعد شخصي وفردى ، بل لها مداليلها العامة بحسب قواعد الفهم العُرفي ، نظير : قوله تعالى :

﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ﴾ ^(١٦٠) ، فرغم كونها مسألة خارجية لها ظروفها الخاصة بها إلا أن ذلك لا يلغي دلالاتها العامة من مشروعية إعطاء الأمان لأيّ مشرك أراد أن يطّلع على الإسلام ، وإلا فلا يمكن الاستدلال بالسنة النبوية الفعلية ؛ لأنها وقائع خاصة ، بل إن الكثير من موارد السنة القولية أيضاً كذلك ، ولانسدّ باب الاستدلال بجملة من المسائل ، وانتهى الى تعطيل عدد غفير من الأدلة . بل لكان الأمر لا يتوقف عند هذا الحدّ ولطال الاستدلال بالكتاب ، نظير : قوله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً ﴾ ^(١٦١) ؛ فإنّ الخطاب هنا موجّه الى النبي ﷺ ، فيا تري هل يُفتي أحد باختصاص هذه الآية بالنبي ﷺ حسب ؟ أم يجب علينا اتّباعه فيه على الوجه الذي فعله ﷺ ^(١٦٢) ؟ !

بل حتّى لو قيل باختصاصها فمع ذلك تبقى دلالتها على أصل كبري المشاركة النسوية لا دافع لها .

التساؤل الثاني : هل كان ثمة ضرورة قصوي لإحكام المرأة في هذه القضية ، سيما مع وجود الحساسيات المفرطة تُجَاه المرأة في البيئة العربية من ناحية ، ومن ناحية ثانية خصوص السيدة الزهراء وما كانت عليه من مقام معنوي رفيع وما كانت عليه من صون وخدر ، فلو كان الأمر ضرورياً لما أمكن تعميمه ؟

الجواب : إنّ من لاحظ خصوصيات القضية ومجرياتهما لا يأتي في ذهنه احتمال وجود ضرورة في البين ، فقد كان بالإمكان الاقتصار في البروز للمباحلة والدفاع عن الدّين على عنصر الرجال المتمثّل بالإمام علي والحسن والحسين فحسب ، ولكن الله سبحانه أمر النبي ﷺ بإخراج الزهراء ﷺ أيضاً ، وما ذلك إلا لبيان مشروعية مساهمة المرأة سياسياً في الدفاع عن دينها ورسالتها .

مشروعية الدفاع عن الإسلام بالغالي والنفيس مطلقاً :

١ - ويُستفاد من هذه الآية أنّ النبي ﷺ يُعرّض نفسه الشريفة وأعزّ الناس

عليه وهم آله ﷺ الى هذه المخاطرة ؛ فإنّه لم يرد في هذه الآية ولا في غيرها وعد خاصّ بالغلبة سوى البيانات العامة بتأييد الله له ، والتأييد العام لا يقتضي الغلبة في جميع المواقف ، كما حصلت له ﷺ بعض الانكسارات العسكرية نظير معركة أحد ، فيبقى رأس المال الوحيد للنبي ﷺ وأهل بيته ﷺ في هذه المواجهة الخطيرة وهذا الامتحان الصعب هو يقينهم بحقّانية الرسالة فحسب .

وهذا ما يكشف عن الاستعداد الكامل للنبي ﷺ وأهل البيت ﷺ للمخاطرة بسمعتهم وبنفوسهم وإن غلت إلا أنّهم أرخصوها في سبيل الله ومن أجل أن تبقى راية الرسالة عالية وكلمة الله هي العليا .

إنّ ، كلّما احتاجت الرسالة الى الدفاع فإنّه يرخّص في الدفاع عنها كلّ غالٍ ونفيس ، حتّى لو اقتضى ذلك المخاطرة والتضحية بالقيادة والطلائع فسوف يكون هذا مشروعاً ، ولا يصحّ التشكيك فيه .

فالآية الشريفة ترشد الإنسان الى أنّه لا بدّ أن يكون سعيه ومقصده هو إحقاق الحقّ وإظهاره ، وأن لا يُتَبَطَّه في ذلك الأهل والعشيرة والشرف ، بل يفدي كلّ ذلك دونه (١٦٣) .

٢ - كما أنّ دراسة نصّ الآية ودراسة النصوص الروائية الواردة فيها تكشف عن أنّ المسألة لم تكن تبلغ حدّ الضرورة ، بل إنّ الدفاع عن الرسالة مشروع مطلقاً ولو كان من خلال المخاطرة بالنفس فضلاً عمّا دونها .

هل إنّ ابن البنّات ابن ؟

١ - لقد دلّ قوله تعالى : ﴿ قُلْ تَعَالَوْاْ اٰبْنَاءَنَا وَاٰبْنَاءُكُمْ ﴾ في هذه الآية على صحة إطلاق ابني رسول الله ﷺ على الحسنين ﷺ مع أنّهما ليسا أبناء صليبين له ولا أبناء ابنه ، بل هما ابنا بنته فاطمة ﷺ . وهذا ممّا لا كلام فيه (١٦٤) .

٣ - ولم يقتصر هذا الإطلاق على هذه الآية الكريمة فحسب ، بل ورد في السنّة

الشريفة أيضاً : فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال للحسن ﷺ : « إِنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ » (١٦٥) ، وقوله لأحدهما ﷺ : « لَا تَزْرَمُوا ابْنِي » (١٦٦) .

٤ - وقال الفخر الرازي : « وَمِمَّا يُؤَكِّدُ هَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى فِي سُورَةِ الْأَنْعَامِ : ﴿ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ ﴾ (١٦٧) إِلَى قَوْلِهِ : ﴿ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى ﴾ (١٦٨) . ومعلوم أَنَّ عِيسَى ﷺ إِنَّمَا انْتَسَبَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ ﷺ بِالْأُمِّ لَا بِالْأَبِّ ، فَثَبَتَ أَنَّ ابْنَ الْبَنَتِ قَدْ يُسَمَّى ابْنًا . وَاللَّهُ أَعْلَمُ » (١٦٩) .

وهذا ممَّا لَا رَيْبَ فِيهِ سِوَاءِ أَقْلَانَا إِنَّ هَذَا الْإِطْلَاقَ كَانَ عَلَى نَحْوِ الْحَقِيقَةِ أَوْ الْمَجَازِ .

تفسير غريب للضمير (نا) في الآية :

قد يُتَوَهَّم أَنَّ الضمير (نا) في الآية يُرَادُ بِهِ الْمُسْلِمِينَ بِصُورَةٍ عَامَّةٍ ، أَيْ نَحْنُ الْمُسْلِمُونَ نَأْتِي بِرِجَالِنَا وَنِسَائِنَا وَبِأَبْنَائِنَا وَأَنْتُمْ كَذَلِكَ - أَيْ النِّصَارَى - وَكُلُّ فَرِيقٍ يَدْعُو أَهْلَهُ ، فَالْخُطَابُ عَامٌّ شَامِلٌ لِكُلِّ الْمُسْلِمِينَ ، وَطَبَقُهُ النَّبِيُّ ﷺ فِي طَرَفِ الْمُسْلِمِينَ عَلَى عَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ وَالْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ ﷺ ، لَا أَنَّ الْآيَةَ قَصَدَتْهُمْ بِالْخُطَابِ دُونَ بَاقِي الْمُسْلِمِينَ ، وَحِينَئِذٍ فَلَا يَتِمُّ مَا يَدَّعَى مِنْ كَوْنِ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ ﷺ ابْنِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ (١٧٠) .

المناقشة :

١ - إِنَّ الْخَوَارِ كَانَ بَيْنَ النَّبِيِّ ﷺ وَنِصَارَى نَجْرَانَ ، كَمَا يَظْهَرُ مِنَ الْخُطَابَاتِ الْمَتَقَدِّمَةِ وَتَضَمَّنَتْهَا لِلْضَمِيرِ الْمَفْرُودِ الْمَخَاطَبِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ حَاجَّكَ ... جَاءَكَ ... قُلُّ ﴾ ، وَلَمْ يَقُلْ : (حَاجَّوْكُمْ) وَنَحْوَهُ ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شَأْنٌ بَغِيرِهِ ، وَلَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى يَأْتِيَ مِثْلُ هَذَا الْإِحْتِمَالِ ، فَمَعْنَى الْآيَةِ أَنَا أَتَى مَعَ عَائِلَتِي بِالذَّاتِ - رِجَالًا وَنِسَاءً وَأَطْفَالًا - وَأَنْتُمْ - أَيْ رُؤَسَاءُ هَذَا الْوَفْدِ - تَأْتُونَ مَعَ عَوَائِلِكُمْ بِالذَّاتِ ، لَا أَنَّ يَأْتِي أَحَدَ الْمُسْلِمِينَ مَعَ عَائِلَةٍ مَا يَنْتَخِبُهَا مِنْ بَيْنِ الْمُسْلِمِينَ وَأَنَّ يَأْتِي أَحَدَ مِنَ النِّصَارَى مَعَ أَيْةٍ عَائِلَةٍ تَنْتَخِبُونَهَا مِنَ النِّصَارَى .

٢ - ثم إنّه لو كان المراد الأعمّ لما تحقّق الغرض الأصلي من المباهلة ؛ لأنّ الإنسان قد يُقدّم على تعريض عائلته غيره للخطر بسهولة ، بخلاف الإقدام على تعريض نفسه وعائلته للخطر فإنّه آية يقين الشخص بحقانيته ، ومن هنا تراجع النصارى عن المباهلة ونكسوا ، ورضوا بالذلّ ودفع الجزية ، فإنّ « الحكمة في الدعوة إلى المباهلة هي إظهار الثقة بالاعتقاد واليقين به » ، كما صرّح بذلك صاحب الشبهة نفسه (١٧١) .

٣ - كما أنّه لم يكن الغرض إحضار النساء والأطفال من أجل استجابة الدعاء ، نظير ما يُقال في صلاة الاستسقاء ، فالمباهلة لنزول النعمة والاستسقاء لنزول الرحمة ، فلا قياس بين الاثنين ، ومن هنا نرى تضيق دائرة المشاركين في المباهلة ، وتوسعة دائرة المشاركين في دعاء الاستسقاء إلى حدّ بحيث يُشرك المجانين والدوابّ .

الموقف من النصوص التي تنفي أبوة النبي ﷺ لأحد من رجال المسلمين :

لكن قد يُثار تساؤل آخر ، وهو كيف نوفّق بين هذا وبين بعض النصوص ؟ من قبيل :

أ - قوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾ (١٧٢) ، وفيه دلالة على نفي أبوة النبي ﷺ لأيّ أحد بالغ من الأمة وأنّ ما ثبت بين الأب والولد من تحريم المصاهرة وغيره من الأحكام ليس بمتحقّق بينه ﷺ وبين أمّته (١٧٣) ، فليس أحد من رجالكم - الذين لم يلداهم (١٧٤) - ولد من صلبه (١٧٥) ، وهذا لا علاقة له بنفي هذه العلاقة بينه وبين أهل بيته ﷺ . وكان المشركون طعنوا على رسول الله ﷺ لما تزوّج زينب بنت جحش بعدما طلقها زيد بن حارثة الذي كان النبي ﷺ تبناه سابقاً ، فجاءت الآية بأنّ زيداً ليس ولده الصلبي (١٧٦) . فيتّضح أنّ عموم هذه الآية لا يتنافى مع كونه ﷺ أباً للأئمّة ﷺ ، وأنّهم بنوه ؛ لأنّهم رجاله ، وليسوا برجال الناس (١٧٧) .

محاولات أخرى للإجابة ومناقشتها :

الجواب الأول :

قد أجاب البعض بأن الحسن والحسين (عليهما السلام) كانا طفلين ولم يكونا بالغين ، والآية نفت أبوته (عليه السلام) للبالغين حين نزول الآية (١٧٨) .

وهذا الجواب غير وجيه ؛ وذلك :

١- أَنْ ﴿ كَانَ ﴾ منسلخة عن الزمان ، وليست ناظرة الى زمان نزول الآية وما سبقه ، بدليل ما ورد بعد هذه الجملة ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾ ، إِذْ أَنْ نُبُوَّةَ سيد المرسلين وخاتمية رسالته (عليه السلام) ليست متعلقة بالماضي ، بل هي حقيقة ثابتة ، كما هو المراد في ذيل الآية ﴿ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾ ؛ فَإِنَّ علم الله وإحاطته بالكون حقيقة غير مقيدة بأي زمان ماضياً كان أو مستقبلاً .

الجواب الثاني :

كما أجاب بعض آخر بأن النفي في الآية نفي تكويني ، لا تشريعي ، وأن هذه الجملة لا تتضمن شيئاً من التشريع (١٧٩) .

وهذا الجواب أيضاً غير وجيه ؛ لأنَّ أمر النسب يدور مدار الاعتبار ، لا التكوين ، ومن هنا لا اعتبار بالمولود من زنى وإن عُرف صاحب النطفة التي منها خُلِقَ .

ب - قوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ كُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴾ اذْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ ... ﴾ (١٨٠) . وهذه الآية ناظرة الى ظاهرة التبني ، وتأمر بحفظ الأنساب وعدم خلطها ، وأنَّ كلَّ أحد لا بدَّ أن يُدعى الى أبيه الحقيقي ، لا الى من يتبنَّاه لكونه أجنبي عنه (١٨١) .

إذن فلا علاقة لهذه الآية بمسألتنا ، وإلا لبطل إطلاق الأب على أب الأب ؛ لأنَّه

أب غير مباشر ، وهذا في منتهى الفساد .

هل يختصّ ذلك بالحسنين ﷺ ؟

لقد وقع البحث في مدى اختصاص ذلك بهما ﷺ أو تعميمه لغيرهما ، فهل يُمكن إطلاق الابن على ابن البنت ، ويترتب على ذلك بعض الأحكام الفقهية ؟

وهنا قولان :

القول الأول : أنّ هذا مخصوص في الحسن والحسين ﷺ أن يُسمّا ابني رسول الله ﷺ دون غيرهما (١٨٢) . قال محدّ بن الحسن الشيباني : « فيمن أوصى لولد فلان ولم يكن له ولد لصلبه وله ولد ابن وولد ابنة : إنّ الوصية لولد الابن دون ولد الابنة » (١٨٣) .

ونُسب الى الشافعي (١٨٤) في مسألة من وقف على ولده وولد ولده أنّه لا يدخل فيه ولد ولده وولد بناته ما تناسلوا ، وكذلك إذا أوصى لقرباته لا يدخل فيه ولد البنات . ونُقِل مثل ذلك عن مالك (١٨٥) ، وأضاف أنّ قول : لقرباتي وعقبتي كقول : لولدي وولد ولدي ، يدخل في ذلك ولد البنين ومن يرجع الى عصبة الأب وصلبه ، ولا يدخل في ذلك ولد البنات . واختاره الشوكاني (١٨٦) .

ويدلّ عليه :

أولاً : عدم الصدق لغةً وعرفاً ، فإنّ الظاهر المتعالم من كلام الناس أنّ الأولاد يُنسبون الى الأب وقومه دون قوم الأمّ (١٨٧) . وقال الشاعر :

بنونا بنو أبائنا وبناتنا

بنوهنّ أبناء الرجال الأبعد

المناقشة :

١ - إنّ عدم الصدق إنّما هو في الموارد التي يُراد كونه ولد بلا واسطة ، وعدم

الصدق هذا لا يختصّ بابن البنت ، بل يشمل ابن الابن أيضاً ، فترى أنّ الولد عادة يُنسب إلى أبيه دون جدّه ، علماً أنّ نسبته إلى جدّه صحيحة عرفاً وعلى نحو الحقيقة لا المجاز .

٢ - كما أنّ المعتاد من نسبة الأولاد إلى الأب وإلى قومه ؛ لكون هذا هو الذي جرى عليه العقلاء من أجل حفظ الأنساب وعدم اختلاطها ؛ فإنّ الأمّ ربّما تتزوَّج بأكثر من زوج ؛ لا لعدم صحة نسبة الولد إلى أمّه ، بل هي منحظة وصحيحة ، كما نرى العُرف في البلاد الغربية من نسبة الزوجة إلى زوجها بعد زواجها منه وتبدّل لقبها إلى لقبه مع أنّ نسبتها إلى أهلها منحظة بنظرهم ولم تنتفِ .

فإنّ تحديد هوية الشخص يُشار إليها بمُشير ما ، وهي تختلف بحسب الأعراف ، فقد تكون الإشارة هي الأب ، كما هو الشائع ، وفيمن لا أب شرعياً له تكون الإشارة بالأمّ ، وفي المجتمعات التي تقرّ التبني تكون الإشارة الشخص الذي يتبنّى ، وفي المجتمعات الغربية الإشارة إلى الزوجة بلقب زوجها ، في الوقت الذي لا منافاة بين استعمال هذه الإشارات واعتبارها وبين انحفاظ علاقات الشخص النسبية ، فنسبة الشخص إلى أبيه لا تُلغي نسبته إلى أمّه ، ومن هنا ضربوا هذا المثل لمن كان جاهلاً : بأنّه (لا يعرف أيّ طرفيه أطول) ، أي لا يعرف أيّ نسبيّه أعلى وأشرف ، هل هو نسبه من قبل أبيه أم نسبه من قبل أمّه ؟ وهذا يكشف عن أنّ المجتمع العربي في الوقت الذي ينسب الشخص إلى أبيه يرى انحفاظ نسبه إلى أمّه .

٣ - إنّ قول الشاعر (بنونا بنو أبنائنا) محتمل لإرادة المتعارف المعتاد في جلبّ المنافع الدنيوية ودفع المضارّ بالأبناء وأبنائهم دون أبناء البنات ، فكانوا كالأبعاد بالنسبة إلى ذلك ، لا بلحاظ نفي بنوتهم ، بل لعلّ ظهور إرادة هذا الشاعر المجاز والمبالغة في النفي شاهد على العكس ؛ إذ من البعيد إرادته بيان الوضع اللغوي واللغة^(١٨٨) .

ثانياً : قوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ... ﴾ (١٨٩) ، فلم يعقل المسلمون من ظاهر الآية إلا ولد الصلب وولد الابن خاصة (١٩٠) .

المناقشة :

أ - إن نسبة ذلك إلى عموم المسلمين نسبة غير دقيقة ، فتمّة من ذهب إلى خلافه .

ب - من الواضح أنّ هذا الاستدلال بالآية إن كان مرجعه إلى الاستدلال الأول ، وهو دعوى عدم صدق الولد على ولد البنت لغةً أو عرفاً فقد تقدّم ردّه ، وإن كان مرجعه إلى وجود قرينة في خصوص هذه الفقرة من الآية (١٩١) - لا جميع فقراتها (١٩٢) - فلا يُنافي ما ذكرناه .

ثالثاً : قوله تعالى في الخمس : ﴿ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ ... ﴾ (١٩٣) ، فأعطى ﷺ القربة منهم من أعمامه دون بني أخواله ، فكذاك ولد البنات لا ينتمون إليه بالنسب ، ولا يلتقون معه في أب (١٩٤) .

المناقشة :

أ - إنّ هذا الاستدلال لا علاقة له بالمطلوب ؛ فإن غاية ما يُثبت وجود حكم شرعي مختصّ ببني هاشم ، وهو أنّ الخمس لكلّ من انتسب بالأب منهم ، مع أنّه فيه خلاف ، فتمّة من وسّع من الحكم إلى من انتسب بالأمّ منهم .

ب - إنّّه لا شكّ في صدق عنوان (ذو القربى) و (القربة) و (الأقارب) ونحوها على ولد البنت ، ففرق بين هذه العناوين وبين عنوان (الولد) .

ج - لا دلالة لذلك على الاختصاص بالحسن والحسين ﷺ دون غيرهما ؛ فإنّ إثبات الشيء لا ينفي ما عداه ، كما يُقال .

رابعاً : قول النبي ﷺ : « إنّ كلّ بني بنت يُنسبون إلى أبيهم إلا أولاد فاطمة فإنّي أنا أبوهم » (١٩٥) ، وفي لفظ : « لكلّ بني أنثى عصبة ينتمون إليه إلا ولد فاطمة ، فأنا وليّهم ، وأنا عصبتهم » (١٩٦) .

المناقشة :

١ - إنَّ هذا الحديث غاية ما يدلُّ عليه أنَّ السائد في العرف هو نسبة بني البنت إلى آبائهم لا إلى جدَّهم الأمِّي ، وأمَّا أولاد فاطمة (عليها السلام) فإنَّهم أولادي ولا أجاري العرف فيهم ، وليس الحديث بصدد نفي صحَّة نسبة بني البنت إلى أجدادهم من الأمِّ وأنَّ هذا يصحُّ في أولاد فاطمة (عليها السلام) فقط دون غيرهم من الناس .

٢ - كما أنَّ الحديث في الوقت نفسه ليس بصدد نفي صحَّة نسبة الحسن والحسين (عليهما السلام) إلى أبيهم علي (عليه السلام) قطعاً ، كما هو واضح .

خامساً : قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : « الله أشدَّ حبا لهذا منِّي ، إنَّ الله جعل ذرِّيَّة كلِّ نبي من صلبه ، وجعل ذرِّيَّتي في صلب علي » (١٩٧) .

المناقشة :

أ - إنَّ عنوان (الذرِّيَّة) و (النسل) و (الآل) (١٩٨) من العناوين العامَّة التي لا شكَّ في شمولها لولد البنت ، وهذا غير عنوان (الولد) .

ب - مضافاً إلى مخالفته مع الآية الصريحة ، وهي قوله تعالى : ﴿ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ ... وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ ﴾ (١٩٩) ، في جعل عيسى من ذرِّيَّة إبراهيم وهو ابن ابنته .

سادساً : قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : « كلَّ سبب ونسب ينقطع يوم القيامة إلا سببي ونسبي » (٢٠٠) ، وليس يتوجَّه قوله : « ونسبي » إلا إلى من ولدته فاطمة (عليها السلام) ابنته ؛ إذ ليس هناك ولد ذكر من صلبه اتَّصل نسبه وضرب عرقه ، فالنسب إليه من ولد ابنته (٢٠١) .

المناقشة :

أ - لا دلالة لهذا الحديث على انحصار ذلك بالحسن والحسين (عليهما السلام) ، كما أشرنا .

ب - كما لا دلالة له على عدم صدق عنوان الولد على ابن البنت .

القول الثاني : عدم الاختصاص ، واختاره أبو عمر بن عبد البر وغيره (٢٠٢) ، ونُسب الى أبي حنيفة والشافعي في مسألة من وقف على ولده وولد ولده أنه يدخل فيه ولد ولده وولد بناته ما تناسلوا ، وكذلك إذا أوصى لقربته يدخل فيه ولد البنات (٢٠٣) .

فقد روى الحسن بن زياد اللؤلؤي صاحب أبي حنيفة عنه : « إِنَّ مَنْ أوصى لولد فلان ، وله ولد ابن وولد بنت ، دخل ولد البنت في الوصية » ، فعلى هذا القول يسوغ أن يُسمّى ابن البنت ولداً (٢٠٤) .

ويُمكن الاستدلال له :

أولاً : الصدق لغة وعرفاً ؛ فإنه لا يمتنع أن يقول أحد في ولد البنات إنهم ولد لأبي أمهم . والمعنى يقتضي ذلك ؛ لأنّ الولد مشتقّ من التولّد وهم متولدون من أبي أمهم لا محالة ، والتولّد من جهة الأمّ كالتولّد من جهة الأب .

ثانياً : وقد دلّ القرآن على ذلك بقوله تعالى : ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ ... وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ ... وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ (٢٠٥) ، فجعل عيسى من ذرية إبراهيم وهو ابن ابنته (٢٠٦) .

ثالثاً : قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ... ﴾ (٢٠٧) ، فلما حرّم الله البنات فحرمت بذلك بنت البنت بإجماع علّم أنها بنت ، ووجب أن تدخل في حبس أبيها إذا حبس على ولده أو عقبه (٢٠٨) .

رابعاً :

١ - قوله ﷺ للحسن بن علي رضي الله عنهما : « إِنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ » (٢٠٩) .

٢ - وقوله لأحدهما ﷺ : « لَا تَزْرَمُوا ابْنِي » (٢١٠) .

فهذان الحديثان دالان على صحة إطلاق الابن على ابن البنت ، سواء أكان هذا الإطلاق من باب الحقيقة أو المجاز .

نتائج البحث :

لقد تمخّص هذا البحث عن نتائج عديدة ، نُشير إلى أهمّها :

- ١ - حاولنا إبراز الدلالات الفقهية والتشريعية في آية المباهلة ، فيما غلب الطابع الكلامي على الدراسات المختلفة التي تناولت الآية تفسيرية كانت وغيرها .
- ٢ - قدّمنا بياناً إجمالياً لفلسفة هذه الآية والأبعاد الكامنة وراءها وحكمة تشريع المباهلة ضمن خمس نقاط .
- ٣ - وفيما يتعلّق بمناسبات وأسباب نزول الآية مضافاً إلى اسعراض النصوص المأثورة سعينا لتحليلها .
- ٤ - وقد ذكرنا تحليلاً لبعض مفردات الآية سيما مفردة (الابتهاال) ، فقدّمنا فيها تحقيقاً دقيقاً من ناحية الصيغة والمادة بعد أن استقصينا الأقوال فيها .
- ٥ - بحثنا دلالة الآية على مشروعية المباهلة ، وارتأينا سعة هذه المشروعية وعدم انحصارها بمورد نزولها داعمين ذلك بأدلة إضافية من خارج الآية .
- ٦ - وقد استخلصنا شرطين للمباهلة أولهما عامّ ، والآخر لبعض الموارد .
- ٧ - ليس هناك كيفية خاصّة للمباهلة وإن ورد في الأثر عدّة آداب وأُمُور على سبيل النذب والاستحباب والإرشاد إلى النموذج الأكمل لها .
- ٨ - أوردنا عدّة أدلّة دالّة على مطلوبية إحياء يوم المباهلة المجيد وأنّه يوم من أيّام الله ، وقد وردت فيه جملة من الوظائف الدينية المستحبّة .
- ٩ - من الدلالات الهامّة في هذه الآية والتي غُفل عنها هي دلالتها على مشروعية المساهمة السياسية للمرأة في قضايا الأمة الإسلامية .

١٠ - ومن تلك الدلالات الكامنة في الآية هي : مشروعية الدفاع عن الرسالة بكل ما يُستطاع دون استثناء أحد مهما كان مقامه ومنزلته ، وليس هذا مشروطاً بحالة الضرورة .

١١ - وآخر محطة بحثية توقّفنا عندها هي دلالة الآية على أبوة النبي ﷺ للحسن والحسين ﷺ ، وعلى الرغم من كونهما ابني رسول الله ﷺ هو امتياز لهما ﷺ ، إلا أنّ كبرى إطلاق عنوان (الولد) على (ولد البنت) كإطلاقه على (ولد الابن) - وكذا إطلاق عنوان (الابن) على (ابن البنت) كإطلاقه على (ابن الابن) - أمر عامّ غير مختصّ بهما ﷺ . وهذا البحث وإن لم يكن جديداً ، بل قد تعرّض له بعض السابقين ، ولكن لم يُطرح طرحاً مستوعباً لكافة الجهات النظر ، ولم تُستقرأ الأدلة بتمامها ، ولم يتمّ تقريب الدلالات وتبيين وجهها ، ولم تُذكر جميع المناقشات ، كما لم يتمّ فصل حيثيات البحث كلاً على حدة .

الهوامش

- (١) آل عمران : ٦١ .
- (٢) الشيرازي ، ناصر مكارم ، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل / بدون تاريخ ، ٢ : ٥٢٦ .
- (٣) الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم / بدون تاريخ ٣ : ٢٢٣ .
- (٤) المصدر السابق : ٢٢٦ .
- (٥) ابن بطريق ، شمس الدين يحيى بن الحسن الأسدي الربيعي الحلبي ، خصائص الوحي المبين ، دار القرآن الكريم - قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ : ١٣٤ - ١٣٥ .
- (٦) الصنعاني ، عبد الرزاق بن همام ، تفسير القرآن ، المعروف بتفسير الصنعاني ، مكتبة الرشيد - السعودية ، ط ١ / ١٤١٠ هـ = ١٩٨٩ م ، ١ : ١٢٢ . الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت / ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م ، ٣ : ٤٠٩ .
- (٧) الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٣ : ٤٠٥ . السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر ، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، دار الفكر - بيروت / بدون تاريخ ، ٢ : ٣٨ .
- (٨) أنظر : الطبرسي ، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن ، مجمع البيان ، مؤسسة الأعلمي للطبوعات - بيروت ، ط ١ / ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م ، ٢ : ٣٠٩ - ٣١٢ . الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ٣ : ٢٢٢ - ٢٤٤ . الثعلبي ، أبو إسحاق ، الكشف والبيان ، المعروف بـ (تفسير الثعلبي) ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ١ / ١٤٢٢ هـ = ٢٠٠٢ م ، ٣ : ٨٥ . الواحدي النيسابوري ، أسباب نزول الآيات ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع - القاهرة / ١٣٨٨ هـ = ١٩٦٨ م ، ١ : ٢٤٩ . البيضاوي ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (المعروف بتفسير البيضاوي) ، دار الفكر - بيروت / بدون تاريخ ، ٢ : ١٣٤ . الزمخشري ، جار الله محمود بن عمر ، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي - مصر / ١٣٨٥ هـ = ١٩٦٦ م ، ١ : ٤٣٤ . السمعاني ، أبو المظفر منصور بن محمد ،

تفسير السمعاني ، دار الوطن - السعودية ، ط ١ / ١٤١٨ هـ = ١٩٩٧ م ، ١ : ٣٢٧ .
 الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٣ : ٤٠٧ . ابن
 أبي حاتم ، أبو محمد الرازي ، تفسير ابن أبي حاتم ، المكتبة العصرية - صيدا / بدون
 تاريخ ، ٢ : ٦٦٧ - ٦٦٨ . الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ،
 دار الكتب العلمية - بيروت ، ط ١ / ١٤١٥ هـ = ١٩٩٤ م ، ٢ : ١٨ - ١٩ . ابن زمنين ،
 أبو عبد الله محمد بن عبد الله ، تفسير ابن زمنين ، مطبعة الفاروق الحديثة - القاهرة ،
 ط ١ / ١٤٢٣ هـ = ٢٠٠٢ م ، ١ : ٢٩٢ . ابن العربي ، أحكام القرآن ، دار الفكر للطباعة
 والنشر - بيروت / بدون تاريخ ، ١ : ٣٦٠ . ابن الجوزي ، أبو الفرج جمال الدين عبد
 الرحمان بن علي بن محمد القرشي البغدادي ، زاد المسير في علم التفسير ، دار الفكر
 للطباعة والنشر والتوزيع ، ط ١ / ١٤٠٧ هـ = ١٩٨٧ م ، ١ : ٣٣٩ . الفخر الرازي ،
 مفاتيح الغيب ، ط ٣ / بدون تاريخ ، ٨ : ٨٥ . العزّ السلمي ، عزّ الدين عبد العزيز بن
 عبد السلام ، تفسير العزّ بن عبد السلام ، دار ابن حزم - بيروت ، ط ١ / ١٤١٦ هـ =
 ١٩٩٦ م ، ١ : ٢٦٥ . القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ، الجامع لأحكام
 القرآن ، دار إحياء التراث العربي - بيروت / ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م ، ٤ : ١٠٤ .
 الصنعاني ، عبد الرزاق بن همام ، تفسير القرآن ، المعروف بتفسير الصنعاني ١ :
 ١٢٢ . الحاكم الحسكاني ، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل في الآيات النازلة في أهل
 البيت صلوات الله وسلامه عليهم ، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة
 والإرشاد الإسلامي - طهران ، ط ١ / ١٤١١ هـ = ١٩٩٠ م ، ١ : ١٦٦ ، ح ١٧٦ .
 الأندلسي ، أبو حيّان ، تفسير البحر المحيط ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط ١ /
 ١٤٢٢ هـ = ٢٠٠١ م ، ٢ : ٥٠٢ . ابن كثير ، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل ابن كثير
 القرشي الدمشقي ، تفسير القرآن العظيم ، دار المعرفة - بيروت / ١٤١٢ هـ = ١٩٩١ م ،
 ١ : ٣٧٨ . ابن حجر ، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني ، العجّاب في
 بيان الأسباب ، دار ابن الجوزي - السعودية ، ط ١ / ١٤١٨ هـ = ١٩٩٨ م ، ٢ : ٦٨٣ -
 ٦٨٤ ، ٦٨٦ ، ٦٨٧ . السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر ، الدرّ المنثور
 في التفسير بالمأثور ٢ : ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ . الألوّسي ، تفسير الألوّسي / بدون تاريخ ، ٣ :
 ١٨٨ - ١٩٠ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، الأمالي ، مؤسسة البعثة - قم ، ط ١ /
 ١٤١٤ هـ : ٢٧١ ، ح ٥٠٧ .

(٩) الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٢ : ١٨ .

(١٠) الأحزاب : ٣٣ .

(١١) الزمخشري ، جار الله محمود بن عمر ، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل . ٤٣٤ : ١ .

(١٢) الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ، عيون أخبار الرضا عليه السلام ، مؤسسة الأعلمي - بيروت ، ط ١ / ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م ، ٢ : ٧٨ - ٨١ ، ح ٩ . المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان ، الاختصاص ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / بدون تاريخ : ٥٤ - ٥٦ ، مع اختلاف . الطبرسي ، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب ، الاحتجاج ٢ : ١٦١ - ١٦٥ . الأندلسي ، أبو حيان ، تفسير البحر المحيط ٢ : ٥٠٢ . الألوسي ، تفسير الألوسي ٣ : ١٩٠ . وفي تفسير القرآن العظيم إشارة الى ذلك . [ابن كثير ، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي ، تفسير القرآن العظيم ١ : ٣٧٨] .

(١٣) الأنعام : ٣٨ .

(١٤) الأنعام : ٨٤ - ٨٥ .

(١٥) آل عمران : ٦١ .

(١٦) الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٧٨ - ٨١ ، ح ٩ . ورواه المفيد في الاختصاص : ٥٤ - ٥٦ مع اختلاف . الطبرسي ، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب ، الاحتجاج ، مطابع النعمان - النجف الأشرف / ١٣٨٦ هـ = ١٩٦٦ م ، ٢ : ١٦١ - ١٦٥ .

(١٧) البروجردي ، علي أصغر بن محمد شفيع الجابلي ، طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال ، مكتبة المرعشي النجفي العامة - قم ، ط ١ / ١٤١٠ هـ ، ٢ : ٣٠٢ .

(١٨) آل عمران : ٦٠ .

(١٩) الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ٣ : ٢٢٢ .

(٢٠) الأندلسي ، أبو حيان ، تفسير البحر المحيط ٢ : ٥٠٢ .

(٢١) أنظر : المصدر السابق .

(٢٢) الراغب الإصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد ، مفردات غريب القرآن ، مكتب نشر الكتاب - إيران ، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ : ٢١٩ .

(٢٣) الفخر الرازي ، مفاتيح الغيب ٤ : ١٥٧ .

(٢٤) أنظر : الطوسي ، محمد بن الحسن ، تفسير التبيان ، مكتب الإعلام الإسلامي - قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ، ٢ : ٤٨٤ .

(٢٥) آل عمران : ٦١ .

(٢٦) أنظر : الأندلسي ، أبو حيّان ، تفسير البحر المحيط ٢ : ٥٠٢ .

(٢٧) آل عمران : ٦١ .

(٢٨) أنظر : الطوسي ، محمد بن الحسن ، تفسير التبيان ٢ : ٤٨٤ . السمعاني ، أبو المظفر منصور بن محمد ، تفسير السمعاني ١ : ٣٢٧ .

(٢٩) أنظر : الأندلسي ، أبو حيّان ، تفسير البحر المحيط ٢ : ٥٠٢ .

(٣٠) أنظر : المصدر السابق .

(٣١) أنظر : المصدر السابق .

(٣٢) آل عمران : ٦٠ .

(٣٣) أنظر : السبزواري ، عبد الأعلى ، مواهب الرحمن في تفسير القرآن ، مكتب السيد السبزواري - إيران ، ط ٣ / ١٤١٨ هـ ، ٦ : ١٤ .

(٣٤) أنظر : الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ٣ : ٢٢٢ .

(٣٥) أنظر : رضا ، محمد رشيد ، تفسير القرآن الحكيم ، المعروف بـ (تفسير المنار) ٣ : ٣٢١ .

(٣٦) أنظر : الأندلسي ، أبو حيّان ، تفسير البحر المحيط ٢ : ٥٠٢ .

(٣٧) الفخر الرازي ، مفاتيح الغيب ٨ : ٨٥ .

(٣٨) أنظر : الأندلسي ، أبو حيّان ، تفسير البحر المحيط ٢ : ٥٠٢ .

(٣٩) المصدر السابق : ٤٩٤ .

(٤٠) المصدر السابق : ٥٠٢ .

(٤١) الفخر الرازي ، مفاتيح الغيب ٨ : ٨٥ .

(٤٢) أنظر : الطوسي ، محمد بن الحسن ، تفسير التبيان ٢ : ٤٨٤ .

(٤٣) أنظر : ابن الجوزي ، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي ، زاد المسير في علم التفسير ١ : ٣٣٩ .

(٤٤) القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ، الجامع لأحكام القرآن ٤ : ١٠٤ .

(٤٥) الراغب الإصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد ، مفردات غريب القرآن : ٥٨٤ .

- (٤٦) الأندلسي ، أبو حيان ، تفسير البحر المحيط ٢ : ٤٩٤ .
- (٤٧) الزمخشري ، جار الله محمود بن عمر ، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ٤٣٣ - ٤٣٤ .
- (٤٨) القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ، الجامع لأحكام القرآن ٤ : ١٠٤ .
- (٤٩) البقرة : ٢٢٣ .
- (٥٠) النساء : ١١ .
- (٥١) آل عمران : ٦٠ .
- (٥٢) السبزواري ، عبد الأعلى ، مواهب الرحمن في تفسير القرآن ٦ : ٩ .
- (٥٣) رضا ، محمد رشيد ، تفسير القرآن الحكيم ، المعروف بـ (تفسير المنار) ٣ : ٣٢٢ .
- (٥٤) أنظر : ابن الجوزي ، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي ، زاد المسير في علم التفسير ، ١ : ٣٣٩ . الأندلسي ، أبو حيان ، تفسير البحر المحيط ٢ : ٥٠٢ - ٥٠٣ .
- (٥٥) السبزواري ، عبد الأعلى ، مواهب الرحمن في تفسير القرآن ٦ : ١٤ .
- (٥٦) أنظر : السبزواري ، عبد الأعلى ، مواهب الرحمن في تفسير القرآن ٦ : ١٧ .
- (٥٧) أنظر : الزمخشري ، جار الله محمود بن عمر ، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ١ : ٤٣٤ .
- (٥٨) أنظر : الطبرسي ، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن ، مجمع البيان ٢ : ٣٠٨ .
- (٥٩) الفخر الرازي ، مفاتيح الغيب ٨ : ٨٧ .
- (٦٠) أنظر : الزمخشري ، جار الله محمود بن عمر ، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ١ : ٤٣٤ .
- (٦١) أنظر : الطوسي ، محمد بن الحسن ، تفسير التبيان ٢ : ٤٨٤ - ٤٨٥ .
- (٦٢) الزمخشري ، جار الله محمود بن عمر ، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ٤٣٤ : ١ .
- (٦٣) الصرار : الرباط الذي يُشدّ به الضرع لحفظ اللبن .
- (٦٤) الزمخشري ، جار الله محمود بن عمر ، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ٤٣٤ : ١ . وانظر : الفخر الرازي ، مفاتيح الغيب ٨ : ٨٧ .
- (٦٥) أنظر : المشهدي ، الميرزا محمد ، كنز الدقائق ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / ١٤٠٧ هـ ، ٢ : ١٠٩ .

(٦٦) ونُقل : في كهول ، وكهول .

(٦٧) ونُقل : من عامر .

(٦٨) الراغب الإصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد ، مفردات غريب القرآن : ١٤٩ .

(٦٩) الفخر الرازي ، مفاتيح الغيب ٨ : ٨٧ .

(٧٠) أنظر : الطوسي ، محمد بن الحسن ، تفسير التبيان ٢ : ٤٨٤ - ٤٨٥ .

(٧١) النخّاس ، أبو جعفر ، معاني القرآن ، جامعة أمّ القرى - السعودية ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ =

١٩٨٨ م ، ١ : ٤١٥ . السمعاني ، أبو المظفر منصور بن محمد ، تفسير السمعاني ١ :

٣٢٧ .

(٧٢) سند الحديث : محمد بن علي بن الحسين : حدّثنا المظفر بن جعفر بن [محمد]

المظفر العلوي [العمري] قال : حدّثنا جعفر بن محمد بن مسعود [العياشي] عن

أبيه عن جعفر بن أحمد [بن أيّوب] قال : حدّثني العمري عن علي بن جعفر عن

أخيه موسى بن جعفر عليه السلام . وأبو طالب المظفر بن جعفر بن محمد بن عبدالله بن

محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب عليه السلام لم يوثّق [الطوسي ، محمد بن الحسن ،

رجال الطوسي : ٤٤٢ ، رقم (٦٣٠٨) . الجواهري ، محمد ، المفيد من معجم رجال

الحديث ، مكتبة المحلاتي - قم ، ط ٢ / ١٤٢٤ هـ : ٦٠٧ ، رقم (١٢٤٠٩ - ١٢٤٠٣ -

١٢٤٣٢) ، ولكن ترصّى عليه الصدوق [الصدوق ، محمد بن علي بن الحسين ، مَنْ

لا يحضره الفقيه ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ٢ /

بدون تاريخ ، ٤ : ٤٩٢ ، المشيخة] ، والعيّاشي ممدوح [المصدر السابق : ١١٣ ، رقم

(٢٢٨٣ - ٢٢٨٢ - ٢٢٩١)] ، وأبو النضر محمد بن مسعود بن محمد بن عيّاش

السلمي السمرقندي المعروف بالعيّاشي ثقة صدوق عين من عيون هذه الطائفة

[النجاشي ، أبو العبّاس أحمد بن علي بن أحمد بن العبّاس الأسدي الكوفي ، فهرست

أسماء مصنّفي الشيعة ، المشتهر بـ (رجال النجاشي) ، مؤسسة النشر التابعة

لجماعة المدرّسين - قم ، ط ٥ / ١٤١٦ هـ : ٣٥٠ ، رقم (٩٤٤) . الجواهري ، محمد ،

المفيد من معجم رجال الحديث : ٥٧٧ ، رقم (١١٧٧٢ - ١١٧٦٨ - ١١٧٩٥)] ، وأبو

سعيد جعفر بن أحمد بن أيّوب السمرقندي يُعرف بابن التاجر صحيح الحديث

[النجاشي ، رجال النجاشي : ١٢١ ، رقم (٣١٠) . الجواهري ، محمد ، المفيد من

- معجم رجال الحديث : ١٠٥ ، رقم (٢١٢٣ - ٢١٢٢ - ٢١٣٠) ، وأبو محمد العمري
ابن علي البوفكي ثقة [النجاشي ، رجال النجاشي : ٣٠٣ ، رقم (٨٢٨) . الجواهري ،
محمد ، المفيد من معجم رجال الحديث : ٤٤٢ ، رقم (٩٠٧٤ - ٩٠٧٣ - ٩٠٩٠) .]
(٧٣) الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ، معاني الأخبار ،
مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٣٦١ هـ . ش : ٣٦٩ - ٣٧٠ ، ح ١ .
(٧٤) سند الحديث : محمد بن يعقوب الكليني عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن
خالد عن أبيه عن فضالة عن العلاء عن محمد بن مسلم .
(٧٥) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٢ : ٤٨٠ ، ح ٤ .
(٧٦) سند الحديث : محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن
حريز عن محمد بن مسلم ووزارة .
(٧٧) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٢ : ٤٨١ ، ح ٧ .
(٧٨) سند الحديث : محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه أو غيره عن
هارون بن خارجة عن أبي بصير . وهارون بن خارجة الصيرفي [الأنصاري] ثقة
[النجاشي ، رجال النجاشي : ٤٣٧ ، رقم (١١٧٦) . الجواهري ، محمد ، المفيد من
معجم رجال الحديث : ٦٤٩ ، رقم (١٣٢٢٨ - ١٣٢٢٥ - ١٣٢٥٤) .]
أقول : وقوله « أو غيره » يُحتمل تصحيف « أو » وأنه في الأصل « وغيره » ،
وأما بناءً على عدم التصحيف فمن المُستبعد جداً النقل هنا عن غير الثقة وعطفه على
إبراهيم بن هاشم .
(٧٩) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٢ : ٤٨٠ - ٤٨١ ، ح ٥ .
(٨٠) سند الحديث : محمد بن يعقوب الكليني عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن
خالد عن إسماعيل بن مهران عن سيف بن عُميرة عن أبي إسحاق . وأبو يعقوب
إسماعيل بن مهران بن أبي نصر السكوني ثقة يُعتمد عليه [النجاشي ، رجال
النجاشي : ٢٦ ، رقم (٤٩) . الجواهري ، محمد ، المفيد من معجم رجال الحديث : ٧٠ ،
رقم (١٤٣٧ - ١٤٣٦ - ١٤٤٥)] ، وسيف بن عُميرة النخعي ثقة [النجاشي ، رجال
النجاشي : ١٨٩ ، رقم (٥٠٤) . الجواهري ، محمد ، المفيد من معجم رجال الحديث :
٢٧٤ ، رقم (٥٦٥٩ - ٥٦٥٨ - ٥٦٦٨) .]

أقول : وأما أبو إسحاق فلا يبعد كون المراد به أحد اثنين : الأول : ثعلبة بن ميمون النحوي وهو ثقة [النجاشي ، رجال النجاشي : ١١٧ ، رقم (٣٠٢) . الجواهري ، محمد ، المفيد من معجم رجال الحديث : ٩٨ ، رقم (١٩٩٤ - ١٩٩٣ - ٢٠٠١)] ، والثاني : إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى المدائني وهو ثقة وكان خصيصاً [النجاشي ، رجال النجاشي : ١٤ ، رقم (١٢) . الجواهري ، محمد ، المفيد من معجم رجال الحديث : ١٣ ، رقم (٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥٠)] ، وإن أريد به إبراهيم بن إسحاق الأحمر النهاوندي فهو ضعيف [النجاشي ، رجال النجاشي : ١٩ ، رقم (٢١) . الجواهري ، محمد ، المفيد من معجم رجال الحديث : ٦ ، رقم (١٠٢ - ١٠٢ - ١٠٢)] ، وانظر : ١٠ ، رقم (٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٢)] ، وقد يرجح إرادة أحد الأولين مع الإطلاق نظراً لمعرفتهما ، ولو أريد النهاوندي لذكر مع اللقب عادة . وعليه فيمكن اعتبار السند .

إلا أنه بملاحظة نصّ الرواية اللاحقة وراويها الأخير - وهي مرسل مرسل مَرْوَك بَيَّاع اللؤلؤ - سوف يرجح أنّ المراد بأبي إسحاق (مَرْوَك بن عُبَيْد بن سالم بن أبي حفصة بَيَّاع اللؤلؤ) الثقة [النجاشي ، رجال النجاشي : ٤٢٥ ، رقم (١١٤٢) . الجواهري ، محمد ، المفيد من معجم رجال الحديث : ٥٩٩ ، رقم (١٢٢٤١ - ١٢٢٣٦ - ١٢٢٦٥)] ، حيث ورد التعبير بـ (إسحاق بَيَّاع اللؤلؤ) في رواية أخرى في الكافي [الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٤ : ٤٤٩ ، ح ١] وفي التهذيب والاستبصار بـ (أبي إسحاق صاحب اللؤلؤ) [الطوسي ، محمد بن الحسن ، الاستبصار ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٣ / ١٣٦٤ هـ . ش ، ٢ : ٣١٣ ، ح ١١١١ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٤ / ١٣٦٣ هـ . ش ، ٥ : ٣٩٣ ، ح ١٣٧٠ . انظر : الجواهري ، محمد ، المفيد من معجم رجال الحديث : ٥٩ ، رقم (١١٩٧ - ١١٩٦ - ١٢٠٢)] . وعليه تتحد الروايتان ، وهما رواية واحدة مرسله لم يروها مَرْوَك بَيَّاع اللؤلؤ مباشرة عن الإمام الصادق (عليه السلام) ؛ فإنه من أصحاب الإمام الجواد (عليه السلام) [الطوسي ، محمد بن الحسن ، رجال الطوسي ، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين - قم ، ١٤١٥ هـ : ٣٧٨ ، رقم (٥٦٠٨)] .

(٨١) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٢ : ٤٧٩ ، ح ١ .

(٨٢) سند الحديث : محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن

عيسى عن محمد بن خالد والحسين بن سعيد جميعاً عن النضر بن سويد عن يحيى الحلبي عن أبي خالد عن عمّن ذكره عن أبي عبدالله عليه السلام.

(٨٣) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب العلمية - طهران ، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ ، ٢ : ٤٨٠ ، ح ٣ .

(٨٤) ابن أبي حاتم ، أبو محمد الرازي ، تفسير ابن أبي حاتم ، ٢ : ٦٦٨ ، رقم (٣٦٢٣) .

(٨٥) الحاكم النيسابوري ، أبو عبد الله ، المستدرک علی الصحیحین ، دار المعرفة - بيروت / بدون تاريخ ، ٤ : ٣٢٠ .

(٨٦) الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ٣ : ٢٢٤ .

(٨٧) الآلوسي ، تفسير الآلوسي / بدون تاريخ ، ٣ : ١٨٨ .

(٨٨) الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ٣ : ٢٢٤ .

(٨٩) السمعاني ، أبو المظفر منصور بن محمد ، تفسير السمعاني ١ : ٣٢٧ .

(٩٠) الراغب الإصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد ، مفردات غريب القرآن : ٧٤١ .

(٩١) الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ٣ : ٢٢٤ .

(٩٢) المصدر السابق .

(٩٣) أنظر : المصدر السابق : ٢٢٥ .

(٩٤) أنظر : الشيرازي ، ناصر مكارم ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ٢ : ٥٣٤ . وحكاية

الآلوسي في تفسيره [الآلوسي ، تفسير الآلوسي ٣ : ١٩٠] .

(٩٥) أنظر : الشريف الرضي ، حقائق التأويل في متشابه التنزيل ، دار المهاجر للطباعة

والنشر والتوزيع - بيروت / بدون تاريخ (أوفسيت دار الكتب الإسلامية - إيران) :

١١٥ . قال الرضي : « وقال لي شيخنا أبو بكر محمد بن موسى الخوارزمي : رواية

الحسن بن زياد في ذلك تُخالف قول محمد بن الحسن : فإنّ محمداً يقول في هذه

المسألة : إنّ الوصية لواد الابن دون ولد البنت » . وانظر أيضاً : الجصاص ، أبو بكر

أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٢ : ١٩ .

(٩٦) الإسراء : ٧٨ .

(٩٧) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٢ : ٥١٢ ، ح ٤ ، باب الدعاء على العدو .

(٩٨) المصدر السابق : ح ٥ .

(٩٩) المجلسي ، محمد باقر ، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ = ١٣٦٣ هـ . ش ، ١٢ : ١٨١ .

(١٠٠) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٢ : ٥١١ - ٥١٢ ، ح ١ ، ٢ ، ٣ ، باب الدعاء على العدو .

(١٠١) أنظر : الشيرازي ، ناصر مكارم ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ٢ : ٥٣٤ .

(١٠٢) سند الحديث : محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن أبي العباس الفضل بن عبد الملك .

(١٠٣) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٢ : ٥١٤ ، ح ٤ .

والحديث : صحيح [المجلسي ، محمد باقر ، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ١٢ : ١٨٨] .

(١٠٤) سند الحديث : محمد بن يعقوب الكليني عن أحمد بن بعض أصحابنا .

أقول : المظنون قوياً أنَّ المراد : أحمد بن محمد بن عيسى . وعليه فتتحد هذه الرواية مع الرواية السابقة وهي صحيح البقباق .

(١٠٥) قوله ﷺ : « وتلأعنه سبعين مرة » أي : إن لم تقع الاستجابة في المرة الأولى

لأعنه مرة ثانية وهكذا الى سبعين [أنظر : المازندراني ، المولى محمد صالح ، شرح أصول الكافي ١٠ : ٣١١] . ويُحتمل كون هذا العدد في مجلس واحد . [أنظر :

المجلسي ، محمد باقر ، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ١٢ : ١٨٨] .

(١٠٦) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٢ : ٥١٤ ، ح ٣ .

والحديث : مرسل موقوف [المجلسي ، محمد باقر ، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ١٢ : ١٨٨] .

(١٠٧) سند الحديث : محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي

عمير عن محمد بن حكيم . ومحمد بن حكيم الخثعمي الكوفي ، يُكنَّى أبو جعفر [النجاشي ، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي ، فهرست

أسماء مصنفِّي الشيعة ، المشتهر بـ (رجال النجاشي) : ٣٥٧ ، رقم (٩٥٧) .

الطوسي ، محمد بن الحسن ، اختيار معرفة الرجال ، المعروف بـ (رجال الكشي) ،

مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث - قم / ١٤٠٤ هـ ، ٢ : ٧٤٦ ، رقم (٨٤٣) .

الطوسي ، محمد بن الحسن ، الفهرست ، مؤسسة نشر الفقاهة - قم ، ط ١ / ١٤١٧

هـ: ٢٢٧، رقم (٦٤٧) . الطوسي ، محمد بن الحسن ، رجال الطوسي : ٢٨٠ ، رقم (٤٠٥٥) . له كتاب وسند الشيخ إليه : جماعة عن أبي المفضل عن ابن بطّة عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن عمير وابن أبي نجران عن الحسن بن محبوب [الطوسي ، محمد بن الحسن ، الفهرست : ٣٢٨ ، رقم (٦٤٧)] . وأيضاً : جماعة عن أبي المفضل عن حميد [الطوسي ، محمد بن الحسن ، الفهرست : ٢٣٢ ، رقم (٦٨٠)] ، وكلا طريقي الشيخ إليه ضعيف ، ولا أقلّ من جهة أبي المفضل . وطريق الصدوق إليه : أبوه عن عبد الله بن جعفر الحميري عن أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه عن حماد بن عيسى عن حريز عنه . وأيضاً : محمد بن الحسن عن محمد بن الحسن الصفار عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير عنه . والطريق صحيح . ومحمد بن حكيم متحد مع الموصوف بالختمي ، وهو ممدوح . [الخوئي ، أبو القاسم ، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ، ٥ / ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م ، ١٧ : ٣٦ - ٣٨ ، رقم (١٠٦٤٧) . الشبستري ، عبد الحسين ، الفائق في أصحاب الإمام الصادق (ع) ، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤١٨ هـ ، ٣ : ٥٨ ، رقم (٢٨٣١)] ، وأبو مسروق هو : عبد الله النهدي [التستري ، محمد تقي ، قاموس الرجال ، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ١١ : ٥١١ ، رقم (٨٧٦)] . وعن الكشي : قال حمدويه : لأبي مسروق ابن يُقال له : الهيثم ، سمعت أصحابنا يذكرونهما بخير ، كلاهما فاضلان . [الطوسي ، محمد بن الحسن ، اختيار معرفة الرجال ، المعروف بـ (رجال الكشي) ، ٢ : ٦٧ ، رقم (٦٩٦)] .

(١٠٨) كذا في البحار عن عذّة الداعي [المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ٩٢ : ٣٤٩ ، ح ٢] .

(١٠٩) استفاد بعضهم من السؤال عن كيفية المباهلة : أنّ السائل كان عالماً ولو إجمالاً بأنّ المباهلة عمل له كيفية مخصوصة . [المازندراني ، المولى محمد صالح ، شرح أصول الكافي ، دار أحياء التراث العربي - بيروت ، ط ١ / ١٤٢١ هـ = ٢٠٠٠ م ، ١٠ : ٣٠٩] .

(١١٠) أي : ثلاثة أيّام قبل المباهلة بالتوبة والاستغفار والدعاء والخضوع لله تعالى [المازندراني ، المولى محمد صالح ، شرح أصول الكافي ١٠ : ٣٠٩] .

(١١١) أي : في الأيام الثلاثة . [المازندراني ، المولى محمد صالح ، شرح أصول الكافي ٣٠٩ : ١٠] .

(١١٢) أي : اغتسل عند الخروج ، والظاهر أنه عطف على (أصلح) ، لا على (صم) ليكون داخلاً في المظنون وإن كان محتملاً . [المازندراني ، المولى محمد صالح ، شرح أصول الكافي ٣١٠ : ١٠] وقال النجفي : « وقول الراوي (وأظنه قال : ...) يختص بالصوم ، ولا يعمّ الاغتسال ، كما هو الظاهر » [النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤٠ : ٥] .

(١١٣) الجَبَان والجَبَانَة : الصحراء ، ويُسمّى بها المقابر ؛ لأنها تكون في الصحراء تسمية للشبيء باسم موضعه . [المازندراني ، المولى محمد صالح ، شرح أصول الكافي ٣١٠ : ١٠] .

(١١٤) الإنصاف : العدل ، وهو يقتضي تقديم نفسه في الدعاء عليها بالهلاك على تقدير إنكارها للحقّ ، كما يُشير إليه قوله ﷺ « وأبدأ بنفسك » . [المازندراني ، المولى محمد صالح ، شرح أصول الكافي ٣١٠ : ١٠] .

(١١٥) الحُصْبَان : الصاعقة ، ويُطلق أيضاً على العذاب والبلايا . [المازندراني ، المولى محمد صالح ، شرح أصول الكافي ٣١٠ : ١٠] .

(١١٦) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٢ : ٥١٣ - ٥١٤ ، ح ١ ، باب المباهلة .
(١١٧) قوله : « فوالله ... » الظاهر أنه من كلام أبي مسروق بتقدير (قال) ، ويُحتمل أن يكون كلام الإمام ﷺ ، « يُحييني إليه » أي : يرضى بأن يُباهلني بمثل هذا لخوفهم على أنفسهم وعليهم ، أو ظنّهم بأنّي على الحقّ كما امتنع نصاري نجران عن المباهلة لذلك [المجلسي ، محمد باقر ، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ١٢ : ١٨٧ - ١٨٨] .

(١١٨) سند الحديث : محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد [= محمد بن أحمد] عن محمد بن عبد الحميد عن أبي جميلة عن بعض أصحابه .

(١١٩) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٢ : ٥١٥ ، ح ٥ .
والحديث : ضعيف موقوف [المجلسي ، محمد باقر ، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ١٢ : ١٨٩] .

(١٢٠) سند الحديث : محمد بن يعقوب الكليني عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن

إسماعيل بن مهران عن مَخْلَد أبي الشكر عن أبي حمزة الثمالي . ومَخْلَد أبو الشكر مجهول [الجواهري ، محمد ، المفيد من معجم رجال الحديث : ٥٩٦ ، رقم (١٢١٧٥ - ١٢١٧٠)] .

وطريق آخر : محمد بن يعقوب الكليني عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن محمد بن إسماعيل عن مَخْلَد أبي الشكر عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام [الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٢ : ٥١٤ ، ح ٢] .

(١٢١) لأنه وقت استجابة الدعاء . وقد حملهم بعضهم على الاستحباب وأنه ينبغي طلب هذا الوقت للمباهلة إن أمكن ، وإلا فيجوز في غيره . [أنظر : المازندراني ، المولى محمد صالح ، شرح أصول الكافي ١٠ : ٣١٠] .

(١٢٢) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٢ : ٥١٤ ، ح ٢ .
والحديث : ضعيف [المجلسي ، محمد باقر ، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ١٢ : ١٨٨] .

(١٢٣) العياشي ، محمد بن مسعود بن عيَّاش السلمي السمرقندي ، المكتبة العلمية - طهران / بدون تاريخ ، ١ : ١٧٥ - ١٧٦ ، ح ٥٤ .

والحديث : ضعيف [المجلسي ، محمد باقر ، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ١٢ : ١٨٨] .

(١٢٤) الآلوسي ، تفسير الآلوسي ٣ : ١٩٠ .
والحديث : ضعيف [المجلسي ، محمد باقر ، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ١٢ : ١٨٨] .

(١٢٥) برير بن خضير : كان شجاعاً تابعياً ناسكاً قارئاً من شيوخ القراء ، من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام ، له كتاب (القضايا والأحكام) يرويه عن أمير المؤمنين والحسن عليهما السلام [النمازي الشاهرودي ، علي ، مستدركات علم رجال الحديث - طهران ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ٢ : ٢٠ ، رقم (٢٠٧٣)] .

(١٢٦) يزيد بن مغل : من بني عمير بن ربيعة ، وهو حليف لبني سليمة بن بني عبد القيس .
(١٢٧) الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير ، تاريخ الأمم والملوك ، مؤسسة الأعلمي - بيروت ، ط ٤ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ٤ : ٣٢٨ - ٣٢٩ .

(١٢٨) أنظر : الأندلسي ، أبو حيَّان ، تفسير البحر المحيط ٢ : ٥٠٣ .

- (١٢٩) دلّ عليه : حسن أبي مسروق ، وهو محتمل في موثّق سماعة .
- (١٣٠) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم ، ط ٢ / ١٤١٤ هـ ، ٣ : ٣٣٣ ، ب ٢٠ من الأغسال المسنونة ، ح ٢ ، و ٨ : ١٣١ ، ب ٢٨ من بقية الصلوات المندوبة ، ح ٧ .
- (١٣١) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، مصباح المتهجّد : ٧٦٤ . البروجردي ، حسين الطباطبائي ، جامع أحاديث الشيعة ، المطبعة العلمية - قم / ١٣٩٩ هـ ، ٧ : ٤١٥ ، ب ١٧ ممّا ورد من الصلاة تطوّعاً ، ح ٢ .
- (١٣٢) أنظر : النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام : ٥ : ٣٨ .
- (١٣٣) الشهيد الأوّل ، محمّد بن جمال الدين مكّي العاملي الجزيني ، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١ : ١٩٨ .
- (١٣٤) الشهيد الثاني ، زين الدين الجبعي العاملي الشامي ، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان ، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم : ١٨ .
- (١٣٥) الشهيد الأوّل ، محمّد بن جمال الدين مكّي العاملي الجزيني ، فوائد الشرائع [مخطوط] : ٤٨ .
- (١٣٦) السبزواري ، المولى محمّد باقر ، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث / بدون تاريخ ، ١ : ٧ .
- (١٣٧) الفاضل الهندي ، بهاء الدين محمّد بن الحسن الإصفهاني ، كشف اللثام عن قواعد الأحكام ١ : ١٤٢ .
- (١٣٨) ابن طاووس ، رضيّ الدين علي بن موسى بن جعفر ، إقبال الأعمال ٢ : ٣٥٤ . النوري الطبرسي ، الميرزا حسين ، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ٦ : ٣٥١ ، ب ٣٩ من بقية الصلوات المندوبة ، ح ١ . ابن إدريس ، أبو جعفر محمّد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرّسين - قم ، ط ٢ / ١٤١٠ هـ ، ١ : ١٢٥ .
- (١٣٩) المحقّق الحليّ ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، المعتمد في شرح المختصر ١ : ٣٥٧ .
- (١٤٠) أنظر : النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٣ / ١٣٦٧ هـ . ش ، ٥ : ٣٨ - ٣٩ . وممّن اختار ذلك :

الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - طهران / ١٣٨٧ هـ ، ١ : ٤٠ . ابن إدريس ، أبو جعفر محمد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١ : ١٢٥ . ابن سعيد الحلّي ، يحيى بن سعيد الهذلي ، الجامع للشرائع : ٣٣ . المحقق الحلّي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر ابن الحسن ، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ، دار نشر استقلال - طهران ، ط ٢ / ١٤٠٩ هـ ، ١ : ٣٧ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف المطهر ، إرشاد الأذهان الى أحكام الإيمان ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ١ : ٢٢٠ . الفاضل الهندي ، بهاء الدين محمد بن الحسن الإصفهاني ، كشف اللثام عن قواعد الأحكام ١ : ١٤٢ .

(١٤١) ابن زهرة ، حمزة بن علي الحلبي ، غنية النزوع الى علمي الأصول والفروع ، مؤسسة الإمام الصادق (ع) - قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ : ٦٢ .

(١٤٢) أنظر : النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٥ : ٣٨ - ٣٩ . (١٤٣) سند الحديث : محمد بن الحسن الطوسي [عن المفيد والحسين بن عبيدالله وأحمد ابن عبدون كلّهم عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن أبيه محمد بن الحسن ابن الوليد ، وأخبرني أيضاً أبو الحسين بن أبي جيد القمي عن محمد بن الحسن بن الوليد عن الحسين بن الحسن بن أبان ، ورواه أيضاً محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد] عن الحسين سعيد عن عثمان ابن عيسى عن سماعة . (الطوسي ، محمد بن الحسن ، الاستبصار ٤ : ٣٢٠ - ٣٢١ ، المشيخة [.

(١٤٤) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ٣ : ٣٠٤ ، ب ١ من الأغسال المستونة ، ح ٣ .

(١٤٥) أنظر : النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٥ : ٣٩ .

(١٤٦) أنظر : المصدر السابق : ٣٨ .

(١٤٧) المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان ، الإشراف ، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ، ط ٢ / ١٤١٤ هـ = ١٩٩٣ م : ١٨ . ابن البراج ، القاضي عبد العزيز الطرابلسي ، المهذب ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤٠٦ هـ ، ١ : ٣٣ . ابن سعيد الحلّي ، يحيى بن سعيد الهذلي ، الجامع للشرائع ،

مؤسسة سيد الشهداء ﷺ - قم / ١٤٠٥ هـ : ٣٣ . السبزواري ، المولى محمد باقر ،
 ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ، ١ : ٧ . الفاضل الهندي ، بهاء الدين محمد بن
 الحسن الإصفهاني ، كشف اللثام عن قواعد الأحكام ، مؤسسة النشر التابعة
 لجامعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ١ : ١٥٨ . وانظر : النجفي ، محمد حسن ،
 جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٥ : ٣٨ .

(١٤٨) المحقق الحلي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، المعتبر في شرح
 المختصر ، مؤسسة سيد الشهداء ﷺ - قم / ١٣٦٤ هـ . ش ، ١ : ٣٥٧ . الشهيد
 الأوّل ، محمد بن جمال الدين مكي العاملي الجزيني ، ذكرى الشيعة في أحكام
 الشريعة ، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ١ : ١٩٨ .
 الشهيد الثاني ، زين الدين الجبعي العاملي الشامي ، روض الجنان في شرح إرشاد
 الأذهان ، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث - قم : ١٨ . الفاضل الهندي ، بهاء
 الدين محمد بن الحسن الإصفهاني ، كشف اللثام عن قواعد الأحكام ١ : ١٤٢ .
 (١٤٩) الشهيد الثاني ، زين الدين الجبعي العاملي الشامي ، روض الجنان في شرح إرشاد
 الأذهان : ١٨ .

(١٥٠) سند الحديث : محمد بن الحسن الطوسي : أخبرنا جماعة عن أبي محمد هارون بن
 موسى التلعكبري ، قال : حدّثنا محمد بن أحمد بن مخزوم ، قال : أخبرنا الحسن
 ابن علي العدوي عن محمد بن صدقة العنبري . وأبو محمد هارون بن موسى بن
 أحمد ابن سعيد بن سعيد التلعكبري كان وجهاً في أصحابنا ثقة معتمداً لا يُطعن
 عليه [النجاشي ، رجال النجاشي : ٤٣٩ ، رقم (١١٨٤) . الجواهري ، محمد ، المفيد
 من معجم رجال الحديث : ٦٤٩ ، رقم (١٣٢٤٧ - ١٣٢٤٤ - ١٣٢٧٣)] ، وأبو
 الحسين [= أبو الحسن] محمد بن أحمد بن مخزوم المقرئ مولى بني هاشم لم
 يُوثّق [الطوسي ، محمد بن الحسن ، رجال الطوسي : ٤٤٣ ، رقم (٦٣١٦) .
 الجواهري ، محمد ، المفيد من معجم رجال الحديث : ٤٩٥ ، رقم (١٠١٥٢ - ١٠١٤٨
 - ١٠١٧٤)] ، والحسن [= الحسين] بن علي بن زكريا البزوفري العدوي من
 عدي الرباب ضعيف جداً [ابن الغضائري ، أحمد بن الحسين بن عبيدالله بن
 إبراهيم أبي الحسين الواسطي البغدادي ، رجال ابن الغضائري ، دار الحديث - قم ، ط
 ١ / ١٤٢٢ هـ = ١٣٨٠ هـ . ش : ٥٤ - ٥٥ ، رقم (٤٢) . الجواهري ، محمد ، المفيد

من معجم رجال الحديث : ١٤٧ ، رقم (٢٩٥٩ - ٢٩٥٨ - ٢٩٦٦) ، وأبو جعفر محمد بن صدقة العنبري البصري لم يُوثَّق [النجاشي ، رجال النجاشي : ٣٦٤ ، رقم (٩٨٣) . الجواهري ، محمد ، المفيد من معجم رجال الحديث : ٥٣٨ ، رقم (١٠٩٨٢ - ١٠٩٧٧ - ١١٠٠٤)] .

(١٥١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، مصباح المتجّد ، مؤسّسة فقه الشيعة - بيروت ، ط ١ / ١٤١١ هـ = ١٩٩١ م : ٧٦٤ . البروجردي ، حسين الطباطبائي ، جامع أحاديث الشيعة ٧ : ٤١٥ ، ب ١٧ ممّا ورد من الصلاة تطوّعاً ، ح ٢ .

(١٥٢) السند : روي السيد ابن طاووس في الإقبال : بسنده الى أبي الفرج محمد بن علي ابن أبي قرّة بإسناده الى علي بن محمد القمي رفعه .

(١٥٣) ابن طاووس ، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر ، إقبال الأعمال ، مكتب الإعلام الإسلامي - قم ، ط ١ / ١٤١٤ هـ ، ٢ : ٣٥٤ . النوري الطبرسي ، الميرزا حسين ، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ، مؤسّسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - بيروت ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٧ م ، ٦ : ٣٥١ ، ب ٣٩ من بقية الصلوات المندوبة ، ح ١ .

(١٥٤) سند الحديث : محمد بن الحسن الطوسي عن محمد بن سليمان الديلمي عن الحسين بن خالد . ومحمد بن سليمان بن عبدالله الديلمي ضعيف جداً [النجاشي ، رجال النجاشي : ٣٦٥ ، رقم (٩٨٧) . الجواهري ، محمد ، المفيد من معجم رجال الحديث : ٥٣٣ ، رقم (١٠٨٧٨ - ١٠٨٧٣ - ١٠٩٠٠)] ، والحسين بن خالد - أبي العلاء - بن طهمان الخفاف السلولي من العامة لم يُوثَّق [الطوسي ، محمد بن الحسن ، اختيار معرفة الرجال ٢ : ٦٥٩ - ٦٦٠ ، رقم (٦٧٨)] ، لكن وثّقه البعض بناءً على مبانيه الخاصة [الجواهري ، محمد ، المفيد من معجم رجال الحديث : ١٦٧ ، رقم (٣٣٨٠ - ٣٣٧٩ - ٣٣٨٨)] ، وقد روي عنه ابن أبي عمير وصفوان [التفرشي ، مصطفى بن الحسين ، نقد الرجال ، مؤسّسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٨ هـ ، ٢ : ٧٥] .

(١٥٥) الطوسي ، محمد بن الحسن ، مصباح المتجّد ، مؤسّسة فقه الشيعة - بيروت ، ط ١ / ١٤١١ هـ = ١٩٩١ م : ٧٥٩ - ٧٦٣ .

(١٥٦) الطوسي ، محمد بن الحسن ، مصباح المتجّد : ٧٦٤ - ٧٦٧ .

(١٥٧) ولعلّ في كلام السيد السبزواري ما يُشير الى ذلك ، قال : « إنَّ مورد المبالهة من الأمور النوعية والاجتماعية ، فلا بدّ من الاجتماع فيه لإتمام الحجّة وإيضاح المحجّة » [السبزواري ، عبد الأعلى ، مواهب الرحمان في تفسير القرآن ، ٦ : ٨] .

(١٥٨) رضا ، محمّد رشيد ، تفسير القرآن الحكيم ، المعروف بـ (تفسير المنار) ، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت ، ط ٢ / بدون تاريخ (أوفسيت) ٣ : ٣٢٣ .

(١٥٩) السبزواري ، عبد الأعلى ، مواهب الرحمان في تفسير القرآن ٦ : ١٨ .

(١٦٠) التوبة : ٦ .

(١٦١) الإسراء : ٧٨ .

(١٦٢) راجع بهذا الشأن : الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٢ : ٣٢٨ .

(١٦٣) أنظر : السبزواري ، عبد الأعلى ، مواهب الرحمان في تفسير القرآن ٦ : ٨ .

(١٦٤) أنظر : الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٢ : ١٩ .

(١٦٥) أنظر : الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٢ : ١٩ . ابن حنبل ،

أحمد ، مسند أحمد ، دار صادر - بيروت / بدون تاريخ ، ٥ : ٣٨ ، ٤٤ ، ٤٩ ، ٥١ .

البخاري ، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم ، صحيح البخاري ، دار الفكر -

بيروت / ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م ، ٣ : ١٦٩ ، ١٧٠ ، و ٤ : ١٨٤ ، ٢١٦ ، و ٨ : ٩٩ .

الحاكم النيسابوري ، أبو عبد الله ، المستدرک علی الصحيحين ٢ : ١٧٥ .

(١٦٦) أنظر : الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٢ : ١٩ . الهيثمي ،

نور الدين علي بن أبي بكر ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ١ : ٢٨٥ . العيني ، أبو

محمّد محمود بن أحمد ، عمدة القاري في شرح البخاري ، دار إحياء التراث العربي -

بيروت / بدون تاريخ ، ٣ : ١٣٠ . الزمخشري ، جار الله محمود بن عمر ، الفائق في

غريب الحديث ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط ١ / ١٤١٧ هـ = ١٩٩٦ م ، ٢ : ٨٠ .

(١٦٧) الأنعام : ٨٤ .

(١٦٨) الأنعام : ٨٥ .

(١٦٩) الفخر الرازي ، مفاتيح الغيب ٨ : ٨٦ .

(١٧٠) أنظر : رضا ، محمّد رشيد ، تفسير القرآن الحكيم ، المعروف بـ (تفسير المنار) ٣ :

٣٢٣ .

(١٧١) أنظر : المصدر السابق .

(١٧٢) الأحزاب : ٤٠ .

(١٧٣) الأردبيلي ، أحمد ، زبدة البيان في براهين أحكام القرآن ، دار نشر المؤمنين - قم / ١٤٢١ هـ = ١٣٧٨ هـ . ش : ٦٦٥ .

(١٧٤) الطبرسي ، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن ، مجمع البيان ٨ : ١٦٥ .

(١٧٥) النووي ، محي الدين بن شرف الدمشقي ، روضة الطالبين ، دار الكتب العلمية - بيروت / بدون تاريخ ، ٥ : ٣٥٦ . الشربيني ، محمد بن أحمد ، مغني المحتاج ، دار إحياء التراث - بيروت / ١٣٧٧ هـ = ١٩٥٨ م ، ٣ : ١٢٤ .

(١٧٦) السرخسي ، شمس الدين ، المبسوط ، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت / ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م ، ٤ : ٢٠١ ، و ٣٠ : ٢٩٢ - ٢٩٣ . الكاشاني ، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، المكتبة الحبيبية - باكستان ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٩ م ، ٤ : ٥٢ . الترمذي ، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة ، الجامع الصحيح ، المعروف بـ (سنن الترمذي) ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ٥ : ٣١ ، ح ٣٢٦٠ . ابن حجر ، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني ، فتح الباري شرح صحيح البخاري ، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت ، ط ٢ / بدون تاريخ ، ٨ : ٤٠٣ . المباركفوري ، أبو العلا محمد بن عبد الرحمان بن عبد الرحيم ، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي ، دار المتب العلمية - بيروت ، ط ١ / ١٤١٠ هـ = ١٩٩٠ م ، ٩ : ٥١ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، تفسير التبيان ٨ : ٣١٥ . الزمخشري ، جار الله محمود بن عمر ، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ٣ : ٢٦٤ ، ٢٤٩ .

(١٧٧) الفيض الكاشاني ، محمد محسن ، التفسير الأصفى ، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي - إيران ، ط ١ / ١٤١٨ هـ = ١٣٧٦ هـ . ش ، ٢ : ٩٩٥ .

(١٧٨) ابن شهر آشوب ، مشير الدين أبو عبد الله محمد بن علي السروي المازندراني ، مناقب آل أبي طالب ، المطبعة الحيدرية / ١٣٧٦ هـ = ١٩٥٦ م ، ٣ : ١٥٨ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، تفسير التبيان ٨ : ٣٤٦ . الطبرسي ، أمين الإسلام أبو علي الفضل ابن الحسن ، مجمع البيان ٨ : ١٦٥ .

(١٧٩) الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ١٦ : ٣٢٥ .

(١٨٠) الأحزاب : ٤ - ٥ .

(١٨١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تفسير التبيان ٨ : ٣١٥ . الرمخشري ، جار الله محمود ابن عمر ، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ٣ : ٢٥٠ .

(١٨٢) أنظر : الشريف الرضي ، حقائق التأويل في متشابه التنزيل : ١١٥ . الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٢ : ١٩ .

(١٨٣) أنظر : الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٢ : ١٩ . وأنظر أيضاً : الشريف الرضي ، حقائق التأويل في متشابه التنزيل : ١١٥ .

(١٨٤) أنظر : القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ، الجامع لأحكام القرآن ٤ : ١٠٥ . وسيأتي أنه نُسب إليه العكس أيضاً .

(١٨٥) أنظر : القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ، الجامع لأحكام القرآن ٧ : ٣٢ .

(١٨٦) أنظر : الشوكاني ، محمد بن علي بن محمد ، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار ٦ : ١٣٩ - ١٤٠ .

(١٨٧) أنظر : الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٢ : ١٩ .

(١٨٨) أنظر : النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ١٦ : ٩٩ - ١٠٠ .

(١٨٩) النساء : ١١ .

(١٩٠) أنظر : القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ، الجامع لأحكام القرآن ٧ : ٣٢ .

(١٩١) كما لو ادّعي وجود قرينة لُبّية في المقام وهي كون هذه الفقرة بصدد التقسيم الذي يقتضي استعمال الألفاظ الصريحة فحسب ، أو كما لو ادّعي وجود قرينة لفظية منفصلة وهي ملاحظة الدرج في التقسيم على الورثة فلا تورث للولد الأبعد مع وجود الولد الأقرب .

(١٩٢) فإنّ لفظ (الولد) في هذه الآية تكرر عدّة مرّات .

(١٩٣) الأنفال : ٤١ .

(١٩٤) أنظر : القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ، الجامع لأحكام القرآن ٧ : ٣٢ .

(١٩٥) ابن شهر آشوب ، مشير الدين أبو عبد الله محمد بن علي السروي المازندراني ،

مناقب آل أبي طالب ٣ : ١٥٨ . المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ، مؤسسة الوفاء - بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ٤٣ : ٢٨٤ ، نقلاً عن معجم الطبراني بإسناده عن ابن عباس ، وأربعين المؤذن ، وتاريخ الخطيب بأسانيدهم إلى جابر . الفيض الكاشاني ، المولى محسن مرتضى ، التفسير الصافي ، منشورات الصدر - طهران ، ط ٢ / ١٤١٦ هـ ، ٤ : ١٩٣ ، و ٦ : ٥٠ . الطبرسي ، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن ، مجمع البيان ٨ : ١٦٥ . وانظر : الكاشاني ، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٧ : ٣٤٥ ، مع اختلاف في اللفظ . السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر ، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير ، دار الفكر - بيروت ، ط ١ / ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م ، ٢ : ٢٧٨ ، ح ٦٢٩٣ ، واعتبره حسناً . ابن عابدين ، محمد أمين ، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار ، دار الفكر - بيروت / ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م ، ٤ : ٣١٢ ، قال : « لكنّه حديث شاذّ » . المناوي ، محمد عبد الرؤف ، فيض القدير شرح الجامع الصغير ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط ١ / ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م ، ٥ : ٢٢ ، ح ٦٢٩٣ ، وضعفه .

(١٩٦) الطبراني ، أبو القاسم سليمان بن أحمد ، المعجم الكبير ، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م ، ٣ : ٤٤ ، ح ٢٦٣٢ ، و ٢٢ : ٤٢٣ . الهيثمي ، نور الدين علي بن أبي بكر ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، ٤ : ٢٢٤ ، و ٩ : ١٧٢ - ١٧٣ . الموصلي ، أبو يعلى ، مسند أبي يعلى ، دار المأمون للتراث - دمشق تكتل بيروت ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م ، ١٢ : ١٠٩ ، ح ٦٧٤١ . المتقي الهندي ، علاء الدين ، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، مؤسسة الرسالة - بيروت / ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٩ م ، ١٢ : ٩٨ ، ح ٣٤١٦٨ ، و ١١٤ ، ح ٣٤٢٥٣ ، و ١١٦ ، ح ٣٤٢٦٦ . الفتني ، محمد طاهر ، تذكرة الموضوعات / بدون تاريخ : ٩٨ - ٩٩ ، قال : « فيه إرسال وضعف ، ولكن له شاهد عن جابر رفعه : (إنّ الله تعالى جعل ذرية كلّ نبي في صلبه ، وإنّ الله تعالى جعل ذريتي في صلب عليّ) ، وبعضهم يقوي بعضاً . وقول ابن الجوزي : أنّه لا يصحّ ليس بجيد ... » .

(١٩٧) الشوكاني ، محمد بن علي بن محمد ، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار ، دار الجيل - بيروت / ١٩٧٣ م ، ٦ : ١٣٩ . الذهبي ، أبو عبد الله محمد ابن أحمد بن عثمان ، ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، دار المعرفة للطباعة

والنشر - بيروت ، ط ١ / ١٣٨٢ هـ = ١٩٦٣ م ، ٢ : ٥٨٦ ، ح ٤٩٥٤ ، و ٤ : ٣٩٨ ، ح ٩٥٩١ . ابن حجر ، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني ، لسان الميزان ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت ، ط ٢ / ١٣٩٠ هـ = ١٩٧١ م ، ٣ : ٤٢٩ ، ح ١٦٨٣ . وانظر : الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ، الأمالي ، مؤسسة البعثة - بيروت ، ط ١ / ١٤١٧ هـ : ٤٥٠ ، المجلس [٥٨] ، ح ٦٠٩ ، مع اختلاف .

(١٩٨) أنظر : النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ١٦ : ٩٩ .

(١٩٩) الأنعام : ٨٣ - ٨٥ .

(٢٠٠) التميمي المغربي ، القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد ، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار ، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين - قم ، ط ٢ / ١٤١٤ هـ ، ٣ : ٥ ، ح ٩٢٠ . الصدوق ، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ، الخصال ، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين - قم / ١٤٠٣ هـ = ١٣٦٢ هـ . ش : ٥٥٩ . الهيثمي ، نور الدين علي بن أبي بكر ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٤ : ٢٧١ - ٢٧٢ ، و ٨ : ٢١٦ ، و ٩ : ١٧٣ - ١٧٤ . البيهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي ، السنن الكبرى ، دار الفكر - بيروت / بدون تاريخ ، ٧ : ٦٤ ، ١١٤ . الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٢ : ١٩ .

(٢٠١) أنظر : الشريف الرضي ، حقائق التأويل في متشابه التنزيل : ١١٥ .

(٢٠٢) أنظر : القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ، الجامع لأحكام القرآن ١٦ : ٧٨ .

(٢٠٣) أنظر : المصدر السابق ٧ : ٣٢ .

(٢٠٤) أنظر : الشريف الرضي ، حقائق التأويل في متشابه التنزيل : ١١٥ . قال الرضي : « وقال لي شيخنا أبو بكر محمد بن موسى الخوارزمي : رواية الحسن بن زياد في ذلك تُخالف قول محمد بن الحسن ؛ فإنَّ محمدًا يقول في هذه المسألة : إنَّ الوصية لواد الابن دون ولد البنت » . وانظر أيضاً : الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي أحكام القرآن ٢ : ١٩ .

(٢٠٥) الأنعام : ٨٣ - ٨٥ .

(٢٠٦) أنظر : القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ، الجامع لأحكام القرآن ٧ :

٣٢ .

(٢٠٧) النساء : ٢٣ .

(٢٠٨) أنظر : القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ، الجامع لأحكام القرآن ١٦ :

٧٨ .

(٢٠٩) أنظر : الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٢ : ١٩ . ابن حنبل ،

أحمد ، مسند أحمد ، ٥ : ٣٨ ، ٤٤ ، ٤٩ ، ٥١ . البخاري ، أبو عبد الله محمد بن

إسماعيل بن إبراهيم ، صحيح البخاري ٣ : ١٦٩ ، ١٧٠ ، و ٤ : ١٨٤ ، ٢١٦ ، و ٨ :

٩٩ الحاكم النيسابوري ، أبو عبد الله ، المستدرك على الصحيحين ٢ : ١٧٥ .

(٢١٠) أنظر : الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ، ٢ : ١٩ . الهيثمي ،

نور الدين علي بن أبي بكر ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، دار الكتب العلمية -

بيروت / ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م ، ١ : ٢٨٥ . العيني ، أبو محمد محمود بن أحمد ،

عمدة القاري في شرح البخاري ، ٣ : ١٣٠ . الزمخشري ، جار الله محمود بن عمر ،

الفائق في غريب الحديث ٢ : ٨٠ .

حديث رفع القلم

□ الشيخ حسن البشيرى

تناول الباحث في هذه الدراسة الأبعاد المختلفة لحديث « رفع القلم » دراسةً وتحقيقاً من خلال خمسة محاور : الأول : متن الحديث .. الثاني : موارد الاستدلال والتطبيق .. الثالث : مصادر الحديث وأسناده .. الرابع : حجية الحديث واعتباره .. أما الخامس فقد اختص بفقه الحديث .. وخُصَّ بعد ذلك إلى نتائج التحقيق .. (التحرير)

حديث رفع القلم

وهو الحديث المروي عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال : « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن المجنون حتى يفيق ، وعن الطفل حتى يحتلم » .

وهو حديث مشهور المعروف بين الفريقين في كتب الحديث والفقه ، وهو مستند لكثير من الأحكام الشرعية في مختلف أبواب الفقه ، وقد عدّه بعض فقهاءنا من الأحاديث المجمع عليها بين المسلمين ^(١) ، بل اعتبره البعض من الأحاديث المتواترة ، أو المسلّمة بين الفقهاء التي لا تأمل لأحد فيها ^(٢) .

ومن هنا تبرز أهمية البحث عن هذا الحديث بنحو من التفصيل والدقة اللازمة . ويقع البحث هنا في محاور :

المحور الأول : متن الحديث .

قد ورد حديث رفع القلم بعدة متون مختلفة ، وإن كانت متشابهة ومتقاربة في المعنى ، فمن الضروري استعراضها والتحقق من المتن الصحيح إن أمكن ، وإليك ذلك :

١ - ما ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) ورد بعضه مقروناً بقضية رجم عمر للمجنونة ، وورد بعضه مجرداً عن تلك القضية ، فروى الحسن البصري عنه (عليه السلام) أنه قال : « سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول : رفع القلم عن ثلاثة : عن الصغير حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ ، وعن المصاب حتى يكشف عنه » (٣) .

وفي لفظ آخر عن الحسن عنه (عليه السلام) أيضاً جعل الصغير حتى يشب آخراً ، وأبدل المصاب بالمعتوه (أو قال المجنون) حتى يعقل (٤) وفي نقل ثالث روى الحسن أيضاً أنه قال (عليه السلام) : « وعن الطفل حتى يحتلم » (٥) .

وفي رواية أبي الظبيان عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال في قضية عمر ، قال لعمر : « أما سمعت النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول : رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصغير حتى يكبر ، وعن المبلى حتى يعقل ؟ » (٦) .

وفي رواية ابن عباس عنه (عليه السلام) الصحيحة لدى الجمهور قال (عليه السلام) لعمر : « أو ما تذكر أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال : رفع القلم عن ثلاثة : عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق ، وعن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ؟ » (٧) ، لكن في مورد آخر هكذا : « عن المجنون حتى يبرأ ، وعن الصبي حتى يعقل » (٨) بدل يحتلم . وفي نقل البخاري عن علي (عليه السلام) قال لعمر : « أما علمت أن القلم رفع عن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يدرك وعن النائم حتى يستيقظ ؟ » (٩) .

هذا ما رواه الجمهور في مصادرهم عن الإمام علي (عليه السلام) وأما ما رواه أصحابنا : ففي موضع من دعائم الاسلام قال (عليه السلام) : « قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : رفع

القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ، وعن الطفل حتى يحتلم » ^(١٠) ، وفي موضع آخر منه ، قال علي عليه السلام لعمر : « أما علمت أن الله رفع القلم ... وعن الصغير حتى يكبر ؟ » ^(١١) ، ونحو الأول رواية الصدوق في الخصال ^(١٢) . هذا في كتب الحديث .

وأما في كتب الفقه فنجد أن الشيخ الطوسي وبعض من تبعه استبدل (حتى يستيقظ) بـ (حتى ينتبه) في بعض الموارد ^(١٣) ، كما أنه أورد عبارة (حتى يبلغ) في موارد أخرى ^(١٤) .

هذا ، ومن الغريب ما وقع من الشيخ الطوسي عليه السلام في مورد من المبسوط ^(١٥) من استبدال (وعن النائم حتى يستيقظ) بعبارة (وعن المغمى عليه حتى يصحو) ، ولا شك أنه من سهو قلمه الشريف ، فإنه لم يرد ذلك في أي مصدر أو كتاب سني أو شيعي ، فتنبه .

٢ - ما روي عن عائشة أيضاً قد وقع فيه اختلاف في بعض متونه وألفاظه ؛ ففي مورد روت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : « رفع القلم عن ثلاث : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق » ^(١٦) وفي آخر : « وعن المعتوه حتى يعقل » ^(١٧) ، وفي آخر : « وعن المبتلى حتى يبرأ ، وعن الصبي حتى يعقل » ^(١٨) أو « حتى يكبر » ^(١٩) .

٣ - ما روي عن أبي قتادة متحد مع رواية عائشة الأولى لكن فيه « وعن المعتوه حتى يصح » ^(٢٠) ، وورد في رواية أبي هريرة ، المتقدمة « عن الغلام حتى يحتلم ، فإن لم يحتلم حتى يكون ابن ثمان عشرة » لكن المتن اختلف كثيراً في رواية شداد وثوبان السابقة فقد جاء فيها : « رفع القلم (في الحد) عن الصغير حتى يكبر وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن المعتوه الهالك » فنجد فيها ذكر المعتوه إلى جانب المجنون وعدم الاقتصار على

رفع القلم عن ثلاثة ، مع ما فيها من التقييد بالحدّ ، وأمّا رواية ابن عباس المتقدمة فقد ورد فيها « المعتوه » بدل « المجنون » ، وعبارة : « والصبي حتى يعقل أو يحتلم » على نحو الترديد .

خلاصة وتحقيق :

إنّ الحديث تضمن ثلاث فقرات باعتبار من رُفِعَ عنهم القلم :

الأولى : « رفع القلم عن النائم حتى يستيقظ أو ينتبه » وكلاهما بمعنى واحد .

الثانية : « رفع القلم عن المجنون » والمرفوع عنه القلم فيها ورد بعدة عناوين : (المجنون ، المعتوه ، المصاب ، المبتلى ، المجنون المغلوب على عقله) وورد التقييد أيضاً بعدة عناوين : (حتى يعقل ، حتى يفيق ، حتى يكشف عنه ، حتى يبرأ ، حتى يصحو) .

والظاهر أنّ المقصود بعناوين التقييد واحد ، وهو ارتفاع الجنون أو العته والبرء والشفاء منه ، وإنّما الكلام فيما هو المقصود بالمعنى المرفوع عنه القلم ، فإنّ عنوان المبتلى والمصاب يشيران إلى معنى واحد وهو المجنون أو المعتوه ، لكن هل العته يعني الجنون نفسه ، أو أنّه شيء آخر ؟

قال الخليل : « عته الرجل عتهاً وعثاهاً فهو معتوه ، أي : مدهوش من غير مس أو جنون » (٢١) . ومثله في لسان العرب ، وأضاف إليه : « والمعتوه والمخفوق : المجنون ، وقيل : المعتوه الناقص العقل ... وفي الحديث : « رفع القلم عن ثلاثة : الصبي والنائم والمعتوه » قال : هو المجنون المصاب بعقله » (٢٢) . وقال الجوهري : « المعتوه : الناقص العقل » (٢٣) .

فظاهر كلمات اللغويين أنّ العته غير الجنون وأنّه أخفّ حالاً منه ، ويشير إلى ذلك أيضاً إطلاقهما واستعمالهما معاً في بعض الروايات ، التي منها : رواية أبان

ابن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « اذا زنى المجنون أو المعتوه جلد الحد ، وإن كان محصناً رجم ، قلت : وما الفرق بين المجنون والمجنونة والمعتوه والمعتوهة ... » (الحديث) (٢٤) .

ومنها : رواية طلحة بن زيد عنه عليه السلام قال : « جرت السنة أن لا تؤخذ الجزية من المعتوه ولا من المغلوب على عقله » (٢٥) .

ومنها : رواية السكوني عنه عليه السلام قال : « كلّ طلاق جائز إلا طلاق المعتوه أو الصبي أو مبرسم أو مجنون أو مكروه » (٢٦) .

نعم ، هذا لا يمنع من استعمال كلّ منهما بمعنى الآخر في بعض الموارد ، كما يظهر من رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن المعتوه يجوز طلاقه ، فقال : « ما هو ؟ » فقلت : الأحمق الذاهب العقل ، فقال : « نعم » (٢٧) فإنّ الذاهب العقل هو المجنون لا غيره .

وكيف كان فبناءً على ما ظهر من اختلاف معنى العته والمجنون فقد يقال : بأنّه لا يمكن التمسك بالرواية بناءً على صحتها سنداً ؛ لأنّ الوارد في بعض طرقها المعتوه ، وفي بعض طرقها المجنون ، إلا أنّ الأمر ليس كذلك ؛ لأنّ الصادر من المعصوم إن كان عنوان المعتوه فيثبت الحكم في المجنون بالأولية القطعية والعرفية ، وإن كان الصادر هو عنوان المجنون فيثبت الحكم فيه ويشكل ثبوته في المعتوه من غير جنون ، بل يمكن دعوى أنّ المقصود بالمعتوه في النبوي المبحوث عنه هو المجنون وليس سواه ، وذلك بقرينة الغاية الواردة فيه ، وهي التعقل الذي هو ضد الجنون ؛ فالوارد في أكثر من متن عبارة : « وعن المعتوه حتى يعقل » (٢٨) ، نعم ، الوارد في رواية شداد وثوبان المتقدمة كلا العنوانين ، والأمر سهل بعد ورودهما معاً فيها فتدبر .

ثم إنّه هل بالامكان تحديد المتن الصحيح الحجة الصادر من المعصوم أو لا يمكن ذلك ؟

أقول : بناءً على حجية النبوي المزبور من باب انجباره بعمل المشهور وفتواهم طبقه يمكن ذلك ؛ لأنّ الوارد في مصادرنا الروائية والفقهية هو عنوان (المجنون) دون (المعتوه) فيكون هو الحجة المتبعة ، إلا إنّ المبني المذكور غير صحيح لا كبروياً ولا صغروباً ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

الثالثة : فقرة : « رفع القلم عن الصبي » فإنّ المرفوع عنه القلم فيها ورد أيضاً بعناوين متعددة وهي : (الصغير ، الطفل ، الغلام) ومعناها واحد كما هو واضح ، وأمّا التقييد فيها فعناوينه كالتالي : (حتى يبلغ ، يشب ، يحتلم ، يكبر ، يعقل ، يدرك) ولا ريب في أنّ لكلّ لفظ من هذه الألفاظ معنى يختلف عن الآخر ، وإن كان بعضه قريباً من الآخر ؛ فإنّ كون الغاية لارتفاع القلم عن الصبي هو الاحتلام يعني أنّه متى ما تحقّق جرى عليه القلم وإن كان صغيراً بعدُ ولم يعقل ، وكون التقييد هو أن يشبّ أو يكبر يعني عدم الاعتناء بالاحتلام المجرد ، وهكذا نجد اختلاف معنى هذه الفقرة من النبوي باختلاف الغاية الواردة فيها ، وإن كان الحق - بملاحظة القرائن الخارجية من الآيات والروايات - كون الاحتلام هو الحد الفاصل لجريان القلم على الصبي وعدمه ، فما لم يحتلم فلا تكليف عليه ولا حدود ولا جزاء إلا اذا بلغ ثلاثة عشرة سنة كما حقّقناه في محله ^(٢٩) ، وإذا احتلم ثبت عليه كلّ ذلك .

ولا سبيل لنا هنا أيضاً إلى تحديد المتن الصحيح من غيره ؛ لأنّ كلّ ذلك ورد في الروايات ، حتى بناءً على المبني المتقدم من انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور ؛ لأنّ الوارد في كتبنا الحديثية والفقهية - كما يظهر بمراجعتها - هو عنوانا : الاحتلام والبلوغ (حتى يبلغ أو يحتلم) ، وليس عنواناً واحداً حتى نشبته من خلال عملهم بالخبر ، نعم ، يثبت بذلك عدم صحّة باقي العناوين الواردة في كتب الجمهور .

المحور الثاني : موارد الاستدلال والتطبيقات الفقهية .

استدل بالنبوي المذكور في مختلف أبواب الفقه ابتداءً من الطهارات وحتى الديات ، وإليك بعض تلك الموارد :

١ - استدل به كثير من الفقهاء على عدم وجوب الزكاة في مال الصبي ، كالسيد المرتضى ^(٣٠) والشيخ الطوسي ^(٣١) والمحقق الحلي ^(٣٢) وغيرهم من المتقدمين وكذلك المتأخرين ، كالسيد الخوئي ^(٣٣) ، بادعاء شمول الحديث للأحكام التكليفية الإلزامية والوضعية على حد سواء .

٢ - استند الشيخ الطوسي إلى الحديث وغيره لإثبات عدم وجوب القضاء على المجنون إذا أفاق في أثناء شهر رمضان ^(٣٤) .

٣ - إذا جُنَّ مَنْ له الخيار انتقل الخيار إلى وليه لقوله ﷺ : « رفع القلم عن ثلاث : المجنون حتى يفيق » الدال على أنه لا حكم لاختياره ، وإنه قد زال ، كذا استدل الشيخ الطوسي على الحكم المزبور في هذا الموارد ^(٣٥) .

٤ - استند اليه كثير من الفقهاء لإثبات عدم صحة بيع الصبي ، بل مطلق معاملاته ^(٣٦) .

٥ - كما استند اليه الشيخ الطوسي أيضاً وغيره لإثبات عدم نفوذ إقرار الصبي والمجنون ^(٣٧) ، وعدم صحة طلاقه ^(٣٨) ، واشتراط البلوغ في الوصي ^(٣٩) .

٦ - كما استندوا إلى الحديث المذكور لإثبات عدم ترتب حكم القذف على قذف المجنون ^(٤٠) وأن غير البالغ إذا سرق فلا تقطع يده ^(٤١) .

٧ - استدلوا بالحديث على عدم صحة نيابة المجنون والصبي في الحج ^(٤٢) .

٨ - استدل به بعض الفقهاء لشرطية البلوغ في انعقاد النذر ^(٤٣) .

٩ - كما استدل به بعضهم على اشتراط البلوغ في القصاص وحد الزنا ^(٤٤) .

١٠- استدلووا بالحديث أيضاً على اشتراط الصلاة والصيام والحج بالبلوغ (٤٥).

هذا نزر يسير من موارد الاستدلال بالحديث الشريف وهناك موارد كثيرة جداً في كلمات المتقدمين والمتأخرين لا نطيل البحث بذكرها تجنباً للإطالة وإنما اكتفينا بذلك إشارةً إلى أهمية هذا الحديث في الفقه الإسلامي ، وسعة تطبيقاته في مختلف الأبواب الفقهية .

المحور الثالث : مصادر الحديث وسنده .

ويقع البحث في هذه الجهة في مقامين :

المقام الاول : مصادر الحديث وسنده عند الجمهور :

المعروف بين أهل السنة هو صحة حديث رفع القلم واعتباره ، فقد رواه بعدة أسانيد عن غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ بعضها صحيحة (عندهم) وبعضها غير صحيحة ، فقد رواه عن أمير المؤمنين (عليه السلام) وعائشة وأبي قتادة وأبي هريرة وثوبان وشداد بن أويس وابن عباس ، وإليك تفصيل ذلك :

١ - روى أحمد وأبو داود والحاكم وغيرهم - واللفظ للأول في بعض طرقه - عن الحسن البصري وأبي الظبيان وابن عباس ، أن عمر بن الخطاب أراد أن يرحم مجنونة ، فقال له علي (عليه السلام) : « ما لك ذلك » قال : « سمعت رسول الله ﷺ يقول : رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الطفل حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يبرأ أو يعقل » (٤٦) فأدرا عنها عمر .

كما روى البخاري معلقاً (مرسلاً) عن علي (عليه السلام) (في كتاب الطلاق) أنه قال : « ألم تعلم أن القلم رُفِعَ عن ثلاثة ؛ عن المجنون حتى يفيق ، وعن الصبي حتى يدرك ، وعن النائم حتى يستيقظ » (٤٧) .

وفي (كتاب المحاربين) : وقال علي (عليه السلام) لعمر ! : « أما علمت أن القلم رفع ... » (الحديث) (٤٨) .

قال العيني : « وذكر (البخاري) بصيغة الجزم ؛ لأنه حديث ثابت ، قال ابن المنذر : ثبت أن رسول الله ﷺ قال : « رفع القلم عن ثلاثة » ... » (٤٩) .

٢ - روى الجمهور أيضاً بأسانيدهم المتصلة عن عائشة عن النبي ﷺ أنه قال : « رفع القلم عن ثلاث ... » (الحديث) (٥٠) .

٣ - وروى الحاكم النيشابوري بسنده المتصل عن أبي قتادة أنه كان مع النبي ﷺ في سفر ، فادلج فتقطع الناس عليه فقال ﷺ : « إنه رفع القلم عن ثلاث ... » (الحديث) ثم قال الحاكم : « هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه » (٥١) .

٤ - كما روى البيهقي الحديث المذكور عن أبي هريرة ، مع تضعيفه له (٥٢) .

٥ - روى الطبراني بإسناده عن أبي إدريس الخولاني ، قال : أخبرني غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ منهم شداد بن أويس وثوبان أن رسول الله ﷺ قال : « رفع القلم في الحدّ عن الصغير حتى يكبر وعن النائم حتى يستيقظ ، وعن المجنون حتى يفيق ، وعن المعتوه الهالك » (٥٣) .

٦ - وروى أيضاً بسنده عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال : « رفع القلم ... » (الحديث) (٥٤) .

قال الألباني : « حديث « رفع القلم عن ثلاثة » صحيح ، وقد ورد من حديث عائشة وعلي بن أبي طالب وأبي قتادة الأنصاري .

أمّا حديث عائشة فلفظه : « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن المبتلى حتى يبرأ [وفي رواية : « وعن المجنون » وفي لفظ : المعتوه حتى يعقل أو يفيق] وعن الصبي حتى يكبر [وفي رواية : حتى يحتلم] » ثم قال : وقال الحاكم : « صحيح على شرط مسلم » ووافقه الذهبي .

قلت : وهو كما قال ، فإنّ رجاله كلّهم ثقات احتج بهم مسلم برواية بعضهم عن بعض .

ثم قال : وأما حديث علي عليه السلام فله عنه طرق :

١ - عن أبي الظبيان عن ابن عباس ... (الحديث) وقال الحاكم : « صحيح على شرط الشيخين » ووافقه الذهبي .

قلت : وهو كما قال .

٢ - عن الحسن البصري عن علي عليه السلام مرفوعاً « رفع القلم ... » قال الحاكم : « إسناده صحيح » وتعقبه الذهبي بقوله : « فيه ارسال » فأصاب ، فإن الحسن البصري لم يثبت سماعه من علي عليه السلام .

٣ - عن أبي الضحى عنه [عن علي عليه السلام] مرفوعاً .

قلت : رجاله كلهم ثقات رجال الشيخين إلا أنه منقطع أيضاً ، فإن أبا الضحى - واسمه مسلم بن صبيح - لم يدرك علي بن أبي طالب عليه السلام ، كما قال المنذري وغيره .

٤ - عن القاسم بن يزيد عن علي بن أبي طالب عليه السلام مرفوعاً مختصراً ، أخرجه ابن ماجه ، وقال البوصيري : « هذا إسناده ضعيف ، القاسم بن يزيد هذا مجهول ، وأيضاً لم يدرك علي بن أبي طالب عليه السلام » .

قلت : وبالجمله : فحديث علي عليه السلام هذا عندي أصح من حديث عائشة المتقدم ؛ لأن طريقه فرد ، وهذا له أربع طرق ، أحدها صحيح .

وأما حديث أبي قتادة ... أخرجه الحاكم وقال : « صحيح الإسناد » ، وردّه الذهبي بقوله : « قلت : عكرمة ضعفه » .

ثم أضاف (الألباني) : وفي الباب عن أبي هريرة أيضاً وثوبان وابن عباس وعن غير واحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم شداد وثوبان لا تخلو أسانيدنا من مقال « (٥٥) » .

المقام الثاني : مصادر الحديث وسنده عند الإمامية :

قد ورد الحديث النبوي في مصادرنا الحديثية والفقهية ، وفي الثانية أكثر بكثير من الأولى :

١ - رواية القاضي النعمان المصري في دعائم الإسلام ، قال : « وروينا عن علي صلوات الله عليه وآله أنه قال : قال رسول الله ﷺ : « رُفِعَ القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن المجنون حتى يفيق ، وعن الطفل حتى يحتلم » (٥٦) .

وفي كتاب الحدود قال : « وعنه ﷺ أنه بلغه عن عمر أنه أمر بمجنونة زنت لترجم فأتاه علي ﷺ فقال : « أما علمت أن الله رَفَعَ القلم عن ثلاثة ... » (الحديث) (٥٧) .

والرواية مرسلة في كلا الموردين .

٢ - رواية الشيخ الصدوق في الخصال ، قال : « حدثنا الحسن بن محمد السكوني قال : حدثنا الحضرمي (محمد بن عبد الله) قال : حدثنا ابراهيم بن أبي معاوية قال : حدثنا أبي عن الأعمش عن أبي ظبيان قال : أتني عمر ... » (الحديث) ، ثم أضاف تَدْرُجُ : « قال مصنف هذا الكتاب : جاء هذا الحديث هكذا ، والأصل في هذا قول أهل البيت ﷺ : « المجنون إذا زنى حدّ ، والمجنونة إذا زنت لا تحدّ ؛ لأنّ المجنون يأتي والمجنونة تؤتى » (٥٨) .

٣ - رواية الصدوق أيضاً عن محمد بن ابراهيم عن عبد العزيز بن يحيى عن أحمد بن عبد الله الكوفي عن سليمان المروزي عن الإمام الرضا علي بن موسى ﷺ أنه قال : « كان رسول الله ﷺ يكثر الصيام في شعبان - الى أن قال - : وأنّ الصائم لا يجري عليه القلم حتى يفطر ما لم يأت بشيء ينقض صومه ، وأنّ الحاجّ لا يجري عليه القلم حتى يرجع ما لم يأت بشيء يبطل حجه ،

وَأَنَّ النَّائِمَ لَا يَجْرِي عَلَيْهِ الْقَلَمُ حَتَّى يَنْتَبِهَ مَا لَمْ يَكُن يَأْتِ عَلَى حَرَامٍ ، وَأَنَّ الصَّبِيَّ لَا يَجْرِي عَلَيْهِ الْقَلَمُ حَتَّى يَبْلُغَ ، وَأَنَّ الْمَجَاهِدَ لَا يَجْرِي عَلَيْهِ الْقَلَمُ حَتَّى يَعُودَ إِلَى مَنْزِلِهِ مَا لَمْ يَأْتِ بِشَيْءٍ يَبْطُلُ جِهَادُهُ وَأَنَّ الْمَجْنُونَ لَا يَجْرِي عَلَيْهِ الْقَلَمُ حَتَّى يَفِيقَ ، وَأَنَّ الْمَرِيضَ لَا يَجْرِي عَلَيْهِ الْقَلَمُ حَتَّى يَصِحَّ ... » (الحديث) (٥٩) .

هذا ما ذكره في فضائل شهر شعبان ، وذكر في فضائل شهر رمضان ما يقرب من ذلك ، إلا إنَّ في السند رواية عبد العزيز عن محمد بن زكريا عن أحمد ابن أبي عبد الله الكوفي عن المروزي

٤ - رواية الحميري في قرب الاسناد عن علي بن السندي عن أبي البخري عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ - فِي الْمَجْنُونِ الْمَعْتَوَهُ الَّذِي لَا يَفِيقُ وَالصَّبِيَّ الَّذِي لَمْ يَبْلُغْ - : « عَمْدُهُمَا خَطَأٌ تَحْمِلُهُ الْعَاقِلَةُ ، وَقَدْ رَفَعَ عَنْهُمَا الْقَلَمُ » (٦٠) .

٥ - رواية الشيخ المفيد في الإرشاد ، قال : « ورووا - الجمهور والخاصة - أَنَّ مَجْنُونَةً عَلَى عَهْدِ عُمَرَ ... (الحديث) » (٦١) .

٦ - رواية الفضل بن شاذان الأزدي مرسلًا قال : « ورويتم أَنَّهُ [عمر] أَتَى بِامْرَأَةٍ مَجْنُونَةٍ ... (الحديث) » (٦٢) .

٧ - وذكر قضية عمر والمجنونة المذكورة أيضاً كلّ من ابن شهر آشوب في مناقبه (٦٣) ، وابن البطريق في العمدة (٦٤) ، وأحمد بن عبد الله الطبري في ذخائر العقبى (٦٥) . وهي مرسلة في كلّ ذلك .

هذا ، ما ورد في كتبنا الحديثية ، ولم يرد الحديث في مصادرنا الأصلية المهمة مثل الكافي والتهذيبين ، وأمّا في كتبنا الفقهية فقد تقدمت الإشارة إلى بعض موارده ومصادره فيما تقدّم ، والحديث مرسل في تلك المصادر ، وفي بعضها نسبته إلى الجمهور ورواياتهم .

المحور الرابع : حجية الحديث واعتباره .

المشهور بين العلماء والفقهاء سنة وشيعة هو حجية حديث « رفع القلم » وصحة الاستدلال به ، بل كاد أن يكون إجماعاً لولا مخالفة السيد الخوئي (طاب ثراه) في بعض بحوثه الفقهية ^(٦٦) . إلا أن الذي يبدو من سائر بحوثه هو حجية الحديث المذكور - كما يظهر للمراجع - بل قال في مسألة اشتراط البلوغ في وجوب الزكاة : « ربما يستدل له بحديث « رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق » الوارد بطرق عديدة وأسانيد مختلفة وإن لم يكن المعتبر منها إلا رواية واحدة » ^(٦٧) .

وكيف كان فيقع البحث في هذه الجهة في مقامين :

المقام الأول : في حجية الحديث النبوي بالنظر إلى أسانيده الواصلة إلينا ،

فنقول :

إن ما ورد في مصادر الجمهور ليس صحيحاً عندنا ، فليس حجة علينا ، وإن صحّ عندهم ؛ لأنّ رواة الحديث في كتبهم لم يوثقوا في مصادرنا الرجالية ، مضافاً إلى ضعف بعضهم عندنا ، بل عندهم أيضاً ، كما تقدم منهم تضعيف كثير من طرق الحديث فيما صحّ عندهم حديثان : أحدهما لأمر المؤمنين ﷺ ، والآخر لعائشة ، والثاني لا يُعتمد به ولا يعول عليه - كما لا يخفى .

والأول طريقه وسنده ليس سديداً ولا معتبراً عندنا .

وأما ما جاء في مصادرنا الحديثية والفقهية ، فما كان مرسلأ - كما هو الغالب - فهو ساقط بالإرسال ، وأما المسند منه فهو ما يلي :

١ - رواية الصدوق في الخصال عن الحسن بن محمد السكوني عن محمد ابن عبد الله الحضرمي عن ابراهيم بن أبي معاوية عن أبيه عن الأعمش عن أبي ظبيان ، وهذا السند ضعيف ؛ فإنّ السكوني والحضرمي لم يوثقا في مصادرنا ،

وابراهيم بن أبي معاوية من رجال الجمهور ، ذكره ابن حبان في الثقات (٦٨) ، لكن في ميزان الاعتدال وثقه بعض وضعفه آخر (٦٩) ، وأما أبو إبراهيم الذي اسمه محمد بن خازم فهو من رجال الصحاح الموثوقين (٧٠) ، وأما الأعمش فهو سليمان بن مهران من أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام) ومن أشهر رواة الجمهور المعتمدين لكنه لم يوثق في مصادرنا - وإن كان قد يكتفى بتوثيق غيرنا في أمثاله - سوى أنه ورد في تفسير القمي (٧١) .

ومثله أبو ظبيان الحصين بن جندب الذي عدّ من أصحاب الإمام علي (عليه السلام) (٧٢) .

٢ - رواية الصدوق أيضاً بسنده المتقدم عن سليمان المروزي ، وسندها ضعيف أيضاً ؛ لأنّ محمد بن إبراهيم شيخ الصدوق لم يوثق ، وترضّي الصدوق عليه لا يكفي توثيقاً له ، نعم ، عبد العزيز بن يحيى (الجلودي) وثقه الشيخ الطوسي في الرجال (٧٣) .

كما إنّ الظاهر من كلام النجاشي وثاقة بل جلالة محمد بن زكريا (٧٤) ، ولكن أحمد بن عبد الله الكوفي (أو أبي عبد الله) لم يوثق ، بل أهمل في كتب الرجال ، ونحوه سليمان (بن حفص) المروزي وإن ورد في كامل الزيارات (٧٥) ؛ لضعف مبنى وثاقة كلّ من ورد فيه ، فهذه الرواية ضعيفة أيضاً .

٣ - رواية الحميري في قرب الاسناد المتقدمة عن علي بن السندي عن أبي البختری ، ويكفي في ضعفها أبو البختری وهب بن وهب العامي ، الذي قال عنه النجاشي : « إنّهُ كان كذاباً » (٧٦) ، وقال عنه الشيخ : « ضعيف لا يعول على ما ينفرد به » (٧٧) .

فهذه هي الروايات المسندة لدينا ، وهي كما ترى بأجمعها ضعيفة ، فهل هناك طريق لتصحيحها ؟ ! هذا ما سنبحثه في المقام الثاني .

المقام الثاني : في حجية الحديث بالنظر الى وجوه خارجه عن السند

هناك عدة وجوه ذكر بعضها في كلمات الفقهاء ، يمكن ان تكون مدركاً لحجية النبوي « رفع القلم » ، وهي :

الوجه الأول : إنَّ حديث « رفع القلم » وإن كان ضعيف السند إلا أنَّه منجبر بعمل المشهور ، إذ لا شك في عمل المشهور بالحديث المذكور واستنادهم إليه في مختلف أبواب الفقه قديماً وحديثاً ، فقد وصفه المقدس الأردبيلي بالحديث المشهور المقبول عندهم ^(٧٨) ، والسيد المراغي بأنَّه المعتمد عليه عند العامة والخاصة ^(٧٩) ، بل اعتبره الشيخ الأعظم حديثاً مجمعاً عليه بين المسلمين ^(٨٠) ، بل جعله البهبهاني رحمته الله من المتواترت أو المسلّمات التي لا تأمل لأحد فيها ^(٨١) .

ويرد عليه :

أولاً : بأنَّ مبنى انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور ليس صحيحاً على اطلاقه ، وقد أوضحنا ذلك بالتفصيل في بحثنا عن أحاديث سابقة ، فراجع ^(٨٢) .

وثانياً : بأنَّ بعض من أورد الحديث من علمائنا القدامى إنَّما أورده احتجاجاً على المخالفين لا استناداً إليه ، كما قد يظهر من السيد المرتضى في الناصريات ويظهر جلياً من السيد ابن زهرة في الغنية ، فإنَّه قال في موارد الاحتجاج بالحديث : « ويحتج على المخالف بما روه من قوله رحمته الله : « رفع القلم عن ثلاثة » » ^(٨٣) ، بل يظهر من الصدوق رحمته الله في روايته السابقة للحديث النبوي عن أمير المؤمنين عليه السلام رده للحديث المذكور وعدم قبوله له ، فإنَّه قال بعد إيراده للحديث : « جاء هذا الحديث هكذا ، والأصل في هذا قول أهل البيت عليهم السلام : « المجنون إذا زنى حدّ ، والمجنونة إذا زنت لا تحدّ ؛ لأنَّ المجنون يأتي والمجنونة تؤتى » . بل يظهر ذلك من كلّ من أفتى بفتوى الصدوق المذكورة كالنفيد ^(٨٤) والشيخ الطوسي ^(٨٥) ، وعن القاضي وابن سعيد ^(٨٦) .

ثم إنَّ الصدوق يشير في كلامه ذلك إلى رواية أبان بن تغلب المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « اذا زنى المجنون أو المعتوه جلد الحد ، وإن كان محصناً

رجم « قلت : وما الفرق بين المجنون والمجنونة والمعتوه والمعتوهة ؟ قال : « المرأة إنَّما تؤتى ، والرجل يأتي وإنَّما يزني إذا عقل كيف يأتي اللذة ، وإنَّ المرأة إنَّما تستكره ويفعل بها وهي لا تعقل ما يفعل بها » ^(٨٧) ، وهي رواية ضعيفة بابراهيم بن الفضل المهمل .

الوجه الثاني : ما أشار إليه سيدنا الأستاذ (دام ظله) من أنَّه لا يبعد القول بحصول الوثوق بصدور الحديث « رفع القلم ... » عن النبي ﷺ ؛ وذلك لاشتغال قضية المجنونة المتقدم ذكرها على منقبة جليلة لأمر المؤمنين ﷺ ، فاطباق علماء الجمهور على إيراد هذه القضية والتصريح باعتبار الرواية المتضمنة لها مما يورث عادة الوثوق بصحتها ، فليس حديث « رفع القلم » حديثاً كسائر الأحاديث ، وقول : إنَّه لم يثبت بطريق معتبر ، لا عبرة به ، بل إنَّه قد ورد في قضية مهمة جداً فلو لم تكن ثابتة بطرق واضحة لا مجال للخدش فيها أبداً لما اتفق محدثوا الجمهور على إيرادها والإذعان بها ، وهذا مما ينبغي أن يورث الوثوق بها وبحديث « رفع القلم » الذي اشتملت عليه .

وهذا الوجه مما لا يمكن المساعدة عليه ، وذلك :

أولاً : إنَّ اشتهار قضية المجنونة الوارد فيها الحديث لدى الجمهور ليس لأجل كونها قضية متواترة أو محفوفة بقرائن توجب القطع واليقين ، بل لأجل ورودها بسند صحيح عندهم - كما تقدم في كلام الألباني - لم يصحَّ عندنا ، ككثير من أحاديثهم ورواياتهم - فلو لم يصحَّ السند عندهم لما كان الحديث مشهوراً والقضية معروفة ، فليس للقضية المذكورة طرق كثيرة واضحة تصل إلى حدِّ التواتر- أو الوثوق بها ، بل طرقها المعروفة أربعة لم يصحَّ منها إلا طريق واحد وهو طريق أبي ظبيان عن ابن عباس ، وبقية الطرق مرسلة (مقطوعة) وبعضها مجهولة ضعيفة عندهم فضلاً عن ضعفها عندنا ، فكيف يقال إنَّها ثبتت قطعاً بطرق واضحة لا مجال للخدش فيها ؟ !

وثانياً : إنّ الجمهور لا يعتبرون هذه القضية وأمثالها دالة على عدم معرفة الخليفة عمر ببعض الأحكام الفرعية - كما لا يعتبرونها منقصة له ؛ لأنّهم لا يشترطون علم الخليفة بكلّ أحكام الاسلام ، بل يجوزون له الرجوع إلى غيره من أهل العلم والمعرفة ، بل يعتبرون رجوعه اليهم فضيلة ومنقبة له لا منقصة ، فلا مانع لديهم من اشتهاار مثل هذه القضايا عن الخليفة حتى لو لم تثبت بطرق متواترة أو متيقّنة أو صحيحة .

وثالثاً : إنّ أقصى ما يثبت هذا الوجه هو الوثوق بأصل القضية ، أعني منع أمير المؤمنين (عليه السلام) رجم المجنونة بعد أن أراد الخليفة رجمها ، ولا يثبت ما روي عنه (عليه السلام) عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنّه قال : « رفع القلم عن ثلاثة ... » (الحديث) ؛ لأنّ ما فيه منقصة للخليفة هو أصل القضية المذكورة لا رواية أمير المؤمنين للحديث النبوي المذكور .

الوجه الثالث : دعوى تواتر حديث « رفع القلم » عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ، كما قد يظهر من كلام البهبهاني المتقدم وغيره .

والجواب : أنّه إن أراد التواتر المنطقي المصطلح فهو خلاف الواقع ؛ لأنّنا نتبعنا طرق الحديث الشيعية والسنية - كما اشرنا إليها بالتفصيل - وهي مما لا يحصل منها التواتر المصطلح ، كما لا يخفى .

وإن أراد مجرد الوثوق والاطمئنان بصدور الحديث المذكور فهو كلام لا بأس به ، إذ يمكن للانسان الوثوق به من خلال تعدد طرق الجمهور له وضمّهما إلى طرق أصحابنا ، وإن كانت ضعيفة بالنظر الى كلّ واحد منها بخصوصه ، لكن يمكن أن يقال : إنّ بعضها يعضد البعض الآخر مما يورث الوثوق والاطمئنان بصدور النبوي « رفع القلم عن ثلاثة » ، خصوصاً مع عدم مخالفته - بل مطابقته من بعض الوجوه - لروايات أخرى واردة عن أهل البيت (عليهم السلام) مثل

رواية حماد بن عيسى عن جعفر ابن محمد عن أبيه عليه السلام عن علي عليه السلام ، قال : « لا حدّ على مجنون حتى يفيق ، ولا على صبي حتى يدرك ، ولا على النائم حتى يستيقظ » ^(٨٨) ، ونحوها روايات سرقة الصبيان وقذفهم وغيرها من الأخبار .

المحور الخامس : فقه الحديث .

اختلف الفقهاء في فقه هذا الحديث ودلالته ومن ثم اختلفوا في الآثار والفروع المترتبة عليه ، واليك بعض كلماتهم قبل تحقيق الحال فيه :

قال السيد المراغي - في مسألة شرعية عبادات الصبي - : « فللقائلين بالتمرين أصالة عدم ترتب الثواب ... وحديث « رفع القلم عن الصبي والمجنون » المعتمد عليه عند العامة والخاصة ، وظاهر معناه أنّ القلم الجاري على البالغين العاقلين فهو مرفوع عن غيرهما ، ولا ريب أنّ القلم أعمّ من الواجب والمندوب والمحرم والمكروه ، بل المباح أيضاً ، فيصير المعنى : إنّ الحكم الجاري على البالغ العاقل لا يجري على الصبي والمجنون بقول مطلق ، فلا يتحقق طلب لأفعاله ولو ندباً حتى يكون شرعياً ... - ثم ردّ هذا الاستدلال - : بأنّ حديث الرفع لا يدلّ على نفي الثواب والمطلوبية مطلقاً ، بل الظاهر منه إمّا نفي العقاب ، كما هو غالب استعماله في العرف - وإما عدم وجود جزاء على عمله المستحسن ... وأمّا المراد منه نفي القلم الجاري على المكلفين حتى في المستحبات ولا منافاة بين عدم كون الاستحباب بالمعنى الموجود في المكلفين وبين كونه مستحباً مستحقاً للثواب من جهة التمرن ... - ثم قال - : ويرشد إلى هذا المعنى عدم ارتفاع الأحكام الوضعية من حيث نفسها عن الصبيان ، كما ذكرناه مع أنّ حديث « رفع القلم » عام ، وليس إلاّ لانصرافه إلى المؤاخذه لا أصل الحكم ، ورفع المؤاخذه رفع للوجوب والتحريم دون سائر الأحكام » ^(٨٩) .

وقال الشيخ الأنصاري - في مسألة بطلان عقد الصبي - : « واحتجّ على الحكم في الغنية بقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة ... » وقد سبقه في ذلك الشيخ

في المبسوط في مسألة الإقرار ، وقال : إن مقتضى رفع القلم أن لا يكون لكلامه حكم ، ونحوه الحلي في السرائر في مسألة عدم جواز وصية البالغ عשרاً ، وتبعهم في الاستدلال به جماعة كالعلامة وغيره - ثم قال رداً لهذا الكلام - : وأمّا حديث « رفع القلم » ففيه أولاً : إن الظاهر منه قلم المؤاخذه لا قلم جعل الأحكام ؛ ولذا بنينا - كالمشهور - على شرعية عبادات الصبي ... » (٩٠) .

وقال الشيخ النائيني - عند بيانه لأدلة إعتبار البلوغ في العقود وسلب العبارة عن الصبي وتقريب الاستدلال بالحديث - : « أن يقال بعد كون المرفوع عن الصبي موافقاً مع المرفوع عن المجنون والنائم لاسناد الرفع عنهم بجامع واحد ، لا بدّ من اعتبار جامع بين الثلاثة يكون هو المتعلق للرفع ، ولا شبهة في عدم ارتفاع الأحكام الوضعية عن النائم فيكون المرفوع في الصبي والمجنون والنائم معنى واحداً وهو يحتمل أحد معنيين :

الأول : أن يكون رفع القلم كناية عن إرخاء العنان كالبهائم ويكون كناية عن رفع التكليف وقلم التشريع ، وهذا المعنى هو الأظهر ؛ لظهور هذا التعبير في إرخاء العنان .

الثاني : أن يكون المرفوع قلم التشريع وجعل الأحكام بالصراحة . وعلى كلا المعنيين يتم الاستدلال » (٩١) .

وقال السيد الخوئي : « إن المراد من رفع القلم إنّما هو قلم التكليف ومن البين أنّه لا تكليف في المستحبات حتى يرتفع بذلك . وقد يتوهم أنّ المراد منه رفع الكتابة والجعل بمعنى : إنّ لم يكتب عليهم حكم من الأحكام الشرعية ، ولكنه توهم فاسد ؛ لأنّه خلاف الظاهر من دليل رفع القلم عن الصبي ؛ لأنّه إنّما ورد في مقام الامتنان ، ومن الظاهر أنّه لا امتنان في رفع المستحبات » (٩٢) .

وقال رداً على الشيخ الأنصاري القائل برفع المؤاخذه والعقوبة : « إنّ العقوبة من الأمور التي لا صلة لها بعالم الجعل بوجه ، بل هي مترتبة على الجعل ترتب

الأثر على ذي الأثر ، فلا معنى لتعلق الرفع بما لم يتعلق به الجعل ، نعم ترتفع العقوبة بارتفاع منشئها : أعني به التكليف الإلزامية ، ولكنه غير رفع المؤاخذه ابتداءً » (٩٣) .

وقال السيد البجنوردي - ما ملخصه - : « والإنصاف إنَّ الحديث وإن كان ظاهره بحسب المتفاهم العرفي هو هذا المعنى - يعني رفع قلم التكليف والتشريع مطلقاً - ولكن القرائن المقامية تدلّ على أنَّ المراد منها هو خصوص الأحكام الإلزامية ؛ وذلك لأنَّه تعالى في مقام الرحمة والامتنان والرأفة بالعباد ، وأنَّ الصبي غالباً لا يميز بين الضرر والنفع ؛ ولذلك رفع المؤاخذه عنه برفع منشأهما وهو الحكم الإلزامي » (٩٤) .

فالمتحصل من كلمات الاعلام (طاب ثراهم) : أنَّ الوجوه والأقوال في فقه الحديث عبارة عما يلي :

الوجه الأول : كون المرفوع مطلق قلم التشريع وجميع الأحكام التكليفية الخمسة والوضعية .

الوجه الثاني : كون المرفوع الأحكام الإلزامية من الوجوب والحرمة فقط ، وفي هذا الوجه احتمالين : إمّا أن يكون المرفوع جعل تلك الأحكام - كما هو ظاهر كلماتهم - وإمّا أن يكون المرفوع المجعول ، اي : منجزية تلك الأحكام مع شمولها للثلاثة في حد ذاتها ، كالجاهل بالحكم الشرعي

الوجه الثالث : كون المرفوع الأحكام الإلزامية والوضعية معاً ، كما يظهر من بعض كلمات السيد الخوئي رحمته (٩٥) .

الوجه الرابع : كون المرفوع المؤاخذه والعقوبة نفسها .

والتحقيق أن يقال :

إنَّ القلم المرفوع في الحديث الشريف هو عبارة عن آلة الكتابة ، ورفعها يراد به عدم الكتابة على المرفوع عنه القلم ، وحينئذٍ فلا بد من تحديد ذلك الشيء الذي

لم يكتبه المولى جلّ وعلا على الصبي والمجنون والنائم وكتبه على غيرهم .
وبعبارة أخرى : إنّ معنى الحديث المذكور هو : أنّ الصبي والمجنون والنائم لم يكتب عليهم ما كتب على غيرهم من البالغين العاقلين المستيقظين ، فيقع السؤال عن ذلك الأمر الذي كتب على غيرهم ولم يكتب عليهم ؟

إنّ الذي يظهر من الآيات والروايات : أنّ هناك أمرين يكتبان على الانسان أحدهما سابق على العمل والآخر لاحق للعمل ، أمّا السابق : فهو كتابة الأحكام الشرعية عليه ، كما هو ظاهر بعض آيات الصلاة والصيام والوصية والقصاص ، وأمّا اللاحق : فهو كتابة الحسنات والسيئات في كتاب أعماله ، فإنّ الله تعالى ملائكة يكتبون كل ما يفعله الانسان من صغيرة وكبيرة ، قال تعالى : ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَأُوا كِتَابِيهِ ... وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيهِ ﴾ (٩٦) ، وقال تعالى : ﴿ وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا ﴾ * اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً ﴿ (٩٧) وقال تعالى : ﴿ وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا ﴾ (٩٨) ، وقال الامام الصادق (عليه السلام) : « إذا بلغ الغلام أشده ثلاث عشرة سنة ودخل في الأربع عشرة وجب عليه ما وجب على المحتملين ، احتلم أو لم يحتلم ، وكتبت عليه السيئات وكتبت له الحسنات ... » (٩٩) ونقرأ في دعاء كميل : « وكلّ سيئة أمرت بإثباتها الكرام الكاتبين الذين وكتبتهم بحفظ ما يكون مني ... » (١٠٠) .

فاتضح بهذا البيان : أنّ البالغ العاقل قد كتب عليه أولاً : الأحكام الشرعية وخطب بها في اللوح المحفوظ ، ويكتب له وعليه كلّ ما يفعله من أعمال حسنة أو سيئة ، ثانياً : وحديث رفع القلم بصدد بيان أنّ ما كتب على البالغين العاقلين المنتبهين لم يكتب على الصبيان والمجانين والنائمين ، إلا أنّ السؤال المهم هنا :

هل أن كل ما كتب على غير الثلاثة لم يكتب عليهم ، أعم من الكتاب السابق واللاحق أو ليس كذلك ؟ هناك عدة احتمالات :

الاحتمال الاول : هو عموم الرفع بمعنى : أن الصبي والمجنون والنائم لم يكتب عليهم أي حكم شرعي تكليفي - إلزامي وغيره - ووضعي ، وكما أنه لا يكتب في كتاب أعمالهم ما يعملوه من عمل حسن أو سيء .

الاحتمال الثاني : رفع القلم السابق مطلقاً - جميع الأحكام - دون اللاحق ، أي أنه بصدد بيان رفع السابق ، وأما اللاحق فهو مسكوت عنه ، والحديث غير متعرض له . وهذا الاحتمال هو ما يظهر من الشيخ النائيني في كلامه السابق ، وكذا من القائلين بتمرينية عبادات الصبي .

الاحتمال الثالث : رفع القلم السابق لكن لا جميعه ، بل قلم الإلزام من الوجوب والحرمة فقط ، دون الأحكام الوضعية وغير الإلزامية ، وهذا الاحتمال يظهر تبنيه من بعض الفقهاء .

الاحتمال الرابع : رفع القلم السابق ، قلم الإلزام والوضع ، كما يظهر من السيد الخوئي رحمه الله .

الاحتمال الخامس : كون المقصود برفع القلم هو اللاحق دون السابق ، أي أن الحديث بصدد بيان إن الصبي والمجنون والنائم لا يكتب في كتاب أعمالهم من الأعمال التي تكتب حسنات وسيئات في كتاب غيرهم ، وبالتالي فلا يثابون ولا يعاقبون عليها ، لا بمعنى أن الحديث يثبت القلم والكتاب السابق (الأحكام) عليهم وينفي اللاحق ؛ لأنه ليس بصدد إثبات أو نفي ذلك ، بل هو بصدد نفي القلم اللاحق فقط .

الاحتمال السادس : عين الاحتمال السابق لكن في خصوص السيئات ، أي لا تكتب عليهم السيئات ، وأما الحسنات فالحديث ساكت عنها ، فيمكن أن تسجل في

كتاب أعمالهم ، كما هو مقتضى بعض الأخبار ، وهذا - عدم كتابة السيئات عليهم - يعني العفو والصفح عنهم ترحماً عليهم ولطفاً بهم .

والصحيح من هذه الاحتمالات : هو الاحتمال الأخير ، ويدل عليه :

١ - أنه هو المعنى المتبادر والظاهر من نفس الحديث الشريف ، ويكفي الظهور دليلاً على نفي سائر الاحتمالات .

٢ - ورود الثلاثة (الصبي والمجنون والنائم) كلهم في سياق واحد ، وبما أن من الواضح أن النائم لم يرفع عنه قلم التشريع - السابق - فغيره كذلك ، فيثبت أن المرفوع عن النائم هو القلم اللاحق أعني كتابة السيئات عليه ، فيتعين في غيره ذلك أيضاً . وبهذا تبطل جميع الاحتمالات سوى الخامس الذي سيأتي إبطاله بوجه آخر .

٣ - إن الثلاثة المذكورين في حديث « رفع القلم » المعروف ورد معهم - في رواية المروزي المتقدمة عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) - غيرهم ممن لا يحتمل في حقهم رفع قلم التشريع والأحكام ، مثل الصائم والحاج والمريض ، وإنما المرفوع عنهم قلم السيئات وتسجيل العقوبات ، فيثبت في الثلاثة (النائم والصبي والمجنون) ذلك أيضاً ؛ وذلك لأجل وحدة السياق في الجميع .

إن قلت : إن التعبير في رواية المروزي هو « لا يجري القلم » والتعبير في حديث رفع القلم المعروف هو « رفع القلم » وأحدهما غير الآخر ، فإن الأول نفي بصيغة المضارع الذي ينسجم مع نفي كتابة السيئات عليهم ، وإن الثاني بصيغة الماضي الذي ينسجم مع نفي القلم السابق على الفعل ، وهذا يعني أن رواية المروزي أجنبية عن الحديث المبحوث عنه .

قلت : إن ورود رفع القلم بصيغة الماضي لا يراد منه ما ذكر ، بل يراد به التأكيد على عدم جريان القلم على المذكورين في الحديث ، نظير عبارة (رضي

الله عن فلان) التي يقصد بها الدعاء لا الإخبار عن الماضي ، وبهذا يتحد معنى عبارتي الروائيتين . فتأمل .

٤ - استعمال عبارة (رفع القلم) في رفع القلم اللاحق في روايات أخرى غيرما نحن فيه ، مما يجعل ظهور حديث رفع القلم في المعنى المذكور أقرب من ظهوره في المعنى الآخر ، أعني رفع قلم التشريع والأحكام ، ومن تلك الروايات: ما ورد بشأن اليوم التاسع من شهر ربيع الأول ، وأنَّ الله تعالى أوحى إلى نبيه ﷺ فيما أوحى بشأن اليوم المذكور : « أن يرفعوا القلم عن الخلق في ذلك اليوم ولا يكتبون شيئاً من خطاياهم » (١٠١) ، وما ورد في المستضعف : أنه مرفوع عنه القلم (١٠٢) ، ونحوه ما ورد في المريض (١٠٣) ، وما جاء في الصبي إذا سرق : أنه إن كان له سبع سنين رفع عنه (١٠٤) ، الذي يعني العفو عنه ، كما ورد في روايات أخرى .

٥ - إنَّ الحديث الوارد عن أمير المؤمنين ﷺ : إنّما ورد في قضية رجم المجنونة من قبل عمر ، فأدراً عنها الحد لأجل حديث رفع القلم الذي رواه عن رسول الله ﷺ ، والحد الذي يثبت للبالغ العاقل إنّما سببه المخالفة والمعصية للحكم الشرعي ، وليس سببه نفس وجود الحكم الشرعي في الواقع ، كما هو واضح ، فتطبيق أمير المؤمنين ﷺ للحديث المذكور على المجنونة يراد به نفي المخالفة والمعصية عنها ، لا نفي شمول حرمة الزنا لها ؛ لأنَّ المخالفة هي سبب الحد ، فنفي الحد يعني أنّه لم يحصل منها المخالفة للحكم الشرعي ، وأنّها لم تعمل عملاً سيئاً يستحق تثبيته في كتاب الأعمال ، وهذا مما يوضح لنا معنى الحديث المذكور ، وأنَّ المراد به رفع قلم المؤاخذه والمخالفة لا رفع قلم التشريع .

٦ - إنّ الحديث وارد مورد الامتنان والرحمة والرأفة للثلاثة المذكورين فيه - وإن ناقش في ذلك بعض أساتذتنا أيدهم الله تعالى (١٠٥) - فهو لا ينسجم مع

عدم كتابة الحسنات لهم في كتاب أعمالهم ، إذا أحسنوا وعملوا صالحاً ، وبه يبطل الاحتمال الخامس ، كلاحتمال الثاني .

نتائج التحقيق :

١ - إنَّ ما ذهب إليه بعض الأعلام من كون المقصود بحديث رفع القلم : هو رفع قلم المؤاخذة والعقوبة ليس صحيحاً ؛ لأنَّ المؤاخذة لا تسجل في كتاب الأعمال حتى ينفي تسجيلها عن الثلاثة المذكورين في الحديث ، وإنَّما العقوبة أمر يترتب على المخالفة والمعصية للحكم الالهي ، وبهذا تبين أنَّ منشأ العقوبة ليس الحكم الشرعي ، كما يظهر من بعض عبارات القوم ، بل منشأها المخالفة - والسيئة حسب تعبير الآيات والروايات - التي تسجل في صحيفة أعمال الانسان ، ورفع منشأ العقوبة يعني عدم اعتبار ما صدر من الصبي والمجنون والنائم سيئة ومعصية ، يعني عدم تسجيلها عليهم .

٢ - إنَّ الأثر الذي يكون سببه ومنشأه المعصية والسيئة لا يترتب على عمل الصبي والمجنون والنائم ، العمل الذي يعد معصية بالنسبة لغيرهم ، أي أنَّ الأثر المجعول من قبل المولى تعالى على عنوان المعصية والسيئة مرفوع عن الثلاثة المذكورين ، فالحدود الشرعية مرفوعة عنه ، كالعقوبة الأخروية ؛ لأنَّها آثار لعنوان المعصية ، وأمَّا الآثار المترتبة على الفعل لا بعنوان السيئة ، بل بعناوين أخرى فلا يدلُّ الحديث النبوي على رفعها عنهم ، مثل عنوان الضمان والملكية وصحة تصرفاتهم وعقودهم وغيرها .

ومن هنا نقول : إذا لم يصم المجنون أو النائم فلا كفارة عليه ؛ لأنَّها ثابتة لعنوان المعصية ، وأمَّا القضاء فلا يمكن نفيه بحديث رفع القلم ، وهكذا نجاسة الصبي مثلاً ، أو جنابته لا يصحَّ نفيهما بالحديث المذكور ؛ لأنَّها ليست من آثار المعصية والمخالفة .

٣ - تبين أيضاً أنّ النبوي « رفع القلم » لا تثبت به تمرينية عبادات الصبي وعدم مشروعيّتها ، وبالتالي عدم صحة نيابته في الحج وغيره ، كما تقدّم عن البعض استفادة ذلك من الحديث ، لا لأجل ورود الحديث مورد الامتنان - كما قيل - حتى يناقش فيه ، بل لأجل أنّه ليس بصدد نفي تسجيل الأحكام الشرعية على الصبي والمجنون النائم ، أعني نفي القلم السابق ، بل بصدد نفي تسجيل المعصية والسيئة عليهم أعني القلم اللاحق للعمل .

الهوامش

- (١) كتاب الحج للشيخ الأنصاري : ١٢ .
- (٢) حاشية مجمع الفائدة والبرهان : ٥٨٥ .
- (٣) مسند أحمد ١ : ١١٦ .
- (٤) المصدر السابق ١ : ١١٨ . وسنن الترمذي ٢ : ٢٣٨ . المستدرك ٤ : ٣٨٩ .
- (٥) مسند أحمد ١ : ١٤٠ .
- (٦) المصدر السابق : ١٥٥ .
- (٧) سنن أبي داود ٢ : ٣٣٩ . المستدرك (للحاكم) ١ : ٢٥٨ .
- (٨) سنن أبي داود ٢ : ٣٣٩ .
- (٩) صحيح البخاري ٨ : ٢١ .
- (١٠) دعائم الاسلام (القاضي النعمان) ١ : ١٩٤ .
- (١١) المصدر السابق ٢ : ٤٥٦ .
- (١٢) الخصال (الشيخ الصدوق) : ٩٤ .
- (١٣) المبسوط (الشيخ الطوسي) ٧ : ١٥ .
- (١٤) الخلاف (الشيخ الطوسي) ٦ : ٣٨١ .
- (١٥) المبسوط (الشيخ الطوسي) ٢ : ٢٨٢ .
- (١٦) مسند أحمد ٦ : ١٠٠ - ١٠١ .
- (١٧) المصدر السابق .
- (١٨) المصدر السابق ٦ : ١٤٤ .
- (١٩) سنن أبي داود ٢ : ٣٣٨ .
- (٢٠) المستدرك (الحاكم) ٤ : ٣٨٩ .
- (٢١) العين (الفراهيدي) ١ : ١٠٤ .
- (٢٢) لسان العرب (ابن منظور) ١٣ : ٥١٣ .
- (٢٣) الصحاح (الجوهري) ٦ : ٢٢٣٩ .
- (٢٤) الكافي (الكليني) ٧ : ١٩٢ .
- (٢٥) من لا يحضره الفقيه (الشيخ الصدوق) ٢ : ٥٢ .

- (٢٦) الكافي (الكليني) ٦ : ١٢٦ .
- (٢٧) وسائل الشيعة (آل البيت عليهم السلام) ٢٢ : ٨٣ ، ح ٨ .
- (٢٨) يضاف اليه (مضافاً إلى أنّ المرأة التي أراد عمر رجمها والتي ردها أمير المؤمنين عليه السلام)
عبر عنها بالمجنونة في كثير من طرق الحديث المذكور (.
- (٢٩) مجلة الاجتهاد والتجديد ٥٥ : ١ .
- (٣٠) الناصريات : ٢٨١ .
- (٣١) الخلاف (الشيخ الطوسي) ٢ : ٤١ .
- (٣٢) المعتمد (المحقق الحلي) ٢ : ٥٩٣ .
- (٣٣) موسوعة الإمام الخوئي ٢٣ : ٥ .
- (٣٤) الخلاف (الشيخ الطوسي) ٢ : ٢١٩ . المعتمد (المحقق الحلي) ٢٢ : ٦٩٦ .
- (٣٥) الخلاف (الشيخ الطوسي) ٣ : ٢٧ - ٢٨ .
- (٣٦) المصدر السابق : ١٧٩ و ٣ : ٣٥٣ .
- (٣٧) المبسوط (الشيخ الطوسي) ٣ : ٣ .
- (٣٨) المصدر السابق ٥ : ٥٢ .
- (٣٩) المصدر السابق ٥ : ٥١ . ونحوه في السرائر (ابن ادريس الحلي) ٣ : ١٨٩ .
- (٤٠) المبسوط (الشيخ الطوسي) ٥ : ١٩٤ .
- (٤١) المصدر السابق ٨ : ٢١ .
- (٤٢) المعتمد (المحقق الحلي) ٢ : ٧٦٦ . المختلف (الشيخ الطوسي) ٤ : ٣٣٢ .
- (٤٣) الحقائق الناضرة (المحقق البحراني) ١٤ : ١٩٦ .
- (٤٤) مجمع الفائدة والبرهان (الاردبيلي) ١٤ : ٢٥ . كشف اللثام (الفاضل الهندي) ١٠ : ٤١٤ و ١١ : ١٠١ .
- (٤٥) المعتمد (المحقق الحلي) ٢ : ٢٩٠ . تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٢ : ٣٢٨ و ٦ : ٩٩ .
- (٤٦) مسند أحمد ١ : ١٤٠ و ١٥٤ . سنن أبي داود ٢ : ٣٣٩ . المستدرک على الصحيحين ١ : ٢٥٨ و ٤ : ٢٨٩ .
- (٤٧) صحيح البخاري ٦ : ١٦٩ .
- (٤٨) المصدر السابق ٨ : ٢١ .
- (٤٩) عمدة القاري (العيني) ٢٠ : ٢٥٤ .
- (٥٠) مسند أحمد ٦ : ١٠٠ . سنن النسائي ٦ : ١٥٦ . المستدرک على الصحيحين ٢ : ٥٩ .
- (٥١) المستدرک على الصحيحين ٤ : ٣٨٩ .

- (٥٢) السنن الكبرى (البيهقي) ٦ : ٥٦ .
- (٥٣) المعجم الكبير (الطبراني) ٧ : ٢٨٧ .
- (٥٤) المصدر السابق ١١ : ٧٤ .
- (٥٥) إرواء الغليل (الألباني) ٢ : ٤ - ٧ .
- (٥٦) دعائم الاسلام (القاضي النعمان) ١ : ١٩٤ ، وعنه في المستدرک ١ : ٨٤ .
- (٥٧) المصدر السابق ٢ : ٤٥٦ .
- (٥٨) الخصال (الشيخ الصدوق) : ٩٣ ، ١٧٥ ، وعنه في وسائل الشيعة (الحر العاملي) ١ : ٤٥ .
- (٥٩) فضائل الأشهر الثلاثة (الشيخ الصدوق) : ٥٥ .
- (٦٠) قرب الاسناد (الحميري القمي) ١ : ٧٢ . وعنه في وسائل الشيعة ٢٩ : ٩٠ .
- (٦١) الارشاد (الشيخ المفيد) ١ : ٢٠٣ ، وعنه في وسائل الشيعة ٢٨ : ٢٣ .
- (٦٢) الايضاح (الفضل بن شاذان الأزدي) : ١٩٤ .
- (٦٣) مناقب آل أبي طالب (ابن شهر آشوب) ٢ : ١٨٨ .
- (٦٤) العمدة (ابن البطريق) : ٢٥٨ .
- (٦٥) ذخائر العقبى (الطبري) : ٨١ .
- (٦٦) موسوعة الإمام الخوئي ٣٢ : ٣٢٦ .
- (٦٧) المصدر السابق ٢٤ : ٣٦٣ .
- (٦٨) الثقات (ابن حبان) ٨ : ٧٦ .
- (٦٩) ميزان الاعتدال (الذهبي) ١ : ٦٦ .
- (٧٠) سير أعلام النبلاء (الذهبي) ٩ : ٧٣ . معجم الرجال والحديث (محمد حياة الأنصاري) ٢ : ١٥٦ .
- (٧١) معجم رجال الحديث (السيد الخوئي) ٨ : ٢٨٠ .
- (٧٢) رجال الطوسي : ٦١ .
- (٧٣) المصدر السابق : ٤٣٥ .
- (٧٤) رجال النجاشي : ٣٤٦ .
- (٧٥) كامل الزيارات (ابن قولويه) : ٣٧٩ - ٣٨٠ .
- (٧٦) رجال النجاشي : ٤٣٠ .
- (٧٧) فهرست الطوسي : ٣٠٣ .
- (٧٨) مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٣ : ٦٤ .

- (٧٩) العناوين الفقهية (المراغي) ٢ : ٦٦٦ .
- (٨٠) كتاب الحج (الأنصاري) : ١٢ ، ونحوه كلام ابن اديس في السرائر ٢ : ١٨ .
- (٨١) حاشية مجمع الفائدة والبرهان (الوحيد البهبهاني) : ٥٨٥ .
- (٨٢) مجلة فقه أهل البيت عليه السلام ٥٠ : ١٩٨ - ١٩٩ .
- (٨٣) غنية النزوع (ابن زهرة الحلبي) : ١١٥ ، ٢١٠ ، ٤٠٣ .
- (٨٤) المقنعة (الشيخ المفيد) : ٧٧٩ .
- (٨٥) النهاية (الشيخ الطوسي) : ٦٩٦ .
- (٨٦) انظر : كشف اللثام (الفاضل الهندي) ١٠ : ٢١٢ .
- (٨٧) الكافي (الكليني) ٧ : ١٩٢ . وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٨ : ١١٨ .
- (٨٨) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٨ : ٢٢ - ٢٣ .
- (٨٩) العناوين الفقهية (المراغي) ٢ : ٦٦٦ - ٦٧٠ .
- (٩٠) المكاسب (الأنصاري) ٣ : ٢٧٦ - ٢٧٨ .
- (٩١) المكاسب والبيع للنائيني ١ : ٣٩٩ .
- (٩٢) مصباح الفقاهة (السيد الخوئي) ٣ : ٢٤٢ .
- (٩٣) المصدر السابق : ٣ .
- (٩٤) القواعد الفقهية (السيد البجنوردي) ٤ : ١١٧ . ونحوه ص ١٧٥ .
- (٩٥) موسوعة الإمام الخوئي ٢٣ : ٥ .
- (٩٦) سورة الحاقة : ١٩ - ٢٥ .
- (٩٧) سورة الاسراء : ١٣ - ١٤ .
- (٩٨) سورة الكهف : ٤٩ .
- (٩٩) الكافي (الكليني) ٧ : ٦٩ .
- (١٠٠) مصباح المتعبد (الشيخ الطوسي) : ٨٤٩ .
- (١٠١) بحار الأنوار (المجلسي) ٩٥ : ٣٥٣ .
- (١٠٢) الكافي (الكليني) ٢ : ٤٠٤ .
- (١٠٣) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢ : ٤٠٢ .
- (١٠٤) المصدر السابق ٢٨ : ٢٩٧ .
- (١٠٥) بحوث في مناسك الحج ١ : ٤٢٧ .

كتاب (الهداية)^(١) - دراسة منهجه في الفقه الروائي -

□ الشيخ خليل الجريواني

□ ترجمة : الشيخ ابراهيم الخزرجي

في البدء سلّط الكاتب الضوء على شذرات من حياة الشيخ الصدوق مؤلف الكتاب وبيان مقامه العلمي باختصار .. ثم تناول البحث في كتاب (الهداية) من عدة جوانب : فتعرّض الى هوية الكتاب ومشخصاته .. ثم تعرّض الى منهج المؤلف في هذا الكتاب وما يختصّ به من امتيازات .. ومدى تأثره بالآخرين وتأثيره عليهم .. ثم ختم بالإشارة الى نواقص الكتاب ..

المحور الأول : المؤلف في سطور

هو أبو جعفر محمد بن علي بن موسى بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق وابن بابويه^(٢) .

وأول من أطلق لقب الصدوق - الذي هو أصرح لفظ في بيان أمانته في نقل الأخبار - هو ابن إدريس على ما هو ثابت في المصادر المتوفرة ، فقد أطلق في السرائر هذا اللفظ على كلّ من الشيخ الطوسي والصدوق ووالده مرة واحدة^(٣) ، ثم أطلقه عليه العلامة الحلي بشكل أوسع .

ولادته ومقامه العلمي :

ولد الشيخ الصدوق سنة (٣٠٧ هـ . ق) ^(٤) في قم المقدسة ، ويرى الشيخ الطوسي أن ولادته كانت بدعاء خاص من إمام العصر عليه السلام ^(٥) ، مما يدل على علو مقامه ومقام والده علي بن موسى بن الحسين بن بابويه الذي كان من كبار فقهاء عصره ، كما يرى صاحب روضات الجنات اشتهاه هذه الواقعة ^(٦) .

والمراد من التعبير الوارد في كلمات الفقهاء بقولهم : (المحدثون الثلاثة) المشايخ الثلاثة ، وهم : ثقة الاسلام الكليني والصدوق والشيخ الطوسي ؛ لكون هؤلاء الثلاثة هم مؤلفوا الكتب الأربعة في الحديث ^(٧) ، كما أن في التعبير بلفظ (الصدوقين) أو (ابني بابويه) إشارة إليه وإلى والده ^(٨) .

أسفاره :

سافر الشيخ الصدوق بعد وفاة والده - وكان عمره (٢٢ أو ٢٣) عاماً - إلى بعض البلاد الاسلامية أخذاً من الري ووصولاً إلى بلخ وبخارى ، ومن هناك إلى بغداد والكوفة والمدينة ومكة المكرمة وغيرها من المراكز العلمية لدى السنة والشيعة ^(٩) ، وذلك لغرض الحصول على عدد أكبر ممكن من أحاديث وأخبار الأئمة عليهم السلام ونشرها في المجتمع المسلم ، فقدّم بجمعه لأحاديث أهل البيت عليهم السلام وتصنيف مجاميع روائية وكلامية نفيسة خدمة للإسلام والتشيع قلّ نظيرها .

هجرته :

غادر الشيخ الصدوق قم المقدسة إلى مدينة الري - التي كانت آنذاك مهد حكومة ركن الدولة من حكام آل بويه - فأقام فيها ، حيث تلقى دعوة من قبل ركن الدولة إلى دار الخلافة ، هذا من جهة .

ومن جهة أخرى كان في وفاة ابن الوليد سنة (٣٤٣ هـ . ق) ^(١٠) - الذي كان أقرب أساتذته إليه بعد والده - حافزاً على ضعف تعلق ابن بابويه بقم ، حيث مهد

ذلك أرضية هجرته إلى الري . لقد كان لركن الدولة - الذي شملت رقعة حكمه آنذاك إيران والعراق - عناية خاصة بالعلم والعلماء ، فكان يبذل قصارى جهده في تكريمهم ^(١١) ، وكان هذا الحدث المهم فرصة قد اغتتمها الشيخ الصدوق ليشمّر عن سواعد الهمّة في نشر علوم وأحاديث أهل البيت عليه السلام في مجتمع ذلك الوقت ، فالتفّ حوله طلاب الحقيقة ليرتووا من زلال علومه وأحاديثه ، وكان الشيخ الصدوق - كما ذكر النجاشي والعلامة الحلي - آنذاك شاباً إبان دخوله بغداد سنة (٣٥٥ هـ . ق) ^(١٢) ، وكان شيوخ الطائفة يقصدونه ويتلقّون الحديث منه ^(١٣) .

الصدوق من منظار العلماء :

وصف الشيخ الطوسي المصنف بألقاب مثل : حافظ الأحاديث ، ناقد الأخبار ، عارف بالرجال ، ذو ذهن حادّ وعلم كثير ، وأنّه ممّن قلّ نظيره ^(١٤) .

ويرى الحرّ العاملي أيضاً أنّ لعلماء الدين ثقة عالية بالصدوق إلى درجة يعدّ التعبير عنه بأنّه موضع ثقة واطمئنان إهانة في حقه ^(١٥) .

يقول العلامة الحليّ في الجواب عن إشكال الارسال في حديث نقله الصدوق : « ... فلأنّه وإن كان مرسلأ لكن الشيخ أبا جعفر بن بابويه من أكابر علمائنا ، وهو مشهور بالصدق والثقة والفقه ، والظاهر من حاله أنّه لا يرسل إلا مع غلبة ظنه بصحة الرواية » ^(١٦) .

لم يكن الشيخ الصدوق عارفاً بالحديث ناقلاً له فحسب ، بل كان - كما عن الشيخ الطوسي وابن إدريس - ناقداً للأخبار وصاحب رأي في الرجال ، وكتابه معاني الأخبار خير شاهد على مهارته في فقه الحديث وغريبه ، ونرى في مواضع متعدّدة من آثاره نقده لأسناد بعض الأخبار والحكم بغرابتها واستبعادها بلحاظ السند ^(١٧) .

أساتذته :

من جملة أساتذة ومشايخ الصدوق ^(١٨) يمكن الإشارة إلى والده علي بن بابويه ، فقد حضر عنده أكثر من عشرين عاماً نهل فيها من علوم ومعارف والده ، وكذا حضر لدى غيره من علماء قم المقدسة ، وهم كالتالي :

محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد ، محمد بن علي بن ما جيلويه ، محمد ابن موسى بن المتوكل ، محمد بن يحيى العطار ، حمزة بن محمد بن أحمد بن جعفر بن محمد بن زيد بن علي عليه السلام ، أبو الحسن محمد بن القاسم ، أبو محمد القاسم بن محمد الاسترآبادي ^(١٩) والذي يظهر من دراسة أسانيد الأخبار التي رواها الصدوق أنّ أكثر ما استفاده من بين أساتذته كان قد أخذَه عن والده وابن الوليد ، وأنّه تأثر بهما كما صرح هو بذلك فقال عن الأخير : « وكلّ ما لم يصحّحه ذلك الشيخ - قدس الله روحه - ولم يحكم بصحته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح » ^(٢٠) .

تلاميذه :

استفاد الكثير من طلاب الحقيقة والمعارف من علم الشيخ الصدوق واقتطفوا من ثماره العلمية ، فكان من أبرز هؤلاء العالم الشيعي الشهير الشيخ المفيد ، ويمكن الإشارة إلى غيره من العلماء ممّن تلمّذ على الشيخ الصدوق ، وهم كالتالي :

١ - شقيق الشيخ الصدوق : الحسين بن علي بن بابويه .

٢ - ابن أخيه : ثقة الدين الحسن بن الحسين بن علي بن موسى بن بابويه .

٣ - أبو القاسم علي بن محمد بن علي الخزاز .

٤ - علي بن أحمد بن عباس ، والد النجاشي .

٥ - الشيخ أبو البركات .

٦ - ابن الغضائري (٢١) .

مصنفاته :

بلغت آثار ومصنفات الشيخ الصدوق في مختلف الموضوعات الفقهية وغير الفقهية الثلاثمائة مصنف (٢٢) ، فمن آثاره الفقهية : (المقنع) ، (الهداية) ، (من لا يحضره الفقيه) ، (مدينة العلم) .

وأما تصانيفه غير الفقهية فهي عبارة عن (كمال الدين وتمام النعمة) ، (التوحيد) ، (الخصال) ، (معاني الأخبار) ، (عيون أخبار الرضا (ع)) ، (علل الشرائع) ، (الأمالي) ، (فضائل الأشهر الثلاثة) ، (الاعتقادات في دين الإمامية) (٢٣) .

وذكر النجاشي أنَّ للشيخ الصدوق غير هذه الكتب الفقهية المذكورة كتباً فقهية أخرى أيضاً مثل : (كتاب المياه) ، (كتاب السواك) ، (كتاب الوضوء) ، (كتاب التيمم) ، (كتاب الأغسال) ، (كتاب الحيض والنفاس) و (كتاب نوادر الوضوء) (٢٤) ، غير أنَّ أكثر هذه الكتب مفقود ، لذا نقل الفقهاء على طول التاريخ آراء الشيخ الصدوق الفقهية في الغالب من (المقنع) ، (الهداية) و (من لا يحضره الفقيه) .

وفاته :

وأخيراً توفي هذا الفقيه التقى والمحدث الصادق بعد سبعين عاماً ونيف من الجهاد العلمي والخدمة الخالصة لمدرسة أهل البيت (ع) ، وذلك في عام (٣٨١ هـ . ق) في مدينة الري ودفن فيها ، ويعرف قبره الآن فيها باسم (ابن بابويه) ، وله مقام يزار (٢٥) .

وقد خصصنا البحث في أحد كتبه الفقهية ، وهو : كتاب الهداية

المحور الثاني : خصائص الكتاب

الخصائص العامة :

يتألف الكتاب من قسمين : القسم العقائدي ، والقسم الفقهي .

شرع المصنف بعد الحمد والثناء - ومن دون أية إشارة إلى اسم الكتاب أو الغرض من تصنيفه - بالفصل الأول من مباحث الكتاب الكلامية ، إلا أنّ هناك شواهد وقرائن قطعية تدلّ على أنّ اسم الكتاب هو : (الهداية) وعلى نسبته إلى المصنف وتعيين الوقت التقريبي لتصنيفه ، نشير إلى بعضها ، وهي كالتالي :

١ - قال المصنّف في كتاب (الاعتقادات) في أواخر باب (الاعتقاد في عدد الأنبياء والأوصياء) : « وقد أخرجت هذا الفصل من كتاب الهداية » (٢٦) . وذكر نفس ذلك في الهداية أيضاً (٢٧) ، ويستفاد من هذه الجملة - مضافاً إلى تصريح مصنّفه باسم الكتاب ونسبته إلى نفسه - تقدّم تصنيفه على كتاب الاعتقادات .

٢ - تصريح أعلام الفهارس والتراجم كابن النديم والنجاشي باسم الكتاب ونسبته إلى المصنّف (٢٨) .

ونظراً لما ذكر يظهر أنّ ما ورد في الذريعة بأنّ اسم الكتاب (الهداية بالخير) أو (هداية المتعلّمين) (٢٩) بناءً على ما هو موجود في مكتبة آية الله البروجردي (٣٠) غير صحيح ، وأنّ إضافة لفظ (بالخير) و (المتعلّمين) ليست من عنوان الكتاب .

وأما وقت تصنيف الكتاب فليس معلوماً ، إلا أنّه من ترخّمه على والده في الكتاب (٣١) يمكن أن يقال بأنّه صنّفه بعد وفاة والده ، ولو كان الأمر كما ذكرنا لا بد أن يكون تصنيفه بعد سنّ الثانية والعشرين من عمر المؤلف ؛ لأنّه كان في الثانية والعشرين لمّا توفّي والده (٣٢) .

ومن جهة أخرى فقد ذكر الشيخ الصدوق في (من لا يحضره الفقيه) تصانيفه السابقة - التي لم تبلغ بلحاظ الأهمية درجة المقنع والهداية - كراراً ، إلا أنه لم يذكر اسم هذين الكتابين ^(٣٣) ، مما يمكن أن يكون ذلك شاهداً على أنه صنّف « من لا يحضره الفقيه » قبل هذين الكتابين .

وبناءً على هذا الفرض لابد من القول بأنّ تصنيف (المقنع) و (الهداية) كان بعد سنة (٣٧٢ هـ . ق) وهي سنة الشروع بتصنيف (من لا يحضره الفقيه) ^(٣٤) .

ولم يذكر المصنّف غرضه من تصنيف (الهداية) في أيّ موضع من الكتاب ، ولعلّ عرض المسائل الفقهية والمباحث العقائدية والكلامية هو الغرض الذي دعا المؤلف أن يصنف إلى جانب كتابي (المقنع) و (من لا يحضره الفقيه) - اللذين ذكر فيهما المسائل الفقهية فقط - كتاب (الهداية) ، حيث ذكر فيه - مضافاً إلى الفروع - الاصول العقائدية أيضاً .

لقد واجه إبداع الصدوق هذا ترحيباً من قبل الفقهاء أمثال الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي ، فحذوا حذوه في هذا المنهج في كلّ من (المقنعة) و (جمل العلم والعمل) و (الاقتصاد) .

إنّ كتاب (الهداية) وإن لم يبلغ في الشهرة كتاب (المقنع) ^(٣٥) كما يرى المحدث النوري ذلك ، وأنّ (المقنع) أفضل من (الهداية) ^(٣٦) ، لكنّ الظاهر أنّ الأبحاث الفقهية في (الهداية) أكثر ضبطاً وترتيباً من كتاب (المقنع) .

ويعدّ كتاب (الهداية) كغيره من مصنّفات المؤلف حصيلة أسفاره المتعدّدة وما استفاده من أكثر من (٢٠٦) استاذاً وشيخاً من مشايخه ^(٣٧) .

إنّ أكثر عبارات كتاب (الهداية) هي نصوص أخبار كما في كتاب (المقنع) ، حتى أنّ المحقق النجفي اختار كتابي (الهداية) و (من لا يحضره الفقيه) للشيخ الصدوق كنموذج من بين الكتب الفقهية التي لا يفتي مصنّفها إلا بمضامين الأخبار ^(٣٨) ، ومن هنا اعتمدهما الكثير من الفقهاء في كتبهم الفقهية ونقلوا عنهما .

لقد كان كتاب (الهداية) منذ عصر العلامة الحلّي (م ٧٢٦ هـ . ق) موضع اهتمام الفقهاء العظام ، فكان أول من نقل عنه مصرّحاً باسم الكتاب هو العلامة الحلّي في أربعة مواضع من المختلف ^(٣٩) .

ونقل عنه ابن البراج (م ٤٨١ هـ . ق) في كتابه (جواهر الفقه) - قبل العلامة - في بحث جواز الوضوء والغسل بماء الورد ، لكنّه لم يذكر اسم الكتاب ، بل اكتفى بعبارة « بعض أصحابنا » ^(٤٠) ونظراً لوجود هذه الفتوى في كتابي (الهداية) ، (من لا يحضره الفقيه) ^(٤١) حصراً ، يمكن القول بأنّه كان لديه - على أقلّ التقادير - أحد الكتابين المذكورين .

والشاهد الأول وإن لم يصرّح باسم الكتاب إلا أنّه نقل في مواضع عن الصدوق ^(٤٢) ؛ ونظراً إلى عدم وجود هذه الآراء الفقهية في غير (الهداية) يظهر أنّ الكتاب المذكور كان بحوزته أيضاً .

ونقل - بعد العلامة والشهيد الأول - في بعض المواضع من (الهداية) المحقق السبزواري في (ذخيرة المعاد) ^(٤٣) ، وكان قمة الاهتمام بهذا الكتاب في عصر الفاضل الهندي ، حيث نقل عنه في مواضع كثيرة ^(٤٤) .

ويعتبر كتاب (الهداية) كـ (المقنع) و (رسالة علي بن بابويه) رسالة عملية تتضمن فتاوى الشيخ الصدوق التي صنّفها على أساس نصوص الأخبار ، ثم قام - كما صرّح بذلك في مقدّمة (المقنع) - بعد الاطمئنان بوجود هذه الأخبار في الكتب الروائية بحذف أساندها ^(٤٥) .

ثم إنّ منهج الشيخ الطوسي في بعض الموارد بالنسبة لفتاوى والد الصدوق في رسالته يحكي عن تلقّي الشيخ الطوسي لها بأنّها مضامين الأخبار ، فمثلاً أذعن في التهذيب ثلاث مرات بعدم وجود خبر مسند في المسألة ، وأنّه أفتى به لمجرّد كون ذلك في رسالة علي بن بابويه ^(٤٦) .

وكلام الشيخ الطوسي على الرغم من كونه في مراسيل والد الصدوق ، إلا أنه - كما يمكن أن يستظهر ذلك أيضاً من كلام المحقق النجفي ^(٤٧) - بحسب الظاهر لا فرق من هذه الجهة بين فتاوى الصدوق في (المقنع) و (الهداية) مع رسالة والده ؛ لأنه سار في هذا الكتاب على نهج والده في رسالة الشرائع ^(٤٨) .

وقد استنتج المحدث النوري - بعد بيان كلام الصدوق في مقدّمة (المقنع) - من ذلك النتائج التالية :

١ - أنّ ما في الكتاب كلّ أخبار إلا ما يشير إليه .

٢ - أنّ ما فيه من الأخبار مسند كلّ ، وعدم ذكر السند فيه رعاية للاختصار ، لا لكونها من المراسيل .

٣ - أنّ ما فيه من الأخبار مأخوذ من اصول الأصحاب التي هي مرجعهم ، وعليها معولهم ، وإليها مستندهم ، وفيها مباني فتاواهم .

٤ - أنّ أبواب تلك الأصول ورجال طرق الشيخ الصدوق إليها من ثقات العلماء .

٥ - أنّ الروايات الواردة في هذا الكتاب هي عين متون الأخبار الصحيحة بالمعنى الأخص لدى المتأخرين .

ومن هنا يرى المحدث النوري أنّ ما نقله العلامة المجلسي من (المقنع) على أنّه رواية يبتني على النتائج المذكورة ، ويقول : « ومن هنا ظهر وجه نقل المجلسي رحمته الله ما فيه كنقله عن سائر كتب الأخبار ، لكنّه رحمته الله فعل بكتاب (الهداية) ما فعل به ؛ لظنّه أنّه أيضاً مثله ، والظاهر أنّه كذلك ، ولكنّا ما اعتمدنا عليه لعدم ما يدلّ على اعتباره ، فاقصرنا في النقل عنه بما أسنده الى المعصوم عليه السلام » ^(٤٩) .

ولا يخفى أنّ صاحب المستدرك سار في بعض الموارد على خلاف نهجه ؛ لأنّه في أكثر من (٢٢٠) موضع نقل عن (الهداية) وعبر عن ذلك بقوله :

« الصدوق في الهداية » ، وجاء في موارد كثيرة بنص عبارة (الهداية) عدا الروايات التي نقلها الصدوق في الغالب بصورة الارسال (٥٠) .

وحينئذ يمكن القول بأنه نهج العمل في تصنيف (الهداية) نفس منهج العلامة المجلسي .

ويرى آية الله البروجردي أنّ كتاب (الهداية) نظير كتاب (المقنع) وبعض كتب القدماء الفقهية ، وأنه يعدّ من الاصول المتلقاة ، وأنّ الاجماع والشهرة الفتوائية في هذه الكتب حجة بشروط ، وأنها تجبر ضعف سند الأخبار ، كما أنّ إعراض مشهور القدماء عن الرواية يوجب تضعيفها (٥١) .

وذكر صاحب الذريعة كتاباً بعنوان (شرح الهداية) ، كان قد فرغ مصنّفه منه سنة (١٣٥٥ هـ . ق) (٥٢) .

أقسام البحوث الفقهية في الهداية :

تنقسم أبحاث الكتاب إلى قسمين :

القسم الأول : يتضمّن الأبحاث العقائدية ، وكان المصنّف في هذا القسم في صدد تقعيد وتثبيت المباني العقائدية للأحكام الشرعية ؛ لأنّ الفقه واستقامة الفروع فيه منوط باستقامة أصول الدين والمذهب .

ويشتمل هذا القسم على الأبحاث التالية :

النبوة ، الامامة ، التقية ، الاسلام والايمان ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الجهاد ، أركان الاسلام ، والنية ، وقد اكتفى المصنّف في هذا الفصل من الكتاب - عدا بعض الموارد اليسيرة التي كان فيها بصدد الاستدلال على المباحث - ببيان ما هو من الاعتقاد الواجب فقط ، وقد خصص أقلّ من خمس أبحاث الكتاب لذلك .

ولعلّ (الهداية) أول كتاب بين المصادر الفقهية المتوفرة تعرّض لأبحاث علم الكلام إلى جانب الأبواب الفقهية باختصار ومن دون التعرّض للاستدلالات الراجعة بين المتكلمين .

القسم الثاني : ويشتمل على الأبواب الفقهية التالية :

الطهارة ، الصلاة ، الزكاة ، الصوم ، الحج ، النكاح ، الطلاق ، أبواب القضايا والأحكام (ما يشمل أبواب النذور والأيمان والكفارات والقضاء والاحكام والحدود والكبائر والديات) ، الأطعمة ، الصيد والذباجة ، المكاسب والتجارات ، الربا ، الدين ، الوصايا ، الوقف ، والارث .

وكان الفقهاء قبل الصدوق - بما فيهم والده - يبحثون العناوين والأبواب الفقهية بشكل مستقلّ^(٥٣) ، فمثلاً كانوا يذكرون أبحاث الحج ضمن كتاب الحج ، وأبحاث الصلاة ضمن كتاب الصلاة ، إلا أنّ الصدوق - استلهاماً من رسالة والده المعروفة - جمع العناوين المتفرقة والمختلفة في كتاب مثل (المقنع) و (الهداية) حيث إنهما يشتملان على أبواب فقهية مختلفة .

وقد واجهت هذه الطريقة من النظم للمباحث الفقهية ترحيباً من قبل الفقهاء اللاحقين للصدوق ، كما أنّه قام أيضاً - على حدّ تعبير النجاشي - بتصنيف كتب أخرى بنفس الطريقة السابقة^(٥٤) .

لقد قام الفقهاء القدماء في كتبهم - بعد القيام بتجميع الأبواب الفقهية فيها بالنحو المذكور - بخطوتين تكميليتين :

الخطوة الأولى : قيامهم بتكميل الأبواب الفقهية ، بمعنى أنّ أصل الأبحاث وإن كان موجوداً في المتون الأصلية والنصوص الأولية في الفقه ، أي كان لها مصادر روائية ، إلا أننا نجد أحياناً فقيهاً - ولأسباب غير واضحة - لا يطرح بعض الأبواب ، لكن يأتي فقيه آخر بعده يضيف تلك الأبواب على كتابه ، وتارة يضيف هذا الفقيه ما لم يذكره في كتابه السابق إلى كتابه اللاحق^(٥٥) .

الخطوة الثانية : وهي بلحاظ تنظيم وترتيب الأبواب الفقهية ، بمعنى أن فقيهاً قد يطرح بحثاً في كتاب - ككتاب الطهارة مثلاً - لكن فقيهاً آخر يرجع بحثه في كتاب آخر ، أو يتخذ فقيه في ترتيب الأبواب وسياق الأبحاث في باب معين طريقة ونهجاً يختلف عنهما لدى فقيه آخر متقدم عليه ، وفيما يلي نذكر نماذج لذلك :

١ - لم يبحث كتاب الجهاد في (المقنع) و (المقنعة) ، كما أن كتاب الأمر بالمعروف لم يبحث في (المقنع) ، في حين ذكر الصدوق كلا العنوانين المذكورين في (الهداية) وإن جاء بهما في أواخر الفصل الأول من المباحث الكلامية ، فيما ذكر الشيخ الطوسي بحث الجهاد بشكل مستقل في (النهاية) ثم تلاه بحث الأمر بالمعروف .

وذكر الشيخ المفيد في (المقنعة) بحث الجزية والأمر بالمعروف - وهو عادة يأتي في أواخر أبحاث كتاب الجهاد - فالأول ذكر في مطاوي بحث الخمس ، والثاني ورد باختصار أواخر الكتاب وبعد كتاب الحدود ، وحينئذ يمكن القول بأن المنهج المتبع في (الهداية) منهج تكميلي للأبواب الفقهية ، وأن المباحث في كتاب (النهاية) مضافاً إلى ذلك هي مرتبة قياساً إلى الكتابين الآخرين .

تساؤلان :

وهنا يمكن أن يطرح تساؤلان :

التساؤل الأول : لماذا طرح المصنف بحث الجهاد - خلافاً لما هو متعارف - في الفصل الكلامي من الكتاب ؟ وهل يرى أن الجهاد هو من مباحث علم الكلام ، أو إن لذكره هنا سبباً آخر ؟

التساؤل الثاني : ما هو سبب عدم تعرض المصنف لبحث الجهاد في (المقنع) و (من لا يحضره الفقيه) والشيخ المفيد في (المقنعة) ، والسيد المرتضى في (جمل العلم والعمل) وغيرها من الآثار ؟ !

أما الجواب عن السؤال الأول فإنه يمكن أن يقال : إن هذا السؤال إنما يصح طرحه فيما إذا كان المصنف قد قسم المباحث في أول الكتاب إلى قسمين : كلامي وفقهي ، ثم ضمن الفصل الأول منه بحث الجهاد ، والحال ليس الأمر كذلك ، فإنه بعد أن طرح ثلاثة أبحاث عقائدية هي التوحيد والنبوة والامامة ، طرح أبحاثاً تدخل في الترتيب الفقهي المعهود الآن بين المتأخرين ؛ لذا فإنه قدّم بحث الأمر بالمعروف والتقية - التي هي من الأبحاث الفقهية أيضاً - على سائر الأبحاث ، ثم بحثها في هذا الفصل من الكتاب .

وأما الجواب عن السؤال الثاني فيمكن القول : لعلّ سبب ذلك عدم قوله بوجوب الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة ؛ وعلى هذا الأساس لم ير جماعة من الفقهاء الحاجة إلى بحث الجهاد ، فإنه على الرغم من ترتّب أثر علمي على طرحه إلا أنّه لا يترتّب عليه أثر عملي ، فما طرحه الشيخ الصدوق في كتاب (الهداية) كان نظره فيه الى الأثر العلمي فقط .

٢ - يخلو الكتاب من الأبواب الفقهية التالية : العارية ، الوديعة ، الكفالة ، اللقطة ، المزارعة ، المساقاة ، الاجارة ، الشركة ، الرهن ، الاقرار ، الضمان ، القصاص ، الغصب ، العتق ، التدبير والمكاتبة ؛ لذا فإنّ مطالب قسم المعاملات بلحاظ الكمّ تبلغ نصف حجم قسم العبادات ، بينما هذه النسبة في (المقنع) أكثر من النصف ، ومعنى ذلك أنّ بعض الأبواب ذكرت في (المقنع) و (المقنعة) وجميعها تقريباً في (النهاية) .

٣ - بحث المصنف كتاب الشهادات في (المقنع) و (الهداية) وكذا الشيخ المفيد في (المقنعة) ضمن كتاب القضاء لكن مع هذا الفارق : وهو أن الشيخ المفيد في (المقنعة) ذكر - مضافاً إلى ذلك - مباحث القصاص والديات أيضاً ذيل هذا العنوان ، بينما طرح كلّ من هذه المباحث في (النهاية) للشيخ الطوسي في كتاب مستقلّ بالطريقة المتعارفة الآن بين المتأخّرين .

٤ - بحث المصنف الشفعة في (الهداية) أواخر كتاب القضاء ، بينما بحثها في (المقنع) بعد القضاء في باب مستقل ، كما بحث الشيخ المفيد في (المقنعة) والشيخ الطوسي في (النهاية) ذلك تحت عنوان مستقل أيضاً إلا أن الأول ذكر ذلك تحت عنوان مستقل والثاني ذكرها في ذيل أبواب كتاب المتاجر كما هو المنهج المتعارف بين المتأخرين .

٥ - إن أحكام صلاة الميت - التي ذكرها المصنف في (المقنع) و (الهداية) بمناسبة غسل الميت في كتاب الطهارة - ذكرها نقلها الشيخ المفيد في (المقنعة) ثم بعد ذلك الشيخ الطوسي في (النهاية) إلى أواخر كتاب الصلاة ، فلاقى ذلك ترحيباً من المتأخرين ، وإن ذكر بعضهم كابن زهرة في (الغنية) جميع ما يرتبط بأحكام الميت حتى الغسل ذيل كتاب الصلاة ^(٥٦) .

٦ - ذكر المصنف بحث صلاة العيدين في (الهداية) بمناسبة عيد الفطر أواخر أبواب الصوم ^(٥٧) ، بينما ذكرها في (المقنع) في كتاب الصلاة ^(٥٨) ، فيما ذكرها الشيخ المفيد في (المقنعة) والشيخ الطوسي في (النهاية) ومن تبعهما من المتأخرين في كتاب الصلاة على ما فعل في (المقنع) .

٧ - ذكر المصنف بحث زكاة الفطرة في كل من (المقنع) و (الهداية) و (من لا يحضره الفقيه) في أواخر أبواب الصوم ، وذكر كتاب الصوم بعد كتاب الزكاة ^(٥٩) ، وقد تبع في هذه الطريقة الكليني في (الكافي) ^(٦٠) .

وحذا الشيخ المفيد في (المقنعة) في ترتيب الكتب الفقهية حذو الشيخ الصدوق لكنه ذكر بحث زكاة الفطرة - خلافاً للصدوق - في كتاب الزكاة ^(٦١) .

وأما الشيخ الطوسي في (النهاية) فإنه من جهة لم يوافق هؤلاء الثلاثة في ترتيب هذين البابين ^(٦٢) ، ومن جهة أخرى ذكر البحث المذكور كالشيخ المفيد في (المقنعة) في كتاب الزكاة ^(٦٣) ، والظاهر أن الفقهاء لم يوافقوا الشيخين الكليني والصدوق في طرح هذا البحث ذيل أبواب الصوم .

امتيازات كتاب (الهداية) :

١ - بحث المصنف في (الهداية) الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٦٤) ، بينما لم يتعرض لها في (المقنع) و (من لا يحضره الفقيه) ، وفي (فقه الرضا) وإن بحث الأمر بالمعروف^(٦٥) لكن لم يبحث فيه الجهاد .

نعم ، بحث الشيخ الكليني قبل المصنف الأبحاث المذكورة في الأصول أولاً ثم في الفروع من الكافي مفصلاً^(٦٦) .

٢ - بدأ كتاب الطهارة بأحكام المياه^(٦٧) ، ويبدو أن هذا المنهج أفضل مما عليه في (المقنع) الذي بدأ بآداب التخلّي ثم بحث الوضوء^(٦٨) ، وقد لاقى المنهج المذكور في الكتب الفقهية المتأخّرة عنه مثل (النهاية)^(٦٩) للشيخ الطوسي وغيره ترحيباً^(٧٠) ، حتى أن المصنف نفسه انتهج ذلك في كتاب (من لا يحضره الفقيه)^(٧١) ، وهو ما نشاهده في المجاميع الروائية كالکافي الذي تأسّى به المصنف في هذا الكتاب وغيره^(٧٢) .

٣ - إضافة المصنف فيه عدّة أبواب قياساً بكتاب (المقنع) في بحث أحكام الميت ، وهي كالتالي : (باب القول عند النظر إلى القبر) ، (باب إدخال الميت في القبر) ، (باب وضع الميت في اللحد) ، لكن لا يخفى أن المصنّف في هذا البحث من (الهداية) لم يتعرض لبعض الأبواب الموجودة في (المقنع) أيضاً .

وكذا نرى في (الهداية) إضافة بعض الأبحاث في باب الصلاة ، والتي ذكرنا بدلاً عن بعض الأبواب المبحوثة في (المقنع) ، وهي ما يلي :

(ما تعاد منه الصلاة) ، (باب الصلوات التي سنّ التوجه فيهنّ) ، (باب الصلوات التي تصلّى في الأوقات كلّها) ، (باب آداب الصلاة) ، (باب المواطن التي ليس فيها دعاء مؤقّت) ، (باب من لا يجوز أن يقرأ القرآن) و (باب من لا تقبل له صلاة)^(٧٣) .

٤ - ترتيب مباحث الصلاة في كتاب (الهداية) بنحو أفضل ممّا عليه في (المقنع) ، فهو بدأ في الأول بباب (اقسام الصلاة الواجبة) وفرغ منه ببحث (تسبيح فاطمة الزهراء عليها السلام) بعنوان أنّه من تعقيبات الصلاة ، وذكر بعده بعض المباحث الاخرى ، بينما بدأ بحث الصلاة في (المقنع) بغير ترتيب صحيح ، حيث بدأ ببحث (مكروهات الصلاة) وفرغ منه ببحث (مكان ولباس المصلّي) (٧٤) ، من دون أن يتعرّض فيه لبحثين هاميين وهما : (واجبات الصلاة) و (أوقات الصلاة) بشكل مستقلّ .

نعم ، أشار في أواخر (باب الأذان والاقامة) بشكل غير مستقلّ إلى أوقات بعض الصلوات كصلاة الظهر والعصر وبعض الواجبات الصلاة في إطار الحديث عن كيفية الصلاة (٧٥) .

وجوه الشبه بين الهداية والمقنع وفقه الرضا عليه السلام :

إنّه لدى المقارنة بين كتابي (الهداية) و (المقنع) نرى أنّ أكثر وجوه الشبه بينها بلحاظ العبارة وترتيب الأبواب إنّما يتجلّى في أبواب الزكاة وإن كان ثمة تفاوت بلحاظ عدد الأبواب .

وهذا الاختلاف تارة يحصل لأجل نقصان باب أو أبواب ، وأخرى بزيادة ذلك ، فمن القسم الأول ما في (المقنع) من زيادة (باب تكفين الموتى من الزكاة) و (باب العتق من الزكاة) .

ومن القسم الثاني يمكن الإشارة الى (باب الماعون) و (باب حق الحصاد والجدان) ، وكلاهما لم يرد في (المقنع) .

ثم يلي كتاب الزكاة كتاب الحج - الباب الأول والثاني وشطر كبير من الباب الثالث - فإنّ بين عبارات (الهداية) مع باب الحج في (المقنع) تفاوتاً يسيراً (٧٦) إلا أنّ بين الابواب تطابقاً وتجانساً تاماً (٧٧) .

ثم إنه مضافاً إلى ما ذكرنا يمكن ملاحظة موارد كثيرة أخرى في الكتاب تشابه بلحاظ البيان والعبارات (المقنع) من جهة ، وتشابه تماماً (فقه الرضا) من جهة أخرى ، وهنا نشير الى نماذج من عبارات المصنف في مسألة مفطرات الصوم التي نقلها عن رسالة والده ، وهي بعينها موجودة أيضاً في (فقه الرضا) و (المقنع) ^(٧٨) ، لكنه لم يذكرها كاملة في (المقنع) و (الهداية) .

وكذا مثل ما ورد فيه عن عبارات في حكم الدم على لباس المصلي ^(٧٩) حيث أورد المصنف عين عبارة (فقه الرضا) ، وكذا الحال في الفصول الاولى من أبواب الحج ^(٨٠) .

وبعبارة أخرى : يمكن القول بأن الصدوق كان يولي رسالة والده ^(٨١) - التي هي بحسب الظاهر وصيته لولده - اهتماماً كبيراً ، فقد نقل منها في أكثر كتبه الفقهية وغير الفقهية تارة بشكل مباشر ، وأخرى اقتبس عنها من دون أن يصرّح بذلك في كتبه ، ففي (الهداية) على الرغم من أننا قلّمنا نجده يصرّح بالنقل من رسالة والده قياساً إلى كتابيه الآخرين : (من لا يحضره الفقيه) و (المقنع) ، لكننا نرى أنه اقتبس منها في موارد كثيرة ^(٨٢) .

طريقة المصنف في الاستفادة من الروايات :

نقل الصدوق في موارد عديدة من هذا الكتاب - كما في كتاب (المقنع) - الروايات مباشرة عن المعصومين عليهم السلام ، ونقل هذه الروايات تارة يكون قبل الافتاء بحكم ، وأخرى بعد الافتاء به ، وعلى الفرض الثاني تارة يكون مفاد الرواية مخالفاً للفتوى ، وأخرى موافقاً لها ، فإن كانت الرواية المروية موافقة للفتوى السابقة فإنه يمكن القول بأن مراد المصنف من نقل الرواية هو الاستناد بها لغرض تأييد الفتوى ، وأمّا في الموارد التي لم تكن فيها الرواية مسبوقة بالفتوى أو الموارد التي أفتى بها ثم نقل رواية خالف مفادها الفتوى السابقة ، فتمتة سؤال يثار - نظراً الى أنّ الكتاب هو متون روايات - وهو : لماذا عمل المصنف في هذه الموارد هكذا ؟

والسؤال الآخر هو أنه هل يمكن القول بأن مفاد الرواية في مثل هذه الموارد هو فتوى المؤلف ، أو يختلف الحال بحسب الموارد ؟

أما الجواب عن السؤال الأول : يمكن القول بأنه وإن لم نتمكن من تحديد بيان وجه مثل هذا السلوك على طريق قطعي ، لكن نظراً الى كلام بعض شراح كلام الفقهاء - وهم من الفقهاء ولهم معرفة ببيانهم - يمكن القول بأن أحد أسباب هذا السلوك في المنهج ما واجهه المفتي من إشكال بالنسبة لضعف النص أو سند تلك الرواية ، فالشاهد الثاني مثلاً في الموارد التي يقول فيها الشهيد الأول في اللمعة : « وروي » يبين وجهاً لهذه النسبة يعود في الغالب إما لضعف سند الرواية : وإما لعدم عمل الفقهاء بها ^(٨٣) .

وأما الجواب عن السؤال الثاني فلا بد من القول أيضاً بأنه لا يمكن الحكم على جميع الموارد بنحو واحد ، بل لابد من التفريق بين الموارد التي أفتى الفقيه فيها ابتداءً ثم نسب إلى رواية حكماً يخالف مفادها الفتوى ، وبين الموارد التي لم يفت بها بل نسب الحكم فيها إلى الرواية .

فنقول : أما بالنسبة للصورة الاولى فإن الفقيه لا يتردد في الافتاء أصلاً ، خلافاً للصورة الثانية فإنه بحسب الظاهر مردد لأسباب معينة . وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن ما نسبته الفاضل الآبي الى الصدوق في (المقنع) في بحث النصاب الاول لزكاة الذهب - غير صحيح ؛ لأنه أفتى أولاً بأن نصاب الذهب عشرون مثقالاً ثم قال : « وقد روي أنه ليس على الذهب شيء حتى يبلغ أربعين مثقالاً » ^(٨٤) .

كما أنه لا يمكن نسبة القول بخمس الدينار في نصاب المال المسروق الى الصدوق في (المقنع) ، فإن هذه النسبة من قبل بعض المتأخرين غير صحيحة ^(٨٥) ، فإن الصدوق - كما ذكر الفاضل الهندي ^(٨٦) - أشار في هذا البحث الى الرواية فقط ^(٨٧) .

ولا يخفى أن نسبة القول بربع الدينار الى الصدوق في (الهداية) صحيحة ؛ لأنه أفتى فيه بذلك ^(٨٨) .

وعلى هذا الأساس أيضاً يظهر عدم صحة ما نسبته صاحب الرياض الى الصدوق في (الهداية) من القول بخلاف المشهور في مسألة قذف الجماعة ^(٨٩) ؛ لأن الصدوق في هذا الفرع أيضاً أفتى أولاً بما يطابق رأي المشهور ، ونسب القول الآخر إلى الأخبار فقط ^(٩٠) ، ولذا فإن المحقق النجفي لم ينسب في بحث دية البيضتين القول بثلاثي الدية في قطع البيضة اليسرى إلى الصدوق في (المقنع) ، بل نسبته إليه في (الهداية) ^(٩١) ؛ لأن الصدوق في (المقنع) ^(٩٢) خلافاً لما في (الهداية) ^(٩٣) نسب الحكم بثلاثي الدية الى الرواية بعد ما أفتى بنصف الدية .

والظاهر - نظراً لما تقدّم - عدم تمامية كلام بعض المتأخرين ^(٩٤) على نحو الموجبة الكلية حيث قال بأنّ عادة الصدوق في (المقنع) نقل نصوص الأخبار والافتاء بها ، بل لابد من التفريق بين الموارد التي يذكر فيها رواية أو عدة روايات تكون فيها دليلاً على قول فقط ، وبين الموارد التي يفتي فيها أولاً ثم يكتفي بنقل رواية ، وهذا الأمر يجري بالنسبة إلى (الهداية) أيضاً .

قال المحقق النجفي في هذا الصدد : « وكوّنهُ [أي الصدوق] لا يروي إلا ما يعمل به غير ثابت » ^(٩٥) ، فلا يمكن لمجرد نقل الصدوق الرواية نسبة الفتوى بمفادها إليه .

كما يظهر أنّ كلام البعض بأنّ فتوى الصدوق في كتاب لا تختلف عنها في كتاب آخر له ^(٩٦) بشكل عام غير صحيح ؛ لإمكان العثور على فتاوى للصدوق تختلف من كتاب له إلى آخر ، فمثلاً أفتى الصدوق في مسألة دية البيضة اليسرى في (المقنع) بنصف الدية ، ونسب الثلاثين الى الرواية ، في حين أفتى في (الهداية) ^(٩٧) بالثلاثين .

طريقة الصدوق في بيان الأحكام :

خلافاً لما تعارف عليه المتأخرون حيث إنهم يستعملون عادة لبيان الأحكام التكليفية والوضعية مثل لفظ : الوجوب ، الحرمة ، الكراهة ، الاستحباب ، الصحة والبطلان ، نجد الصدوق في هذا الكتاب وأمثاله - تحقّقاً على ألفاظ الروايات - من هذه العبارات استخدم في موارد نادرة جداً ، اتبع فيها في الغالب تعابير النصوص الروائية ، بينما استخدم في أكثر الفروع صيغة الأمر نحو : « أفض منها ... » لبيان حكم الافاضة ، « اذبح وانحر » لبيان حكم الذبح والنحر ، « استخدم عبارات وجمل خبرية مثل : « لا بأس » ، « أنت في سعة » لبيان الحكم الوجوبي الإلزامي والمستحب ، وصيغ نهية مثل : « لا تزوج امرأة ... » و « لا تجامع ... » ، و « اجتنب ... » ، و « إياك » لبيان حكم الحرمة والكراهة ، وهذه الطريقة من بيان الحكم تجعل القارئ في حيرة ؛ لعدم وضوح مراد المصنف في بعض الموارد ، وهل إنّ المراد من الموارد التي استخدم فيها لفظ الأمر والجمل الإيجابية الخبرية هو الوجوب أو الاستحباب ؟ ومن الموارد التي استخدم فيها النهي والجمل الخبرية السلبية الحرمة أو الكراهة ؟

جهد متواضع في الاستناد إلى الآيات الشريفة :

على الرغم من غلبة روح الفتوى في (الهداية) كما هو الحال في (المقنع) ، يلفت نظر القارئ في بعض الأبواب استدلال الصدوق بآيات القرآن الكريم ، فقد استند المؤلف - مثلاً - في باب التيمم الى الآية الشريفة : ﴿ فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾ ^(٩٨) للدلالة على لزوم التيمم مع توفّر شروطه ، ففسّر الصعيد في الآية بالمكان المرتفع ^(٩٩) ، واستند في باب الصيد والذباحة على حرمة الصيد في فرض ترك قول « بسم الله » متعمداً الى الآية الشريفة : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ ﴾ ^(١٠٠) ، ففسّر الفسق في الآية بالحرمة ^(١٠١) ، واستند في باب النكاح على حرمة واقعة الحائض بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ﴾ ^(١٠٢) ، ففسّر الطهارة فيها بالغسل من الحيض ^(١٠٣) .

والظاهر أنَّ تفسير الصدوق لآيات القرآن في أكثر الموارد يبتني على فهمه من ظهور القرآن لا أنَّه فهم ذلك من النصوص الروائية ، وإن كان استلهم المعنى في بعض الموارد من الروايات ، كما فعل ذلك في باب الوصية عند تعيين المراد من لفظة « كثير » و « جزء » وكم هو المقدار المراد منهما عند الوصية بهما ^(١٠٤) ، ففسّر الأول - استلهاماً ممّا ورد في رواية في تفسير الآية (٢٥) من سورة التوبة - بثمانين أو أكثر ^(١٠٥) ، وفسّر الثاني - استلهاماً ممّا ورد في رواية في تفسير الآية المباركة (٢٦٠) من سورة البقرة - بالعشر من الشيء ^(١٠٦) .

آراء المصنف الشاذّة والمخالفة للمشهور :

للمصنف في (الهداية) فتاوى شاذّة ومخالفة للمشهور كما صرّح بذلك بعض المتأخرين ، بمعنى أنَّه لم يفت بها أحد قبله ولا بعده ، وهي كالتالي :

١ - الفتوى بجواز الوضوء والغسل بماء الورد وصحة الصلاة به ^(١٠٧) ، وقد استند في هذه الفتوى هنا وفي (من لا يحضره الفقيه) ^(١٠٨) إلى رواية لم يكن يعمل بها استاذاه ابن الوليد ^(١٠٩) على الرغم من تصريحه في (من لا يحضره الفقيه) بأنَّ « كلَّ ما لم يصححه ذلك الشيخ - قدس الله روحه - ولم يحكم بصحته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح » ^(١١٠) .

ويرى الشيخ أبو جعفر الطوسي شذوذ الرواية المشار إليها ثم صار بصدد توجيهها ^(١١١) ، بينما ذكر المحدث البحراني أنَّ الموافق الوحيد للشيخ الصدوق في هذه الفتوى هو الفيض الكاشاني في (الوافي) و (مفاتيح الشرائع) حيث احتمل الجواز قوياً ، لكن المحدث المذكور بعد أن سرد أدلة الفيض على المسألة أجاب عنها وفندّها ^(١١٢) .

٢ - القول بوجوب القنوت في الصلاة ، قال : « ومن ترك القنوت متعمداً فلا صلاة له » ^(١١٣) ، وقد حصر المحقق في المعتبر الموافق للصدوق في هذه الفتوى بابن أبي عقيل ^(١١٤) .

ويرى المحقق النجفي أنّ تعبير الصدوق في (الهداية) أصرح من تعبيره في (من لا يحضره الفقيه) بل يأبى بذل الجهد في تأويله ^(١١٥) ، ثم ذكر بأنّ التاويلات المذكورة في هذا المجال تكلفات لا داعي لها ، كما أنّ خلاف الصدوق - كما قيل - لا يضرّ بالاجماع هنا .

٣ - فتوى الصدوق بتأخير خطبة صلاة الجمعة بعد الصلاة ، فقد صرّح بأنّ الخطبة بعد الصلاة ، ويرى بأنّ السبب في ذلك هو أنّ الخطبتين بدل الركعتين الأخراوين ، قال في ذلك : « أول من خطب قبل الصلاة عثمان ؛ لأنّه لما أحدث ما أحدث لم يكن يقف الناس على خطبة ، فلهذا قدّمها » ^(١١٦) ، وما علّل به هذه الفتوى هو نص رواية مرسلة رواها في (من لا يحضره الفقيه) ^(١١٧) ، وقد حاول بعض الفقهاء خلافاً للصدوق حيث أفتى طبقها توجيه ذلك ^(١١٨) ، بينما رأى البعض الآخر شنود ما ذهب إليه الصدوق وضعفه ^(١١٩) .

تأثر الصدوق بالآخرين :

إنّ فقدان الكثير من الكتب الفتوائية لمرحلة ما قبل الصدوق عقّد من مسألة المقارنة بين تصانيفه الفقهية مع تصانيف من كان قبله ، إلا أنّ المقارنة الاجمالية بين ما نقله عن رسالة والده في (المقنع) و (الهداية) وبين العبارات التي صاغها هو في مقام الفتوى تعطي أنّه قد تأثّر تأثراً كثيراً بوالده علي بن بابويه في رسالته في الشرائع ^(١٢٠) ، فهو في منهجه هذا وإن أخرج الفقه في الغالب عن شكله الروائي وعرضه بقلبه الفتوائي ، وأنّ هذا يحكي عن سعة فكره وعدم جموده على النص لكنه في الوقت ذاته لم يترك الأخذ بجانب الاحتياط فعرض - في الغالب - عين الألفاظ الصادرة عن مصادر التشريع - من دون أن يسندها الى الامام عليه السلام - بلباس الفتوى .

وهذا الأمر من جهة أخرى هو عبارة عن السير التدريجي لتطور عملية الاجتهاد ، واستخدام العقل في عملية استنباط الأحكام ، وبذلك يمكن القول بأنّ

الصدوق كان حلقة الوصل والحدّ المتوسط بين مرحلة جمود الفقهاء على النصوص الروائية ، وبين مرحلة تدوين المتون الفقهية على أساس درك الفقهاء واجتهادهم .

ولا يخفى أننا لو سلّمنا بهذا القول وهو أنّ مصدر رسالة علي بن بابويه هو كتاب فقه الرضا (عليه السلام) أو اعتبرناه هو الرسالة بعينها - كما احتمله البعض قوياً^(١٢١) وتؤيده الشواهد والقرائن أيضاً^(١٢٢) - فلا بد من القول بأنّ مصدر (الهداية) هو كتاب فقه الرضا بشكل من الأشكال .

قال العلامة محمد تقي المجلسي في بحث حدث الاصغر أثناء غسل الجنابة : « ظاهره أنّ علي بن بابويه أخذ هذه العبارة وغيرها ممّا كتبه لولده من كتاب الفقه الرضوي »^(١٢٣) .

وقال أيضاً بعد ذكر مسألة الاحتضار : « هذا المضمون وكلّ ما ذكره الصدوق وكلّ ما ليس في الكتاب ، أكثره موجود في الفقه الرضوي بعينه »^(١٢٤) .

تأثير كتاب الهداية على الآخرين :

صُنّف بعد (المقنع) و (الهداية) كتابان فقهيان آخران استُلهما تقريباً من مصنفات الصدوق : الأول : كتاب (المقنعة) للشيخ المفيد ، وهو من أهم مصنفاته الفقهية ، وقد كان الصدوق - كما مرّ سابقاً وبه صرح ابن إدريس في (السرائر) أيضاً - أستاذاً للشيخ المفيد^(١٢٥) .

ويرى البعض بأنّ منهج الشيخ المفيد في هذا الكتاب هو منهج أهل الحديث^(١٢٦) ، إلا أنّ هذا الكلام على إطلاقه غير صحيح نظراً إلى أنّ بعض فتاوى الشيخ فيه ليس لها منشأ حديثياً وروائياً^(١٢٧) .

إلا أنه نظراً إلى أخذ متن الكتاب - المقنعة - بنظر الاعتبار نرى موارد ليست بالقليلة فيه هي نصوص روائية ، وأنّ المصنف اتبع طريقة الصدوق في (المقنع)

و (الهداية) ، وعليه فإنّ ردّ هذا الكلام بشكل مطلق أيضاً - كما نصر القول بذلك بعض الباحثين ^(١٢٨) - غير صحيح ، فلا بد من القول بأنّ الشيخ المفيد قد سلك في تصنيف كتاب (المقنعة) طريقاً وسطاً بين الجمود على النص - التي هي طريقة أغلب أهل الحديث - وبين التوسع في التفريعات - التي قد تكون أحياناً بالاستعانة بالقياس والاستحسان ، والتي اتهم بها ابن الجنيّد - وهذه الطريقة التي اختارها الشيخ المفيد هي طريقة ابن أبي عقيل العماني التي كانت مؤثرة في مسيرة الفقه التكامليّة ومسائله ، وقد اتبع الشيخ الطوسي هذه الطريقة في (النهاية) أيضاً وأكمل مسيرتها .

نواقص الكتاب ومواضع الخلل :

كتاب (الهداية) ككتاب (المقنعة) هو من أوائل المصنّفات الفقهيّة للشيخ الصدوق التي تتضمّن بيان الفقه بغير الفاظ الاخبار ؛ لذا فمن الطبيعي أن يكون فيها نقص وعدم انسجام ، ومن تلك النواقص ما يلي :

١ - عدم وجود مقدّمة تبيّن غرض المصنّف من التصنيف ومنهجه كما عليه الحال في (المقنعة) و (من لا يحضره الفقيه) .

٢ - عدم ذكر بعض الفروع الفقهيّة مثل الأذان والإقامة حيث لم يشر إلى فصولهما ولم يذكر حكمهما ^(١٢٩) ، ولم يتعرّض أحياناً إلى حكم الفروع الأخرى كحكم تسبيح الزهراء عليها السلام ^(١٣٠) ، صلاة الليل ، صلاة الآيات ، جعفر الطيار عليه السلام ، صلاة الحاجة والاستسقاء ^(١٣١) .

٣ - عدم التعرّض لبعض الأبواب الفقهيّة ، من قبيل : الكفالة ، اللقطة ، المزارعة ، المساقاة ، الاجارة ، شراء أراضي أهل الذمة ، الشركة ، الرهن ، العتق ، التدبير والمكاتب ، والنشاطات الحكوميّة .

٤ - البحث الاجماليّ للسهو في الصلاة ، والاكتفاء بذكر روايتين في هذا المجال ^(١٣٢) .

٥ - عدم التعرّض لبحث أحكام ما يرتبط بصلاة المريض ، صلاة العريان ، صلاة المغمى عليه ، صلاة الخوف ، صلاة الاستخارة وصلاة الشكر .

٦ - عدم ذكر بحث الاعتكاف ، حكم صوم يوم الشك ، صوم المسافرين وقضاء صوم شهر رمضان (١٣٣) .

٧ - عدم البحث التفصيلي لأحكام المفطرات في الصوم ، والاكتفاء بنقل قول عن والده في الرسالة حيث ذكر الأمر باجتناب خمسة أمور (١٣٤) .

لقد ذكر المصنف أكثر هذه الموارد - التي ذكرناها بأنّها من نواقص الكتاب - في (المقنع) ، فمثلاً تعرّض لبحث : الكفالة ، اللقطة ، الرهن ، الاجارة والمزارعة ، وقد تعرّض مفصلاً لبحث باب السهو في الصلاة (١٣٥) .

عدم الانسجام في بعض الأبحاث :

وفيما يرتبط بعدم انسجام بعض الأبحاث فإنّه يمكن الإشارة الى ما يلي :

١ - استخدام المصنف لعبارات مثل : (قال) ، (روي) و (سئل) ، وفي بعض الموارد ذكر أسماء الرواة أيضاً ، فإنه نظراً إلى أنّ الكتاب من متون الأخبار ، فقد أوجد ذلك نوعاً من الخلل ؛ لأن هذه الطريقة هي استمرار على نهج التصنيف لدى القدماء الذين كانوا عندما ينقلون نصّ ألفاظ الروايات يريدون بذلك بيان فتاواهم ، وهذا ما نشاهده أحياناً في (المقنعة) للشيخ المفيد ، فيما لم يرتض الشيخ الطوسي في (النهاية) العمل بذلك (١٣٦) .

٢ - ذكره لمباحث الطهارات الثلاث بحسب الترتيب ، وهي : الوضوء ، التيمم والغسل ، في حين أنّها تبدأ عادة بالوضوء وتختتم بالتيمم (١٣٧) ، وقد عمل المصنف بهذه الطريقة في (المقنع) (١٣٨) أيضاً ، لكن مع هذا الفارق وهو أنه ذكر في (المقنع) مضافاً إلى باب التيمم باب أحكام ماء البئر ، وفصل بين مقدار ما ينزح منه وبين أحكام الوضوء والغسل ، والظاهر تفرّده في هذه الطريقة ؛ إذ لم يعمل بها قبله ولا بعده من مصنفين الكتب الفقهية أحد .

٣ - تعرّض المصنف لبحث التعقيب بعد الصلاة^(١٣٩) تارة تحت عنوان (باب تسبيح فاطمة الزهراء عليها السلام) ، وأخرى في أواخر كتاب الصلاة^(١٤٠) تحت عنوان (باب التعقيب) ، في حين كان من المناسب الاتيان بهما معاً في باب واحد تحت عنوان التعقيب .

٤ - جعل المصنف عنوان باب فضل الجماعة ثم ذكر مسائل صلاة الجمعة بعده ، بينما ذكر البحث عن شرائط إمام الجماعة في باب آخر^(١٤١) ، لكنّه في (المقنع) - خلافاً لما في (الهداية) - بحث في هذا الباب مسائل صلاة الجماعة مفصلاً^(١٤٢) ، بينما بحث صلاة الجمعة في باب آخر تحت عنوان : (باب صلاة يوم الجمعة)^(١٤٣) .

وهذا الامتياز لصالح (المقنع) على الرغم من أنّ المصنف أسهب فيه بحث آداب يوم الجمعة أكثر من مسائل صلاة الجمعة ؛ ولذا فإنّ (الهداية) ترجح بهذا اللحاظ على (المقنع) .

٥ - تعرّض المصنف لبحث أقسام الصوم في أواخر كتاب الصوم قبل البحث عن زكاة الفطرة ، في حين أنه ذكره في الباب الأول من (المقنع) ويبدو أنّ ذلك أصح ، مضافاً إلى ذلك فإننا نجد اختلافاً في كيفية طرح البحث بين الكتابين ، فالمصنف في (المقنع) بدأ الكلام بشكل الفتوى لكنه عدل إلى نقل الخبر ، وأمّا في (الهداية) فقد بدأ الكلام عن أقسام الصوم بلسان الراوي عن الامام عليه السلام^(١٤٤) ، فتكون طريقة المصنف الأولى هي الأنسب نظراً إلى طريقته في تصنيف الكتاب .

الهوامش

- (١) القمي ، الشيخ الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، تصحيح وتحقيق جمع من الباحثين في مؤسسة الامام الهادي (عليه السلام) ، الناشر : مؤسسة الامام الهادي (عليه السلام) (١٤١٨ هـ . ق) قم ، من القطع الوزيري ، مجلد واحد في (٤١٧) صفحة .
- (٢) يقال لوالده أيضاً (ابن بابويه) و (الصدوق) ، كما يقال لهما معاً - للوالد والولد - (الصدوقين) لكن كلما يطلق (ابن بابويه) أو (الشيخ الصدوق) فالمراد به الابن ، إلا أن يقال : (ابن بابويه في الرسالة ، او في رسالته ، أو : الصدوق في الرسالة) فالمراد حينئذٍ الاب . (الدواني ، علي ، مفاخر الاسلام ٣ : ١٦٧) .
- (٣) ابن إدريس الحلبي ، السرائر ١ : ٥٢ ، ١٥٩ و ٢ : ٥٣٢ .
- (٤) وذكر لولادته أيضاً سنة (٣٠٥ و ٣٠٦) . والظاهر أن طلب والده الولد بدعاء من امام العصر (عليه السلام) بوساطة سفيره الحسين بن روح ولقائه به في اوائل سفارته كان بعد وفاة سفيره محمد بن عثمان العمري في سنة (٣٠٥) ، فلا يمكن أن يكون عام (٣٠٥) سنة ولادته ، وأن سنة (٣٠٧) هي الأقرب للواقع . (مجلة فقه اهل البيت (عليه السلام) ، العدد ٢ : ١٦٨ و ٣ : ١٦٢) .
- (٥) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الغيبة : ٣٣٠ .
- (٦) الخونساري الإصبهاني ، محمد باقر ، روضات الجنات ٦ : ١٣٢ .
- (٧) العاملي ، جواد ، مفتاح الكرامة ٥ : ١٦٨ . النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام ٨ : ١٣١ و ٢٢ : ١٢٢ و ٢٨ : ٥٩ .
- (٨) الشهيد الأول ، محمد بن مكي ، الدروس الشرعية ١ : ٢٨٧ ، ٣٢٩ . النراقي ، أحمد ، مستند الشيعة ١ : ٣٩٨ .
- (٩) ذكر بعض الباحثين أن عدد أسفار الشيخ الصدوق العلمية استناداً إلى بعض مصنفاته كانت سبعة عشر (مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) ، العدد ٥ و ٦ : ٣١) .
- (١٠) النجاشي ، أحمد بن علي ، رجال النجاشي : ٣٨٣ .
- (١١) وصف ابن الاثير ركن الدولة بالعلم والكرم والرافة والعدل والسياسة ، فقد قام باكرام الشيخ الصدوق لدى دخوله الري ، وعقد له في دار الخلافة مجالس مناظرة نقل منها

القاضي نور الله التستري في مجالس المؤمنين خمسة مجالس بينه وبين علماء الجمهور .
(انظر : ابن الأثير ، علي بن أبي الكرم ، الكامل في التاريخ ٨ : ٦٦٩ . التستري ، القاضي نور الله ، مجالس المؤمنين ١ : ٤٥٦) .

(١٢) كونه شاباً بالنسبة إلى مقامه ومنزلته العلمية ، وأيضاً نظراً إلى أعمار شيوخ الطائفة ،
وإلا فقد كان عمره آنذاك خمسين عاماً تقريباً بعد اخذ تاريخ ولادته بنظر الاعتبار .
(١٣) النجاشي ، أحمد بن علي ، رجال النجاشي : ٢٩٠ . العلامة ، الحسن بن يوسف ، خلاصة
الأقوال : ٢٤٨ .

(١٤) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الفهرست : ١٥٧ .

(١٥) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، الفوائد الطوسية : ٧ .

(١٦) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف ، مختلف الشيعة ٢ : ١٣٥ .

(١٧) انظر : الصدوق ، محمد بن علي ، عيون أخبار الرضا (ع) ١ : ٢٠٠ .

(١٨) ذكر البعض أنّ مشايخه استناداً إلى الروايات التي نقلها بلغ (٢٥٢) شيخاً (انظر : مقدمة
الشيخ عبد الرحيم الرباني على معاني الأخبار) .

(١٩) الخونساري الإصبهاني ، محمد باقر ، روضات الجنات ٦ : ١٣٩ - ١٤٠ ، حيث يرى البعض
أنّ من مشايخه ابن قولويه والكليني ، لكن الظاهر عدم صحة ذلك (انظر : مجلة فقه اهل
البيت (ع) ، العدد ٥ و ٦) .

(٢٠) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ٢ : ٩٠ .

(٢١) الخونساري الإصبهاني ، محمد باقر ، روضات الجنات ٦ : ١٤٠ . مقدمة الأمالي : ١٥ - ٢٦ .

(٢٢) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الفهرست : ١٥٧ .

(٢٣) الاسم الآخر للأمالي هو « المجالس » . انظر : الدواني ، علي ، مفاخر الاسلام ٣ : ١٩٤ .
طبقات الفقهاء ٤ : ٤٣٤ .

(٢٤) النجاشي ، أحمد بن علي ، رجال النجاشي : ٣٨٩ .

(٢٥) الدواني ، علي ، مفاخر الاسلام ٣ : ١٩٤ .

(٢٦) الصدوق ، محمد بن علي ، الاعتقادات في دين الامامية : ٩٥ .

(٢٧) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ٦ ، ٢٢ - ٢٥ ، ٣٠ - ٤٥ .

(٢٨) فهرست ابن النديم : ٢٤٦ . النجاشي ، أحمد بن علي ، رجال النجاشي : ٣٩٠ .

(٢٩) المحقق الطهراني ، الذريعة ٢٥ : ١٧٥ .

(٣٠) المصدر السابق .

- (٣١) انظر: الصدوق، محمد بن علي، الهداية: ١٠٧، ١٨٨.
- (٣٢) هذا بناءً على أن ولادته كانت سنة (٣٠٧ هـ. ق).
- (٣٣) يمكن أن يقال: لما كان المنهج في كتابي «المقنع» و«الهداية» مختلفاً مع «من لا يحضره الفقيه» وأنهما عملاً مختلفان، لذا فإنه لم يذكرهما، لكن قد يقال في جوابه: إنه اكتفى في موارد عديدة من «المقنع» و«الهداية» بنقل الرواية، مما ينبئ على السنخية بين المنهجين تماماً.
- (٣٤) الدواني، علي، مفاخر الاسلام: ٣: ١٨٨.
- (٣٥) بعد أن ذكر العلامة المجلسي أسماء كتب الصدوق قسمها بلحاظ الشهرة إلى قسمين: القسم الأول مثل: العيون، العلل والمقنع مما لا تقل شهرته عن الكتب الأربعة، والقسم الآخر ما يكون بلحاظ الشهرة أقل مرتبة ككتاب الهداية، وعبارته في ذلك كالتالي: «كتاب الهداية أيضاً مشهور لكن ليس بهذه المثابة». (بحار الأنوار ١: ٢٦).
- (٣٦) النوري، حسين، خاتمة المستدرک ١: ١٩١.
- (٣٧) انظر: الصدوق، محمد بن علي، الهداية: ٨٨. مقدمة التحقيق.
- (٣٨) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام: ٦: ١٣٨.
- (٣٩) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة ٣: ١٧٤، ٢٨١، ٢٩٥ و ٤: ٥٤.
- (٤٠) ابن البراج، القاضي، جواهر الفقه: ٨.
- (٤١) الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه ١: ٦. الصدوق، محمد بن علي، الهداية: ٦٥.
- (٤٢) الشهيد الاول، محمد بن مكي، البيان: ٣٣٠. الشهيد الاول، محمد بن مكي، غاية المراد ١: ٦١. وانظر: الصدوق، محمد بن علي، الهداية: ٨٧، ٢٠٥.
- (٤٣) المحقق السبزواري، محمد باقر، ذخيرة المعاد ٢: ٤٣٤.
- (٤٤) الفاضل الهندي، محمد بن الحسن، كشف اللثام ١: ١٤٦، ١٥١، ١٥٣، ١٥٤.
- (٤٥) الصدوق، محمد بن علي، المقنع: ٥.
- (٤٦) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الاحكام ٢: ٩٤، ٢٣٢ و ٥: ٣٥٠.
- (٤٧) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام: ٦: ١٣٨.
- (٤٨) تاريخ الفقه الاسلامي: ٢٣٤.
- (٤٩) النوري، حسين، خاتمة المستدرک ١: ١٨٩، ١٩١.

- (٥٠) انظر كنموذج لذلك : النوري ، حسين ، مستدرک الوسائل ١ : ١٨٦ ، ٢٢١ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ .
٤٤٧ ، ٤٠٢ ، ٣٢٥ .
- (٥١) البروجردي ، حسين ، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر : ٢٢٢ .
- (٥٢) المحقق الطهراني ، الذريعة ١٤ : ١٧٢ .
- (٥٣) فمثلاً نذكروا لوالد الصدوق كتباً تحت عناوين : كتاب النكاح ، كتاب المواريث ، كتاب الحج و... (انظر : النجاشي ، أحمد بن علي ، رجال النجاشي : ٢٦١) .
- (٥٤) النجاشي ، أحمد بن علي ، رجال النجاشي : ٢٩٠ .
- (٥٥) فمثلاً لو أن الصدوق كان قد صنف كتاب « الهداية » بعد « المقنع » لكان نموذجاً لذلك ؛ لأنه اُضيف في « الهداية » خلافاً لما في « المقنع » ابواباً فقهية كباب الجهاد .
- (٥٦) الصدوق ، محمد بن علي ، المقنع : ٦٤ . المفيد ، محمد ، المقنعة : ٢٢٧ . الطوسي ، محمد ابن الحسن ، النهاية : ١٨٣ . ابن زهرة ، حمزة ، غنية النزوع : ١٠١ .
- (٥٧) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ٢١١ .
- (٥٨) الصدوق ، محمد بن علي ، المقنع : ١٤٨ .
- (٥٩) الصدوق ، محمد بن علي ، المقنع : ١٧٩ ، ٢١٠ . الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١٨٣ ، ٢٠٣ . الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ٢ : ٧٢ ، ١٧٥ .
- (٦٠) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٤ : ٦٢ ، ١٧٠ .
- (٦١) المفيد ، محمد ، المقنعة : ٢٤٧ .
- (٦٢) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ١٤٨ .
- (٦٣) المصدر السابق : ١٨٩ . المفيد ، محمد ، المقنعة : ٢٤٧ .
- (٦٤) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ٥١ ، ٥٦ ، ٥٧ .
- (٦٥) فقه الرضا (عليه السلام) : ٣٧٥ .
- (٦٦) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٢ : ٢١٧ و ٢ : ٥٠٥ .
- (٦٧) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ٦٥ .
- (٦٨) الصدوق ، محمد بن علي ، المقنع : ٧ .
- (٦٩) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ٢ .
- (٧٠) المحقق الحلي ، نجم الدين ، شرائع الاسلام ١ : ٣ .
- (٧١) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ١ : ٥ .

- (٧٢) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٣ : ١ .
- (٧٣) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١٥٨ - ١٦٨ .
- (٧٤) الصدوق ، محمد بن علي ، المقنع : ٧١ - ٨٩ .
- (٧٥) المصدر السابق : ٩٠ - ٩١ .
- (٧٦) تعرض المصنف في « المقنع » لذكر جميع إبحاث الحج في باب واحد تحت عنوان « كتاب الحج » ، فيما أنه لم يتبع هذه الطريقة في « الهداية » ، فبحث كل بحث في ذيل باب مستقبل .
- (٧٧) قارن بين المقنع : ٢١٥ - ٢٢١ مع الهداية : ٢١٥ - ٢٢١ . وهناك اختلاف كبير في اواخر الباب الثالث بين « المقنع » و « الهداية » مما يرتبط بأبحاث محرمات الاحرام التي تعرض لها المصنف في « المقنع » خلافاً للهداية .
- ويرجع التناسق في عبارات « المقنع » من صفحة (٢٤٥) في قوله : « فاذا بلغت الحرم فاغتسل من بئر ميمون » الى صفحة (٢٦٠) في قوله : « وإن طفت بالبيت ... » ، ثم يعود عدم التناسق السابق من اواخر هذه العبارة الى اوائل العبارة من الصفحة (٢٦٧) في قوله : « فاذا كان يوم التروية ... » ، وعدم التناسق هذا ناشئ من زيادة أبحاث في « المقنع » لم ترد في « الهداية » .
- ثم يعود التناسق مع اختلاف يسير من عبارة المصنف في « المقنع » : « فاذا كان يوم التروية ... » وحتى الصفحة (٢٧٤) قوله : « وروي أن البقرة ... » مما يشمل ذلك ما في صفحة (٢٣٤) الى اواخر الصفحة (٢٤٢) من « الهداية » .
- (٧٨) قال في الهداية (١٨٨) : « واتق [واجتنب] في صومك خمسة اشياء تفطرك : الأكل ، والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمة » (وانظر : فقه الرضا : ٢٠٧ . المقنع : ١٨٨) .
- (٧٩) قال في الهداية (٧٢) : « وأما الدم إذا أصاب الثوب فلا بأس بالصلاة فيه ما لم يكن مقداره مقدار درهم وافٍ ، والوافي : ما يكون وزنه درهماً وثلاثاً ، وما كان دون الدرهم الوافي فلا يجب غسله ، ولا بأس بالصلاة فيه » .
- وقال في فقه الرضا (٩٥) : « وإن أصاب ثوبك فلا بأس بالصلاة فيه ما لم يكن مقدار درهم وافٍ ، والوافي : ما يكون وزنه درهماً وثلاثاً ، وما كان دون الدرهم الوافي فلا يجب عليك غسله ولا بأس بالصلاة فيه » .
- (٨٠) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ٢١٥ . الصدوق ، محمد بن علي ، المقنع : ٢١٥ . فقه الرضا : ٢١٥ .

- (٨١) وهي بناء على قولِ نفس فقه الرضا عليه السلام : أو لها معه شبه كبير .
- (٨٢) انظر : فقه اهل البيت عليهم السلام ، العدد ٣ : ١٦٥ ، ١٦٦ .
- (٨٣) الشهيد الثاني ، زين الدين ، روضة البهية ١٠ : ١٠١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ .
- (٨٤) الفاضل الآبي ، كشف الرموز ١ : ٢٤٤ . وانظر : الصدوق ، محمد بن علي ، المقنع : ١٦١ ، ١٦٢ .
- (٨٥) الطباطبائي العاملي ، علي ، رياض المسائل ١٦ : ١٠٠ . النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام ٤١ : ٤٩٦ .
- (٨٦) الفاضل الهندي ، محمد بن الحسن ، كشف اللثام ١٠ : ٥٧٧ .
- (٨٧) الصدوق ، محمد بن علي ، المقنع : ٤٤٤ .
- (٨٨) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ٢٩٦ .
- (٨٩) الطباطبائي العاملي ، علي ، رياض المسائل ١٦ : ٤٨ .
- (٩٠) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ٢٩٤ .
- (٩١) انظر : النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام ٤٣ : ٢٧١ .
- (٩٢) الصدوق ، محمد بن علي ، المقنع : ٥١١ .
- (٩٣) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ٢٩٩ .
- (٩٤) مصابيح الظلام ٢ : ١٨٦ . مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى ٤ : ١٢٧ .
- (٩٥) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام ١٦ : ٢٣٧ .
- (٩٦) الدرّة النجفية ٣ : ٢٢٣ .
- (٩٧) الصدوق ، محمد بن علي ، المقنع : ٥١١ . الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ٢٩٩ .
- (٩٨) النساء : ٤٣ .
- (٩٩) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ٨٧ .
- (١٠٠) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ٣١١ .
- (١٠١) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١١٣ .
- (١٠٢) البقرة : ٢٢٢ .
- (١٠٣) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ٢٦٣ .
- (١٠٤) المصدر السابق : ٣٢٠ ، ٣٢١ .
- (١٠٥) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الاحكام ٨ : ٣٠٩ .

- (١٠٦) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الاحكام ٩ : ٢٠٨ .
- (١٠٧) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ٦٥ .
- (١٠٨) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ١ : ٦ .
- (١٠٩) انظر : النجاشي ، أحمد بن علي ، رجال النجاشي : ٣٣٣ ، ذيل عنوان محمد بن عيسى بن عبيد . المعتبر في شرح المختصر ١ : ٢١٠ .
- (١١٠) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ٢ : ٩٠ .
- (١١١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٢١٩ .
- (١١٢) البحراني ، يوسف ، الحقائق الناضرة ١ : ٣٩٧ .
- (١١٣) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١٢٧ .
- (١١٤) المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٢٤٣ .
- (١١٥) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام ١٠ : ٣٥٤ .
- (١١٦) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١٤٦ .
- (١١٧) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ١ : ٤٣٢ . الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٧ : ٣٣٢ .
- (١١٨) العاملي ، جواد ، مفتاح الكرامة ٨ : ٣٧٠ .
- (١١٩) الزراقي ، أحمد ، مستند الشيعة ٦ : ٨٠ .
- (١٢٠) للمثال قارن بين ما نقله عن رسالة والده في الصفحة (١١٢ ، ١٥١ ، ٢٧٣) مع سائر عبارات الكتاب .
- (١٢١) السبحاني ، جعفر ، تاريخ الفقه الاسلامي وأدواره : ٢٣٤ ، ٢٤٥ .
- (١٢٢) قد ذكرنا آنفاً أنَّ جميع العبارات التي نقلها المصنف في « المقنع » و « الهداية » عن رسالة والده وردت بعينها في فقه الرضا مع فارق أن عبارة « اعلم يا بني » غير موجودة فيها .
- (١٢٣) المجلسي ، محمد تقي ، لوامع صاحب قراني ١ : ٤١٣ .
- (١٢٤) المصدر السابق ٢ : ٢٠٠ .
- (١٢٥) ابن إدريس الحلي ، السرائر ٢ : ٥٢٩ .
- (١٢٦) الجناتي ، إبراهيم ، أدوار الاجتهاد : ٢٣٩ . مقدمة السبحاني على المذهب ١ : ٢٣ .
- (١٢٧) قال الشيخ المفيد على سبيل المثال في لباس ومكان المصلي من المقنعة (٦٠٧) : « من صلى في ثوب مغصوب لم يجزه ذلك ، ووجب عليه إعادة الصلاة ، ومن صلى في مكان مغصوب لم يجزه ذلك ، ووجب عليه إعادة الصلاة » .

والقدر المتيقن هو أن هذه الفتوى لا منشأ روائي لها ؛ لذا فإن الشيخ الطوسي في تهذيب الأحكام (٢ : ٢٠٢) - وهو شرح لكتاب المقنعة - استند في مقام الاستدلال على هذه الفتوى بدلالة النهي على الفساد ، ومن هنا يرى أكثر الفقهاء أن منشأ ذلك هو مسألة اجتماع الأمر والنهي الاصولية . (انظر : مجلة فقه أهل البيت ﷺ ١٦ : ١٧٧) .

(١٢٨) مجلة فقه أهل البيت ﷺ ١٦ : ١٧٧ و ٤٧ : ١٢٩ . السبحاني ، جعفر ، تاريخ الفقه الاسلامي وأدواره : ٢٤٩ .

(١٢٩) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١٣١ .

(١٣٠) انظر : المصدر السابق : ١٤١ .

(١٣١) المصدر السابق : ١٤٩ - ١٥٧ .

(١٣٢) المصدر السابق : ١٤٩ - ١٥٧ .

(١٣٣) الصدوق ، محمد بن علي ، المقنعة : ١٨٥ ، ١٩٦ ، ٢٠٠ .

(١٣٤) المصدر السابق .

(١٣٥) الصدوق ، محمد بن علي ، المقنعة : ١٠٠ - ١٠١ . الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١٣٨ .

(١٣٦) المصدر السابق : ١٤٩ - ١٥٧ .

(١٣٧) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٣ : ٦١ . فقه الرضا ﷺ : ٨٨ .

(١٣٨) الصدوق ، محمد بن علي ، المقنعة : ٢٥ .

(١٣٩) الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١٤١ .

(١٤٠) المصدر السابق : ١٦٧ .

(١٤١) المصدر السابق : ١٤٤ - ١٤٦ .

(١٤٢) الصدوق ، محمد بن علي ، المقنعة : ١١٢ - ١٢٠ .

(١٤٣) المصدر السابق : ١٤٤ .

(١٤٤) المصدر السابق : ١٧٩ . الصدوق ، محمد بن علي ، الهداية : ١٩٨ .

رسالة في حجية الظن

القسم الأول

□ آية الله السيد صدر الدين الموسوي العاملي رحمته الله

□ تحقيق : الشيخ عبد الجليل المشموش

الشيخ خالد الغفوري

حياة السيد صدر الدين ^(١) :

هو : آية الله الإمام السيد صدر الدين بن صالح بن محمد بن إبراهيم شرف الدين بن زين العابدين بن السيد نور الدين الموسوي العاملي رحمته الله ^(٢) .

وأمه بنت الشيخ محي الدين بن علي بن محمد بن حسن بن زين الدين الشهيد الثاني رحمته الله .

ولد في قرية (شدغيث) من بلاد بشارة ، في إحدى وعشرين من ذي قعدة سنة (١١٩٣ هـ) .

(١) إن الذي عثر على الرسالة هو الإمام السيد حسن بن السيد هادي آل صدر الدين الموسوي الكاظمي رحمته الله (١٢٧٢ - ١٣٥٤ هـ) ، صاحب تكملة أمل الآمل وغيره من الكتب القيّمة .

(٢) وقد ترجم له مفصلاً الإمام السيد حسن الصدر في تكملة أمل الآمل ١ : ١٩٨ - ٢٠٧ . وقد سعينا أن نهذب هذه الترجمة مع إضافات مختصرة في بعض المواضع .

وكانت رحلته مع أهله إلى العراق سنة (١١٩٧ هـ) وعمره حينئذٍ أربع سنين .

رباه والده العلامة بحيث كتب حاشية على شرح القطر وهو ابن سبع سنين .

وزوجه الشيخ صاحب كشف الغطاء بابنته وصار له منها أولاد .

وتزوج أيضاً بالعلوية بنت السيد أبي الحسن خوش مزه .

وعزم على زيارة الإمام الرضا (عليه السلام) وحده ، فزمت ركائبه إلى خراسان ،

وترك عيالاته وأولاده بكرباء المقدسة .

ورجع من طريق يزد فاجتمع عليه أهلها وسألوه الإقامة عندهم ، فأقام مدة

قليلة ، وتزوج فيها .

ثم رحل إلى إصفهان ، وكانت يومئذٍ دار العلم ، فأقام بها وأرسل إلى عياله

وأولاده فرحلوا إليه ، واستقام بها سنين فكان مرجعاً في التدريس والقضاء .

وكان تكثر غزير الدمعة ، كثير المناجاة ، وكثير الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر ، حتى أنه كان يقيم الحدود بأصفهان .

وفي آخر عمره عرض له بعض الضعف في أعضائه شبه الفالج فحكي أنه

رأى في المنام الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول له : أنت في ضيافتي في النجف ،

ففهم أنه يموت قريباً ، فرحل منفرداً بنفسه إلى النجف سنة (١٢٦٢ هـ) وبقي

بها مدة ثم أخبر أخاه بوفاته في أول صفر ، فتوفي أول ليلة منه ، وهي ليلة

الجمعة عام (١٣٦٣ هـ) ، ودفن في النجف الأشرف في حجرة من الصحن

الشريف العلوي عند باب الفرج .

أساتذته :

١ - العلامة السيد مهدي بحر العلوم الطباطبائي (عليه السلام) .

٢ - السيد علي الطباطبائي صاحب الرياض تَدُر .

٣ - السيد صبغة الله ﷺ إمام أهل السنة في عصره .

وله مشايخ وأساتذة آخرون ، فإنه يروي عن أكثر من أربعين .

تلامذته :

تخرّج عليه جماعة من العلماء ورووا عنه ، منهم :

١ - شيخ الطائفة الشيخ مرتضى الأنصاري ﷺ صاحب المؤلفات المشهورة .

٢ - السيد الميرزا محمد هاشم الخوانساري تَدُر صاحب أصول آل الرسول ﷺ .

٣ - السيد الميرزا محمد باقر الخوانساري ﷺ صاحب روضات الجنات .

٤ - السيد محمد شفيع صاحب الروضة البهية تَدُر .

٥ - شريف العلماء المازندراني ﷺ .

وذكر السيد حسن الكاظمي ﷺ قائلاً : « حدّثني الشيخ الجليل الشيخ صادق

ابن الشيخ محسن الأعسم النجفي : أنّ الشيخ محمّد حسن صاحب الجواهر

والشيخ حسن بن شيخ الطائفة الشيخ جعفر كانا لمّا جاء السيد صدر الدين من

إصفهان إلى النجف يعاملانه معاملة الأستاذ ، ويجلسان بين يديه جلسة التلامذة

وهما يؤمّنذ شيخا الاسلام في النجف ، ولعلّهما ممّن تلمّذ عليه » ^(١) .

مصنّفاته :

١ - الرحلة : وهي قصيدته الرائية الطويلة نظمها في سفره إلى زيارة الإمام

الرضا ﷺ ، خاطب فيها الإمام الرضا ﷺ ، ومطلعها :

(١) تكملة أمل الآمل (السيد حسن الصدر) : ٢٣٨ .

أنتك استباقاً تقد القفارا
سوائح تقدح في السير نارا
تثير مثار الحصى بالحصى
وتتبع باقي الغبار الغبارا

٢ - أسرة العترة في أبواب الفقه ، بطريق الاستدلال ، كبير .

٣ - القسطاس المستقيم ، في أصول الفقه .

٤ - المستطرفات ، في الفروع التي لم يتعرض لها الفقهاء .

٥ - شرح منظومة الرضاع ، فقد نظم الرضاع بمنظومة لا نظير لها أولها :

إن أحرز الرضاع شرطه نشر
تحليل تزويج وتحليل نظر

ثم شرحها شرحاً ممزوجاً متوسطاً في غاية المتانة .

٦ - التعليقة على رجال الشيخ أبي علي الحائري ، كانت على هامش نسخته ،
دونها السيد حسن الكاظمي وسماها بـ (نكت الرجال على منتهى المقال) ، وهي
مشحونة بالتحقيقات والنكات العلمية .

٧ - قرّة العين في النحو ، كتبها لبعض ولده ، وهي كتاب جليل في بابه يفوق
كتاب المغني لابن هشام ، كما نصّ على ذلك تلميذه الميرزا محمد هاشم في أول
معين الفوائد ، قال : فإنها مع صغر حجمها تفوق على المغني لابن هشام مع
طوله وبسطه ، قال : فهذه الرسالة لا توافق إلا فهم المنتهي .

٨ - شرح مقبولة عمر بن حنظلة ، في غاية البسط .

٩ - رسالة حجّة المظنّة ، ردّ فيها دليل الانسداد ، وهي هذه الرسالة ،
وتشتمل على فوائد فريدة .

١٠ - رسالة في مسائل ذي الرأسين .

١١ - الرسالة العملية بالفارسية سمّاها (قوت لا يموت) عملها للمقلّدين في الطهارة والصلاة ، والمسائل العامة البلوى .

١٢ - المجال في الرجال ، أحال إليه في رسالة حجّية المظنّة .

١٣ - التعليقة على نقد الرجال للتفريشي ، لم تدوّن بعد ، ولكنّها من أجل كتب الرجال ، ويحيل إليها في سائر مصنّفاته .

رسالة في حجية الظن

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة على أشرف خلقه أجمعين ، وأفضل بريّته من الأوّلين والآخريين ، محمّد وآله الطيبين الطاهرين ، أمّا بعد :

فيقول العبد الراجي فضل ربّه ذي المنن ابن السيد هادي من آل صدر الدين (حسن الموسوي الكاظمي) : إنّي عثرت على هذه الرسالة الفريدة في المسألة المعضلة ، مسألة حجية الظنون الخاصة لسيدنا الإمام ركن الإسلام واستاذ الأعلام شرف آل الرسول عمّنّا السيد (صدر الدين الموسوي العاملي) (طاب ثراه) ، كتبها على طريقة خاصة به ، غير ما سلكه الأصحاب من أصحاب هذه المقالة في تمشية ذلك ^(١) .

قال تذكّر : [مقدّمة] : اختلف الأصحاب (رضي الله عنهم) في أنّ الحجة فيما تعذّر فيه العلم هل هو الظنّ مطلقاً ، ولو من غلبة أو استقراء ، أو خبر عامي ، أو نحو ذلك إلا ما قام الدليل على عدم حجّيته كالقياس ؟ أم ظنون مخصوصة قام الدليل عليها بالخصوص وما لم يثبت بدليل بالخصوص فليس بحجة ؟

(١) الى هنا انتهى كلام السيد حسن الموسوي الكاظمي الذي عثر على هذه الرسالة .

والأولون فريقان :

أ - فريق يرى أن الحجة هي الظنون الاجتهادية من حيث هي كذلك ، وهو للمحقق أبي القاسم بن الحسن الجيلاني القمي (رفع الله مقامه) ^(١) .

ب - وفريق يعترفون بحجية ظنون مخصوصة كأخبار الآحاد ، وظاهر الكتاب ، لكن يضيفون إلى ذلك ظنوناً أخرى كالاستقراء ، وقياس الأولوية ونحوهما .

وبالجملة : هم يسوون بين جميع الظنون في الحجة ويجعلون الظنّ الحاصل من الاستقراء كالحاصل من الخبر الواحد - مثلاً - كلّ منهما من حيث إنّه حاصل منهما حجة ، وهو قول سند العلماء (علي بن محمد بن علي الطباطبائي) ^(٢) ابن اخت الاستاذ (محمد بن محمد أكمل الشهير بالباقر البهبهاني) ، وصهره (نور الله ضريحهما) وولده سيد النجباء (محمد بن علي) ^(٣) حفيد الاستاذ (دام مجده) في أحد قوليّه ، والفاضل المؤسس المتقن (محسن بن الحسن الحسيني الأعرجي البغدادي الكاظمي) ^(٤) .

ونحن نعبّر عن الذهاب إلى الأول بالمطلق والمعّم ، وعن القائل من الفريق الأول بمنكر الخصوصية ، وعن القائل من الفريق الثاني بمثبت الخصوصية ، وعن الذهاب إلى القول الثاني بالمخصّص والمقتصر .

من ثمرات الخلاف :

والثمرة في الفرق بين قولي الفريقين تظهر في مواضع منها :

-
- (١) وهو صاحب القوانين رحمته الله .
 - (٢) وهو صاحب الرياض رحمته الله .
 - (٣) وهو صاحب المفاتيح رحمته الله .
 - (٤) وهو صاحب المحصول رحمته الله .

الاختلاف في كيفية الاستدلال ، فإنّ هنا مقدّمات سبعة :

١ - بقاء التكليف .

٢ - وانسداد باب العلم .

٣ - وعدم كفاية الظنون المخصوصة .

٤ - والترجيح بلا مرجح .

٥ - والأخذ بالأصل .

٦ - والعمل بالاحتياط .

٧ - والتوقّف .

فمثبت الخصوصية يحتجّ بثبوت الثلاث الاول ، وبطلان الثلاث الأخيرة ،
ويقيم على كلّ منهما البرهان ، ولا يحتاج إلى الرابعة إلا في دعوى التخيير بين
الظنون المتعارفة وغيرها كالاستقراء والغلبة وقياس الأولوية ونحو ذلك ، أو
بينها وبين غير المتعارف ، كتحصيل الحكم من الجفر والرمل والمنامات
والاستخارة وشبه ذلك .

ويؤكد الاحتياج عند تعارض المتعارف وغيره ، لكن نقل بعضهم الإجماع
والإتفاق على عدم حجية ما ذكرنا أنّه ليس بمتعارف ، ومنكر الخصوصية يضمّ
إلى المقدّمتين الاوليين الرابعة .

ولا يحتاج إلى الاحتجاج لبطلان الثلاث الأخيرة ؛ لأنّ ذلك بناء على ما يدّعيه
بديهي ، إنّما كان بديهي البطلان ؛ لأنّه لو سقط العمل لكان العمل على الأصل
خروجاً من الدين البتّة .

وإيجاب التوقّف والاحتياط في هذا المقدار كلّ مع الامتناع العقلي لم يحتمله
أحد من المسلمين فضلاً عن أن يقول به أحد من المجتهدين .

فلا تقل : إنه لا بدّ لمنكر الخصوصية بين أن يردّد الأمر بين الترجيح بلا مرجّح والتزام الأصل ، فتالييه بديهي البطلان .

نعم ، قد يحتاج لبيان الثالثة لئلا يقال له : إنّ القدر المدعى خصوصيته كافٍ ، فيكفي في عدم حجية الزائد الغنى عنه ؛ لأنّ الضرورة تقدّر بقدرها ، فقد حصل المرجّح ، وفيه نظر ، وسيأتي بيان ذلك كلّ مفصلاً إن شاء الله .

وهذه المسألة مع كونها من مهمّات المسائل ، وامّاتها لم نجد لها معنونة في كتب السلف مع أنّهم يبحثون عن أنّ الواجب في المخير واحد لا بعينه ، أو الجميع ، وشبه ذلك من المسائل التي قد لا يحتاجها الفقيه في العمر مرّة ، فترك هذا الأصل العظيم لا يكون إلا لكونه بديهيّاً عندهم ، وغير محتاج إلى البيان لكن لا ندرى أيّ القولين كان مذهبهم .

والظاهر أنّه الثاني ؛ لنقل جمع الإجماع على انحصار الأدلّة في أربعة : (الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، ودليل العقل) .

وكون الشهرة والإجماع المنقول من السنة والاستقراء والغلبة وقياس الأولوية من دليل العقل لا ينكر المنصف كونه خلاف مقصودهم ؛ ولأنّه لو كان مذهبهم مطلق الظنّ لكان ينبغي إقامة البرهان عليه أولاً ، ثمّ شخص الخصوصيات بأدلة على حدة إن كان عليها دليل بالخصوص ، ونحن نرى الأمر بالعكس ، نجدهم يطالبون على كلّ من الخصوصيات بالدليل ، فارجع إلى ما كتب الأصحاب وغيرهم في الخبر الواحد والقياس ، فكيف يكون الكلّي مسلّم الحجية ويطالب على الجزئيات بدليل مخصوص ؟ !

إنّما يكون الدليل حينئذٍ مؤكّداً وعاضداً للأصل ، وهذا لا يسبغ المطالبة ، بل المطالبة فيما خرج عن الأصل كالقياس ، ويشهد كذلك أنّ الآية والخبر مطلقاً لا يجيزون العمل به ، وإنّ أفاد الظنّ إلا بعد الفحص عن المعارض .

وإن كثيراً من الظنون ، إمّا مجمع على عدم حجّيته أو مختلف فيه ، مع عدم وجود دليل مخرج له عن الأصل إلا أن يكون ذلك الإجماع هو المخرج .

في عدّ الظنون غير المعتمدة :

منها : قول الفقيه الواحد : أجمع أصحابنا على عدم حجّيته .

نعم ، حكى في الذكرى : أنّ الأصحاب كانوا يتمسّكون بما يجدونه في شرائع الشيخ أبي الحسن بن بابويه القمي رحمته الله عند إعواز النصوص لحسن ظنّهم به ، وأنّ فتواه كروايته ^(١) .

لكن ليس مراده أنّ العمل على الفتوى من حيث إنّها فتوى ؛ لأنّ بطلان ذلك من ضروريات مذهبنا ، بل لأنّ فتوى القدماء كانت بمتون الروايات ، فهي خبر مرسل لا بأس بالعمل به مع وجود الجابر ، وإلا فما المرجّح لابن بابويه رحمته الله على سائر الفقهاء؟! والشيخان ^(٢) أفضل منه ، وليس حسن الظنّ أشدّ به منهما .

ومنها : الإجماع السكوتي ، وهو ما إذا أفتى جماعة ولم ينكر الباقيون ، كذا عرفه العلامة ^(٣) والعميدي مصرّحين - كالمرتضى والشهيد - بعدم حجّيته ، بل ربّما نقل عليه الإجماع ؛ لأنّ السكوت أعمّ من الرضى .

ومنها : ما إذا أفتى جماعة ولم يعلم لهم مخالف ، ولا أعلم في عدم حجّيته عند الأوّلين خلافاً إلا ما استظهر في الذكرى ^(٤) من الحجية مع قطعه -

(١) الشهيد الأول ، محمّد بن مكي العاملي ، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ١ : ٥١ .

(٢) المراد بهما : الشيخ المفيد أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان ، وشيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي قدس سرهما .

(٣) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر ، مبادئ الوصول الى علم الاصول ، دار الأضواء - بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م ، ١ : ١٩٦ .

(٤) الشهيد الأول ، محمّد بن مكي العاملي ، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ١ : ٥١ .

كالعلامة رحمته الله والعيمدي - بكونه ليس إجماعاً ، قال : « ... [ولا فرق بين قلّة الجماعة وكثرتهم مع عدم المعارض] ^(١) ؛ لأنّ عدالتهم تمنع عن الاقتحام على الإفتاء بغير علم ، ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل ... » ثمّ استشهد بما مرّ في ابن بابويه ، وقال : « ... وبالجملّة تنزّل فتاويهم منزلة رواياتهم ... » .

وهم (رفع الله شأنهم) أتقى الله وأورع من القول بغير علم ، لكن الكلام في الظنّ الحاصل منه فتواهم ، والتنزيل ممنوع ؛ لأنّ فتاويهم استنباط ، واختلاف الأفهام في الأدلّة والجمع بين الأخبار لا يمكن انكاره . نعم ، إن بلغ ذلك حدّ الشهرة فله وجه ، وسيأتي الكلام فيها .

ومنها : الشهرة ، ذهب في السرائر والنهاية والمنتهى والمدارك والمعالم والذخيرة إلى عدم حجيتها ، وهو للشهيد الثاني رحمته الله ، وقول المرتضى رحمته الله وابن زهرة وابن إدريس وابن البرّاج بأصالة عدم حجية الظنّ يعطي ذلك أيضاً ، بل مشهورات المشهور عدم حجية الشهرة .

قال سيدنا المحسن كالأستاذ تذكّر : « بل كاد يكون إجماعاً ، ومن ثمة قيل : إنّ القول بحجيتها يؤدّي إلى عدم القول بها ؛ لأنّ المشهور عدم الحجة ، وما يؤدّي وجوده إلى عدمه فهو باطل » ، وهو كلام خطابي ؛ لأنّها حجة في الفروع ، وعدم حجيتها من مسائل الأصول .

نعم ، إن تمّ ما سيأتي في الحجة الاولى لمثبت الخصوصية من دعوى الإجماع على أنّ الأصل في إثبات حجية الاصول حجية الظنّ ثبت عدم حجيتها بذلك ، لكن لا يلزم من الحجة عدمها إلا مع كون المدرك في الأمرين واحداً .

وكيف كان ، لو كانت الشهرة حجة عندهم لعقد لها باب ، ولا أقلّ أن تعدّ في الأدلّة كغيرها ، بل الاحتجاج بها في الأقدمين غير معروف .

(١) ما بين المعقوفين لم يرد في المصدر في هذا الموضع ، وإنّما ورد بعد أسطر .

ذكر الشهرة في كلام العلامة رحمته :

نعم ، قد يلوح من العلامة في المختلف الإسناد إليها ، ففي حجب الامّ بالقاتل :
« لنا : أنّه المشهور [بين علمائنا] ، فيتعيّن العمل به ... » ^(١) .

وقال في عدد الرضاع : « ... الرابع : الاحتياط ... الخامس : عمل أكثر الأصحاب عليه فيكون راجحاً ، فيتعيّن العمل به ؛ لامتناع العمل بالمرجوح ... » ^(٢) .

وفي رفع اليدين بالتكبير على الجنازة : « لنا : أنّه أشتهر بين الأصحاب » ^(٣) .

لكنّه في المواضع الثلاث ذكرها مع النص ، ولا ريب في كون الشهرة من أحسن العواضد ، وليس المقصود كونها دليلاً مستقلاً .

ألا تراه (طاب ثراه) كيف قوّاهما في الرضاع بالاحتياط ، وكذا فعل في الاستقبال بالميت القبلية ، ومنه يعلم الوجه في احتجازه للخبر الواحد في النهاية بأنّه يفيد الظنّ ؛ لأنّ عاداته سيما في النهاية والمختلف إخراج المؤيد بصورة الدليل . ولا بأس ؛ لأنّ الحكم يؤخذ من مجموع الأدلّة .

وقد ذكر في الفصل الثامن عشر من كتاب البيع من المختلف في مسألة خمساً وعشرين دليلاً ، كثير منها واهية جداً . ثمّ قال : « وهذه الوجوه بعضها ذكرناه على سبيل الاحتجاج ، وبعضها على سبيل الإلزام » ، وليس مقصوده إلزام الخصم بشيء يذهب إليه ، فإن شئت فراجعها ^(٤) .

(١) العلامة الحليّ ، الحسن بن يوسف بن المطهرّ ، مختلف الشيعة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤١٨ هـ ، ٩ : ٧٠ .

(٢) المصدر السابق ٧ : ٩ .

(٣) المصدر السابق ٢ : ٢٩٣ .

(٤) العلامة الحليّ ، الحسن بن يوسف بن المطهرّ ، مختلف الشيعة / ١٤١٥ هـ ، ٥ : ٣٠٨ .
وقد راجعتها ، فوجدتها كما قال تتكرّر .

وذهب الأردبيلي رحمته الله - وهو من المخصّصين - كالشّهد إلى حجية الشهرة ، قال في الذكرى : « ألحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه » ، واستقرّبه تنزيلاً لفتاويهم منزلة رواياتهم ، ولقوة الظنّ في جانب الشهرة ، والتّنزيل ممنوع ^(١) كما مرّ ، لكنّ الاستناد إلى قوة الظنّ قوي لا لتعاقد الظنون ؛ لأنّه لا يثمر إلا قوة يسيرة في الظنّ ، كما لو رأى مئة - مثلاً - كبكبة ^(٢) فظنّوه السلطان ، بل لأنّ الاختلاف في حجية الأدلّة والتخصيصات والمفاهيم ونحو ذلك معروف ، فالشّهرة لا بدّ من كونها عن دليل سالم من العيوب عندك حجة عند الجميع .

وبمثل ذلك يحتجّ لبعض صورة المسألة التي قبلها ؛ لأنّ بينهما عموماً من وجه ، فمع تعارضهما يكون ذلك الصنف أقوى البتة .

وقد يحتجّ للشّهرة بالمرسل في العوالي : « الحديثان المتعارضان بأيّهما آخذ ؟ فقال [رحمته الله] : يا زرارّة خذ بما اشتهر بين أصحابك ، ودع الشاذّ النادر » ^(٣) ، ومقبولة عمر بن حنظلة - بل لا يبعد كونها صحيحة - : « ... ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك ؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه » ^(٤) .

(١) الشّهد الأول ، محمّد بن مكّي العاملي ، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ، ١ : ٥١ .
(٢) كبكبة : بالضم ، والفتح ، الجماعة المتضامّة من الناس ، وغيرهم . وفي التّنزيل قوله تعالى : ﴿ فَكَيْبَرُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ ﴾ [الشعراء : ٩٤] . انظر : ابن الأثير الجزري ، مجد الدين محمّد ، النّهاية في غريب الحديث والأثر ، المكتبة الإسلامية / بدون تاريخ ، ٤ : ١٤٥] .

(٣) ابن أبي جمهور الإحسائي ، محمّد بن علي بن إبراهيم ، عوالي اللآلي العزّيزية في الأحاديث النبوية ، مطبعة : سيد الشهداء - قم ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ٤ : ١٣٣ ، ح ٢٢٩ .

(٤) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ ، ١ : ٦٨ ، ح ١٠ .

واعترض ، بأنّ موردها الخبر لا الفتوى .

سلمنا ، لكنّهما أخصّ من المدعى ؛ لأنّ الشهرة لا يشترط كون الخلاف فيها شاذّاً نادراً .

سلمنا ، لكنّهما آحاد ، فيلزم إثبات الظنّ بالظنّ .

والجواب : إنّ الموصول في الأوّل عامّ ، فلا عبرة بخصوص المورد ، وفي الثاني المراد الحكم لا الرواية ، ولا فرق في ذلك بينه وبين الفتوى .

ولو أريد بالشاذّ ما فهم المعارض لم يتمّ الجواب ؛ لأنّ بين المشهور وغيره في ^(١) واسطة ، فالمراد كونه شاذّاً بالنسبة ؛ إذ الشهرة لا تحقّق بزيادة واحد على النصف ، بل تحتاج إلى أكثر من ذلك ، ألا ترى إلى وصفه الشاذّ بالذي ليس بمشهور .

وإذ كانت حجيتهما علمية عندنا فكونهما آحاداً ليس بقادح ، لكن الشهرة في الثاني تحتل الإجماع كالعكس .

والأوّل لم يروه غير ابن أبي جمهور مرسلاً ، فلا غنى به عن الجابر ، وتتمّة الكلام تعيّن إرادة الخبر منه ، وهو مذكور في الوافي ^(٢) .

رجوع الى أصل المسألة :

وبالجملة : لا نعرف مصرّحاً بأصالة حجية الظنّ وقائلاً به على القطع قبل الأستاذ (رضي الله عنه) ، ولقد رأيته في كربلاء على مشرفها السلام سنة خمس ومئتين وألف ، قبل وفاته بسنة وأنا ابن اثنتي عشرة سنة ^(٣) ، وهو شيخ قد

(١) كذا في الأصل ، ولعلّ الأنسب بدل كلمة (في) : (ثمة) ونحوه .

(٢) الفيض الكاشاني ، محمد محسن مرتضى ، الوافي ، مكتبة الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) العامة - إصفهان ، ط ١ / ١٤٠٦ هـ ، ١ : ٢٩١ .

(٣) كتب في هامش النسخة : من هنا يعلم تاريخ سنة ولادة السيد صدر الدين المصنّف (عليه السلام) ، وسنة وفاة الآقا الاستاذ .

ناهض التسعين ، ولم يكن فيما حدثني شيخ الطائفة جعفر بن خضر وجماعة من ثقة العلماء قبل سنة الطاعون - وهي سنة ست وثمانين ومئة وألف - أحد يذهب إلى أن الأصل الثانوي حجية الظنّ غيره، فالقائلون به بين آخذ منه أو ممن آخذ عنه.

ومن المخصّصين في عصرنا السيد الأستاذ (المهدي بن المرتضى الحسيني الطباطبائي) وشيخ الطائفة (جعفر بن خضر) (رفع الله مقامهما) وصفوة المحققين (محمد باقر بن محمد تقي الموسوي [الرشتي] ^(١)) و (إبراهيم بن حسن الخراساني) و (أحمد بن مهدي النراقي) (أدام الله تأييدهم) .

والضابط في هذا القول : أن ما قام عليه دليل بالخصوص فهو حجة ، فإن كان ذلك الدليل علمياً فمعلوم ، وإن كان ظنياً فلا بدّ من الانتهاء إلى العلم ولو بواسطة أو وسائط ، كما نستدلّ على حجية الأخبار - مثلاً - بالإخبار على حجيتها بالكتاب وعلى حجيته بالإجماع ، أو بالأخبار أيضاً ، ونستدلّ عليها بالإجماع .

وأما من لم يحصل العلم القطعي من الأدلة على الكتاب والسنة والإجماع عليها فلا مانع أن يقنع في حجيتها بالظنّ ؛ لانسداد باب العلم فيها بلزوم الخروج من الدين لولاه أو التسوية بين الراجح والمرجوح .

فصل : [الأصل عدم حجية الظنّ]

وقد نقل : أن الأصل عدم حجية الظنّ عن المرتضى وابن زهرة وابن إدريس وابن البرّاج والمحقّق والأردبيلي وعن الذخيرة والمدارك والواقفة .

وكونه مذهب الذخيرة غير بعيد ، لكن العبارة المنقولة عنها : « لا انكر حصول الظنّ بالإجماع مؤخّر من الدليل ، وهذا شيء يشهد به بديهية العقل ، ومع ذلك هو متفق عليه بين الإمامية ، بل عامة المسلمين ، بل المليين ، بل كافة العقلاء . قال : والظاهر أن ما ورد في ذمّ الظنّ مورده ما لم يعلم حجية منه ؛ لأنّ قبح

(١) كذا ، والظاهر : الشفتي ، صاحب (مطالع الأنوار) .

الاعتماد عليه من البديهيات ، لكن غاية ما يلزم أن الأصل [الابتدائي] في جميع الظنون كأصل في اليد والشهادة - مثلاً - عدم الحجية ، وهذا لا ينافي كون الحجة بعد انسداد باب العلم هي الظنّ مطلقاً ؛ إذ تخصيص الكليات بكليات آخر هي أخصّ منها وانقلاب الأصول بأصول آخر غير عزيز في الشريعة ، ولا نمنع انعقاد الإجماع على بطلان هذا الأصل الثانوي وعلى سلامة الأصل [الأولي] إلا في الظنون التي قام الدليل على حجيتها بالخصوص كظاهر الكتاب .

وقوله (سلّمه الله) : « إلا في الظنون » استثناء من انعقاد الإجماع مع قطع النظر عن التقييد ؛ لأنّ استثناءه من منع الإجماع على البطلان والسلامة غير صحيح ، ومفهومه تسليم الإجماع على الظنون المخصوصة ، لكنّه صرّح في موضع آخر من كلامه بعدم العلم بالإجماع عليها ، بل العلم بالعدم .

وكيف كان ، فنحن لا ندعي المناقاة فينفياها ، ولا الكلام في مجرد الإمكان فيثبتها ، وإنّما الكلام في الوقوع ؛ أي تحقّق حدوث الانسداد ، وكونه مع فرض التحقّق مستلزماً للانقلاب وصيرورة الأصل في الظنّ الحجية بعد أن كان الأصل عدم الحجية ، وسيظهر لك إذا أفضنا إلى الكلام في التلازم إن شاء الله تعالى .

فصل : [البيّنة على المعّم] :

قد تبين ممّا ذكرنا أنّ البيّنة على المعّم ، وحيث لا دليل على حجية ما يزيده من الخصوصيات فلا بدّ من إقامة البرهان على ما يدعى حدوثه من أصالة حجية الظنّ ، وليس على المخصّص بيّنة ؛ لتوافق الخصمين على أنّ الأصل الأوّل عدم حجية الظنّ .

ويزيده بياناً : إنّنا مكلفون - كمن كان قبلنا - بالحق الواقعي الذي نزل به جبرئيل الأمين ﷺ ؛ لأنّ حلاله وحرامه ﷻ كذلك إلى يوم القيامة .

لكن التكليف مشروط بالبيان ، فإن حصل العلم فلا إشكال ، وإلا فلا بدّ في كلّ ما هو طريق إلى التكليف من العلم بحجّيته ولو بواسطة .

وأصل عدم الحجية كأصل عدم السببية والشرطية والمانعية ونحوها ، وكل [من] منكر الخصوصية ومثبتها يوافقنا في الظنّ الحاصل من الخبر المشهور الصحيح الموافق للأصل ونحوه - مثلاً - وما ندّعيه نحن من الحيثية لا يحتاج إلى إثبات ؛ لأنّه لا يزيد في المدّعى ، بخلاف ما يدّعيه المعّم من الحيثية ؛ لأنّه يريد بذلك إثبات بقية الظنون بدعوى مساواتها وعدم الفرق . أو نقول : إنّ الدليل على ما ندّعي من الحيثية عدم ثبوت ما تدّعي أنت من الزيادة ، فما دام الزيادة غير ثابتة فالحيثية ثابتة .

وإن شئت تركنا لك دعوى ما ندّعيه نحن من الحيثية وقلنا : إنّ الظنّ الحاصل من هذه الأدلة الخاصة حجة ؛ إما لكونه ظناً من الخبر - مثلاً - من حيث هو كذلك ، وإما لكونه ظناً اجتهدياً ، ونتورّع عن الحكم بأحد الأمرين ، بل نحتمل أمراً ثالثاً ، وهو كون الظنّ حجة لكونه ظنّ المجتهد من الخبر حتى يتبيّن وجود الدليل على الزيادة وعدمه .

فالمُطلق مدّعٍ على كل حال ، والغرض من إقامة الدليل على أصلنا :

إما من العقل ؛ فلأنّه دليل آخر غير الدليل السابق .

وإما من النقل ؛ فليبان تعاضد العقل والنقل كما تعاضدا في أصلي البراءة والإباحة ونحوهما ، ولأنّنا ندفع بهما ما يدّعي الخصم من انقلاب الأصل .

وطريق الدفع : إنّ العقل حكم بكون تعيين الطريق على المكلف تعالى ، والنهي في النقل قد توجه إلى المخاطبين مع تعذّر العلم أو تعسّره عليهم في كثير من الأحوال كما بيّناه في باب الانسداد ، فعلمنا أنّ التعذّر أو التعسّر لا يقلب الأصل ، ولا يبيح إحداث دليل جديد للحجية .

والدليل من العقل : أنّه لو كلفنا الله تعالى بالظنّ للزم نقض الغرض من التكليف ؛ لأنّ التكليف لحفظ المقاصد الخمس ، والظانّ قد يخطئ فيحرّم من الدماء والفروج

والأموال ما كان حلالاً ، ويحلّ ما كان حراماً منها ، لكن لما كان العلم يتيسّر تارة ويتعذّر أو يتعسّر أخرى دار الأمر بين سقوط التكليف - لعدم القدرة أو وجود الحرج - وأن يكلفنا بالظنّ ، والسقوط منافع لوجوب التكليف عليه تعالى كما قرّر في موضعه ، فتعيّن التكليف بالظنّ لمصلحة أوجبتها الحكمة ، وكان التعيّن على المكلف سبحانه ؛ لأنّه أدرى بالحكمة ، وهو معنى قولنا : « إن كلّ ما يدعى كونه حجة من الظنّ لا بدّ في حجّيته من الدليل » .

وأنت إذا [استقرأت] هذه الظنون كيد المسلم والمالك وأصل الطهارة والإباحة والحلّ وفعل المسلم ومطهّرية الغيبة وكون الولد للفرّاش ونحو ذلك لا تجد لموهنات الظنّ ومنافياته من الحدسيات الاستنباطية التي لم يثبت سببيتها من الشرع أثراً في ترك العمل عليه والأخذ به .

ألا ترى أنّا نبني على الطهارة مع ظنّ الحدث وبالعكس ، ونستحلّ اللحم والجلد في بلاد الروم ، ونحكم [بمطهّرية] الغيبة ثمة .

ونأخذ بالأصول الثلاثة في مواضع لا يبقى من الظنّ غير وهم ضعيف ، ونلحق الولد مع تحقّق عدم الإنزال ، وفيمن يكثر السفاح بينهم ، بل يستحلّون الزنا أيضاً .

وما عدم تأثير الحدث في ترك العمل بأعجب من العمل بها مع التمكن من العلم ، فلا يجب العدول عن مظنون الحلّ أو الطهارة إلى معلومه ولو مع التساوي في اليسر وعدم المشقة ؛ وذلك أنّ الشرع قد جعل ما ذكر من الأسباب طريقاً إلى الحكم من دون فرق بين المجتهد والمقلّد في ذلك ، ومثله صلاة من يجيز الصلاة في السنجاب والخزّ - مثلاً - مع التمكن من سائر مجمع على حكمه .

لكن يفترقان في أنّ الفقيه لا يعمل بالدليل الظنّي مع التمكن من العلم ، وفي هذه الأمور لا يجب تحصيل العلم مع تيسّره وإن لم يتوقّف على تجسّس ونحوه من فعل محرّم .

وذهب قوم إلى أنَّ هذه الامور من قبيل الأسباب والوضع من الشرع ، كما كلف المرأة وتارك الاستبراء بالتحيض والطهارة مع الشك ، ويلزمهم أن يكون استحباب أظفر الثياب والتورع عن الشبهات أيضاً كذلك . وهو بعيد .

واعلم أنَّ في أواني المشركين [وإجزاء] الظن في الحكم بالنجاسة كلاماً ، وكذا في الغيبة .

لكن لا ينقض ذلك ما ذكرنا من عدم انتقاض الظن بالحدث بل يؤيده ؛ إذ لا فرق في أواني المشركين بين مظنون النجاسة والطهارة ، وظن الطهارة لا ينحصر [نصّه] ^(١) في الظن بل يكفي الشك ، والغيبة قصارى ما اشترط فيها احتمال التطهير . نعم ، في الشهادة عندي نوع تأمل ، والحكم باشتراط حصول الظن منها [إلى] ^(٢) حال الحكم هو الأقوى ، لكن لأدلة يفهم منها اعتبار ذلك فيحصل الفرق بين الشهادة وما ذكرناه عند عدم حصول الظن بعدم الاعتداد بها ، لا العمل على المعارض كشهادة الفاسق - مثلاً - فيبقى ما لم يعتبر الشرع من الظن غير سبب ، وإن كان أقوى .

فصل : [حجة مثبت الخصوصية]

وحجة مثبت الخصوصية : أنَّ الأصحاب لا يحتجون بالضعيف المشهور من الخبر ، وبالثلاثة الآخر ^(٣) ، ويرجّحون بعض الروايات على بعض بوجوه ظنية ،

(١) كذا في الأصل ، ولعلَّ الأنسب بدل كلمة (نصّه) : (نقضه) .

(٢) كذا في الأصل ، والظاهر زيادة كلمة (إلى) .

(٣) المراد بها : الصحيح والمؤثّق والحسن من الأخبار . وإليك بيان هذه الاصطلاحات كما هي في مظانها :

- الخبر الصحيح : « هو ما اتصل سنده إلى المعصوم عليه السلام بنقل العدل الإمامي عن مثله في جميع الطبقات حيث تكون متعدّدة وإن اعتراه شذوذ » هكذا عرفه الشهيد الثاني في درايته ... [راجع : المامقاني ، عبدالله ، مقباس الهداية في علم الدراية ، مؤسسة آل البيت ع لإحياء التراث - قم ، ط ١ / ١٤١١هـ ، ١ : ١٢٣] .

ويأخذون في الجرح والتعديل بالظنّ مع قطعنا بعدم دليل قطعي على حجية الخبر الواحد ^(١) مطلقاً ، ولا على هذه الظنون المرجّح بها بين الروايات ، ولا الظنون التي يحكم [عنها] ^(٢) في أحوال الرجال ، ولا وجه لذلك غير أصالة حجية الظنّ عندهم ، وكون ذلك إجماعاً .

والجواب : إنّ لا نردّ عليكم دعوى القطع ^(٣) بعدم القطع كما كذبتمونا في دعوى القطع ؛ لأنّنا زعمنا أنّ ما لا دليل عليه قطعياً من الظنون ليس بحجة ، لكن نقول : إنّ ما ذكرتم من مسائل الاصول لا الفروع ، والنزاع في الثاني ، وهو إجزاء دليل ظنيّ فيها ليس من الظنون المخصوصة ، فلو صح عدم وجود دليل علمي فيما ذكرتم وكون ما وقع فيه الخلاف منه لعدم حصول الظنّ للمخالف - لأنّ ما وافق فيه عليه دليل علمي ، وما خالف فيه ليس كذلك - وتمّ لكم الإجماع [من] الأصحاب على هذه الدعوى لقنا : إنّ الظنّ مقدّم في الاصول بعد انسداد باب العلم فيها بالإجماع المنقول في بعض الأحيان ، لكن في حجّيته على الإطلاق نظر .

- الخبر الحسن : « هو ما اتصل سنده إلى المعصوم عليه السلام بإمامي ممدوح مدحاً مقبلاً معتدّاً به غير معارض بدمّ من غير نصّ على عدالته ... » [المصدر السابق : ١٣٢] .

- الخبر الموثّق : « هو ما اتصل سنده إلى المعصوم عليه السلام بمن نصّ الأصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته ... مع تحقق ذلك في جميع رواة طريقه ... » [المصدر السابق : ١٣٨] .

- الخبر الضعيف : « هو ما اشتمل طريقه على مجروح بالفسق أو على مجهول أو وضاع ... » [المصدر السابق : ١٤٦] .

(١) الخبر الواحد : « هو ما لا ينتهي إلى حدّ التواتر ، سواء كان الراوي له واحداً أو أكثر » [المصدر السابق : ١٠٩] .

(٢) كذا في الأصل ، ولعلّ الأنسب بدل كلمة (عنها) : (عليها) أو (بها) .

(٣) ما هو مبين في محلّه أنّ القطع لا يستطيع أحد الردع عنه ، وإن كان له الدغدغة في مقدّماته خاصّة ، فتدبّر جيّداً .

وضمير (حجته) يجوز عوده إلى كل من الإجماع والظن ؛ أي في حجية الإجماع ، وإن لم يفد الظن نظر ، أو في حجية الظن وإن لم يقم عليه دليل نظر .

ومن العجيب أن علماء النجف وكربلاء ^(١) (على مشرفهما السلام) جميعاً - وفيهم الفضلاء المحصلون والجهابذة المتقنون - كانوا أول ما أدركتهم ولا يزالون إلى الآن فيما علمت فرقتين كالبصريين من النحاة والكوفيين ؛ يذهب النجفيون إلى التخصيص ، والحائريون إلى التعميم .

ومن الناس من جعل من المعممين صاحب المعالم ، وليس بجيد ؛ لأن الرجل لا يقول بحجية الشهرة ، ومذهبه في الأخبار معلوم ، ولعل الناقل نظر إلى احتجاجة على الخبر الواحد بانسداد باب العلم ، وهو الذي صار عند الحائريين علماً بالغلبة ، يقولون : (الدليل الرابع) ، والسر في ذلك : أن الناس لم يسمعوا بانسداد باب العلم قبل صاحب المعالم (رضي الله عنه) .

وسنبين لك عدم التلازم بين القول بالانسداد والتعميم وأنه يمكن المخصّص أن يكون مقراً به أيضاً .

نقل كلام الآقا باقر [البهبهاني] :

وقد صرح الأستاذ (رضوان الله عليه) في كلامه بأن الأصل عدم حجية الظن غير مرة ، فقال في مواضع : « أجمع المسلمون على أن الظن في نفسه ليس بحجة ؛ ولذا كل من يقول بحجية ظن في مقام يقول بدليل ، فإن تم وإلا فينكرونه ، ويقال بعدم الحجة » ^(٢) .

(١) - ورد في هامش المخطوطة قريباً من قوله « نظر » ما هذا لفظه : « فيه أن علماء النجف كلهم كانوا يذهبون إلى حجية خصوص الظنون الخاصة ، وعلماء كربلاء إلى حجية مطلق الظن » .

(٢) الوحيد البهبهاني ، محمد باقر بن محمد أكمل ، الفوائد الحائرية ، مجمع الفكر الإسلامي - قم ، ط ١ / ١٤١٥ هـ : ١٣٦ . مع اختلاف يسير .

وفي موضع آخر : « الأصل عدم حجية الظنّ ، وهو [محلّ] اتفاق جميع أرباب المعقول والمنقول ، [إذ] كلّ من قال بحجية ظنّ في موضع قال بدليل أتى به » ^(١) ، هذه كلماته تذكّر .

وقال السيد الأستاذ تذكّر ^(٢) : « واعتبار الشهرة مبني على اعتبار حجية الظنّ مطلقاً . وليس من مذهبنا ، وإن أوهمته بعض العبارات » .

وهذا الرجل قد انتهت إليه رئاسة الإمامية بعد الاستاذ ، بل في برهة من عصر الاستاذ أيضاً ، بل اعتقاد النجفيين أنّه أفضل من الاستاذ - وليس ببعيد في نظري أيضاً - [ولم يعتن له في النقل على ذلك البتة] ^(٣) ؛ لطول باعه وسعة اطلاعه ، وقد نقل الإجماع - كما ترى - على عدم الحجية إلى اليوم .

وقال سيد النجباء ^(٤) دام مجده : « غاية ما يستفاد من كلام القدماء أنّ الظنّ بنفسه ومن حيث هو ليس كالعلم في أصالة الحجية » ^(٥) ، بل لا بدّ في حجّيته من مقدّم بدليل الإجماع المذكور ، ولا يلزم من كونه أصلاً في الأصول كونه كذلك في الفروع إلا بقياس الأولوية - مثلاً - وحينئذ لا يكون دليلاً علمياً ، بل ظنياً .

وبعبارة أخرى : قد انسدّ باب العلم بحجية الأدلّة بزعمكم ، ودار الأمر بين الاقتصار على مظنونّ الحجية والتسوية بين الظنون كلّها - مظنونّ الحجية وغير مظنونّ الحجية - في الحجية ، ولا ريب أنّ الأوّل أولى ؛ لأنّ الحكم في الفروع ينبغي أن ينتهي إلى القطع .

(١) العبارة نقلها صاحب المفاتيح عن بعض مؤلفات استاذه مع اختلاف يسير . انظر : المجاهد ، السيد محمد ، مفاتيح الاصول ، مؤسّسة آل البيت (ع) / بدون تاريخ : ٤٥٧ . والعبارة فيها اختلاف يسير . والظاهر أنّ كلتا العبارتين قد نقلهما المصنّف من المفاتيح .

(٢) في هامش المخطوط : السيد بحر العلوم .

(٣) العبارة في الأصل غير واضحة .

(٤) في هامش المخطوط : السيد محمد المجاهد صاحب المفاتيح والمناهل (ع) .

(٥) المجاهد ، السيد محمد ، مفاتيح الأصول : ٤٥٨ .

والأمر الآن دائر بين أن ينتهي إلى مظنون الحجية لا غير ، أو ينتهي إليه تارة وإلى غير مظنون الحجية أخرى لمجرد اشتراكهما في حصول الظن منهما .

أو نقول : إنَّها هنا مقدّمات ثلاث :

الأولى : إنّنا نعلم بقاء التكليف في الجملة .

الثانية : إنّنا لا نعلم خصوصيات ذلك التكليف وعددها .

والثالثة : تكليف إلا بعد البيان .

ومقتضى الأولى : أنّه لا يجوز الأخذ في جميع الفروع بالاصول العقلية ، والثانية : أنّ كلّ فرع يحتمل أن يكون حكمه موافقاً للأصل ومخالفاً له ، والثالثة : أنّه لا يحكم بأحد الأمرين إلا بحجة نقطع بأنّها حجة فتجدينا حصول القطع بحجية الحجة .

فتعذّر بزعمكم ، وقام لنا دليل ظنيّ على حجية الخبر ، وظاهر الكتاب - مثلاً - فقنعنا به حين انسداد باب [العلم] ، ووجب علينا العمل وتحقّق بذلك وجود التكليف في الجملة ، وقد فرضنا أنّنا لا نعلم أكثر من بقاء التكليف في الجملة ، ولا علم لنا بالتكليف بما دلّ عليه الاستقراء وأضرابه ممّا لم يقدّم على حجّيته دليل ظنيّ ولا علمي ، فلم نقل بحجّيتها ؛ لأنّ القول بحجية الأول ليس من أمر واحد ، بل أمرين : انسداد باب العلم ، والعلم ببقاء التكليف .

وهنا قد علمنا انسداد باب العلم ، لكن لا علم لنا ببقاء التكليف - مثلاً - إثبات أنّ زوجة الفقيد عليها العدة في الجملة بالاستقراء ، وعدّة الوفاة بالأولوية فرع أن نعلم كونها مكلفة ، فنستخرج ذلك بالأولوية والاستقراء ، ومن ثمّ حكمنا بلزوم الدور كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

وأيضاً الترجيح بالشهرة كما هو المشهور أو الصحة كما يرى الأردبيلي وأضرابه فرع كون كلّ من الصحيح والمشهور حجة ، فلو كان أحدهما ليس

بحجة سقط الترجيح البتّة ، فمن يقول بكون العمل بالأمارات الشرعية تعبدًا يلزمه التخيير وعدم الترجيح وإن كنت لا أعرف بذلك قائلًا ، وأمّا من يقول بأنّ العمل بها لحصول الظنّ ، فالظنّ في الجانب الأقوى ؛ إذ لا معنى لتعارض الظنون ، وهل عند تعارضهما غير الشكّ ، فالمطالبة بحجّة المرجّح ليس في موضعها ؛ لأنّ المتروك مرجوح وليس بحجّة .

ولعلّ نظر المستدلّ إلى أنّ الترجيح قد يكون بمثل الفصاحة بل الأفضحية - كما ذهب إليه العلامة (رضوان الله عليه) في [تهذيب الأصول] - وعلوّ الإسناد . وهذا لا ينافي حصول الظنّ من الجانب الآخر ، ولو منع كثرة الوسائط من حصول الظنّ لمنع في عالي الإسناد في الطبقة الآتية مع عدم المعارض البتّة .

وجوابه يعلم ممّا ذكرنا ، من أنّ الظنّ عند التعارض يثمر الشكّ ، وللظنّ مراتب يتّصل أبوابها بالعلم وأضعفها بالشكّ ، فإذا ترجّح أحد الطرفين كان الآخر مرجوحاً وموهوماً لا محالة وإن قلّ التفاوت ، فإن لم تكن الأفضحية ونحوها عندك موجباً لقوة الظنّ فليست عندك بمرجّح ، وإنّما تكون مرجّحاً عند من يحصل بها عنده قوة في الظنّ .

وأما أحوال الرجال فإنّنا رأينا الأصحاب بل وجميع المسلمين على قبول قول الجارح والمعدّل في الجملة ، وليس بخبر لاشرط كونه حسياً ، ولا شهادة ؛ لأنّه لا يقبل فيها فرع الفرع ، فعلمنا أنّه من الظنون [الاجتهادية] ، ولذلك شرح طويل ذكرناه في كتابنا (مجال الرجال) ، نسأل الله المعين إكماله .

فصل : [إثبات الخصوصية] .

ويحتجّ لمثبت الخصوصية أيضاً بأنّ كلّ من يقول بانسداد باب العلم وبقاء التكليف وعدم كفاية الظنون المخصوصة لا بدّ له من القول بأنّ الأصل في الظنّ الحجّة من باب الإجماع المركّب ، وهو أنّ كلّ من قال بالمقدّمات الثلاث قال

بأصالة الحجية ، فلا يمكن الاعتراف بهنّ [دونها] ، كما أنّه لا يمكن إنكارهنّ ، بل ولا واحدة منهنّ .

والجواب : أنّ الثلاث لا يسلمهنّ جميعاً إلا معممّ ؛ لأنّ المخصّص إن سلّم الثالثة لم يترك الأصل والتوقّف والاحتياط .

فالمجمع على التلازم [إذن] المعمّمون لا الجميع منهم ومن المخصّصين ، وليس إجماعهم وحدهم حجّة على الباقيين ، بل من المعمّمين من لا يرى للظنون المخصوصة وجوداً البتّة ، فالمقدّمة الثالثة ساقطة عنده من أصلها .

وقد شهدت في النجف من المجتهدين ^(١) ما يزيد عن عشرين ، وأمّا الفضلاء ومن يشكّ في بلوغه رتبة الاجتهاد فلست احصيهم ، ومنهم السيد الاستاذ أعجوبة الزمان ، وشيخ الطائفة (جعفر بن خضر) - صاحب كشف الغطاء الذي لم يصنّف في الأوّلين والآخرين في كثرة الفروع مثله - وكلّ أولئك على أنّه لا تكليف إلا بعد البيان ، ولا بيان إلا بما علم كونه بياناً ، فما [أدري] ركّب المستتبّل ما ادّعاه من الإجماع .

[مقدّمات الانسداد] :

ونحن نفصلّ القول في المقدّمات الثلاث غير مكرّثين بالتطويل ، فنقول :

المقدّمة الأولى : الانسداد

وله تقريران :

لأنّ مثبت الخصوصية يرى أنّ هذه الخصوصيات لا تفي بجميع الأحكام ، فيبقى- [المعاقب] ^(٢) في الباقي منسداً ، مع أنّ المعلوم من عبادة أو معاملة لا غناء في كثير من شرائطه وإجزائه عن بقية الظنون .

(١) في هامش الأصل : ذكر السيد بحر العلوم تكلّف .

(٢) ذكر في هامش النسخة فوق هذه الكلمة لفظ « الباقي » .

ومنكر الخصوصية يقول : إذا جاوزت القطعيات والضروريات التي قياساتها معها - وهي أقلّ قليل من الفقه - فالباقى كلّ ظنون اجتهادية ، بل المدار في العلمي على العمل في شرائطه وأجزائه ومقدّماته بهاتي الظنون ؛ إذ لا ظنّ لنا مخصوص ، فلا يكاد يوجد من الأحكام شيء قطعيّ لا شائبة للظنّ فيه .

ويفترق التقريران : [بأنّ عبارته يلزم الخروج من الدين أليق بالثاني ، ولعلّها لهم] ^(١) ، وإن كان بعض مثبتتي الخصوصية يلج بها أيضاً .

واعلم أنّه في القوانين كالمعالم جعل انسداد باب العلم في أمثال زماننا ، إلا أنّ القوانين [جعل] الانسداد في غير الضروريات غالباً ، وفي المعالم لم يتعرّض للأغلبية ، وأيّاً ما كان ، فكأنّ المراد بأمثال زماننا ما بعد عصر الشهيد إلى اليوم ؛ لما يظهر فيه خلال [كلامهما] مع المرتضى في الخبر الواحد ، من أنّ حصول العلم في عصره كان ممكناً في نظرهما .

وقد مرّت بك كلمات سيد النجباء ، ودعوى الأصل الثانوي ، وله في موضع آخر كلام يعطي أنّ حصول العلم في عصر المرتضى كان ممكناً أيضاً .

كلام في عدم انفتاح باب العلم زمن الأئمة عليهم السلام إلا في الجملة :

ونحن نشير إلى ما نعتقد في باب انسداد الباب ، فنقول : إنّ دعوى تمكّن كلّ قوم من الناس في زمن المعصوم في كلّ وقت حاجة من العلم بما مستّ الحاجة إليه من الحكم لا يجوز على أحد من علمائنا البتّة ؛ لانتشار الناس في البلدان بعيدها وقربها ، فكيف يدعى أنّ من في الصين أو اليمن أو المغرب قد كان في كلّ نوع يحتاج إليه متمكناً من تحصيل العلم القطعي به في ساعة الحاجة بنحو لا يفوت وقت التكليف .

(١) كذا في المخطوطة ، والعبارة فيها خلل واضح ، ومن المحتمل قوياً وقوع سقط فيها أو فيما تقدّمها ، والمراد : أنّه يلزم القول بإنكار الخصوصية الخروج عن الدين ، وأنّ ترتّب هذا اللازم على هذا القول أقرب من ترتّب على القول بإثبات الخصوصية .

وتفصيل ذلك - وإن كان غنياً عن التفصيل والبيان - : إنَّ الضروري من الأحكام لا بدَّ له سيما في الأماكن البعيدة من زمان يبلغ فيه حدُّ الاضطراب ، وأمَّا غير الضروري فتحصيل القطع فيه إن كان من الكتاب فاحتمال القرائن في غير النصوص معلوم ، والحكم في خطاب المشافهة معروف ، وإن كان من المشافهة فهي في الأغلب لمن كان في بلد المعصوم متعذِّرة ، فكيف بمن بعد ؟ ! لأنَّ الناس كلَّهم مكلفون ، وإن كان المتقون قليلين ، فهل يمكن أهل بغداد كلَّهم - مثلاً - ولو في المسائل التي تعرض في وقت مضيق أو في الليل الرجوع إلى الإمام (عليه السلام) مع بلية التقيّة [لوليّ الشيعة لا لهم] ^(١) وحدهم ، على أنَّ دعوى الأغلبية غير لازمة علينا ، وفي اليسير كفاية . ومع وقوع المشافهة لا يحصل العلم بالواقع ؛ لاحتمال التقيّة ، والناس يشتهبون هنا بين واقعية الحكم ووجوب العمل .

والثاني لا ريب فيه ، ولكن التقيّة ليست من النواسخ فتغيّر ما في نفس الأمر ، وكفالك في تلك البلية أنَّ زرارة (نور الله ضريحه) كان قد أجمع العزم برهة أن لا يكتب عن الباقر (صلوات الله عليه) إلا في وقت خلوة تحفهما ، وذلك بعد العصر ، ولم نسمع بأحد تيسّر له ذلك غير زرارة ، ولا دام ذلك لزرارة ، ولا أنا قاطع أنَّ الإمام (عليه السلام) حينئذٍ كان يفتي زرارة بالواقع دائماً ؛ لأنَّ خوف الانتشار موجود ، وهب أنَّه لا تقيّة فيما سمع ، فأين تأخير البيان عن وقت الخطاب ؟ ! فإذا فارق زرارة وغيره مجلس الخطاب كانوا في كثير ممّا سمعوا مثلك ومثلي ، وها نحن نجد التعارض في روايات زرارة فضلاً عن [معارضتها] بغيرها ، وربّما كان أقوى منها ، وكذا التخصيص وإن كان القطع من التواتر فقلّما يتيسّر العلم إن تيسّر مع عدم فوات وقت الحاجة ، وهب أنَّك جوّزت تحصيل الفروع المودعة في مبسوط الشيخ وكتب العلامة والشهيد (رضوان الله عليهم) بالتواتر ، فأين ظنيّة الدلالة ؟ ! أم أين تأخير البيان ؟ ! وقس على ذلك ما يفيد العلم من الخبر

(١) العبارة في الأصل مضطربة .

آية الله السيد صدر الدين الموسوي العاملي

الواحد ، وكَم قائلًا : إِنَّ الأخبار في الصدر الأوّل كلّها [ما] ^(١) كانت تفيد العلم لوجود القرائن ، وبمثل ذلك بالنقل عن المجتهد اليوم ، ولا يراعى ألا تأخير بيان في فتوى المجتهدين ، ولا عامٌ ينتظر تخصيصه .

في أَنَّ الاختلاف في الأخبار ليس بحادث ، بل كان في زمن الأئمة صلوات الله عليهم أيضاً :

وهل تعارض الأخبار إلا في الصدر الأوّل ، [والاختلاف] ^(٢) كثير منه كان ذلك اليوم أيضاً ، وأنا أدلّك على شيء يهديك إلى ذلك ، فمنه :

في المرأة يموت زوجها قبل أن يدخل بها ، روى أبو الجارود والفضل بن عبد الملك أبو العباس البقباق وعبيد بن زرارة وأبان بن عثمان الأحمر وفضالة بن أيوب وعبد الله بن أبي يعفور ومحمد بن مسلم : أَنَّ لها نصف الصداق .

وروى أبو بصير والحلي وسماعة بن مهران وأبو الصباح الكناني وسليمان ابن خالد : أَنَّ لها الجميع .

وروى زرارة بن أعين ومنصور بن حازم كلا الأمرين ؛ يعني رويًا مرّة : أَنَّ لها النصف ، ومرّة : أَنَّ لها الكلّ ، وإحدى روايتي منصور في التهذيب بإسناده عن علي بن الحسين بن فضال عن العباس بن عامر عن داود بن الحصين عن منصور بن حازم ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل تزوج امرأة ، وسمّى لها صداقاً ، ثمّ مات عنها ولم يدخل بها ؟ قال عليه السلام : « لها المهر كاملاً ، ولها الميراث . قلت : فإنّهم رويوا عنك أَنَّ لها نصف المهر . قال عليه السلام : لا يحفظون عني ؛ إنّما قلت ذلك للمطلقة » ^(٣) .

(١) كذا في الأصل ، ويحتمل زيادتها .

(٢) في الأصل : والاختلال .

(٣) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٣٩٠ هـ ، ٨ : ١٤٨ .

فليت شعري ، إن كان أولئك الذين عدتهم لك لا يحفظون ، فمن يحفظ ؟ !
ومنصور الذي روى عدم الحفظ فيهم لم يحفظ أيضاً .

وفي الكافي : علي بن إبراهيم عن أبيه عن إسماعيل بن مراد عن يونس عن
الخطّاب بن سلمة ، ومحمد بن يحيى أيضاً عن إبراهيم بن هاشم عن صالح بن
سعيد عن الحسين بن خالد عن الخطّاب بن سلمة عن هشام بن أحمد ، قال :
سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل مذبّر قتل رجلاً خطأ ؟ قال (عليه السلام) : « أي شيء
رويتم في هذا ؟ » . قال : قلت : روينا عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال : [يتل] برمته
إلى أولياء المقتول ، فإذا مات الذي دبره أعتق . قال (عليه السلام) : « سبحان الله ، فيبطل
دم امرئ مسلم ؟ ! » . قلت : هكذا روينا . قال (عليه السلام) : « غلطتم على أبي (عليه السلام) ؛ يتل
برمته إلى أولياء المقتول ، فإذا مات الذي دبره استسعي في قيمته » (١) .

وفي التهذيب محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن الحسين عن صفوان
عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) : ... عن المتوفى عنها زوجها ألها
نفقة ؟ قال : « لا ينفق عليها من مالها » (٢) .

وفي الكافي - في الصحيح أيضاً - عن محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) : أنّه «
ينفق عليها من ماله » (٣) ، وكذا روى السكوني أيضاً رواية أبي الصباح : « ...
ينفق عليها من مال ولدها الذي في بطنها » (٤) .

وفي رواية زرارة والجلي ورواية أخرى لأبي الصباح أنّه لا نفقة لا مطلقاً (٥) .

(١) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٣٠٧ : ٧ .

(٢) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١٥٣ : ٨ .

(٣) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ١٢٠ : ٦ .

(٤) المصدر السابق : ١١٥ .

(٥) المصدر السابق .

فإن حملت ثاني خبري ابن مسلم على الحامل جاءك التناقض من الوجه الآخر ، وكذلك إن جعلت النفي في الأول متوجّهاً إلى الفعل ^(١) ؛ بمعنى نفي كون النفقة من مالها ، بل من مال الزوج ، ثم تخصها بالحامل ؛ لأنّ رواية أبي الصباح الاولى صرّحت بأنّه ينفق عليها من مال الولد ، فالتناقض على كلّ حال لازم .

وفي الكافي - في الموثّق - عن الصادق (صلوات الله عليه) : أنّ المتوفّى عنها زوجها ولمّا يمستّها لا تنكح حتى تعتدّ أربعة أشهر وعشراً ^(٢) .

وفي التهذيب بسند كالصحيح ، عن الرضا (صلوات الله عليه) : « أنّها كالمطلقة قبل الدخول ؛ لا عدّة عليها » ^(٣) .

والتناقض فيهما ظاهر ، وحمل الاولى على النذب خلاف [الكتاب] ^(٤) بإجماع المسلمين كافّة .

ومثله : ما روي في أنّ العقد على البنت يحرم الأم وإن لم يدخل ^(٥) ، وروي أنّها لا تحرم إلا أن يدخل ^(٦) .

وكأنّي بك تقول : نحن نحمل الخبر الفلاني على كذا ، والآخر على كذا ، وليس ما ذكرنا نحن جهلاً ممّا بطرق التمثّل والتأويل ، لكن باب كلّ من [التمثّل] ^(٧)

(١) أي : يكون النفي متعلّقاً بالفعل (ينفق) ، فيصبح المعنى : لا تجب النفقة عليها من مالها .

(٢) المصدر السابق ٦ : ١١٩ .

(٣) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٣٩٠ هـ ، ٣ : ٣٤٠ .

(٤) في الأصل : اكتساب .

(٥) المصدر السابق ٣ : ١٥٧ .

(٦) المصدر السابق ٣ : ١٥٧ ؛ عن جميل بن دراج ، وحمام بن عثمان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « الأم والبنت سواء إذا لم يدخل بها ، يعني ؛ إذا تزوج المرأة ثم طلقها قبل أن يدخل بها فإنه إن شاء تزوج أمها ، وإن شاء ابنتها » .

(٧) الكلمة غير مقروّنة في الأصل .

والتأويل مفتوح ، والمنصف إلى الاعتراف بالأول أميل ، ومن شاء اطمئنان النفس بما ذكرنا فليلاحظ الروايات الحاكية لواقعة واحدة ، وكثرة ما يقع فيها من الاختلاف والتناقض :

منها : الرواية في الحيض أنه من الأيمن ^(١) أو الأيسر ^(٢) .

ومنها : رواية ابن أبي يعفور ^(٣) لاحاني ^(٤) زرارة في تنف الإبط وحلقه .

(١) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، ٣ : ٩٥ . محمد بن يحيى رفعه ، عن أبان قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : فتاة منا بها قرحة في فرجها والدم سائل لا تدري من دم الحيض أو من دم القرحة ؟ فقال عليه السلام : « مرها فلتستلق على ظهرها ، ثم ترفع رجلها ، ثم تستدخل إصبعها الوسطى فإن خرج الدم من الجانب الأيمن ، فهو من الحيض ، وإن خرج من الجانب الأيسر ، فهو من القرحة » والخبر مرفوع .

(٢) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٣٨٦ . محمد بن يحيى رفعه ، عن أبان قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : فتاة منا بها قرحة في جوفها ، والدم سائل لا تدري من دم الحيض ، أو من دم القرحة ؟ فقال عليه السلام : « مرها فلتستلق على ظهرها ، وترفع رجلها وتستدخل إصبعها الوسطى فإن خرج الدم من الجانب الأيسر ، فهو من الحيض ، وإن خرج من الجانب الأيمن ، فهو من القرحة » . والخبر مرفوع .

(٣) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، ٤ : ٣٢٨ . عن محمد بن القاسم ، عن عبد الله بن أبي يعفور قال : « كنا بالمدينة ، فلاحاني زرارة في تنف الإبط وحلقه . فقلت : حلقه أفضل . وقال زرارة : نتفه أفضل . فاستأذنا على أبي عبد الله عليه السلام ، فأذن لنا وهو في الحمام يطلي ، وقد اطلأ إبطه . فقلت لزرارة : يكفيك . قال : لا ، لعله فعل هذا لما لا يجوز لي أن أفعله . فقال عليه السلام : « فيما أنتما ؟ » فقلت : إن زرارة لاحاني في تنف الإبط وحلقه . قلت : حلقه أفضل . وقال زرارة : نتفه أفضل . فقال عليه السلام : « أصبت السنة ، وأخطأها زرارة : حلقه أفضل من نتفه ، وطلبه أفضل من حلقه » ، ثم قال عليه السلام : « اطلأنا » فقلنا : فعلنا منذ ثلاث . فقال عليه السلام : « أعيذا ، فإن الاطلاء طهور » والخبر ضعيف .

(٤) لاحاني : ... ولاحيته ، ملاحاة ، ولحاء إذا نازعته . وفي المثل : (من لاحاك فقد عاداك) [راجع : الجوهري ، إسماعيل بن حماد ، الصحاح ، دار العلم للملايين - بيروت ، ط ٤ / ١٤٠٧ هـ = ١٩٨٧ م ، ٦ : ٢٤٨١] .

فقلت : حلقه أفضل . فقال زرارة : نتفه أفضل ، فاستأذننا على الصادق (صلوات الله عليه) في الحمام . فقال فيّ : « أصبت السنّة ، وأخطأها زرارة ، حلقه أفضل من نتفه ، وطلّيه أفضل من حلقه » .

وفي العلل ^(١) - في الموثّق - عن ابن أبي يعفور أيضاً مثله سواء ، إلا أنّه قال : فقلت : نتفه أفضل من حلقه ، وطلّيه أفضل منهما جميعاً - إلى أن قال - فقال أبو عبد الله (صلوات الله عليه) : « أصبت السنّة ، وأخطأها زرارة ، أمّا أنّ نتفه أفضل من حلقه ، وطلّيه أفضل منهما جميعاً » .

وفي التهذيب بإسناده عن الحسين بن سعيد عن النضر عن هشام بن سالم عن محمد بن مسلم : أنّه دخل على الصادق (صلوات الله عليه) فسطاطه . فقال : « كنت عام الأوّل قد أصبت من جارية . فقلت : اغسلي رأسك ، وامسحيه مسحاً شديداً ، لا تعلم به مولاتك ، فإذا أردت الإحرام فاغسلي جسدك ، ولا تغسلي رأسك فتستريب مولاتك ... » ^(٢) .

وعنه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم قال : كان أبو عبد الله (عليه الصلاة والسلام) ، وذكر مثله إلا أنّه قال : فأمر الجارية فغسلت جسدها ، وتركت رأسها ، وقال لها : إذا أردت أن تركبي فاغسلي رأسك ، ففعلت ذلك ^(٣) .

والوهم في الخبر الثاني ظاهر كما أنّه في خبر العلل كذلك أيضاً ، فقد تبين أنّ من كان قبلنا مثلنا في تيسر العلم تارة ، وتعدّره أو تعسّره أخرى .

(١) الصدوق ، محمّد بن علي بن بابويه ، علل الشرائع ، مكتبة الحيدرية - النجف الأشرف ١٣٨٦ هـ = ١٩٦٦ م ، ١ : ٢٩٣ .

(٢) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، ١ : ١٣٥ . والخبر صحيح ، وفيه اختلاف في صدره ، وزيادة في ذيله ، فراجع ، وتدبر ...

(٣) المصدر السابق ١ : ١٣٥ .

نعم ، لا ننكر أنَّ لقرب العهد وقلة الوسائط ووجود ما كان من القرائن التي خفت علينا اليوم أثراً عظيماً ، وكان كثير من الأخبار مشتملاً على مسائل شتى كما نشاهد فيما وقع إلينا من الاصول القديمة .

ومن الممكن أن يكون في الوقوف على أجزاء الرواية مجتمعة فوائد لا تبقى بعد التفريق .

لكن كانت تلك الكتب غالباً غير مبوبة ولا مرتبة ، فترى أخبار الطهارة في الجهاد والمواريث في النكاح ، بل ترى أخبار الديات في الطلاق والإجارة في الحدود ونحو ذلك .

فمنَّ الله تعالى على الأنام بهذه الجوامع العظام للمحمدين الثلاثة (رضوان الله عليهم) كالشمس وضحاها ، وثلاثة أخرى بعد لمحمدين ثلاثة أيضاً كالقمر إذا تلاها بترتيب في تبويب وتحرير وتهذيب ، قد ضمَّ كلَّ خبر منها إلى [مثله] ، وردَّ كلَّ فرع إلى أصله ، فما لم تجده من روايات المسألة في بابها من الكافي تجده في التهذيب أو الوافي ، وما فقدته من الفقيه والاستبصار ظفرت به في الوسائل أو البحار .

وقد وقفنا على جملة من الكتب القديمة لا يكاد يصدق عليها - لصغر حجمها - اسم الكتاب ، وأكبر ما وقع إلينا [منها] حجماً بصائر الدرجات ومحاسن البرقي ، والفقه فيهما قليل ، ويسرَّها الله بهاتي النعمة سرعة الوقوف على [الصارف] والمعارض والمقيّد والمخصّص والمبيّن ، والوقوف على تعاضد الأخبار ، ورزقنا بدل القرائن القديمة الشهرة والإجماع المنقول ، والمحصل ، والرواة على تنافسهم في ذلك في الصدر الأوّل لم يظفروا منه بما يقنع ، ومنه شيء يسير في مواضع من الديات والطلاق والمواريث من التهذيب والكافي ، فراجعه .

وقد عرض على الصادق عليه السلام كتاب عبيد الله بن علي بن أبي شعبة ، فاستحسنه ، وقال عند قراءته : « ليس لهؤلاء - يعني المخالفين - في الفقه مثله » (١) .

فليته قد عرض عليه المبسوط والقواعد والدروس ؛ فلقد جلى تعاقب الأنظار على هذه الأخبار صدى الغموض ، وبثّ عقد جمانها (٢) ، وأبرز من درّها المكنون ما أخطأ حجة كثير من الأولين . وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه .

وكم فرع كان نظرياً قبل وهو اليوم بديهي ؛ فإنّا نقطع أنّ حلّ الصيد مقصور على الكلب والنصل ، وأنّ الماء القليل يتنجّس بالملاقاة ، ونحلف على نجاسة أهل الكتاب ، وتحريم ذبائحهم .

وقد اصطحب المعلّى بن خنيس وابن أبي يعفور في سفر ، فأكل أحدهما من ذبيحة اليهودي والنصراني ، ولم يأكل الآخر ، رواه الشيخ في التهذيب (٣) .

وأعجب من ذلك قول أبي بصير لشعيب العرقوفي : كلها ، أو في عنقي ؛ يعني ذبائح أهل الكتاب ، بعد أن سمعنا من الصادق عليه السلام النهي عنها ثلاث مرّات في يوم واحد ، رواه في التهذيب (٤) [أنّها] (٥) بسند صحيح .

ولقدماء الرواة - في تفسير الأحاديث - كلمات غريبة لا يكاد يصدر من

(١) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف ، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال ، مؤسسة

النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ ، ٢٠٣ ، رقم (٢) .

(٢) جمن : الجمان من الفضة يتخذ كاللؤلؤ ، ويجيء في الشعر جمانة اضطراباً [أنظر :

الفراهيدي ، الخليل بن أحمد ، كتاب العين ٦ : ١٥٥] .

(٣) الطوسي . محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٨٢ : ٧ ، ح ٧ .

(٤) المصدر السابق .

(٥) كذا في المخطوطة ، والظاهر زيادتها .

الأواخر مثلها ، منها :

في الصحيح عن الصادق صلوات الله عليه : عن السمك يصطاده المجوس ؟ فقال : « ما كنت لأكله حتى أنظر إليه » ^(١) قال حماد بن عيسى : يعني أسمعنه يسمي عليه .

قال الشيخ تَذَكُّرُ : السمك لا يسمي عليه ، بل المراد حتى أراه قد أخرج حياً .

في حاصل الدعوى في الانسداد :

وكيف كان ، فحاصل ما ندّعيه أنّ أفراد الناس - في إمكان حصول العلم - كانت مختلفة بحسب الزمان والمكان والحاجة ، فقد يمكن حصول القطع لرجل دون آخر ، بل للرجل الواحد في زمان دون آخر .

في الفرق بين الانسداد في زماننا و [في] السابق علينا :

وقد يكون التيسر في غير وقت الحاجة ، ويقع التعذر في وقت الحاجة . والأزمة في ذلك متشابهة ؛ فكم فرع تيسر فيه القطع اليوم ، وكان متعذراً قبل ، وبالعكس .

وقد يفرق بأنّ ما تعذر فيه العلم اليوم لا يمكن القطع فيه ، بخلاف ما تعذر ذلك اليوم ، وأنّ ما لا علم فيه اليوم أكثر من السابق .

وفيه منع ؛ لأنّا نجد القطع بالفعل بعد اليأس مع طول الفاصلة وعدمه ، ويحصل القطع لواحد منّا دون آخر لجمود قريحة القاطع ، أو طول ممارسة الآخر ، وكثرة الكتب عنده ، ونحو ذلك .

(١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ٤ : ٦٣ .

وكذلك كان قبل ، وإن اختلف المقتضي والمانع ، كما يختلف اليوم أيضاً والأكثرية في ابتداء الإسلام ؛ إذ كان المسلمون قليلاً ، وبالنسبة إلى أهل البلد التي فيها الإمام مع عدم شدة التقية كعصر الصادق (صلوات الله عليه) ، لا يبعد صحتها . وأما بعد انتشار الإسلام ، واشتداد التقية - كما في عصر السجّاد والكاظم صلوات الله عليهما - فممنوع .

وبالجملة : أمر الناس في ذلك مختلف سواء في ذلك عصرنا ، وغيره .

نقل كلام السيد المرتضى رحمته ، وشرح مراده :

قد ادّعى السيد المرتضى أنّ فروع الدين عندنا كاصوله في أنّ على كلّ واحد منها أدلة قاطعة لامة ، وأنّ الظنّ لا مجال له في شيء من ذلك ، ولا الاجتهاد المفضي إلى الظنّ ، وادّعى إطباق الإمامية على أنّ مخالفتها في الفروع كمخالفتها في الاصول في الأحكام ، فتوهم من ذي العبارة ناس أنّ السيد يدّعي حصول العلم في زمانه في جميع الفروع كالاصول ، ونحن نقول : قد كان الاختلاف بين الشيعة في عصر المرتضى (رضوان الله عليه) وما قبله قطعاً .

فهل كان يرى الشيخين (طاب ثراهما) لمخالفتها له في الفروع [كمخالفته] ^(١) في الأصول ، ويريانه كذلك ؟

في أنّ مراد السيد [المرتضى] من العلم الانتهاء إلى العلم بمعنى الظنّ الخاص :

وكيف يدّعي المرتضى رحمته - وهو السيد علم الهدى - أنّ القطع بجميع الفروع كان ممكناً ، ونحن نرى فقه المتقدمين واحتجاجهم فيه ، بل يريد الانتهاء إلى القطع ، وهو معنى ما ندّعي من الظنون المخصوصة .

(١) في الأصول : كمخالفيه .

والمراد بالمخالف في الفروع المخالف في أمر الاستدلال في الفروع ليستدلّ عليها بأدلة لا تنتهي إلى علم ، وإنما الحجّة فيها كون الدين عندهم قليل منه بالوحي ، والباقي بالاجتهاد ، والنبي ﷺ أحد المجتهدين أيضاً ، فهي شهادة لنا بأن الحجّة هي الظنّ المخصوص .

موسوعة الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) / ٢٣

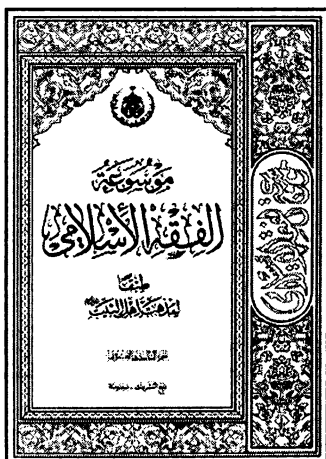
□ إعداد : التحرير

المجلد الثالث والعشرون (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً

لمذهب أهل البيت (عليه السلام) .

تأليف وتحقيق : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

الناشر : مؤسسة دائرة المعارف ١٤٣٣ هـ / ٢٠١٢ م



يقع الجزء الثالث والعشرون من
موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب
أهل البيت (عليه السلام) في (٤١٦) صفحة من
القطع الكبير (= الرحلي) .

واشتمل الكتاب على ستة وأربعين
عنواناً ، بدأت بـ (بيع التشريك) ، وانتهت
بـ (بينونة) .

وقد اشتمل هذا المجلد من الموسوعة
على أربعة أنواع من العناوين : أصلية

وفرعية وتأليفية وعناوين الدلالة ، مثال الأول (بيع الفضولي) ، ومثال الثاني (بيع الخيار) ، ومثال الثالث (بينونة) ، ومثال الرابع (بيع المنابذة) .

وقد توزعت عناوين هذا المجلد من الموسوعة كالتالي : أربعة وعشرون من العناوين الأصلية ، وسبعة من العناوين الفرعية والعناوين التأليفية ، وخمسة عشر من عناوين الدلالة .

وفيما يلي مسرد بهذه العناوين :

- | | |
|-------------------------|-------------------------|
| ١ - بيع التشريك | ١٤ - بيع الشرط |
| ٢ - بيع التلجئة | ١٥ - بيع الصرف |
| ٣ - بيع الثمار | ١٦ - بيع العرايا |
| ٤ - بيع الجفاف | ١٧ - بيع العربون |
| ٥ - بيع الحاضر للبادي | ١٨ - بيع العرية |
| ٦ - بيع حَبْلِ الحَبْلة | ١٩ - بيع العينة |
| ٧ - بيع الحصة | ٢٠ - بيع الغرر |
| ٨ - بيع الحيوان | ٢١ - بيع الفضولي |
| ٩ - بيع الخيار | ٢٢ - بيع الكالئ بالكالئ |
| ١٠ - بيع الدين | ٢٣ - بيع الكلئ |
| ١١ - بيع الزماني | ٢٤ - بيع المجَر |
| ١٢ - بيع السلم | ٢٥ - بيع المجهول |
| ١٣ - بيع السنين | ٢٦ - بيع المحاباة |
| | ٢٧ - بيع المحاكلة |

٢٨ - بيع المراجعة	٣٧ - بيع المناظرة
٢٩ - بيع المزاينة	٣٨ - بيع المواضعة
٣٠ - بيع المساومة	٣٩ - بيع الموقت
٣١ - بيع المضامين	٤٠ - بيع الموقوف
٣٢ - بيع المضطر	٤١ - بيع النقد
٣٣ - بيع المعاطاة	٤٢ - بيعتان في بيعة
٣٤ - بيع المكره	٤٣ - بيعة
٣٥ - بيع الملاقيع	٤٤ - بيعة
٣٦ - بيع الملامسة	٤٥ - بينونة

نذكرُ بأننا سبق أن بيّنا فيما تقدّم من الأعداد أنّه ليس المراد بالعناوين الأصلية البحوث الموسّعة من ناحية المقدار وإن كان أغلبها كذلك ، بل المراد بالعناوين الأصلية : هي العناوين التي لا يحسن إدراج مباحثها تحت غيرها ؛ وذلك لكون اللفظ هو المظنّة الوحيدة أو الغالبة لاستيعاب ما يحكي عنه من مطالب ؛ لذا فيستوفى بيانها بالتفصيل بمجرد أن تُذكر .

هذا ، بخلاف العناوين الفرعية (= عناوين الإحالة) ، وهي العناوين التي يحسن إدراج مباحثها ضمن غيرها .

وأما عناوين الدلالة فهي العناوين التي يحال البحث فيها كاملاً إلى عنوان آخر لاشتراكه معه في المعنى ويختلف عنه في اللفظ ، أو يشترك معه في المادة ويختلف معه في الهيئة ، أو يشترك معه في ذات البحث وإن اختلف عنه في المعنى والهيئة وبأينه ، كما ورد بيان ذلك مفصلاً في مقدمة الموسوعة ، فراجع ^(١) .

وأما العناوين التأليفية فهي برزخ بين العناوين الأصلية والفرعية ، ووجه شبهها بالأصلية هو من ناحية استيعابها لكافة الفروع والأحكام المرتبطة بها ، ووجه شبهها بالفرعية هو من ناحية عدم استيعابها البحث في كل حكم حكم ، لا على مستوى الأقوال ولا على مستوى الاستدلال .

وحيث لا يسعنا تعريف بحوث المجلّد كلّها بشكل تفصيلي فقد وقع اختيارنا على أحد العناوين في هذا المجلّد ، وهو عنوان (البيع الزماني) الذي هو من قسم العناوين الأصلية ، وهو بحث كبير من حيث الحجم فقد استوعب اثنتين وثلاثين صفحة .

ولا يخفى كون هذا العنوان من العناوين الجديدة التي برزت في عالمنا المعاصر ، لذا فتمسّ الحاجة الى بحثه وبيان المراد به تصوّراً ، ثم بيان الموقف الفقهي منه من ناحية المشروعية والآثار المترتبة عليه .

وقد انعقد بحث (البيع الزماني) في ستّة محاور :

المحور الأوّل : التعريف

وكما هو دأب هذه الموسوعة أن تبدأ ببيان التعريف اللغوي للعنوان ، وهذا العنوان مركّب من لفظين بنحو الصفة والموصوف، وهما : (البيع) و (الزماني) .

وأما في الاصطلاح :

فهو تملك عين بعوض في زمان معيّن محدّد من السنة أو غيرها ، يتكرّر ويتناوب دائماً ، كملكية زيد للدار في شهر شوال من كلّ سنة .

المحور الثاني : الألفاظ ذات الصلة :

حيث تمّ بيان عدد من المصطلحات القريبة من مصطلح (البيع الزماني) ،

١ - باب الوقف ، والخصوصية المهمة التي تستوجب أن تكون الفروع المختلفة للوقف مصداقاً للملكية المؤقتة هي كون الوقف تمليكياً .

وما ذكره الفقهاء يمكن أن يكون قرينة مساعدة على استفادة عدم منع الفقهاء لمبدأ الملكية المؤقتة .

٢ - إنَّ أوضح مصداق للتمليك المؤقت في الوقف يقع عندما يصرَّح الواقف بجعل وقفه مقيداً بزمان خاص ، كأن يقول : (وقفت هذا لمدة سنة) .

ويبدو أنَّ أكثر الفقهاء يعتبرون مثل هذا الوقف إمّا باطلاً أو حبساً ، والحبس ليس مصداقاً للملكية المؤقتة ؛ لأنه ليس فيه تمليك للعين .

المحور الخامس : صفة البيع الزماني (حكمه التكليفي والوضعي) :

وتُعَرَّض الى انقسام الموقف تجاه هذا العقد بين مَنْ يرى صحته وبين مَنْ يرى بطلانه . واستعرض أدلة الصحة ، وما يرد عليها من المناقشات :

الدليل الأول : صدق عنوان البيع عرفاً على التمليك المؤقت .

الدليل الثاني : الاستناد الى عمومات الإجارة .

الدليل الثالث : الاستناد الى الأدلة المصححة لعقد الصلح .

الدليل الرابع : تصحيح هذه المعاملة ضمن صيغة بيع العين مشاعاً مع المهايأة في الانتفاع .

الدليل الخامس : الاستناد الى قاعدة عدم توقيفية العقود .

المحور السادس : أحكام البيع الزماني :

تتكوّن القوانين والأحكام الجانبية للبيع الزماني تحت تأثير سببين مهمين في

هذا العقد ، وهما :

الأول : مفهوم الملكية الذي له مقتضياته المختصة به .

الثاني : مزاحمة حقوق سائر الملاك التي تؤدي الى إيجاد محدوديات وقيود لكل واحد من الملاك .

ثم استعرض الاحكام التي يمكن أن تترتب على ذلك .

الهوامش

(١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ١ : ٩٥ - ٩٩ .

انقلاب (١)

أولاً - التعريف :

لغة :

الانقلاب : من قلبت الشيء فانقلب ، أي انكبّ وتحول (٢) .
ويأتي بمعنى الرجوع (٣) ،
والانصراف (٤) .

والأصل في هذه المادة هو التحول المطلق في أمر مادي أو معنوي ، فالقلب المادي ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَتَقَلَّبُ هُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ ﴾ (٥) ، والمعنوي ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ ﴾ (٦) أي راجعون .

اصطلاحاً :

يستعمل الفقهاء هذا اللفظ في نفس المعنى اللغوي ، كما في قولهم :

انقلاب العقد اللازم إلى جائز ،
وانقلاب النكاح المنقطع إلى الدائم
ونحو ذلك ، فإنه في مثل هذه الموارد مجرد استعمال ؛ إذ قد يعبر عن ذلك بالتبدل والتحول والضرورة وغير ذلك . نعم ، لديهم في باب الطهارة والأطعمة والأشربة استعمال خاص لهذه اللفظة يعنون به تحول الخمر إلى الخل ، وهذا وإن كان راجعاً إلى المعنى اللغوي إلا أنهم استعملوه في البابين المذكورين بحيث صار كأنه اصطلاح خاص ، وعدّوه من المطهرات مستقلاً أو من أفراد ومصاديق الاستحالة - على الخلاف في المسألة - كما سيأتي آنفاً .

ثانياً - الألفاظ ذات الصلة :

الاستحالة : وهي - لغة - تغيير

قال السيّد الخوئي - في مقام إثبات أن الانقلاب فرد من الاستحالة - : « إنَّ تبدل الخمر خلاً وإن لم يكن من التبدل في الصورة النوعية لدى العقل ؛ لوحدة حقيقتها - بل التبدل تبدل في الأوصاف كالإسكار وعدمه - إلّا أنّه من التبدل في الصورة النوعية عرفاً » (١٦) .

ثمَّ صرّح بأنّه لا منافاة بين اتّحادهما وإفراد بعضهم الانقلاب بالذكر ؛ لأنّ ذلك بسبب وجود بعض الخصوصيات التي تختلف فيها مطهّرية الاستحالة عن مطهّرية الانقلاب ، وهي كون الاستحالة إنّما تطهّر نفس المستحال أو المنقلب إلى الخلّ ، وأمّا الانقلاب فهو زوال عنوان النجاسة والحرمة في الخمر والإناء معاً (١٧) .

ومن جهة أخرى : الاستحالة تقتضي الطهارة والحلية مطلقاً ، سواء حصلت بنفسها أو بالعلاج ،

الشيء عن طبعه ووصفه ، وخروجه عن حالة إلى حالة أخرى (٧) . وفي الاصطلاح أيضاً تحوّل جسم إلى جسم آخر (٨) .

والفرق بينهما أن الاستحالة عبارة عن تبدل الحقيقة النوعية كتبدل الكلب ملحاً مثلاً ، والانقلاب هو تبدل الوصف وإن بقي ذات الجسم على حقيقته كتبدل الخمر خلاً (٩) .

كما أنّ ما يدلّ على الانقلاب من الأدلّة غير ما يدلّ على مطهّرية الاستحالة (١٠) .

ومن هنا أفرد جماعة من الفقهاء الانقلاب بالذكر (١١) ، وقالوا في افتراقهما : إنّ الاستحالة تكون مطهّرة للمتنجّسات والنجاسات ، دون الانقلاب فإنّه لا يكون مطهّراً إلّا للنجاسات (١٢) .

وجعل بعضهم الانقلاب من الاستحالة (١٣) ، أو قسماً منها (١٤) ، أو من صغرياتها (١٥) ، ولم يفرّق بينهما .

قال العلامة الحلبي: «الخمير إذا انقلب بنفسه طهر، وهو قول علماء الإسلام؛ لأنَّ المقتضي للتحريم والنجاسة صفة الخمرية وقد زالت. وأما إذا طرح فيها شيء طاهر فانقلب خلاً طهر عند علمائنا» (٢٢).

نعم، توقف الشهيد الثاني في أصل العلاج بالأجسام (٢٣)، وهو مسبوق بالإجماع المدعى وملحوق به (٢٤).

ودليل المطهّرة روايات مستفيضة:

منها: ما هو مطلق يشمل بإطلاقه ما تبدّل بنفسه وما تبدّل بعلاج، مثل: موثق عبيد بن زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خلاً، قال: «لا بأس» (٢٥).

وموثقته الأخرى عنه عليه السلام أيضاً في الرجل إذا باع عصيراً فحبسه السلطان حتى صار خمراً فجعله صاحبه خلاً، فقال: «إذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس به» (٢٦).

مع أنّ الانقلاب بعلاج مع بقاء المعالج به في الخلّ لا يوجب الحكم بالطهارة والحلية؛ لتنجّسها بعد استحالتها بنجاسة ما عولج به الذي تنجّس قبل الاستحالة، والاستحالة هنا إنّما هي في الخمر خاصة لا فيما عولجت به، فلا تحصل الطهارة والحلية (١٨).

ثالثاً - مطهّرية الانقلاب:

البحث الفقهي في مطهّرية الانقلاب يكون في عدّة جهات، فتارة يكون في أصل مطهّريته، وأخرى في دائرة هذه المطهّرية، وثالثة في شروطها، والتفصيل، كما يلي:

١ - أصل مطهّرية الانقلاب:

لا إشكال في مطهّرية الانقلاب بنفسه من دون علاج (١٩)، بل هو المتفق عليه بين المسلمين (٢٠)، كما أنّه مطهّر لو كان بفعل الإنسان على المشهور بينهم (٢١).

ونحوها بحملها على الكراهة (٣٠) ؛
ولذا قال بعضهم : يستحبّ أن لا
يغيّر بشيء يطرح فيه ، بل يترك
حتى يصير خلاً من قبل نفسه (٣١) .
٢ - دائرة مطهّرية الانقلاب :

وقع البحث لدى الفقهاء في أنّه
هل تختصّ مطهّرية الانقلاب
بانقلاب الخمر خلاً أو تعمّ ما إذا
انقلبت شيئاً آخر كالماء أو مائع
طاهر آخر ؟

وكذا في أنّها هل تختصّ بانقلاب
الخمر أم تعمّ كلّ مسكر آخر ؟

صرّح السيّد الخوئي بالتعميم ؛
لانقلابها إلى كلّ سائل طاهر ؛ لأنّ
المناطق هو زوال مسكريتها وتحول
الخمر عن اسمها ؛ وذلك لموتقة عبید
ابن زرارۃ المتقدّمة ، سواء استند
ذلك إلى انقلابها خلاً ، أم استند إلى
انقلابها شيئاً آخر (٣٢) .

وكذا صرّح بعض الفقهاء بأنّ
مطهّرية الانقلاب لا تختصّ بانقلاب
الخمر خلاً ؛ لورود ما في الخبر على

ومنها : ما هو مصرّح فيه بحلّة
وطهارة ما انقلبت بعلاج ، مثل :
رواية عبد العزيز ابن المهدي ،
قال : كتبت إلى الإمام الرضا (عليه السلام) :
جعلت فداك ، العصير يصير خمرأً
فيصبّ عليه الخلّ وشيء يغيّره
حتى يصير خلاً ، قال : « لا بأس
به » (٢٧) .

كما أنّ هذه الروايات تدلّ
بإطلاقها على عدم الفرق بين ما
كان المعالج به مائعاً أو جامداً أو
باقياً أو هالكا (٢٨) . نعم ، وردت
روايات ظاهرها تخصيص الحكم بما
إذا انقلبت بنفسها ، مثل : رواية أبي
بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال :
سئل عن الخمر يجعل فيها الخلّ ،
فقال : « لا ، إلّا ما جاء من قبل
نفسه » (٢٩) .

وهي ظاهرة في نجاسة الخمر
المنقلب بالعلاج ، لكن رواية ابن
المهدي المتقدّمة صريحة في الجواز ،
فيتصرّف في ظاهر هذه الرواية

الأعيان النجسة ، فالأدلة قاصرة عن إثبات الطهارة ، سواء قلنا بأن النجس ينفعل بملاقة نجس آخر أم لا .

أما على الأول ، فلأن دليل الطهارة بالانقلاب يدل على طهارة الخمر بالانقلاب فقط ، فتصير خلاً متنجساً بالنجاسة الخارجية .

وأما على الثاني ؛ فلأن عدم نجاسة الخمر بنجاسة نجس آخر التي فيه لا يلزم زوال نجاسة ذلك النجس الآخر ، فتستصحب نجاسته إلى أن تثبت الطهارة ، ودليل مطهريّة الانقلاب لا يثبت الطهارة لا بالملازمة العرفية ولا الشرعية (٣٨) .

لكن ذهب الفاضل الأصفهاني إلى أن عدم الطهارة هنا مبني على مضاعفة النجاسة ، فإن منعت طهرت (٣٩) ، واحتمل المقدس الأردبيلي الطهارة ؛ للعموم ، خصوصاً إذا كان النجس الملاقي نجس بالخمر (٤٠) .

جهة التمثيل ، بل يعم كل مسكر مائع ، فالعصير والفقّاع إذا انقلب خلاً يظهر (٣٣) .

ويمن صرح بذلك السيّد الخوئي حيث اعتبر أن ذكرهم الانقلاب في عداد المطهّرات ثمّ تمثيلهم له بانقلاب الخمر خلاً قرينة على عدم الاختصاص ؛ لأنّ ذلك منهم من باب التمثيل تبعاً للروايات من جهة الغلبة (٣٤) .

٣ - ما يشترط في مطهريّة الانقلاب :

اشترط الفقهاء في مطهريّة الانقلاب أن لا تصيب الخمر قبل انقلابها خلاً نجاسة أخرى (٣٥) .

قال العلامة الحلّي : « ولو لاقتها نجاسة أخرى لم تطهر بالانقلاب » (٣٦) .

وحينئذ فلو تقاطر في الخمر بول أو دم ثمّ انقلبت خلاً لم تطهر بالانقلاب (٣٧) ؛ لأنّه لا يطهر

بل مطلق صناع الخمر لا يتحفظ عليها من سائر النجاسات ... نعم ، هذا فيما إذا لم تصب النجاسة الثانية للإناء وإلا فالإناء المتنجس يكفي في تنجس الخلّ به بعد انقلابه من الخمر ... » (٤١) .

٤ - انقلاب الخمر المستهلك في الخلّ :

المشهور بين الفقهاء أنّه إذا أُلقي في الخلّ خمر قليل فاستهلكت فيه ، لا ريب في نجاسته وعدم طهارته بذلك (٤٢) .

لكنّ الإشكال فيما لو بقي إلى زمان ينقلب فيه الخمر خلاً والمشهور عدم التطهير ؛ لأنه لا يبقى حينئذ خمراً عرفاً حتى يقال : إنّ الخمر انقلب خلاً ، بل ليس هنا إلاّ خلّ متنجس وبقاء الخلّ المتنجس لا يوجب تطهيره (٤٣) .

خلافاً للشيخ الطوسي فيما إذا مضى زمان ينقلب فيه خلاً فحكم

وكذا استشكل السيّد الخوئي في المسألة قائلاً : « وفيه [الحكم بعدم حصول الطهارة في الفرض] أنّ الخمر من النجاسات العينية وهي غير قابلة لأنّ تتنجس ثانياً بملاقاة الأعيان النجسة أو المتنجسات ، كما أنّ نجاستها غير قابلة للاشتداد بالملاقاة ... وعليه لو صبّ بول أو نجس آخر على الخمر لم تزد نجاستها عمّا كانت ثابتة عليها قبل الصبّ ، وإنّما نجاستها هي النجاسة الخمرية فحسب ، ومعه لا مانع من أن تشملها الأخبار ... بل الأمر كذلك حتى إذا قلنا بتنجس الخمر بالملاقاة ؛ وذلك لإطلاق الأخبار حيث دلّت على طهارة الخلّ المنقلب من الخمر مطلقاً ، سواء أصابتها نجاسة خارجية أم لم تصبها ؛ وذلك لأنّ ما دلّ على جواز أخذ الخمر لتخليّلها غير مقيد بما إذا أخذت من يد المسلم ، بل مقتضى إطلاقها عدم الفرق في ذلك بين أن يؤخذ من يد المسلم أو الكافر ، ومن الواضح أنّ الكافر ،

بالانفعال ؛ لأنه لا قى خمرًا ، وعليه
فلا موقع للاستثناء في كلام السيّد
اليزدي (٤٧) .

لكن مع ذلك ذهب السيّد
السزوارى إلى أنّه يشكل التمسك
بما دلّ على أنّ ملاقاته النجس
موجب للانفعال في هذه الصورة ؛
لكونه من التمسك بدليل يشكّ في
موضوعه ، كما يشكل التمسك بما
دلّ على مطهريّة الانقلاب أيضاً
لذلك ، فيرجع إلى استصحاب
طهارة الخل بلا دليل حاكم عليها .
ثمّ قال : إنّ ما نسب للشيخ إن كان
مراده هذه الصورة فهو وإلاّ فلم
يعلم وجهه (٤٨) .

لكنّ الظاهر أنّ عبارة الشيخ
بعيدة عن هذا الفرض ؛ لقوله : لم
يجز استعماله إلاّ بعد أن يصير ذلك
الخمر خلاً ، ولم يقل إلاّ إذا علم
صيورة الخمر خلاً ، فكلامه ظاهر
في الطهارة إذا حصل الانقلاب ولو
بعد حين .

بالطهارة ، حيث قال : « إذا وقع
شيء من الخمر في الخلّ لم يجز
استعماله إلاّ بعد أن يصير ذلك
الخمر خلاً » (٤٤) . وهو المحكي عن
ابن الجنيد (٤٥) .

وذهب السيّد اليزدي إلى الطهارة
إذا علم انقلابها خلاً بمجرد الوقوع ،
حيث قال : « إذا وقعت قطرة خمر
في حبّ خلّ واستهلك في لم يطهر
وتنجس الخلّ ، إلاّ إذا علم انقلابها
خلاً بمجرد الوقوع فيه » (٤٦) .

إلاّ أنّ السيّد الخوئي ناقش في
ذلك بأنّ قطرة الخمر الواقعة في
حبّ خلّ لو فرضنا تبدّلها خلاً قبل
ملاقاتهما ، كما إذا تبدّلت - بفرض
غير واقع - بمجرد أن أصابها الهواء
فلا ينبغي التردّد في بقاء الخلّ على
طهارته ؛ لأنه إنّما لا قى جسماً
طاهراً ، بل لا يصدق هنا وقوع
الخمر في الخلّ ، وأمّا إذا فرضنا
انقلابها خلاً بعد الملاقاة ولو
بأنّ دقّي حكمي فالخلّ محكوم

٥ - الشك في الانقلاب :

خامساً - الوصول إلى السلطة

بالانقلاب العسكري :

من الواضح أن الإمساك بالسلطة لتطبيق الشريعة الإسلامية إذا كان عن طريق استخدام الجيش والقوات المسلحة ومع تأييد القاعدة الشعبية ومطالبتها، وضمن إذن الفقيه الجامع للشرائط يكون جائزاً لا إشكال فيه في نفسه، بعد الفراغ عن جواز أصل الإمساك بالسلطة في عصر الغيبة. إلا أن الكلام في استخدام الانقلاب العسكري للإمساك بالسلطة وتطبيق الشريعة وإقامة النظام الإسلامي في عصر الغيبة دون تأييد الشعب لذلك، بل تقوم مجموعة من المؤمنين في القوات المسلحة بإسقاط النظام غير الشرعي دون أن يكونوا مقبولين من طرف الشعب ليفرضوا النظام الإسلامي بعد ذلك.

يفهم من بعضهم القول بالجواز في هذه الصورة أيضاً بشرط أخذ

كل ما تقدّم فيما إذا علم بالانقلاب، أما لو شك في حصول الانقلاب فيحكم ببقاء حالة الخمرية بمقتضى الاستصحاب حتى يحصل العلم بانقلابه من الخمر إلى الخل^(٤٩).
(انظر : استحالة)

رابعاً - انقلاب الخلّ المرهونة خمرأً :

لو رهن خلاً أو عصيراً ثم انقلب خمرأً بطل الرهن عند عامّة المسلمين؛ للخروج عن الملكية التي هي شرط صحّته، عدا ما نسب إلى أبي حنيفة من عدم بطلان الملك والرّهانة^(٥٠). نعم، لو عاد خلاً عاد إلى ملك الراهن بلا خلاف بين الفقهاء^(٥١)، عدا ما ذهب إليه أبو الصلاح حيث أوجب إراقة الخلّ المنقلب إلى الخمر، وأوجب على الغريم أداء الدين^(٥٢).

(انظر : خمر، رهن)

سادساً - انقلاب النسبة عند
الأصوليين :

انقلاب النسبة مصطلح أصولي ،
استخدمه علماء الأصول في باب
تعارض الأدلة ليعالج به ما كان
التعارض بين أكثر من دليلين .

والمراد به : تبدل النسبة الموجودة
بين المتعارضين إلى نسبة أخرى
بلحاظ ورود المعارض الآخر ، كما
إذا ورد : (أكرم العلماء) ، وورد
دليل آخر : (لا تكرم النحويين) ،
وورد دليل ثالث : (لا تكرم الفساق
من العلماء) ، فإنه بعد تخصيص
العام بدليل (لا تكرم الفساق من
العلماء) انقلبت النسبة بين (أكرم
العلماء) و (لا تكرم النحويين)
من العموم المطلق إلى العموم من
وجه ، فلو لوحظت نسبة الأدلة
بينها بهذا الترتيب فلا محالة يحصل
التبديل من نسبة إلى أخرى ، وهذا
التبديل يسمى بانقلاب النسبة .

الإذن من الفقيه الجامع للشرائط ،
والمستند في ذلك - فيما يبدو -
أنّ الشريعة لا يؤخذ فيها رأي
الناس ، بل يجب عليهم الانصياع لها
وتطبق في حقهم أحكام الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر وقوانين
العقوبات الجزائية والجنائية ؛ لأنّ
تطبيق الشرع غير مرهون باعتقاد
الناس به ، فإنّ أكثر الناس يسيرون
على غير الحق ، كما نطقت بذلك
آيات الكتاب ، ولم يؤخذ في أدلّة
إقامة النظام الإسلامي قيد رأي
الناس .

في المقابل يفهم من بعض الفقهاء
الآخرين أنّ الشرع وإن لم يؤخذ
فيه رأي الناس ، إلّا أنّ إجراءه
على الصعيد الاجتماعي والسياسي
مرهون بقبولهم ، وإلّا لا تكون
لحاكم الشرعي ولاية فعلية وإن
كانت له ولاية شأنيّة .

وتفصيل البحث في محلّه .
(انظر : انتخاب ، شوری ، ولاية)

وقد وقع الكلام بين العلماء في صحّة لحاظ انقلاب النسبة لعلاج التعارض بين الأدلّة وعدم صحّته ، ومردّ الخلاف في الحقيقة إلى تشخيص أنّه إذا لوحظت النسبة بين الأدلّة المتعارضة ، هل يلاحظ الجمع والعلاج بين كلّ منهما وغيره دفعةً واحدة ، أم يصحّ الترتيب في العلاج ؟ فلو صحّ الترتيب يلزمه انقلاب نسبة بعض المتعارضات مع الآخر .

فالخلاف أنّه مع التعارض بين أكثر من دليلين هل يلزم الترتيب في العلاج أو لا يلاحظ الترتيب بل لابدّ من لحاظهما دفعة واحدة ؟

المشهور بين العلماء (٥٣) - ومنهم المحقّق الخراساني (٥٤) - أنّه لابدّ من ملاحظة الجمع بين الأدلّة وعدم انقلاب النسبة .

وفصل الشيخ الأعظم - على ما نسب إليه بعضهم - بين صور المتعارضات ، فحكم بعدم صحّة

الترتيب وعدم انقلاب النسبة فيما كانت نسبة المتعارضات إلى الدليل نسبةً واحدة ، كما لو كانت نسبة الخاص إلى العام ، مثل : ما لو ورد : (أكرم العلماء) ثمّ ورد : (لا تكرم النحويّين) و (لا تكرم الصرّفيّين) .

وحكم في البعض الآخر بملاحظة الترتيب في العلاج وانقلاب النسبة ، وهو فيما كانت النسبة إلى الدليل مختلفة ، كما لو ورد عام ، ثمّ ورد عام آخر ، ثمّ ورد مخصّص لأحدهما ، نظير : (أكرم العلماء) ، و (لا تكرم الفسّاق من العلماء) ، و (يستحبّ إكرام العدول) فهنا تنقلب النسبة بين (أكرم العلماء) و (يستحبّ إكرام العدول) من العموم من وجه قبل التخصيص إلى العموم المطلق بعد التخصيص (٥٥) .

وذهبت مدرسة المحقّق النائيني إلى لزوم الترتيب في العلاج وصحّة انقلاب النسبة ؛ وبرّروا ذلك بأنّ للكلام ثلاث دلالات : دلالة

لأنّ ما يلحظ في مقام المعارضة في العام المخصّص أخصّ ممّا لوحظ في العام الآخر (٥٦) . وهذا اللحاظ تجد أنّ انقلاب النسبة ضرورية .

ولكنّ هذه النظرية لا تزال تتردّد بين الردّ والقبول عند أصحاب الفكر من الأصوليين .

ومن أشهر تطبيقاتها فقهيّاً هو الجمع بين أدلّة ضمان العارية ، والذي تعرّض له الأصوليون تفصيلاً في باب التعارض .

ولانقلاب النسبة صور عديدة ، فصلّها الأصوليون لا سيما السيّد الشهيد الصدر ، تراجع في محلّها من علم الأصول .

(انظر : تعارض)

تصوّرية ، ودلالة تصديقية أولى ، وهي : أنّ المتكلّم قصد تفهيم المعنى الخاص من مجموع كلامه ، والدلالة التصديقية الثانية ، وهي : أنّ ما قصده هو المراد الجدّي له .

والمعارضة بين الأدلّة إنّما تقع باعتبار هذه الدلالة ، أي كلّ منهما يعارض الآخر باعتبار الكشف عن المراد الجدّي ، ولا يستكشف المراد الجدّي إلّا بعد التخصيص ، ومعه تنقلب النسبة لا محالة ؛ إذ بعد فرض تضيق دائرة الكشف عن المراد الجدّي في العام بعد التخصيص ، وكون الملحوظ في باب التعارض هو كشف الدليلين عن المراد الجدّي أصبحت نسبة العام المخصّص إلى العام الآخر نسبة الخاص إلى العام ؛

الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ١٥ : ٢٠٤ - ٢٢٠ .
- (٢) لسان العرب ١١ : ٢٦٩ .
- (٣) المصدر السابق : ٢٧٠ .
- (٤) المفردات : ٦٨١ .
- (٥) الكهف : ١٨ .
- (٦) الزخرف : ١٤ . وانظر : التحقيق في كلمات القرآن ٩ : ٣٠٣ - ٣٠٤ .
- (٧) انظر : المصباح المنير : ١٥٧ . القاموس المحيط ٣ : ٥٣٢ .
- (٨) القاموس المحيط ١ : ٢٧٦ . وانظر : التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣ : ١٩١ .
- (٩) مشارق الأحكام : ٢٥٩ . التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣ : ١٩١ .
- (١٠) مصباح الهدى ٢ : ٣١٣ .
- (١١) انظر : الانتصار : ٤٢٢ . القواعد ١ : ١٩٥ . المحرر (الرسائل العشر) : ١٤٧ . كشف الالتباس ١ : ٤٣٠ . جامع المقاصد ١ : ١٨٠ . الروضة ١ : ٣١٥ . كشف اللثام ١ : ٤٦٦ . مفتاح الكرامة ١ : ١٨٩ . الغنائم ١ : ٤٩٢ . العروة الوثقى ١ : ٢٥٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، م ٤ ، ٥ . مستمسك العروة ٢ : ١٠٢ .
- (١٢) فقه الشيعة ٥ : ٣٢٨ .
- (١٣) مجمع الفائدة ١ : ٣٥٤ .
- (١٤) الذخيرة : ١٧٢ . تحرير الوسيلة ١ : ١١٧ .
- (١٥) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣ : ١٨٠ - ١٨١ .
- (١٦) المصدر السابق : ١٨١ .
- (١٧) المصدر السابق .
- (١٨) المصدر السابق : ١٨٢ .
- (١٩) السرائر ٣ : ١٣٣ . الجامع للشرائع : ٣٩٥ . نهاية الإحكام ١ : ٢٧٣ . المهذب البارع ٤ : ٢٤٠ . كشف اللثام ١ : ٤٦٦ . مستند الشيعة ١٥ : ٢٢٢ . تحرير الوسيلة ٢ : ١٦٦ .
- مَهْذَبُ الْأَحْكَامِ ٢ : ٨٦ .

- (٢٠) مستند الشيعة ١٥ : ٢٢٣ . مصباح الهدى ٢ : ٣١٤ .
- (٢١) كفاية الأحكام ٢ : ٦٢٢ . مفتاح الكرامة ١ : ١٨٩ . مستند الشيعة ١٥ : ٢٢٧ .
- (٢٢) المنتهى ٣ : ٢١٩ .
- (٢٣) الروضة ٧ : ٣٤٧ - ٣٤٨ .
- (٢٤) جواهر الكلام ٦ : ٢٨٦ .
- (٢٥) الوسائل ٢٥ : ٣٧١ ، ب ٣١ من الأشربة المحرمة ، ح ٣ .
- (٢٦) المصدر السابق : ح ٥ .
- (٢٧) المصدر السابق : ح ٨ .
- (٢٨) مستند الشيعة ١ : ٣٣٣ . جواهر الكلام ٦ : ٢٨٥ ، ٢٩١ . التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣ : ١٨٤ .
- (٢٩) الوسائل ٢٥ : ٣٧١ ، ب ٣١ من الأشربة المحرمة ، ح ٧ .
- (٣٠) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣ : ١٨٣ .
- (٣١) النهاية : ٥٩٢ . المنتهى ٣ : ٢٢٠ . مجمع الفائدة ١ : ٣٥٥ . وفي الأخير أفضلية الاجتنب عما صار خلأ بعلاج ؛ للخبر الصحيح الدال على المنع حينئذ .
- (٣٢) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣ : ١٨٦ .
- (٣٣) مصابيح الظلام ٥ : ٢٤٢ . مصباح الهدى ٢ : ٣٢٠ .
- (٣٤) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣ : ١٨٧ .
- (٣٥) الدروس ٣ : ١٨ . المهذب البارع ٤ : ٢٤٠ . كشف اللثام ١ : ٤٦٩ . جواهر الكلام ٦ : ٢٩٠ .
- (٣٦) القواعد ١ : ١٩٥ .
- (٣٧) العروة الوثقى ١ : ٢٥٩ .
- (٣٨) مهذب الأحكام ٢ : ٨٨ .
- (٣٩) كشف اللثام ١ : ٤٦٩ .
- (٤٠) مجمع الفائدة ١١ : ٢٩٦ .
- (٤١) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣ : ١٨٤ .
- (٤٢) مجمع الفائدة ١١ : ٢٩٦ . المفاتيح ١ : ٨١ . جواهر الكلام ٦ : ٢٨٨ ، ٢٨٩ . العروة الوثقى ١ : ٢٦٠ ، م ٤ . مستمسك العروة ٢ : ١٠١ . مهذب الأحكام ٢ : ٨٩ .
- (٤٣) الغنائم ١ : ٤٩٤ - ٤٩٥ .

- (٤٤) النهاية : ٥٩٢ - ٥٩٣ .
- (٤٥) حكاة عنه في المختلف ٨ : ٣٦٤ .
- (٤٦) العروة الوثقى ١ : ٢٦٠ ، م ٤ .
- (٤٧) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣ : ١٩٠ .
- (٤٨) مهذب الأحكام ٢ : ٩٠ .
- (٤٩) كشف الغطاء ٢ : ٣٨٥ . العروة الوثقى ١ : ٢٦٣ ، م ٨ . مستمسك العروة ٢ : ١٠٦ .
- فقه الشيعة ٥ : ٣٣٤ . مهذب الأحكام ٢ : ٩٤ .
- (٥٠) جواهر الكلام ٢٥ : ٢٤٩ .
- (٥١) المصدر السابق .
- (٥٢) الكافي في الفقه : ٣٣٦ .
- (٥٣) انظر : بحوث في علم الأصول ٧ : ٢٨٨ .
- (٥٤) انظر : كفاية الأصول : ٤٥٢ - ٤٥٣ .
- (٥٥) منتقى الأصول ٧ : ٣٤٨ - ٣٤٩ . وانظر : فرائد الأصول (تراث الشيخ الأعظم) ٤ : ١٠٤ - ١٠٦ .
- (٥٦) انظر : فرائد الأصول ٤ : ٧٤٥ - ٧٤٨ . أجود التقريرات ٤ : ٣٠٢ - ٣٠٤ . مصباح الأصول ٣ : ٣٨٦ - ٣٨٧ . منتقى الأصول ٧ : ٣٥٣ - ٣٥٤ . بحوث في علم الأصول ٢٨٨ : ٧ .

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليه السلام

- ١ - تستقبل المجلة البحوث الاجتهادية ، والدراسات الفقهيّة أو ذات الارتباط الوثيق بالفقه كـبعض الأبحاث الأصولية أو الرجالية . ونفضّل أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :
 - أ - دراسات فقهية قرآنية .
 - ب - دراسات فقهية حديثة .
 - ج - القواعد الفقهية .
 - د - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .
 - هـ - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .
 - و - فقه النظريات العامة كالنظرية الاقتصادية .
 - ز - ما وراء الفقه ، كتفكيح موضوعات المسائل المستحدثة ، وفلسفة الأحكام .
 - ح - تأريخ الفقه والفقهاء والمدارس والمناهج الفقهية .
- ٢ - أن تمتاز الدراسات المقدّمة بالأهمية أو الحاجة أو الجدة على مستوى المنهج أو النتائج .
- ٣ - أن تكون الدراسات مادة وصياغة متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها متخصصة في دائرة العلوم الفقهية .

٤ - اشتمال الدراسة على خلاصة لا تتجاوز (٢٥٠) كلمة وخاتمة يذكر فيها أهم نتائج البحث .

٥ - أن تكون المعلومات المدرجة في المقالات موثقة بدقّة ومدعمة بالمصادر المعتبرة ، مع ذكر كافّة المشخصّات : الاسم الكامل للكتاب ومؤلفه ومحلّ الطبع وتاريخه ورقم الطبعة ورقم الجزء والصفحة .

٦ - أن تكون المقالات مطبوعة على اللوح المضغوط (CD) ؛ على أن لا تتجاوز (٢٠) صفحة (A٤) .

٧ - ألا تكون المقالات منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى .

٨ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر مع الحفاظ على المضمون الأصلي .

٩ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها نشرت أم لم تنشر .

١٠ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .

١١ - للمجلة 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 يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملاً القسيمة التالية

مجلد

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 - قم - ص . ب : ٣٧١٨٥/٣٧٩٩

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانك تجارت ايران - شعبة انقلاب - قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥٠١٥٠ جاري - بانك صادرات ايران - شعبة ارزي - قم

﴿ دَعَاَهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ
دَعَاَهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾



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. 67/68 – 2012/1433

Fiqhmag_ar@afiqh.org