

فَقْرَاهُمَا الْبَيْتُ

فصليّة فقهيّة متخصصة محكمة

- التخطيط لتنمية الممارسة الاجتهادية بلحاظ الهدف
- بحث في بعض شروط عقد البيع
- جدلية الرؤية الشرعية للهلل عند فقهاء الإمامية/٢
- وقفة مع حليّة الربا الاستثماري
- آثار العقود الخاصة على توسعة مسؤولية الأمين
- الحكم التكليفي للإيصاء في ضوء آية الوصية
- دراسة حول مقبولة عمر بن حنظلة
- قراءة منهجية في كتاب (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى)
- الميسية (حاشية الفاضل الميسي على شرائع الإسلام)/٣
- موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت/٢٩
- نافذة المصطلحات الفقهية - تكليف



فَقْهُ هَذَا الْبَيْتِ

فصلية فقهية متخصصة محكمة

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت

العددان الخامس والسادس والسبعون - السنة التاسعة عشرة

١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤ م



مجلة فقه أهل البيت حائزة على عضوية

مركز توثيق العلوم للعالم الإسلامي (ISC)

بمعدل تأثير (IF) طبقاً لما ورد في كتاب المركز

المذكور للمجلة المرقم ١٥٨٨ والمؤرخ ٢٠١٠/١/١٧ م

المراسلات : تكون باسم رئيس التحرير وعلى العنوان التالي:

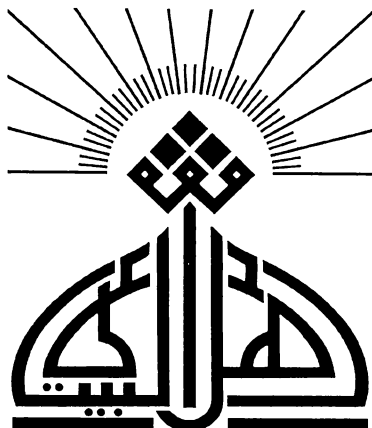
الجمهورية الإسلامية الإيرانية قم - ص . ب : ٣٧١٨٥ / ٣٧٩٩

+٩٨ ٢٥ ٣٧٧٤٤٣٨٧

تلفكس :

Fiqhmag_ar@afiqh.org

البريد الإلكتروني :



فصلية فقهية متخصصة محكمة

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

د. الشيخ خالد غفوري الحسني

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحمانى

الشيخ أسد الله الحسني

مدير التحرير :

الأستاذ علي الساعدي

التدقيق :

الشيخ إبراهيم الخزرجي

الشيخ وسام الخطاوي

الإخراج الفني :

الأستاذ عصام الواعظي

الأستاذ هادي محمدي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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



محتويات العدد

كلمة التحرير - التخطيط لتنمية الممارسة الاجتهادية بلحاظ الهدف ٥- ١٤

رئيس التحرير

- بحوث اجتهادية -

بحث في بعض شروط عقد البيع..... ١٥- ٣٢

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

- دراسات وبحوث -

جدلية الرؤية الشرعية للهلال عند فقهاء الإمامية/٢..... ٣٣- ٧٦

د. محمد علي هاشم طاهر الأسدي

وقفه مع حليّة الربا الاستثماري ٧٧- ١٠٠

الشيخ علي فاضل الصددي

أثار العقود الخاصة على توسعة مسؤولية الأمين ١٠١- ١٤٢

الاستاذ محمد مهدي المعصومي

ترجمة: الشيخ إبراهيم الخزرجي



محتويات العدد

== دراسات مقارنة في فقه القرآن ==

- الحكم التكليفي للإيضاء في ضوء آية الوصية ١٤٣ - ١٩٨
د. الشيخ خالد غفوري الحسني

== دراسات فقهية حديثة ==

- دراسة حول مقبولة عمر بن حنظلة ١٩٩ - ٢١٦
السيد رضا الشيرازي
ترجمة : الشيخ إبراهيم الخرجي

== في رحاب المكتبة الفقهية ==

- قراءة منهجية في كتاب (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى) لابن أدريس
الحلي (رحمه الله) ٢١٧ - ٢٧٤
الشيخ خليل الكريواني
ترجمة : الشيخ إبراهيم الخرجي
الميسية (حاشية الفاضل الميسي على شرائع الإسلام) ٢/ ٢٧٥ - ٣٢٠
تحقيق : د. الشيخ خالد غفوري الحسني
موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ٢٩ ٣٢١ - ٣٣٤
إعداد : التحرير
نافذة المصطلحات الفقهية - تكليف ٣٣٥ - ٣٥٠
إعداد : التحرير

التخطيط لتنمية الممارسة الاجتهادية بلحاظ الهدف

لقد اعتمدت الرسالة الإسلامية الاجتهاد كآلية لوضع المُحدّثات السلوكية النظرية لحركة الإنسان والمُعَيّنات لموقفه إقداماً أو إجماعاً تُجَاه أيّ فعل كان، ولولا هذه الآلية لما تحقّقت أغراضها التشريعية، واندرست أحكامها واندثرت أصولها ولتشوّهت معالمها واختلّت موازينها.. فإنّ غرض الرسالة التشريعي هو صياغة السلوك الإنساني وبناء حياة وفق تلك الصياغة الربّانية وتحديد الصياغة إنّما تؤمّن الممارسة الاجتهادية.. ومن هنا صار الفقهاء أُمّناء الرسل وحماة الدين وحفظة الشريعة؛ فإنّ حفظ الشريعة من الناحية النظرية هو جانب مهمّ وأساس لضمان تطبيق الشريعة عملياً.. وفي ضوء ذلك شرعت الحركة الاجتهادية في المجال الفقهي منذ انطلاقتها الأولى..

إنّ حركة الاجتهاد الفقهي حركة عريقة تعود - بحسب المدرسة الإمامية - الى ما يربو على اثني عشر قرناً، وخلال هذه الفترة الطويلة مرّت بتعرجات وبتضاريس مختلفة ارتقت في بعض المحطّات وانخفضت في بعضها الآخر وتسارعت تارة وتباطأت أخرى.. والتساؤل الذي نُثيره في المقام هل إنّ هذه الحركة محكومة بمنطق الصدفة والاعتباط وتتعاورها الحالات المختلفة؟ أو إنّ أمرها بيد الغيب والقدر ونحن لا نُحيط بذلك علماً؟ أو إنّ ثمة أسباباً قابلة للفهم والتحليل تكمن وراء كلّ ذلك؟

إنّ الذي يبدو منطقياً وأقرب الى التصديق اختيار الشقّ الثالث، وهو إرجاع مسيرة الحركة الاجتهادية الى أسباب يُمكن تشخيصها وتعيينها و على أساس منها يتمّ تحديد طبيعة حركة الاجتهاد علوّاً وانخفاضاً سرعة وبطءً، ولا ريب في تنوّع هذه الأسباب وتعدّدها: فمنها ما يعود الى فنّ الاستنباط ذاته، ومنها ما يعود الى المستنبط وما يحمل من ذهنية عن الاجتهاد، ومنها ما يعود الى عوامل خارجة عن كلا السنخين من الأسباب والعوامل المؤثرة ..

ومن الواضح أنّ السنخ الثالث ليس اختيارياً غالباً، بخلاف السنخين الأوّل والثاني فإنّهما اختياريان مئة بالمئة أو على أقلّ تقدير يكون للاختيار تأثير كبير فيهما.. وحيث إنّ الاختيار هو الأرضية التي تنصبّ عليها المسؤولية الرسالية ويتعلّق بها التكليف الشرعي، فإذن لا بدّ من اكتشاف وتعيين مسؤوليتنا تجاه ذلك.. فيا ترى كيف تسير الممارسة الاجتهادية والى أيّ اتجاه تنحو؟ وهل إنّها هذه الحركة تؤمّن مُبرراتها التي من أجلها وأببح لها الانطلاق؟ وهل إنّها تُشبع أغراض الشارع؟ وهل يُمكن تحسين أدائها نحو الأفضل؟

قد يُقال: إنّّه لا يحقّ لأحد أن يثير مثل هذه التساؤلات بوجه حركة الاجتهاد، فالاجتهاد فوق كلّ شيء، ولا أحد يُمكنه أن يضع مُحدّدات للاجتهاد سوى الجهة التي تكون أعلى من المجتهد، وحيث لا وجود لمثل هكذا جهة، فتفقد هذه التساؤلات وجاهتها ومسوغاتها..

ولكن بالحقيقة إنّ هذه المُحدّدات تكون مُستقاة من مُبررات عملية الاجتهاد نفسها، وليست مأخوذة من جهة غيرها حتّى لا تفسح لها المجال وتُوصد الباب أمامها؛ فإنّنا حينما نرجع الى مُبررات

الممارسة الاجتهادية ومُستندات مشروعاتها نراها تتمثل في إحراز ما تُريده شريعة الله تعالى شأنه من الإنسان فرداً ومجتمعاً من أجل تطبيقها في حياته، فالإحراز تُحقِّقه عملية الاجتهاد من خلال أدواتها الخاصة، والهدف الذي يحدها في ذلك كله هو تطبيق الشريعة بقضها وقضيضها وفي جميع أبعادها الفردية والاجتماعية، وإلا فإن التطبيق المجتزأ والناقص لا يُعتبر تطبيقاً من حيث النتيجة، ولا يُعدُّ مُبرئاً للذمة ولا مفرغاً للعُدة، فكما أن اقتصار عملية الاستنباط على إحراز بعض أجزاء وشرائط عمل ما كالصلاة وإهمال الباقي لا يُحقِّق الصلاة المطلوبة، فكذلك إحراز بعض وظائف الإنسان كالوظائف الفردية فقط لا يُحقِّق غرض الشارع وهو تطبيق شريعته كُلاًّ..

وقد أشار الشهيد الصدر^(١) إلى ضرورة تغطية البُعد الاجتماعي في العملية الاجتهادية، فأفاد قائلاً «وحركة الاجتهاد من حيث المبدأ ومن الناحية النظرية وإن كانت تستهدف كلا مجالي التطبيق - لأنهما سواء في حساب العقيدة - ولكنها في خطها التاريخي الذي عاشته على الصعيد الشيعي كانت تتجّه في هدفها على الأكثر نحو المجال الأوّل فحسب، فالمجتهد خلال عملية الاستنباط يتمثل في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يُريد أن يُطبّق النظرية الإسلامية للحياة على سلوكه، ولا يتملّ صورة المجتمع الذي يُحاول أن يُنشئ حياته وعلاقاته على أساس الإسلام. وهذا التخصيص والانكماش في الهدف له ظروفه الموضوعية وملابساته التاريخية»^(١).

إذن لا محيص عن التسليم بضرورة التوسعة والتنمية في الهدف وشموله للمجالين الفردي والاجتماعي، وهو وإن كان مفروغاً عن

أصله عَقْدِيّاً على نحو الإجمال، ولكن تعيين مساحات ذلك الهدف الكلّي على أرض الواقع وتبيين مدياته بلحاظ مجالات الحياة المختلفة بحاجة الى برمجة وتخطيط ومحاسبات دقيقة، ولا يتم ذلك بصورة عشوائية، ولا يكفي استحضار الهدف الإجمالي في الذهن، فما بين الواقع المعاش والصور الذهنية أبعد ما بين السماء والأرض. أسس التخطيط للتنمية الاجتهادية على صعيد الهدف:

وحيث مرَّ أن دينامية الحركة الاجتهادية تتحدّد في ضوء عاملين: الهدف والغنّ، فالتخطيط لتنميتها لا بد أن يدور حول هذين العاملين، والكلام في المقام يتركز حول العامل الأوّل، وهو الهدف، وقد مرَّ أيضاً بيان ضرورته على نحو الإجمال.. وأمّا بيانه على نحو التفصيل فيتحدّد على أساس ما يلي:

أولاً: التوثيق الأصولي لدعوى كون الهدف من العملية الاجتهادية هو تمهيد السبيل نظرياً لتطبيق الشريعة عملياً على جميع مناحي الحياة الفردية والاجتماعية وتحميل هذه المسؤولية الثقيلة على عاتق الاجتهاد الفقهي والدعوة للإذعان بحتمية استحضاره في عمليات الاستنباط الفقهي كافة، وما لم يتم التأكد من ذلك الهدف وتعيين حدوده وأبعاده تبقى حالات التشكيك والتردد تُواجهنا في كلّ خطوة نريد أن نخطوها، كما أنّه لا جدوى من الناحية المنطقية من الشروع ببناء صرح عالٍ على أساس غير مُتقن وغير مُبرّر أصولياً وترتيب آثار عليه وتقديم حزمة من اللوازم والإلزامات تتعلّق بطبقة النخب والباحثين والفقهاء.. وهذا الأمر يتعلّق بالعامل الثاني من عناصر البرمجة الاستراتيجية للتنمية الاجتهادية.. والذي نأمل أن

نتناوله في فرصة أخرى لاحقة بحوله تعالى ..

ثانياً : مسح المجالات الحياتية الاجتماعية المتنوعة وتبويبها، كالمجال الاقتصادي، المجال الإداري، المجال القضائي، المجال الإعلامي، المجال التعليمي، المجال الصحي ... الخ، وبعد عملية الفهرسة هذه يتم تبويب تلك المجالات، ثم يلي ذلك القيام بفهرسة للمفردات الضمنية التي تتطلبها حسب الأولوية، نظير: ما تم في الفقه الفردي المتداول من مسح للأبواب الفقهية على الصعيد الفردي وتبويبها، ثم فهرسة المسائل الضمنية في كل باب.. فحينما نتناول أحد المجالات كالمجال الإعلامي تُواجهنا جملة من المسائل، منها: حكم نشر الخبر غير اليقيني، حكم كتمان بعض الأخبار الواصلة الى المؤسسة الإعلامية، حكم نشر الأفلام المشتملة على ما لا ينبغي، حكم المبالغات في طرح المسائل، حكم إهانة شخص أو جهة، حكم نشر الأخبار المضرة، حكم نشر ما لا ينبغي حالة الغفلة وعدم العمد، حكم بث الإعلانات التجارية الدعائية المشتملة على التفرير بالمخاطب، ماهو دور القطاع الخاص في النشاط الإعلامي، وحكم تصديهِ لمراكز الإعلام، تحديد ضوابط العمل الإعلامي، تحديد الشخص أو الجهة المسؤولة عند حدوث مخالفة ما... الى غير ذلك من المسائل التي تتطلب تعيين الحكم الشرعي لها تكليفاً أو وضعاً.. فمثل هذه المسائل بحاجة الى ضبط وترتيب حسب الأولوية.. وكذا الحال بالنسبة الى مسائل المجالات الأخرى التي هي بحاجة الى مسح وفهرسة.. فلو تمّ مثل ذلك فسوف يتّضح حجم مسؤولية الاجتهاد وسعة المساحة التي يجب أن يُغطّيها..

ولدينا بعض التجارب والمحاولات المعاصرة التي تصدّى لها بعض المراكز و المؤسسات المختصة في المجال العَقْدِي بتتبّع واستقصاء الشبهات العَقْدِيّة و فهرستها و تبويبها تمهيداً لإعداد الحلول والإجابات لها ..

ثالثاً : الفرز بين المسائل التي تحتاج موضوعاتها الى تنقيح وتحليل وتعيين ولو في ضوء معطيات مجال معرفي آخر ك بعض المعاملات والأنشطة المصرفية، فهذه النمط من المسائل ما لم يتمّ تعيين الموضوع بدقّة بالإفادة من فرع الصيرفة والعلوم الاقتصادية ذات الارتباط فسوف تكون العملية الاجتهادية بتراء، فإنّ الإفناء على نحو القضية الحقيقية لا يُعدّ حلاً لمشكلة قائمة، فلو لم نتضح لنا طبيعة الموضوعات لا يُمكن رسم نظام مصرفي ولا وضع مقرّرات للأنشطة المصرفية.. ويترتّب على ذلك ضرورة وضع آلية لتنقيح تلك الموضوعات وتحليلها بدءً بتعيين الباحث أو الباحثين المناسبين لكلّ مسألة أو لعدد من تلك المسائل وعقد الاتّفاقيات مع المراكز البحثية المختصة أو القيام ببحوث مشتركة بين الباحثين في المجال الفقهي والباحثين في المجال المعرفي الخاص الآخر أو من خلال طرق التنسيق المختلفة، مهما كان شكل تلك البحوث سواء في صورة الرسائل الجامعية أو المقالات أو الملفّات العلمية ..

وننبّه على عدم الاكتفاء بمطالعة الكتب العامّة في ذلك الفرع الخاص؛ فإنّ استقاء المعلومة من خلال المطالعة المكتبية فقط لشخص غير مختصّ كثيراً ما يُوقعه في اشتباهات فظيعة ومُضحكة أحياناً، وعليه فالتمّاس والتنسيق مع خبراء الفنّ أمراً لا بدّ منه في تنقيح

الموضوعات. هذا من جهة.. ومن جهة أخرى حيث إنّ العلوم والمعارف في حالة نموّ وتكامل، فإنّ مجرد مطالعة بعض الكتب المدرسية أو التعليمية لفنّ ما قد لا تُوقف المُطالع على آخر النظريات والمعطيات التي وصل إليها ذلك الفنّ، وإنّ خبراء الفنّ وعادة هم الذين يُواكبون حركة التطوّر في مجال اختصاصهم ويفهمون ذلك جيّداً وبصورة دقيقة..

رابعاً: رسم جدولة زمنية دقيقة أو تقريبية لإكمال البحوث وحصد المنتوجات البحثية، وعدم ترك زمان البحث مفتوحاً؛ لسببين:

أحدهما: إحراز مواكبة البحوث للزمن، فإنّ بعض البحوث لو لم تتمّ في وقتها المناسب لانهسر أثرها المطلوب ولفقدت حيويتها باعتبار أنّها تستهدف حلّ إشكالية قائمة، فإذا فرض تأخرها تكون من قبيل تأخير البيان عن وقت الحاجة الذي هو أمر قبيح ولا يليق بشأن الشارع ولا شريعته؛ فإنّ بعض الدراسات أخيراً قدّمت معالجات علمية دقيقة لموضوع التشريح أو عقد التأمّن مع أنّ هاتين المسألتين قد أصبحتا اليوم من ضمن المسائل القديمة والتي لا يصدق عليها عنوان (المسائل المستحدثة)، بل من المؤسف القول بأنّ أغلب المسائل المستحدثة تُعدّ في زماننا الحاضر من المسائل القديمة والتي أكل عليها الدهر وشرب.. علماً بأنّ كلّ أو جلّ ما يُسمّى بـ (المسائل المُستحدثة) من سنخ الفقه الفردي المحض..

والسبب الآخر: إنّّه من أجل السيطرة على مسار البرامج البحثية ومتابعتها، فلو لم يكن لإنجازها وقت محدّد فسوف يصعب رعايتها ومتابعتها؛ إذ لا يُمكن تقديم رسم بياني لحركة البحث ومدى تقدّمها

ونموها ونسبة تسارعها، فإنَّ غياب الإحصاءات الدقيقة للبحوث وكيفية حركتها يتنافى مع فلسفة التخطيط العلمي للتنمية ..

خامساً : وضع واعتماد صمّامات أمان جدية لتقويم الأبحاث الفقهية من أجل الاطمئنان بمتانة البحوث والثقة بها وقابليتها للتأسيس والبناء عليها من الناحيتين التقنينية والعملية بل والعلمية؛ فإنَّ بعض الأبحاث قد تنتهي الى تعقيد بعض القواعد العامة والتي يُنطلق منها لأبحاث مُتفرعة عنها، والأبحاث التأسيسية قد تُبتلى في حالات ليست قليلة بالسطحية واستعجال النتائج وهشاشة الاستدلال، ممّا يقتضي تكثيف الضمانات لإحراز المتانة والاعتبار والأصالة فيها.. وذلك من خلال عقد الجلسات المغلقة والندوات والمؤتمرات التخصصية والعلمية وإذكاء جذوة الحراك والجدل العلمي حولها ومناقشة تلك البحوث وإصدار الأحكام النهائية عليها من أنها الى أي مدى استطاعت أن تُحقّق الهدف المطلوب منها، وما هو المقدار والسطح المُنجَز وما هو المقدار المُتبقّي، وما هي الخطوات التي ينبغي اتّخاذها من قبل الباحثين الجدد لإكمال مسيرة تلك البحوث أو من أجل تحديثها وتطويرها.. إذ ليس الغرض من رسم خطط التنمية هو إيجاد فرص عمل ومجالات للبحث فحسب لاستثمار الوقت، وليس هو إنجاز ركام من البحوث الجديدة مهما كان مستواها، بل الغرض هو تقديم علاج لمشكلة حياتية والكشف عن رؤية الشريعة حولها لتمهيد السبيل لتطبيق الشريعة عملياً في المجال الاجتماعي الواسع ..

سادساً : دعوة النخب ممّن لهم القدرة على الإبداع والتجديد وتأمين التغطية المادية والاعتبارية والمعنوية لهم وتشجيعهم وترغيبهم

العوامش

- (١) الصدر ، محمّد باقر ، الاتّجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد ، (مقال مطبوع في مجلّة فقه أهل البيت (، العدد ١ : ١٥) .

بحث في بعض شروط عقد البيع

التنجز والتطابق وعدم إلغاء الإنشاء المتقدّم والموالاتة

□ آية الله السيّد كاظم الحسيني الحائري

لقد طرح في الفقه الإسلامي مجموعة متعدّدة من الشروط لعقد البيع، بعضها يرتبط بالمتعاقدّين، وبعضها يرتبط بالعوضين، وبعضها يرتبط بالعقد ذاته وصيغته، وهذه الدراسة عالجت أربعة من شروط العقد وصيغته، وهي: اشتراط التنجز، والتطابق بين الإيجاب والقبول، ووقوع الإيجاب والقبول حال جواز الإنشاء من الطرفين، والموالاتة؛ وذلك من خلال تحليل هذه الشروط والتدقيق في الأدلة المقامة على اشتراطها وتقويمها^(١) ..

١ - شرط التنجز في العقد:

وقع بحث مفصّل وخلاف عظيم في شرط التنجز في العقد حدوده، ومحطّ بحثنا بالخصوص هو البيع، وأصل شرطية التنجز في العقد في الجملة ممّا أدعيت عليه الإجماعات.

ولعلّ أجمع تعبير ذكر في المقام لأقسام التعليق الذي احتملت مبطليّته للعقد هو ما أفاده السيّد الخوئي^(٢)، فأنهى الأقسام إلى إثني عشر قسمًا؛ لأنّ المعلق

عليه إمّا أن يكون معلوم الحصول أو مشكوكاً، وعلى كلا التقديرين إمّا أن يكون حالياً أو استقبالياً^(٣)، وعلى جميع التقادير الأربعة إمّا أن يكون ممّا يتوقّف حقيقة ما أنشأه المنشئ عليه عقلاً كإنشاء الطلاق معلّقاً على زوجيّتها أو العتق معلّقاً على رقيّته، أو لا يكون متوقّفاً عليه عقلاً لكنّه متوقّف عليه شرعاً كالبيع المعلّق على شرط البلوغ بناءً على اشتراط البلوغ فيه في الشريعة ونحو ذلك، أو لا يكون متوقّفاً عليه لا عقلاً ولا شرعاً وبضرب ثلاثة في أربعة تحصل اثنا عشر قسمًا.

وأفاد: بأنّ المتيقّن من موارد الإجماعات هو ما إذا لم يكن العقد معلّقاً في ذاته على ما علّق عليه لا عقلاً ولا شرعاً ولم يكن حالياً معلوم الحصول سواء كان حالياً غير معلوم الحصول أو كان استقبالياً معلوم الحصول أو غير معلوم الحصول^(٤).

ولم يجعل الله ضمن هذه الأقسام صورة التعليق على ما نعلم بعدم حصوله. والوجه في استثنائه الله فرض العلم بعدم حصول المعلّق عليه هو أنّه لا شكّ في بطلان العقد في هذا الفرض؛ لأنّ المعلّق عليه غير حاصل، فالمعلّق منتفٍ سواء اشترطنا التنجيز أو لم نشترط.

أقول: يظهر الأثر لإدخال فرض العلم بانتفاء المعلّق عليه في الحساب فيما لو علّقه على ما يعلم انتفائه ثمّ انكشف خطأ علمه فهل يثبت بذلك عندئذٍ ترتّب الأثر الشرعيّ على ذلك العقد أو لا؟

وعلى أيّ حال فلا ينبغي الإشكال في أنّ مقتضى إطلاقات الوفاء بالعقد والبيع والتجارة وما إلى ذلك أو عموماتها عدم اشتراط التنجيز، فيقع الكلام فيما يمنع عن شمول الإطلاقات والعمومات لها.

ما يمنع عن صحّة العقد المعلق:

وقد عدّ السيد الخوئي^(٥) في المقام عدّة موانع، وناقشها جميعاً:

المانع الأول: الإجماع المدّعي في المقام.

وناقشه: بأنّه لا يُفيد القطع برأي المعصوم، خصوصاً بعد التعليقات المذكورة في كلماتهم، مضافاً إلى أنّ كلماتهم غير متطابقة على مطلب واحد وفي حدود مشخصّة.

المانع الثاني: أنّ الإنشاء غير قابل لتعليق بوجه؛ لأنّه نظير سائر الأفعال كالأكل والضرب ونحوهما من الأمور الوجوديّة، فهي إمّا أن توجد، وإمّا أن لا توجد، أمّا أن يوجد معلقاً فلا معنى له.

وناقشه: بأنّ المعلق ليس هو الإنشاء أو الإخبار اللذان هما من قبيل الأفعال، بل المعلق هو المنشأ كالملكيّة ونحوها مع كون الإنشاء فعليّاً، ولا مانع من أن يكون المنشأ أو المُخَبَّر به أمراً معلقاً على شيء، كما في الوصيّة؛ فإنّ المنشأ فيها هو الملكيّة المعلّقة على الموت.

المانع الثالث: ما يرد في التعليق على الأمور الاستقباليّة، وهو أنّ ظاهر الأدلّة الدالّة على سببيّة العقود لمسبباتها وترتب المسببات عليها إنّما هو ترتبها عليها في حال إنشاءاتها وفي ظرف وقوعها، لا في الأزمنة الآتية، فكون العقد سبباً للبيع إنّما هو فيما إذا كان موجباً للملكيّة الفعلية، وأمّا إذا كان موجباً للملكيّة الاستقباليّة فهو على خلاف ظواهر الأدلّة الدالّة على أنّ عقد البيع سبب للتملّك مثلاً.

وناقشه: بأنّ مفاد الأدلّة هو وجوب ترتيب الأثر على كلّ عقد على طبق مدلوله منجزاً كان أو معلقاً، نظير النذر المعلق على أمر متأخّر.

المانع الرابع: أنَّ الأسباب الشرعيَّة توقفيَّة، وهذا موجب لوجوب الاقتصار فيها على القدر المتيقَّن، وهو العقد العاري عن التعليق، وصحَّة المعلق مشكوكه. وناقشناه: بأنَّه أيُّ دليل أحسن من عموم قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٦) و﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٧) و﴿تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾^(٨) وغيرها من العمومات، وهي كافية في الترخيص، كما هو واضح.

المانع الخامس: ما ذكره شيخنا الأستاذ^(٩) من أنَّ أدلَّة صحَّة البيع والنكاح وغيرهما من العقود إنّما تنصرف إلى العقود المتعارفة، والبيع المتأخَّر عنه المملكيَّة بأيَّام أو الإجارة كذلك غير متعارف جدًّا، وهذا هو السرُّ في بطلان التعليق في العقود^(١٠).

وناقشناه:

أولاً: بأنَّ العمومات والمطلقات الواردة في الأدلَّة والأخبار لا يُعتبر في شمولها لشيء إلا صدق الطبيعيِّ عليه وكونه فرداً من الأفراد، وأمَّا كونه متعارفاً أيضاً فلا.

وثانياً: يُمنع عدم تعارف العقود التعليقيَّة عندهم؛ فإنَّنا نراهم يهبون المال للغير معلقاً على مجيء يوم الجمعة مثلاً لحاجتهم إلى ذاك المال قبل يوم الجمعة.

أقول: إنّ هذا المثال بالخصوص مبنيٌّ على تفسير الهبة بمعنى إنشاء التمليك مجَّاناً، لا بمعنى الإذن في التملك ورفع المانع عنه.

وقال الله: المتحصِّل من جميع ما ذكرناه: أنَّ التنجيز غير معتبر في العقود إلا ما خرج بالدليل كالتزويج دائماً أو متعةً بامرأة داخلة في العدة أو في عقد المتعة مع رجل معلقاً على انتهاء زمان عدَّتْها أو متعتها؛ فإنَّ الدليل على بطلان

ذلك ما ورد من أَنَّ المزوَّجة لا تزوج^(١١).

أقول: لا أدري هل يعتقد السيد الخوئي رحمته الله أَنَّ حرمة الزواج بامرأة مع كون العقد واقعاً على زمان متأخّر وبطلانه إنّما كان نتيجة لحرمة تزويج المزوَّجة، فلو فرض أَنَّ المرأة كانت خلية جاز عندئذٍ تزويجها لزم استقبالي؟! إنّ هذا أمر لا يُحتمل الإفتاء به لا من قبل السيد الخوئي رحمته الله ولا من قبل أيّ فقيه آخر، ففرق بين باب النكاح وباب الإيجار، ففي باب الإيجار يُمكن أن يؤجر البيت لما بعد أشهر أو سنة أو أقلّ أو أكثر، ولكن في باب النكاح لا يصحّ ذلك.

ولو كان يصحّ فالمنع عن تزويج المزوَّجة المفهوم من الروايات التي أشار إليها لم يكن موجباً لبطلانه؛ لأنّها بلحاظ ذلك المقطع الزماني ليست مزوَّجة، وليس المفهوم من تلك الروايات إلا أن مَنْ لها زوج لا يُمكن أن يكون لها زوج آخر في عرض الزوج الأوّل، وإن حصل ذلك حرمت على الثاني حرمة مؤبّدة إمّا مطلقاً أو بشرط العلم أو الدخول.

فالمهمّ في باب النكاح أَنَّ النكاح لزم استقبالي باطل في حدّ ذاته، والدليل على ذلك هو المعنى العرفيّ والمتشرعيّ للنكاح.

والمسألة لا تختصّ بالنكاح، فالبيع أيضاً كذلك، فليس المفهوم من البيع عرفاً ولا متشرعياً التملك المتأخّر، بل وكذلك الحال في الهبة التي تكون بمعنى التملك - لا بمعنى مجرد رفع المانع عن تملك الموهوب له لموهوب - في حين أَنَّ المفهوم العرفيّ والمتشرعيّ للإيجار ليس خصوص تملك المنفعة الحالية.

والمسألة أصلاً لا علاقة لها بباب التعليق، فمنّ باع بيته لشخص لما بعد سنة ولو منجزاً ومن الآن كان بيعه باطلاً^(١٢).

وإنّما المسألة مرتبطة بباب آخر، وهو أَنَّ بعض العقود لا يقبل في معناه

العرفي ولا المتشرعّي التأخير، ففرق مثلاً بين التملك في الإيجار والوصيّة، والتملك في البيع، فالأوّل يقبل في معناه العرفي التأخير، والثاني - وهي الوصيّة - مرتبط بذاته بزمن متأخّر، وهو زمن ما بعد الموت، والثالث لا يقبل في معناه العرفي والمتشرعّي التأخير.

إلا أنّ هذا لا يُنافي إيجاد عقد جديد مفاده التملك المتأخّر بعوض، وآية الوفاء بالعقد لا تقتصر عن الدلالة على صحّته ونفوذه سواء اصطُح عليه باسم البيع بتسمية جديدة غير البيع المعروف بمعناه في الشريعة الإسلاميّة أولاً.

نعم، إطلاق ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ لا يصحّ عقد نكاح يُفترض اختراعه اليوم لزمن متأخّر عن العقد؛ لأنّ الارتكاز العقلائيّ والمتشرعّي القائمين بوضوح على بطلان ذلك يمنعان عن تماميّة مثل هذا الإطلاق. وهذا شبيه ببعض النكات التي شرحناها في بحث المعاطاة في النكاح لتوضيح عدم تماميّة شمول الإطلاقاتها لها^(١٣).

٢ - التطابق بين الإيجاب والقبول في العقد:

جعل الشيخ الأنصاري^(١٤) من شروط العقد: التطابق بين الإيجاب والقبول^(١٤). وأصل هذا الشرط من الواضحات - أو قل: إنّه شرط مستأنف - لأنّه لولاه لم يوجد أصلاً شدّ التزام بالالتزام.

وقد بحث تحته في الكتب فروع، أهمّها: أنّه لو اتّحد الإيجاب والقبول في الثمن والمثمن ولكن اختلفا في الشرط فالموجب اشترط شرطاً في إيجابه والقابل قبل بلا شرط، فهل هذا يُعدّ من عدم تطابق الإيجاب والقبول أو لا؟

الظاهر أنّ هذا يختلف باختلاف إرادة الموجب:

فتارة يقصد الموجب الشرط قيداً في إيجابه ومُخصّصاً له، وأخرى يقصد

إلزاماً للقابل في ضمن التزام كي لا يكون الشرط شرطاً ابتدائياً مثلاً ويكون ملزماً له .

فإن فرض الأوّل فهذا يرجع إلى عدم تطابق الإيجاب والقبول ويبطل البيع، نعم لو قبل القابل مع الشرط لكنّه تخلف عملاً عنه فالبيع صحيح، ولكن كان للموجب خيار تخلف الشرط .

وفي الفرض الثاني يصحّ البيع ولكن للموجب أن يتراجع عن إيجابه؛ لأنّ القابل لم يُعطِ التزاماً بالشرط، وله أن يصبر بأمل أن يعمل القابل في وقته بالشرط، فإن عمل به لم يبقّ للموجب الخيار، وإن لم يعمل به بقي له خيار تخلف الشرط .

٣- وقوع الإيجاب والقبول حال جواز الإنشاء من الطرفين:

وقد جعل الشيخ الأعظم رحمته الله ذلك شرطاً من شروط العقد، قال: «ومن جملة الشروط في العقد: أن يقع كلّ من إيجاب العقد وقبوله في حال يجوز لكلّ واحد منهما الإنشاء» ^(١٥).

فلو كان أحدهما فاقداً لإمكانية التخابط لدى إنشاء الآخر لموت أو جنون أو إغماء أو نوم أو فاقد لصحة تخاطبه شرعاً لحجر بفلس أو سفه أو رقّ أو مرض موت أو فقد رضا فقد بطل البيع؛ إمّا لعدم تمامية التخابط وعدم اجتماع الإلتزامين المفروض ربط أحدهما بالآخر كما هو الحال في فقدان إمكانية التخابط تكويناً أو لعدم اعتبار ذلك شرعاً كما هو الحال في بطلان التخابط شرعاً ^(١٦).

أقول: إن إرجاع هذا الكلام إلى كلام فنّي يكون بحاجة إلى عدد من التهدييات: فأولاً: يجب حذف بعض الأمثلة، من قبيل: جعل الجنون مثلاً لعدم إمكانية

التخاطب؛ فإنَّ تخاطب المجنون في كثير من المجانين وعقد الإلتزام معهم أمر ممكن، وإنما العيب عدم اعتبار ذلك شرعاً.

وثانياً: إنَّ مثال شرط الرضا بعنوان شرط الصَّحة الشرعيَّة وإن كان صحيحاً بمعنى أنَّ الأثر الشرعيَّ للمعاملة لا يترتَّب إلا مع الرضا، ولكن كونه شرطاً لصَّحة الإنشاءين غير معلوم، فيمكن افتراض صَّحة الإنشاءين بمعنى إمكانية حقوق الإجازة بذلك؛ إذ لم يكن أحدهما راضياً حين المعاملة، كما هو الحال في مسألة رضا المالك الذي هو شرط لترتَّب الأثر على عقد الفضوليِّ، ولكنَّه ليس شرطاً لصَّحة إنشاء الفضوليِّ، فيبقى إنشاء الفضوليِّ بما هو إنشاء صحيحاً بمعنى قابليَّة لحقوق إجازة المالك به في وقت متأخَّر.

وثالثاً: لا إشكال في البيوع التي يتحقَّق الفصل الطويل بين إيجابها وقبولها كالبيع عن طريق الرسائل والبرقيات أو الإرسال من مكان بعيد، فلو كان أحدهما نائماً أو مغمى عليه لدى إنشاء الآخر صح البيع، فما معنى اشتراط أن يقع كلَّ من الإيجاب والقبول في حال تامميَّة شروط الإنشاء فيها معاً؟!

فينبغي أن يكون المقصود الذي يكون كلاماً فنياً أنَّه لا بدَّ أن يلحق أحد الإنشاءين بالآخر قبل إلغاء ذاك الإنشاء شرعاً عن الأثر.

وبعد تصحيح التعبير لهذا الشكل يتَّضح أنَّ هذا الشرط مخصوص بجانب القبول فحسب دون جانب الإيجاب، أو قل: مخصوص بالإنشاء المتأخَّر دون المتقدِّم، فلو جاء الإنشاء المتأخَّر في وقت سقط الإنشاء المتقدِّم عن الأثر شرعاً بمثل موت أو جنون، فلا معنى لترتَّب الأثر الشرعيَّ على العقد، وهذا بخلاف ما إذا حصلَّ الإنشاء الأوَّل في حين أنَّه لم يكن أيَّ اعتبار بالإنشاء الثاني ثمَّ لم يسقط ذاك الإنشاء الأوَّل عن التأثير شرعاً إلى أن أصبح القابل أهلاً للقبول فأنشأ القبول، فلا مانع من شمول إطلاقات دليل العقد لهكذا عقد.

٤- شرط الموالاة بين الإيجاب والقبول:

نقل الشيخ الأعظم رحمته الله عن عدد من أعظم الأصحاب إفتاءهم بهذا الشرط ^(١٧). ثم نقل نص عبارة الشهيد رحمته الله في القواعد كالتالي ^(١٨): «الموالاة معتبرة في العقد ونحوه، وهي مأخوذة من اعتبار الاتصال بين المستثنى والمستثنى منه. وقال بعض العامة: لا يضر قول الزوج بعد الإيجاب: (الحمد لله والصلاة على رسول الله قبلت نكاحها). ومنه الفورية في استتابة المرتد، فيعتبر في الحال، وقيل: (إلى ثلاثة أيام)، ومنه السكوت في أثناء الأذان؛ فإن كان كثيراً أبطله، ومنه السكوت الطويل في أثناء القراءة أو قراءة غيرها وكذا التشهد، ومنه تحريم المؤمنين في الجمعة قبل الركوع؛ فإن تعمّدوا أو نسوا حتى ركع فلا جمعة، واعتبر بعض العامة تحريمهم معه قبل الفاتحة، ومنه الموالاة في التعريف بحيث لا ينسى [= لا يصدق] أنه تكرر، والموالاة في سنة التعريف، فلو رجع أثناء المدة استؤنفت ليتوالي».

واستخلص الشيخ الأنصاري رحمته الله من هذا الكلام دليلاً على المدّعي، وهو أن الأمر المتدرّج شيئاً فشيئاً إذا كانت له صورة اتصالية في العرف فلا بدّ في ترتّب الحكم المعلق عليه في الشرع من اعتبار صورته الاتصالية، فالحكم المرتكّب من الإيجاب والقبول القائم بنفس المتعاقدين بمنزلة كلام واحد مرتبط ببعضه ببعض، فيفقد تخلّل الفصل المخلّ بهيئته الاتصالية؛ ولذا لا يصدق التعاقد إذا كان الفصل مفزطاً في الطول كسنة أو أزيد، وانضباط ذلك إنّما يكون بالعرف، فهو في كلّ أمر بحسبه، فيجوز الفصل بين كلّ من الإيجاب والقبول بما لا يجوز بين كلمات كلّ واحد منهما، ويجوز الفصل بين الكلمات بما لا يجوز بين الحروف كما في الأذان والإقامة... وأمّا جعل المأخذ في ذلك اعتبار الاتصال بين الاستثناء والمستثنى منه فالاحتمال الأقوى أنّه يعني بذلك كونه منشأً

للانتقال إلى هذه القاعدة^(١٩).

ولا أريد أن أُعلّق الآن على هذا المقدار من الكلام، فقد أشار الشيخ رحمته الله إلى أن للتأمّل في هذه الفروع التي ذكرها الشهيد وفي تفريعها على الأصل المذكور مجالاً^(٢٠).

وعلق الشيخ رحمته الله على الدليل الذي استخلصه من كلام الشهيد بقوله: «وما ذكره حسنٌ لو كان حكم الملك وال لزوم في المعاملة منوطاً بصدق العقد عرفاً كما هو مقتضى التمسك بآية الوفاء بالعقود وبإطلاق كلمات الأصحاب في اعتبار العقد في اللزوم بل الملك، أمّا لو كان منوطاً بصدق البيع أو التجارة عن تراض فلا يضرّه عدم صدق العقد»^(٢١).

أقول: لا أدري لماذا علّق الشيخ رحمته الله بهذا التعليق على كلام الشهيد في حين أنّ الشهيد بدأ حديثه بقوله: «الموالة معتبرة في العقد ونحوه» وكلمة «نحوه» تشمل عنوان البيع أو التجارة، فلعلّ الشهيد رحمته الله يرى أنّ هذين العنوانين أيضاً لا يصدقان مع الفصل الطويل.

وعلى أيّ حال فلا أظنّ أنّ الشيخ الأنصاري رحمته الله يُريد أن يُفكّك في شرط الموالة بين الإيجاب والقبول؛ فكأنّه يرى أنّ البيع نوع عقد والتجارة نوع عقد، فلو كان تمسكنا بهما لا بـ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ أو لم نقبل أصلاً التمسك بـ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ باعتقاد أنّه دليل اللزوم بعد فرض الصّحة لا دليل الصّحة، وإنّما دليل الصّحة هي الآيتان الأخريتان، فكلّ هذا لا يضرّ بالأمر، فالبيع عقد والتجارة عقد، والعقد المركّب من الإيجاب والقبول القائم بنفس المتعاقدين بمنزلة كلام واحد مرتبط ببعضه ببعض... إلى آخر ما نقلناه عن الشيخ^(٢٢).

وقد نقل الشيخ موسى الخونساري النجفي رحمته الله في منية الطالب عن الشيخ النائيني رحمته الله^(٢٣): التفصيل بين ما أسماه بالعقود الإذنية ومثّل لها بالوكالة والعارية

والوديعة، والعقود العهديّة وهي غيرها فذكر:

أما القسم الأوّل - وهي العقود الإذنيّة - فأصل تسميتها بالعقود مسامحة، ويكفي فيها كلّ ما يدلّ على الرضا، فلا وجه لاعتبار الاتّصال بين مظهر الإذن والتصرّف، لا بمعنى عدم اعتبار بقاء إذن الموكلّ حين تصرّف الوكيل بمعنى عدم اعتبار اتّصال مظهر الرضا مع رضا المتصرّف بالتصرّف، مع أنّ هذه العقود ليس فيها خلع ولبس.

وأما القسم الثاني - وهي العقود العهديّة - فإن كانت معاوضيّة كالبيع وما يلحق بها كالنكاح ونحوهما فلا بدّ فيها من الموالاة بدليلين:

أحدهما: أنّها تشتمل على الخلع واللبس، فلا بدّ أن يكون مقارناً للخلع لبس ومقارناً لإيجاد العلقه قبول، وإلا تقع الإضافة والعلقه بلا محلّ ومضاف إليه. والثاني: أنّ اعتبار كونها عقداً يقتضي أن يرتبط إنشاء أحدهما بإنشاء الآخر بأن يصيرا بمنزلة كلام واحد.

وإن لم تكن معاوضيّة كالهبة والرهن فأيضاً الصحيح هو اشتراط الموالاة للوجه الثاني «وكأنّه ﷺ يرى أنّ الوجه الأوّل لا يأتي هنا؛ لأنّه لا خلع من قبل الواهب أو الراهن، وإنّما ينخلع بسبب قبول الموهب له أو المرتهن».

ويقول ﷺ: إنّ منشأ الإشكال في اشتراط الموالاة في العقود غير المعاوضيّة هو ما قد يُقال: من قيام السيرة القطعيّة على عدم اعتبار الموالاة في موارد المعاطاة منها؛ فإنّه قد ترسل الهدية والهبّات من البلاد البعيدة، ويتحقّق القبول من القابل بعد زمان طويل. وتدلّ عليه قضيّة ماريّة القبطيّة (ﷺ) الموهبة للنبيّ ﷺ (٢٤) فعله وإيجاب الوسطة والوكيل في الإرسال متّصلاً بالقبول بعيد جدّاً، والتفكيك بين المعاطاة والعقد أبعد.

ولكن الحقّ اعتبار الاتّصال فيها أيضاً وإرسال الهدايا من البلاد البعيدة لا يدلّ على جواز الانفصال؛ فإنّ تحقّق الأفعال مختلف:

فمنها: ما لا يحتاج إلى زمان ممتدّ كما لو وقعت في حضور المتعاطيين.

ومنها: ما يحتاج إليه كالهدايا المرسلة من الأماكن البعيدة؛ فإنّ الفعل لا يتحقّق إلا بوصولها إلى يد المهدى إليه، وجميع هذه الأفعال الصادرة من الوسطة كأنّها صادرة من الموجب، فهو بمنزلة من كان في المشرق كانت يده طويلة تصل إلى المغرب فمدّ يده وأعطى شيئاً لمن كان في المغرب فإنّ في زمان وصول يده إلى المغرب متأمل جيّد^(٢٥).

أقول: إنّ في هذا الكلام نقاطاً من الضعف:

من قبيل: أنّ استحالة عقلية مفترضة في الفصل بين الخلع واللبس، وبقاء العلاقة بلا محلّ لا يناسب قضايا اعتباريّة بحث من الملكيّة والتبدّل والمعاوضة ونحوها.

ومن قبيل: أنّ ذلك لو كان مستحيلاً فالتقارب العرفي الناتج من الموالاة لا يجعله ممكناً.

ومن قبيل: أنّ الخلع واللبس لو فرضناهما في عالم اعتبار الموجب فهما متقارنان، ولو فرضناهما في عالم اعتبار القابل فهما أيضاً متقارنان، ولو فرضناهما في عالم حكم الشارع فهما أيضاً متقارنان، ولا نكتة لافتراض أحدهما من قبل الموجب فحسب والآخر من قبل القابل فحسب.

ومن قبيل: أنّ افتراض تأخّر الإيجاب في مثل الهدايا من الأماكن البعيدة لحين الوصول إلى المهدى إليه كلام خيالي؛ فإنّ الإيجاب لم يحصل إلا حينما قصده الموجب، وقد يبقى نائماً أو غافلاً أو ناسياً لحين الوصول إلى المهدى إليه.

كذباً والكفر إسلاماً والإسلام كفرأ والمدح ذمأ والذم مدحأ ، فمثلاً قوله : (ما جاءني أحد) يكون كذبأ لدى فرض مجيء زيد فقط ، وقوله : (إلا زيدأ) يقلبه إلى الصدق وقوله : (لا صانع للعالم) يكون كفرأ ، فإذا ضمَّ إليه قوله : (إلا الله) انقلب إسلامأ ، وإذا قال : (زيد عالم ورع تقي) كان مدحأ ، وإذا ضمَّ إليه قوله : (إلا أنه لا عقل له) انقلب ذمأ ، ولو قال : (لا إله ولا صانع للعالم) فمضى ثمَّ جاء بعد يوم فقال : (إلا الله) لم يعامل معه معاملة الإسلام ، بل يحكم عليه بالكفر ، وإذا أقرَّ بأنه مديون لزيد بعشرة دراهم ، ثمَّ ذهب وجاء بعد مدة فقال : (إلا درهماً) فلا يسمع منه ذلك ، بل تؤخذ منه العشرة بحسب ما يقتضيه إقراره .

أمَّا الفروع التي رتبها على شرط الاتصال فلم نفهم ارتباط بعضها بالمقام منها : مسألة وجوب التوبة على المرتدّ؛ فإنَّ كونها واجبة عليه فوراً لا ربط له بمسألة الاتصال ، بل هو نظير وجوب إزالة النجاسة عن المسجد فوراً ، وهو أمر تابع لدلالة دليله ، وكذلك مسألة الجمعة ووجوب الإلتزام قبل ركوع الإمام أمر تابع لدليله ولا ربط لها بالمقام .

ثمَّ بدأ السيّد الخوئي رحمه الله في مناقشة أدلة اشتراط الموالاة بين الإيجاب والقبول ، وناقش الفكرة الموروثة عن الشيخ النائيني رحمه الله من مسألة الخلع واللبس بعد نقلها بلغة منية الطالب للشيخ موسى النجفي رحمه الله ببعض المناقشات التي مضى ذكرها ، وناقش ما جاء في كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله من « أنَّ العقد المركَّب من إيجاب وقبول بمنزلة كلام واحد مرتبط ببعضه ببعض ، فيقدح تخلُّ الفصل المخلَّ بالهيئة الاتصالية » بما جاءت الإشارة إليه في نفس كلام الشيخ الأنصاري من أنَّ هذا لا يجري في آيتي البيع والتجارة ، وبأنَّه لا يصحَّ ذلك حتَّى في آية الوفاء بالعقود ؛ لأنَّ العقد ليس اسماً للإيجاب والقبول أعني اللفظ ، وإنَّما هو اسم للمبرز بالإيجاب والقبول أعني الإلتزام ، فالعقد عبارة عن شدِّ

التزام بالتزام آخر لا ربط بالإيجاب بالقبول، فإذا فرضنا أنّ البائع أبرز اعتباره والتزامه بقوله: (بعت) وكان المشتري غافلاً أو نائماً وبعد ما استيقظ قال: (قبلت) فقد شدّ التزامه بالتزام البائع المبرز بقوله: (بعت)، وهذا ممّا لا إشكال في صحّته. نعم، يُشترط في ذلك أن يكون البائع باقياً على التزامه إلى زمان التزام المشتري^(٢٩).

إذن، فالموالة غير معتبرة بين الإيجاب والقبول.

وتدلّ عليه مضافاً إلى ما تقدّم السيرة المستمرة بين العرف في بعض موارد المعاطاة؛ فإنّه لا إشكال في صحّة الهبة فيما إذا أهدى أحد كتاباً إلى المهدي إليه بعد شهر أو شهرين مع فرض المهدي غافلاً عن ذلك حين وصول هديّته ومع تخلّل الفصل بين الإهداء والقبول^(٣٠).

ودعوى الفرق بين المعاطاة والعقود اللفظيّة واضحة الفساد.

وكذا السيرة جارية على المعاملة بالرقية والمكاتبة مع عدم الموالة بين الإيجاب والقبول فيها.

فالمتحصّل: أنّ الموالة غير معتبرة في صحّة المعاملات.

انتهى ما في التنقيح على تلخيص منّا.

أقول: وواقع المطلب: أنّ شرط الموالة يكون بمقدار أن يتطابق مفاد الإيجاب مع مفاد القبول، وعليه فيكون هذا الشرط مستأنفاً؛ إذ مع عدم تطابق مفادين لا يوجد عقد أصلاً، ولنا حديث مفصّل حول الموضوع في كتابنا (فقه العقود)^(٣١).

الهوامش

- (١) نُنبّه على أنّ هذه الدراسة في الأصل هي جزء من مجموعة بحوث كتبها سماحة السيّد الأستاذ دام ظلّه شرحاً لكتاب المكاسب للشيخ الأنصاري!
- (٢) راجع: الخوئي، أبو القاسم، موسوعة الإمام الخوئي / التنقيح في شرح العروة الوثقى، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - إيران، ط ٣ / ١٤٢٨ هـ، ٣٦: ٢١٥.
- (٣) وهو المعبر عنه بالصفة على حدّ تعبير الشيخ الأنصاري [الأنصاري، مرتضى، كتاب المكاسب، مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدّسة، ط ١ / ١٣٨٠ هـ. ش، ٣: ١٦٧].
- (٤) الخوئي، أبو القاسم، موسوعة الإمام الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ٢١٦: ٢١٧ - ٢١٧.
- (٥) راجع: المصدر السابق: ٢١٧ - ٢٢١.
- (٦) المائدة: ١.
- (٧) البقرة: ٢٧٥.
- (٨) النساء: ٢٩.
- (٩) يقصد السيّد الخوئي (به: أستاذه المحقّق النائييني).
- (١٠) راجع: الخونساري النجفي، موسى، منية الطالب (تقرير أبحاث المحقّق النائييني)، مؤسسة الطبع التابعة لجماعة المدرّسين - قم المقدّسة، ط ١ / ١٤١٨ هـ، ١: ٢٥٥.
- الأملي، محمّد تقي، كتاب المكاسب والبيع، (تقرير أبحاث المحقّق النائييني)، بوذرجمهري مصطفوي - قم المقدّسة ١: ٢٥٥.
- (١١) لاحظ: الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم المقدّسة، ط ١ / ١٤١٢ هـ، ٢٠: ٤٤٦، ب ١٦ ممّا يحرم بالمصاهرة.
- (١٢) هذه هي النكته التي أشرنا إليها في نهاية الحديث عن المانع الثالث بعنوان: «وقع

الخلط في الكلمات بين التعليق على أمر استقبالي وبين كون المعاملة بلحاظ قطعة
زمنية استقبالية».

(١٣) راجع: مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العدد ٥٩ / ٦٠ : ١٥، مقال تحت عنوان (عدم جريان
المعاطاة في النكاح).

(١٤) الأنصاري، مرتضى، كتاب المكاسب ٣ : ١٧٥.

(١٥) المصدر السابق ٣ : ١٧٧.

(١٦) المصدر السابق ٣ : ١٧٧ - ١٧٨.

(١٧) المصدر السابق ٣ : ١٥٧.

(١٨) المصدر السابق ٣ : ١٥٧ - ١٥٨.

(١٩) أنظر: المصدر السابق ٣ : ١٥٨ - ١٥٩.

(٢٠) المصدر السابق ٣ : ١٦٠.

(٢١) المصدر السابق ٣ : ١٥٩.

(٢٢) أقصد جملة: «وما ذكره حسن لو كان حكم الملك...» لو كانت توحى إلى التشكيك
في شرط الموالاة قد أظنّ ذلك أكثر من تشويش في العبارة.

(٢٣) ومن الجدير بالذكر أنّ (منية الطالب) هو تقرير لأبحاث المحقّق النائيني.

(٢٤) راجع: العلامة المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة
الأطهار، دار الوفاء - بيروت، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ، ١٨ : ٤١٦. «بعث - يعني النجاشي -
إليه بمارية القبطية أم إبراهيم، وبعث إليه بثياب وطيب وفرس».

وأيضاً راجع المصدر السابق: ٤١٩ «بعث - يعني النجاشي - إلى رسول الله ٧ بهدياء،
وبعث إليه بمارية القبطية أم إبراهيم، وبعث إليه بثياب وطيب كثير وفرس...».

(٢٥) راجع: الخونساري النجفي، موسى، منية الطالب (تقرير أبحاث المحقّق النائيني)
١ : ٢٥١ - ٢٥٣.

(٢٦) راجع: الآملي، محمّد تقي، كتاب المكاسب والبيع، (تقرير أبحاث المحقّق النائيني)
١ : ٢٨٩ - ٢٩١.

(٢٧) وهذه الفوارق الدقيقة وقعت بين التقريرين رغم أنّهما تقريران لدورة واحدة؛

إن لم يدرّس الشيخ النائي (المكاسب إلا دورة واحدة؛ ولهذا ذكر الشيخ الآملي في مقدّمة كتابه قوله: ولقد قال الأستاذ - يعني الشيخ النائي! -: عند شرحه فيها - يعني في مباحثة المكاسب - لجهابذة تلامذته شكر الله مساعيهم الجميلة «تعلموا منّي المكاسب؛ فإنّي رجل مقبوض...». ثم قال الشيخ الآملي) ولعمري لقد أجاد فيما أفاد - يعني في قوله: تعلموا منّي المكاسب فإنّي رجل مقبوض.

أقول: فقول الشيخ النائي - حسب نقل تلميذه الآملي -: تعلموا منّي المكاسب فإنّي رجل مقبوض» واضح في أنّه لم يكن درس المكاسب من قبل، كما أنّ قول الشيخ الآملي: «لقد أجاد فيما أفاد» يعني في توصيته بأخذ المكاسب؛ لأنّه رجل مقبوض واضح في أنّه لم يدرّس المكاسب بعد هذا الحين.

(٢٨) الخوئي، أبو القاسم، موسوعة الإمام الخوئي / التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٢٠٩: ٣٦ - ٢١٤.

(٢٩) وهذا غير مسألة الموالاة.

(٣٠) هذا المثال يتم في الهدية إذا افترضت عبارة عن إيجاب وقبول، دون ما إذا افترضت رفعاً للمانع من قبل المهدي عن تملك المهدي إليه. وعلى أي حال فيكفي مثال المعاطاة من مكان بعيد في موارد العقود عبر المعاملات بالبرقية والمكاتبة من بعد.

(٣١) الحائري، كاظم، فقه العقود، مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدّسة، ط ١ / ١٤٢١ هـ، ٨٢: ٩٤.

جدلية الرؤية الشرعية للهلال عند فقهاء الإمامية

القسم الثاني

□ د. محمد علي هاشم طاهر الأسدي^(١)

تقدّم في القسم الأوّل من المقالة بحث الإطار المفاهيمي لبحث مسألة رؤية الهلال من الزاويتين الفلكية والفقهية، فيما تضمّن القسم الثاني ثلاثة أبحاث: البحث في طرق إثبات الهلال فقهياً، وبحث آراء فقهاء الإمامية حول قول الفلكي في إثبات رؤية الهلال، وبحث جدليات الدراسات الفقهية الإمامية في إثبات الشهر.

المبحث الثالث: طرق إثبات الهلال فقهياً

يُمكن تحديد وتصنيف الطرق التي وضعها الشارع لإثبات الشهر القمري إلى ثلاثة، هي:

الطريق الأول: وجداني، وهو الرؤية الشرعية، وإتمام الشهر الفائق ثلاثين يوماً^(٢).

الطريق الثاني: تعبدي، وهو قيام البيّنة العادلة على الرؤية، والشيعاء عند بعض الفقهاء.

الطريق الثالث: حكومي، وهو حكم الحاكم الشرعي ضمن شروط.

ولا كلام بين الفقهاء في الطريقين الثاني والثالث من حيث الأدلة والنتائج في الجملة وإن اختلفوا في بعض التفاصيل^(٣)، كما لا نزاع بينهم في إثبات الشهر بواسطة إتمام الثلاثين من الشهر الفائت، وإنما النزاع الواقع بينهم في إثباته بواسطة رؤية الهلال، فقد اختلفوا فيه على اتجاهات يُمكن حصرها في اتجاهين رئيسين، وهما^(٤):

الاتجاه الأول: بالانحصار الرؤية بالرؤية بالعين المجردة لا غير؛ إمّا بتقريب أنّ لفظ الرؤية الوارد في الروايات ينصرف وينحصر معناه بالرؤية بالعين المجردة، ولا يصح أن يُطلق على الرؤية بغير العين؛ حيث إنّ الفقهاء يصرفون الإطلاقات والألفاظ العامة في الفقه إلى الأفراد المتعارفة والمعاني الواضحة.

أو بتقريب أنّ الرؤية الطبيعية بالعين المجردة ذات موضوعية في الحكم، أي يجب أن لا نحكم ببداية الشهر إلا بعد رؤية الهلال بالعين دون غيرها، وبالتالي يجب أن لا نحكم بثبوت الهلال إلا بعد رؤيته بها؛ لأنّ خصوص الرؤية بالعين هو الذي أراد الله أن نعتمده في هذه المسألة حتى وإن اتسع لفظ الرؤية الوارد في الروايات لغيره من المعاني.

في حين ردّ عليهم أصحاب الاتجاه الثاني بأنّ الروايات تخلو من أية قرينة ولفظ لصرف إطلاق اللفظ ومنع شموله للرؤية بغير العين كالأجهزة الحديثة، في حين إنّ دعوى الانصراف بحاجة إلى قرينة ودليل دائماً، وأنّ العلماء المتقدمين استخدموا في ذلك الوقت الرؤية في العين الطبيعية فقط نتيجة فقدان المصاديق والمعاني الأخرى التي يُمكن استعمال لفظ الرؤية فيها، لا أنّ هناك مصاديق أخرى للرؤية أعرضوا عنها، ولم يشملها مفهوم الرؤية.

الاتجاه الثاني: بإمكانية التعويل على إثبات الهلال بالأجهزة الحديثة وعدم

تعيّن الرؤية بالعين المجردة؛ إمّا بتقريب: أنّ لفظ الرؤية يتّسع ويُمكن إطلاقه على الرؤية بالأجهزة الحديثة، وأنّه لا قرينة ولا دليل على تخصيص لفظ الرؤية بالعين المجردة دون غيرها.

أو بتقريب: أنّ الرؤية ليست إلا طريق ووسيلة لتحصيل العلم بخروج الهلال من المحاق، وليست داخلة في موضوع الحكم، فلو كان هناك وسيلة أخرى (كالأجهزة الحديثة) للعلم بثبوت الرؤية لثبت الهلال بواسطتها؛ لأنّ المدار والمطلوب هو العلم بتولّد الهلال وعدم الاستناد إلى الرأي والتضيّي، وما الرؤية بالعين إلا طريق من طرق تحصيل ذلك، وأنّ هناك طرقاً غيرها كالتلسكوبات مثلاً يُمكن أيضاً الاعتماد عليها. وعلى هذا الأساس أفتى هذا الفريق بجواز اعتماد الأجهزة الحديثة كالنواظير والتلسكوبات في إثبات رؤية الهلال.

إذن، فهذا الخلاف - كما ترى - يعود الى نقطتين، وهما: تحديد مفهوم الرؤية سعة وضيقاً، وهل إنّها مأخوذة على نحو الموضوعية أو الطريقية.

المبحث الرابع: آراء فقهاء الإمامية حول قول الفلكي في إثبات رؤية الهلال

تعدّدت آراء فقهاء الإمامية في إمكان إثبات الهلال بواسطة قول الخبراء الفلكيين والاعتماد على علم الفلك إلى ثلاثة مذاهب^(٥):

المذهب الأول: يرى عدم اعتباره بشكل مطلق حتى وإن أورش اطمئناناً بصحته على ما قد يستفاد من ظواهر كلمات القائلين به.

المذهب الثاني: يرى قبوله واشترط فيه أن يكون مُورثاً للاطمئنان بصحته.

المذهب الثالث: يرى اعتباره ولكن على أن يكون قرينة يمكن أن تنضم إلى قرائن أخرى فتفيد الوثوق والاطمئنان.

والآن علينا أن نستعرض هذه المذاهب وأدلتها ثم مناقشتها للخروج بالنتيجة العلمية التي يسوقنا إليها الدليل، ويمكن تقسيم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: عدم اعتبار قول الفلكي بشكل مطلق

وهذا الرأي هو الغالب في علماء الفريقين الذي ينص على إنكار اعتبار قول الفلكيين شرعاً بنحو كلي، كما صرّحوا به في كتبهم، بل في الخلاف نفسه الشيخ إلى الفقهاء أجمع^(٦). واستدلوا له بأدلة:

الدليل الأول: ظواهر النصوص التي نهت عن الاعتماد على أقوال المنجمين والحساب وحرّمت الرجوع إليهم، بدعوى أنّ هذا النهي يشمل أقوال الفلكيين أيضاً لوحدة الملاك:

منها: صحيحة محمد بن عيسى، قال: كتب إليه^(٧) أبو عمر: أخبرني يا مولاي، أنّه ربّما أشكل علينا هلال رمضان فلا نراه ونرى السماء ليست فيه علة ويفطر الناس ونفطر معهم، ويقول قوم من الحساب قبلنا: إنّهُ يُرى في تلك الليلة بعينها بمصر وأفريقيا والأندلس، هل يجوز - يا مولاي - ما قال الحساب في هذا الباب حتى يختلف الفرض على أهل الأمصار فيكون صومهم خلاف صومنا، وفطرهم خلاف فطرنا؟ فوقع: «لا تصومنّ الشك، أفطر لرؤيته وصم لرؤيته»^(٨)، والحساب هم الذين يحسبون مسير القمر ومنازله بالجدول ونحوها^(٩).

ومنها: متضافر النصوص الدالة على أنّ «مَن صدّق كاهناً أو منجماً فهو كافر بما أنزل على محمد ﷺ»^(١٠). والسّرّ في ذلك هو: أنّ الوحي الإلهي وضع علامات موثوقة يُمكن الركون إليها في إثبات الشهر كالرؤية أو مضي ثلاثين يوماً من الشهر السابق. وأمّا أقوال المنجمين فهي لا تخلو من الحُدس الذي خطأه

أكثر من صوابه، فالاعتماد عليها ملازمة للإعراض عن العلامات الشرعية، وهو تشريع.

الدليل الثاني: أن علم الفلك من العلوم الحدسية المبتنية على الحدس والظنون، وقد نهى الشارع عن العمل بالظن، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١١)، بل وردت النصوص الخاصة بعدم جواز الاعتماد على ظن الفلكي في إثبات الشهر:

منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالرأي ولا بالتظني، ولكن بالرؤية»^(١٢).
ومنها: موثقة إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «في كتاب علي: صم لرؤيته وافطر لرؤيته، وإياك والشك والظن، فإن خفي عليكم فأتوا الشهر الأول ثلاثين»^(١٣). والتحذير من العمل بالشك والظن ظاهر في الحرمة.
ومنها: موثقة سماعة قال: «صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن»^(١٤)، وهي جملة خبرية في مقام الإنشاء، والنفي بـ (ليس) ظاهر في عدم اعتبار الظن في ثبوت الشهر.

الدليل الثالث: الروايات الخاصة التي حصرت ثبوت الشهر بالرؤية وإتمام أيام الشهر الماضي، ومقتضى إطلاقها يفيد عدم جواز الاعتماد على غيرها، ففي موثقة الفضل بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «ليس على أهل القبلة إلا الرؤية، وليس على المسلمين إلا الرؤية»^(١٥)، وهي صريحة في الحصر، فتنفي إمكان الثبوت بغير ذلك. وهذا ما تعضده الروايات المتضافرة الدالة على أن الشهر يثبت بالرؤية:

منها: الحديث المشهور: «صم للرؤية وافطر للرؤية»^(١٦)، وصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الأهلة؟ فقال: «هي أهلة الشهور، فإذا رأيت الهلال

فصم، وإذا رأيته فافطر»^(١٧)، وغيرها^(١٨) مما هو متضافر ويفيد هذه الفائدة.

ويؤيد كل ذلك أنك لا تجد للسؤال عن الرجوع إلى أقوال الفلكيين في الروايات عيناً ولا أثراً يذكر إلا بعض الإشارات مع توافر الدواعي عن السؤال عنه ونقله؛ لوقوعه في محل ابتلاء عموم الناس في جميع الأمصار والأعصار. وعليه، فلو كان الاعتماد على أقوال أهل الفلك جائزاً لورد في سؤال أو رواية؛ لأنه من المصاديق الغير متعارفة سابقاً، وهذا يكشف عن أن عدم صحة الرجوع إليه في إثبات الشهر الشرعي كان متسالمًا عليه بين المسلمين مفروغاً عن بطلانه. وهذه هي النتيجة التي صرح بها أكثر فقهاءنا من المتقدمين^(١٩)، وعليها الفتوى من بعض مراجع العصر^(٢٠)، وهو قول أكثر فقهاء الجمهور^(٢١).

والحق أن للمناقشة في هذه الأدلة مجالاً؛ وذلك لوجوه^(٢٢):

الوجه الأول: أن الروايات المذكورة لا تنفي جواز الاعتماد على قول الفلكيين بصورة مطلقة، بل تنفيها في صورتين:

١. تحقق الرؤية الفعلية للهلال.

٢. إذا أوجب قولهم الشك أو الظن، وأما إذا أوجب الاطمئنان فساكتة عنه.

ومن الواضح أن الرؤية إذا تحققت تنتفي الحاجة إلى قول الفلكي؛ لأن الرؤية علم وقول الفلكي ظن. كما أن قول الفلكي إذا أورث الاطمئنان كان حجة بلا إشكال؛ لأن الاطمئنان كالعلم حجة من أي طريق حصل، فانظر في مفاد روايات الرؤية لتجد ذلك ظاهراً.

الوجه الثاني: أن صحيحة محمد بن عيسى صريحة في عدم تحقق الرؤية مع عدم وجود المانع منها؛ لأنه قال: (نرى السماء وليس فيها علة) أي: علة مانعة من الرؤية.

ونلاحظ أنَّ السؤال كان عن الاعتماد على قول الحسّاب - بناءً على شمولها لقول الفلكيين أيضاً - بينما جواب الإمام تضمّن النهي عن الصوم بالشك، وهذا يفيد أنَّ قول الحسّاب إذا أفاد الشك لا يكون حجة وهو مطابق للقاعدة العامة في الشك، ولكن هذا الجواب لا ينفي جواز الاعتماد عليه فيما إذا أورث الاطمئنان، كما لا يخفى. وعليه فإنّ الصحيحة المباركة لا تنفي جواز الاعتماد على قول الفلكيين مطلقاً، بل في صورة الشك، وهذا ما تعضده الروايات التي استدّلوا بها في الدليل الثاني، فإنّها تنفي جواز الصيام بالشك والظنّ، وتُثبت بالرؤية التي هي علم.

الوجه الثالث: أنَّ الروايات المانعة من الاعتماد على أقوال المنجّمين خارجة موضوعاً عن إثبات الشهر بواسطة أقوال الفلكيين؛ لأنّها ناظرة إلى من يتخذ التنجيم وسيلة للتأثير في حوادث الكون ويعتقد أنَّ لها أثراً في الوقائع والأحداث مستقلة عن إرادة الباري عزّ وجلّ، كما حققه الفقهاء في محلّه^(٢٣)، وأمّا اتّخاذه علماً يكشف عن خصوصيات الكوكب وحركاتها وعلاقاتها بالأرض والحياة الإنسانية، فهو كسائر العلوم له قواعد معتبرة وخبراء ثقات؛ ولذا أجاز الفقهاء تعلّمه وتعليمه، وتخصّص فيه جمع من أعاضم العلماء والفقهاء^(٢٤)، بل يظهر من بعض الأخبار أنّه علم مرغوب شرعاً لما فيه من دلالات على عظمة الخالق وعجائب صنعه، ففي خبر يونس قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك أخبرني عن علم النجوم ما هو؟ قال: «هو علم من علم الأنبياء» قال: قلت: كان علي بن أبي طالب يعلمه، فقال: «كان أعلم الناس به»^(٢٥).

نعم، الاعتقاد بأنّ النجوم لها تأثيرات عليه في العالم وحوادثه أمر محرّم ومذموم، وإليه أشارت الروايات المانعة من التنجيم، ولكن أين هذا من إثبات الشهر بواسطة إثبات الهلال بقول الفلكي بما أنّه ظاهرة كونية طبيعية تحدث

بأسبابها، والفلكي يكشف عن حصولها أو خصوصياتها. وعليه، فإنّ قول الفلكي إن أفاد الشك أو الظنّ فهو ليس بحجة؛ لإطلاقات أدلة حرمة العمل بالظنّ - وهذا معروف عند الفقهاء - وعلى هذا لا يمكن الاعتماد عليه وجعله دليلاً مستقلاً لإثبات الهلال. ولكن يُمكن جعله كذلك إذا أورث العلم والاطمئنان بثبوت الشهر، وهذا ما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الثاني.

المطلب الثاني: قبول قول الفلكي عند الاطمئنان بصحته

ويتفرّع من هذا المطلب النقاط الآتية:

أحدها: أن يفيد قول الفلكيين العلم والاطمئنان بثبوت الشهر.

وثانيها: أن يكونوا ثقات فيما يخبرون.

ثالثها: أن لا تتعارض أقوالهم؛ لأنّ التعارض يُوجب التكاذب، وبالتالي يُوجب سقوط القولين المتعارضين.

وقد ذهب إلى هذا الرأي جمع من فقهاءنا المتقدمين^(٢٦) والمتأخرين وبعض فقهاء الجمهور كالشافعية^(٢٧)، وبه أفتى بعض مراجع العصر أيضاً^(٢٨). ويُمكن الاستدلال لهم بدليلين:

الدليل الأول: أنّ الفلكي خبير، وقول الخبير يفيد الاطمئنان عند العقلاء، كما يشهد به الوجدان في مثل إخبارات الأطباء والمهندسين وأهل الصناعات والحرف المقومين ونحو ذلك، بل قامت السيرتان العقلانية والمتشرّعية على تصديق أقوال الخبراء في كلّ علم وفنّ ما لم يثبت الخلاف، فيكون حجة بواسطتين:

الأولى: أنّه يكون صغرى لكبرى حجية القطع، وحجية القطع ذاتية.

الثانية: أنّه مقتضى السيرتين العقلانية والمتشرّعية، وقد علمنا باتصالهما

بزمان المعصومين عليه السلام؛ لأنّ هذا هو مقتضى الطبع البشري في التعامل مع العلماء وأهل الخبرة، ولم يصل إلينا ردع عنهما، فتكونان حجة.

الدليل الثاني: النصوص الدالة على اعتبار الرؤية، وقد عرفت بعضها ممّا تقدّم، فإنّها تفيد اعتبار كلّ ما يفيد الاطمئنان بما فيه قول الفلكي؛ وذلك لأنّها وإن جعلت الرؤية معياراً لثبوت الشهر إلا أنّها بقريضة العقل تُحمل على الإرشاد والتنبه، لا على التحديد والتضييق؛ وذلك لسببين:

أحدهما: أنّ الرؤية أمر وجداني، فإذا تحقّقت أوجبت العلم بتحقيق الشهر، وهذا أمر لا يحتاج إلى تنصيص، فلا مناص من حملها على الإرشاد إلى تحقق الموضوع، وهو حصول الشهر بها، وعليه فهي لا تنفي ما عداها ممّا يشترك معها في العلة، وهو العلم والاطمئنان.

ثانيهما: النصوص الخاصة الدالة على أنّ الصيام يدور مدار العلم، فلا يصح الصوم لمن رأى الهلال ثم شك، فلو كانت الرؤية قيداً انحصارياً لما صح إفطار الشاك:

منها: ما رواه علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام، قال: سألته عمّن يرى هلال شهر رمضان وحده ولا يبصره غيره، أله أن يصوم؟ فقال: «إذا لم يشك فيه فليصم وحده، وإلا يصوم مع الناس إذا صاموا» ^(٢٩). والوجه في شكّه هو التردّد بسبب رؤيته ما لم يره أحد من عموم الناس، وهذا قد يُوجب تزلزل العلم عند بعض الناس.

وقريب منها رواية أخرى رواها الصدوق بإسناده عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ^(٣٠).

وبهذا يظهر أنّ قول الفلكي إذا أفاد الاطمئنان يخرج موضوعاً عن إطلاقات أدلة حرمة العمل بالظنّ، فيكون مستثنى بالتخصّص لا بالتخصيص؛ لأنّه علم

كما يعبرون .

نعم، يبقى جواز الاعتماد عليه مقيداً بصورة إفادته العلم والاطمئنان لا مطلقاً، ومن هنا لا يفيدنا قاعدة كلية يُمكن تأسيسها في إثبات الشهر؛ لاختلاف الناس من حيث حصول الوثوق والاطمئنان من أقوال الفلكيين، خصوصاً إذا لاحظنا كثرة أخطائهم، بل وتصريحهم بأنهم يستندون إلى الحدس والظنون في آرائهم.

وهذا الإشكال دعا أصحاب الاتجاه الثالث إلى القول بأن قول الفلكي وإن لم يكن دليلاً مستقلاً لإثبات الشهر إلا أنه يصح أن يكون قرينة تفيدنا بعض الوثوق، فإذا انضمت إليها قرائن أخرى يمكن أن تفيد العلم، وحينئذ يجوز إثبات الشهر بواسطة مجموع القرائن، لا بقول الفلكي وحده.

المطلب الثالث: قبول قول الفلكي واعتباره قرينة

يرى من هذه المسألة أن قول الفلكي لا يمكن عدّه دليلاً مستقلاً لإثبات الشهر ولا إلغائه بنحو مطلق؛ لشهادة الوجدان والسيرتان العقلانية والامتشرّعية على أن قول الخبير يفيد الظنّ أو شيئاً من الاطمئنان - في أدنى الفروض - وعلى هذا فإنّ قول الفلكي ليس كسائر الأقوال لا أثر له، وليس كسائر الطرق التي قامت الأدلة على أنها من مثبتات الشهر شرعاً كالرؤية المباشرة أو البيّنة، بل له فوائد، وأهمّ الفوائد التي تترتب على قول الفلكي أربعة^(٣١):

الفائدة الأولى: أنّه يصلح أن يكون إحدى القرائن الوثوقية التي تثبت الشهر إذا انضمت إلى غيرها من القرائن، كالشهادة الناقصة - كما لو شهد رجل واحد بالرؤية - أو نحو ذلك من القرائن، نظير: الرؤية بواسطة الأجهزة الفلكية.

ومن الواضح أنّ اجتماع القرائن قد يورث العلم بثبوت الشهر، فيكون حجة،

وربما يشهد لهذا صحيحة عيص بن القاسم: أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الهلال إذا رآه القوم فاتفقوا أنه لليلتين، أيجوز ذلك؟ قال: «نعم»^(٣٢)؛ بتقريب: أن اتفاق القوم على أن الهلال لليلتين لم يستند إلى الرؤية، بل إلى حجمه أو شكله، ومع أن هذه الرؤية ظنية إلا أن الإمام عليه السلام أجازها، ولا يتصور لهذا معنى صحيحاً سوى الاطمئنان.

الفائدة الثانية: توثيق شهادة الشهود، فعلى هذا الأساس يمكن القول بأن قول الفلكيين يصلح أن يكون قرينة لقبول قول الشهود في صورة مطابقة الشهادة له. نعم^(٣٣)، لا يصلح أن يكون مبطلاً لقول الشهود شرعاً في صورة المخالفة؛ لأنّ الشهادة الشرعية إذا كانت مستوفية للشرائط وجب الاعتماد عليها بالتعبد الشرعي؛ للأدلة الخاصة التي نصّت على وجوب الاعتماد على الشهادة:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أن علياً عليه السلام يقول: «لا أجز في الهلال إلا شهادة رجلين عدلين»^(٣٤).

ومنها: صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «صم لرؤية الهلال وافطر لرؤيته، فإن شهد عندكم شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه»^(٣٥).

ومنها: صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن اليوم الذي يُقضى من شهر رمضان؟ فقال: «لا يقضه إلا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر»^(٣٦). والأخبار في هذا المضمون متضافرة^(٣٧).

الفائدة الثالثة: تضعيف الشهادة، كما لو تزلزل يقين أحد الشهود جراء قول الفلكي فحينئذٍ تفقد الشهادة شرائطها الشرعية، فيكون نظير ما لو شك أحد

الشهود بعد اليقين، فقد صرّح الفقهاء بسقوط شهادته^(٣٨)؛ لأنّ الشك يسري إلى موضع اليقين فيزلزله، فيكون من مصاديق قاعدة اليقين التي يتغلب الشك فيها على اليقين ويزيله، فيتنافى مع أدلة الشهادة؛ لأنّها ظاهرة في بقاء الشاهد على شهادته ويقينه بصحة ما شهد عليه، وإلاّ بطلت أن تكون شهادة.

الفائدة الرابعة: حجيتها على الفلكي نفسه إذا حصل له العلم بصحة رأيه، وحجيته ليست من جهة أنّه قول فلكي، بل من جهة أنّه علم بالنسبة إليه، والعلم حجة على العالم من أيّ طريق حصل. نعم، تنقيّد حجية هذا العلم بالعالم دون غيره، وإلى هذا القول ذهب بعض فقهاءنا المتأخّرين^(٣٩)، وقال به بعض المعاصرين^(٤٠). ونلاحظ في هذا القول أمرين:

الأمر الأول: إنّ الالتزام بأنّ قول الفلكي قرينة قد تزيد من قوة الظنّ أو الاطمئنان هو القدر المتفق عليه بين الأقوال؛ لأنّ القول الأول نفى أن يكون قول الفلكي حجة على إثبات الشهر، ولم ينف أن يكون قرينة، والقول الثاني وإن نفى اعتباره إن أفاد الظنّ إلاّ أنّه لم ينف أن يكون قرينة ظنية قد تعضد بقرائن أخرى فتبدل الظنّ إلى يقين، لاسيّما إذا تعدّد الفلكيون وكانوا مهرة ثقة واتفقوا على رأي واحد، ومن هنا قال السيد الخونساري في جامع المدارك: «إنّ خبراء الفنّ إذا اتفقوا على قول فيشكل عدم الأخذ بقولهم»^(٤١).

وعلى هذا يُمكن القول بأنّ هذا الاتجاه ليس برأي ثالث يغيّر مقصود الاتجاهين الأولين في الحقيقة، بل هو منسجم معهما ومعاوض لمقصودهما.

الأمر الثاني: أنّه يتطابق مع الوجدان البشري والطريقة العقلانية في التعامل مع المسائل التي تستند إلى أقوال الخبراء وأهل المعرفة^(٤٢)، وهذا يتفق مع منهج الإسلام بشكل عام في احترام العلوم وأقوال العلماء وأخذها بنظر الاعتبار، وإن لم يرتّب على بعضها تمام الأثر أو يقيدها ببعض الشروط والقيود أحياناً.

نكته علمية حول دور الفلكي في إثبات الشهر :

❧ يمكن طرح السؤال الآتي: هل قول الفلكي يثبت رؤية الهلال أم يثبت

الشهر؟

والفرق بينهما: أننا إذا قلنا إنه يثبت الهلال فمعناه أن الرؤية الفعلية شرط في تحقق الشهر القمري، وإن قلنا إنه يثبت الشهر فيكفي في ذلك إثبات إمكان رؤية الهلال وإن لم يره أحد بالفعل.

وللإجابة عن هذا التساؤل لا بد أن نعرف معنى الشهر ومعياره الشرعي، فنقول: الشهر في الشرع عبارة عن الزمان الواقع بين هلالين، سُمي هلالاً لاشتغاره بالهلال^(٤٣)، ويتحقق في الواقع الخارجي بأحد ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: خروج القمر من المحاق.

الاحتمال الثاني: خروجه إلى أن يبلغ مرتبة من الظهور بحيث يُمكن أن يُرى.

الاحتمال الثالث: أن يبلغ ظهوره درجة بحيث يُرى بالفعل.

والاحتمال الأول باطل باتفاق الفلكيين والفقهاء معاً؛ لأنّ القمر في المحاق لا يُطلق عليه هلال لغة وعرفاً. والاحتمال الثالث يُسمّى هلالاً ولكنه ليس هو الشرط الوحيد لثبوت الهلال عند الفقهاء؛ لأنّ الرؤية الفعلية غير ممكنة دائماً.

فيبقى الاحتمال الثاني وهو أقوى الاحتمالات عند الفقهاء، ولعلّ هذا ما يستفاد من النصوص أيضاً بعد التأمل والجمع بينها، بل قال السيد الخوئي - كما في تقريراته -: «دلت الروايات الكثيرة أيضاً أنّ الشهر الجديد إنّما يتحقّق بخروج الهلال عن تحت الشعاع بمثابة يكون قابلاً للرؤية»^(٤٤)، وغيره أيضاً^(٤٥). وهذا ما يؤكّده حكم العقل؛ لأنّ الشهر حقيقة واقعية تتحقّق بالوجود الواقعي للهلال،

وببتدئ حينما يخرج من المحاق، وهي دائرة الظلّ التي تحجب القمر عن الرؤية تماماً، وهذا الخروج له حالتان:

الحالة الأولى: أن يخرج من دائرة الظلّ ويولد طبيعياً قبل غروب الشمس، وهذه ولادة حقيقية للهلال إلا أنه غير قابل للرؤية بسبب المانع، وهو غلبة نور الشمس في النهار فتمنع من رؤيته.

والحالة الثانية: أن يخرج من دائرة الظلّ ويولد طبيعياً بعد غروب الشمس، وهذا يقبل الرؤية عادة إذا توفّرت الشروط اللازمة لها وارتفعت الموانع.

وأنت ترى أنّ مفهوم الشهر يتحقق منذ خروج القمر من المحاق وتسلب نور الشمس عليه مع إمكان رؤيته، ففي هذه الحالة يُسمّى القمر هلالاً والشهر بالهلال، كما أنّ خروج القمر من دائرة الظلّ قبل غروب الشمس لا ينفي ظهور الهلال من المحاق وتنوّره بنور الشمس إلا أنّ غلبة نور الشمس أخفى هذا النور، وهذا لا يسلب عنه صفة الهلالية، فهو نظير تعذّر رؤية النجوم في الليالي البيض من الشهر، فإنّ ضوء القمر يمنع من رؤيتها، ولا ينفي طلوعها، أو تعذّر رؤية النجوم في النهار بسبب غلبة نور الشمس.

ومن ذلك نعرف أنّ المراد من قول الفلكي هو إثبات الشهر من خلال رؤية الهلال، فرؤية الهلال طريق يوصل إلى ثبوت الشهر، وهذا هو المرتكز بين الفقهاء، وهو الذي يظهر من مجموع الأدلّة الآمرة بالرؤية التي تقدّم الكلام فيها. ولعلّ هذا ما يستظهر من كلمات الفقهاء أيضاً، قال الشيخ المفيد: «فالهلال علامة الشهر، وبه وجبت العبادة والصيام والإفطار والحج وسائر ما يتعلّق بالشهور على أهل الشرع، وربّما خفي لعارض أو استتر عن أهل مصر لعلّة وظهر لغير أهل ذلك المصر، ولكن الفرض إنّما يتعلّق على العباد به؛ إذ هو العلم دون غيره»^(٤٦)، وقريب منه ما ذكره المقدّس الأردبيلي^(٤٧) بشأن الرؤية،

قال: «ولا شك في اعتبارها عندنا؛ لأنّه يحصل الضروري بدخول وقت ما يكلف به، ولا شيء فوق ذلك»^(٤٧)، وظاهر قوله (عندنا) أنّ هذا هو فهم فقهاء الطائفة، وليس بعضهم. ويفهم هذا من كلام العلامة الحلي أيضاً قال: «ولأنّه يتيقن أنّه من رمضان، فلزمه صومه، كما لو حكم به الحاكم، ولأنّ الرؤية أبلغ في باب العلم من الشاهدين، فالشاهدان يفيدان الظنّ، والرؤية تفيد القطع، فإذا تعلّق حكم الوجوب بأضعف الطريقين فالأقوى أولى»^(٤٨)، ونلاحظ هنا أنّه أرجع شرط الرؤية إلى الطريقية؛ لأنّها تفيد العلم، وهذا يدلّك على إمكان الاعتماد على كلّ ما يُوجب هذه النتيجة، وهناك شواهد عليها:

الشاهد الأول: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(٤٩)؛ فإنه ظاهر في أنَّ الشهر حقيقة واقعية تكوينية تحضر عند الناس فيشهدونها. والمروي عن جماعة - منهم علي أمير المؤمنين وابن عباس وعليه جماعة من المفسرين -: أنَّ شهود الشهر يتحقق بدخول الشهر عليه وهو حاضر، وفي تفسير آخر: من شاهد منكم الشهر مُقيماً^(٥٠).

وفي تفسير العياشي عن الصباح بن سيابة عن أبي عبد الله عليه السلام في جواب بعض المسائل قال: «فمن دخل عليه شهر رمضان وهو في أهله فليس له أن يسافر إلا لحج أو عمرة أو في طلب مال يخاف تلفه» ^(٥١)، وغيرها ^(٥٢).

ومن الواضح أنَّ وصف الشهر بالدخول والحضور يؤكِّد أنَّه كسائر الحقائق الكونية له حركة وحضور وغياب، فليس حضور الشهر أمراً اعتبارياً، وعلى هذا المعنى يكون الهلال علامة على دخول الشهر، وليس موضوعاً لإثبات الشهر. ومن هنا عبّر جماعة من الفقهاء عنه بأنَّه علامة لشهر رمضان^(٥٣). ومن هنا قد يُمكن القول أنَّه لا يتوقَّف حضور الشهر على الرؤية الفعلية، بل على خروج القمر من المحاق بحيث يُمكن رؤيته.

الشاهد الثاني: اتفاق كلمة الأصوليين والفقهاء على أنّ الأحكام تُجعل للمعاني الحقيقية الواقعية لا المتخيّلة أو المتوهّمة، والمعنى الحقيقي للشهر والهلال يُؤخذ من عالم التكوين بحسب وجودهما الواقعي، وهذا يفرض علينا مراعاة الحقيقة الخارجية للهلال^(٥٤) من حيث قابلية الرؤية.

الشاهد الثالث: فتوى الفقهاء بأنّ الشهر يثبت بأكثر من طريق غير رؤية الهلال، بل المشهور بينهم هو القول بتعدّد الآفاق لا وحدتها^(٥٥)، وعليه قالوا: إذا رُوي الهلال في أحد البلدان يثبت على غيره من البلدان المقاربة في الأفق، مع أنّ الرؤية الفعلية في بعض هذه البلدان قد تكون متعذّرة، وهذا يكشف عن أنّهم لاحظوا إمكانية الرؤية، لا تحققها بالفعل.

خلاصة النتائج:

أولاً: أنّ الرؤية لم تؤخذ على نحو الموضوعية لثبوت الشهر وإن فرضنا أنّها أخذت موضوعية لرؤية الهلال عند المشهور من فقهاء الفريقين.

ثانياً: أنّ ما يهّم الفقيه والمتفقهين هو إثبات الشهر، لا الهلال؛ لأنّ بعض الأحكام الشرعية^(٥٦) متعلّقة بالزمان، والهلال علامة على هذا الزمان، ومن هنا قال جمع من مراجع العصر: «إنّ شهر رمضان بوجوده الواقعي موضوع لوجوب الصيام، فلا بدّ من إحرازه بعلم أو علمي في ترتّب الأثر، كما هو الشأن في سائر الموضوعات الخارجية المعلّق عليها الأحكام الشرعية».

ثالثاً: أنّ إثبات الشهر يتحقق بخروج الهلال من دائرة الظلّ بحيث يكون قابلاً للرؤية وإن لم يُرَ بالفعل؛ لأنّ عدم رؤيته لم تنشأ من عدم وجوده، بل من غلبة نور الشمس على نوره.

نعم، ينبغي أن نحرز أنّ تولده كان قبل غروب الشمس، لا قبل الزوال؛ لأنّه لو طلع قبل الزوال كشف عن دخول الشهر في الليلة الثانية، على ما نصت

به الأخبار الصحيحة:

منها: صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا رأوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية، وإذا رأوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلية»^(٥٧).

ومنها: موثقة عبيد بن زرارة وعبد الله بن بكير قالا: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا رُئي الهلال قبل الزوال فذلك اليوم من شوال، وإذا رُئي بعد الزوال فهو من شهر رمضان»^(٥٨)، ومعلوم أنَّ هذا لا يصح إلا إذا أمكنت رؤية الهلال في النهار أحياناً؛ لاختلاف حالات المناخ والطقس وحالات الهلال والرائين.

والروايتان ظاهرتان في أنَّ الرؤية كاشفة عن دخول ليالي الشهر، وليست هي في نفسها شرطاً للدخول.

رابعاً: أنَّ الشهر القمري يبدأ بخروج القمر من المحاق إلّا أنَّ مجرد الخروج لا أثر له شرعاً، ولا يترتب عليه حكم من الأحكام، وأمّا الشهر الشرعي فيبدأ بابتعاد القمر عن دائرة الظلِّ إلى درجة بحيث يكون قابلاً للرؤية بالعين المجردة؛ ولذا يكون منشأً للآثار شرعاً، وتترتب عليه الأحكام الشرعية.

خامساً: أنَّ الرؤية المجردة طريق علمي بدخول الشهر، وليست بشرط يقيد فيه ثبوته، كما عرفت سابقاً، وعلى هذا يُمكن أن نستنتج من أقوال الفقهاء بأنّها إذا تحققت بالطرق العلمية الصحيحة والأجهزة الفلكية وأفادتنا العلم واليقين تكون حجة ووجب الأخذ بها.

وعلى هذا الأساس وقع الكلام بينهم في جواز الاعتماد على الأجهزة الفلكية لرؤية الهلال وعدمه، وهو ما عبّروا عنه بالرؤية المسلّحة، وهو ما سنتعرّف عليه في المبحث الرابع.

المبحث الخامس: جدليات الدراسات الفقهية الإمامية في إثبات الشهر

قد عرفنا في المبحث السابق أنَّ الرؤية أول معيار نصّت عليه الأدلة لأجل إثبات الشهر، والآن علينا أن نعرف هل المراد بالرؤية ما كانت بالعين المجردة، فلا يثبت الشهر بغيرها أم المراد مطلق الرؤية ولو تحققت بواسطة الأجهزة الفلكية وهي المعبر عنها بينهم بالرؤية بواسطة العين المسلحة؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى هل يثبت الشهر الإسلامي في حالة اختلاف الآفاق والمطالع بحيث لو رُئي الهلال في بلد لا يشترك مع البلد الآخر في الأفق يثبت عندهم الشهر الجديد أم لا؟

ويمكن تقسيم هذا المبحث الى مطلبين:

المطلب الأول: جدلية الفقهاء في إثبات الرؤية

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين^(٥٩):

القول الأوّل: تقييد ثبوت الشهر برؤية الهلال بالعين الباصرة، وهذا القول مال إليه مشهور المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين من فقهاء الفريقين^(٦٠)، واختاره الشيخ المفيد حيث أوجب الرؤية بالحاسة^(٦١) أي الحاسة الباصرة، وهي العين، وقال العلامة الحلي: «أجمع المسلمون منذ زمن الرسول إلى زماننا هذا على اعتبار الهلال والترائي له والتصدي لإبصاره، وقد كان الرسول يتصدى لرؤيته ويتولاها، ويلتمس الهلال»^(٦٢). وبه قال جمع من الفقهاء المعاصرين نصاً وظهوراً^(٦٣). وهذا القول يتطابق مع الاتجاه الأول الذي جعل الرؤية موضوعاً لتحقيق الصوم والإفطار.

القول الثاني: ذهب إلى خلاف هذا، فقال بجواز الاعتماد على الرؤية بالعين المسلحة. مال إلى هذا القول بعض الفقهاء المعاصرين من الفريقين^(٦٤).

أدلة القول الأول:

واستدلّ العلماء لهذا القول بأدلة، أهمّها اثنان:

الدليل الأول: ظهور الأدلة، فإنّ ظاهر النصوص المتقدّمة التي قيّدت الصوم والإفطار بالرؤية هو الرؤية بالعين المجردة لا بالوسائل والآلات، والظهور حجة. ومنشأ هذا الظهور هو الانصراف العرفي، ويشهد لهذا الانصراف صحة السلب التي هي من علامات الحقيقة، فإنّ مَنْ رأى الهلال بواسطة التلسكوب والأجهزة المكبّرة ونحوها يصح أن نسلب عنه عنوان الرؤية ونقول: إنّه لم يره، بل الآلة رأته، وإطلاق الرؤية عليه من باب المجاز لا الحقيقة، فهو نظير سائق السيارة، فإنّه يقال سار مسرعاً مع أنّ السيارة هي السائرة، وأمّا السائق فهو جالس وليس بسائر، ولكن يطلق عليه ذلك من باب المسامحة. والأحكام الشرعية تحمل على المعاني الحقيقية، وهي هنا الرؤية البصرية، لا المجازية وهي المسلّحة.

الدليل الثاني: قصور إطلاقات أدلة الرؤية عن شمولها للرؤية المسلّحة؛ لأنّ القدر المتيقن الذي نصّت عليه الأدلة هو الرؤية بالعين المجردة، وأمّا شمول النصوص للرؤية بالعين المسلّحة فهو أمر مشكوك، وهذا الشك يمنع من التمسك بإطلاق تلك النصوص للحكم بجوازها؛ لأنّه يستلزم التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وهو باطل باتفاق الجميع^(٦٥). وعلى هذا تنقيد الرؤية بالباصرة.

المناقشة:

وربّما يُمكن مناقشة أدلة القول الأول من جهتين^(٦٦):

الجهة الأولى: أنّ دعوى انصراف الأدلة إلى الرؤية بالعين المجردة لا

تنهض كدليل مقنع - عند بعض الفقهاء - لأنه انصراف غير مستقرّ، ناشئ من غلبة الأفراد في الخارج لاسيّما في عصر صدور النصّ، وقد اتفق الأصوليون والفقهاء على أنّ الانصراف البدوي الناشئ من كثرة الأفراد ليس بحجة - كما لو قال: (لا تأكل الخيار)، فإنّه ينصرف منه الخيار الأخضر، ولكن هذا لا يمنع من شمول القول للخيار الأصفر أيضاً؛ لأنّ الانصراف إلى الأخضر من كثرة الوجود، لا من تضييق المعنى - وإنّما الانصراف المستقرّ ينبغي أن يكون ناشئاً من الأنس الذهني بين اللفظ والمعنى بحيث يستقرّ المعنى في ذهن بمجرد سماع اللفظ ولا يزول، فمتى ما سمع اللفظ خطر في ذهن ذلك المعنى ولا يخطر غيره خطوراً معتدّاً به عند العقلاء، هذا النحو من الانصراف يصنع ظهوراً للكلام ويكون حجة، كما في مثال (قلد العالم) فإنّ المنصرف من العالم هو الفقيه الجامع للشرائط لا كل عالم، وهذا الانصراف ناشئ من الأنس الذهني بين لفظ العالم والفقيه فيما يتعلق بشؤون الشريعة، ومع أنّ علماء الشريعة يشمل المفسّرين والمحدّثين ونحوهم.

والحاصل: أنّ دعوى الانصراف غير تامّة، ويؤكد ذلك أنّ الوجدان البشري يرى عدم الفرق بين الرؤية بالعين بشكل مباشر أو بواسطة العدسة أو الأجهزة. ولذا يقولون لمن لبس النظارة ونظر إلى الهلال أنّه رأى، وكذا من نظر إلى الناظر بواسطة الناظور أو من نظر إلى النقل المباشر في أجهزة التلفاز يقال له أنّه ناظر وراء، مع أنّه لم ينظره بشكل مباشر، وممّا يؤكد صحته صحة الحمل وعدم صحة السلب.

الجهة الثانية: أنّ دعوى التمسك بالقدر المتيقن من معنى الرؤية غير صحيح أيضاً؛ لأنّ الرؤية بالعين المسلّحة ليست فرداً مشكوكاً للرؤية، بل معلوم؛ لصدق الرؤية عليه عرفاً، بل قد علمت أنّ العرف يرى وحدة الملاك

بين الرؤيتين .

ومعه يكون من قبيل التمسك بالعام في الفرد المعلوم ، لا الفرد المشكوك ، فيكون نظير إكرام الرجل الذي نعلم أنه عالم تمسكاً بعموم (أكرم العلماء) . وعلى هذا يصبح القول بجواز الاعتماد على الرؤية بواسطة العين المسلحة بلا مانع عقلي أو شرعي خصوصاً عند القائلين^(٦٧) بأن إمكان رؤية الهلال كافية في تحقق الشهر القمري .

نعم ، يشترط في حجية هذه الرؤية شروط :

الشرط الأول: أن يكون الهلال قابلاً للرؤية في نفسه ، فإذا رآته الأجهزة قبل خروجه من دائرة الظل فلا يُعتدّ بها ؛ لأنها رؤية سابقة على تولد الهلال .

الشرط الثاني: أن يكون المرئي هلالاً عرفاً ، فلا يجدي رؤية شبح الهلال أو بعض البقع الضوئية التي لا تشكل هلالاً ، والتي قد تراها بعض الأجهزة الدقيقة .

الشرط الثالث: أن تكون الرؤية بواسطة أجهزة الرصد البصرية التي تعتمد على رؤية العين لا غير ، وقوفاً على مفاد النصوص التي أخذت الرؤية قيماً للثبوت ، وعلى هذا فلا تنفع الأجهزة غير البصرية التي ترصد الأشعة غير المرئية ونحوها^(٦٨) .

أدلة القول الثاني :

وقد ذهب القول الثاني الى جواز الاعتماد على الرؤية بالعين المسلحة ، والسرّ في ذلك يعود إلى أمرين^(٦٩) :

أحدهما: إطلاقات أدلة الرؤية ، فإنّها علّقت جواز الصوم والإفطار على الرؤية ، فيشمل كلّ ما صدق عليه عرفاً أنّه رؤية ، وهذا ينطبق على الرؤية بالأجهزة والآلات^(٧٠) .

ثانيهما: وحدة الملاك، إذ أنّ العُرف لا يرى خصوصية للرؤية بالعين المجردة حتى يضيق في دائرة الدليل؛ لأنّ المدار عنده هو حصول العلم بثبوت الهلال بلا فرق بين طريق حصوله بالعين الباصرة أو المسلحة. ويُمكن أن نعضده بما ذكرناه سابقاً من أنّ الهلال من الموضوعات الخارجية التي تحصل بأسبابها، فإذا أمكن رؤيته واقعاً فإنّه لا يختلف الحال بعده بين رؤيته بالأجهزة أو بدونها.

المطلب الثاني: شرطية وحدة الأفق وعدمها

إنّ البلدان الواقعة على سطح الأرض تنقسم إلى قسمين^(٧١)؛

أحدهما: ما تتفق مشاركته ومغاريبه أو تتقارب؛ ثانيهما: ما تختلف مشاركته ومغاريبه اختلافاً كبيراً.

أمّا القسم الأول - البلدان ذات الآفاق المتفقة أو المتقاربة - فقد اتفق علماء الإمامية على أنّ رؤية الهلال في بعض هذه البلاد كافية لثبوته في غيرها؛ فإنّ عدم رؤيته فيه إنّما يستند لامحالة إلى مانع يمنع من ذلك، كالجبال أو الغابات أو الغيوم أو ما شاكل ذلك.

وأمّا القسم الثاني - البلدان ذات الآفاق المختلفة - فلم يقع التعرّض لحكمه في كتب علمائنا المتقدمين. نعم، حكى القول باعتبار اتّحاد الأفق عن الشيخ الطوسي في المبسوط؛ فإذا المسألة مسكوت عنها في كلمات أكثر المتقدمين، وإنّما صارت معركة للأراء بين علمائنا المتأخّرين.

المعروف بينهم القول باعتبار اتّحاد الأفق، ولكن خالفهم فيه جماعة من العلماء والمحقّقين؛ فاختاروا القول بعدم اعتبار الاتّحاد وقالوا بكفاية الرؤية في بلد واحد لثبوته في غيره من البلدان ولو مع اختلاف الأفق بينها.

وقد نقل العلامة في التذكرة هذا القول عن بعض علمائنا^(٧٢)، واختاره صريحاً في المنتهى^(٧٣)، واحتمله الشهيد الأول في الدروس^(٧٤)، واختاره صريحاً المحدث الكاشاني في الوافي^(٧٥) والبحراني في حقائقه^(٧٦)، ومال إليه النجفي في جواهره^(٧٧) والنراقي في المستند^(٧٨) وبعض الأعلام المتأخرين^(٧٩). وعليه فالفقهاء في هذه المسألة على اتجاهات ثلاث^(٨٠):

الأول: مَنْ لم يتعرض للمسألة ولم يصرّح بالفرق أو بعدم الفرق بين البلاد المتقاربة والمتباعدة.

الثاني: مَنْ صرّح بالمسألة وفرّق بين المتباعد والمتقارب، وهم الأكثر.

الثالث: مَنْ لم يفرّق بينهما، وعطف المتباعد على المتقارب.

ويدور البحث في الاتجاهيين الأخيرين وهو اشتراط وحدة الأفق أو عدمه:

الاتجاه الأول: اشتراط وحدة الأفق

فقد استدلل الفقهاء على اشتراط وحدة الأفق بالوجهين التاليين^(٨١):

الوجه الأول: خروج القمر عن المحاق كشروق الشمس

إنّ خروج القمر عن تحت الشعاع أشبه بشروق الشمس وغروبها، فكما أنّ لكلّ أفق مشرقاً ومغرباً حسب اختلاف البلدان؛ حيث إنّ الأرض بمقتضى كرويتها وحركتها الوضعية يكون النصف منها مواجهاً للشمس دائماً والنصف الآخر غير مواجه، ويُعبّر عن الأوّل بقوس النهار، وعن الثاني بقوس الليل، وهذان القوسان في حركة وانتقال دائماً حسب حركة الأرض حول نفسها؛ ولذلك يكون هناك مشارق ومغارب حسب اختلاف درجاتها.

وهكذا الهلال وخروج القمر عن تحت الشعاع، فإنّه يختلف بحسب اختلاف

الآفاق، فربّما يخرج القمر من بقعة عنه ويُرى الجزء القليل من وجهه المضاء دون بقعة أخرى، ويظهر ذلك بوضوح إذا علمنا أنّ القمر يسير من الشرق إلى الغرب، فلو رُئي في بلد دلّ على خروجه عنه في ذلك الوقت، ولا يكشف ذلك عن خروجه عنه في البلد الواقع في شرقه؛ إذ لعلّ القمر - وقت غروب الشمس عنه - كان في المحاق.

هذا هو الاستدلال الأول المعروف، وقد ذكر الشيخ السبحاني عليه مؤاخذات^(٨٢):

منها: وجود الفرق بين شروق الشمس وغروبها وطلوع الهلال؛ لأنّه يتحقّق في كلّ آنٍ شروق في نقطة من الأرض وغروب في نقطة أخرى مقابلة لها؛ وذلك لأنّ هذه الحالات إنّما تُنتزع من كيفية اتّجاه الكرة الأرضية مع الشمس، فهي نسبة قائمة بين الأرض والشمس، وبما أنّ الأرض لا تزال في تبدّل وانتقال، فتختلف تلك النسب حسب اختلاف جهة الأرض مع الشمس، وهذا بخلاف الهلال فإنّه إنّما يتولد ويتكوّن من كيفية نسبة القمر إلى الشمس من دون مدخل لوجود الكرة الأرضية في ذلك بوجه، بحيث لو فرضنا خلوّ الفضاء عنها رأساً لكان القمر متشكلاً بشتى أشكاله من هلاله إلى بدره وبالعكس، كما نشاهدها الآن.

وبعبارة أخرى: إنّ الهلال عبارة عن خروجه من تحت الشعاع بمقدار يكون قابلاً للرؤية ولو في الجملة، وهذا كما ترى أمر واقعي وجداني لا يختلف فيه بلد عن بلد ولا صقع عن صقع؛ لأنّه كما عرفت نسبة بين القمر والشمس لا بينه وبين الأرض، فلا تأثير لاختلاف بقاعها في حدوث هذه الظاهرة الكونية في جوّ الفضاء، وعلى هذا يكون حدوثها بداية شهر قمري لجميع بقاع الأرض على اختلاف مشارقها ومغاربها وإن لم يُر الهلال في بعض مناطقها لمانع خارجي

من شعاع الشمس أو كُروية الأرض. (٨٣)

ويلاحظ عليه^(٨٤): أنَّ ما ذكره من أنَّ الشروق نسبة قائمة بين الشمس والأرض بخلاف خروج القمر من المحاق فإنَّها نسبة بين الشمس والقمر، غير تام؛ وذلك لعدم التفاوت بينهما، حيث إنَّ وجه القمر المقابل للشمس مستدير أبداً والوجه المخالف مظلم كذلك، ولا يتصور في الجانب المستدير الهلال ولا التربع ولا التثليث ولا البدر إلاّ بالإضافة إلى الأرض وفرض الناظر فيه، ففي حالة المقارنة يكون وجه القمر المظلم إلى الأرض، والوجه المستدير كلّ إلى الشمس، وإذا بدأ بالخروج عن المحاق يبدو نور عريض حول القمر بالنسبة إلى الأرض والناظر المفروض فيه، ثمّ لم يلبث يتحرّك حتى يصل إلى التربع بحيث يكون نصف الوجه المقابل مستديراً ونصفه في ظلمة إلى أن يصل إلى التثليث والبدر.

فلو لم يكن هناك أرض ولا ناظر مفروض بحيث جرّد النظر إلى الشمس والقمر فلا يتحقق فيه تلك الحالات الأربع: الهلال، التربع، التثليث، والبدر، بل ليس هناك إلاّ حالة واحدة وهي كون نصف منه مظلم ونصف منه مستدير، ويدلّ على ذلك أنّه لو فرض ناظر يرى القمر في كوكب آخر غير الأرض لما يراه هلالاً.

فاتضح بذلك صحّة قياس بزوغ القمر ببزوغ الشمس، فكما أنّ هناك مشارق ومغارب فهناك أيضاً بزوغات للقمر حسب اختلاف المناطق.

الوجه الثاني: الميقات هو وجود الهلال عند الغروب

إنّ المستفاد من الأدلّة هو الاحتمال الثالث في تحقّق الشهر الشرعي، قال سبحانه: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (٨٥).

فقد سأل الناس عن أحوال الأهلة في زيادتها ونقصانها ووجه الحكمة فأمر الله رسولَهُ ﷺ بأن يقول لهم بأن وجه الحكمة في زيادة القمر ونقصانه ما يتعلق بمصالح دينهم ودنياهم؛ لأنّ الهلال لو كان مدوراً أبداً مثل الشمس لم يمكن التوقيت به فهي مواقيت للناس في دنياهم وعبادتهم. فجعل المقياس هو الهلال، وليس الهلال إلا رؤية خيط عريض وقت الغروب؛ ولذلك سمّي الهلال هلالاً، لأنّه حين يُرى يهلّ الناس بذكره.

فالميقات ليس تكوّن الهلال في وقت من الأوقات وخروجه عن المحاق مطلقاً، بل تكوّنهُ ورؤيته عند الغروب، وهذا القيد هو المهمّ في هذا الاستدلال، والمتبادر من الآية - بحكم كونها خطاباً لعامة الناس في أقطار الأرض وأي جزء منها - هو أنّ ميقات كلّ إنسان هو هلاله وقت غروب الشمس عن أراضيه، وعلى ذلك فلا تكون الرؤية في بقعة من البقاع دليلاً على دخول الشهر في جميع الآفاق أو الآفاق التي تشارك معها في جزء من الليل؛ إذ لو التزمنا بذلك يلزم أن يكون بدء الشهر فيه هلاله المتحقّق في ثلث الليل أو نصفه، مع أنّ الميقات هو هلاله وقت الغروب في أراضيه. وإن شئت قلت: الهلال المتكوّن لدى الغروب حدوثاً أو بقاء كما في الآفاق الغربية.

ولو قلنا بأنّ الرؤية في الآفاق الشرقية حجة على الآفاق الغربية ليس معناه أنّ اللحظة رُئي فيها الهلال في الأفق الشرقي هو ابتداء الشهر القمري للمناطق الغربية في تلك اللحظة، بل يبتدئ الشهر الشرعي بغروب الشمس فيها في تلك المناطق.

كلام لبعض المحقّقين حول الآية:

ثمّ إنّ بعض المحقّقين ذكر في تفسير الآية ما يلي: «الهلال عنوان للقمر في حالة خاصة له، وهي الخروج من تحت شعاع الشمس، فالقمر في حالته هذه

علامة للناس، وهذه الحالة وحدها لم يعتبر فيها أن تكون مرئية للناس، وإنما الخروج من تحت شعاع الشمس تمام ماهيتها، فلم تتقيد بالرؤية ولا بحالة من حالات الأرض، مثل أن تتقيد برؤية هذا البلد أو غيره أو تتقيد بأن يرى الهلال مثلاً خلال عشر دقائق بعد الغروب أو نحوه. وهذا تمام ملاك الهلال»^(٨٦).

ولاحظ عليه بعض المحققين^(٨٧): أنه سبحانه جعل الهلال ميقاتاً للناس، وليس الهلال مجرد خروج القمر عن مقارنة الشمس أو عن تحت الشعاع أو ما شئت فعبّر، بل خروجه عنها عند الغروب، فلو خرج القمر عنها عند الظهر أو قبل ساعات من الغروب عنها لم يتحقق الشهر الشرعي، بل يكون منوطاً بخروجه عنها حدوثاً أو بقاءً عند الغروب على نحو يكون (الخروج عند الغروب) بكلاً النحويين محققاً لمعنى الهلال، وهذا النوع من الزمان جعل مبدءاً للشهر الشرعي، لا قبله ولا بعده.

وعلى هذا فلو رُئي الهلال في العراق ولم يُر في الصين التي تبعد عنه بست ساعات، ويكون غروب العراق منتصف ليل الصين، فهل يا ترى أن الآية تشمل تلك المناطق الشرقية ويخاطبهم بدخول الشهر الشرعي وهم في آناء الليل مع أن الآية تدقّ مسامعهم بأن الميقات هو الهلال المتبادر منها هلال أفقهم؟

وبعبارة أخرى: المتبادر أن الميقات هو هلال كل منطقة لأهلها عند غروب الشمس عن أراضيهم.

فما ذكره ذلك المحقق تبعاً للسيد المحقق الخوئي حول الهلال وأنه عبارة عن خروجه عن تحت الشعاع بمقدار يكون قابلاً للرؤية ولو في الجملة صحيح، لكنّه ليس تمام الموضوع لابتداء الشهر الشرعي، بل يجب أن ينضمّ إليه كلمة (عند الغروب)، وهذا القيد كالمقوّم لما يفهم من لفظ الهلال الذي وقع موضوعاً للحكم وميقاتاً للناس. ومن المعلوم أنه متحقق في بلد الرؤية حدوثاً ولما يليه

من الآفاق الغربية بقاءً، دون الآفاق الشرقية له، فلم يتكوّن فيه لا حدوثاً ولا بقاءً، وقد سار القمر فيها وهو تحت الشعاع، والمحاق عند غروب الشمس عن آفاقهم.

وبذلك يظهر النظر في بقية كلامه، حيث قال: المدار هو العلم، والرؤية طريق العلم خصوصاً وقد قورنت في الروايات بهذه الكلمة، لا بالرأي والتظنّي. فنستفيد أنّ الأئمة عليهم السلام أكدوا على أن لا يستند الناس إلى الآراء الحدسية والظنون الفاشلة، بل إلى الرؤية المؤدّية إلى العلم، فإذا لم يكن الهلال مقيّداً بقيد سوى كونه هلالاً ولم تكن الرؤية إلا طريقاً للعلم به، فإن علمت به وأنا في الساعة الرابعة من الليل أفلا يصدق أنّ القمر خرج الآن من تحت الشعاع، وأنّ هذا الليل الذي قد غشيناه ليل رؤي فيه الهلال وعلم فيه بخروج القمر من تحت الشعاع، وقد أخذ القمر في بداية شهر جديد؟!

أو لست أنا الآن في شهر جديد وقد علمت علماً يقيناً غير ذي شك بأنّ الهلال قد أخذ في طريق ما سخر له؟! وهذا لعمرى من الواضح بمكان.^(٨٨)

وقد لاحظ عليه الشيخ السبحاني^(٨٩): أنّ ما ذكره من الرؤية طريق للعلم أمر صحيح وقد أشار إلى برهانه، إنّما الكلام في قوله: «إنا إذا كنت في الساعة الرابعة من الليل في الآفاق الشرقية وعلمت أنّ القمر خرج الآن عن تحت الشعاع من الآفاق الغربية، أفلا يصدق أنّه خرج عن تحت الشعاع في هذا الآن؟!»، وذلك لأنّ المعلوم ليس تمام الموضوع، ولذا لو علمنا به قبل الغروب لا يحكم على ذلك الوقت بداية الشهر الجديد، بل هو جزء الموضوع ويجب أن ينضمّ إليه قيد آخر، وهو خروج القمر عن تحت الشعاع وقت الغروب حتى يكون بداية الشهر الجديد، وهو طبعاً يتضيق ببلد الرؤية وما يليه من الآفاق الغربية لا الشرقية.

والقول بأنّ الخروج عن تحت الشعاع في غرب ما، يُعدّ هلالاً للبلاد التي لم يخرج فيه عنه وقت الغروب، أمر لا يلائم ظاهر الآية، ولا يصار إليه إلا بدليل صريح.

الاتجاه الثاني: عدم شرطية وحدة الأفق

استدلّ القائلون بعدم شرطية وحدة الأفق بأدلة هي^(٩٠):

الدليل الأول: إطلاق أدلة البيّنة

إنّ مقتضى إطلاقات نصوص البيّنة الواردة في رؤية الهلال ليوم الشكّ في رمضان أو شوال وأنّه في الأوّل يقضي يوماً لو أفطر، هو عدم الفرق بين ما إذا كانت الرؤية في بلد الصائم أو غيره المتحدّ معه في الأفق أو المختلف. ودعوى الانصراف إلى أهل البلد كما ترى، سيما مع التصريح في بعضها بأنّ الشاهدين يدخلان المصر ويخرجان كما تقدّم، فهي طبعاً تشمل الشهادة الحاملة من غير البلد على إطلاقها^(٩١).

يُلاحظ عليه^(٩٢): أنّ ما ادّعاه من الإطلاق صحيح حيث يعمّ بلد الرؤية وغيرها، وأمّا إطلاقه بالنسبة إلى المتحدّ في الأفق أو المختلف بعيد جداً خصوصاً بالنسبة إلى الوسائط النقلية.

مثلاً قوله ﷺ في صحيحة منصور بن حازم: «صم لرؤية الهلال وأفطر لرؤيته، وإن شهد عندك شاهدان مرضيان بأنّهما رأياه فأقضه»^(٩٣) ناظر إلى شاهدين مرضيين رأيا الهلال إمّا في نفس البلد أو في بلد يقاربه على وجه يكون بينهما مسافة يوم، ومن المعلوم أنّ الإنسان في الأدوار السابقة حسب وسائط النقل المتاحة آنذاك لا يقطع في يوم واحد أكثر من (٦٠ كم)، ومن المعلوم أنّ هذا المقدار في الفاصل المكاني لا يؤثر في وحدة الأفق، بل نفترض أنّ الفاصل

المكاني بين البلدين حوالي (٥٠٠ كم)، وهي منطقة واحدة في ثبوت الهلال على وجه الأرض، وليست منطقتين. فإنّ هذا ونظائره منصرف إلى البلاد التي كان يقطعها الإنسان في يوم أو يومين، ومثل ذلك لا يخرج البلدين من وحدة الأفق. وهناك دليل آخر - كفاية الرؤية الإجمالية - قد ذكره المحقق الطهراني يشابه بالأعم الأغلب ما نقلناه في هذا الدليل. (٩٤)

الدليل الثاني: النصوص الخاصة ببيّنة الهلال

وقد استدللّ الفقهاء بنصوص خاصّة، منها:

١ - صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال فيمن صام تسعة وعشرين، قال: «إن كانت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنّهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً» (٩٥).

٢ - صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن هلال شهر رمضان يغمّ علينا في تسع وعشرين من شعبان؟ قال: «لا تصم إلا أن تراه، فإن شهد أهل بلد آخر فاقضه» (٩٦).

٣ - صحيحة إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن هلال رمضان يغمّ علينا في تسع وعشرين من شعبان؟ فقال: «لا تصمه إلا أن تراه، فإن شهد أهل بلد آخر أنّهم رأوه فاقضه» (٩٧).

٤ - صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان؟ فقال: «لا تقضه إلا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر، وقال: لا تصم ذلك اليوم الذي يقضى إلا أن يقضي أهل الأمصار، فإن فعلوا فصمه» (٩٨).

هذه الروايات دلّت بمقتضى إطلاقها على أنّ الرؤية والثبوت في مصر كافية

لسائر البلاد، ولم يقيد بوحدة الأفق.

ذكر بعض المحققين^(٩٩): إن الاستدلال بهذه الإطلاقات مع العلم بأن الوسائل النقلية المتاحة آنذاك كانت محدودة جداً، فالمسافر الذي ينقل الخبر يأتي من بلد إلى بلد تكون المسافة بينهما خمسين كيلومتراً أو قريباً منه، وهذا المقدار من المسافة بل أكثر منها بكثير كما عرفت لا تؤثر في وحدة الأفق، وقلماً يتفق أن يخرج إنسان من مصر ويدخل بغداد حاملاً خبر الهلال، ويكون قوله حجة لأهل بغداد التي تقع في الجانب الشرقي بالنسبة إلى مصر، وإن كنت في شك فلاحظ حديث الخزّاز حيث يقول: «وإذا كانت في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر»^(١٠٠). وعليه، فإن الخبر ظاهر في أن البيّنة رأت الهلال قبل يوم ودخلت مصر بعد يوم، ومن المعلوم أن مثل هذا لا يصدق على المسافات الشاسعة.

ومنه يعلم أن الاستدلال بصحيفة أبي بصير التي جاء فيها: «إلا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر» في غير محله؛ فإنّ قوله «من جميع أهل الصلاة» ناظر إلى عمومية الحكم لجميع المسلمين على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم، لا على اختلاف بلادهم في الآفاق.

كما أنّ المراد من قوله: «أهل الأمصار» في نفس الصحيفة هي الأمصار المتقاربة التي كان الرجل يقطع بينها حسب الوسائل النقلية المتوفرة في يوم أو يومين ويحمل خبر الرؤية.

الدليل الثالث: صحيفة محمد بن عيسى

روى محمد بن عيسى بن عبيد قال: كتب إليه أبو عمر^(١٠١): أخبرني يا مولاي أنّه ربما أشكل علينا هلال شهر رمضان فلا نراه ونرى السماء ليست فيها علة

فيفطر الناس ونفطر معهم، ويقول قوم من الحساب قبلنا: إنَّه يُرى في تلك الليلة بعينها بمصر وإفريقية والأندلس، فهل يجوز يا مولاي ما قال الحساب في هذا الباب حتى يختلف القرص على أهل الأمصار، فيكون صومهم خلاف صومنا، و فطرهم خلاف فطرنا؟ فوقَّع ﷺ: «لا تصومنَّ الشك، أفطر لرؤيته وصم لرؤيته» (١٠٢).

وجه الاستدلال: أنَّ السائل سأل عن قول أهل الحساب برؤية الهلال في الأندلس وإفريقية، فأجاب ﷺ بأنَّه لا صوم مع الشك، ولم يُجب بأنَّ الرؤية في البلاد البعيدة لا تكفي.

يُلاحظ عليه (١٠٣): أنَّ البلد الراوي عنه واقع في غرب العراق الذي كان الإمام والراوي يقطنان فيه، وقد عرفت أنَّ ثبوت الهلال فيه لا يكون على وجود الهلال في سماء البلد الشرقي عند الغروب؛ إذ من المحتمل جداً عدم تكوُّنه عند غروب الشمس عنه، وعندئذٍ كان لإرشاد الراوي إلى الحكم الواقعي (عدم الملازمة بين الرؤيتين) طريقان:

الطريق الأوَّل: أن يُشير الإمام إلى عدم الملازمة بين الرؤيتين؛ لاختلاف البلدين في الأفق، وأنَّ الرؤية في الآفاق الغربية لا تكون دليلاً على كون الهلال وولادته في الآفاق الشرقية، ويشرح حقيقة ذلك الأمر.

الطريق الثاني: أن يُثير احتمال تطرُّق الخطأ في حساب المنجمين، خصوصاً أنَّ السماء كانت في العراق صافية ولم يره أحد، وهذا ما يؤيد وجود الخطأ في حسابهم. وقد اختار الإمام هذا الجواب لسهولة قوله وقال: إنَّ الصوم والإفطار مبنيان على اليقين دون الشك، وسكوت الإمام عن الجواب الأوَّل لا يكون دليلاً على عدم اعتبار وحدة الأفق؛ إذ من المحتمل أن لا تكون الظروف مساعدة لإلقاء هذا النوع من الجواب.

وربما يُعزّد هذا القول بالدعاء المأثور في صلاة العيد: «أسألك بحقّ هذا اليوم الذي جعلته للمسلمين عيداً»^(١٠٤)؛ فإنّه يُعلم منه بوضوح أنّ يوماً واحداً شخصياً يُشار إليه بكلمة (هذا) هو عيد لجميع المسلمين المتشتتين في أرجاء المعمورة على اختلاف آفاقها، لا لخصوص بلد دون آخر.

وهكذا الآية الشريفة الواردة في ليلة القدر وأنها خير من ألف شهر وفيها يفرق كلّ أمر حكيم، فإنّها ظاهرة في أنّها ليلة واحدة مُعيّنة ذات أحكام خاصة لكافة الناس وجميع أهل العالم، لا أنّ لكلّ صقع وبقعة ليلة خاصة مغايرة لبقعة أخرى من بقاع الأرض^(١٠٥).

يُلاحظ عليه^(١٠٦): أنّه لا محيص من تعدّد يوم العيد وليلة القدر على القول بكروية الأرض، والقائل بعدم اشتراط وحدة الأفق قد خصّ الحجية بالأقطار التي تشترك في الليل ولو في جزء يسير منه، ولا يشمل النصف الآخر للكرة الذي لا يشارك تلك البقعة في ليّلها، فيتعدّد يوم العيد سواء أقلنا باشتراط وحدة الأفق أو لا، كما أنّ ليلة القدر تتعدّد حسب كروية الأرض.

وبذلك يظهر^(١٠٧) عدم صحّة ما أفاده صاحب الحقائق حيث قال: إنّ كلّ يوم من أيام الأسبوع وكلّ شهر من شهور السنة أزمنة مُعيّنة معلومة نفس أمرية، كالأخبار الدالّة على فضل يوم الجمعة، وما ورد في أيّام الأعياد من الأعمال، وما ورد في يوم الغدير ونحوه من الأيام الشريفة وما ورد في شهر رمضان من الفضل والأعمال؛ فإنّ ذلك كلّّه ظاهر في أنّها عبارة عن أزمان مُعيّنة نفس أمرية^(١٠٨).

فإنّ ما ذكره مبني على كون الأرض مسطّحة كما اعترف بذلك، وأمّا على القول بكروية الأرض فتتعدّد ليالي القدر وأيّام الجمعة وأيّام شهر رمضان على كلا القولين. نعم، لا يخرج عن مقدار ٢٤ ساعة.

الاستنتاجات والتوصيات:

أولاً - الاستنتاجات النظرية والتجريبية:

توصل الباحث من خلال هذا الدراسة النظرية والتجريبية إلى الاستنتاجات الآتية:

١ - إنَّ العين المسلَّحة كالعين المجرَّدة كلاهما يثبتان الرؤية الشرعية إذا استوفت شرائطها.

٢ - يجوز الاعتماد على العين المسلَّحة إذا ورثت العلم بثبوت الشهر حتى عند المنكرين للرؤية المسلَّحة؛ لما عرفت من أنَّ العلم في نفسه حجة من أيِّ طريق حصل.

٣ - إنَّ إنكار الرؤية المسلَّحة لا يمنع من اتِّخاذ الأجهزة والآلات عوامل مساعدة لإثبات الرؤية بالعين كما هو الحال في قول الفلكي.

٤ - أنَّ الأجهزة الفلكية والمراصد على فرض عدم الاعتداد برؤيتها شرعاً فإنَّه يُمكن الاعتداد بها في الإعداد للرؤية الشرعية كقرائن مؤيِّدة، فإنَّ الفوائد العلمية للمراصد عديدة، يُمكن ذكر بعضها فيما يلي:

أ - تعيين وجود الهلال، فلو ادَّعى شخص الرؤية المجرَّدة، ونفى المرصد وجود الهلال أصلاً لم يُصدَّق مدَّعي الرؤية.

ب - تحديد وضع الهلال من حيث القابلية للرؤية وعدمها، فلو ثبت بالمرصد أنَّه دون مستوى الرؤية البصرية فادَّعى شخص أنَّه رآه لا يُصدَّق.

ج - تعيين جهة الهلال، فيسهل على المستهلِّين تحديد موضع نظرهم، ويُنفى صدق من ادَّعى أنَّه رآه في الجهة المخالفة لما حدَّده المرصد.

د - توثيق الشهود أو تضعيف شهادتهم بأن يتبدَّل علمهم إلى ظنٍّ مثلاً.

ثانياً - التوصيات:

ليصدر الرأي موحدًا وتحقق هدفين مهمين في وقت واحد:

أ. تشكيل شهادة شرعية موثوقة ومستوفية للشرائط المطلوبة أو قرينة يُمكن أن تنضمّ إلى غيرها فتفيد الاطمئنان بثبوت الشهر فتتحل مشكلة الغموض الذي تعيشه الأمة أحياناً بسبب عدم وضوح أمر الهلال.

ب. توحيد الأمة التي تختلف آراؤها في إثبات أول الشهر عادة بسبب تعدّد طرقها أو اختلافها، وبهذا تنحل مشكلة الانقسام ليس في المذهب الواحد فقط بل في المذاهب المتعددة، وهذا أمر ميسور يمكن لذوي الشأن تكليف ذوي الاختصاص به.

الهوامش

- (١) أستاذ مساعد في كلية الفقه - جامعة الكوفة / العراق.
- (٢) إن إكمال ثلاثين يوماً دلالة على ثبوت وتحقق بداية الشهر الجديد؛ لأنَّ إكمال ثلاثين يوماً لا صلة له بثبوت الهلال.
- (٣) انظر: بعض التفاصيل في العروة الوثقى [اليزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى ٣: ٦٢٤ - ٦٢٨، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة، الطبعة الأولى/١٤٢٠هـ].
- (٤) تمّ تقسيم الفرق والاتجاهات من خلال متابعة دقيقة لآراء الفقهاء في بحوثهم الفقهية من قبل الباحث.
- (٥) الصفار، فاضل، رؤية الهلال بالأجهزة الفلكية - دراسة فلكية: ١٤.
- (٦) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف ٢: ١٦٩، مسألة (٨)، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة، الطبعة الخامسة/١٤٢١ هـ.
- (٧) الظاهر أنَّه الإمام الجواد (عليه السلام)؛ لما ذكره النجاشي أنه روى عن أبي جعفر الثاني (عليه السلام) مكتوبة ومشافهة؛ أنظر: النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي، رجال النجاشي: ٣٣٣، ترجمة (٨٩٦)، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة، الطبعة السابعة.
- (٨) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٠: ٢٩٧، ب ١٥ من أحكام شهر رمضان، ح ١، ط / مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - بيروت / ١٤٣١ هـ.
- (٩) انظر: النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ١٦: ٣٦٣، ط / دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الثانية. ابن منظور، لسان العرب ١: ٣١٤.
- (١٠) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٢٩٧، ب ١٥ من أحكام شهر رمضان، ح ٢.
- (١١) النجم: ٢٨.
- (١٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة: ٢٥٢، ب ٣ من أحكام شهر رمضان، ح ٢.

- (١٣) المصدر السابق: ٢٥٥، ب ٣ من أحكام شهر رمضان، ح ١١.
- (١٤) المصدر السابق: ٢٥٣، ب ٣ من أحكام شهر رمضان، ح ٦.
- (١٥) أنظر: المصدر السابق: ٢٥٥، ب ٣ من أحكام شهر رمضان، ح ١٢.
- (١٦) الإحسائي، ابن أبي جمهور، عوالي اللآلئ العزيزية في الأحاديث النبوية ١: ٢١٢، ح ٥٩، ط/ مطبعة سيّد الشهداء ﷺ - قم المقدّسة، الطبعة الأولى/ ١٤٢٨ هـ.
- (١٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٤، ب ٣ من أحكام شهر رمضان، ح ٧.
- (١٨) المصدر السابق: ٢٥٢، ب ٣ من أحكام شهر رمضان، ح ١.
- (١٩) أنظر: المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، المقنعة: ٢٩٧، ط/ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين - قم المقدّسة، الطبعة الرابعة/ ١٤١٧ هـ. الطوسي، الخلاف ٢: ١٦٩، مسألة (٨). المحقّق الحليّ، جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ١: ١٥٤، ط/ مؤسّسة الرسول الأعظم ﷺ - بيروت، ط ١٠ / ١٤١٩ هـ. العلامة الحليّ، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٩: ٢٣٩، ط/ مجمع البحوث الإسلامية - مشهد المقدّسة، الطبعة الأولى/ ١٤٢٤ هـ. النجفي، جواهر. الكلام ١٦: ٣٦٣. اليزدي، محمّد كاظم، العروة الوثقى ٣: ٦٢٩. السبزواري، عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام ١: ٢٦٣، ط/ مؤسّسة المنار - قم المقدّسة، الطبعة الرابعة/ ١٤١٣ هـ.
- (٢٠) أنظر: الخوئي، أبو القاسم، صراط النجاة ١: ٢٩٨، سؤال (١٠٣٣)، ط/ دار المحجّة - بيروت / ١٩٩٥ م. السيستاني، علي، الفقه الميسر: ١٥١ - بيروت.
- (٢١) النووي، محيي الدين، المجموع ٦: ٢٧٩، ط/ دار الفكر - القاهرة / ٢٠١٠ م. الجزيري، عبد الرحمان، الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٤٦٧، ط/ دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية/ ٢٠٠٢ م. العلامة الحليّ، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٩: ٢٤٠.
- (٢٢) الصفّار، فاضل، رؤية الهلال بالأجهزة الفلكية - دراسة فلكية: ١٩.
- (٢٣) أنظر: الشيرازي، محمّد، الفقه (كتاب الصوم) ٣٦: ١٦٥، ط/ دار العلوم - بيروت، الطبعة الثانية/ ١٤٠٩ هـ. التوحيد، محمّد علي، موسوعة الإمام الخوئي/ مصباح الفقاهة (تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي) ٣٥: ٣٩٤، ط/ مؤسّسة الإمام الخوئي - قم المقدّسة، الطبعة الثانية/ ٢٠٠٠ م.

- (٢٤) أنظر: النجفي، جواهر الكلام، ٢٢: ١٦٨.
- (٢٥) العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ٥٨: ٢٣٥، ب ١٠ من أبواب السماء والعالم، ح ١١ - بيروت.
- (٢٦) أنظر: الطوسي، الخلاف ٢: ١٦٩، مسألة (٨). كاشف الغطاء، جعفر، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء ٤: ٥٨، ط/ مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى/ ١٤٢٢ هـ. النجفي، جواهر الكلام ١٦: ٣٦٣. الشيرازي، محمد، الفقه (كتاب الصوم) ٣٦: ١٦٤.
- (٢٧) أنظر: الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٤٦٧. العلامة الحلي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٩: ٢٤٠.
- (٢٨) أنظر: الشيرازي، محمد، المسائل الإسلامية: ٤٠٤، مسألة (١٧٣٧)، ط/ دار العلوم - بيروت، ط ١٤١٤/٢٥ هـ. الشيرازي، محمد صادق، المسائل الإسلامية المنتخبة: ٢٩١، المسألة (٩٦٣)، ط/ دار صادق - كربلاء المقدسة، ط ١٤٢٥/٢٧ هـ. القمي، محمد تقی، الدلائل في شرح منتخب المسائل ٣: ٤٤٤ - قم المقدسة، الطبعة الأولى/ ١٤٢٤ هـ.
- (٢٩) الحرّ العاملي، وسائل الشريعة، ١٠: ٢٦١، ب ٤ من أحكام شهر رمضان، ح ٢.
- (٣٠) المصدر السابق: ٢٦٠، ب ٤ من أحكام شهر رمضان، ح ١.
- (٣١) الصفار، فاضل، رؤية الهلال بالأجهزة الفلكية - دراسة فلكية: ٢٤.
- (٣٢) أنظر: الخونساري، أحمد، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٢: ١٩٨، ط/ مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة، الطبعة الثانية/ ١٤٠٥ هـ.
- (٣٣) المصدر نفسه.
- (٣٤) الحرّ العاملي، وسائل الشريعة، ١٠: ٢٨٦، ب ١١ من أحكام شهر رمضان، ح ١.
- (٣٥) المصدر السابق: ٢٨٧، ب ١١ من أحكام شهر رمضان، ح ٤.
- (٣٦) المصدر السابق: ٢٨٧، ب ١١ من أحكام شهر رمضان، ح ٥.
- (٣٧) أنظر: المصدر السابق: ٢٨٧، ب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦، ٨.
- (٣٨) أنظر: الشيرازي، الفقه (كتاب الصوم) ٣٦: ٥٩، ١٨٤.
- (٣٩) كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء ٤: ٥٨.

- (٤٠) الصدر، فقه الموضوعات الحديثة: ٥٩.
- (٤١) فإنَّ وجدان الإنسان يشهد بأنَّ الخبر إذا أخبره بشيء يتعلق بعلمه وخبرته فإنَّه يوثق بقوله ويطمأنَّ إليه، وعلى هذا الأساس يثق العقلاء بأقوال الأطباء ويجرون عمليات جراحية فيها احتمال الموت قوياً، وليس ذلك - عادة - إلاَّ من جهة الوثوق والاطمئنان بقول الطبيب؛ لكونه خبيراً بما يقول.
- (٤٢) أنظر: الخونساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، ٢: ٢٠٠. وانظر: الشيرازي، الفقه (كتاب الصوم) ٣٦: ١٢٩.
- (٤٣) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٢: ١٢. الطريحي، مجمع البحرين ٣: مادة (شهر). الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ٤٦٨، (شهر).
- (٤٤) الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي/ شرح العروة الوثقى ٢٢: ٦٠.
- (٤٥) أنظر: السبزواري، مهذب الأحكام ١٠: ٢٧٥.
- (٤٦) المفيد، المقنعة: ٢٩٦.
- (٤٧) الأردبيلي، المولى أحمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٥: ٢٨٧، ط/ مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين - قم المقدسة، بدون تاريخ.
- (٤٨) أنظر: العلامة الحلي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٩: ٢٢٤.
- (٤٩) البقرة: ١٨٥.
- (٥٠) الطوسي، التبيان ٢: ١٢٣. الطبرسي، مجمع البيان ٢: ١٦، تفسير الآية المزبورة.
- (٥١) العياشي، أبو النضر محمد بن مسعود، تفسير العياشي ١: ٨٠، ح ١٨٦، ط/ المكتبة العلمية - طهران، بدون تاريخ. من سورة البقرة.
- (٥٢) الحويزي، عبد علي بن جمعة العروسي، تفسير نور الثقلين ١: ٢٠٧، ح ٥٨٠، ط/ مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع - قم المقدسة، الطبعة الرابعة/ ١٤١٢ هـ = ١٣٧٠ هـ. ش.
- (٥٣) المفيد، المقنعة: ٢٩٧. الطوسي، الخلاف ٢: ١٦٩، مسألة (٨). المحقق الحلي، شرائع الإسلام ١: ١٥٤، القسم الأول. العلامة الحلي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٩: ٢٢٥.
- (٥٤) أنظر: الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي/ شرح العروة الوثقى ٢٢: ٦٠.

- (٥٥) أنظر: السبزواري، مذهب الأحكام ١٠: ٢٧٥.
- (٥٦) أنظر: الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي / شرح العروة الوثقى ٢٢: ٦٠. السبزواري، مذهب الأحكام ١٠: ٢٥٤. الشيرازي، الفقه (كتاب الصوم) ٣٦: ١٢٩.
- (٥٧) الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ٢: ٧٤، ب ٣٤ من أبواب حكم الهلال إذا رُئي قبل الزوال وبعده، ح ٥، ط / دار الكتب الإسلامية - طهران ١٣٩٠ هـ.
- (٥٨) المصدر السابق، ح ٦.
- (٥٩) هذا التقسيم جاء من مطالعة الباحث لأغلب البحوث الفقهية للعلماء في ذات الموضوع.
- (٦٠) المفيد، المقنعة: ٢٧٩. الطوسي، الخلاف ٢: ١٦٩، مسألة (٨). كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء ٤: ٥٦. النجفي، جواهر الكلام ١٦: ٣٥٢. اليزدي، العروة الوثقى ٣: ٦٢٨. أنظر: الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٤٦٢.
- (٦١) المفيد، المقنعة: ٢٧٩.
- (٦٢) العلامة الحلي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٩: ٢٢١.
- (٦٣) الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي / شرح العروة الوثقى ٢٢: ١٢٣. الشيرازي، الفقه (كتاب الصوم) ٣٦: ١٢٥. الشيرازي، محمد صادق، المسائل الإسلامية المنتخبة: ٢٩١، المسألة (٩٦٠). الصدر، فقه الموضوعات الحديثة: ٥٩. القمي، الدلائل في شرح منتخب المسائل ٣: ٤٣٧.
- (٦٤) أنظر: الخونساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٢: ٢٠٠. الشيرازي، الفقه (كتاب الصوم) ٣٦: ١٢٨. السبزواري، مذهب الأحكام ١٠: ٢٦٨. وانظر: موقع (إسلام أون لاين - قسم <http://www.islam-online.net>، الإفتاء) لترى فتوى الجمهور في ذلك.
- (٦٥) كما لو قال الشارع: قلد الفقهاء - مثلاً - وشككنا في شخص أنه فقيه أم ليس بفقيه، فإنه لا يصح أن تتمسك بإطلاق قوله: (قلد الفقهاء) ونحكم بوجوب تقليده؛ لأن وجوب التقليد مقيد بالفقيه، فلا بد وأن نعلم بأن من نريد تقليده فقيهاً حتى يصح الرجوع إليه، وإلا لا يجوز. والسر في ذلك هو: إن الحكم لا بد له من موضوع، وما لم نعلم بثبوت الموضوع لا يمكن أن نحمل عليه الحكم؛ لأنه يستلزم تقدم المعلول على العلة.

- (٦٦) الصفار، رؤية الهلال بالأجهزة الفلكية: ٦٨.
- (٦٧) ولهذه الجهة عدل السيد فضل الله من القول بكفاية التولد لتحقيق الشهر إلى القول باشتراط إمكانية الرؤية، وإن كان ذلك من طريق قول الفلكي، راجع: الحسيني الهاشمي، محمد، بحوث فقهية (تقريباً لبحث السيد فضل الله)، مخطوط، منشور على موقع المرجع فضل الله.
- (٦٨) إن تقسم أدوات الرصد الفلكية إلى ثلاثة أقسام: بعضها بصرية، وبعضها غير بصرية تعتمد الأشعة الليزرية ونحوها، وبعضها قياسية تعتمد قياس الزوايا. والأولى هي التي تعتمد العين في عملها، وهي المعنية بالبحث في إثبات الشهر، لا غير.
- (٦٩) مباحثة استدلالية أجراها الباحث - كاتب السطور - مع آية الله الشيخ حبيب الكاظمي، مكتب قناة المعارف - النجف الأشرف، وأخر ربيع / ١٤٣٥ هـ.
- (٧٠) توجد نكتة علمية مهمة قد أشار إليها السيد كمال الحيدري في بحث رؤية الهلال رداً على الشيخ السبحاني في كتابه الصوم والشيخ مكارم شيرازي في كتابه إثارات هامة حول الهلال (ص ٨٥) حول مسألة المعنى والمصدق، وهل أن الأصوليين يفسرون الرؤية على نحو المصدق المتعارف أو على نحو المعنى المتعارف كما هو في الصلاة كمثال. وقد ذهب الحيدري إلى أن الأصوليين لا يعتمدون على المصدق المتعارف بل يعتمدون على المعنى المتعارف حيث قال: «واقعاً إن هذين العلمين على فرض صحة ما نقلوه عن المشهور خلطوا بين الانصراف إلى المعنى المتعارف والانصراف إلى المصاديق المتعارفة، الفقهاء الذين قالوا بالانصراف قالوا بالانصراف إلى المعنى المتعارف لا إلى المصدق المتعارف. وقد وضّح الدليل بمثال الصلاة "حيث قال" إذا جئتم إلى لفظ الصلاة، الصلاة في اللغة ما هو معناها؟ لها معنى متعارف، قد يكون لها معنى شاذ ولكن معناها المتعارف المشهور الدعاء أليس كذلك، هذا معنى الصلاة، قد الآن يذكرون للصلاة معانٍ أخرى ولكن متعارفة أو غير متعارفة مشهورة أو غير مشهورة؟ غير مشهورة، التفقوا، تعالوا معنا إلى الشريعة يعني الآن خرجنا من دائرة اللغة ودخلنا دائرة الشريعة، الصلاة في الشريعة عندما تطلق هل يراد منها الصلاة؟ إذن ماذا يراد؟ يراد هذه الأعمال المخصصة وإن كانت هذه مصداق من مصاديق الدعاء ولكنه ما ينظر إليها بعنوان مصداق، وإنما ينظر إليها أن معنى الصلاة في الشريعة ماذا؟ هذا المعنى المخصوص»، موقع السيد الحيدري على نت.

- (٧١) الخوئي، منهاج الصالحين (العبادات) ١: ٢٧٨، (١٠٤٤).
- (٧٢) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء ٦: ١٢٢، المسألة (٧٦)، ط/ مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث - قم المقدسة، الطبعة الأولى/ ١٤١٥ هـ.
- (٧٣) - العلامة الحلي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٩: ٢٢٥.
- (٧٤) الشهيد الأوّل، محمد بن مكي، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ١: ٢٨٥، ط/ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم المقدسة، الطبعة الأولى/ ١٤١٢ هـ.
- (٧٥) الفيض الكاشاني، محمد محسن، الوافي ١١: ١٠٧، ط/ مكتبة أمير المؤمنين الإمام علي ﷺ العامة - إصفهان، الطبعة الأولى/ ١٤١٠ - ١٤١٦ هـ. ق = ١٣٦٥ - ١٣٧٥ هـ.
- (٧٦) البحراني، الحدائق الناضرة ١٣: ٢٦٧.
- (٧٧) النجفي، جواهر الكلام ١٦: ٣٥٢.
- (٧٨) النزقي، أحمد، مُستند الشيعة في أحكام الشريعة ١٠: ٤٢٠، ط/ مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث - قم المقدسة، الطبعة الأولى/ ١٤١٧ هـ.
- (٧٩) أنظر: الحكيم، محسن، مُستمسك العروة الوثقى ٨: ١٥٨، ط/ منشورات مكتبة المرعشي النجفي - قم المقدسة، ١٤٠٤ هـ.
- (٨٠) السبجاني، الصوم في الشريعة الإسلامية الغراء - رسالة في وحدة الأفق وعدمه، ١٥١: ٢.
- (٨١) المصدر السابق: ١٥٣.
- (٨٢) المصدر السابق: ١٤٤.
- (٨٣) البروجردي، مرتضى، المستند في شرح العروة الوثقى ٢: ١٢٧، ط/ مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - إيران، الطبعة الثانية/ ١٤٢٦ هـ.
- (٨٤) السبجاني، الصوم في الشريعة الإسلامية الغراء ٢: ١٥٦.
- (٨٥) - البقرة: ١٨٩.
- (٨٦) مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ﷺ، مجلة فقه أهل البيت ﷺ، ١٩٩٩م، العددان ١١ و ١٢: ١٩٨.
- (٨٧) ٨٧ - السبجاني، الصوم في الشريعة الإسلامية الغراء ٢: ١٥٥.

- (٨٨) مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام، مجلّة فقه أهل البيت عليه السلام، العددان ١١ و ١٢: ١٩٨.
- (٨٩) السبحاني، الصوم في الشريعة الإسلامية الغراء ٢: ١٤٨.
- (٩٠) الطهراني الحسيني، محمّد حسين، رسالة حول مسألة رؤية الهلال: ٥٧، ط/ إيران، بدون تاريخ.
- (٩١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٢٨٩، ب ١١ من أحكام شهر رمضان، ح ١٠، ولا حظ نصوص البيّنة: ب ٥، ح ٤، ٩، وب ٦، ح ١، ٢.
- (٩٢) السبحاني، الصوم في الشريعة الإسلامية الغراء ٢: ١٤٦.
- (٩٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٤، ب ٣ من أحكام شهر رمضان، ح ٨.
- (٩٤) راجع: الطهراني الحسيني، رسالة حول مسألة رؤية الهلال: ٥٧.
- (٩٥) المصدر السابق.
- (٩٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٤، ب ٣ من أحكام شهر رمضان، ح ٩.
- (٩٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٢٧٨ - ٢٧٩، ب ٨ من أحكام شهر رمضان، ح ٣.
- (٩٨) المصدر السابق.
- (٩٩) السبحاني، الصوم في الشريعة الإسلامية الغراء ٢: ١٥٢.
- (١٠٠) المصدر السابق: ٢٨٩، ب ١١ من أحكام شهر رمضان، ح ١٠.
- (١٠١) أبو عمر الحذاء من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام.
- (١٠٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٢٩٧، ب ١٥ من أحكام شهر رمضان، ح ١.
- (١٠٣) السبحاني، الصوم في الشريعة الإسلامية الغراء ٢: ١٦٠.
- (١٠٤) القمي، عباس، مفاتيح الجنان: ٣٠٨، ط/ دار الثقليين للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الرابعة/ ١٤٢٤هـ، أعمال شهر شوال.
- (١٠٥) البروجردي، المستند في شرح العروة الوثقى ٢: ١٢٢.
- (١٠٦) السبحاني، الصوم في الشريعة الإسلامية الغراء ٢: ١٥٩.
- (١٠٧) المصدر السابق: ١٦٠.
- (١٠٨) البحراني، الحدائق الناضرة ١٣: ٢٦٧.

وقفٌ مع حلِّية الربا الاستثماري

□ الشيخ علي فاضل الصدي

ذهب بعض الباحثين أخيراً إلى القول بعدم حرمة الربا الاستثماري . . وأقام أربعة أدلة على دعواه . . والمقال تصدّى لنقد هذه الرؤية ومناقشة أدلتها . . والانتها، إلى القول بحرمة الربا الاستثماري بلا فرق بينه وبين الربا الاستهلاكي . .

المصطلحات الأساسية: الربا، الربا المعاوضي، الربا القرضي، الربا الاستثماري،

الربا الاستهلاكي

توطئة: انعقد مؤتمر للفقهِ الإسلامي في باريس سنة ١٩٥١م، وقد ظهر من خلاله أنَّ لجمهور أهل السنة اتجاهين متعارضين في مسألة الربا القرضي في العصر الحاضر، اتجاهٌ يبقي المسألة كما هي في المذاهب الفقهية لهم، واتجاهٌ آخر يذهب إلى أنَّ الظروف الاقتصادية التي حُرِّم فيها الربا قد تحوَّلت عمَّا كانت عليه من قبلُ تحوُّلاً جوهرياً، وأنَّ حكم الربا في العصر الحاضر ينبغي أن يختلف عمَّا كان عليه في العصور السابقة .

وقد مثَّل هذا الاتجاه الدكتور معروف الدواليبي (١٩٠٩ - ٢٠٠٤م)^(١)، يقول

في المحاضرة التي ألقاها في المؤتمر: «إنّ الربا المحرّم إنّما يكون في القروض التي يقصد بها الاستهلاك لا الإنتاج، ففي هذه المنطقة - منطقة الاستهلاك - يستغلّ المرابون حاجة المعوزين والفقراء ويرهقونهم بما يفرضون عليهم من ربا فاحش. أما اليوم وقد تطوّرت النظم الاقتصادية، وانتشرت الشركات، وأصبحت القروض أكثرها قروض إنتاج لا قروض استهلاك، فإنّ الواجب النظر فيما يقتضيه هذا التطور في الحضارة من تطوّر في الأحكام. ويتضح ذلك بوجه خاص عندما تقترض الشركات الكبيرة والحكومات من الجماهير وصغار المدّخرين، فإنّ الآيّة تنعكس، والوضع ينقلب، ويصبح المقترض - أي الشركات والحكومات - هو الجانب القوي المستغل، ويصبح المقرض - أي صغار المدّخرين - هو الجانب الضعيف الذي تجب له الحماية .

ثمّ يقول: ولا تعدو الحال أحد أمرين: إما أن تقوم الدولة بالإقراض للمنتجين، وإما أن تباح قروض الإنتاج بقيود وفائدة معقولة، والحلّ الثاني هو الحلّ الصحيح»^(٢). وقد ذهب إلى حلّيّة الربا الاستثماري شيخ الأزهر الأسبق الشيخ محمود شلتوت^(٣).

ثمّ إنّّه قد ذكر أحد الباحثين حول حرمة الربا القرضي عند الإماميّة - بعد أن ساق آراء لبعض الجمهور بحليّته - ما يلي: «أما فقهاء الإماميّة فإنّ حجّتهم على حرمة ربا القرض لا تكاد أن يفكر في ردّها؛ ولذا لم يرد صوت واحد منهم يدعو إلى دراسة فكرة تحليل ربا القرض على مدى العصور؛ إذ أنّهم يرون أنّ الأدلة القرآنيّة شاملة لربا القرض، كما أنّها تشمل ربا الجاهليّة؛ لأنّها صريحة في كل زيادة بلا مسوّغ من قبل الشارع الذي رسم لنا دواعي الكسب ونمو المال، وليس منها الربا الذي نهى عنه بصورة بشعة وحاسمة»^(٤) هذا .

وقد لاح في الأفق من يفصل في حرمة الربا القرضي من علماء الإمامية^(٥). وهذا البحث معقود لمناقشة الأدلة التي ساقها للوصول لتلك النتيجة، إلا أنني - قبل الأخذ في إيراد هاتيك الأدلة وفي مناقشتها - أتناول آية ﴿وَحَرَّمَ الرَّبَا﴾^(٦) كمدخل للبحث.

مدخل: في آية ﴿وَحَرَّمَ الرَّبَا﴾ .

وفيه بحوث ثلاثة:

البحث الأول: في المراد من الحرمة، وأنها تكليفية أو وضعية:

قد يقال: بأن ظاهر ﴿وَحَرَّمَ﴾ هو الحرمة التكليفية^(٧)، ولكن في المقابل قد يقال بأن المراد من الحرمة هي الحرمة الوضعية بقريضة مقابلتها بالحل في ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٨) الظاهر في الوضع^(٨). ولما كان المراد من كلٍّ من الحل والحرمة إما التكليف وإما الوضع بقريضة وحدة السياق، فبتحكيم قريضة الذيل على الصدر يصار إلى الثاني، وبالعكس يصار إلى الأول، وحيث لا مرجح فالنتيجة هو إجمال المراد من الحل والحرمة من حيث التكليف والوضع .

وقد يقال بظهور الحل والحرمة في الوضع بواسطة إسنادهما في الفقرتين إلى البيع والربا، لا إلى الأفعال المترتبة عليهما، والحلية والحرمة إذا أسندتا إلى الأعيان يراد بهما الوضع؛ لأن إرادة التكليف منهما محتاجة إلى مؤونة زائدة، وهي تقدير الفعل؛ لكون فعل المكلف هو الموضوع للحل والحرمة لا نفس الأعيان^(٩).

المناقشة:

ويتوجّه عليه ما أورد من أنه إن كان مراده أن الحرمة - برغم ظهورها في التكليف - إذا تعلقت بالعقد أو الإيقاع أو الأمر الاعتباري تكون ظاهرة في الوضع، فإنه يلزم أن نقول بظهور الحرمة والنهي المتعلقين بالعقد أو الإيقاع في الفساد، مع

أنّ القائل لا يلتزم به .

وإن كان مراده أنّه لا نحتاج في فهم الآية الكريمة إلى تقدير كلمة محذوفة كالشرب في قولنا (حرّم الله الخمر)، بل ظاهر سياق الآية بنفسه دالٌّ على الوضع من حمل الحل والحرمة وتعلّقهما بتلك الأمور - فنقول: إنّ الحرمة المذكورة في الآية ظاهرة - كما تقدّم - في الحرمة التكليفية .

ويشهد لذلك أيضاً الأخبار الواردة في تفسير الآية .

منها: صحيحة عمر بن يزيد - التي رواها الصدوق والشيخ الطوسي - قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام جعلت فداك إنّ الناس يزعمون أنّ الربح على المضطر حرام، وهو من الربا، قال: وهل رأيت أحداً يشتري غنياً أو فقيراً إلا من ضرورة؟! يا عمر قد أحلّ الله البيع وحرّم الربا، فاربح (بِعْ واربح) ولا تربِه (تربِ). قلت: وما الربا؟ قال: دراهم بدراهم مثلين بمثل، (وحنطة بحنطة مثلين بمثل) ^(١٠) .

والشاهد هو قول السائل: (الربح على المضطر حرام) حيث استعمل الحرام في الحرام التكليفي وعدم جواز الأكل والتصرّف دون الحرمة الوضعية، كما أنّ الإمام عليه السلام أجابه بحسب ارتكازه مستشهداً بالآية .

ومنها: صحيحة هشام بن الحكم أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن علّة تحريم الربا؟ فقال: إنّّه لو كان الربا حلالاً لترك الناس التجارات وما يحتاجون إليه، فحرّم الله الربا؛ لتنفّر الناس من الحرام إلى الحلال وإلى التجارات من البيع والشراء، فيبقى ذلك بينهم في القرض ^(١١) . فإنّ السؤال عن الحرمة التكليفية، وأجابه الإمام عليه السلام في قبالتها كذلك ^(١٢) .

والمتحصّل أنّ المراد من الحرمة المضافة إلى الربا في الآية هي الحرمة التكليفية . نعم، لا نضايق القول بأنّ أقصى ما تفيد الروايتان شمول الحرمة في الآية للحرمة التكليفية دون اختصاصها بها؛ لأنّهما في مقام الاستشهاد بالآية لا

في مقام تفسيرها .

ولكن قد يقال باحتمال أن يراد من الحرمة والحليّة ما هو الأعمّ من الوضعية والتكليفية، بدعوى أنّه الظاهر بحسب لحاظ المعنى اللغوي، فالجّل لغةً هو الإرسال والإطلاق، ويقابله التحريم، فإنّه بمعنى المنع والقيد، وكلاهما قابلان للوضع والتكليف، فلا وجه لحملهما على التكليف بخصوصه، ولا وجه لحملهما على الوضع كذلك^(١٣). ولا مانع ظاهراً من هذا الاحتمال .

البحث الثاني: في المراد من الربا:

فهو إنّ المراد منه المعاملة المشتملة على الزيادة ولو كانت تلك المعاملة خصوص البيع، وهو المعروف بالربا المعاملي، أو أنّ الربا هو نفس الزيادة؟ فقد يقال: بأنّه لمّا لم يكن المراد من الربا هو المعنى اللغوي، والمراد الشرعي غير ظاهر، فلا تخلو الآية من إجمال، فلا مجال للرجوع إليها في عموم المنع^(١٤) .

ولكن الظاهر من الآية - بقرينة مقابلة حرمة الربا بحليّة البيع - أنّ الربا المحرّم هو الربا المعاملي والبيع الربوي، ولو لأنّه القدر المتيقّن إرادته منه، ففي مجمع البيان في تفسير الآية: «أي: أحلّ الله البيع الذي لا ربا فيه، وحرمّ البيع الذي فيه الربا»^(١٥) .

إلا أنّه قد يقال بأنّ المراد من الربا - ولو بقرينة المماثلة المدّعاة ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ ربا النسئّة، وهو الزيادة مقابل تأجيل الدين الحال، وعلى كل هذه التقديرات فلا تتناول الآية الربا القرضي .

ولكن لنا أن نقول: إنّ الإمام عليه السلام في صحيحة عمر بن يزيد المتقدّمة قد طبّق الربا في الآية على الربا القرضي في نقلي الشيخ الصدوق والطوسي للصحيحة، مثمناً طبّقه على الربا المعاملي في نقل الشيخ عليه السلام، فإنّه لما سئل عن الربا الذي

قال الله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ أجاب عليه: «دراهم بدراهم مثلين بمثل». ولكن رغم ذلك لا تكون الآية مرجعاً لشمول المنع للربا القرضي؛ لما سيأتي في البحث اللاحق.

البحث الثالث: قد يقال: إنه لا إطلاق للآية ليصح التمسك بها لما نحن فيه من حرمة مطلق الربا القرضي؛ لوجهين:

أحدهما: إن الظاهر من الآية أن قوله: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ إخبار عن حكم شرعي سابق، لا أنه إنشاء فعلي للحرمة، ومعه فيحتمل أن يكون الحكم المجعول سابقاً بنحو خاص، فلا يظهر حال ما جعل من حرمة للربا من حيث السعة والضيق.

والوجه الثاني: إن الظاهر عدم كون الآية في مقام بيان حلية البيع وحرمة الربا، بل بصدد بيان نفي التسوية بينهما في قبال من قال: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾، فتكون في مقام بيان حكم آخر، فلا إطلاق فيها يدفع به الشك^(١٦).

إلا أنه يتوجّه على الوجه الأول أنه لا دلالة في الآية الكريمة على صدور خطاب التحريم أو التحليل سلفاً، كما لا دلالة فيها على ورودها للتعرض للتسوية الموهومة بعد صدور خطاب تحليل البيع وتحريم الربا، فإن نقل قولهم: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ حكاية عن معتقدهم والداعي إلى ارتكابهم لا عن لفظهم بعد صدور ذلك الخطاب، وعليه فلا مجال لاحتمال أن يكون الحكم المجعول سابقاً بنحو خاص.

كما سَجَّلَ على الوجه الثاني أن الأصل في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ كما هو ظاهر كل خطاب متضمن للحكم وموضوعه - وروده لبيان الحلية والحرمة وموضوعهما، وإن كان يستفاد منه أيضاً فساد اعتقاد دعاة التسوية^(١٧).

هذا ولكن - بعد كون ظاهر سياق الآية أنها في مقام نفي توهم التسوية لا أكثر - نخرج عن الأصل المزبور بالقرينة وهي الظهور السياقي.

ولو أعدنا الكَرَّةَ على صحيحة عمر بن يزيد المتقدمة فإنَّها وإن دلت على تطبيق الإمام عليه السلام لحرمة الربا المستفاد من الآية على الربا القرضي، ولكنها لا تعكس لنا سعة جعل حرمة الربا القرضي، فالآية لا تعود مرجعاً لعموم حرمة الربا القرضي، وإن طبَّق الإمام عليه السلام حرمة الربا المستفادة من الآية على الربا القرضي .

ومحصلة هذا المدخل بطوله: أنَّ المستفاد من الآية الكريمة ﴿.. وَحَرَّمَ الرَّبَا﴾ ولو بضم الروايات المطبَّعة للربا على الربا القرضي - هو أنَّ الحرمة المسندة إلى الربا تكليفيَّة على الأقل، وأنَّ الربا - موضوع الحرمة في الآية - شامل للربا القرضي، إلا أنَّنا لم نحرز سعة الحرمة المجعولة لتشمل أنواع الربا القرضي .

أدلة حلية الربا الاستثماري:

وبعد هذا كلُّه نأخذ في استعراض أدلة القائل بحلية حصَّة من حصص الربا القرضي، وهو ما اصطلح عليه بالربا الإنتاجي أو الاستثماري، وهي أربعة أدلة:

الدليل الأوَّل: قصور دلالة الآيات عن شموله، وذلك لوجوه خمسة:

أولاً: إنَّ الربا لغةً مطلق الزيادة، والآيات وإن دلت على مبدأ حرمة، إلا أنَّ من المقطوع به عدم حرمة مطلق الزيادة، والقدر المتيقن هو الربا القرضي الاستهلاكي ^(١٨) .

وثانياً: إنَّ قوله سبحانه: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ إجابة عما اعتذر به آكلو الربا ﴿.. إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾، وهذه الإجابة تعبدية، إنَّ القرآن الكريم ليس بصدد وضع حدود فاصلة تميِّز الربا عن البيع، وهو بهذا يدعو الناس للرجوع إلى مرتكزاتهم في التمييز بينهما، والناس بمرتكزاتهم يدركون الاختلاف بين البيع نسيئةً مع زيادةٍ في القيمة على ما لو كان البيع نقداً، وبين إقراض العاجز والفقير مع اشتراط الزيادة عليه ابتداءً أو الإقراض مع أخذ زيادةٍ مقابل تأجيل سداد

القرض بعد حلوله لضعف المقترض؛ فإنّ الثاني مستنكرٌ مستقبِحٌ في المرتكز العقلاني دون الأوّل. فالحرمة في الآيّة تختصّ بالربا الاستهلاكي، ولا تشمل - بأيّ وجهٍ - أنواع الربا الإنتاجي الاستثماري^(١٩).

وثالثاً: إنّ المقطع القرآني: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ فَإِنَّ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ^(٢٠) يكشف عن أنّ علة حرمة الربا هي الظلم، وهو لا يتصور إلا في الربا الاستهلاكي دون الانتاجي^(٢١).

ويمكن أن يقرب هذا الوجه بما يلي: أنّ المراد بالظلم هو العقلاني منه لا الشرعي؛ فإنّ كلّ عنوان لم يتدخل ولم يتصدّ الشارع لبيانه فهو ظاهر في مفهومه العرفي، والمفروض أنّ الربا الاستثماري ليس ظلماً بنظر العرف، فإذا كانت الآيّة ظاهرة في التعليل كانت مقيدة لإطلاق ما دلّ من الآيات على حرمة الربا.

ورابعاً: إنّ آيات تحريم الربا قد جاءت إلى جانب آيات الإنفاق، فهي محتفة بما يصلح قرينةً لكون الربا المحرّم إنّما هو ما يقع موضع الإنفاق ويحلّ محلّه، والربا الذي يحل محل الإنفاق إنّما هو الربا الاستهلاكي دون الإنتاجي، فلا تحرز حرمة^(٢٢).

وخامساً: إنّ العطف في قوله سبحانه: ﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾^(٢٣) من باب عطف العام على الخاص، وإنّ الربا فردٌ لأكل أموال الناس بالباطل، وأنّه إنّما حرّم لأجل ذلك، وهذا ما لا يتسم به إلا الربا الاستهلاكي دون الانتاجي منه الذي يلعب دوراً أساسياً في حركة الاقتصاد^(٢٤).

المناقشات:

أولاً: ويلاحظ على النقطة الأولى من هذا الدليل - وإن كنّا قد فرغنا عن أصل

قصود دلالة آية ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ عن شمول مطلق الربا القرضي؛ لما تقدّم في المدخل من عدم كون الآية في مقام البيان: أَنَّ القدر المتيقّن على تقدير التسليم بمانعيتها للإطلاق إنّما هو القدر المتيقّن في مقام التخاطب، لا القدر المتيقّن الخارجي؛ فإنّ ثبوت الحكم له وإنّ كان أولى من ثبوته لغيره إلا أنّه لا يمنع من تناول الإطلاق لغيره، وفيما نحن فيه لا قدر متيقناً لمقام التخاطب، ككون الربا الاستهلاكي مورداً، أو مورداً لسؤال، وقد يقال بأنّ الربا المعهود في الجاهليّة، وهو المساوي بالبيع - قدر متيقّن في مقام التخاطب؛ نظراً لارتكازيته. ولكن يرد عليه أنّا علمنا - كما تقدّم في المدخل - بأنّ موضوع الحرمة في الآية أوسع دائرة منه، فهو شامل للربا القرضي في الجملة.

ثانياً: يلاحظ على النقطة الثانية أنّه لو تمّ لنا كون قوله تعالى ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ في مقام بيان حرمة الربا لقلنا بأنّ الأصل وروده لبيان الحرمة وموضوعها، كما هو ظاهر كل خطاب متضمن للحكم وموضوعه، ولم نعر أذنّا لدعوى أنّ القرآن الكريم لم يضع حدوداً فاصلةً تميّز الربا عن البيع، اعتماداً على تمييز العقلاء بمرتكزاتهم، حتى لو كانت الآية إجابةً لعبديّة عن قولهم: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾، ولنعم ما أفاده العلامة الطباطبائي رحمه الله في الميزان من أنّه لا يعبأ ببيع ما روي أنّ حرمة الربا إنّما نزلت في آخر عهد رسول الله ﷺ، وأنّه قبض ولم يبيّن للناس أمر الربا، كما في الدر المنثور عن ابن جرير وابن مردويه عن عمر بن الخطاب: أنّه خطب فقال: من آخر القرآن نزولاً آية الربا، وأنّه قد مات رسول الله ﷺ ولم يبيّنه لنا، فدعوا ما يريكم إلى ما لا يريكم، على أنّ من مذهب أئمة أهل البيت : أنّ الله تعالى لم يقبض نبيه حتى شرّع كل ما يحتاج إليه الناس من أمر دينهم وبيّن ذلك للناس نبيه ﷺ (٢٥).

ثمّ إنّ كون إقراض العاجز والفقير مع اشتراط الزيادة عليه ابتداءً أمراً مستنكراً

ومستقباً لدى العقلاء وكذا إقراضهما مع أخذ الزيادة مقابل تأجيل السداد بعد حلوله، بخلاف البيع نسيئة مع زيادة القيمة، ومثله مورد الربا الاستثماري - لا يفضي إلى كون الحرمة مجعولةً لخصوص الأول بعد إحراز موضوع الحرمة الشامل لهما معاً .

ودعوى أنّ ظاهر الآية تعليل حرمة الربا بالظلم، والمراد بالظلم الظلم العقلائي لا الشرعي؛ فإنّ كل عنوان لم يتدخّل الشارع لبيانه ظاهر في مفهومه العرفي، والمفروض أنّ الربا الاستثماري ليس ظلماً عرفاً، فيُقيّد إطلاق الآية - لو أحرز - بالتعليل .

غير واضحة؛ لما سيأتي من منع ظهور كون الظلم علّة حرمة أخذ الربا، ومن بطلان عمدة مقدمات هذه الدعوى يعلم حال النتيجة، وإنّ صحت بقيّة المقدمات .

ثالثاً: يلاحظ على النقطة الثالثة: منع ظهور الآية في كون الظلم ملاك حرمة الربا، وأنها العلّة التي يدور معها الحكم وجوداً وعدماً، فإنّ العرف وإن فهم من مثل قول الطبيب: (لا تأكل الرمان؛ لأنّه حامض) إناطة المنع بالحموضة، وأنّ موضوع المنع في الحقيقة هو الحامض، فلا مانع من أكل ما ليس حامضاً من الرمان، إلّا أنّه لا يفهم من الآية إناطة الحرمة بالربا الذي يترتب عليه الظلم، والعرف ببابك، نعم في الآية دلالة على أنّ أخذ الربا ظلم، لا أنّ الظلم علّة لحرمة الربا، ومعه يسقط ما ذكر من تقريب، أولى مقدماته هي أنّ الظلم علّة لحرمة الربا .

رابعاً: يلاحظ على النقطة الرابعة:

أولاً: أنّ بعض آيات حرمة الربا لم ترد إلى جانب آيات الإنفاق؛ ليأتي فيها ما ذكر، أعني قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (٢٦) .

وثانياً: أنّ أقصى ما يستفاد من مجيء آيات تحريم الربا إلى جانب آيات

الإنفاق - هو بيان أنَّ الصدقة سبب النماء دون نقصان الذي يتصوره مانعها، وأنَّ الربا سبب النقصان دون نماء المال الذي يطلبه المرابي برباه، أو بيان عظم ما يترتب على الربا من الآثار السيئة كما يترتب على الإنفاق من الآثار الحسنة، وإن لم يخلُ من تحريض على الإنفاق، ومن تحضيض على متاركة الربا .

خامساً: يلاحظ على النقطة الخامسة: أنَّ عطف قوله سبحانه: ﴿وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾ على قوله تعالى: ﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾ لا يتعين أن يكون من عطف العامِّ على الخاصِّ؛ إذ مجرد كون مفاد المعطوف أعمَّ من مفاد المعطوف عليه لا يعني ولا يعيَّن كونه من ذلك العطف، بل لما كان أخذ الربا من مصاديق الباطل بنظر الشرع، وكان الباطل في قوله تعالى: ﴿وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾ هو الباطل عرفاً، فيكون بين جمليتي المعطوف والمعطوف عليه عمومٌ من وجه، فلا يكون عطف إحداهما على الأخرى من عطف العامِّ على الخاصِّ، فلا ينهض القيد المأخوذ في قوله سبحانه: ﴿وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾ مقيداً للإطلاقات لو اتفق انعقادها كذلك. ثمَّ ما أكثر المعاملات التي تعمل على تحريك عجلة الاقتصاد وبشكلٍ فاعلٍ جداً، إلا أنَّ كونها كذلك لا يبرر لإباحتها .

الدليل الثاني: قصور دلالة روايات تحريم القرض الربوي عن شمولها للإنتاجي منه، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: إنَّ جملةً منها لا تعيَّن المصداق والمورد، كرواية حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الربا رباوان: أحدهما ربا حلال والآخر حرام، فأما الحلال فهو أن يقرض الرجل قرضاً طمعاً أن يزيده ويعوّضه بأكثر مما أخذه بلا شرط بينهما، فإن أعطاه أكثر مما أخذه بلا شرط بينهما فهو مباح له، وليس له عند الله ثواب فيما أقرضه، وهو قوله عز وجل: ﴿فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ﴾، وأما الربا الحرام فهو الرجل يقرض قرضاً، ويشترط أن يردَّ أكثر مما أخذه فهذا هو الحرام» (٢٧)،

وصحيحة خالد بن الحجاج قال: سألته عن الرجل كانت لي عليه مئة درهم عدداً قضانيها مئة وزناً؟ قال: «لا بأس ما لم يشترط، قال: وقال: جاء الربا من قبل الشروط، إنّما يفسده الشروط» (٢٨).

الوجه الثاني: إن جملةً منها علّلت حرمة الربا بأنّه يؤذّن بركود الاقتصاد و تعطيل المعاملات، وهذا ما لا ينطبق على الربا الإنتاجي، كرواية هشام بن الحكم أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن علة تحريم الربا؟ «فقال: إنه لو كان الربا حلالاً لترك الناس التجارات وما يحتاجون إليه، فحرّم الله الربا؛ لتنفّر الناس من الحرام إلى الحلال وإلى التجارات من البيع والشراء، فيبقى ذلك بينهم في القرض» (٢٩)، ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّما حرّم الله عز وجل الربا لئلا يذهب المعروف» (٣٠)، (٣١).

ثم إنّ دعوى كون الروايات مطلقة فتشمل الربا الإنتاجي، مدفوعة؛ إذ أنّها جملةٌ - بعد معلومية عدم حرمة مطلق الزيادة - والقدر المتيقن حرمة منها هو الربا الاستهلاكي. وعلى تقدير عدم إجمالها يمكن ادعاء وجود انصراف إلى الربا الاستهلاكي؛ نظراً لتداوله وتعارفه في أزمنة النصوص، بخلاف الربا الإنتاجي، فإنّه غير متعارف آنذاك (٣٢).

بل لو كان للروايات سعةً تتناول الربا الإنتاجي لوجب تأويلها أو طرحها؛ لمخالفتها للكتاب، حيث إنّ حرّم الربا على أساس كونه ظلماً كما تقدّم. ومع غضّ النظر عن ذلك كلّ يمكن ادعاء أنّ تحريم الربا الإنتاجي الاستثماري مخالف للعقل؛ ذلك أنّه يمتدح هذا النوع من الزيادات (٣٣).

المناقشة:

ويلاحظ على هذا الدليل بطوله أنّ روايات الطائفة الثانية إنّما تضمّنت أحد أمرين: أحدهما: أنّ الربا لو كان حلالاً لترك الناس التجارات.

وثانيهما: أنَّ تحريم الربا لئلا يذهب المعروف، ولا شبهة في أنَّ تحريم الربا يؤذن بأن يقرض المتموِّل بلا عائدة إلا الثواب، وهو من المعروف الذي يذهب بحلَّة الربا وإن كان استثمارياً .

ثمَّ إنَّه لو أُجِّلَ الربا الاستثماري لاحتفى بعض المتموِّلين عن التجارات بأن يقرض للاستثمار - وكذا للاستهلاك - بشرط الربا .

وإمعاناً في تقريب الصورة ننقل ما ذكره أحد المفسرين تَدَثُّرُ و هو يستعرض أسباب تحريم الربا، قائلاً: «ومنها: أنَّ المرابي يربح دائماً، والمستقرض معرَّض للخسارة، وفي النهاية يحتكر المرابي الثروة بكاملها، وقد تنبَّه لهذا العيب بعض أساتذة الاقتصاد الغربيين الذين نشأوا في ظل النظام الربوي، ومن هؤلاء الدكتور شاخت الألماني مدير بنك الرايخ سابقاً، قال من محاضرة ألقاها بدمشق عام ١٩٥٣م: «يمكننا بعملية رياضية أن نعلم أنَّ جميع المال في الأرض سوف ينتهي إلى عدد قليل جداً من المرابين، وذلك أنَّ الدائن المرابي يربح دائماً في كل عملية، بينما المدين معرَّض للربح و الخسارة، ومن ثَمَّ فإنَّ المال كُلُّه في النهاية لا بد أن يصير إلى الذي يربح دائماً، وهذه النظرية في طريقها الى التحقيق الكامل، فإنَّ معظم ملاك المال يملكه بضعة آلاف، أمَّا جميع الملاك وأصحاب المصانع الذين يستدينون من البنوك والعمال وغيرهم فليسوا سوى أجراء يعملون لحساب أصحاب المال، ويجني ثمرة كدهم أولئك الآلاف» (٣٤) .

وأما روايات الطائفة الأولى فإنَّ لها إطلاقاً يتناول الربا الاستثماري، والروايات المطلقة - غير ما سبق - كثيرة :

منها: صحيحة عمر بن يزيد المتقدِّمة في المدخل .

وصحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلا مثلها، فإنَّ جوزي أجود منها فليقبل، ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو

عارية متاع يشترط من أجل قرض ورقه» (٣٥).

وصحيحة إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: الرجل يكون له على (عند) الرجل المال قرضاً، فيطول مكثه عند الرجل، لا يدخل على صاحبه منه منفعة، فينبئه الرجل الشيء بعد الشيء كراهية أن يأخذ ماله حيث لا يصيب منه منفعة، أيحل ذلك؟ قال: «لا بأس إذا لم يكن بشرط» (٣٦).

وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا أقرضت الدراهم ثم جاءك بخير منها فلا بأس إذا لم يكن بينكما شرط» (٣٧).

وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقترض (يستقرض) من الرجل الدراهم فيرد عليه المثل، أو يستقرض المثل فيرد عليه الدراهم؟ فقال: «إذا لم يكن شرط فلا بأس» . (٣٨)، وإن كانت دلالة هذه الصحاح الثلاث بإطلاق المفهوم الحجة؛ لكونه بصدد التحديد.

ورواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: وسألته عن رجل أعطى رجلاً مئة درهم على أن يعطيه خمسة دراهم أو أقل أو أكثر؟ قال: «هذا الربا المحض» (٣٩).

وبعد السعة في هذه الروايات فأبى قصور فيها عن أن تتناول الربا الاستثماري وإن لم تعين المصداق والفرد؛ إذ لا معنى للإطلاق إلا عدم تعيينهما.

وأما دعوى إجمال الروايات - بعد معلومية عدم حرمة مطلق الزيادة - فلا ينقضي العجب منها؛ إذ لم تسند الحرمة إلى عنوان الربا كما في آية ﴿... وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، ليأتي فيها دعوى الإجمال كما تقدّم، ومسألة القدر المتيقن مبنية على الإجمال، وقد علم الحال فيه، كما قد تقدّم الكلام حول القدر المتيقن الذي يمكن أن يدعى مانعيته عن انعقاد الإطلاق، وأنه غير القدر المتيقن من الخارج.

وأما دعوى الانصراف عن الربا الاستثماري فيرد عليها:

أولاً: أنَّ الانصراف الناشئ عن غلبة وجود الفرد المنصرف إليه انصراف بدوي يزول بأدنى تأمل في منطبق تلك الروايات، وأن لا فرق عرفاً في تطبيقها على الربا بتقسيميه الاستهلاكي والاستثماري، فمثل هذا الانصراف لا يمنع عن تحقق الإطلاق أصلاً.

وثانياً: منع عدم تعارف الربا الاستثماري؛ فإنَّ من طبيعة السوق - أي سوق - قيامها بالقرض لأجل الاستثمار، فالتاجر مهما كبر رأس ماله إلا أنَّ ظروف التجارة تحتمُّ عليه الاقتراض لتسير تجارته بصورة سوّية، ويشهد لتعارف القرض الاستثماري ورواجه ما يلي:

الف - ما أبرزته لنا كتب التاريخ، فالنقل فيها واردٌ عن وجود الربا الاستثماري من زمن الجاهليّة، ففي نقل عنها ما يلي: «... وأما ربا الدراهم والدنانير فكان ربا التجّار، ومن كان يريد تنمية ثروته وزيادة تجارته فكان يقترض بالربا لهذه الغاية»^(٤٠)، وعنها أيضاً «وقد يأخذ المدين المال ليشغل به فيربح منه فيؤدّي المال ورباه، ويستفيد من الربح الذي حصل عليه مئة تشغيلة لذلك المال في تجارة أو أعمال إنتاجية أخرى، وورد عن إبراهيم النخعي أنّه قال: (كان هذا في الجاهليّة، يعطي أحدهم ذا القراية المال ليكثّر به ماله)، وورد أنّهم كانوا يعطون الرجل المال ليكثّر به ماله، وذلك عن طريق تشغيلة لذلك المال»^(٤١)، وقد روى ابن عساكر والطبري في تاريخهما: أنَّ هندا بنت عتبة قامت إلى عمر بن الخطاب فاستقرضته من بيت المال أربعة آلاف درهم تتجر فيها وتضمنها، فأقرضها فخرجت فيها إلى بلاد كلب فاشتريت وباعت «فلما أتت المدينة وباعت شكت الوضيعة عن أمره، فقال لها عمر: لو كان مالي لتركته ...»^(٤٢).

وروى مالك والشافعي: أنّه خرج عبد الله وعبيد الله ابنا عمر بن الخطاب في

جيش إلى العراق، فلما قفلا مرًا على أبي موسى الأشعري، وهو أمير البصرة، فرحّب بهما وسهّل، ثمّ قال: لو أقدر لكما على أمر أنفعكما به لفعلت، ثمّ قال: بلى، ها هنا مالٌ من مال الله أريد أن أبعث به إلى أمير المؤمنين، فأسلفكماه فتبتاعان به متاعاً من متاع العراق، ثمّ تبيعانه بالمدينة، فتؤديان رأس المال إلى أمير المؤمنين، ويكون الربح لكما، فقالا: ودنا ذلك، ففعل وكتب إلى عمر بن الخطاب أن يأخذ منهما المال . . (٤٣).

ب - إنّ النصوص التي بأيدينا قد عكست واقعاً اجتماعياً سائداً يتمثل في الاقتراض لا للاستهلاك، بل للاستثمار؛ إذ أنّه مما يقتضيه السوق والتجارة، فمن النصوص صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن رجلين من الصيارفة ابتاعا ورقاً بدنانير، فقال أحدهما لصاحبه: انقد عني، وهو موسرٌ لو شاء أن ينقد نقد، فنقد عنه، ثم بدا له أن يشتري نصيب صاحبه بربح، قال: «لا بأس» (٤٤).

و - صحيحة يعقوب بن شعيب . . قال: وسألته عن رجل يأتي حريفه وخليطه فيستقرض منه الدنانير فيقرضه، ولولا أن يخالطه ويحارفه ويصيب عليه لم يقرضه، فقال: «إن كان معروفاً بينهما فلا بأس، وإن كان إنّما يقرضه من أجل أنّه يصيب عليه فلا يصلح» (٤٥).

وصحيحة أبي بصير عن أبي جعفر ﷺ قال: قلت له: الرجل يأتيه النبط بأحمالهم فيبيعها لهم بالأجر فيقولون له: أقرضنا دنانير فإننا نجد من يبيع لنا غيرك، ولكنّا نخصك بأحمالنا من أجل أنك تقرضنا، فقال: «لا بأس به إنّما يأخذ دنانير مثل دنانيره» . (٤٦).

ورواية جميل بن درّاج (عن رجل) عن أبي عبد الله ﷺ قال: قلت له: أصلحك الله إنّنا نخالط نفراً من أهل السواد، فنقرضهم القرض ويصرفون إلينا غلاتهم فنبيعها لهم بأجر ولنا في ذلك منفعة قال: فقال لا بأس، ولا أعلمه إلا قال: «ولولا ما

يصرفون إلينا من غلاتهم لم نقرضهم، قال: لا بأس» (٤٧).

وأما قضية مخالفة الروايات الدالة على حرمة الربا لو تناولت الربا الإنتاجي للكتاب - حيث إنه حرّم الربا على أساس كونه ظلماً كما تقدّم، فيجب تأويلها أو طرحها - فقد ظهر الجواب عن هذه القضية مما تقدّم في إجابة النقطة الثالثة من الذريعة الأولى للقاتل بطلية الربا الاستثماري فلاحظ .

وأما دعوى أن تحريم الربا الإنتاجي الاستثماري مخالف للعقل - بحجة أنه يمتدح هذا النوع من الزيادات - فلا نعلم أيّ عقل يحيل تحريم هذا الربا، فهل أن حلية الربا الاستثماري من الأحكام العقلية الضرورية التي تعدّ من القرائن الحافة بالكلام والتي تمنع من أن ينقصد له ظهور في السعة من أول الأمر؟!

ثم إن هناك روايات موردها القرض الاستثماري، وقد يستدل بها على حرمة الربا فيه بالخصوص :

منها ما رواه الكليني والشيخ بسنديهما عن إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون له مع رجل مال قرضاً، فيعطيه الشيء من ربحه مخافة أن يقطع ذلك عنه، فيأخذ ماله من غير أن يكون شرط عليه؟ قال: «لا بأس بذلك (به) ما لم يكن شرطاً» (٤٨).

والرواية وإن كانت ظاهرة بمفهوم الشرط على حرمة الربا في القرض الاستثماري، إلا أنها ضعيفة سنداً؛ إذ في طريقها موسى بن سعدان وقد ضعفه النجاشي. نعم قال الشيخ الحر العاملي رحمته الله بعد نقله للخبر: «ورواه الصدوق بإسناده عن إسحاق بن عمار نحوه»، وطريق الصدوق إلى إسحاق وإن كان معتبراً، ووقوع علي بن إسماعيل فيه لا يضر باعتباره، فهو علي بن إسماعيل بن عيسى، وهو ثقة؛ لأنه من مشايخ ابن يحيى صاحب النوادر ولم يُستثنَ، والكبرى تامّة على المختار، ولكن الرواية بنقل الصدوق لا تخدم حرمة القرض الاستثماري إلا بالإطلاق كما

تقدّم، ومن الروايات ما نقله الشيخ الحر العاملي^(٤٩) عن علي بن جعفر في (كتابه) عن أخيه^(٥٠) . قال: وسألته عن رجل أعطى رجلاً مئة درهم يعمل بها على أن يعطيه خمسة دراهم أو أقل أو أكثر هل يحل ذلك؟ قال: «هذا الربا محضاً»^(٥١)، وللشيخ الحر العاملي طريق معتبر إلى كتاب علي بن جعفر إلا أن نسخ الكتاب لما كانت متعددة فلا يحرز طريق معتبر إلى النسخة التي نقل عنها الرواية، فلا يعتمد عليها، وقد رواها في دعائم الإسلام عن الإمام الصادق^(٥٢)، إلا أن روايات الكتاب مراسيل، فلا يعتدّ بها .

والمحصّلة: أن المعوّل عليه في حرمة الربا الاستثماري هو إطلاق الروايات وقد تقدّمت، لا خصوص هذه الروايات، نعم تصلح مؤيّدَةً للحرمة المستفادة من الإطلاقات فيما نحن فيه .

الدليل الثالث: مقتضى إطلاق - وكذا عموم - أدلة أوفوا بالعقود، والمؤمنون عند شروطهم، والتجارة عن تراض، والقرض هو حليّة القرض الربوي الإنتاجي - بعد قصور أدلة حرمة القرض الربوي قرآنياً وروائياً عن شموله^(٥٣) .

والجواب عن هذا الدليل واضح بعد ما أوضحناه من تمامية إطلاق الصحاح المتقدّمة، وإن لم تتم روايات مورد البحث بالخصوص .

الدليل الرابع: قيام السيرة العقلائية الممتدة إلى زمن الشارع على حلية (كذا) أنواع الربا الإنتاجي الاستثماري، ولمّا لم يردع عنها فيكشف ذلك عن إمضاء لها^(٥٤) .

ويلاحظ على هذه الدعوى:

أولاً: أنّه خلف ما تكرر منه لثلاث مرات^(٥٥)، من عدم تعارف القرض الاستثماري، ورتّب عليه عدم شمول الإطلاقات له .

وثانياً: أنه يكفي في الردع عن مثل هذه السيرة - لو كانت قائمة - الإطلاقات المتكررة .

والنتيجة - بعد هذه الجولة - هو استواء الربا الاستثماري والاستهلاكي في الحرمة، وقد ذهب جمعٌ من الأعلام إلى حرمة الربا الاستثماري، منهم السيد الخميني^(٥٤)، و السيد الخوئي^(٥٥)، في مسألة الإيداع في البنوك بعنوان القرض بشرط النفع والزيادة، ومن الواضح أنَّ الإقراض للبنك لا للاستهلاك، بل للاستثمار والإنتاج .

أهم نتائج البحث:

١ - المراد بالآية ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ الحرمة التكليفية، مع احتمال إرادة الأعم من التكليفية والوضعية .

٢ - إن هذه الآية في نفسها لا تكون مرجعاً لشمول المنع للربا القرضي .

٣ - لا فرق في حرمة الربا بين الاستثماري والاستهلاكي .

الهوامش

- (١) الدكتور محمد معروف الدواليبي ولد في حلب (١٩٠٩م) ونشأ فيها، فحصل على شهادة الشريعة والعلوم الإسلامية من الخسروية في حلب، ثم حصل على الليسانس في الحقوق، والليسانس في الآداب من جامعة دمشق، ثم سافر إلى فرنسا فحصل على الدكتوراة في الحقوق. له عدد كبير من المؤلفات في الحقوق والشريعة بالعربية والفرنسية، تولى عدّة مناصب سياسية في بلده إلى ما قبل تولّي حزب البعث سدّة الحكم، وبعده هاجر إلى المملكة العربية السعودية، وعُيّن مستشاراً في الديوان الملكي السعودي من (١٩٦٥م) وحتى وفاته بالمدينة المنورة .
- (٢) انظر: السعيد، د. عبد الله بن محمد، الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة، دار طيبة - الرياض، ط ١ / ١٤٢٠هـ، ١ : ١٩٦ - ١٩٧، ومن مقالٍ للدكتور فتحي لاشين - مستشار سابق بمحاكم الاستئناف بمصر، دكتوراه في الشريعة الإسلامية والقانون المدني - منشور على موقع إسلام ان لاین: «وأخيراً فالمعلوم أنّ فكرة التفرقة بين ربا الاستثمار و ربا الاستهلاك هي فكرة نشأت أولاً بين الاقتصاديين الغربيين، وأوّل من قال بها كالفن، ثمّ وفدت إلى البلاد الإسلامية، وحاول أنصار الفائدة من المسلمين إلباس تلك الفكرة مظهرأ شرعياً على غير الحقيقة» .
- (٣) الجواهري، حسن، الربا فقهيأ واقتصادياً = بحوث في الفقه المعاصر، دار الذخائر - قم، ط ١ / ١٤٢٧هـ، ٥ : ٤٤٢ - ٤٤٣ .
- (٤) الجواهري، حسن، بحوث في الفقه المعاصر ١ : ٣١٧ .
- (٥) وهو آية الله الشيخ يوسف الصانعي، الربا الاستثماري، مؤسسة فقه الثقلين الثقافية - قم المقدسة، ط ٢ / ١٤٢٧هـ .
- (٦) سورة البقرة: ٢٧٥ .

- (٧) اليزدي، السيد محمد كاظم، حاشية المكاسب: ١: ٦٩.
- (٨) الآملي، محمد تقي، المكاسب والبيع ١: ١٣٣، دفتر انتشارات إسلامي - قم، ط ١/ ١٤١٣هـ، تقرير بحث الميرزا النائيني رحمته.
- (٩) الآملي، محمد تقي، المكاسب والبيع ١: ١٣٣.
- (١٠) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - بيروت، ط ٣ / ١٤٢٩هـ، ١٧: ٤٤٧ ب ٤٠ من أبواب آداب التجارة، ح ١، وسائل ١٨: ١٣٣ ب ٦ من أبواب الربا، ح ٢.
- (١١) المصدر السابق ١٨: ١٢٠ ب ١ من أبواب الربا، ح ٨.
- (١٢) الأنصاري، محمد رضا، العقد النضيد، دار التفسير - قم، ط ١ / ١٤٢٩هـ، ١: ٢٤٩، ٢٥٣ - ٢٥٤. تقرير بحث الوحيد الخراساني.
- (١٣) التوحيدي، محمد علي، مصباح الفقاهة، مكتبة الداوري - قم، ط ١ / ١٣٧٧ش، ٢: ١١٢، الغروي، الميرزا علي، التنقيح في شرح المكاسب (البيع ١) = موسوعة الإمام الخوئي رحمته، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - قم، ط ٣ / ١٤٢٨هـ، ٣٦: ٧٦ - ٧٧.
- (١٤) لاحظ: الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، مطبعة الآداب - النجف الأشرف، ط ٤ / ١٣٩١هـ، ١٢: ١٤٩، ولاحظ للمزيد ١٣: ٢٧٥.
- (١٥) الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ط ١ / ١٤١٥هـ، ٢: ٢٠٦ - ٢٠٧.
- (١٦) الخميني، روح الله، كتاب البيع، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته - قم، ط ١ / ١٣٧٩ش، ١: ٩٥، الحكيم، محمد سعيد، مصباح المنهاج (كتاب التجارة)، دار الهلال، ط ١ / ١٤٢٧هـ، ١: ١٤، ولاحظ الأول للمزيد.
- (١٧) التبريزي، جواد، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، دار التفسير - قم، ط ٤ / ١٤٢٦هـ، ٢: ٣٩.
- (١٨) الصانعي، يوسف، رسالة «الربا الاستثماري»: ٣٢.
- (١٩) المصدر السابق: ٣٢ - ٣٦.

- (٢٠) سورة البقرة: ٢٧٨ - ٢٧٩ .
- (٢١) الصانعي، يوسف، رسالة «الربا الاستثماري»: ٣٦ - ٣٧ .
- (٢٢) المصدر السابق: ٤١ - ٤٢ .
- (٢٣) سورة النساء: ١٦١ .
- (٢٤) الصانعي، يوسف، رسالة «الربا الاستثماري»: ٤٢ .
- (٢٥) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، جماعة المدرسين - قم، ط ١ / بدون تاريخ، ٢: ٤٢٦ - ٤٢٧ .
- (٢٦) سورة آل عمران: ١٣٠ .
- (٢٧) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، الوسائل ١٨: ١٦٠ ب ١٨ من أبواب الربا ح ١ .
- (٢٨) المصدر السابق ١٨: ١٩٠ ب ١٢ من أبواب الصرف ح ١، إلا أنّ الرواية غير معتبرة؛ لعدم توثيق راويها المباشر .
- (٢٩) المصدر السابق ١٨: ١٢٠ ب ١ من أبواب الربا ح ٨، والرواية صحيحة؛ فإنّ راويها هو الصدوق عليه السلام، وطريقه إلى هشام صحيح .
- (٣٠) المصدر السابق ١٨: ١٢٠ ب ١ من أبواب الربا ح ١٠، وهي موثقة بسند الصدوق في العلل، فهو يرويها فيه عن علي بن حاتم، لا عن علي بن أحمد كما في الوسائل .
- (٣١) الصانعي، يوسف، رسالة «الربا الاستثماري»: ٤٠ - ٤٣ .
- (٣٢) المصدر السابق: ٤٤ - ٤٥ .
- (٣٣) المصدر السابق: ٤٥ .
- (٣٤) مغنية، محمد جواد، التفسير الكاشف، دار الكتاب الإسلامي - قم، ط ٣ / ١٤٢٦ هـ، ١: ٤٣٥ .
- (٣٥) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، الوسائل ١٨: ٣٥٧ ب ١٩ من أبواب الدين والقرض ح ١١ .
- (٣٦) المصدر السابق ١٨: ٣٥٧ ب ١٩ من أبواب الدين والقرض ح ١٣ .

- (٣٧) المصدر السابق ١٨: ٣٦٠ ب ٢٠ من أبواب الدين والقرض ح ١ .
- (٣٨) المصدر السابق ١٨: ١٩٣ ب ١٢ من أبواب الصرف ح ٧ .
- (٣٩) المصدر السابق ١٨: ٣٥٩ ب ١٩ من أبواب الدين والقرض ح ١٨ .
- (٤٠) علي، د. جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، نسخة آليّة على موقع «الموسوعة الشاملة» على الأنترنت، (الترقيم الآلي ١: ٤٣٩٩)، مأخوذة عن طبعة دار الساقى، ٤/ ١٤٢٤هـ .
- (٤١) المصدر السابق ١: ٤٤٠٢ .
- (٤٢) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، دار الفكر - بيروت، ط ١ / ١٤١٩هـ، ٧٠: ١٨٥، الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ط . . / بدون تاريخ، ٣: ٢٨٧ .
- (٤٣) الأصبحي، مالك بن أنس، الموطأ، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط . . / ١٤٠٦هـ، ٢: ٦٨٧، الشافعي، محمد بن أدريس، كتاب الأم، دار الفكر - بيروت، ط ٢ / ١٤٠٣هـ، ٤: ٣٤ .
- (٤٤) الحرّ العاملي، ١٨: ١٨٢ ب ٨ من أبواب الصرف ح ١ .
- (٤٥) المصدر السابق ١٨: ٣٥٦ ب ١٩ من أبواب الدين والقرض ح ٩ .
- (٤٦) المصدر السابق ١٨: ٣٥٦ ب ١٩ من أبواب الدين والقرض ح ١٠ .
- (٤٧) المصدر السابق ١٨: ٣٥٧ ب ١٩ من أبواب الدين والقرض ح ١٢ .
- (٤٨) المصدر السابق ١٨: ٣٥٤ ب ١٩ من أبواب الدين والقرض ح ٣ .
- (٤٩) المصدر السابق ١٨: ١٣٧ ب ٧ من أبواب الربا ح ٧ .
- (٥٠) النوري، ميرزا حسين، مستدرك الوسائل، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث - بيروت، ط ٢ / ١٤٠٨هـ، ١٣: ٣٤٤ ب ١٧ من أبواب الربا ح ٣ .
- (٥١) الصانعي، يوسف، رسالة «الربا الاستثماري»: ٤١ .
- (٥٢) المصدر السابق: ٤٦ .

(٥٣) المصدر السابق: ٢٩، ٣٠، ٤١ .

(٥٤) الخميني، روح الله، تحرير الوسيلة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، ط ٢ / ١٣٨٥ ش، ٢: ٥٨٦ (المسألة ٣) من أعمال البنوك من البحث حول المسائل المستحدثة .

(٥٥) الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين، مدينة العلم - قم، ط ٢٨ / ١٤١٠ هـ، ٢: ٤٠٧ (المسألة ٥، ٢) من مستحدثات المسائل .

آثار العقود الخاصة على توسعة مسؤولية الأمين

□ الاستاذ محمد مهدي المعصومي

□ ترجمة الشيخ ابراهيم الخزرجي

العرف السائد في المجتمع المعاصر بالنسبة للكثير من العقود الأمانية بما فيها الوديعة إدراج شرط مسؤولية الأمين (عن طريق العقود الخاصة) فيها، وعليه فمن الضروري بيان هذا الشرط ودراسته فقهاً وقانونياً، وقد حاولنا في هذه الدراسة استعراض ثلاثة آراء - اشترط مسؤولية الأمين (الضمان) - وهي كالتالي:

الأول: بطلان الشرط والعقد معاً، نظراً إلى مخالفة الشرط لمقتضى ذات العقد.

الثاني: بطلان الشرط وصحة العقد، بدليل أن شرط مسؤولية الأمين على خلاف الكتاب العزيز والسنة الشريفة وليس مشروعاً.

الثالث: صحة الشرط. وهذا الرأي هو المختار والصحيح؛ لعدم تمامية مايدل على بطلان مثل هذا الشرط كما سيأتي، وما قيل في بطلانه لا يمكن التعويل عليه. ومن أدلة إثبات صحة الشرط المذكور قاعدة الشروط وقاعدة السلطنة كما سنبجته مفصلاً.

المصطلحات الأساسية:

المسؤولية، الضمان، الأمين، الشرط، العقد الخاص.

المقدمة:

نبحث في هذا المقال إمكان توسعة دائرة مسؤولية الأمين عن طريق العقود الخاصة، وبعبارة أخرى: إمكان جعل الأمين ضامناً عن طريق اشتراط الضمان أو تحميله المسؤولية وبيان أدلة المخالفين والقائلين بتوسعة مسؤولية الأمين بصورة مفصلة.

والمراد بشرط مسؤولية الأمين: أن يشترط في ضمن عقد الوديعة ضمان الأمين للخسارة الواردة على المال المؤتمن عليه حتى مع عدم التعدي والتفريط. وقد سلم الفقهاء - بلا خلاف بينهم - بشرط مسؤولية المستعير في عقد العارية، كما أنه ورد التصريح به في القانون المدني للجمهورية الإسلامية الإيرانية في المادة (٦٤٢): «لو اشترط الضمان على المستعير كان ضامناً لكل ما يحدث من نقصان ولو لم يكن ذلك بتقصير منه».

نعم، هناك خلاف في اعتبار الشرط المذكور في سائر العقود الأمانية بما فيها الوديعة.

ونظراً إلى أن مفاد المادة (٦١٤) مع المادة (٦٤٠) واحداً - أي ترتب المسؤولية أو ضمان الأمين على تقصيره (التعدي والتفريط) - مع ذلك فقد صرح المقتن في المادة (٦٤٢) المذكورة بسعة دائرة مسؤولية الأمين عن طريق اشتراط المسؤولية عليه في العقود الخاصة، وسكت عن هذا الموضوع في المباحث المتعلقة بالوديعة؛ ولذا فإن كان مفاد المادة (٦١٤) من القانون المدني الأمر، فإن أي نوع من العقود الخاصة إذا كان على خلاف ذلك سوف يكون باطلاً، وأما لو كان مفاد المادة

المذكورة متمماً ومكماً فإنه يمكن القول حينئذٍ بتوسعة دائرة مفادها من خلال العقود الخاصة، أو عن طريق اشتراط الضمان.

وعلى كل حال لا بد من استعراض آراء وأدلة المخالفين للقول بسعة دائرة مسؤولية الأمين، سواء القائل ببطلان الشرط والعقد معاً، أو القائل ببطلان الشرط وصحة العقد، حيث يرى الأول بطلان شرط مسؤولية الأمين وأنه يوجب بطلان العقد من رأس، بينما يرى الثاني بطلان الشرط المذكور فقط دون أن يؤثر ذلك على صحة العقد الأصلي، وتفصيل الكلام في ذلك كالتالي:

القول الأول - بطلان الشرط والعقد:

ذهب القائلون بهذا الرأي إلى أن مثل هذا الشرط ليس باطلاً وبلا أثر فحسب، بل يؤدي إلى بطلان وفساد العقد الأصلي الذي اندرج الشرط ضمنه أيضاً، وقد نسب هذا الرأي إلى المشهور^(١).

الاستدلال: استدلل للرأي المذكور بعدة أدلة:

الدليل الأول:

مخالفة شرط المسؤولية مع مقتضى ذات العقد الأصلي؛ لأن عقد الوديعة يوجب أمانة تصرف الأمين (المشروط عليه) في المال المودع عنده، وبمقتضى الأثر الذاتي للعقد تكون يد المستودع بالنسبة للمال يداً أمانة، أي أن كون يد المستودع أمانة هو مقتضى ذات الوديعة، وأن شرط مسؤولية يده الأمانة يبدلها إلى يد ضمان؛ لذا فإن هذا الشرط على خلاف مقتضى ذات العقد، والفقهاء غالباً يرون بطلان العقد بمثل هذا الشرط^(٢).

ويرى هؤلاء الفقهاء أن كون الشخص ضامناً بالنسبة لمال واحد وفي زمان

واحد أمران لا يجتمعان معاً.

وبعبارة أخرى: كون الشخص أميناً ينافي كونه ضامناً أيضاً^(٣)؛ لذا لا يمكن توجيه مثل هذا الشرط ضمن عقد الوديعة التي هي أمانة صرفة، وبالتالي يكون الشرط سبباً في بطلان العقد.

قال الشيخ الطوسي في شرط ضمان الأمين: «إذا شرط في الوديعة أن تكون مضمونة كان الشرط باطلاً ولا تكون مضمونة بالشرط، وبه قال جميع الفقهاء إلا عبيد الله بن الحسن العنبري فإنه قال: تكون مضمونة. دليلنا: إجماع الفرقة، بل إجماع الأمة؛ لأنّ خلاف العنبري قد انقرض»^(٤).

وقال ابن البراج: «إذا شرط المودع على المودع أن تكون الوديعة مضمونة هل يصح ذلك أم لا؟

الجواب: إذا شرط المودع ذلك كان الشرط باطلاً، ولا يثبت ضمانها بهذا الشرط... ولأنّه لا خلاف فيما ذكرناه إلا من العنبري، وخلافه غير معتد به، لا سيما على أصلنا في الإجماع»^(٥)، وبذلك صرح فقهاء آخرون أيضاً^(٦).

وقال البهبهاني في المقام أيضاً: «إنّ العقد قد يكون علّة تامة للإئتمان كالوديعة فلا يجوز اشتراط الضمان فيها؛ لمنافاته لمقتضى العقد...»^(٧).

ومما يذكر أن جماعة من الفقهاء والباحثين ذهبوا في شرط الضمان على المستأجر في عقد الاجارة إلى بطلان الشرط وعقد الاجارة معاً؛ لمخالفة الشرط المذكور مع مقتضى عقد الاجارة^(٨).

واستدل لتأييد هذا الرأي بأنّ اللازم في عقد الاجارة تسلط المستأجر على العين المستأجرة لكي ينتفع بمنافعها؛ لذا فإنّ المستأجر أمين ونائب عن المالك في حفظ العين، ومقتضى الأمانة عدم كونه ضامناً لتلف العين المستأجرة أو نقصها إلا مع التعدي أو التفريط.

المناقشة :

ونوقش فيما استدل به أتباع القول ببطلان الشرط وبطلان عقد الوديعة - بناءً على أنَّ شرط ضمان المستودع على خلاف مقتضى ذات الوديعة - بأن كون الشخص أميناً - وبعبارة أخرى: عدم كونه ضامناً - ليس من الآثار الذاتية للعقد لكي يكون الشرط المذكور في حالة شرط الضمان مخالفاً لمقتضى ذات العقد ويكون سبباً في بطلان الوديعة؛ لأنَّ حفظ المال وإيداعه لدى الأمين في عقد الوديعة إنما هو لغرض حفظ المال والتزام الأمين بحفظه الذي يعتبر أثراً ذاتياً للعقد؛ ولذا لو كانت يد المستودع في الوديعة - بالنسبة للمال الذي أودعه المالك عنده - يداً أمانية كان هذا الأثر ناشئاً عن مقتضى اطلاق العقد، والشرط المخالف لمقتضى اطلاق العقد نافذ.

ومما ينبغي ذكره أيضاً أنَّ مقتضى ذات العقد يعتبر في الواقع جوهر العقد وحقيقته الأساسية، وأنه لو سلب عن العقد لزال أثره العرفي والقانوني، ولا يمكن عدّ العقد بعد ذلك حينئذٍ موجوداً^(٩).

ولو شرط في الوديعة الضمان على الأمين فإنه لا يمكن القول حينئذٍ بأنَّ أثره العرفي والقانوني قد زال، وأنَّ الوديعة لم تقع بمفهومها العرفي؛ لأنه بإدراج هذا الشرط ضمن الوديعة سوف يتحقق العقد أيضاً، فالشرط المذكور لا يمكن أن يكون خلاف مقتضى ذات العقد.

ونذكر السيد عبد الأعلى السبزواري في شرط ضمان الوديعة التالفة بدون تعد أو تفريط: بأنَّ دعوى مخالفة شرط الضمان لمقتضى ذات الوديعة مخدوشة؛ لمخالفة الشرط المذكور اطلاق العقد لا ذات العقد^(١٠).

ما يلحق بالوديعة:

وذهب مشهور الفقهاء في عقد المضاربة أيضاً إلى أنَّ المضارب في حكم

الأمين، ويرون أنَّ اشتراط الضمان عليه خلاف مقتضى ذات العقد، وبالتالي بطلان الشرط وعقد المضاربة.

وقد تبع القانون المدني رأي المشهور في ذلك - كما ورد في المادة (٥٥٦) منه - فجاء فيه: «إنَّ المضارب في حكم الأمين، وأنَّه لا يضمن مال المضاربة إلا مع...».

وبه أيضاً تشعر المادة (٥٥٨) من القانون المذكور حيث ورد فيها: «لو اشترط في العقد ضمان المضارب لرأس المال، أو اشترط عليه عدم توجه الخسارة الناشئة من التجارة إلى المالك كان العقد باطلاً».

وعمد ما استدل به الفقهاء القائلون بذلك في المقام - نظير ما استدلوا به في بحث شرط الضمان في الوديعة والاجارة - أنَّهم يرون أنَّ العامل بالمضاربة أميناً، فيكون شرط ضمان المضارب بهذا اللحاظ خلاف مقتضى ذات العقد^(١١).

ولعل منشأ القول بذلك اختلاف آراء الفقهاء في مفهوم شرط الضمان؛ لشمول حكم الضمان الحكم التكليفي والحكم الوضعي معاً، وحينئذٍ فلو شمل مفهوم شرط الضمان الضمان التكليفي أيضاً لا بد من القول بأنَّ مثل هذا الشرط وقع على خلاف مقتضى ذات العقد؛ لأنَّ المستأجر - مثلاً - يكون مالكاً لمنافع العين المستأجرة في عقد الاجارة، ويكون له حق المالكية بالنسبة للمنافع؛ لذا فإنَّ مقتضى هذا الحق استيفاء المستأجر لمنافع العين، ويكون تصرفه في مال المؤجر (مال الغير) مشروعاً حينئذٍ.

ومن جهة: إنَّ مقتضى القول بصحة شرط الضمان على المستأجر حرمة وعدم مشروعية تصرفه في مال الغير، أو أنَّ مالك رأس المال عندما يضع رأس ماله في عقد المضاربة تحت ارادة واختيار المضارب يكون له الحق في التجارة برأس المال؛ ولذا - فإنَّه نظراً إلى هذا الحق - يكون التصرف في ذلك المال مشروعاً،

والحال أنَّ مقتضى القول بصحة شرط ضمان المضارب حرمة تصرفه في مال المالك وعدم مشروعيته .

وبناءً على ذلك تتعارض مشروعية التصرف في مال الغير في الموارد المذكورة مع عدم مشروعية التصرف في ذلك المال بسبب شرط الضمان ، وهما أمران متنافيان لا يمكن الجمع بينهما ، وبالتالي يكون شرط المسؤولية أو شرط ضمان الأمين على خلاف مقتضى العقد ، إلا أنَّه - نظراً لما يقصده الطرفين من الشرط ضمن العقد ، وأيضاً نظراً إلى بناء العقلاء وسيرتهم - لا بد من القول باختصاص مفهوم الشرط بالحكم الوضعي ، وعدم شموله للحكم التكليفي .

وبعبارة أخرى: المراد من شرط مسؤولية الأمين ضمانه التلف أو النقص الحاصل في الأمانة - ما دام المال في يد الأمين - مثلاً أو قيمة .

وبعد بيان مثل هذا المفهوم لشرط الضمان لا يكون الشرط المذكور حينئذٍ منافياً لجواز تصرف الأمين في مال الغير ، كما هو الحال في عارية الذهب والفضة ، فإنَّ الأمين - المستعير - ضامن شرعاً للمال المودع لديه ، لكن مثل هذا الضمان لا ينافي مشروعية تصرفه في مال الغير .

وكذا يرى الفقهاء - كما تقدم سابقاً - نفوذ وصحة شرط الضمان على المستعير في العارية ، وبالتالي فإنَّ دعوى منافاة شرط ضمان الأمين مع الآثار الذاتية لعقد الوديعة - وكذا سائر العقود الأمانية - غير تامة .

الدليل الثاني :

ومما استدل به لإثبات الرأي القائل ببطلان العقد والشرط معاً (إثبات بطلان العقد بمقتضى شرط الضمان) : رضا المالك وقصده ؛ لأنَّ المالك قد رضي بشرط انعقاد عقد الوديعة على أن يكون الأمين ضامناً لكل نقص أو تلف للمال المودع ،

وعليه فإنّ رضا المالك مشروط بكون الأمين ضامناً، والحال أنّ ضمان الأمين أمر غير مشروع وباطل.

إذن بانتفاء الشرط ينتفي رضا المالك أيضاً، ويكون العقد في نهاية المطاف باطلاً؛ لعدم تحقق رضا المالك.

وبعبارة أخرى: عدم تراضي الطرفين يدل على أنّ بطلان الشرط يكون سبباً في بطلان العقد أيضاً، ومفهوم ذلك أنّ العقد لو تضمن شرطاً ما، فإنّ التراضي قد تعلق بمجموع العقد والشرط الواقع ضمن العقد، وحيث إنّ الشرط ضمن العقد باطل، فإنّ ما يبقى - وهو العقد - ليس مورداً لتراضي الطرفين أيضاً ويكون باطلاً؛ ولذا بطلان شرط مسؤولية الأمين يوجب بطلان عقد الوديعة أيضاً، أما بطلان العقد فيمكن التمسك له بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾^(١٢).

وعلى هذا الأساس ذكروا أنّ العقود تابعة للقصود^(١٣)، أي إنّ العقد الواقع بلا شرط مسؤولية الأمين ليس مقصوداً للطرفين ولم يرضيا به، فيكون باطلاً^(١٤).

الدليل الثالث:

هذا، مضافاً إلى الروايات الكثيرة الواردة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام في مختلف الأبواب الفقهية الدالة على بطلان العقد في حالة بطلان الشرط^(١٥)؛ ولذا يرى بعض الفقهاء أنّ بطلان العقد بسبب بطلان الشرط إنّما جاء طبقاً للقاعدة^(١٦)؛ واستناداً لذلك يرى أكثر الفقهاء بطلان شرط ضمان الأمين في عقد الوديعة، وكذا في سائر العقود الأمانية - عقد العارية - وأنه مبطل للعقد أيضاً.

ويرى الشهيد الثاني أنّ بطلان العقد في صورة بطلان الشرط من باب أنّ التراضي لم يقع على العقد إلا مقترناً مع الشرط، أي أنّ التراضي وقع على العقد

والشرط معاً لا غير، فإذا لم يتم الشرط لم يصح العقد مجرداً؛ لعدم القصد اليه كذلك، لترتب صحة العقود على القصد، فإما الحكم بصحتها معاً أو الحكم ببطلانها معاً. ونسبه إلى الشيخ الطوسي وسائر المتأخرين ثم قال: بأن رأي هؤلاء الفقهاء بطلان العقد والشرط معاً^(١٧).

كما يرى المحدث البحراني أن مراد الطرفين من العقد هو مجموع العقد والشرط الواقع ضمنه، فإن كان الشرط باطلاً وفاسداً كان ذلك موجباً لبطلان العقد أيضاً^(١٨). ووافقه السيد الطباطبائي فذهب إلى أن العقد والشرط الواقع ضمنه أمران لا ينفكان عن بعضهما الآخر، وأنهما أمر واحد^(١٩).

ونسب الشيخ الأنصاري القول بفساد العقد في صورة فساد الشرط إلى الشيخ الطوسي وابني الجنيّد والبراج وابن سعيد^(٢٠).

كما تقدم عن المراغي أنه يرى أن بطلان العقد بسبب بطلان الشرط طبق القاعدة، وبعد أن نسب هذا الرأي إلى أكثر الفقهاء قال: بأن الصحيح هو ما ذهب إليه أكثر الفقهاء؛ لتبعية العقود للقصد^(٢١).

ونسب العلامة الحلي أيضاً إلى ابني الجنيّد والبراج القول بأن فساد الشرط يوجب فساد العقد والشرط معاً^(٢٢).

المناقشة:

وقد يناقش في هذا الدليل أيضاً بأن شرط الضمان على الأمين (الشرط ضمن العقد) لا يقع في سياق قصد الطرفين ورضاهما؛ إذ ليس للشرط المذكور دور في العقد لكي ينتفي بانتفاء ذاك القصد والرضا؛ لأنّ الشرط ضمن العقد سواء كان التزام أو صفة أو نتيجة لا يقتضيه العقد في ذاته وإطلاقه لكي يتحقق بالشرط المذكور الالتزام أو الصفة أو النتيجة ضمن العقد؛ لذا فإنّ العقد لا يلزم الشرط

الواقع ضمنه عرفاً أو شرعاً لكي ينتفي العقد بانتفاء الشرط ويبطل ذاك العقد أيضاً، بل الشرط مرتبط بالعقد وتابع له، وبالتالي لو بطل العقد فليس من المعقول بقاء الشرط وصحته كذلك.

ولو بطل الشرط لسبب ما فإنه لا دليل على بطلان العقد ببطلان الشرط إلا فيما لو وقع الشرط على خلاف مقتضى ذات العقد، أو كان الشرط مجهولاً بحيث يقتضي الجهل به الجهل بالعوضين^(٢٣)، فيكون بطلان الشرط موجباً لبطلان العقد أيضاً.

وبعبارة أخرى: لا يمكن القول بوقوع التراخي من الطرفين بالعقد والشرط معاً على الرغم من عدم التفكيك بينهما؛ لأنّ هذا الشرط تابع للعقد وقابل للانفكاك عنه.

ولو بطل الشرط لسبب ما فإنّ ذلك لا يسري إلى العقد. إذ ليس من الصحيح القول ببطلان العقد لبطلان الشرط.

إنّه عندما يقع شرط ضمن العقد فإنّ ذلك في الحقيقة بمعنى إرادة كلا الطرفين له، لكنهما بدلاً من الإقرار مرتين ذكرهما (العقد والشرط) معاً؛ لذا فإنّ من الممكن القول بانفكاك العقد عن الشرط، وحينئذٍ فإنّ بطلان الشرط لا علاقة له ببطلان العقد أصلاً. نعم، بطلان العقد - كما تقدم - يبطل الشرط؛ لكونه تابعاً للعقد؛ ولأنّ الشرط لا يعقل مع عدم وجود العقد.

هذا كله على رأي مشهور الفقهاء بالنسبة لشرط مسؤولية الأمين، وقد تبين أنّ الشرط المذكور برأيهم باطل ومبطل للعقد، وقد استدلوا لمدعاهم بأدلة أخرى يمكن المناقشة فيها جميعاً، لكننا نرى أنّ شرط مسؤولية الأمين لا يمكن أن يكون مبطلاً لعقد الوديعة كما سيأتي التعرّض له في القول الثالث.

القول الثاني - بطلان الشرط وصحة العقد:

إنَّ شرط مسؤولية الأمين طبقاً لهذا الرأي باطل، وبموجبه لا يترتب للمالك - المشروط له - حق، ولا للأمين - المشروط عليه - التزام قبال ذلك، كما أنَّه لا يترك أثراً في عقد الوديعة الذي ادرج شرط المسؤولية ضمنه، لكن العقد المذكور يكون صحيحاً.

الاستدلال:

الدليل الأول:

ومما استدل به أتباع هذا الرأي هو مخالفة شرط مسؤولية الأمين للشارع المقدس.

وبعبارة أخرى: يرى القائل بذلك بطلان الشرط المذكور؛ لمخالفته الكتاب العزيز والسنة الشريفة^(٢٤)، وذلك أنَّ عدم مسؤولية الأمين كان في الشرع من المسلمين، وبالتالي فإنَّ مثل هذا الشرط ليس نافذاً.

وببيان آخر: إنَّ الأمين لا يكون ضامناً مع التعدي والتفريط في المال المؤتمن عليه بمقتضى القانون المدني الآنف الذكر؛ فإنَّ يد الأمين على ذلك المال كيد صاحب المال نفسه، وأنَّه يمثله في التصرف فيه؛ لذا لا ينبغي أن يكون ضامناً لما ليس له دخل فيه حتى مع شرط المسؤولية.

ويرى ابن ادريس مخالفة شرط ضمان الأمين في عقد الوديعة للكتاب والسنة، قال في بحث الوديعة: «وهي أمانة لا يلزم ضمانها إلا بالتعدي، فإنَّ شرط صاحبها ضمانها كان الشرط باطلاً؛ لأنه يخالف الكتاب والسنة»^(٢٥)، لكنه لم يذكر السبب في مخالفة شرط الضمان في الوديعة للكتاب والسنة.

وذكر العلامة الحلي في تلخيص المرام بأنَّ حفظ الأمانة واجب وموجب

لضمان، بل حتى لو شرط الضمان على الأمين مع عدم التفريط، فإنه لا يكون ضامناً أيضاً^(٢٦).

الدليل الثاني:

ومما استدل به القائلون بهذا الرأي من الكتاب العزيز، قوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾^(٢٧)، وحيث إن شرط ضمان الأمين مخالف للآية المذكورة فيكون باطلاً.

وذكر بعض الفقهاء في بيان مخالفة شرط الضمان في الأمانة العقدية للكتاب والسنة بأن هذا النوع من الأمانة هو الذي يقال بعدم جواز شرط الضمان فيه؛ لأنه خلاف مقتضى العقد، بل خلاف الكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾، ولا شك في أن الودعي محسن، وأي سبيل أعظم من الضمان بدون تعد وتفريط؟!^(٢٨).

الدليل الثالث:

وأيضاً استدل القائلون بهذا الرأي على بطلان وعدم اعتبار شرط الضمان بجملة من الأخبار الدالة على مخالفة الشرط المذكور، نذكر بعضها:

منها: ما رواه عمرو بن شعيب عن النبي ﷺ أنه قال: «ليس على المستودع ضمان»^(٢٩). وقد استدلل بها بعض الفقهاء كالشيخ الطوسي على بطلان الشرط المذكور^(٣٠).

كما تيمسك القاضي ابن البراج بالدليل نفسه^(٣١).

ومنها: ما روي عن أبي عبد الله عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «ليس على المؤمن ضمان»^(٣٢).

ومنها: ما رواه حماد عن أبي عبد الله عليه السلام: «صاحب الوديعة والبضاعة

مؤتمنان» (٣٣).

ومنها: النبي عنه عليه السلام أنه قال: «ليس على الأمين إلا اليمين» (٣٤)، وهذه الرواية من الروايات المشهورة التي صرح بها جملة من الفقهاء (٣٥)، بل عبر عنها بعضهم بالمرسلة المشهورة (٣٦).

قال المراغي في المقام: «الوجه في عدم ضمان الأمين أمور: أحدها: الخبر المعروف من أنه «ليس على الأمين إلا اليمين» فإنه مناف لسائر الضمانات بعموم المستثنى المقدر، فأخذ الغرامة منه لما تلف بيده مناف لمدلول الخبر» (٣٧)، فهو يرى أن ضمان الأمين لأي سبب بما في ذلك شرط الضمان مخالف للحديث المذكور ويكون باطلاً.

ومنها: ما رواه مسعدة بن صدقة عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «ليس لك أن تأتمن من خانك، ولا تتهم من ائتمنت» (٣٨).

وهذه الروايات تدل بشكل عام على نفي الضمان عن الأمين، وقد استدلت بها أتباع الرأي القائل بعدم صحة شرط الضمان في الوديعة، قال السيد اليزدي في التعليق على ذلك: «مقتضى عموم الأدلة يدل على عدم ضمان الأمين مطلقاً، أو على عدم ضمان المستودع أو المستعير، وعدم ضمان هؤلاء باق ما دام العقد باقياً حتى مع التعدي والتفريط، والذي يخرج من القاعدة الكلية (عدم ضمان الأمين) هو التعدي والتفريط فقط، ويبقى الباقي تحت العموم» (٣٩).

وقال المحقق النجفي: «والتحقيق: الحكم ببراءة ذمة الأمين - وخصوصاً الودعي - مع الشك في تحقق سبب الضمان ولو للشك في الاندراج تحت ما جعلوه عنواناً له من التعدي والتفريط؛ لأنّ عموم على اليد ونحوه مخصص بقاعدة الإئتمان، وبذلك حينئذٍ ظهر لك المعيار الذي يرجع اليه في جميع هذه الأفراد، وهو المراد من الفقيه تحريره، لا خصوص الجزئيات التي لا انضباط لمشخصاتها الحالية وغيرها» (٤٠).

وقال العلامة الحلي: «اعلم أنَّ الوديعة تستتبع أمرين: الضمان عند التلف والرد عند البقاء، لكن الضمان لا يجب على الإطلاق، بل إنما يجب عند وجود أحد أسبابه وينظمها شيء واحد، هو: التقصير، ولو انتفى التقصير فلا ضمان؛ لأنَّ الأصل في الوديعة أنَّها أمانة محضة لا تضمَّن بدون التعدي أو التفريط؛ لما رواه الجمهور عن النبي ﷺ أنَّه قال: «ليس على المستودع ضمان»، وقال ﷺ: «من أودع وديعة فلا ضمان عليه»^(٤١).

المناقشة:

وفي مقام الجواب عما استدل به على بطلان شرط مسؤولية الأمين في الوديعة لا بد من القول بأنَّ أحد تلك الأدلة قوله تعالى على ذلك: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ وهي تنفي السبيل عن المحسنين والإضرار بهم وإيقاعهم في الحرج أو فرض شيء عليهم، ولما أقدم الأمين على حفظ المال المستودع لديه بلا عوض ومجاناً، فلا بد من عدّه محسناً واعتبار عمله ذلك إحساناً، وشرط الضمان عليه مصداق السبيل، أي جعل المحسن في حرج وضيق؛ لذا فإنَّهم استناداً إلى هذه الآية الشريفة أفتوا بعدم ضمان الأمين، على أنَّه لا ريب في أنَّ ضمان الأمين في المقام منوط بالتعدي والتفريط، وأنَّه ليس مسؤولاً ولا ضامناً؛ لارتفاع المسؤولية عنه مطلقاً بدلالة الآية الشريفة.

نعم، لم تشر الآية الكريمة إلى شرط الضمان ولم تبين أنَّه هل يمكن أن يكون ضامناً مع هذا الشرط أم لا؟

وبعبارة أخرى: لم تبين الآية الشريفة الحكم بصحة أو عدم صحة شرط مسؤولية الأمين، وعليه لا يمكن - استناداً إلى هذه الآية - الحكم ببطلان الشرط المذكور وعدم اعتباره.

وفي مقام الإشكال على الاستدلال بالروايات المذكورة التي تفيد بطلان شرط

ضمان الأمين لابد من القول بأنَّ تلك الروايات نفت عن الأمين الضمان مطلقاً، ومن المسلمات الفقهية أنَّ الأمين يضمن التلف أو نقص المال المؤتمن عليه في صورة التعدي والتفريط فقط، وأما بالنسبة لشرط المسؤولية وعدمه فلم تذكر عن حكمه شيئاً.

وبعبارة أخرى: لم تفصل هذه الاخبار بين ما شرط فيه الضمان وما لم يشترط فيه ذلك، فلا يمكن استنباط بطلان شرط الضمان منها صريحاً.

ما يلحق بالأمانة:

قال السيد اليزدي في شرط الضمان على عامل المضاربة الذي هو في حكم الأمين: «إذا اشترط المالك على العامل أن تكون الخسارة عليهما كالربح أو اشترط ضمانه لرأس المال ففي صحته وجهان: أقواهما الأول؛ لأنه ليس شرطاً منافياً لمقتضى العقد - كما قد يتخيل - بل إنما هو مناف لإطلاقه»^(٤٢)، فهو يرى أنَّ الشرط المذكور مخالف لإطلاق العقد، وليس منافياً للروايات الواردة في الأمين، وبالتالي الشرط المذكور لا يخالف السنّة، وعليه يكون شرط الضمان صحيحاً ويندرج تحت عموم «المؤمنون عند شروطهم»^(٤٣).

وادعى السيد الخوئي^(رحمته الله) أنَّ قوله^(عليه السلام) في النبوي المتقدم: «ليس على الأمين إلا اليمين» مطلق يشمل صورتين معاً - شرط الضمان وعدمه - وحينئذٍ فهو ينافي عموم «المؤمنون عند شروطهم»^(٤٤).

وهذا الكلام غير تام؛ لأنَّ عبارة: «ليس على الأمين إلا اليمين» غير ناظرة إلى صورة اشتراط الضمان على الأمين، وعليه فلا مجال لتقديم قاعدة: «المؤمنون عند شروطهم» على سائر المطلقات في غير ذلك من الموارد الاخرى.

بل لو سلمنا الصحة أو عدم اشتراط الضمان فإنّه في مثل المقام لابد لنا من التمسك بعموم «المؤمنون عن شروطهم» لمرجحية التمسك بالعام في الشبهات؛

ولذا لا بد من القول بأن مفاد الروايات الدالة على عدم ضمان الأمين - في مثل هذه الأيادي التي هي خلاف الأيادي العدوانية - عدم اقتضاء الضمان، لا اقتضاءها عدم الضمان، لكي يكون شرط الضمان مخالفاً للشارع المقدس^(٤٥).

ويرى البعض عدم صحة شرط الضمان على المستأجر أيضاً وبطلانه فيما لو شرط المؤجر على المستأجر ضمن عقد الاجارة ضمان ما يرد على العين المستأجرة من نقصان أو ضرر.

وذهب السيد الحكيم إلى أنّ عدم ضمان المستأجر إنّما هو لأجل تخصيص قاعدة اليد للأدلة الخاصة، وإلا فإن مقتضى ضمان المتصرف في مال الغير موجود بناءً على قاعدة اليد، وبالتالي بطلان الشرط المذكور^(٤٦).

إلا أنه لا يمكن الموافقة على ذلك؛ لأنّ عموم قاعدة اليد يدل على ضمان المتصرف في مال الغير، وأنه ناظر إلى التصرف المستقل في مال الغير بغير إذن شرعي أو إذن المالك. وأما في الموارد التي يكون فيها المتصرف في مال الغير مجازاً شرعاً، أو كان بإذن المالك بنحو مطلق فلا شك في عدم ضمان المتصرف بهذا النحو، ولا تجري قاعدة اليد، وحينئذ لا مقتضى للضمان، ولو اشترط الضمان فإنه استناداً لقاعدة الشروط سوف يوجد مقتضى الضمان للمشروط عليه؛ لذا يكون شرط ضمان المستأجر صحيحاً.

ويرى المحقق النجفي في مقام بيان الفرق بين الوديعة والعارية أنّ الفرق الأساسي بينهما في أمرين يكونان في العارية دون الوديعة:

أحدهما: أنّ العارية في صورة شرط الضمان تكون مضمونة، بخلاف الوديعة فإنها ليست كذلك.

والآخر: أنّ العارية تضمن إذا كانت ذهباً أو فضة وإن لم يشترط الضمان فيها، وليس في الوديعة ذلك، فإنها إنّما تضمن في حالة التعدي أو التفريط فقط،

وهذه الصورة تشترك بها مع العارية^(٤٧).

وادعى الشيخ الأنصاري في باب الإجارة أنَّ المشهور عدم جواز الشرط، ومن ثم نسب عدم صحة شرط ضمان المستأجر إلى مشهور الفقهاء^(٤٨).

ويرى السيد اليزدي^{رحمته الله} في المقام بأنَّ اشتراط الضمان في الإجارة ليس مخالفاً لمقتضى العقد؛ إذ عقدهما لا يقتضي عدم الضمان؛ لعدم كون حقيقة الإجارة الاستئمان، بل غاية الأمر أنَّه لا يقتضي الضمان، فلا ينافيه اشتراطه، وذلك لإمكان تحقق الاجارة بدون تسليط المستأجر على العين، بأن يكون المالك له مسلطاً على ماله.

نعم، في الغالب يستأمنه على العين ويسلطه عليها، لكن هذا أمر وراء حقيقة العقد، إلا أنَّ شرط الضمان في الاجارة مخالف للشرع؛ إذ يرجع إلى تضمين من ليس ضامناً، حيث إن المفروض أنَّ يده على العين كيد المالك، كما لو شرط ضمان مال آخر في يد المالك، ومن المعلوم مخالفة ذلك للكتاب والسنة؛ إذ لا معنى لكون تلف مال شخص من كيس شخص آخر^(٤٩).

الدليل الرابع: الإستدلال بالأدلة اللبّية

١ - ومما استدل به أتباع القول ببطلان شرط مسؤولية الأمين، العقل:

ويمكن تقريب الاستدلال به بأن يقال: إنَّ حقيقة الوديعة استئابة النائب في الحفظ، وإعتبار عمله بمنزلة عمل المنوب عنه في ذلك، فكما أنَّه لا معنى لكون الإنسان ضامناً لنفسه، فكذا لا معنى لضمان المستودع، بل إنَّه أمر غير معقول. لكون المستودع خليفة المودع ويحل محله؛ ولذا فإنَّ القول بصحة شرط المسؤولية على حد القول بضمان المالك لنفسه^(٥٠).

وبعبارة أخرى: إن جعل يد الأمين بمنزلة يد المالك بمثابة جعل المالك مسؤولاً

عن تلف أو نقص ماله، أو بمثابة جعل تلف مال شخص بعهدة شخص آخر^(٥١).

المناقشة:

وفي مقام الجواب عن الاستدلال المذكور لا بد من القول بأن الظاهر عدم صحة هذا التوجيه؛ وذلك أنه لا يلزم من التشبيه مطابقة المشبه للمشبه به من جميع الجهات، فلو قيل مثلاً: فلان كالأسد، فإن ذلك ليس معناه أن له فروة وذنّب، وكذا المقام، فإن تشبيه المستودع بالمالك وأنه بمنزلته ليس بمعنى كونه كالمالك من جميع الجهات، بل هو بمنزلته في الحفظ والصيانة فقط؛ ولذا لم يشكك أحد من الفقهاء في كونه ضامناً بالتعدي والتفريط، على أنه لا معنى لضمّان الشخص مال نفسه بالتعدي والتفريط^(٥٢).

٢ - كما أنه يستدل لذلك بأن المستودع في عقد الوديعة أمين المالك، وأنه نائب عنه في حفظ المال المودع لديه، وكونه أميناً ينافي كونه ضامناً، فإن الجمع بينهما يرجع إلى الجمع بين الضدين، وهو باطل عقلاً، وبالتالي يكون شرط مسؤولية الأمين باطلاً لمخالفته العقل.

المناقشة:

وفي الجواب عن الاستدلال المذكور نقول: إن ما يتصور من منافاة بين كون المستودع أميناً وبين كونه ضامناً ليس صحيحاً؛ لأن عقد الوديعة - وكذا سائر العقود الأمانية - وإن كانت لا تقتضي الضمان بالحكم الأولي وبشكل مطلق، إلا أنه لا منافاة في اشتراط الضمان مع الحكم الثانوي، وهو أن يكون المستودع ضامناً، وعليه فإنه يمكن القول بأن مقتضى إطلاق العقد عدم الضمان في الوديعة، وأنه لا ينافي الضمان في صورة الاشتراط^(٥٣).

٣ - ومما ساقه بعض العلماء من الأدلة على عدم ضمان الأمين قوله: «أن ضمان الامناء يوجب انسداد باب الإستئمان، فيلزم من ذلك العسر والحرّج العظيم

المنفيان بالآية والرواية؛ لإحتياج الناس إلى تقابض الأموال لمصلحة الملاك، فلو كان هذا مضموناً عليهم لامتنعوا عن القبض حذراً من الضرر، ويلزم منه التعطيل الموجب للحرَج»^(٥٤).

٤ - وربما يُقال: إنّه لا يوجد مسوِّغ عقلائي لتضمين الأمين؛ لأنّ سبب الضمان الواقعي إما هو الاتلاف أو اليد أو الغرور، وكلّها لا تصدق على تلف المال في يد الأمين من دون تعدّد ولا تفريط: أما الإتلاف فالمفروض في المقام هو التلف لا الاتلاف.

وإمّا اليد فإنّ اليد الضامنة هي اليد غير المأذونة، ويد الأمين مأذونة من قبل المالك أو الشارع.

وأما قاعدة الغرور فهي تجري في صورة غرور وخداع المالك، والأمين لم يخدع ولم يغرّ المالك لكي يكون ضامناً^(٥٥).

المناقشة:

بيد أنّ ما ذُكر بشكل عام إنّما يدل على قاعدة ضمان الأمين في نفسها، وفي المقام لا ريب أنّ الأمين لا يكون ضامناً في غير التعدي والتفريط بالنسبة لما استؤمن عليه، فلا تجري القاعدة المذكورة، لكن شيء من ذلك لا يصلح أن يكون دليلاً على عدم صحة اشتراط المسؤولية على الأمين.

وعليه فقاعدة عدم ضمان الأمين الكلية يمكن تخصيصها باشتراط الضمان، وعليه يكون الشرط المذكور حينئذٍ صحيحاً وجائزاً.

٥ - ومما استدل به القائلون ببطلان اشتراط المسؤولية على الأمين أيضاً الاجماع الذي هو في اللغة بمعنى الاتفاق، وفي الاصطلاح: اتفاق رأي الفقهاء من الصدر الأول إلى يومنا الحاضر، أو اتفاقهم في عصر ما على مسألة فقهية معينة^(٥٦).

وقد ذكرنا سابقاً أن الشيخ الطوسي نسب القول ببطلان شرط مسؤولية الأمين إلى جميع فقهاء الشيعة والسنة سوى واحداً منهم وقال: «إذا شرط في الوديعة أن تكون مضمونة كان الشرط باطلاً ولا تكون مضمونة بالشرط، وبه قال جميع الفقهاء إلا عبيد الله بن الحسن العنبري، فإنه قال: تكون مضمونة. دليلنا: اجماع الفرقة، بل اجماع الأمة؛ لأنَّ خلاف العنبري قد انقرض»^(٥٧).

وقال ابن البراج: «إذا شرط المودع على المودع أن تكون الوديعة مضمونة هل يصح ذلك أم لا؟ الجواب: إذا شرط المودع ذلك كان الشرط باطلاً، ولا يثبت ضمانها بهذا الشرط... ولأنَّه لا خلاف فيما ذكرناه إلا من العنبري، وخلافه غير معتد به، لا سيما على أصلنا في اجماع»^(٥٨).

وقال العلامة الحلي: «الضمان ينافي الأمانة، وهذا الحكم منقول عن علي عليه السلام وعن أبي بكر وعمر وابن مسعود وجابر، ولم يظهر لهم مخالف، فكان اجماعاً»^(٥٩). كما أنَّ الشهيد الثاني ادعى اجماع على عدم صحة شرط ضمان الأمين ونسبه إلى كافة الفقهاء^(٦٠).

وذكر بعض الفقهاء أنَّ فقهاء الإمامية قديماً وحديثاً لا زالوا يستدلون في مختلف الموارد؛ لعدم ضمان الأمين بكون الشخص أميناً ولم يخالف في ذلك أحد، مما يعلم من ذلك اجماعهم واتفاقهم على أنَّ الأمين لا يكون ضامناً أبداً^(٦١). ويرى ابن قدامة من علماء الجمهور أنَّ المودع إذا اشترط على المستودع ضمان الوديعة فقبل الشرط، أو قال: قبلت ضمان الوديعة لم يكن ضامناً^(٦٢).

كما يرى الشافعي وإسحاق بن المنذر أنَّ شرط الضمان لا يوجب سبب الضمان ولا يكون ملزماً؛ لأنَّه بمنزلة اشتراط الضمان على المالك، فيكون ضامناً لتلف ماله^(٦٣).

ووافق هذا الرأي ابن مسعود الكاساني فذهب إلى بطلان شرط مسؤولية الأمين^(٦٤).
ولم ير ابن قدامة المقدسي الشرط المزبور ملزماً فذهب إلى عدم صحة شرط
مسؤولية الأمين^(٦٥).

وحكى الشيخ الطوسي في الخلاف عن بعض علماء الجمهور كابن حزم
الأندلسي وابن رشد القرطبي الأندلسي وأبي اسامة - صاحب كتاب المجموع -
وغيرهم بطلان شرط مسؤولية الأمين، وبناءً على ذلك ادعى الاجماع عليه بينهم.
المناقشة:

إنه على المبنى المعروف عند متأخري الأصوليين يشترط في حجية الاجماع -
بصفته دليلاً فقهياً مستقلاً - أن لا يكون المدرك فيه للقول بمسألة - كما هو الحال
في المقام - الآيات أو الروايات أو الأدلة العقلية أو العرف والعادة، وبشكل عام لا
يكون هناك دليل ومدرك على المسألة.

وبعبارة أخرى: يشترط فيه أن لا يكون مدرك القائلين بهذا الرأي من الفقهاء
معلوماً، وإلا كان الاجماع مدركياً، وهو ليس بحجة، أي لا يمكن أن يكون دليلاً
على إثبات المسألة الفقهية؛ لاحتمال أن يكون مدرك المجمعين هو نفس ذلك
المدرك في تلك المسألة لا الاجماع. ولذا فإن كثيراً من الاجماعات لا تصلح أن
تكون حجة ودليلاً لإثبات المسائل الفقهية.

ولكن الذي يراه من خلال مراجعة مدارك الفقهاء في المسألة - كما تقدم في
البحث - أنهم تمسكوا - مضافاً لاجماع - بأدلة أخرى كآيات والروايات؛ ولذا فإن
دعوى الاجماع قائمة على أساس تلك الأدلة لإثبات عدم صحة شرط مسؤولية
الأمين، وعليه فإن اجماعهم اجماع مدركي، ولا يمكن اعتماده في المسألة كدليل
فقهي مستقل لإثبات بطلان الشرط المذكور، قال الشيخ مكارم الشيرازي في
الاجماع على عدم ضمان المستودع: «الظاهر أن اجماع الفقهاء (رضوان الله عليهم)

أيضاً يرجع إلى ما عرفت من الروايات العامة والخاصة وبناء العقلاء فيرسلونها إرسال المسلمات ويستندون إليها في مختلف أبواب الفقه»^(٦٦).

القول ببطلان شرط الضمان بنحو شرط النتيجة:

صرّح بعض الفقهاء - في تعيين نوع شرط الضمان على الأمين - ببطلان الشرط المذكور لو كان شرط النتيجة، كما أنهم يرون أنّ سبب الضمان في الشريعة أمران: قاعدة الإلتاف، وقاعدة اليد، ولا سبب ثالث؛ لذا فإنّ شرط نتيجة ضمان المستأجر للعين المستأجرة خلاف ما أوجبه الله تعالى وفرضه على عباده، إلا أن يكون هناك دليل مخصص كدليل ضمان المستعير لعارية الذهب والفضة، فإنّه يدل على ضمان المتصرف في المال. وبناءً على ذلك لا يمكن القول بأنّ قاعدة الشروط أيضاً هي إحدى موجبات الضمان، فإنّه طبقاً لهذه القاعدة يكون مورد الشرط على المشروط عليه الوفاء؛ لأنّ قاعدة الشروط إنّما تلزم الوفاء بالشروط الجائزة والمباحة فقط.

نعم، لو كان شرط المسؤولية أو شرط الضمان شرط فعل - بأن يشترط على الأمين غرامة الخسارة الواردة على المال حال التلف، كما لو اشترط على المستأجر بأنّه لو تلف ما بيده من المال فإنّه يلزمه المثل أو القيمة - فإنّ مثل هذا الشرط يكون نافذاً، ويكون للمشروط له فقط في حال عدم التزام المشروط عليه (الأمين) خيار تخلف الشرط، وأما الأمين فلا ضمان عليه، كما أنّه ليس موظفاً بتدارك خسارة التالف^(٦٧).

قال السيد الحكيم^(٦٨): «إنّما ورد في النصوص من شرط النتيجة كشرط الضمان في العارية... لا بد إما أن يحمل على شرط الفعل بأن يكون مقصود من شرط الضمان شرط تدارك خسارة التالف... وإما أن يكون المقصود إنشاء النتيجة نفسها ضمن العقد من دون قصد تمليك للمشروط له»^(٦٨).

وقال في موضع آخر من البحث ذاته: «لأنَّه (أي المستودع) أمين، فيدل على عدم ضمانه ما دل على عدم ضمان الأمين... نعم، يظهر من خبر إسحاق الآتي الضمان... ويتعين حملة على صورة شرط الضمان بمعنى شرط التدارك، فيكون من شرط الفعل أو من شرط النتيجة بناءً على جواز» (٦٩).

المناقشة:

وهذا الرأي - بطلان شرط الضمان على نحو شرط النتيجة - ليس صحيحاً أيضاً؛ وذلك:

أولاً: أنَّ سبب الضمان لا ينحصر في الشرع بقاعدتي الإلتاف واليد فقط، بل هناك أسباب أخرى توجب المسؤولية والضمان، كقاعدة المنع عن الإضرار بالغير وقاعدة الغرور. فما قيل من إنحصار الضمان في الفقه بالالتاف واليد غير تام.

وثانياً: إنَّ موضوع البحث ليس في أسباب الضمان القهري، بل في ضمان العقود الذي تحكمه قواعد عديدة كقاعدة الضمان المعاوضي والإقدام والشروط. إذن أسباب ضمان العقود أكثر من الضمان القهري.

هذا، مضافاً إلى أنَّه في حال صحة شرط الفعل فإنَّ ضمان إعمال الفسخ - المأخوذ هنا بنظر الإعتبار - ليس مقصوداً للطرفين في اشتراط الضمان، فإنَّه بناءً على قاعدة تبعية العقود للقصد لابد أن يكون العقد تابعاً لقصد الطرفين، وكذا الحال بالنسبة للشروط، فإنَّ الشرط تابع لعقد المشروط له والمشروط عليه معاً، وما قصده الطرفان في شرط ضمان الأمين هو غرامة الخسارة الواردة، وإلا فلو تعدى الأمين أو فرط أو لم يتصرف في المال المؤتمن عليه بالشكل المتعارف فإنَّ للمالك - استناداً إلى خيار تخلف الشرط - فسخ العقد اللازم (الإجارة)، بينما لا داعي إلى الخيار في العقود الأمانية الجائزة (الوديعة).

قال السيد علي البهبهاني - بعد تسليم شرط الضمان في الإجارة -: «إنَّ العقد

قد يكون علة تامة للإئتمان كالوديعة، فلا يجوز إشتراط الضمان فيها لمنافاته لمقتضى العقد، وقد يكون مقتضياً له كالعارية فيجوز إشتراطه فيها، وقد يلتبس أمره كعقد الإجارة؛ ولذا اختلفوا في جواز إشتراط الضمان فيها، فمنهم من جعله في حكم الوديعة؛ ومنهم من جعله في حكم العارية^(٧٠)، وبالتالي فإن هؤلاء يرون صحة شرط الضمان في الإجارة.

وقال الشيخ المكارم في الإشكال على الاستدلال بالآية لنفي الضمان في غيره موارد الوديعة: «والاستدلال به لا يخلو عن إشكال، فإن صدق المحسن بالنسبة إلى الودعي ومن يتبرع بحفظ متاع كأخذ اللقطة ليجد صاحبها وشبه ذلك ظاهر، ولكن صدقه بالنسبة إلى الأجير والمستعير والعامل في المضاربة ونظائرهم ممن يأخذ المال من مالكة لمنفعة نفسه، مشكل جداً»^(٧١).

وقال الشهيد الأول في شرط ضمان المرتهن في عقد الرهن: «ولو شرط ضمان الرهن بطلا (الغرس والزرع) ويحتمل صحة العقد، ولا ضمان»^(٧٢)، فهو يرى بطلان الشرط أيضاً، لكن بناءً على ما تقدم من الأدلة لا بد من القول بصحة شرط الضمان على المرتهن الذي هو في حكم الأمين.

القول الثالث - صحة إشتراط مسؤولية الأمين (توسعة مسؤولية الأمين):

من خلال عرض الرأيين السابقين - بطلان الشرط والعقد معاً وبطلان الشرط وصحة العقد - يتضح أن الرأي الثالث الذي ذهب إليه بعض الفقهاء والقانونيين هو أصح الأقوال وأكثرها عقلانية، والذي على أساسه يكون إشتراط مسؤولية الأمين صحيحاً ونافذاً عن طريق العقود الخاصة؛ لأن مقتضى قاعدة السلطنة وأدلة صحة تصرفات المالك بالنسبة لمال نفسه، وأيضاً مقتضى قاعدة الشروط هو ذلك، أي صحة الشرط ونفوذه.

وعلى الرغم من دعوى الاجماع واتفاق رأي الفقهاء على عدم صحة اشتراط الضمان على الأمين؛ فإن بعض الفقهاء والقانونيين يرون صحة الشرط المذكور في الوديعة ونفوذها.

قال السيد محمد سعيد الحكيم في المقام: «إن اشترط في عقد الاستيداع ضمانها مطلقاً فالظاهر نفوذ الشرط»^(٧٣).

وقال السيد صادق الشيرازي أيضاً: «لو لم يكن المستودع مقصراً في حفظ المال المستودع لديه ولم يكن متديناً فتلف المال لم يكن ضامناً إلا أن يكون قد اشترط ذلك»^(٧٤).

وقال الشيخ مكارم الشيرازي في صحة شرط الضمان في العقود الأمانة وعدمه: «العقود التي مقتضاها الأمانة تنقسم إلى ثلاثة أقسام من حيث صحة اشتراط الضمان فيها وعدمها، قسم منها يصح الاشتراط فيها وهو أكثر العقود، وقسم لا يصح كالمضاربة، وقسم يكون محلاً للكلام كالوديعة والوكالة وإن لم نجد دليلاً قاطعاً على الفساد فيها أيضاً»^(٧٥).

وقال في مقام الاستدلال على صحة اشتراط الضمان على الأمين: «وكذلك الحال في الوديعة فقد ذكر الشيخ عليه السلام في الخلاف: إذا شرط في الوديعة أن تكون مضمونة كان الشرط باطلاً ولا تكون مضمونة بالشرط، وبه قال جميع الفقهاء إلا عبيد الله بن الحسن العنبري فإنه قال: تكون مضمونة، دليلنا: اجماع الفرقة، بل اجماع الامة؛ لأنّ خلاف العنبري قد انقرض، وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «ليس على المستودع ضمان» ولم يفصل. ويظهر من ذيل كلامه (قدس سره) أن اسناده هذا القول إلى الأصحاب لعله كان من باب اطلاق كلامهم؛ لعدم الضمان لا التصريح بفساد الشرط، ومن هنا يشكل دعوى الاجماع في المسألة، ولقائل أن يقول: إن عدم الضمان في الوديعة هو مقتضى اطلاق

العقد، ولا ينافي الضمان بالاشتراط، كيف وقد روى زرارة في الصحيح قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وديعة الذهب والفضة، قال فقال: «كل ما كان من وديعة ولم تكن مضمونة لا تلزم»^(٧٦)، فإنه استناداً إلى ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أفتى بصحة شرط مسؤولية الأمين في الوديعة.

ومفاد منطوق الرواية المذكورة أن كل وديعة لم يشترط الضمان فيها فهي غير مضمونة، وأما مفهومها فهو أن كل وديعة اشترط الضمان فيها فهي مضمونة؛ ولذا فإنه - نظراً لمفهوم الرواية الآتفة الذكر - أفتى بجواز الشرط المذكور.

ولقائل أن يقول: هل للرواية التي استند اليها هذا الفقيه مفهوم مخالف أم لا؟ لا بد من القول بأنه إنما يؤخذ بمفهوم المخالفة ويستند اليه فيما لو لم يتعارض مع الأصول الكلية والقواعد القانونية.

وبعبارة أخرى: لا يمكن التمسك بمفهوم المخالفة الذي يتعارض مع القاعدة القانونية المسلمة^(٧٧).

وأما بالنسبة للرواية المذكورة فإنّ المفهوم المخالف فيها يمكن الأخذ به والاستناد اليه؛ لذا فإنه يمكن القول إنّه لو اشترط في الوديعة المسؤولية على المستودع كانت الوديعة مضمونة ويلزمه الغرم وتعويض الخسارة الناشئة عن تلف المال المودع أو نقصانه.

وتوضيح ذلك: أن القاعدة الكلية في المقام هي قاعدة عدم ضمان الأمين أو استئمان اليد التي على أساسها لا يكون الأمين، ضامناً للمال في الوديعة إلا في حال التعدي والتفريط، وهذه القاعدة ترجع بشكل مطلق إلى عدم ضمان الأمين، ولم تصرح بعدم صحة وبطلان الشرط.

وبعبارة أخرى: لم تتعرض القاعدة المذكورة لبيان شرط الضمان وصحته

أو بطلانه؛ لذا فإننا لا نرى فيما يرتبط بشرط مسؤولية الأمين (الضمان) قاعدة قانونية مسلمة تدل على بطلان الشرط المذكور، وعليه فإن الاستناد إلى مفاد مفهوم المخالفة في الرواية آتفة الذكر يكون صحيحاً، وقد استند بعض الفقهاء المعاصرين إلى المفهوم المخالف لإثبات نفوذ وصحة شرط المسؤولية^(٧٨).

ثم إنّه تقدم في الاستدلال السابق أنّه روي عن الإمام الصادق عليه السلام ما يدل على صحة شرط مسؤولية الأمين، وقد أخذها المحدث البحراني بعين الإعتبار في مقام الاستدلال؛ لذا نرى من اللازم ذكرها كما وردت في كتب الحديث:

علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن ودیعة الذهب والفضة، قال فقال: «كل ما كان من ودیعة ولم تكن مضمونة لا تلزم»^(٧٩).

وعلق عليها المحدث البحراني بقوله: «المراد بقوله: (لم تكن مضمونة) أي لم يشترط المستودع فيها الضمان لمن أودعه إياها فإنّه لا يلزمه غرمها»^(٨٠).

ويمكن من خلال هذا الكلام معرفة أنّه بناءً على المفهوم المخالف لو شرط الضمان فالمستودع يكون ملزماً بالغرم لما أودعه من ضرر على المالك، وبذلك اتضح إمكان الأخذ والاستناد إلى المفهوم المخالف في الرواية المروية عن الإمام الصادق عليه السلام، وعليه يمكن الحكم بنفوذ وصحة اشتراط الضمان على الأمين.

قال البجنوردي في صحة شرط الضمان: «وأما ثبوت الضمان فيما إذا اشترط فأولاً لقوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم» فيجب الوفاء بكل شرط سائغ... وقوله عليه السلام: «كل شرط جائز إلا ما خالف كتاب الله»^(٨١) وقوله عليه السلام: «كل شرط جائز إلا ما أحل حراماً أو حرم حلالاً»^(٨٢)، ومعلوم أنّ شرط الضمان في العارية استثنى من الكلية المذكورة»^(٨٣).

ومن جملة ما تقدم عن الفقهاء في كلماتهم يمكن استنباط أنّ الأصل الأولي هو

قبول الشرط واعتباره إلا أن يكون هناك ما يدل على خلافه، كما أن العقل يحكم بأن الإنسان العاقل لو التزم بشيء عن إرادة واختيار فلا بد من العمل به، كما أن أصل حاكمية الإرادة يفيد هذا المعنى أيضاً.

وذكر بعض فقهاء الجمهور في اشتراط الضمان على الأمين في الوديعة بأن الوديعة ليست مضمونة إلا أن يشترط فيها ذلك، فيحمل الضمان حينئذٍ على ضمان التفريط لا على تعمد ادخال الضرر في المال المستودع بناءً على قوله ﷺ: «ليس على المستودع غير المغل ضمان»^(٨٤)، فإن هذا الفقيه يرى نفوذ شرط الضمان على الأمين، ويرى أنه بإشترط الضمان تكون الوديعة مضمونة إستناداً منه لما روى عن النبي صلى الله عليه وآله في الحديث المتقدم.

وهذه الرواية لم يروها علماء الإمامية في كتبهم الروائية، وفي صحتها تردد، ولا يمكن الاستناد اليها كدليل في نفوذ شرط الضمان.

ويرى القانوني الدكتور ناصر كاتوزيان صحة ونفوذ شرط مسؤولية الأمين في الوديعة ويقول: «على الرغم من نيابة الأمين عن المالك في السلطنة على المال الذي بيده منه إلا أنه شخص مستقل، وأن العقد هو الذي يعين نوع العلاقة بين المالك والأمين، وحينئذٍ فلو اشترط ضمن مثل هذا العقد - مضافاً إلى التزام الأمين بالحفظ - إلتزامه وكونه مسؤولاً أيضاً تجاه التلف الحاصل في مال الوديعة، لا ينبغي القول بأن نفوذ الشرط بمنزلة كون المالك مسؤولاً عن تلف ماله، أو أن خسارة تلف مال شخص تكون بعهدة شخص آخر»^(٨٦)، فإنه بناءً على رأيه يكون حفظ الأمين المال المودع لديه والمستأمن عليه هو الهدف والغاية الأساسية للمودع والمستودع معاً من انعقاد الوديعة، وأن اشتراط مسؤولية المستودع يوجب تقوية التزامه في حفظ المال، وأنه خطوة من أجل تحقيق الهدف الذي وقع العقد من أجله^(٨٧).

ثم إنّ المادة (٦٤٢) من القانون المدني ترى نفوذه شرط الضمان على المستعير في عقد العارية، وتشعر بأنه لو اشترط على المستعير الضمان فإنه يكون مسؤولاً عن كل ما يحدث من عيب ونقص ولو لم يكن ذلك بسببه.

كما ورد في المادة (٦٤٣) بأنه لو شرط على المستعير ضمان النقص الحاصل عن الاستهلاك والاستعمال كان ضامناً لذلك النقص أيضاً.

قال الدكتور كاتوزيان في هذا المجال: «إنّ مفاد المادة (٦٤٢ و ٦٤٣) من القانون المدني دليل على أنّ المقنن يرى إمكان الجمع بين مفهوم النيابة مع مسؤولية الأمين في العقد في صورة عدم تقصير الأمين في الحفظ، وأنّه لا يرى مخالفة الشرط للنظم العام، وعليه - بعد دراسة المفاد العرفي للوديعة ومقتضاها - لا مجال للشك في نفوذ الشرط واحترام العقد الخاص في المقام»^(٨٨).

وبناءً على ما تقدم فإنّ مفاد المادة (٦٤٢) من القانون المدني في سائر العقود الأمانية - مضافاً إلى العارية - مما يمكن العمل به. وبعبارة أخرى: لا ينبغي قصر المفاد المذكور على العارية، بل يمكن اسرأؤه إلى سائر العقود الأمانية بما في ذلك عقد الوديعة.

وكذا استناداً إلى المادة (١٠) من القانون المدني - التي تبين أصل حاكمية الإرادة - يكون شرط مسؤولية الأمين (الضمان) صحيحاً، وتكون العقود الخاصة في هذا المجال معتبرة ونافاذة.

ويرى الدكتور إمامي أيضاً أنّ اشتراط مسؤولية المستودع في عقد الوديعة صحيحاً ونافاذاً، قال في المقام: «من الممكن أن يشترط في عقد الوديعة بأنّ المستودع يكون ضامناً لتلف ونقص مال الودعي بلا تعدٍ وتفريط أيضاً؛ لأنّ عدم الضمان ليس مقتضى ذات عقد الوديعة ليكون الشرط المذكور مخالفاً لمقتضى العقد، فإنّ فلسفة عقد الوديعة - الذي هو إحسان ومساعدة من جانب المستودع

- لا ينافي كونه ضامناً لكي يمنع عن صحة شرط الضمان؛ لأنَّ المستودع بعد اشتراط الضمان يريد إتمام إحسانه الذي هو المقصود من قبوله الوديعة، وهذا ليس أمراً مفروضاً على المحسن؛ لأنَّ المستودع لما أقدم برغبة منه على الإحسان يكون قد رضي بالضمان أيضاً»^(٨٩).

لقد سلم الدكتور إمامي بالشرط المزبور طبقاً للمادة (١٠) من القانون المدني وعدم شمول المادة (٢٣٢ و ٢٣٣) من القانون نفسه لذلك، فهو يرى صحة الشرط والعقود الخاصة التي يدرج ضمنها شرط مسؤولية الأمين ونفوضه.^(٩٠)

وقسم الدكتور جعفري لنكرودي الأمين إلى ثلاثة أقسام، وقال في تعريف القسم الأول منه: «الأمين هو الذي يأخذ أجراً على عمله في حفظ المال المستأمن عليه، وهو ضامن لنقص وتلف ذلك المال إلا أن يشترط في العقد الأمانى عدم مسؤولية الأمين»^(٩١).

ومما يذكر أنَّ كثيراً من الفقهاء يرى جواز اشتراط الضمان على المستأجر في عقد الإجارة أيضاً، وصحة الشرط ونفوضه.^(٩٢)

وورد في جواب السيد اليزدي عن صحة شرط مسؤولية المستأجر في عقد الإجارة قوله: «نعم، الشرط المذكور صحيح على الأقوى وإنَّ نسب إلى المشهور عدم صحته»^(٩٣).

وقال بعض الفقهاء في مقام الاستدلال على صحة اشتراط الضمان على المستأجر: «إنَّ اشتراط ضمان الإجارة لا ينافي أدلة عدم ضمان الأمين كما في العارية»^(٩٤).

ونذكر آخر في المقام بأنَّ المؤجر لو اشترط ضمان العين المستأجرة على المستأجر كان المستأجر - بناء على عموم: «المؤمنون عند شروطهم» - ضامناً، وكون العين المستأجرة أمانة عند المستأجر ليس من مقتضيات ذات عقد الإجارة،

ولا ينافي اشتراط الضمان.^(٩٥)

وزهب المحقق الأصفهاني - بعد المقارنة بين العارية والإجارة - إلى صحة اشتراط الضمان في الاجارة، ويرى أنّ الضمان لا ينافي كون المستأجر أميناً ولا يتداخل مع قوله ﷺ: «ليس على الأمين إلا اليمين»^(٩٦).

وأفاد المحدث البحراني فيما يتعلّق بصحة اشتراط الضمان على المستأجر بأنّ أكثر الشروط الواردة على العقود إنّما هي بمنزلة الاستثناء ممّا دل عليه أصل العقد، بمعنى أنّه لولا ذكرها لكان العقد باقياً على مقتضاه الأوّلي، وبورود الشرط يتمّ استثناء بعض مقتضيات العقد، كما أنّ مقتضى البيع اللزوم مع أنّه يدخله شرط الفسخ بلا خلاف ولا اشكال^(٩٧).

وقبل ذلك قد أشار السبزواري إلى نحو ما ذكره المحدث البحراني من الاستدلال على صحة شرط الضمان وقال: «ويمكن أن يقال: إن أدلة صحة العقود والشروط يقتضي صحة هذا العقد والشرط. وكونه مخالفاً لما ثبت شرعاً ممنوع؛ لأنّ الثابت عدم الضمان عند عدم الشرط لا مطلقاً، وروى موسى بن بكر عن أبي الحسن ﷺ قال: سألت عن رجل إستأجر سفينة من ملاح فحملها طعاماً، واشترط عليه إن نقص الطعام فعليه، قال: «جائز»، قلت: إنّهُ ربما زاد الطعام، فقال: «يدعي الملاح أنّه زاد فيه شيئاً؟»، قلت: لا، قال: «هو لصاحب الطعام الزيادة، وعليه النقصان إذا كان قد شرط عليه ذلك»^(٩٨).

وزهب الدكتور كاتوزيان إلى صحة شرط مسؤولية المستأجر في عقد الإجارة ونفوذهُ، ثم قال بعد الإشارة إلى ما ذهب إليه بعض المحققين في قياس العارية والإجارة - حيث إنّهُ يرى صحة شرط مسؤولية المستأجر في صورة عدم التقصير مستنداً في ذلك إلى أصل حاكمية الإرادة (المادة ١٠ من القانون المدني) - : «يمكن القول من ناحية القانون المدني أيضاً بأنّ العارية لا خصوصية لها ليكون الحكم

في المادة (٦٤٢) استثنائياً ومختصاً بها، فإنَّ الحكم المذكور يجري في الإجارة أيضاً، وهذا الأمر متعارف ومسلم في المجال القضائي أيضاً، وأنَّ الشرط الذي يشترطه المؤجر على المستأجر بالنسبة لضمان وحفظ الباب والشباك والزجاج في عقود الاجارات يُعمل به في المحاكم القضائية اليوم»^(٩٩).

وقال الدكتور إمامي في شرط مسؤولية المستأجر في عقد الإجارة: «يمكن اشتراط الضمان على المستأجر في عقد الإجارة في حال عدم التعدي والتفريط، والشرط المذكور ليس من الشروط الفاسدة طبقاً للمادة (٢٣٢) من القانون المدني، ولا يمكن اعتباره مخالفاً لمقتضى عقد الإجارة؛ لأنَّ مقتضى ذات عقد الاجارة هو تمليك المنفعة ولو خالف الشرط المذكور مقتضى اطلاق عقد الاجارة، فإنَّه لا يوجب بطلان العقد؛ ولذا صح شرط الضمان في العارية، وحيث إنَّ المال في العارية يكون في يد المستعير أمانة، كذا الحال في الاجارة، فإنَّ العين المستأجرة أمانة بيد المستأجر أيضاً، فلا يكون في حال عدم التعدي والتفريط ضامناً»^(١٠٠).

ونظراً لما مر من آراء الفقهاء والقانونيين لابد من القول بأنَّ أحد أهم أدلة الرأي القائل بصحة اشتراط مسؤولية الأمين هي قاعدة الشروط؛ لأنَّ كون يد المتصرف أمانية ليس ناشئاً عن الحكم الذاتي والأولي للشارع، بل هو ناشئ عن سلطنة المالك التي أنفذه الشارع وأقرها، وعليه فإنَّ صيرورة يد المتصرف أمانية من الناحية الشرعية منوط بجعل المالك له أميناً، فلو أنَّ المالك جعل الأمين ضامناً للخسارة المحتملة منذ البداية لم يكن هناك مقتضى لتنفيذ الشارع، ويكون إذن المالك مطابقاً لحكم الشارع الأولي في ضمان التصرف في مال الغير، وبالتالي فإنَّ مثل هذا الشرط لا يكون مخالفاً للشرع فحسب بل يكون موافقاً له.

وتشعر المادة (٦٦٤) من القانون المدني ضمان المستعير عارية الذهب والفضة من المسكوك وغيره ولو لم يشترط الضمان، ولم يكن المستعير متعدياً ومفراطاً.

ويستفاد من هذا الحكم أنَّ كون اليد أمانية ليس من الآثار الذاتية، بل من آثار الإطلاق، وإلا فلا يعقل جعل الشارع له مع وجود التنافي بين الحكم والعقد.

والحاصل: إنَّ حكم الشارع بكون يد المتصرف في مال الغير أمانية ومشروعة (أمانية يد المستودع) ليس مطلقاً، بل محدد ومقيد بصورة عدم تعدي الأمين وتفريطه، أو بصورة عدم اشتراط الضمان، ولكنَّه يكون ضامناً إمَّا بحكم الشارع في حالتي التعدي والتفريط، أو إذا اشترط الضمان فيكون الضمان استناداً لقاعدة الشروط.

وبالتالي لا بد من القول بأنَّ الرأي بصحة شرط مسؤولية الأمين هو أوجه الآراء وأكثرها انطباقاً مع القواعد والأصول القانونية؛ لأنَّ للناس - استناداً لقاعدة (الناس مسلطون على أموالهم) - حق التصرف في أموالهم بجميع أنحاء التصرفات العقلائية سواء كانت مجانية أو معاوضية، والتصرفات المعاوضية قد تكون معاوضة بعوض عقدي كعقد البيع، أو معاوضة بضمان قهري، كالعارية المضمونة، وهي التي يشترط المالك على المستعير فيها الضمان وتعويض الخسارة المحتملة في الوديعة، وبناءً على ذلك فإنَّه نظراً إلى أنَّ الموضوع في المقام ليس هو اشتراط الضمان في الأمانة الشرعية، بل يتعلق بالأمانة المالكية، فإنَّ مثل هذا الشرط لا يمكن اعتباره مخالفاً للكتاب العزيز والسنة الشريفة؛ لأنَّ تصرف أي شخص في مال الآخر طبقاً للكتاب والسنة هو تصرف مضمون، وإنَّما تخصص هذه القاعدة، وهذا الأصل في صورة عدم اعتبار الشارع أو المالك أنَّ المتصرف ضامن، وفي المقام اعتبر المالك من الأول أنَّ المتصرف ضامن، وأنَّ هذا الضمان ليس تكليفاً؛ ليكون شرط الضمان مخالفاً لإذن المالك، أو مخالفاً لذات العقد الأصلي، بل الضمان هنا وضعي، والمراد به ضمان المتصرف في حال حصول الخسارة في المال، وأنَّ عليه غرامة ذلك.

نتائج البحث:

إنّ مشهور الفقهاء على الرغم من ذهابهم إلى بطلان شرط ضمان الأمين في الوديعة، وأنه مبطل للعقد، وذهب آخرون إلى بطلان الشرط المذكور فقط، إلا أنّ بعض الفقهاء المعاصرين والقانونيين ذهبوا إلى صحة ونفوذ شرط ضمان الأمين، ويرون عدم وجود دليل على بطلان مثل هذا الشرط، وأنّ جميع ما استدل به القائلون بعدم صحة الشرط قابل للرد والنقاش، وعليه فإنّ هذا الشرط - استناداً إلى قاعدة الشروط وقاعدة السلطنة - نافذ؛ لإمكان القول بأنّ شرط الضمان، أو مسؤولية الأمين ليس شرطاً مخالفاً للأثر الذاتي للعقد، بل مخالف لأثر إطلاق العقد، ومثل هذا الشرط لا يوجب بطلان العقد، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى - بالنسبة لعدم مخالفة الشرط للكتاب والسنة - يمكن القول بأنّ الحكم الأولي للإسلام لما كان هو ضمان المتصرف في مال الغير، وأنّ حكم الشارع مبني على الأمانة المالكية فيما لو جعله المالك أميناً، فإنّ شرط الضمان لا يكون مخالفاً للشرع فحسب، بل موافق لحكم القاعدة الأولية، وهي ضمان المتصرف في مال الغير؛ ولذا فإنّ شرط المسؤولية يكون صحيحاً وناظراً.

المواشم

- (١) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ٢: ٣٠٤، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٣ هـ. الأنصاري، مرتضى بن محمد، المكاسب ٣: ٩، ط / المؤتمر العالمي لإحياء ذكرى الشيخ الأنصاري، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥ هـ، قم المقدسة، ومؤسسة النعمان، بيروت، سنة ١٤١٠ هـ. الخميني، روح الله الموسوي، كتاب البيع ٥: ١٩٢، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨ هـ. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٤: ٣٣١، ط / مكتبة الداوري، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠ هـ.
- (٢) الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٢: ٣.
- (٣) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء ١٦: ١٥٤، ط / مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ. كاشف الغطاء، محمد حسين بن علي، تحرير المجلة ١: ٨٩، ط / المكتبة المرتضوية، الطبعة الأولى، سنة ١٣٥٩ هـ.
- (٤) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف ٤: ١٧١، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، سنة ١٤٠٧ هـ.
- (٥) ابن البراج، جواهر الفقه ١٠٣: ٣٧٧، ط / مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، قم المقدسة، سنة ١٤١١ هـ. وانظر: ابن البراج، المهذب ١: ٤٢٣، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، سنة ١٤٠٦ هـ.
- (٦) ابن ادريس، محمد بن منظور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٤٣٤، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٠ هـ. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ٣: ١٩٠، ط / مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٠ هـ. البهبهاني، السيد

علي، الفوائد العلية، القواعد الكلية ٢: ٣٠٤، ط / مكتبة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٠٣ هـ.

(٧) البهبهاني، الفوائد العلية ٢: ٤٢٣، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم المقدسة، سنة ١٤٠٦ هـ.

(٨) العاملي، السيد جواد الحسيني، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٧: ٢٥٢، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩ هـ. الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٤: ٣٣١. البهائي، بهاء الدين العاملي، جامع عباسي: ٢٣٢، ط / مؤسسة نشر الفراهاني، طهران (فارسي). الشهابي، محمود، قواعد الفقه: ٥٧، ط / مؤسسة النشر، جامعة طهران، سنة ١٣٣٢ ش. التستري، محمد تقي، النجعة في شرح اللمعة ٨: ١٣٣، ط / مكتبة الصدوق، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٦ هـ.

(٩) انظر: المصادر السابقة.

(١٠) السبزواري، عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام ١٨: ٢٩٧، ط / مؤسسة المنار، قم المقدسة، الطبعة الرابعة، سنة ١٤١٣ هـ.

(١١) العلامة الحلي، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ٢: ٣٣١. الكركي، علي بن الحسين (المحقق الثاني) جامع المقاصد في شرح القواعد ٨: ٥٤، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٤ هـ.

(١٢) النساء: ٢٩.

(١٣) النراقي، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة ٤: ٣٨٣، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى، قم المقدسة، سنة ١٤١٥ هـ. الروحاني، السيد صادق، فقه الصادق عليه السلام ٧: ٢٣٤، ط / مدرسة الإمام الصادق، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٢ هـ. الحسيني الشيرازي، السيد محمد، القواعد الفقهية: ٢١٦، ط / مؤسسة الإمام الرضا عليه السلام، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٣ هـ. وجداني فخر، قدرت الله، الجواهر الفخرية في شرح الروضة البهية، انتشارات سماء قلم، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٦ هـ. الموسوي القزويني، السيد علي، ينابيع الأحكام في معرفة الحلال والحرام ٢: ٧٦٩، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة،

الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٤ هـ.

- (١٤) السيد مهدي، شروط باطل وتأثير آن در عقود (الشروط الباطلة وتأثيرها في العقود): ٤٩ فما بعد، ط / انتشارات ماني، الطبعة الثانية، سنة ١٣٧٩ ش.
- (١٥) البحراني، يوسف بن أحمد، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٢٤: ٩٧، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥ هـ.
- (١٦) الحسيني المراغي، عبد الفتاح بن علي، العناوين الفقهية ٢: ٣٦٢، ط / مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧ هـ.
- (١٧) الشهيد الثاني، زين الدين العاملي، مسالك الافهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ٨: ٢٥٧، ط / مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٣ هـ.
- (١٨) البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١: ١٦٤.
- (١٩) الطباطبائي، السيد علي بن محمد، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل ٩: ٢٠٠، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام، سنة ١٤١٨ هـ.
- (٢٠) المكاسب، الأنصاري ٦: ٩٠.
- (٢١) الحسيني المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٣٦٢.
- (٢٢) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٥: ٢٩٨، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٣ هـ.
- (٢٣) القانون المدني، المادة: ٢٣٣.
- (٢٤) الأردبيلي، أحمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الأذهان ١: ٦٩، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٣ هـ.
- (٢٥) ابن ادریس، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٤٣٥.
- (٢٦) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، تلخيص المرام في معرفة الأحكام، ط / مؤسسة الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٢ هـ.

- (٢٧) التوبة: ٩١.
- (٢٨) البجنوردي، السيد حسن، القواعد الفقهية، نشر الهادي، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩ هـ.
- (٢٩) النوري، حسين، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ١٤: ١٥، ح ١٥٩٧٥، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم المقدسة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٨ هـ.
- (٣٠) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف ٤: ١٧٢ ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط ١، قم المقدسة، سنة ١٤٧٠ هـ، الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية ٤: ١٣٢، ط / المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، ط ٣، سنة ١٣٨٧ هـ.
- (٣١) الطرابلسي، عبدالعزيز بن البراج، جواهر الفقه: ١٠٣.
- (٣٢) المغربي، نعمان بن محمد، دعائم الإسلام ٢: ٤٩١، ح ١٧٥٦، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٨ هـ.
- (٣٣) الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٠٤، ح ٤٠٨٧، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٣ هـ.
- (٣٤) لم نقف على مأخذه.
- (٣٥) انظر: المحقق الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٢: ٤١٢، ٤٣٨، ط / مؤسسة اسماعيليان، قم المقدسة، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٨ هـ. الحكيم، السيد محسن، مستمسك العروة الوثقى ١٣: ٤١، ط / مكتبة المرعشي النجفي، قم المقدسة، سنة ١٤٠٤ هـ.
- (٣٦) النوري، فضل الله بن عباس، رسالة في قاعدة ضمان اليد: ٣٨، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.
- (٣٧) الحسيني المراغي، مير عبد الفتاح، العناوين الفقهية ٢: ٤٨٥، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧ هـ.
- (٣٨) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٩: ٨١، الباب ٤ من الوديعة، ح ٧. وانظر بحر العلوم، السيد محمد، ط / منشورات مكتبة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٠٣ هـ. النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٧: ١٤٨، ط / دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة السابعة، سنة ١٤٠٤ هـ. البحراني،

الحدائق الناضرة ٢١: ٤٥٧.

- (٣٩) الطباطبائي اليزدي، محمد كاظم، حاشية المكاسب ١: ٣٥، ط / دار المصطفى لإحياء التراث، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٣ هـ.
- (٤٠) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ٢٧: ١٠٣.
- (٤١) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ١٦: ١٥٣.
- (٤٢) الطباطبائي اليزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى فيما تعم به البلوى ٥: ١٦٢، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الاولى، قم المقدسة، سنة ١٤١٩ هـ.
- (٤٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٦، ح ٢١.
- (٤٤) الخوئي، أبو القاسم، مباني العروة الوثقى ١: ٥٠، ط / منشورات مدرسة دار العلم، الطبعة الأولى، قم المقدسة، سنة ١٤٠٩ هـ.
- (٤٥) البجنوردي، القواعد الفقهية ٢: ١١ فما بعد.
- (٤٦) الحكيم، السيد محسن، مستمسك العروة الوثقى ١٢: ٧٠.
- (٤٧) انظر: النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ٢٧: ١٨٣ فما بعد.
- (٤٨) الأنصاري، المكاسب ٣: ٩.
- (٤٩) الطباطبائي اليزدي، حاشية المكاسب ٢: ١١٥.
- (٥٠) مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٢٧٧.
- (٥١) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٧: ١٠٤.
- (٥٢) مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٢٧٧.
- (٥٣) انظر: المصدر السابق.
- (٥٤) المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٤٨٥.
- (٥٥) البجنوردي، القواعد الفقهية ٢: ٩.
- (٥٦) الجعفري اللنكرودي، محمد جعفر، مبسوط در ترمينولوجي حقوق (المبسوط في الحقوق): ١١، ط / مكتبة كنج دانش، الطبعة الأولى، سنة ١٣٨٧ ش.

- (٥٧) الطوسي، الخلاف ٤: ١٧١.
- (٥٨) ابن البراج، جواهر الفقه: ١٠٣. المذهب ١: ٤٣٢.
- (٥٩) العلامة الحلي، التذكرة ١٦: ١٥٤.
- (٦٠) الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٢: ٣.
- (٦١) المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٣٨٥.
- (٦٢) ابن قدامة المقدسي، عبد الرحمان، الشرح الكبير ٧: ٢٨٣، ط / دار الكتاب العربي، بيروت.
- (٦٣) ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني ٧: ٢٨١، ط / دار الكتاب العربي، بيروت.
- (٦٤) الكاساني، علاء الدين بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٦: ٢٠٩، ط / دار الكتاب العلمية.
- (٦٥) ابن قدامة المقدسي، الشرح الكبير ٧: ٢٨٣.
- (٦٦) مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٢٦٨.
- (٦٧) الخوئي، أبو القاسم، مصباح الفقاهة: ٣٣٣ فما بعد، ط / مؤسسة انصاريان، سنة ١٤١٧ هـ.
- (٦٨) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١٢: ٧٢.
- (٦٩) المصدر السابق ١٢: ٨٦.
- (٧٠) البهبهاني، الفوائد العلية ٢: ٢٠٤.
- (٧١) المكارم الشيرازي، ناصر، القواعد الفقهية ٢: ٢٥١، ط / مدرسة الامام أمير المؤمنين عليه السلام، الطبعة الثانية، قم المقدسة، سنة ١٤١٠ هـ.
- (٧٢) الشهيد الأول، محمد بن مكي، الدروس الشرعية في فقه الإمامية: ٣٣٩٩، ط / مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم المقدسة سنة ١٤١١ هـ.
- (٧٣) الحكيم، محمد سعيد، منهاج الصالحين ٢: ١٨٥، ط / دار الصفوة، الطبعة الأولى، بيروت، سنة ١٤١٦ هـ.
- (٧٤) الحسيني الشيرازي، السيد صادق، المسائل الإسلامية مع المسائل الحديثة: ٢٥٧،

ط / منشورات رشيد، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٧ هـ.

- (٧٥) مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٢٧٧.
- (٧٦) المصدر السابق ٢: ٢٧٦ - ٢٧٧.
- (٧٧) قافي، حسين، وشريعتي، سعيد، اصول فقه كاربردي (اصول الفقه العملي) ١: ١٥٢، ط / المجمع العلمي للحوزة والجامعة، الطبعة السادسة، سنة ١٣٩٠ ش.
- (٧٨) مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٢٧٦ - ٢٧٧.
- (٧٩) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ١٠: ٣٠١ - ٣٠٢، ط / دار الحديث للطباعة والنشر، قم المقدسة، الطبعة الاولى، سنة ١٤٢٩ هـ. الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٧: ١٧٩، ط / دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٠٧ هـ. الحر العاملي، وسائل الشريعة ١٩: ٧٥.
- (٨٠) البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٢١: ٤٠٤.
- (٨١) الكليني، الكافي ٥: ١٦٩، ح ١.
- (٨٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ٧: ١٨٢، ح ٧٩٩.
- (٨٣) البجنوردي، القواعد الفقهية ٧: ١٨.
- (٨٤) البيهقي، السنن الكبرى ٦: ٩١، ط / دار الفكر، بيروت.
- (٨٥) المهدي لدين الله، أحمد بن يحيى، البحر الزخار ٥: ٢٥٦، ط / دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢ هـ.
- (٨٦) كاتوزيان، ناصر، دوره حقوق مدني - عقود معين ٤: ٦٠، ط / نشر شركة سهامية، الطبعة السادسة، سنة ١٣٨٩ ش.
- (٨٧) المصدر السابق: ٦١.
- (٨٨) المصدر السابق.
- (٨٩) إمامي، السيد حسن، حقوق مدني ٢: ١٧٣، ط / انتشارات جامعة طهران، سنة ١٣٣٤ ش.
- (٩٠) المصدر السابق.
- (٩١) جعفري لنكرودي، مبسوط در ترمينولوجي ١: ٣٦٠ وما بعد.

- (٩٢) الطباطبائي اليزدي، محمد كاظم، سؤال وجواب: ٣٠٧، ط / مركز نشر علوم إسلامي، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥. الأصفهاني، محمد حسين، حاشية المكاسب: ٣٨، ط / ذوي القربى، الطبعة القديمة، سنة ١٤١٩ هـ. الشهيدي، ميرزا فتاح، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب ٣: ٥٦٨، ط / مطبعة اطلاعات، الطبعة الأولى، سنة ١٣٧٥ ش. التبريزي، جواد بن علي، إرشاد الطالب إلى تعليق على المكاسب ٢: ١٥٢، ط / مؤسسة اسماعيليان، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٦ هـ. البحراني، الحقائق الناطرة في أحكام العترة الطاهرة ٢١: ٥٤٥.
- (٩٣) الطباطبائي اليزدي، سؤال وجواب: ٣٠٧.
- (٩٤) الشهيدي، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب ٣: ٥٦٨.
- (٩٥) التبريزي، جواد، إرشاد الطالب إلى تعليق على المكاسب ٢: ١٥٢.
- (٩٦) الأصفهاني، حاشية المكاسب: ٣٨.
- (٩٧) البحراني، الحقائق الناطرة في أحكام العترة الطاهرة ٢١: ٥٤٥.
- (٩٨) السبزواري، محمد باقر، كفاية الأحكام ١: ٦٥١، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم المقدسة، سنة ١٤٢٣ هـ.
- (٩٩) كاتوزيان، دوره حقوق مدني - عقود معين ١: ٤٢٠.
- (١٠٠) إمامي، حقوق مدني ٢: ٤٠.

الحكم التكليفي للإيصاء في ضوء آية الوصية

□ د. الشيخ خالد غفوري الحسني (*)

تعرّض القرآن الكريم في مقطع من آياته الى الوصية ، ففي الآية (١٨٠) من سورة البقرة : حثّ القرآن المؤمنين عند دنو الموت على الإيصاء الى الوالدين والأقربين بشي، ممّا عندهم من المال وأشار الى أنّ هذا الفعل من شأن المتقين وأنّه ممّا يليق بهم .. ووقع البحث في هذه الآية من عدّة جهات : وكانت إحدى جهات البحث المهمة البحث في مقدار ما يُمكن استنباطه من الآية من أحكام شرعية .. وأحد هذه الأحكام التكليفية هو حكم الإيصاء .. وقد عالجتنا في هذا المقال مدى استفادة ذلك من آية الوصية .. وقمنا بعرض الأقوال بهذا الشأن وكانت أربعة أقوال تصدينا لتحليلها ومناقشتها ونقدتها .. وانتهينا الى رؤية جديدة وصياغة جديدة للمطلب .. وفي آخر المطاف عرضنا الرؤية السنيّة القائلة بعدم إيصاء النبي ﷺ وبيننا وجه الإشكالية فيها وناقشنا ما ذكره من أجوبة لتبرير ذلك ولم يثبت لنا شيء من تلك الأجوبة وانتهينا الى عدم ثبوت تلك الرؤية .. وفي مرحلة جمع المعلومات رجعنا الى مختلف المصادر الفقهية والأصولية والتفسيرية واللغوية .. وقد اعتمدنا في البحث المنهج التحليلي الاستدلالي .. ومارسنا النقد لبعض الآراء والنظريات المطروحة .. وحيث تصدينا للمقارنة فقد رجعنا الى المصادر من مختلف المذاهب الإسلامية ..

(*) دكتوراه في العلوم الإسلامية - عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية.

المصطلحات الأساسية:

حضور الموت، الوصية، وجوب الوصية، استحباب الوصية، الوصية التمليلية، الوصية التبرعية، الإرث

النص القرآني:

قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنِ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾^(٢).

المقدمة:

وتشتمل على البيان الإجمالي للنص القرآني:

١- إن هذه الآية الكريمة واردة ضمن مجموعة من الآيات تعرّضت لبيان بعض أحكام الوصية، وهي ثلاث آيات^(٣) توسّطت مجموعتين أُخريين من الآيات، فقد سبقتها آيات تشريع القصاص^(٤) والذي هو من الأحكام الجزائية، وتلتها آيات تشريع الصيام^(٥) والذي هو أمر عبادي.

٢- ومن الجدير بالذكر أنّ اثنين من هذه الموضوعات الثلاثة (وهما: القصاص، والصيام) كانا قد شُرعا لأهل الكتاب قبل الإسلام؛ أمّا القصاص فكان مُشرعاً في التوراة، قال تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ...﴾^(٦)، وأمّا الصيام فلقوله تعالى: ﴿... كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ...﴾^(٧)، وأمّا الوصية للوالدين والأقربين فلم يُذكر تشريعها لأهل الكتاب صريحاً لكن ورد تشريع الإحسان إليهم، وهو بإطلاقه شامل لحال الحياة وبعد الممات فيشمل الوصية إليهم، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَ...﴾^(٨)، وأخذ الميثاق يدلّ على كتابة هذا الأمر عليهم.

٣ - وقد تناولت هذه الآية بحسب أكثر المفسرين أصلَ تشريع الوصية وبيان حكم الإيصال، وأنه حين دنو الموت وظهور علاماته وأماراته إن كان للشخص مال فعليه الإيصال للوالدين والأقربين بالنحو المتعارف وإنّ هذا التشريع - وهو مطلوبة الوصية - يثبت بشأن كل من يؤثر التقوى، ويهتم بالطاعات وما يترتب عليه من ثواب أخروي. وما تلا هذه الآية من آيات تناول حكم تغيير الوصية متى يجوز ومتى لا يجوز.

٤ - وقد وقع اختلاف في تفسير الآية من عدّة جهات: فتارة من حيث كونها محكمة أو منسوخة، وأخرى في كيفية إعرابها وتحليل ألفاظها، وثالثة من حيث دلالتها على الوجوب أو الاستحباب. وهذا هو الذي نبهته في هذه المقالة.

الحكم التكليفي للوصية والأقوال فيه:

إنّ هذا البحث يدور حول دلالة الآية، سواء أقلنا بكونها منسوخة أو لا، وفي ذلك أقوال:

القول الأوّل: وجوب الوصية

وبه قال ابن حزم^(٩)، قال ابن الجوزي: واختاره من قال بأنّها منسوخة^(١٠)، ونسبه ابن قدامة الى طائفة شدّت فأوجبها، والى الزهري وأبي مجلز^(١١) وأبي بكر عبد العزيز^(١٢) وداود ومسروق وطاؤوس وإياس وقتادة وابن جرير^(١٣)، واختاره أيضاً أبو بكر الجصاص^(١٤)، واختاره الألباني^(١٥) وهو محتمل في عبارات بعض الفقهاء^(١٦)، لكنّها واردة في غير محلّ البحث، كما سوف يأتي بيان ذلك لاحقاً. ومنه تعرف تفرّد الصادقي الطهراني من بين مفسري الإمامية بالقول بالوجوب^(١٧).

الاستدلال:

وتقريب الاستدلال بالآية من وجوه ثمانية، وهي:

الوجه الأول:

قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾^(١٨)؛ فَإِنَّ دلالة الآية ظاهرة في إيجاب الوصية وتأکید فرضها؛ لأنَّ قوله ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ معناه: فُرض عليكم^(١٩)، والمُراد بالكتابة كتابة التشريع، والتعدي بـ (على) يُفيد أنَّ ما شُرِّع هو حكم إلزامي. وادَّعى الفخر الرازي أنَّ ﴿كُتِبَ﴾ يُفيد الوجوب في عُرف الشرع، قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(٢٠)، قال: «لفظة ﴿عَلَيْكُمْ﴾ مُشعرة بالوجوب، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...﴾^(٢١)»^(٢٢)، وقال العلامة الطباطبائي: «إِنَّ الكتابة يُستعمل في القرآن في مورد القطع واللزوم»، بل وتدعمه القرينة، قال: «ويؤيده ما في آخر الآية من قوله ﴿حَقًّا﴾؛ فَإِنَّ الحقَّ كالكتابة يقتضي معنى اللزوم...»^(٢٣).

أقول:

١ - صرَّح كثير من أهل اللغة بكونه يُفيد الفرض، قال ابن فارس: «(كتب) الكاف والتاء والباء أصل صحيح واحد، يدلُّ على جمع شيء الى شيء. من ذلك الكتاب والكتابة. يُقال: كتبت الكتاب أكتبه كتباً... ومن الباب الكتاب، وهو الفرض قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(٢٤)، ويُقال للحكم الكتاب...»^(٢٥).

٢ - والظاهر أنَّ لفظ ﴿كُتِبَ﴾ يُراد به الحكم والتشريع والإثبات والقضاء الحتم^(٢٦)، قال تعالى - حكاية عن نبيه موسى ﷺ في خطابه لبني إسرائيل -: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ...﴾^(٢٧)، وهذا هو المعنى الموضوع له اللفظ، أي: إِنَّه المعنى الحقيقي.

٣ - ومن الجدير بالذكر أنَّ آيات الوصية توسَّطت مجموعتين من الآيات، وهذه

المجاميع الثلاث من الآيات قد اشتركت في صدرها بالتعبير بلفظ ﴿كُتِبَ﴾، قال تعالى في آيات القصاص: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى...﴾^(٢٨)، وقال في آيات الوصية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ...﴾^(٢٩)، وقال في آيات الصيام: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...﴾^(٣٠)، وهذا ربما يُعدّ مؤشراً على كون الكتابة المذكورة فيها لها معنى واحد أو معانٍ متقاربة على الأقل.

المناقشة:

يُمكن المناقشة في هذا الوجه بأنّه لدى تتبّع موارد الاستعمال للفظ (الكتابة) في القرآن يظهر أنّ الكتب استُعمل في موارد أعمّ من الإيجاب والاستحباب، وأيضاً أعمّ من تشريع الحكم التكليفي والوضعي، وتعيين أيّ منها بحاجة الى قرائن^(٣١)، فهو وإن ورد في بعض الموارد التي يوجد فيها حكم تكليفي إلزامي كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ...﴾^(٣٢)؛ إذ لا شكّ في وجوب الجهاد، بيد أنّه ثمة موارد أخرى استُعملت فيها الكتابة مع خلوها عن الحكم التكليفي الإلزامي، من قبيل: قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى...﴾^(٣٣)، إذ من الواضح أنّ القصاص ليس واجباً، وإنّما هو حقّ للمجنّي عليه أو لوليّه، وهو من مقولة الحكم الوضعي، ومن هنا يُمكن الانتقال منه الى الدية، بل ويُمكن إسقاطه، بل يُمكن أن يُقال في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(٣٤) بأنّه يدلّ على أصل التشريع بقريضة قوله بعده في الآية ذاتها: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٣٥)؛ إذ أنّ الصيام لم يكن واجباً على الأمم السابقة، فالتشبيه بين كتابة الصيام علينا وبين كتابة الصيام عليهم إنّما هو في أصل التشريع والمطلوبية، لا في الوجوب والإلزام.

ومن هنا ظهر الفرق بين آيات القصاص والوصية والصيام من جهة وبين آية الحج^(٣٦) من جهة أخرى؛ فإنّ ظهور الأخيرة في الوجوب ببركة وجود قريضة الجارّ والمجرور في قوله: ﴿وَلِلَّهِ الدَّالُّ عَلَى ثُبُوتِ حَقِّ لَه فِي الْمَقَامِ، لا بدلالة قوله:

﴿عَلَى النَّاسِ﴾، كما ادّعاه الفخر الرازي.

وأما استفادة الوجوب من بعض التعبيرات فبسبب وجود قرائن أخرى لفظية أو غير لفظية، من قبيل:

أ - قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ...﴾^(٣٧)؛ وهو يدل على تشريع الجهاد، ولفظ ﴿كُتِبَ﴾ ليس صريحاً في الوجوب.

وأما الوجوب فيها فقد يُقال إنه مستفاد من سياق الآية والقرائن المتصلة؛ إذ أن التلطف والترغيب أكثر تناسباً مع إرادة الحكم التكليفي الوجوبي والإلزامي، أو يُقال إنَّ المستفاد من سياق الآية أنَّ الوجوب كان ثابتاً سابقاً بدوالٍ أخرى وقرائن منفصلة، ونظراً لارتكاز وجوب الجهاد في أذهان المخاطبين يتبادر الوجوب إلى أذهان المخاطبين من هذه الآية ولو بدلالة بعض الآيات المتقدمة في سورة البقرة، كقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ... وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ... فَإِنْ قَاتَلَكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ... وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ... الشَّهْرُ الْحَرَامَ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ...﴾^(٣٨) ونحوها من الآيات الكثيرة المتضمنة لإيجاب الجهاد سواء في هذه السورة أو غيرها.

ب - قوله تعالى: ﴿... كُتِبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ﴾^(٣٩) وقوله: ﴿كُتِبَ رُكُومٌ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ﴾^(٤٠)؛ فإن هنا توجد قرينتان: إحداها لفظية، وهي قوله: ﴿عَلَى نَفْسِهِ﴾؛ إذ أن الكتابة على النفس معناها الإلزام والإلزام النفس بشيء، والقرينة الأخرى لُبِّيَّة، وهي كون الله عزَّ وجلَّ لا يُخلف الميعاد، فكلَّ ما وعد به يقع حتماً ويكون لازماً.

ج - قوله ﷺ في حديث ابن عباس قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: «يا أيها الناس إنَّ الله كتب عليكم الحجَّ»، فقام الأقرع بن حابس فقال: أفي كلِّ عام يا رسول الله؟ فقال: «لو قلتها لوجب، ولو وجبت لم تعملوا بها، الحجَّ مرَّة، فمن زاد فطَوَّع»^(٤١)،

فقد يُقال: إِنَّ الأقرع فهم الوجوب من قوله: « كتب عليكم الحجّ »، إلا أَنَّ الكلام هنا نظير الكلام في آية القتال، فَإِنَّ الوجوب مستفاد من ظهور (كُتِبَ)، لا بدلالة صريحة.

ولكن يُمكن المناقشة في بعض ما تقدّم أو كلّه، مثل أن يُقال: إِنَّ القصاص وإن كان حقّاً لكن مدلول آية القصاص إلزام المخاطبين بالقصاص بمعنى لزوم إجرائه، ويُنتزَع من هذا الحكم التكليفي حكم وضعي وهو كون القصاص حقّاً للمجنّي عليه. وأمّا في آية الصيام فالمراد ببيان التشبيه بين وجوب الصوم علينا وبين وجوب الصوم في الجملة على الأمم السابقة حتّى لو كان مفروضاً على الأنبياء ﷺ، فلا فرق في دلالة الآيات الثلاث على الإلزام.

الحاصل: لا يُمكن الاستدلال على وجوب الوصية بالتمسك بلفظ ﴿كُتِبَ﴾ وقطع النظر عن القرائن، فما دامت الدلالة على الوجوب بمستوى الظهور فلو كانت قرائن صارفة أخذ بها.

لكن قد يُقال في ردّ ذلك:

١- إِنَّ دلالة السياق والقرائن اللفظية المتّصلة تُشكّل ظهوراً للفظ في الوجوب، وهو كافٍ لإثبات المطلوب، ولا يُشترط كون دلالة اللفظ نصّاً وصريحة في الوجوب.

٢- إِنَّ دعوى كون الآية الأولى في مقام تأكيد حكم الجهاد وعدم كونها في مقام تأسيس حكم وجوب الجهاد لا يتنافى مع دعوى كون الحكم المذكور هنا حكماً واجباً وأنّ وجوبه قد ذُكر سابقاً وأنّ الوجوب مستفاد من كلا البيّنين السابق واللاحق.

وعليه، إِنَّ لفظ ﴿كُتِبَ﴾ على الرغم من عدم كونه نصّاً وصريحاً في الوجوب،

إلا أنه في هذا المورد ظاهر فيه. ومن هنا يمكن القول: إِنَّ (الكتابة) وإن دلت على إثبات شيء فهي صريحة في هذا المعنى، إلا أنه في مورد إثبات فعلٍ ما تُفيد مطلوبيته وإرادته، ومن إطلاق الطلب يُستفاد الدرجة العالية من الطلب والإرادة للفعل وهو الإلزام، كما في آية القتال والصيام - بل وآية القصاص -، وهذه الدلالة بمستوى الظهور لا النصّ، فإن قامت قرينة على الوجوب تأكّد الظهور كما في المقام، وإن قامت قرينة على الترخيص أخذ بها، نظير ما يُقال بشأن دلالة صيغة الأمر؛ فإنّها تدلّ على مطلوبة الفعل وتكون ظاهرة في الوجوب، فإن وجدت قرينة تُفيد الاستحباب انهدم الظهور في إرادة الإلزام.

ومنه يظهر لك ما في كلام بعض كالصادقي من الخلل، حيث قال: «و ﴿كُتِبَ﴾ هنا ممّا تفرض هذه الوصية؛ فإنّها صريحة في فرضها متأبّية عمّا يُحوّلها عنه الى ندب أم ما شابه من غير الفرض»^(٤٢)، إذ لا صراحة في ﴿كُتِبَ﴾، وغاية ما يمكن هو دعوى ظهورها في الوجوب والفرض، وأمّا دعوى إبطائه عن إرادة غير الفرض إن كان المقصود أنّ لفظ ﴿كُتِبَ﴾ آي عن إرادة الندب مطلقاً حتّى مع ورود قرينة على الخلاف كما هو ظاهر عبارته فهو كما ترى، وأمّا إن كان المقصود أنّ الآية بمجموع فقراتها وألفاظها تُفيد الفرض وتأبى الندب فالعبارة قاصرة.

فتثبت تمامية هذا الوجه من الاستدلال وأنّ ﴿كُتِبَ﴾ تدلّ على الثبوت وهي ظاهرة في الوجوب، بل وثمة قرائن تُؤكّد هذا الظهور وتجعله كالصریح في إرادة الوجوب.

أجل، ثمة مَنْ ادّعى أنّ المنساق في المقام عدم الوجوب^(٤٣)، وسيأتي مناقشته في القول الثاني، فانتظر.

الوجه الثاني:

قوله تعالى في ختام الآية: ﴿حَقًّا﴾، قال العلامة الطباطبائي: « فَإِنَّ الْحَقَّ كالكتابة يقتضي معنى اللزوم »^(٤٤)، إلا أَنَّ دلالة (الكتابة) على الوجوب بالظهور ودلالة (الحق) عليه صريحة.

الوجه الثالث:

إِنَّ آيات الوصية هذه محفوفة بآيات القصاص والصيام المبدوءة بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾، ولم يتفوه أحد بأنَّ القصاص والصيام من التكليف غير الإلزامية، فهذه قرينة أخرى خارجية على إلزامية الوصية.

الوجه الرابع:

ورود حرف الجر بعده في قوله: ﴿عَلَيْكُمْ﴾ بعد قوله: ﴿كُتِبَ﴾، وأيضاً ورود حرف الجر مرة ثانية في آخر الآية في قوله: ﴿عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾، قال الجصاص: « ولا شيء في ألفاظ الوجوب أكد من قال القائل: (هذا حق عليك) »^(٤٥).

الوجه الخامس:

تعليق الحكم على وصف (التقوى)؛ فَإِنَّ قوله: ﴿عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾، ومن المعلوم أَنَّ ﴿عَلَى﴾ - كما في كتب ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ﴾ - يدلُّ على جعل تكليف على المتقين، كما أَنَّ التقوى واجب على المؤمنين قدر الاستطاعة؛ لقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ...﴾^(٤٦)، فلم يُرد الله تعالى أَنَّ الوصية ليست تكليفاً على غيرهم، ولو كان تعليق الحكم على وصف التقوى مُشعر بعُلوية التقوى فيه؛ وذلك لأنَّ هذا الحكم - كسائر الأحكام - إنما يمتثلها المتقون، فَإِنَّ غيرهم سواء أسلموا أم كفروا لا يعباون بأحكام الله تعالى، فكانَّ أحكام الله تعالى بالنسبة الى غيرهم سالبة بانتفاء ظروفها

وشرائطها، فلهذا خصَّ الله تعالى المتقين بالذكر، قال الجصاص: « وتخصيصه المتقين بالذكر على وجه التأكيد»^(٤٧)؛ فإنَّ في جعل الوصية تكليفاً على المتقين قرينة أخرى داخلية على كون الحكم في الوصية إلزامياً؛ إذ امتثال الأحكام غير الإلزامية فعلاً وتركاً لا يتوقَّف على التقوى.

المناقشة :

١ - ليس المراد من المتقين هنا المعنى الخاص، وهو التحذّر من الله سبحانه ومن غضبه وعقابه كي يُقال بوجوب تحصيل التقوى، بل المراد من المتقين المعنى الأعم، أي: المؤمنين. ومنه تعرف ما في كلام بعض المحققين من أنَّ الأنسب بالوجوب أن يُقال: (حقاً على المؤمنين)^(٤٨).

٢ - من الجدير بالذكر أنَّ تذييل آية الوصية بالتقوى لا يختص بها، بل هي ظاهرة تشترك فيها الآيات السابقة واللاحقة لها، ففي آيات القصاص السابقة قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى...﴾ * وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ^(٤٩)، وفي آيات الصيام اللاحقة قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ^(٥٠)، وقال أيضاً في بيان بعض أحكام الصيام: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ... كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ^(٥١)».

الوجه السادس :

اهتمام الشارع بالوصية وما يتعلّق بها - كالشهادة عليها - تشهد على كونها من التكاليف الإلزامية؛ إذ لا يُعهد من القرآن تفصيل غيرها.

المناقشة :

ويُمكن الإيراد على ذلك الوجه بأنَّ هذا الاهتمام كلّه ناشئ من لزوم العمل بها وسدّ كافة الطرق لتغييرها والتلاعب بها، نظير ما ورد من التأكيد على كتابة الدين

والإشهاد عليه والاستيثاق مع التخليط والتشديد في أمر الدين، وقد فصل القرآن الكلام عن ذلك بشكل مُلفت للنظر، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَكُتِبُوا... وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ... وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا... وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ... وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ... وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ﴾ (٥٢).

الوجه السابع:

تقديم تنفيذ الوصية على الإرث. وربما يُؤيد القول بالوجوب قوله تعالى في الآية اللاحقة في وعيد المُبدلين له، قال عز وجل: ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾ (٥٣)(٥٤).

المناقشة:

لكن هذا الوجه لا يخلو من الخدشة: فإنَّ اللزوم التكليفي للوصية شيء ولزوم الوفاء بها وتقديمها على الإرث شيء آخر، كالدين فإنَّ الاستدانة ليست واجبة ولكن لو تحققت وجب الوفاء بها وقُدِّمَ الدين على الإرث. ومنه يُعلم ما في التأييد بآية حرمة التبديل من الإيراد.

الوجه الثامن:

هذا، مُضافاً إلى السنّة الشريفة^(٥٥)، فقد دلّت بعض الأحاديث المروية عن النبي ﷺ على وجوب الوصية، من قبيل:

١ - قول رسول الله ﷺ: «الوصية حقٌّ على كلِّ مسلم» (٥٦).

٢ - قوله ﷺ: «مَنْ مَاتَ بِغَيْرِ وَصِيَّةٍ مَاتَ مِيتَةَ جَاهِلِيَّةٍ» (٥٧).

٣ - عبد الباقي بن قانع عن سليمان بن الفضل بن جبرئيل عن عبدالله بن أيوب

عن عبد الوهّاب عن نافع عن ابن عمر قوله ﷺ: « لا يحلّ لمؤمن [= لا ينبغي لأحد] يبيت ثلاثاً إلا ووصيته [مكتوبة] عنده » (٥٨)(٥٩)(٦٠).

٤ - مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر، قوله ﷺ: « ما حقّ امرئ [= لا يحلّ لامرئ] (٦١) مسلم (٦٢) له شيء (٦٣) يُوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته عنده مكتوبة [= مكتوبة عنده] » (٦٤)(٦٥)(٦٦).

٥ - سليمان بن موسى عن نافع عن عبدالله بن عمر، قوله ﷺ: « لا ينبغي لأحد عنده مال يُوصي فيه تأتي [= أن يأتي] عليه ليلتان إلا ووصيته عنده [إلا عنده وصيته] » (٦٧)(٦٨)(٦٩).

٦ - عبدالله بن نمير عن عبيدالله بن عمر عن نافع عن ابن عمر: « ما حقّ امرئ [مسلم] يبيت (٧٠) [ليلتين] (٧١) وعنده مال [= وله شيء = وله ما] يُوصي فيه إلا ووصيته مكتوبة (٧٢) عنده » (٧٣).

٧ - وقوله ﷺ: « ما ينبغي لامرئ مسلم أن يبيت ليلة إلا ووصيته تحت رأسه » (٧٤).

٨ - وموثقة السكوني (٧٥) عن جعفر بن محمد عن أبيه ﷺ قال: « مَنْ لم يُوص عند موته لذوي قرابته [مَنْ لا يرثه] (٧٦) فقد ختم عمله بمعصية [= بمعصيته] » (٧٧).

تقريب الاستدلال بالسنة:

ويمكن تقريب الاستدلال بهذه الأحاديث كما يلي:

١ - وظاهر الحديث الأوّل الوجوب؛ للتعبير فيه بـ (الحق) مع تعلّق حرف الجرّ (على) به، وإن كان إرادة الأعمّ منه ومن الاستحباب محتملة أيضاً.

وأما استفادة التفصيل منه بأنه حق لازم وجوباً إذا كانت ذمته مشغولة بواجب ولم يظن الوصول الى صاحب الحق إلا بها، واستحباً مؤكداً في غيره من الخيرات كما قاله العلامة المجلسي^(٧٨)، فهو بعيد عن ظاهر الحديث.

٢ - والمُراد بالحديث الثاني: أنه إذا مات المسلم ولم يُوصَ فقد عمل كعمل أهل الجاهلية وشابهم؛ فإنهم ما كانوا يرون الوصية^(٧٩). ولعل الظاهر من شدة التعبير حرمة ترك الوصية، وإن كانت إرادة تغليظ الكراهة محتملاً أيضاً.

وأما ما احتمله ابن إدريس من أن معناه: أن من تركها مُعتقداً أنها غير مشروعة ولا مسنونة فهذا جاحد للنص القرآني، حكمه حكم الكفار المرتدين^(٨٠)، فهذا الاحتمال بعيد.

٣ - إن ما تضمن التعبير بـ « لا يحل لمؤمن » كالحديثين الثالث والرابع - على بعض النقول - فهو واضح الدلالة على لزوم الوصية.

٤ - إن ما تضمن التعبير بـ « لا [ما] ينبغي لأحد » كالأحاديث الخامس والسابع والثالث - على بعض النقول - فهو واضح كذلك؛ فإن ظاهر عدم الانبغاء يدل على الحتم والإلزام كما ورد في القرآن الكريم، نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَسْمُسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ سَبْحُونُ﴾^(٨١) وقوله: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾^(٨٢)، وإن تعورف استعمال هذا التعبير بعد عصر النص على لسان الفقهاء في مجرد الرجحان.

٥ - إن ما تضمن التعبير بـ « ما حق امرئ » كالحديثين السادس والرابع - على بعض النقول - فقد يُقرب الاستدلال به على الوجوب بأن يحق للمسلم المبيت مع دون وصية، ومن دونها لا يحق له، أي: لا يحل له^(٨٣).

وأما ما احتمله الشافعي من إرادة الذنب أو الحكم الأخلاقي فهو بعيد، قال: «ويُحتمل: ما المعروف في الأخلاق إلا هذا، لا على وجه الفرض»^(٨٤). وأما ما عن

ابن عيينة من تفسيره: أي يُؤمن بأنّها حق^(٨٥) فهو في غاية البُعد.

٦ - وأمّا حديث السكوني الذي عبّر عن ترك الوصية بلفظ « معصية » فهو ظاهر^(٨٦) بل صريح في الحكم الإلزامي، قال المجلسي الأوّل - شارحاً قوله ﷺ: « فقد ختم عمله بمعصية » - : « لأنّه خالف الله تعالى فيما أمره به في قوله: ﴿ كُتِبَ ﴾ »، ثمّ أضاف: « اعلم أنّ ظاهر الآية والخبر في وجوب الوصية لهم... »^(٨٧).

المناقشة:

١ - إنّ الحديث الأوّل صحيح في بعض طرقه دون الثاني، وهما وإن دلا على وجوب الوصية لكنّهما وردا في مصادر الإمامية ولم يردا في مصادر أهل السنّة الحديثية، ومن هنا لم يستند أهل السنّة إليهما، أجل ورد في بعض كتبهم الفقهية^(٨٨).

٢ - وأمّا الإمامية فقد أفتوا باستحباب الوصية على مَنْ لم يثبت عليه حقّ مع إيرادهم الحديث الأوّل^(٨٩)، بل ادّعى بعضهم عدم الخلاف في استحبابها^(٩٠)، بل ادّعى الإجماع عليه^(٩١)، وإن احتملت عبارات بعض الفقهاء وجوب الوصية مُطلقاً كالمفيد وسلار والعلامة الحليّ في التبصرة^(٩٢). وسيتّضح أنّ مرادهم أمر آخر. وعليه، فأما من عدّة طرق لتفسير الحديثين ونحوهما، وهي:

أ - فإنّما أن يُقيد الوجوب ويُراد منه حينئذٍ الوجوب على مَنْ عليه حقّ خاصّة، وهو المجمع عليه بين المسلمين على اختلاف مذاهبهم^(٩٣)، واحتمل النووي هذا المعنى في تفسير الحديث الثاني^(٩٤).

ب - وإمّا أن يُراد مُطلق الثبوت الشامل للوجوب والاستحباب، كما صرّح به بعض الأعلام^(٩٥).

ج - وإمّا أن يُراد أنّ الوصية من شأن المسلم ومما يليق به؛ فإنّ هذا يتناسب

مع البُعد التربوي والمعنوي للشخصية الإسلامية من تذكّر الموت وعدم الإخلاد الى الحياة الدنيا، وهذا التفسير هو الذي تُرجّحه، قال السيّد محمّد صادق الصدر: «إنّه من الراجح شرعاً قطع الأمل من طول الحياة على وجه الأرض وتوقّع الموت في أية لحظة حتّى أنّ الإنسان إذا تنفّس نفساً لم يكن من اليقين أنّه سوف يأخذ نفساً آخر أو إذا طرفت عينه مرّة فقد لا تطرف بعدها أو إذا نام في أية ليلة أو نهار فقد لا يستيقظ منها، وهكذا، ورجحان هذا الشعور الأخلاقي من واضحات الشريعة، على أنّه مستحب، وليس بواجب»^(٩٦)، وفي شرح الأزهار نقلاً عن المعالم: «معنى «ما حقّ» أي: ما أولاه وأحقّه بذلك»^(٩٧).

د - وإمّا أن يُراد أنّها واجب أخلاقي، كما احتمله الشافعي^(٩٨). ويُحتمل قوياً رجوعه الى سابقه.

هـ - وإمّا أن يُراد به ما ورد في عبارات بعض القدماء كالحلبي من الوصية الواجبة ما يتعلّق بالحقوق الثابتة عليه دينياً أو دنيوياً وما يتعلّق بالإقرار بالاعتقادات الحقّة والوصية بتقوى الله. ولا دلالة فيها على وجوب الوصية فيما نحن فيه.

و - وإمّا أن يُراد به الوجوب لكن صدر الحديث قبل النسخ، وقد احتمل النووي هذا المعنى في الحديث الثاني^(٩٩).

أقول: وتتميّماً لما رجّحناه في معنى الحديث من إرادة بيان حثّ المسلم على الوصية وأنّها ممّا يليق به، فإنّ الوصية المذكورة في الحديث عامّة لا تختصّ بالتملّكية، وإنّما تعمّ العهدية، وتعمّ أيضاً الوصايا الوعظية والنصائح الأخلاقية لذوي الموصي؛ بقرينة التعبير بوصف (المسلم) في الحديث الأوّل وأنّ الوصية من شأنه، والتعبير في الحديث الثاني بأنّ ترك الوصية من شأن الجاهلية.

٣ - وأمّا ما ورد في المصادر السنّية من الأحاديث - وهي: الثالث والرابع والخامس والسادس والسابع - التي استند إليها أهل السنّة فهي وإن دلّت على

الوجوب لكن لم يلتزم بمضمونها أحد فقهاء ومن الناحية الفتوائية حتّى لو قلنا بأنّه ليس المراد بالبيتوتة ليلة أو ليلتين أو ثلاث التقييد؛ لأنّها تدلّ بالتالي على قلة الزمان، ولم يُفتِ أيّ فقيه من فقهاء الإسلام بلزوم الوصية بعد البلوغ بفترة قصيرة كعشرة أيّام أو أقلّ أو أكثر بقليل، وليس هذا بمحتمل فقهاءً، فإنّ غاية يُغيده دعوى الوجوب هو الوجوب عند دنوّ الموت لا أكثر.

٤- وأمّا حديث السكوني فقد حمله فقهاء الإمامية على الحكم الترخيصي، فتارة حملوه على كراهة ترك الوصية^(١٠٠)، وأخرى على استحباب الوصية للقرابة^(١٠١)؛ تذرّعاً بأخبار النسخ^(١٠٢) أو جمعاً بين الأخبار^(١٠٣) أو بدعوى أنّ وجوب الوصية بإطلاقه خلاف الإجماع والسيرة القطعية والضرورة^(١٠٤) كما حُمل التعبير عن ترك الوصية بالمعصية على المبالغة وتأكّد الاستحباب^(١٠٥)، مضافاً إلى مناقشة بعضهم في سنده^(١٠٦)؛ فإنّ المشهور يرون ضعف سند الحديث^(١٠٧).

أقول: أمّا سند حديث السكوني فالظاهر تماميته^(١٠٨) كما صرّح به بعض^(١٠٩)، وأمّا الدلالة فهي في نفسها واضحة في الوجوب، وكلّ ما ذُكر من الوجوه فهو غير فني ولا يصلح مسوّغاً للعدول عن ذلك والحمل على الاستحباب.

ومن هنا احتمل بعض حمله على حالة الوصية للقريب العاجز المضطرّ^(١١٠)، ولكن هذا الحمل بحاجة إلى شاهد ومؤيّد، ومجرّد الاحتمال لا يُجدي.

والوجه الأكثر مقبولية: أن يُحمل الحديث على التقية؛ نظراً لانسجامه مع رأي معروف سابقاً عند أهل السنّة من الوصية للأقارب الذين لا يرثون، وانسجامه مع ذهنية الراوي الأوّل وهو السكوني فإنّه وإن كان ثقة - على ما نُرجّحه - إلا أنّه كان سنياً، مُضافاً إلى استغرابنا من تفرّده في نقل هذا الحكم الهامّ دون سائر أصحاب أئمة أهل البيت (عليهم السلام) طراً، ولا ننسى أنّ العمل بخبر الرواة السنّة عن أئمتنا (عليهم السلام) مُقيد «فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافة» على حدّ تعبير الشيخ الطوسي^(١١١).

إذن، فلم تثبت دلالة شيء من الأحاديث المذكورة على وجوب الوصية بشكل عام ولا الوصية التمليكية محلّ البحث.

مناقشات أخرى للقول بالوجوب:

١ - إنَّ دعوى دلالة الآية على الوجوب المطلق لا قائل بذلك من فقهاء الإمامية حسب تتبعنا، وأمَّا غيرهم فإنَّ مَنْ قال بوجوبها استناداً الى الآية قال به بدءً ثمَّ تراجع عنه فادَّعى نسخها - الراجع الى تقييد الوجوب - أو نسخ وجوبها^(١١٣) باستثناء نزر يسير.

٢ - مُضافاً إلى أنّه بناء على استفادة الوجوب من الحديث لا بدّ أن يُصار إلى وجوب الوصية مُطلقاً مهما كان الموصي به قليلاً أو كثيراً وسواء أكان الموصى له الوالدین والأقربین أو غيرهما، ولا قائل به أيضاً.

٣- إِنْ الوصية لو وجبت لأجبر عليها ولأخذت من ماله عند موته إِنْ امتنع منها كالديون والزكوات^(١١٤).

٤ - إِنَّ الوصايا عطايا فأشبهت الهبات (١١٥).

البحث في كلمات مَنْ عُبِّرَ بالوجوب من فقهاء الإمامية:

لقد مرّ عليك أنّ القول بالوجوب هو المُستفاد من كلمات الأعلام الثلاثة: المفيد في مقنّته وسلار في مراسمه والعلامة الحلّي في تبصّرتّه.

وقد يُقال: إنّ الذي يبدو أنّ مراد هؤلاء الفقهاء نفس مراد الباقرين من إيجاب الوصية على مَنْ وجب عليه حق؛ بقرينة عدم نسبة أحد من الإمامية للخلاف إليهم، وعدم تعرّض الشراح للقول بالوجوب لا سلباً ولا إيجاباً كالتهذيب الذي هو شرح للمقنعة^(١١٦) وإنّ عنوان الشيخ الطوسي الباب بعنوان (باب الوصية ووجوبها) تبعاً للمقنعة. ومن هنا يتّضح عدم دلالة عنوان الباب بهذا العنوان في كتب الحديث أو الفقه على إرادتهم وجوب الوصية مطلقاً. وهذا مؤشّر على عدم وضوح دلالة الحديث على الوجوب مطلقاً.

لكن الإنصاف: لئن كان هذا محتملاً في عبارات غيرهم ففي عبارات بعضهم غير محتمل؛ فإنّ المفيد قد عنوان الباب بعنوان (باب الوصية ووجوبها) ثمّ أورد الآية والأحاديث الآمرة بالوصية والناهية عن تركها، ثمّ قال: « فينبغي للمرء المسلم أن يتحرّز من خلاف الله تعالى وخلاف رسوله ﷺ في ترك الوصية وإهمالها، ويستظهر لدينه، ويحتاط لنفسه بالوصية لأهله وإخوانه بتقوى الله عزّ وجلّ، والطاعة له، واجتناب معاصيه، وما يُحبّ أن يصنعوه في غسله وتحنيطه وتكفينه عند وفاته ومواراته والصدقة عنه والتدبير لتركته، ويُسند ذلك الى ثقة في نفسه ليقوم به، ولا يهمل ذلك، ولا يُفرط فيه إن شاء الله »^(١١٧)، وعنوان الباب صريح في الوجوب، وعبارته المفصلة ظاهرة ظهوراً كالصريح في الوجوب أيضاً، وتعبيره بالانبغاء تبعاً للنصوص، فلا يُراد منه الاستحباب. وأمّا سلالر فقد قال: « الوصية: عقد يحتاج الى إيجاب وقبول. وهي واجبة »^(١١٨). وأمّا العلامة الحليّ فقد قال في بداية الفصل الثالث المختصّ بالوصايا: « وهي واجبة. ولا بدّ فيها من إيجاب وقبول »^(١١٩).

التحقيق:

إنّ دلالة عبارة المقنعة في الوجوب غير قابلة للإنكار، بيد أنّها خارجة عن محلّ

البحث الذي هو خصوص الوصية التمليلية للوالدين والأقربين، ولم يتعرض إلى ذلك بالمرّة، ومما يؤكد ذلك عدم استناده لا نصّاً ولا مضموناً لحديث السكوني. وأمّا عبارة العلامة الحلّي فالمقصود بها وجوب الوصية على مَنْ عليه حق واجب لا مطلقاً، كما نبّه على ذلك محقق الكتاب في تعليقه، قال: «إن كان عليه واجب، وإلا فمستحبّ مؤكّد»^(١٢٠)، وقد صرح العلامة الحلّي في موضع آخر من التبصرة باستحباب الوصية للأقارب^(١٢١) وكذا في بعض كتبه^(١٢٢) وجوبها على مَنْ عليه حق^(١٢٣)، بل إنه ادّعى الإجماع على عدم وجوبها لمن لم يكن عليه حق^(١٢٤). وعليه فهي خارجة عن محلّ البحث المختصّ بالوصية التبرّعية للوالدين والأقربين. كما يُحتمل أن يُراد بالوجوب: الوجوب الوضعي، بمعنى اللزوم في الجملة، وهذا هو الأرجح بحسب نظرنا.

وأمّا عبارة المراسم فبحسب النظر البدوي تُحمل على إرادة الوجوب على مَنْ وجب عليه حق خاصّة، كما تكرّر هذا المفاد في عبارات العلامة الحلّي وغيره، ونظراً للتشابه الكبير بين عبارتي المراسم والتبصرة لفظاً، فيكون الأمر كذلك بينهما معنى، فيرجح حمل إرادة الوجوب الوضعي منها أي اللزوم.

كما يُحتمل فيها على بُعد إرادة ما قصده الشيخ المفيد، لكن سرعان ما يرتفع الاستبعاد بملاحظة كلمات بعض الفقهاء القدماء القريبين من عصر المفيد كأبي الصلاح الحلبي، حيث قال: «الوصية واجبة على كلّ مُكلّف وجوباً موسّعاً مع ظهور أمارات البقاء، ومُضيّقاً مع ظهور أمارات الموت، وتقديماً أولى على كلّ حال وأحوط في الدين. والواجب منها: الإقرار بجُمل التكليفين عقلاً وسمعاً ليظهر ذلك من حال الموصي فيعتقده فيه مَنْ لم تتقدّم له معرفة، ويتأكّد اعتقاد العارف. وإن كان عليه حقوق دينية كالنذور والكفّارات والخمس والأنفال والصدقات أو دنيوية كالديون وقيم [المتلفات] وأروش الجنایات والإجارات وغير ذلك، بدأ

بذكره ثم بحجة الإسلام، وليس ذلك من الثلث، فإن لم يكن له مال يوفي بما عليه من الحقوق فليوص إلى أوليائه وإخوانه ليقوموا بها من حقوق أموالهم أو يتبرعوا عليه به، فإن لم تكن عليه حقوق يعلمها فهو مُرَغَّب في الوصية من ثلثه بجزء في النذور والكفارات، وجزء في الحج التطوع، وجزء في الزيارات، وجزء يُصرف إلى مَنْ لا يرث من ذوي أرحامه، وجزء في فقراء آل محمد ﷺ وأيتامهم وأبناء سبيلهم، وجزء في فقراء المؤمنين، وإن لم يكن له مال اقتصر على ما ذكرناه من الإقرار بجمل التكاليف والوصية لمن حضره أو غاب عنه بتقوى الله تعالى والتمسك بما هو عليه من الحق وليرغَّب فيه، ويُخَوَّف من خلافه، ويأمر في وصيته بتغسيله وتحنيطه وتكفينه والصلاة عليه ودفنه على السنة^(١٢٥)، وهو - كما ترى - حمل حديث السكوني على الحكم غير الإلزامي، ومراد الحلبي من الوصية الواجبة ما يتعلّق بالحقوق الثابتة عليه دينياً أو دنيوياً وما يتعلّق بالإقرار بالاعتقادات الحقّة والوصية بتقوى الله. ولا دلالة فيها على وجوب الوصية فيما نحن فيه.

المحصّلة النهائية لأدلة القول بالوجوب:

إنّه لم يثبت من تلك الوجوه الثمانية سوى الوجوه الأربعة الأولى، فإنّها تامّة الدلالة على القول بالوجوب المؤكّد، كما لم يثبت لنا القول بالوجوب لأحد من فقهاء الإمامية. بيد أنّ لنا كلاماً آخر سوف نُشير لاحقاً بوجه القول بالوجوب ممّا يُؤدّي إلى تغيير النتيجة المستفادة من آية الوصية.

القول الثاني: استحباب الوصية

وقد مرّ عليك أنّه مُختار الإمامية مُطلقاً أو مُقيّداً بمن لم يرث أو المحجوب خاصّة، كما اختاره جلّ أو كلّ الفقهاء^(١٢٦) وكثير من المفسّرين^(١٢٧) من غير الإمامية، وهذا مذهب جماعة من تابعي التابعين كالشعبي والنخعي وآخرين^(١٢٨)،

وهو مُراد أكثر مَنْ عبّر بالجواز أو عدم الوجوب:

الاستدلال:

الدليل الأول: إِنَّ في سياق الآية وفحواها دلالة على نفي وجوبها^(١٢٩)، حيث وردت فيها عدّة قرائن، وهي:

الأولى: قوله تعالى: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾، فَإِنَّ المعروف لا يقتضي الإيجاب.

الثانية: قوله تعالى: ﴿عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾، وليس على كلّ أحد أن يكون من المتّقين^(١٣٠).

الثالثة: تخصيصه للمتّقين بها، والواجب لا يختصّ به المتّقون^(١٣١)، فَإِنَّ الواجبات لا يختلف فيها المتّقون وغيرهم^(١٣٢)، قال العلامة الطباطبائي: «تقييد الحقّ بقوله: ﴿عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ ممّا يؤهن الدلالة على الوجوب والعزيمة؛ فَإِنَّ الأنسب بالوجوب أن يُقال: (حقّاً على المؤمنين)»^(١٣٣).

الرابعة: كون الوصية للوالدين والأقربين من أنحاء البر^(١٣٤).

المناقشة:

أولاً: إِنَّ ذكر المعروف لا يمنع الوجوب؛ لأنّ المعروف بمعنى العدل الذي لا شطط فيه ولا تقصير كقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(١٣٥)، ولا خلاف في وجوب هذا الرزق والكسوة، وقوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(١٣٦)، بل المعروف هو الواجب، قال تعالى: ﴿وَ أَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنَّهُ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(١٣٧)، وقال تعالى: ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(١٣٨)، فذكر المعروف فيما أوجب الله تعالى من الوصية لا ينفي وجوبها بل هو يؤكّد وجوبها^(١٣٩)؛ إذ كان جميع أوامر الله معروفاً غير منكر، ومعلوم أيضاً أنّ ضدّ المعروف هو المنكر، وأنّ ما ليس بمعروف هو منكر، والمنكر مذموم مزجور

عنه ، فإذاً المعروف واجب^(١٤٠).

ثانياً : وأما قوله تعالى : ﴿ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ فقد أُجيب عليه بأن فيه تأكيداً لإيجابها ؛ لأنَّ على الناس أن يكونوا متّقين ، قال الله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ ﴾^(١٤١) ، ولا خلاف بين المسلمين أنَّ تقوى الله فرض ، فلما جعل تنفيذ الوصية من شرائط التقوى فقد أبان عن إيجابها^(١٤٢).

أقول : إنَّ ما ذكر من أنَّ في ذلك تأكيداً للإيجاب صحيح لكن لا بنكته وجوب التقوى ، بل بنكته أنَّ المراد بالمتّقين في المقام المعنى العامَّ أي المؤمنين^(١٤٣) ، وأما إبراز صفة التقوى دون الإيمان فهو لاقتضاء المقام التحذير من التفريط والتسويق في أمر الوصية ، وهذه النكته بناء على الفهم المشهور بمعنى التحذير من عدم الإيصاء ، وأما بناءً على فهمنا الخاصَّ للآية فتكون بمعنى التحذير من عدم تنفيذ الوصية .

ثالثاً : وأما تخصيصه المتّقين بالذكر فلا دلالة فيه على نفي وجوبها ؛ وذلك لأنَّ أقلَّ ما فيه اقتضاء الآية وجوبها على المتّقين ، وليس فيها نفيها عن غير المتّقين ، كما أنَّه ليس في قوله : ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾^(١٤٤) نفي أن يكون هدىً لغيرهم ، وإذا وجبت الوصية على المتّقين بمقتضى الآية كان وجوبها على غيرهم أولى^(١٤٥).

وفائدة تخصيصه المتّقين بالذكر أنَّ فعل ذلك من تقوى الله ، وعلى الناس أن يكونوا كلّهم متّقين ، والتقوى لازمة لجميع الخلق^(١٤٦) ، فإذاً عليهم فعل ذلك^(١٤٧).

أقول : لقد أوضحنا تَوْأً في النقطة السابقة نكته ذلك .

رابعاً : وأما كون هذه الوصية من مصاديق البرِّ فهو لا ينفي الوجوب ، نظير النفقة على الوالدين والأقارب فإنّها من مصاديق البرِّ أيضاً لكنّها واجبة على الوالدين والأقارب في الجملة .

خامساً: إِنَّهُ يترتّب على القول بدلالة الآية على الاستحباب لازم فاسد، ألا وهو عدم بلاغة القرآن وركاكته لا سمح الله؛ فإنّ التعبير بالكتابة في الآية بصيغة المبني للمجهول المستعمل في التغليف والتأكيد لا تناسب لها مع إرادة الاستحباب والترخيص، كما لا تناسب لهذه الآية مع ما يحفّ بها من آيات دالة على الوجوب. ومن المؤسف أنّ محقّقين كباراً قد ارتكبوا مثل هذا الأمر، ولم يلتفتوا الى ما يترتّب على رأيهم من اللوازم.

الدليل الثاني: إِنَّهُ رغم الإذعان بدلالة الآية على الوجوب لكن ادّعي وجود أدلة أخرى - وهي: الإجماع والسيرة والروايات - قد زعزعت هذا الوجوب، قال السيّد الخوئي: «ثم إنّ الكتابة عبارة عن القضاء بشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿... كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾^(١٤٨)، والعقل يحكم بوجوب امتثال حكم المولى وقضائه ما لم تثبت فيه رخصة من قبل المولى، ومعنى هذا: أنّ الوصية للوالدين والأقربين واجبة بمقتضى الآية، ولكن السيرة المقطوع بثبوتها بين المسلمين، ووجود الروايات المأثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام والإجماع المتحقّق من الفقهاء في كلّ عصر قد أثبت لنا الرخصة، فيكون الثابت من الآية بعد هذه الرخصة هو استحباب الوصية المذكورة، بل تأكّد استحبابها على الإنسان، ويكون القضاء بمعنى التشريع، لا بمعنى الإلزام»^(١٤٩).

المناقشة:

أولاً: أنّه في حالة القطع بالحكم الشرعي لا يتوقّف الامتثال على ورود ترخيص من المولى، فالعقل يحكم حكماً منجزاً بوجوب امتثال حكم الشارع، بل لا يمكن صدور الترخيص منه في حالات القطع، ودلالة الآية الكريمة بمجموعها على وجوب الوصية ممّا يقطع به.

ثانياً: أنّ دعوى رفع اليد عن الوجوب المدلول عليه في الآية إنّما يكون ممكناً

فيما لو كانت دلالة الآية بمستوى الظهور، لا فيما إذا كانت صريحة وقطعية؛ ولعمري إنَّ الإلتزام بالنسخ - والذي أنكره هذا المحقِّق الكبير - أهون من الإلتزام بما ادَّعاه.

ثالثاً: وأمّا ما ادَّعي قيامه من الأدلّة على رفع اليد عن الوجوب فغير تامّ في نفسه؛ وذلك:

أ - أمّا الإجماع فهو مخدوش كبرى وصغرى؛ فإنّه إجماع مدركي، وليس إجماعاً تعبدياً كي يكون حجة، كما أنّه لا إجماع مع وجود القول بالوجوب قديماً.

ب - وأمّا السيرة فهي مخدوشة كبرى وصغرى؛ فإنّها قائمة على العكس، فديدن المتدينين على الإيصاء، حتّى حُكي عن عبدالله بن عمر أنّه قال: « ما مرّت عليّ [= لم أبت] ليلة منذ سمعت رسول الله ﷺ قال ذلك إلا وعندي وصيتي »^(١٥٠)، وفي نقل آخر: « فما بتّ من ليلة بعدُ إلا ووصيتي عندي موضوعة »^(١٥١)، ولو فرض تحقّق صغرها فهي منطلقة في ضوء بعض النصوص وفهمها فهماً خاصّاً، وليست بكاشفة تعبداً عن الدليل الشرعي. أجل، ربّما كان مراد هذا المحقّق الكبير من السيرة الارتكاز المتشرّعي، فإن كان هو المراد فدعوى تحقّقه صغرياً غير مُستبعدة، ولكن لا اعتبار لها كبرياً؛ لعدم كاشفيتها عن موقف الشارع.

ومن الجدير بالذكر أنّ ثمة مَنْ ادَّعى أنّ حكم استحباب الوصية - أو عدم وجوبها^(١٥٢) - من ضرورات الفقه، قال السيّد محمّد صادق الصدر: « وتكفينا ضرورة الفقه أيضاً بأنّ الوصية مستحبة بحيث لا يحتاج إثباتها الى مزيد من الاستدلال »^(١٥٣)، ولكن عهدة هذه الدعوى على مدّعيها، أجل، يُمكن دعوى أنّ الضرورة الفقهية قائمة على مشروعية الوصية أو على رجحانها، وأمّا استحبابها أو عدم وجوبها فهو مشهور لا يصل الى حدّ الضرورة الفقهية.

ج - وأمّا الاستناد الى الروايات فيرد عليه:

١ - إنها لا تعدو كونها أخبار آحاد، والظني لا يقوى على تخصيص القطعي.

٢ - إنَّ بعض الروايات المأثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ورد فيه الإلزام بالوصية والنهي عن تركها كموثقة السكوني (١٥٤).

٣ - إنَّ ما دلَّ من الروايات على جواز الوصية ليس ظاهراً في الحكم الترخيصي، بل وارد لبيان جهات أخرى، من قبيل: الردَّ على المتعارف عند أهل السنَّة من القول بعدم مشروعية الوصية للوارث، أو لبيان الحدِّ لنفوذ الوصية بأن لا تتجاوز الثلث، فنست أدري ما هي الروايات الدالة بالصراحة أو الظهور على الاستحباب والتي سوَّغت لنا عدم الأخذ بالدلالة الصريحة للآية على وجوب الوصية؟!

القول الثالث: اختصاص الحكم بالكافرين (١٥٥)

أقول:

١ - من المحتمل كون مراد صاحب هذا القول - على فرض وجوده - تخصيص والدَّين فقط أو هما مع الأقربين.

٢ - إنَّ دعوى الاختصاص هذه يُمكن أن تنسجم مع كلِّ من القولين السابقين: وجوب والاستحباب، أي: اختصاص الحكم بوجوب الوصية بالكافرين أو اختصاص استحبابها كذلك.

٣ - لعلَّ مُستند ذلك، الجمع بين آية الوصية وبين ما دلَّ على نسخها، أو من - ب - الجمع بين إطلاق آية الوصية وبين الأدلَّة المُقيِّدة الأخرى.

المناقشة:

أولاً: ونوقش بأنَّ هذا قولاً بلا دليل (١٥٦).

ثانياً: إنَّ مجرد كون ذلك يصلح وجهاً للجمع بين الآية وبين دعوى النسخ لا بصيره مستنداً، بل هو وجه تبرّعي صرف لا شاهد له، وإلا فلم يُقال إنَّ مقتضى

النسخ إلغاء الحكم من الأساس سيما وأنَّ النسخ ناشئ من التنافي المُستقرّ بين الحكمين؟!

ثالثاً: إنَّ هذه الدعوى إن كانت مبنية على افتراض بكون الآية منسوخة فقد أثبتنا بطلان ذلك، وإن كانت من باب التقييد أو التخصيص فالتقييد والتخصيص فرع التنافي ولو بدواً.

رابعاً: إنَّ وجوه الجمع لا تنحصر في ذلك، فبالإمكان الجمع بتخصيص الحكم بالقاتل أو بالرقّ أو بالمحجوب من الورثة أو بالفقير.

خامساً: إنَّني لم أعر على قائل بذلك، فينقدح الشكّ في أصل عدّ هذا قولاً ووجود قائل به، وأحتمل قوياً: عدم الدقّة في النقل، وأنَّ المقصود هو اختصاص الحكم بغير الوارث، سواء أكان كافراً أو مملوكاً أو غيره.

القول الرابع: إنَّ الآية مجملة

واختاره أبو مسلم [= أبو سلمة] محمّد بن بحر الإصفهاني المعتزلي (١٥٧).

المناقشة:

إنَّ الآية في نفسها غير مجملة، بل هي واضحة المعنى، ولعلَّ هذا الادّعاء ناشئ من سبب خارج عن الآية، ألا وهو العجز عن التوفيق بين مضمون الآية الواضح في الإلزام وبين الموقف الفقهي المعروف الجانح نحو الترخيص، والتحرير في الجمع بين الموقفين التفسيري والفقهي.

محاولة حلّ الإشكالية المستعصية:

لقد اتّضح لك من خلال تحليلنا للأقوال الأربعة المطروحة ومناقشتها عدم وجاهتها وعدم رجحان شيء منها، والإشكالية المستعصية التي تنتظر حلاً فنياً هي: أنَّ دلالة الآية على الوجوب أوضح من الشمس وأبين من الأمس، لكن الغريب

أَنَّ الفقهاء رغم التفاتهم الى وضوح دلالة الآية على الوجوب صعب عليهم الإلتزام بذلك فتوالياً وفقهياً، ومما شجّعهم على الإصرار على موقفهم هذا هو شيوع فكرة الاستحباب في أذهان المتشرّعة وعدم رواج فكرة الوجوب بينهم، ولم يُصرّح بالوجوب إلا نزر يسير جداً من الفقهاء، مضافاً الى عدم تأكيد السنّة الشريفة على فكرة الوجوب وعدم وضوح دلالتها عليه، فكيف يُمكن تفسير هذه الظاهرة؟ مع أنّ المعروف أنّ أحد الأدوار الأساسية للسنّة الشريفة هو تأكيدها لما يطرحه الكتاب من أحكام وتوجيهات. من هنا راح الفقهاء والمفسّرون يُفتشون عن حلّ فنيّ، فقدموا عدّة صياغات للحلّ:

الصياغة الأولى: تبني نظرية نسخ الآية.

الصياغة الثانية: اقتراح فكرة تخصيص الآية.

الصياغة الثالثة: اقتراح فكرة تأويل النصّ وتخفيض سقف دلالة الآية من الوجوب الى الاستحباب.

إلا أنّ هذه الصياغات كلّها لا تُعبّر إلا عن اقتراحات تبرّعية لا تُقنع الوجدان؛ لاصطدامها بدلالة النصّ القرآني على الوجوب دلالة لا تقبل الشكّ وتأبى التأويل، كما أنّ كلّ ما يدّعى من أدلّة معارضة لها لا تقوى على نسخ الآية ولا تخصيصها لعدم تنافياها معها دلالياً.

إذن، لا بدّ من محاولة التماس حلّ آخر يمتاز بخصيصتين، وهما: الإبقاء على دلالة النصّ الكتابي على الوجوب، والاحتفاظ بالفتوى الفقهي المعروف، وهو الاستحباب. وبعد الاتّكال على الله تعالى تبلور لنا مثل هذا الحلّ، ونُقدّمه فيما يلي كقول خامس في مقابل الأقوال المتقدّمة.

القول الخامس: وجوب تنفيذ الوصية

ومفاد هذا القول: إِنَّ الآية تدلّ على الوجوب والإلزام لا الاستحباب، لكن المراد وجوب تنفيذ الوصية بعد العلم بصدورها من الموصي، لا وجوب الإيصاء كما يرى القول الأوّل، فنحن نُبقي على دلالة الآية، مع انحفاظ الإفتاء باستحباب الإيصاء فقهيّاً في الوقت نفسه. وبذلك نستطيع التغلّب على الإشكالية المثارة، وبيان مدى الانسجام بين القرآن والسنة الشريفة وارتكاز المتشرّعة.

الاستدلال:

يُمكن الاستدلال لهذا القول بعدّة وجوه، وهي:

الوجه الأوّل:

قوله تعالى في صدر الآية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ... الْوَصِيَّةُ لِلْأَدْنَى وَالْأَقْرَبِينَ﴾؛ فَإِنَّ الكتابة حتّى لو قلنا بدلالاتها على مطلق التثبیت، إلا أنّها ظاهرة في الإيجاب، وقد مرّ في توضيح الوجه الأوّل من وجوه الاستدلال للقول الأوّل ما ينفع في المقام، فراجع إن شئت.

الوجه الثاني:

قوله تعالى بعد ذلك: ﴿حَقّاً﴾؛ فَإِنَّ الحقّ كالكتابة يقتضي معنى اللزوم، كما قال العلامة الطباطبائي^(١٥٨)، إلا أنّ دلالة (الكتابة) على الوجوب بالظهور ودلالة (الحق) عليه صريحة.

الوجه الثالث:

إِنَّ آيات الوصية هذه محفوفة بآيات القصاص والصيام المبدوءة بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ﴾، ولم يتفوّه أحد بأنّ القصاص والصيام من التكليف غير الإلزامية، فهذه قرينة أخرى خارجية على إلزامية الوصية.

الوجه الرابع:

استفادة هذا المعنى من تركيب الآية بجميع فقراتها؛ فَإِنَّ قوله تعالى: ﴿كُتِبَ﴾ فعل مبني للمجهول، ونائب الفاعل قوله: ﴿الْوَصِيَّةُ﴾ بإرادة الاسمية منها كما هو الظاهر، دون المصدرية، فلا يُراد إيجاب الإيصاء، وتذكير الفعل لكون لفظ ﴿الْوَصِيَّةُ﴾ مؤنثاً مجازياً، لا لآئته بمعنى الإيصاء. كما أَنَّ جواب الشرط في قوله: ﴿إِنْ تَرَكَ﴾ كَلَّه مُقَدَّرٌ، والتقدير: إن ترك أحدكم خيراً فالوصية مكتوبة عليكم بمعنى لزوم إنفاذها.

ويدعم كون محط النظر في الآية أولاً وبالذات إنما هو تنفيذ الوصية - لا الإيصاء - التفرُّغ عليه بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ...﴾^(١٥٩)، وإلا لو كان الإيصاء هو المقصود في الآية لاقتضى ذلك تفرُّغ حكم مناسب عليه وهو حكم عدم الإيصاء، نظير التناسب بين آية حرمة التبديل وبين تفرُّغ قوله: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا...﴾^(١٦٠).

ملحوظات:

الملحوظة الأولى: إِنَّ الحكم المستفاد من الآية هو حكم وضعي، وهو لزوم الوصية في الجملة، وينبثق منه حكم تكليفي، وهو وجوب تنفيذها.

بل يُمكن التقدُّم خطوة الى الأمام بالقول: إِنَّ الحكم المستفاد مباشرة من الآية هو الحكم التكليفي أي لزوم تنفيذ الوصية؛ بقريضة قوله: ﴿عَلَيْكُمْ﴾، وحينئذٍ لا بدَّ من تقدير متعلِّق الكتابة: وهو التنفيذ، أي: كُتِبَ عليكم تنفيذ الوصية، وهذا ما يُصطلح أصولياً عليه بـ (دلالة الاقتضاء)، وهي الدلالة على معنى غير مصرَّح به ولكنه مقصود للمتكلِّم بحسب العُرف، ويتوقَّف صدق الكلام أو صحَّته عقلاً أو شرعاً أو لغة أو عادة عليه، كما في المثال المعروف، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْآنَ﴾^(١٦١)؛ فَإِنَّ صحَّته عقلاً تتوقَّف على تقدير لفظ (أهل) فيكون من باب حذف

المضاف، أو على تقدير معنى (أهل) فيكون من باب المجاز في الإسناد^(١٦٢).

فاتَّضح من ذلك أنَّ دلالة آية الوصية تختلف عن دلالة قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(١٦٣) الدال على لزوم الصوم من غير حاجة الى تقدير، وإنَّما هو وزان قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾^(١٦٤) الدال على لزوم تنفيذ القصاص مع الحاجة الى التقدير. وعليه، فإنَّ المكتوب والمفروض في آية الوصية هو لزوم تنفيذ الوصية، ولازم هذا الحكم التكليفي حكم وضعي، وهو مشروعية الإيصاء ولزوم الوصية في الجملة.

إنَّ، فعلى الرغم من اعتقادنا بكون الآية نازرة أولاً وبالذات الى بيان حكم تنفيذ الوصية، إلا أنَّها دالَّة ثانياً وبالتبع على مشروعية هذه الوصية.

ويمكن تقريب الاستدلال بالآية بنحو آخر أيضاً لإثبات الحكم التكليفي للإيصاء - بناءً على ما اخترناه - بأن يُقال: إنَّ الإلزام بتنفيذ الوصية متفرَّع على الفراغ من مشروعية الإيصاء الذي هو أمر اختياري، ومعنى الآية كالتالي: كُتِبَ عليكم الوصية إن ترك من دنا موته مالا وأوصى....

الملحوظة الثانية: يُستفاد من قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ أنَّ المخاطب بهذا الحكم - وهو وجوب تنفيذ الوصية - في آية الوصية هو كلَّ مسلم علم بهذه الوصية، فيجب عليه ذلك تكليفاً.

ومنه يتَّضح ما في دعوى بعضهم شمول الحكم لكلِّ مَنْ يصلح للخطاب وإن كان غير مكلف، وفرَّع عليه دخول مَنْ بلغ عشرين من الصبيان وكان مُمَيَّزاً^(١٦٥)؛ وذلك لوضوح اختصاص الخطاب بالمسلم أولاً، ولكون الخطاب بالتكليف يتوجَّه للمكلف دون غيره ثانياً، سيما على القول بالوجوب.

الملحوظة الثالثة: كما يُستفاد من قوله تعالى: ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ...﴾ الظاهر أنَّ الوصية اللازم تنفيذها على المسلم هي وصية المسلم فقط دون وصية

غيره، وسنذكره لاحقاً في بحث الموصي وشروطه.

الملحوظة الرابعة: وكذا يُمكن أن يُستفاد منها أحكام أخرى كأركان الوصية وشروطها وكيفيةها كما أنّ سائر الأحكام المصرّح بها في الآية كالشروط إنّما هي مرتبطة بحكم لزوم تنفيذ الوصية، ولكن يُفهم منها في الوقت نفسه أنّها شروط للإيصاء أيضاً.

وبعبارة أخرى: لهذه الآية مدلولان: مدلول مصرّح به، وهو بيان حكم لزوم الوصية ولزوم تنفيذها مع توفر الشروط ككونها بالمعروف، ومدلول مقدّر ومُنْتزَع، وهو كون تقيّد الإيصاء بهذه الشروط. وهذا النوع من الدلالة هي ما يُصطلح عليه أصولياً بـ (دلالة التنبيه أو الإيماء)، وهي الدلالة على معنى غير مصرّح به ولكنّه مقصود للمتكلّم بحسب العُرف، ولكن لا يتوقّف صدق الكلام أو صحّته عقلاً أو شرعاً أو لغة أو عادة على ذلك اللازم كما هو الحال في (دلالة الاقتضاء)، بل تكون هذه الدلالة مُستفادة من السياق سواء أقطعنا بإرادة هذا المعنى اللازم أو استبعدنا عدم إرادته، كقول القائل: (إنّي عطشان) للدلالة على طلب الماء^(١٦٦).

وتوضيح ذلك: إنّ معنى الآية: كُتِبَ عَلَيْكُمْ الوصية التي هي للوالدين والأقربين حال كونها بالمعروف والصادرة من أحدكم حين موته إن كان قد ترك ما لا مُعتدّاً به (وأوصى للوالدين والأقربين بالمعروف)، والعبارة الأولى تُمثّل المدلول المصرّح به، والعبارة المحصورة بين القوسين تُمثّل المدلول المنتزَع من العبارة الأولى، وهي واضحة فتكون بقوة المذكورة؛ ولذا لا يتّجه الإشكال بأنّ التقدير خلاف الأصل؛ فإنّها من جملة الدلالات الإلزامية للكلام، ولا يخفى أنّه لا فرق بين الدلالات اللفظية من كونها بالمطابقة أو التضمّن أو الإلزام.

إثارة هامّة حول وصية النبي ﷺ :

لا ريب في رجحان الوصية في الجملة لكل مسلم، وهذا يُستفاد من الآية طبقاً للفهم المشهور لها. وقد أكدت الأحاديث ذلك^(١٦٧). وهذا من الأمور الواضحة لدى الجميع. وقد أجمع المسلمون على الأمر بها^(١٦٨). وإن اختلفوا في كونها واجبة أو كونها سنّة مؤكّدة^(١٦٩). ومع كلّ هذا فإنّ المعروف عند أهل السنّة أنّ النبي ﷺ مات ولم يُوصِ، فروي عن ابن عبّاس، قال: «مات رسول الله ﷺ ولم يُوصِ»^(١٧٠).

وهذا ما يثير الاستغراب والتساؤل عن مدى صحّة ذلك؛ إذ كيف يأمر الله ورسوله ﷺ الناس بالوصية ويؤكد عليها كلّ التأكيد ولكنّ النبي ﷺ لم يعمل بذلك فمات ولم يُوصِ؟!

وهذا الاستغراب كان موجوداً في أذهان المسلمين، فقد روى طلحة بن مُصَرِّف، قال: «سألت عبدالله بن أبي أوفى: هل كان النبي ﷺ أوصى؟ فقال: لا. فقلت: فكيف^(١٧١) أمر المؤمنين [= المسلمين] - أو [لم] أمروا - بالوصية^(١٧٢) ولم يُوصِ؟! قال: أوصى بكتاب الله [عزّ وجلّ]»^(١٧٣).

الجواب:

وقدّم جوابان بهذا الصدد:

الجواب الأوّل:

وهو الذي ذكره ابن أبي أوفى: من أنّ النبي ﷺ أوصى بكتاب الله عزّ وجلّ.

المناقشة:

أولاً: وهذا الجواب يستحقّ التأمل والتمحيص؛ فإنّ الوصية التي أكدت عليها الشريعة والتي وقعت محلاً للسؤال من طلحة بن مُصَرِّف هي الوصية التمليلية

لوالدين والأقربين، وأمّا الجواب فلا ربط له بذلك.

وبعبارة أخرى: إنّ الوصية على نحوين: النحو الأول: الوصية القانونية (الحقوقية)، وهي التي تنقسم الى تمليلية وعهدية. النحو الثاني: الوصية الأخلاقية بمعنى الوعظ والنصيحة، وربما تُستعمل بمعنى الإيجاب كقوله تعالى: ﴿وَصِيَّةٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ (١٧٤). والسؤال وقع عن القسم الأول من النحو الأول (أي: التمليلية)، فيما أنّ الجواب يتعلّق بالنحو الثاني. فهذا الجواب مبنيّ على مغالطة، وحاول عبدالله بن أبي أوفى بذلك التهرب من الإجابة أو استغفال السائل فغيّر مجرى الكلام.

ثانياً: إنّ جواب ابن أبي أوفى اشتمل على إثبات أمر وهو الوصية بكتاب الله دون أن ينفي صدور وصايا أخرى عن رسول الله ﷺ، فليس في جواب ابن أبي أوفى نفي حتّى يُبحث فيه، وقد نبّه عليه المباركفوري بقوله: « وأمّا ما صحّ في (مسلم) وغيره أنّه ﷺ أوصى عند موته بثلاث... وغير ذلك من الأحاديث التي يُمكن حصرها بالتتبع فالظاهر أنّ ابن أبي أوفى لم يُردّ فيه » (١٧٥).

ثالثاً: وأمّا اقتضاره على ذكر الوصية بكتاب الله فقط ففيه احتمالات:

الاحتمال الأول: لأنّه أهمّ، قال المباركفوري، قال: « ولعلّه اقتصر على الوصية بكتاب الله؛ لكونه أعظم وأهمّ... » (١٧٦)، قيل: ولعلّه أشار في جوابه الى قوله ﷺ: تركت فيكم ما إن تمسّكتم به لم تزلوا: كتاب الله (١٧٧).

الاحتمال الثاني: إنّّه لم يحضر شيئاً من وصايا رسول الله ﷺ سوى هذه، كما احتمله المباركفوري (١٧٨).

الاحتمال الثالث: إنّّه لم يذكر سواها، ونسي سائر الوصايا ولم يستحضرها حال قوله، كما احتمله المباركفوري أيضاً (١٧٩).

أقول:

١ - على فرض صحّة نسبة الحديث الى ابن أبي أوفى وبناءً على الاحتمال الأول لا بدّ أن يكون قصد في جوابه بهذه الوصية حديث الثقلين جزءاً؛ إذ المسألة ليست استنباطية، بل هو ينقل قضية عن حسّ، ولكن لم بتر حديث الثقلين؟!

٢ - وأمّا بناءً على الاحتمالين الثاني والثالث وإن كانا مستبعدين في نفسيهما فليته سكت عن هذه كما سكت عن غيرها أو نساها كما نسي غيرها؛ لأنّه لم ينقل الوصية كما هي، بل بتر حديث الثقلين وحذف منه قوله ﷺ: «وعترتي أهل بيتي».

رابعاً: إنّ المباركفوري رغم تأكّيده على عدم دلالة حديث ابن أبي أوفى على النفي المطلق عاد مرّة أخرى الى ما فرّ منه وغفل عمّا نبّه عليه، فقال: «والأولى أنّه إنّما أراد بالنفي الوصية بالخلافة أو بالمال، وساغ إطلاق النفي أمّا في الأول فبقريضة الحال، وأمّا في [الثاني] فلاّنه المتبادر عُرفاً»^(١٨٠). وكنت أتمنّى أنّ المباركفوري كان قد اتعب نفسه في الدفاع عن رسول الله ﷺ بدل الدفاع عن ابن أبي أوفى.

الجواب الثاني:

وهو الجواب الذي يُمكن استفادته ممّا رُوي عن أمّ المؤمنين عائشة، أنّها قالت: «ما ترك رسول الله ﷺ ديناراً ولا درهماً [ولا عبداً ولا أمةً] ولا شاة ولا بعيراً^(١٨١)، ولا [= وما] أوصى [بشيء]»^(١٨٢) ونحوه ما عن عمرو بن الحرث ختن النبي ﷺ مع اختلاف في اللفظ^(١٨٣)؛ وتقريب الجواب: حيث إنّهُ ﷺ لم يترك مالاً بعد وفاته فمن الطبيعي أن لا يكون أوصى بشيء، وبحسب تعبير المنطقة، يكون انتفاء الوصية من باب انتفاء السالبة لانتفاء موضوعها.

المناقشة:

أولاً: إنّ ما ورد في المقطع الأول من كلام أمّ المؤمنين عائشة - «ما ترك

رسول الله ديناراً ولا درهماً ولا شاة ولا بعيراً « - في نفي ترك النبي ﷺ الدينار والدرهم ونحوهما من المال المنقول إذا أُريد بذلك النفي حقيقة فهو غير مقبول؛ إذ أن النبي ﷺ كيف كان يُمرّر أمور معاشه اليومي من دون مال أصلاً؟! فهو كسائر الناس كان يبيع ويشترى ويُعطي ويأخذ. وقد دلّت الوثائق التاريخية أنّه ترك أموالاً منقولة كآلات الحرب ووسائل المنزل والآنية والألبسة والأمور الشخصية التي كان لها مالية مُعتنى بها آنذاك كالعالية والعطر الذي كان يستعمله والمرجل الذي كان يُرجّل به شعره والمركب الذي يستقلّه وغير ذلك، قال إسحاق بن المصطلق: « ما ترك رسول الله ﷺ إلا سلاحه وبغلة بيضاء [= بغلته البيضاء] (١٨٤) وأرضاً جعلها صدقة » (١٨٥).

أجل، يُمكن أن يكون المُراد أنّه لم يُخلف أموالاً كثيرة كما هو شأن الملوك والسلاطين، فيكون النفي نفيّاً مسامحياً، وأنا شخصياً لا أستبعد كون هذا المعنى مُراداً.

ثانياً: إنّ التركة لا تنحصر بالمال المنقول حتّى تنتفي بانتفائه، بل يُمكن أن يملك الإنسان أموالاً طائلة غير منقولة مع قلة أو انعدام ملكيته للمال المنقول، فنفي ترك النبي ﷺ للدينار والدرهم لا يُساق نفي التركة بالمرّة ولا يُلازمها، بل كان يملك الأرض والعقار.

ثالثاً: وفيما يتعلّق بالمقطع الثاني من كلام أمّ المؤمنين عائشة - « ولا أوصي بشيء » - من نفي إيصاء النبي ﷺ :

فإن أُريد بذلك نفي الوصية التمليكية أي الوصية بالمال لانتهاء المال فيرد عليه ما ذكرنا من أنّ النبي ﷺ كان قد ترك مالاً وخلف تركة، قال الشوكاني: « قد ثبت عنه ﷺ الوصية بعدة أمور، كأمره ﷺ في مرضه لعائشة بإنفاق الذهب كما ثبت من حديثها عند أحمد وابن سعد وابن خزيمة » (١٨٦).

وإن أُريد نفي الوصية العهدية أو نفي مُطلق الوصية حتّى الوصايا العامّة الأخلاقية والدينية والسياسية فهذا خارج عن المقام، ولا ينفعنا في هذا البحث إثباتاً ونفيّاً، وإن كان نفي الوصايا الأخلاقية والدينية والسياسية غير معقول ومرفوض؛ كما دلّت عليه الوثائق التاريخية، منها: حديث عبدالله بن أبي أوفى من وصيته ﷺ بكتاب الله، ومنها: حديث أنس بن مالك، قال: «كانت عامّة وصية رسول الله ﷺ حين حضرته الوفاة وهو يغرغر بنفسه: الصلاة، وما ملكت أيمانكم»^(١٨٧)، ومثله ما عن عليّ ﷺ مع اختلاف في اللفظ: «كان آخر كلام النبي ﷺ: الصلاة، وما ملكت أيمانكم»^(١٨٨)، وفي المغازي لابن إسحاق عن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة قال: «لم يُوص رسول الله ﷺ عند موته إلا بثلاث: لكلّ من الدارين والرهاويين بجاد مئة وسق من خيبر، وأن لا يُترك في جزيرة العرب دينان، وأن يُنفذ بعث أسامة»^(١٨٩). وفي صحيح مسلم عن ابن عباس: «وأوصى بثلاث: أن يُجيزوا الوفد بنحو ما كنت أُجيزهم...»^(١٩٠).

وإن أُريد نفي الوصية بالإمرة والخلافة، فروي عن الأسود بن يزيد، قال: «ذكروا عند عائشة رضي الله عنها أن أمير المؤمنين علياً كان وصياً لرسول الله ﷺ قالت: متى أوصى إليه وقد كنت مسندته الى صدري [= حجري]، فدعا بالطست، فلقد انخنت في حجري وما شعرت أنّه مات، فمتى أوصى إليه؟»^(١٩١). وهذا هو الذي أكّد عليه الشوكاني، قال: «بأنّ المراد بنفي الوصية منه ﷺ نفي الوصية بالخلافة لا مطلقاً؛ بدليل أنّه قد ثبت عنه ﷺ الوصية بعدّة أمور...»^(١٩٢) واحتمله المباركفوري في حديث ابن أبي أوفى أيضاً^(١٩٣)، فإن كان هذا هو المراد فهذا خارج عن محلّ البحث، مضافاً الى ما أثبتته الإمامية من نصوص كثيرة بوصيته بالخلافة لعليّ ﷺ من بعده^(١٩٤). وكلام الشوكاني ليُنْبئ بوضوح عن أنّ كلّ هذه الدعاوى إنّما سيقّت بهدف نفي الوصية بالخلافة لعليّ ﷺ ليس إلا.

وإن أُريد نفي الوصية حال مرضه أو عند موته ﷺ خاصة لا مطلقاً - كما أكد ذلك الشوكاني بقوله: « ولا يخفى أَنَّ نفي عائشة للوصية حال الموت لا يستلزم نفيها في جميع الأوقات، فإذا أقام البرهان الصحيح مَنْ يدعي الوصاية في شيء معين قُبِلَ » (١٩٥) - فيرد عليه:

١ - إنَّ هذا لا ينفي صدور الوصية منه في زمان آخر قبل ذلك.

٢ - كيف يسوغ شرعاً وعرفاً وأخلاقاً لأحد سيما مثل أم المؤمنين عائشة - على فرض صحّة ما تُسبب إليها - أن تنفي صدور الوصية من رسول الله ﷺ مطلقاً ولم تُقَيّد نفيها ذلك بزمان معين لمجرّد أنها كانت معه في زمان دون سائر الأزمنة؟! سيما مع كثرة الأحاديث الناقلة لوصايا رسول الله ﷺ، بل كانت حياته حافلة بالوصايا في مختلف المجالات. ومن الطريف أن ننقل ما قاله الشوكاني في المقام: « والأحاديث في هذا الباب كثيرة أورد منها صاحب الفتح في كتاب الوصايا شطراً صالحاً (١٩٦). وقد جمعت في ذلك رسالة مستقلة » (١٩٧)، فلم لا يُقبل ولو بدواً دعوى مَنْ يدعي صدور وصية من النبي ﷺ بأمرٍ ما - كالخلافة مثلاً أو غيرها - في أزمنة أخرى كيوم الدار أو يوم التصدّق بالخاتم أو يوم غدير خُم؟!

٣ - بل إنَّ دعوى عدم صدور الوصية منه ﷺ في مرضه غير مرفوضة؛ إذ كيف يُعقل أنَّ النبي ﷺ يُهمل الوصية في آخر لحظات عمره الشريف في الوقت الذي كان جميع المسلمين ينتظرون بفارغ صبرهم آخر ما يُفيضه عليهم من الوصايا التي تنم عن منتهى حرصه على المؤمنين، كي يُقال بأنَّ المراد نفي صدور الوصية في ذلك الحين خاصة؟! وممّا يُثير حفيظة كلّ مسلم غيور أنَّ أهل السنّة ذكروا أنَّ الصحابة كانوا يُوصون ببعض أموالهم تقريباً الى الله، وكانت لهم وصية مكتوبة لمن بعدهم من الورثة (١٩٨)، وأنهم كانوا يكتبون في صدور وصاياهم... (١٩٩)، فيا ترى هل إنَّ الصحابة كانوا على ورتتهم أحرص من

رسول الله ﷺ على ورثته وعلى أُمَّته؟!

٤ - إذا قيل بقبول دعوى مَنْ يدّعي صدور الوصية منه ﷺ عند إقامة البرهان عليها - وهذا هو الصحيح - فأَي فرق بين دعوى الوصية التمليلية أو العهدية أو الوصية بالخلافة أو غيرها؟! فَلَمْ يُشْنَع على الشيعة لمجرّد قولهم بأنّ النبي وصّى ﷺ مهما كان مضمون تلك الوصية، وَلَمْ يُرْمَوْنَ بوضع الحديث ويُساء معهم الأدب؟! (٢٠٠) وَلَمْ لَا يُبَحْث معهم في مدى صحّة دعواهم وقد أوردوا النصوص الكثيرة لإثبات دعواهم؟! وَلَمْ لَا يُقْبَل قول مَنْ ادّعى أَنَّ النبي ﷺ ترك مالاً بعد موته؟!

٥ - إِنَّ دعوى الإمامية من صدور الوصية منه ﷺ منسجمة مع عمومات الكتاب والسنة فتكون أقرب الى التصديق، وإثباتها لا يحتاج الى مؤونة، وأما مَنْ ادّعى نفي الوصية فهذه الدعوى على خلاف الأصل فيصعب تصديقها، وإثباتها يحتاج الى مزيد مؤونة.

٦ - إِنَّ عمدة الأدلة التي أقامها الإمامية لإثبات دعواهم على صدور الوصية منه ﷺ مستند الى الكتاب والسنة، وأما مَنْ نفى ذلك فمستنده أحاديث موقوفة ومقطوعة.

٧ - إِنَّ الأدلة التي اعتمدها الإمامية مُتعدّدة وكثيرة جداً، فيما اعتمد مَنْ نفى الوصية على أحاديث معدودة لا تتجاوز الثلاثة، ولم يصحّ منها عنده سوى حديث واحد.

٨ - إِنَّ أدلة الإمامية تتراوح دلالتها بين ما هو صريح وبين ما هو ظاهر، وأما النافي للوصية فيعتمد على أدلة ذات دلالات محتملة ومتأرجحة.

٩ - إِنَّ أدلة الإمامية محفوفة بالشواهد والقرائن اللفظية وغير اللفظية التي تدعمها وتؤلّد اليقين أو الاطمئنان على الأقلّ، فيما أدلة النافي للوصية فاقدة لهذا الامتياز.

١٠ - إنَّ المصادر التي استقى الإمامية أدلتهم بعضها مصادر خاصّة بهم وواردة من طرقهم، وبعضها مصادر سنّية، وبعضها مشترك بينهما، لكنّنا نجد أدلة النافي للصوية مستقاة من المصادر السنّية حسب.

١١ - إنَّ أدلة الإمامية سالمة عن المعارض المستقرّة، في حين أنّ أدلة النافي للصوية مبتلاة بالأدلة الكثيرة المعارضة تعارضاً مستقرّاً.

الحاصل:

١ - لم يتمّ شيء من الجوابين لتبرير عدم إيصاء النبي ﷺ، وعليه فلم تثبت الرؤية المطروحة عند أهل السنّة.

٢ - بعد هذا كلّ إن لم نقل بترجيح أدلة الإمامية واتّخذنا طريق الاحتياط فعلى الأقلّ يجب سماع دعوى الإمامية واحترامهم والبحث معهم بموضوعية، والله الموقّق للسداد.

نتائج البحث:

١ - حاولنا تنظيم الأقوال والآراء المختلفة في مسألة بيان الحكم التكليفي لآية الوصية وإخراجها من الحالة الفوضوية والتداخل، وقسّمناها تقسيماً منطقيّاً إلى أربعة أقوال: الوجوب، الاستحباب، تخصيص الحكم بالكافرين، إجمال الآية، وحاولنا استقصاء وجوه الاستدلال لهذه الأقوال.

٢ - بحثنا القول الأوّل - وهو الوجوب - بصورة مفصّلة وعرضنا ثمانية وجوه للاستدلال عليه، ثمّ ناقشناها، وأثبتنا تمامية أربعة وجوه منها.

٣ - تتبّعنا الأحاديث التي يُمكن الاستدلال بها على الوجوب من مختلف المصادر الشيعية والسنّية، وبيّنا كيفية تقريب دلالتها على الوجوب، ثمّ ناقشناها وأثبتنا عدم

دلالته على ذلك .

- ٤ - توقّفنا عند كلمات بعض فقهاء الإمامية - المفيد وسالر والعلامة الحلي - المتضمّنة للتعبير بالوجوب، وأثبتنا عدم دلالته على وجوب الإيصاء تكليفاً .
- ٥ - بحثنا الأقوال الثلاثة الأخرى - الاستحباب والتخصيص بالكافرين وإجمال الآية - وعرضنا ما يُمكن الاستدلال به لها من الوجوه، ثمّ ناقشناها، ورردناها .
- ٦ - تصدّينا لتقويم كلّی للأقوال الأربعة المطروحة، وبيّنا أنّها تواجه إشكالية التهافت بين الإدعان بدلالة الآية على الوجوب في إطار البحث التفسيري من جهة، وبين عدم وضوح دلالة السنّة الشريفة على الوجوب والإفتاء الفقهي بعدم الوجوب من جهة أخرى .

٧ - قدّمنا محاولة فنيّة لحلّ تلك الإشكالية في قالب قول خامس، مفاده: أنّ آية الوصية تدلّ على الوجوب لا الاستحباب، لكن المراد وجوب تنفيذ الوصية بعد العلم بصدورها من الموصي، لا وجوب الإيصاء كما يرى القول الأوّل .

٨ - من خلال ما قدّمناه من رؤية تمكّنا من حلّ الإشكالية المثارة، فنحن نُبقي على دلالة الآية، ونُفتي في الوقت نفسه باستحباب الإيصاء. وبذلك يتّضح مدى الانسجام بين الآية وبين ما يليها من آيات، وكذلك الانسجام بين القرآن والسنّة الشريفة وارتكاز المتشرّعة .

٩ - إنّ الحكم المستفاد مباشرة من الآية هو لزوم الوصية في الجملة ولزوم تنفيذها وتقييد ذلك بجملة من الشروط، كما يُستفاد منها أحكام أخرى كمشروعية الإيصاء وكونه مقيداً بهذه الشروط أيضاً .

١٠ - من خلال ما أبديناه من تفسير للنصّ القرآني يتجلّى لنا بوضوح مدى الارتباط بين صدر الآية وبين خاتمتها من إبراز وصف المتّقين، كما يتّضح

الارتباط بين هذه الآية وما أعقبها من الآيتين؛ فإنَّ معناهما: حيث كانت الوصية بتلك الموصفات لازمة على المتقين، فمن بدَّل يتحمَّل الإثم، ويجوز التبديل لو لم تكن الوصية بتلك الموصفات المذكورة كما لو لم تكن بالمعروف وكان فيها حيف أو كانت بالباطل.

١١ - عرضنا رؤية مطروحة عند أهل السنَّة، وهي أنَّ النبي ﷺ لم يُوصِّ، وبَيَّنَّا أنَّ هذه الرؤية تواجه إشكالية عدم انسجامها وتعارضها مع ما هو الثابت من رجحان الوصية كتاباً وسنَّة.

١٢ - استعرضنا جوابين لتبرير ذلك، وناقشناهما وأثبتنا عدم تمامية شيء منهما، وعليه فلم تثبت الرؤية المطروحة عند أهل السنَّة.

١٣ - بعد هذا كلِّه إن لم نقل بترجيح أدلَّة الإمامية واتَّخذنا طريق الاحتياط فعلى الأقلَّ يجب سماع دعوى الإمامية واحترامهم والبحث معهم بموضوعية، والله الموفِّق للسداد.

الهوامش

- (١) دكتوراه في العلوم الإسلامية - عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية.
- (٢) البقرة: ١٨٠.
- (٣) البقرة: ١٨٠ - ١٨٢.
- (٤) البقرة: ١٧٨ - ١٧٩.
- (٥) البقرة: ١٨٣ - ١٨٧.
- (٦) المائدة: ٤٥.
- (٧) البقرة: ١٨٣.
- (٨) البقرة: ٨٣.
- (٩) المحلى بالآثار (ابن حزم الأندلسي) ٩: ٣١٢.
- (١٠) أنظر: نواسخ القرآن (ابن الجوزي): ٥٨.
- (١١) أبو مجلز اسمه: لاحق بن حميد بن سعيد السدوسي البصري الأعور، روى عن ابن عباس، وروى عنه يزيد بن حبان [تهذيب التهذيب (ابن حجر) ١١: ١٥١، رقم (٢٩٣)، و ١٢: ١٩٩، ٢٠٤].
- (١٢) هو: الإمام العلامة، شيخ الحنابلة، أبو بكر عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن يزداد البغدادي الفقيه، تلميذ أبي بكر الخلال، المعروف بغلام الخلال، ولد (٢٨٥) وتوفي (٣٦٣) هـ. [سير أعلام النبلاء (الذهبي) ١٦: ١٤٣، رقم (١٠٢)].
- (١٣) المغني (ابن قدامة) ٦: ٤١٥.
- (١٤) أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٣٠.
- (١٥) أحكام الجنائز (الألباني): ٥، رقم (٦).
- (١٦) أنظر: المقنعة (المفيد): ٦٦٦ - ٦٦٧. المراسم العلوية (سلار): ٢٠٥. وانظر أيضاً:

- تبصرة المتعلّمين (العلامة الحلي): ١٦٥.
- (١٧) أنظر: الفرقان في تفسير القرآن (الصادقي الطهراني) ٢: ٣١٠.
- (١٨) أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٣٠.
- (١٩) أنظر: أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٣٠.
- (٢٠) البقرة: ١٨٣.
- (٢١) آل عمران: ٩٧.
- (٢٢) مفاتيح الغيب (الفخر الرازي) ٥: ٢٢١.
- (٢٣) الميزان (العلامة الطباطبائي) ١: ٤٣٩.
- (٢٤) البقرة: ١٨٣.
- (٢٥) معجم مقاييس اللغة (ابن فارس) ٥: ١٥٨ - ١٥٩.
- (٢٦) أنظر: البيان في تفسير القرآن (الخوئي): ٢٩٩. تفسير الميزان (العلامة الطباطبائي) ٧: ٢٦.
- (٢٧) المائدة: ٢١.
- (٢٨) البقرة: ١٧٨ - ١٧٩.
- (٢٩) البقرة: ١٨٠.
- (٣٠) البقرة: ١٨٣.
- (٣١) أنظر: بدائع الكلام في تفسير آيات الأحكام (الملكى الميانجي): ١١٩.
- (٣٢) البقرة: ٢١٦.
- (٣٣) البقرة: ١٧٨.
- (٣٤) البقرة: ١٨٣.
- (٣٥) البقرة: ١٨٣.
- (٣٦) آل عمران: ٩٧.
- (٣٧) البقرة: ٢١٦.

- (٣٨) البقرة: ١٩٠ - ١٩٤.
- (٣٩) الأنعام: ١٢.
- (٤٠) الأنعام: ٥٤.
- (٤١) مسند أحمد (ابن حنبل) ١: ٢٥٦، ٢٩١، ٣٧١، السنن الكبرى (البيهقي) ٤: ٣٢٦. المستدرک على الصحيحين (الحاكم النيسابوري) ١: ٤٧٠، و ٢: ٢٩٣. سنن الدارمي (الدارمي) ٢: ٢٩. سنن النسائي (النسائي) ٥: ١١١. وانظر: عوالي اللآلي (ابن أبي جمهور) ١: ١٦٩، ح ١٨٩، مع اختلاف في اللفظ.
- (٤٢) الفرقان في تفسير القرآن (الصادقي الطهراني) ٢: ٣١٠.
- (٤٣) الميزان (العلامة الطباطبائي) ١: ٤٣٩. مواهب الرحمن (السبزواري) ٢: ٣٧٥.
- (٤٤) الميزان (العلامة الطباطبائي) ١: ٤٣٩.
- (٤٥) أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٣٠.
- (٤٦) التغابن: ١٦.
- (٤٧) أنظر: أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٣٠ - ٢٣١.
- (٤٨) تفسير الميزان (العلامة الطباطبائي) ١: ٤٣٩.
- (٤٩) البقرة: ١٧٨ - ١٧٩.
- (٥٠) البقرة: ١٨٣.
- (٥١) البقرة: ١٨٧.
- (٥٢) البقرة: ٢٨١ - ٢٨٣.
- (٥٣) البقرة: ١٨١.
- (٥٤) تفسير المنار (رشيد رضا) ٢: ١٤١.
- (٥٥) أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٣٠.
- (٥٦) المقنعة (المفيد): ٦٦٦. ورواه الشيخ الطوسي في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام أنه قال: [تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ١٧٢، ب من الوصايا، ح ٧٠١. وانظر: ح ٧٠٢، و ٧٠٣. وأيضاً: الكافي (الكليني) ٧: ٣، ح ١. من لا

يحضره الفقيه (الصدوق) ٤: ١٨٨، ح ٥٤٣١. دعائم الإسلام (القاضي المغربي) ٢: ٣٤٥، ح ١٢٩٢.

(٥٧) المقنعة (المفيد): ٦٦٦.

(٥٨) أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٠١. الاستذكار (ابن عبد البر) ٧: ٢٦٠.

(٥٩) وعن كثير بن هشام عن جعفر بن برقان عن الزهري عن سالم عن أبيه [= عبدالله] بن عمر قوله ﷺ: «ما حقّ امرئ [مسلم] له مال [= ما] يوصي فيه بيت ثلاثاً إلا ووصيته عنده مكتوبة [= مكتوبة عنده]». [مسند أحمد (ابن حنبل) ٢: ١٢٧. الطبقات الكبرى (ابن سعد) ٤: ١٤٧. وعن عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن سالم عن ابن عمر: «ما حقّ امرئ مسلم تمرّ عليه ثلاث ليالٍ إلا ووصيته عنده». [مسند أحمد (ابن حنبل) ٢: ٣٤. وانظر: سنن النسائي (النسائي) ٦: ٢٣٩. وفي صحيح مسلم (النيسابوري) ٥: ٧٠. وانظر أيضاً: سنن النسائي (النسائي) ٦: ٢٣٩]: «ما حقّ امرئ مسلم له شيء يوصي فيه [فـ] بيت ثلاث ليالٍ إلا ووصيته عنده مكتوبة [= مكتوبة عنده = مكتوبة عند رأسه]» [السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٧٢، وانظر: الهامش (٢)]. وفي الاستذكار (ابن عبد البر) ٧: ٢٦٠: «لا ينبغي لأحد بيت ثلاثاً إلا ووصيته مكتوبة عنده».

(٦٠) وعن الزهري: «ما حقّ امرئ مسلم له شيء يوصي فيه بيت ثلاثاً إلا وصيته مكتوبة عنده» [الاستذكار (ابن عبد البر) ٧: ٢٦٢، رقم (١٤٥٩). التمهيد (ابن عبد البر) ١٤: ٢٩٠، ح ٣٨ (ب)].

(٦١) السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٧٢، وانظر: الهامش (١).

(٦٢) وعن ابن عيينة عن أيوب عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ: «ما حقّ امرئ يؤمن بالوصية...» [التمهيد (ابن عبد البر) ١٤: ٢٩١، ح ٣٨ (ج)].

(٦٣) وعن عبد الباقي عن بشر بن موسى عن الحميدي عن سفيان عن أيوب عن نافع عن ابن عمر، قوله ﷺ: «ما حقّ امرئ مسلم له مال يوصي فيه تمرّ عليه ليلتان إلا ووصيته عنده مكتوبة» [أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٠١].

(٦٤) سنن النسائي (النسائي) ٦: ٢٣٩. الاستذكار (ابن عبد البر) ٧: ٢٦٢، رقم (١٤٥٩).

التمهيد (ابن عبد البر) ١٤: ٢٩٠، ح ٣٨ (أ). وأخرجه أحمد بن حنبل عن يحيى بن سعيد القطان عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر. [مسند أحمد (ابن حنبل) ٢: ٥٧، ٨٠. وانظر: صحيح مسلم (النيسابوري) ٥: ٧٠. سنن الدارمي (الدارمي) ٢: ٤٠٢. وانظر أيضاً: سنن أبي داود (السجستاني) ١: ٦٥٤، ح ٢٨٦٢].

(٦٥) وعن إسماعيل بن عليّ عن أيوب عن نافع عن ابن عمر: « ما حقّ امرئ ببيت ليلتين وله ما يُريد أن يُوصي فيه إلا وصيته مكتوبة عنده » [مسند أحمد (ابن حنبل) ٢: ٥١. وانظر: صحيح مسلم (النيسابوري) ٥: ٧٠. ولفظ البيهقي: « ما حقّ امرئ مسلم له مال يُريد أن يُوصي فيه ببيت ليلة أو ليلتين ليست وصيته مكتوبة عنده » [السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٧٢].

(٦٦) « ما: » بمعنى (ليس)، « حقّ: » مبتدأ، « مسلم » و « له شيء: » صفتان لـ « امرئ »، و « يُوصي فيه: » صفة لـ « شيء »، « بيت » من بات التامة على حذف (أن) خبر « ما »، والمستثنى « وصيته ...: » حال، والبيتوتة في ليلة أو ليلتين ليست بقيد، والمراد بالكتابة: الإشهاد، والمراد: ما الحزم والرأي في حقّه أن يمضي عليه زمن إلا والحال إنّ وصيته مُشهد عليها. [حواشي الشرواني (الشرواني والعبادي) ٣: ٧، وانظر: إعانة الطالبين (البكري الدميّاطي) ٣: ٢٣٥].

(٦٧) الاستذكار (ابن عبد البر) ٧: ٢٦٢، رقم (١٤٥٩). التمهيد (ابن عبد البر) ١٤: ٢٩١.

(٦٨) وعن هشام بن الغازي عن نافع عن ابن عمر، قوله ﷺ: « ما ينبغي لمسلم أن يبيت ليلتين إلا وصيته عنده مكتوبة » [أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٠١].

(٦٩) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ١٨٠ - ١٨١، ب ١٢ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ١، و ١٨٥، ب ١ من ميراث الأعمام والأخوال، ح ١.

(٧٠) في مجمع الزوائد (الهيتمي) ٤: ٢٠٩: أن يبيت.

(٧١) في مجمع الزوائد (الهيتمي) ٤: ٢٠٩: ليلتين سوداوين.

(٧٢) في مجمع الزوائد (الهيتمي) ٤: ٢٠٩: إلا وصيته مكتوبة.

(٧٣) سنن الترمذي (الترمذي) ٢: ٢٢٤، ح ٩٨١، و ٣: ٢٩٢، ح ٢٢٠١. وعن سليمان بن موسى عن نافع عن عبد الله بن عمر قوله ﷺ: « ما ينبغي لمسلم أن يبيت ليلتين إلا

ووصيته عنده [مكتوبة] « [التمهيد (ابن عبد البر) ١٤ : ٢٩١]. وفي [سنن ابن ماجة (القزويني) ٢ : ٩٠١، ح ٢٦٩٩] : « ما حقّ امرئ مسلم أن يبيت ليلتين وله شيء يوصي فيه إلا ووصيته مكتوبة عنده ». وفيه أيضاً [سنن ابن ماجة (القزويني) ٢ : ٩٠٢، ح ٢٧٠٢] : « ما حقّ امرئ مسلم يبيت ليلتين وله شيء يوصي به إلا ووصيته مكتوبة عنده ».

(٧٤) الاستذكار (ابن عبد البر) ٧ : ٢٦٢، رقم (١٤٥٩). التمهيد (ابن عبد البر) ١٤ : ٢٩١.

(٧٥) طريق الصدوق : [عن أبيه عن علي بن إبراهيم عن أبيه] عن عبدالله بن المغيرة عن السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام. [من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ٤ : ١٨٢ - ١٨٣، ح ٥٤١٥، المشيخة ٤ : ٤٦٠. روضة المتقين (المجلسي الأول) ١١ : ١٩].

طريق الشيخ الطوسي : [عن المفيد والحسين بن عبدالله وابن عبدون كلهم عن أبي جعفر محمد بن الحسين بن سفيان عن أحمد بن إدريس وغيرهم] عن أحمد بن محمد بن يحيى عن بُنان بن محمد عن أبيه عن عبدالله بن المغيرة عن السكوني عن... [الاستبصار فيما اختلف من الأخبار (الطوسي) ٤ : ٣٢٣ - ٣٢٤، المشيخة. تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩ : ١٧٤، ح ٧٠٨، و ١٠ : ٧١، المشيخة. ملاذ الأخبار في فهم تهذيب الأخبار (العلامة المجلسي) ١٥ : ٣٧].

(٧٦) ما بين المعقوفين ورد في نقل الشيخ الطوسي [تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩ : ١٧٤، ح ٧٠٨]، ولم يرد في نقل الشيخ الصدوق، لكنّه جعل عنوان الباب (ما جاء فيمن لم يُوص عند موته لذي قرابته ممن لا يرث بشيء من ماله قلّ أو كثر) [من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ٤ : ١٨٢ - ١٨٣، ح ٥٤١٥]، ونحوه عبارة الهداية. [الهداية في الأصول والفروع (الصدوق) : ٣١٩ - ٣٢٠]. بيد أن عبارته في المقنع خالية من ذلك. [المقنع (الصدوق) : ٤٧٧].

(٧٧) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٩ : ٢٦٣، ب ٤ من الوصايا، ح ٣، و ٤١٨، ب ٨٣ من الوصايا، ح ٣.

(٧٨) ملاذ الأخبار في فهم تهذيب الأخبار (العلامة المجلسي) ١٥ : ٣٥.

(٧٩) السرائر الحاوي (ابن إدريس الحلّي) ٣ : ١٨٣.

- (٨٠) السرائر الحاوي (ابن إدريس الحلّي) ٣: ١٨٣.
- (٨١) يس: ٤٠.
- (٨٢) يس: ٧٠.
- (٨٣) أقول: يُحتمل أن يكون هذا المراد ممّا احتمله الشافعي أولاً في تفسير الحديث، قال: « قوله ﷺ: « ما حقّ امرئ له مال... » يحتمل: ما [الحزم والاحتياط] لامرئ أن يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده. ويحتمل: ما المعروف في الأخلاق إلا هذا، لا من وجه [= جهة] الفرض. » [كتاب الأمّ (الشافعي) ٤: ٩٢. وانظر: مختصر المزني (المزني): ١٤٣. فتح الباري (ابن حجر) ٥: ٢٦٤]، وكذا قال الخطّابي [المجموع (النووي) ١٥: ٤٠٨].
- (٨٤) يُحتمل أن يكون هذا المراد ممّا احتمله الشافعي أولاً في تفسير الحديث. [أنظر: كتاب الأمّ (الشافعي) ٤: ٩٢].
- (٨٥) فتح الباري (ابن حجر) ٥: ٢٦٤.
- (٨٦) دليل تحرير الوسيلة (على أكبر سيفي المازندراني): ٢٩.
- (٨٧) روضة المتقين (المجلسي الأوّل) ١١: ١٩.
- (٨٨) المجموع (النووي) ١٥: ٣٩٩.
- (٨٩) المقنع (الصدوق): ٤٧٧. الهداية (الصدوق): ٣١٩.
- (٩٠) الخلاف (الطوسي) ٤: ١٣٦، م (٢).
- (٩١) تحرير الأحكام الشرعية (العلامة الحلّي) ٣: ٣٣١، م (٤٧٢٦).
- (٩٢) أنظر: المقنعة (المفيد): ٦٦٦. المراسم العلوية (سالر): ٢٠٥. وانظر: تبصرة المتعلّمين (العلامة الحلّي): ١٦٥.
- (٩٣) - تحرير الأحكام الشرعية (العلامة الحلّي) ٣: ٣٣١، م (٤٧٢٦). الاستذكار (ابن عبد البر) ٥: ١٠٣. المغني (ابن قدامة) ٦: ٤١٤ - ٤١٥. مغني المحتاج (الشربيني) ٣: ٣٩.
- (٩٤) المجموع (النووي) ١٥: ٣٩٩.

- (٩٥) البيان في تفسير القرآن (الخوئي): ٢٩٩. مواهب الرحمن (السبزواري) ٢: ٣٧٥. أنظر: نيل الأوطار (الشوكانى) ٦: ١٤٤].
- (٩٦) ما وراء الفقه (محمّد صادق الصدر) ٥: ١٧١.
- (٩٧) شرح الأزهار (أحمد المرتضى) ٤: ٤٧٠.
- (٩٨) قال: « ويُحتمل: ما المعروف في الأخلاق إلا هذا، لا على وجه الفرض ». [كتاب الأم (الشافعي) ٤: ٩٢].
- (٩٩) المجموع (النووي) ١٥: ٣٩٩.
- (١٠٠) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٩: ٢٦٢، ب ٤ من الوصايا.
- (١٠١) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٩: ٤١٧، ب ٨٣ من الوصايا. وانظر: كنز العرفان (السيوري) ٢: ٩١.
- (١٠٢) روضة المتقين (المجلسي الأول) ١١: ١٩. الحقائق الناضرة (البحراني) ٢٢: ٣٨٠.
- (١٠٣) مهذب الأحكام (السبزواري) ٣: ٣٥٦.
- (١٠٤) دليل تحرير الوسيلة (على أكبر سيفي المازندراني) - الوصية: ٢٩.
- (١٠٥) الحقائق الناضرة (البحراني) ٢٢: ٣٨٠. وانظر: الهداية في الأصول والفروع (الصدوق): ٣١٩ - ٣٢٠. المقنع (الصدوق): ٤٧٧. الكافي في الفقه (أبو الصلاح الحلبي): ٢٣٤. الوسيلة الى نيل الفضيلة (ابن حمزة): ٣٧٥، وصرّح بتقييده بالقرابة المحجوب.
- (١٠٦) أنظر: كنز العرفان (السيوري) ٢: ٩٠.
- (١٠٧) أنظر: ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار (العلامة المجلسي) ١٥: ٣٧.
- (١٠٨) فإنّ عمدة الإشكال في السند من جهة السكوني، وهو إسماعيل بن أبي زياد - واسم أبي زياد مسلم - السكوني الشعيزي؛ فإنّه عامّي ثقة [الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٦٣، (١٢٨٣ - ١٢٨٢ - ١٢٨٩). الطوسي، محمّد بن الحسن، الفهرست: ٥٠، رقم (٣٨). الطوسي، محمّد بن الحسن، عمدة الأصول، ١: ١٤٩ - ١٥٠، الفصل الخامس. المحقّق الحلّي، نجم الدين، الرسائل التسع: ٦٤،

المسائل العزية].

(١٠٩) أنظر: روضة المتقين (المجلد الأول) ١١: ١٩. رياض المسائل (على الطبائفي) ٣١٢: ١٠.

(١١٠) قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر (الجزائري): ٢٢٦.

(١١١) قال الشيخ الطوسي: «... ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغيث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن أئمتنا (عليهم السلام) فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه». [الطوسي، محمد بن الحسن، عدة الأصول، ١: ١٤٩ - ١٥٠، الفصل الخامس].

(١١٢) فقه القرآن (الراوندي) ٢: ٣١٦. تفسير العياشي (العياشي) ١: ٧٦، ح ١٦٦. عوالي اللآلي (ابن أبي جمهور) ٢: ١١٦، ح ٣٢٠.

(١١٣) أنظر: أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٣١.

(١١٤) المجموع (النووي) ١٥: ٣٩٩.

(١١٥) المجموع (النووي) ١٥: ٣٩٩.

(١١٦) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ١٧٢، ب ٦ من الوصايا.

(١١٧) المقنعة (المفيد): ٦٦٦ - ٦٦٧.

(١١٨) المراسم العلوية (سلار): ٢٠٥.

(١١٩) تبصرة المتعلمين (العلامة الحلي): ١٦٥.

(١٢٠) تبصرة المتعلمين (العلامة الحلي): ١٦٥، الهامش رقم (٥).

(١٢١) تبصرة المتعلمين (العلامة الحلي): ١٦٧.

(١٢٢) إرشاد الأذهان (العلامة الحلي) ١: ٤٦٥. تحرير الأحكام الشرعية (العلامة الحلي)

٣: ٣٣١، م (٤٧٢٦). تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ١: ٣٣٥. قواعد الأحكام (العلامة

الحلي) ٢: ٤٥٢. نهاية الإحكام (العلامة الحلي) ٢: ٢١٠.

(١٢٣) إرشاد الأذهان (العلامة الحلي) ١: ٤٥٩. تحرير الأحكام الشرعية (العلامة الحلي)

٣: ٣٣١، م (٤٧٢٦). تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ١: ٣٣٥. قواعد الأحكام

(العلامة الحلي) ١: ٢٢١. نهاية الإحكام (العلامة الحلي) ٢: ٢١٠.

(١٢٤) تحرير الأحكام الشرعية (العلامة الحلي) ٣: ٣٣١، م (٤٧٢٦).

(١٢٥) الكافي في الفقه (أبو الصلاح الحلبي): ٢٣٤ - ٢٣٥.

(١٢٦) قال أحمد المرتضى من الزيدية: «ولا خلاف في استحبابها» [شرح الأزهري] (أحمد

المرتضى) ٤: ٤٧٠]. روضة الطالبين (النووي) ٥: ٩٣. الإقناع في حل ألفاظ أبي

شجاع (محمد بن أحمد الشربيني) ٢: ٥٧. مغني المحتاج (الشربيني) ٣: ٣٩. فتح

المعين (المليباري الهندي) ٣: ٢٣٤، قال: «وهي سنة مؤكدة إجماعاً». حواشي

الشرواني (الشرواني والعبادي) ٧: ٣، وفيه أيضاً (٧: ٤): «... فالأحكام الخمسة

متصورة فيها»، ونحوه ذلك في نيل الأوطار [نيل الأوطار (الشوكاني) ٦: ١٤٤.

مواهب الجليل (الحطاب الرعيني) ٨: ٥١٣. المبسوط (السرخسي) ٢٧: ١٤٢. تحفة

الفقهاء (السمرقندي) ٣: ٢٠٧. بدائع الصنائع (أبو بكر الكاشاني) ٧: ٣٣١.

(١٢٧) أحكام القرآن (الشافعي) ١: ١٤٩. الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٢: ٢٦٧. تفسير

ابن كثير (ابن كثير) ١: ٢١٨. تفسير الثعلبي (الثعلبي) ٢: ٥٧.

(١٢٨) أنظر: نواسخ القرآن (ابن الجوزي): ٥٨. المغني (ابن قدامة) ٦: ٤١٥. كشاف القناع

(البهوتي) ٤: ٤٠٩.

(١٢٩) أنظر: أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٢٩.

(١٣٠) أنظر: أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٢٩.

(١٣١) أنظر: نواسخ القرآن (ابن الجوزي): ٥٨.

(١٣٢) أنظر: أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٢٩. تكملة البحر الرائق (الطوي القادري)

٣: ٢١٣.

(١٣٣) تفسير الميزان (العلامة الطباطبائي) ١: ٤٣٩.

(١٣٤) مواهب الرحمن (السبزواري) ٢: ٣٧٥.

(١٣٥) البقرة: ٢٣٣.

(١٣٦) النساء: ١٩.

- (١٣٧) لقمان: ١٧.
- (١٣٨) التوبة: ٧١.
- (١٣٩) أنظر: أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٢٩ - ٢٣٠. نواسخ القرآن (ابن الجوزي): ٥٨.
- (١٤٠) أنظر: أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٣٠.
- (١٤١) البقرة: ٢٧٨، آل عمران: ١٠٢، المائدة: ٣٥، التوبة: ١١٩، الأحزاب: ٧٠، الحديد: ٢٨، الحشر: ١٨.
- (١٤٢) أنظر: أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٣٠.
- (١٤٣) أنظر: تفسير البحر المحیط (أبو حيان الأندلسي) ٢: ٢٦.
- (١٤٤) البقرة: ٢.
- (١٤٥) أنظر: أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٣٠.
- (١٤٦) أنظر: نواسخ القرآن (ابن الجوزي): ٥٨.
- (١٤٧) أنظر: أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٣٠.
- (١٤٨) الأنعام: ١٢.
- (١٤٩) البيان في تفسير القرآن (الخوانساري): ٢٩٩.
- (١٥٠) سنن النسائي (النسائي) ٦: ٢٣٩.
- (١٥١) مسند أحمد (ابن حنبل) ٢: ٤، و ١٢٧. وانظر: المصنّف (الصنعاني) ٩: ٥٦، ذيل ح ١٦٣٢٦.
- أقول: ومن الطريف أنّه أخرج ابن المنذر بسند صحيح عن نافع أنّه: « قيل لابن عمر في مرض موته: ألا تُوصي؟ قال: أمّا مالي فالله أعلم ما كنت أصنع فيه » [سبل السلام (الكللاني) ٣: ١٠٤. فتح الباري (ابن حجر) ٥: ٢٦٦. عمدة القاري (العيني) ١٤: ٢٩. جامع البيان (الطبري) ٢: ١٦٣، ح ٢١٩١]. وقد تكلف بعض في الجمع بينه وبين ما تقدّم بأنّه كان يكتب وصيته ويتعاهدها ويُنجز ما كان يُوصي به حتّى وفد عليه الموت، ولم يكن له شيء يُوصي به. [سبل السلام (الكللاني) ٣: ١٠٣].
- (١٥٢) أنظر: دليل تحرير الوسيطة (على أكبر سيفي المازندراني): ٢٩.

- (١٥٣) ما وراء الفقه (محمّد صادق الصدر) ٥: ١٦٩.
- (١٥٤) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٩: ٢٦٣، ب ٤ من الوصايا، ح ٣، و ٤١٨، ب ٨٣ من الوصايا، ح ٣. الفقيه ٤: ١٨٢ - ١٨٣، ح ٥٤١٥. التهذيب ٩: ١٧٤، ح ٧٠٨.
- (١٥٥) تفسير البيان (الطوسي) ٢: ١٠٧. فقه القرآن (الراوندي) ٢: ٢٩٩.
- (١٥٦) تفسير البيان (الطوسي) ٢: ١٠٧. فقه القرآن (الراوندي) ٢: ٢٩٩.
- (١٥٧) تفسير البيان (الطوسي) ٢: ١٠٧. فقه القرآن (الراوندي) ٢: ٣٠٠.
- ومحمّد بن بحر ولد (٢٥٤) وتُوفِّي (٣٢٢ هـ)، واسم كتابه في التفسير: (تأويل القرآن وتفسير معانيه) أو (جامع التأويل لمحكم التنزيل) في أربعة عشر مجلداً [فهرست منتجب الدين (منتجب الدين بن بابويه): ١٥، رقم (٣٩). سعد السعود (ابن طاووس): ٢٢٩. عمدة الطالب (ابن عنبه): ٩٣. فهرست ابن النديم (ابن النديم البغدادي): ٣٧، ١٥١. الذريعة الى تصانيف الشيعة (المحقّق الطهراني) ٤: ٢٥٨].
- (١٥٨) الميزان (العلامة الطباطبائي) ١: ٤٣٩.
- (١٥٩) البقرة: ١٨١.
- (١٦٠) البقرة: ١٨٢.
- (١٦١) يوسف: ٨٢.
- (١٦٢) أنظر: أقصى البيان في آيات الأحكام (مسعود السلطاني) ١: ١٤. وانظر: كتاب المكاسب (الأنصاري) ٣: ٨٤. كتاب المكاسب والبيع (الأملّي) ١: ٤٢١. هداية المسترشدين (محمّد تقي الرازي) ٢: ٤١٥. وقاية الأذهان (رضا الإصفهاني): ٤١٣. أصول الفقه (المظفّر) ١: ١٨٤. الإحكام (الآمدي) ٣: ٦٣.
- (١٦٣) البقرة: ١٨٣.
- (١٦٤) البقرة: ١٧٨.
- (١٦٥) قلاند الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر (الجزائري): ٢٢٥.
- (١٦٦) أنظر: أقصى البيان في آيات الأحكام (مسعود السلطاني) ١: ١٥. وانظر: هداية المسترشدين (محمّد تقي الرازي) ٢: ٤١٥ - ٤١٦. وقاية الأذهان (رضا الإصفهاني): ٤١٣. أصول الفقه (المظفّر) ١: ١٨٦. الإحكام (الآمدي) ٣: ٦٣.

(١٦٧) أنظر: وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٩: ٢٥٧، ب ١ من الوصايا، و ٢٦٠، ب ٣، و ٢٦٢، ب ٤، و ٢٦٩، ب ٩.

(١٦٨) شرح مسلم (النووي) ١١: ٧٤.

(١٦٩) أنظر: شرح مسلم (النووي) ١١: ٧٤.

(١٧٠) المصنّف (ابن أبي شيبة) ٧: ٣٠٩، ح ١٢.

(١٧١) وفي رواية أخرى: « فَلَمْ [= كيف] كتب على المسلمين [= الناس] الوصية... ». [صحيح البخاري (البخاري) ٣: ١٨٦. مسند أحمد (ابن حنبل) ٤: ٣٥٥. سنن الدارمي (الدارمي) ٢: ٤٠٣. صحيح مسلم (النيسابوري) ٥: ٧٤. سنن النسائي (النسائي) ٦: ٢٤٠].

وفي رواية ثالثة: « وكيف كُتبت الوصية؟ وكيف أمر الناس؟ قال: أوصى بكتاب الله... ». [سنن الترمذي (الترمذي) ٣: ٢٩٣ - ٩٤، ب ٤، ح ٢٢٠٢. مسند أحمد (ابن حنبل) ٤: ٣٥٥. سنن الدارمي (الدارمي) ٢: ٤٠٣. صحيح مسلم (النيسابوري) ٥: ٧٤].

(١٧٢) أقول: الشك من الراوي. [عمدة القاري (العيّني) ١٤: ٣١].

(١٧٣) مسند أحمد (ابن حنبل) ٤: ٣٥٤، ٣٥٥. سنن ابن ماجه (القزويني) ٢: ٩٠٠، ب ١، ح ٢٦٩٥. سنن أبي (داود الطيالسي) ١٩٠.

(١٧٤) النساء: ١٢.

(١٧٥) تحفة الأحوذى (المباركفوري) ٦: ٢٥٨.

(١٧٦) تحفة الأحوذى (المباركفوري) ٦: ٢٥٨.

(١٧٧) تحفة الأحوذى (المباركفوري) ٦: ٢٥٨.

(١٧٨) تحفة الأحوذى (المباركفوري) ٦: ٢٥٨.

(١٧٩) تحفة الأحوذى (المباركفوري) ٦: ٢٥٨.

(١٨٠) تحفة الأحوذى (المباركفوري) ٦: ٢٥٨.

(١٨١) الى هنا ورد في: مسند أحمد (ابن حنبل) ٦: ١٣٦ - ١٣٧، و ١٨٥، ١٨٧، وكذا ما بين المعوفين، إلا أنه لم يرد في ٤: ١٨٧. قال سفيان: « وأشك في العبد والأمة ».

- (١٨٢) صحيح مسلم (النيسابوري) ٥: ٧٥. سنن ابن ماجة (القزويني) ٢: ٩٠٠، ب ١ من الوصايا، ح ٢٦٩٥. سنن أبي داود (السجستاني) ١: ٦٥٤، ب ١ من الوصايا، ح ٢٨٦٣. سنن النسائي (النسائي) ٦: ٢٤٠.
- (١٨٣) صحيح البخاري (البخاري) ٣: ١٨٦، و ٥: ١٤٤. قال: « ما ترك رسول الله ص عند موته درهماً ولا ديناراً ولا عبداً ولا أمة ولا شيئاً، إلا بغلته البيضاء وسلاحه وأرضاً جعلها [لابن السبيل] صدقة ».
- (١٨٤) في سنن النسائي (النسائي) ٦: ٢٢٩. بغلته الشهباء [التي كان يركبها].
- (١٨٥) مسند أحمد (ابن حنبل) ٤: ٢٧٩، و ٦: ٤٤.
- (١٨٦) المصنّف (ابن أبي شيبة) ٨: ١٣٤ - ١٣٥، ح ٧٠. موارد الظمان (الهيثمي) ٧: ٤١ - ٤٣، ح ٢١٤١، ٢١٤٢. إمتاع الأسماع (المقريزي) ٢: ١٣٤، و ٢٩٢ - ٢٩٣، و ١٥: ٥١٥. سبل الهدى والرشاد (الصالح الشامي) ١٢: ٢٥٠. وانظر: نيل الأوطار (الشوكاني) ٦: ١٤٥.
- (١٨٧) سنن ابن ماجة (القزويني) ٢: ٩٠٠ - ٩٠١ ب ١ من الوصايا، ح ٢٦٩٧.
- (١٨٨) سنن ابن ماجة (القزويني) ٢: ٩٠١ ب ١ من الوصايا، ح ٢٦٩٨.
- (١٨٩) سبل السلام (الكحلاني) ٣: ١٠٤. السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٦٦. فتح الباري (ابن حجر) ٥: ٢٦٩. أسد الغابة (ابن الأثير) ٥: ١١٨. تاريخ ابن خلدون (ابن خلدون) ٢ ق ٢: ٥٧. إمتاع الأسماع (المقريزي) ١٤: ٤٨٤. السيرة النبوية (ابن هشام الحميري) ٣: ٨١٣.
- (١٩٠) سبل السلام (الكحلاني) ٣: ١٠٤. فتح الباري (ابن حجر) ٥: ٢٦٩.
- (١٩١) صحيح البخاري (البخاري) ٣: ١٨٦. صحيح مسلم (النيسابوري) ٥: ٧٥. مسند أحمد (ابن حنبل) ٦: ٣٢. سنن ابن ماجة (القزويني) ١: ٥١٩، ب ٦٤، ح ١٦٢٦، مع اختلاف يسير في اللفظ. المصنّف (ابن أبي شيبة) ٧: ٣٠٩، ح ١٣.
- (١٩٢) نيل الأوطار (الشوكاني) ٦: ١٤٥.
- (١٩٣) تحفة الأحوذى (المباركفوري) ٦: ٢٥٨.

(١٩٤) أنظر: الإرشاد (المفيد). العمدة (ابن بطريق). الفصول المهمة (الحرّ العاملي).
الغدير (الأميني). المراجعات (شرف الدين العاملي). وغيرها.

(١٩٥) نيل الأوطار (الشوكاني) ٦: ١٤٥.

(١٩٦) فتح الباري (ابن حجر) ٥: ٢٦٩.

(١٩٧) نيل الأوطار (الشوكاني) ٦: ١٤٥.

(١٩٨) فقه السنّة (سيّد سابق) ٣: ٥٨٦.

(١٩٩) المغني (ابن قدامة) ٦: ٤٩٠. كشاف القناع (البهوتي) ٤: ٤٠٨. سبل السلام
(الكحلاني) ٣: ١٠٤.

(٢٠٠) نيل الأوطار (الشوكاني) ٦: ١٤٥. الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٧: ٢٧٧.

دراسة حول مقبولة عمر بن حنظلة

□ السيد رضا الشيرازي

□ ترجمة: الشيخ ابراهيم الخزرجي

اتسمت رواية عمر بن حنظلة بلحاظ مجهوليتها بالضعف السندي، وقد ادعى المتأخرون - من أجل العمل بها وأهميتها وما لها من أبعاد ومعطيات في مختلف الأبواب الفقهية والاصولية - جبران ضعفها لكونها مقبولة لدى الأصحاب.

وسوف ندرس في هذا المقال - بعد عرض تاريخ وخلفية هذه الدعوى، وبعد دراسة باب القضاء في الكتب الفقهية، ومبحث التعادل والتراجيح في كتب اصول الفقه لما قبل زمان الشهيد الثاني - مدى صحة وسقم هذا الأمر.

والظاهر أنّ استناد العلامة الحلي الواسع الى هذه الرواية ووصف الشهيد الأول والمحقق الكركي لها بالمقبولة صار منشأً لدعوى الشهيد الثاني مقبوليتها، مما أدى هذا الوصف لهذا الحديث في شرح اللمعة (الروضة البهية) ورواج الكتاب المذكور منذ زمان تصنيفه الى يومنا الحاضر الى اشتهاار الرواية بالمقبولة.

المصطلحات الرئيسية: المقبولة، عمر بن حنظلة، شروط المجتهد، التعادل

والتراجيح، المرجحات.

المقدمة:

تمسك الفقهاء برواية عمر بن حنظلة^(١) في مباحث فقهية وأصولية مختلفة كبحث الاجتهاد والتقليد، ولاية الفقيه، القضاء، التعادل والتراجيح.

وعبارات الفقهاء تكشف عن مدى اهمية هذا الحديث، واليك نموذجاً من كلماتهم:

قال الشهيد الثاني: «جعلوه عمدة التفقه واستنبطوا منه شرائطه كلها»^(٢).

وقال السيد المير داماد: «هي الأصل عند أصحابنا في استنباط أحكام الاجتهاد، وكون المجتهد العارف بالأحكام منصوباً من قبلهم»^(٣).

وقال المجلسي الأول: «عليها مدار العلماء في الفتوى والحكم»^(٤).

وقال المحقق الخوانساري: «لا يظهر لهم (الفقهاء) مستند فيه (كون الفقهاء نواب الإمام عليه السلام) سوى ما في مقبولة عمر بن حنظلة»^(٥).

وقال العلامة: «صار أصلاً عند الأصحاب في كثير من أحكام الاجتهاد، وكون المجتهد العارف بالأحكام منصوباً من قبلهم عليهم السلام، وجملة من مسائل القضاء وكثير من المطالب المتعلقة بباب التعادل من الاصول»^(٦).

وقال السيد الشبيري الزنجاني: «عمدة مدرك ذلك (القول بولاية الفقيه) مقبولة عمر بن حنظلة»^(٧).

والذي يظهر من دراسة تاريخ الأبحاث السنية لهذه الرواية منذ زمان الشهيد الثاني (م ٩٦٦) الى يومنا الحاضر أن العلماء بحثوا أولاً ثلاثة من رواة هذه الرواية، وهم: محمد بن عيسى، داود بن الحصين، وعمر بن حنظلة، بصفتهم السبب في الضعف السندي لها^(٨).

ثم بعد ذلك تعرضوا لدراسة اثنين من رجال الحديث وهما داود بن الحصين

وعمر بن حنظلة^(٩).

وبعد ذلك كان المتأخرون يرون انحصار الضعف السندي بعمر بن حنظلة فقط^(١٠).

ونظراً إلى الضعف السندي لهذه الرواية فقد طرح الفقهاء طريقاً للعمل بها وهو جبر ضعفها بكونها مقبولة لدى الأصحاب، وسوف نبحث تاريخ هذه الدعوى ومدى صحتها وسقمها مفصلاً.

تعريف الحديث المقبول لدى علماء علم الدراية:

إن أقدم تعريف لوصف الحديث بالمقبولية لدى علماء الشيعة - حسب تتبعنا - ما عرفه الشهيد الثاني (م ٩٦٥) في كتاب البداية المطبوع ضمن الرعاية، قال: «ثامن عشرها: المقبول وهو ما تلقوه بالقبول والعمل بالمضمون من غير التفات إلى صحته وعدمها كحديث عمر بن حنظلة في حال المتخاصمين»^(١١).

وقد وافقه العلماء على هذا التعريف وأوردوه كراداً في عباراتهم^(١٢).

ثم إن مما يذكر أن الشهيد الثاني ذكر تعريفاً آخر للمقبول فقال: «المقبول هو ما يجب العمل به عند الجمهور كالخبر المحتف بالقرائن، والصحيح عند الأكثر، والحسن على قول»^(١٣).

إلا أن هذا التعريف يبدو أنه لم يلفت نظر العلماء ولم يوافقوه عليه كثيراً.

وعلى كل حال، اختلف العلماء في أن وصف المقبولية هل هو من الأوصاف المشتركة بين الأحاديث الصحيحة، الحسنة، الموثقة والضعيفة، أو أن هذه الصفة لا تشمل الحديث الصحيح^(١٤)؟

وبعبارة أخرى: هل أن مجرد اتصاف رواية ما بالمقبولة يدل على عدم صحة

تلك الرواية؟

قد يقال: إِنَّ الجواب عن التساؤل المذكور يبتني على قبول أو رد قاعدة «انكسار الخبر الصحيح لأجل إعراض المشهور عنه» بحيث إِنَّه بعد قبول هذه القاعدة يقسم الحديث أيضاً الى صحيح وغير صحيح.

تنقيح موضوع البحث:

الذي يتبادر من كلمات العلماء في المقام، بل الذي يمكن أن تقام عليه القرائن والشواهد^(١٥) أن المراد من مقبولة عمر بن حنظلة هو هذه الرواية فقط لا جميع الروايات التي رواها.

وبعبارة أخرى: المقبولة هي وصف لهذه الرواية^(١٦)، وليست وصفاً لروايات عمر بن حنظلة^(١٧).

رواية عمر بن حنظلة المقبولة:

إن أول من وصف هذه الرواية بالمقبولة - حسب تتبعنا - هو الشهيد الأول (م ٧٨٤)^(١٨) ثم من بعده المحقق الكركي (م ٩٤٠)^(١٩) ثم الشهيد الثاني (م ٩٦٦) في كتابيه من علم الدراية.

لقد تقدم تعريف الشهيد الثاني للمقبولة وتمثيله بهذه الرواية في كتاب البداية، قال في الرعاية لحال البداية: «وإنما سموه بالمقبول؛ لأن في طريقه محمد بن عيسى وداود بن الحصين، وهما ضعيفان، وعمر بن حنظلة لم ينص الأصحاب فيه بجرّح ولا تعديل، لكن أمره عندي سهل؛ لأنني حققت توثيقه من محل آخر وإن كانوا قد أهملوه. ومع ما ترى في هذا الاسناد قد قبل الأصحاب متنه، وعملوا بمضمونه، بل جعلوه عمدة التفقه، واستنبطوا منه شرائطه كلها، وسموه مقبولا،

ومثله في تضاعيف أحاديث الفقه كثير»^(٢٠).

ولقد تحدث الشهيد الثاني في جميع تصانيفه تقريباً عن هذه الرواية وذكرها فقال في رسائله مثلاً: «خبر عمر بن حنظلة»^(٢١).

ونذكر في المسالك هذه الرواية بكثرة، أي من المجلد الثالث الى المجلد الثالث عشر^(٢٢)، وكذا في تصانيفه الثلاثة الاخرى: تمهيد القواعد والروض والروضة^(٢٣)، فإنه عبر عن الرواية فيها بقوله: «مقبول عمر بن حنظلة»^(٢٤).

ثم سار الفقهاء من بعده على ذلك، فذكروا هذه الرواية وهذا الوصف في تصانيفهم^(٢٥)، كالمقدس الأردبيلي (م ٩٩٣) وحسن العاملي (م ١٠١١) ومحمد العاملي (م ١٠٣٠) والأسترآبادي (م ١٠٣٣) والفاضل الكاظمي (م ١٠٦٥) والعلامة المجلسي (م ١٠٧٠) والمحقق الكركي (م ١٠٧٦) والمازندراني (م ١٠٨١) والسبزواري (م ١٠٩٠) والفيض الكاشاني (م ١٠٩١) والخوانساري (م ١٠٩٨)^(٢٦).

دراسة كلام الشهيد الثاني:

من أجل دراسة دعاوى الشهيد الثاني الخمسة بلحاظ متن الرواية أن ينبغي تسليط الضوء على الأمرين التاليين:

الأول - دراسة باب القضاء في الكتب الفقهية لما قبل الشهيد الثاني:

من خلال دراسة أبواب القضاء في الكتب الفقهية لقدماء الفقهاء الى الشهيد الثاني^(٢٧) فيما يرتبط بخبر عمر بن حنظلة يمكن الاشارة الى الموارد التالية:

١ - إن أول من تحدث عن هذه الرواية من الفقهاء هو أبو الصلاح الحلبي (م ٤٤٧) فإنه تمسك للقول بعدم جواز الرجوع في القضاء الى غير الإمامي بعدة

روايات منها رواية عمر بن حنظلة فقال: «وقد تناصرت الروايات عن الصادقين عليه السلام بمعنى ما ذكرناه، فروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «أيا رجل كان بينه وبين أخ له ممارسة في حق...» وعنه عليه السلام أنه قال: «إياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور...» وروي عن عمر بن حنظلة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا...» (٢٨).

٢ - نقل ابن ادريس الحلي (م ٥٩٨) كلام أبي الصلاح في السرائر بالحرف تماماً بدون زيادة أو نقصان (٢٩).

٣ - أشار يحيى بن سعيد (م حدود ٧٠٠) في تصنيفه الجامع للشرائع إلى رواية عمر بن حنظلة (٣٠).

٤ - تمسك العلامة الحلي بهذه الرواية في أكثر تصانيفه (٣١) لكنه لم يصفها في أي مورد منها بالمقبولة، والحال أنه وصف روايات بعض الرواة بالوصف المذكور، قال في الخلاصة ذيل ترجمة أحمد بن محمد بن خالد: «وعندي أن روايته مقبولة» (٣٢)، وقال في آخر ترجمة أحمد بن هلال العبرتائي: «وعندي أن روايته غير مقبولة» (٣٣).

٥ - استفاد الشهيد الأول (م ٧٨٤) من هذه الرواية ثلاثة عشر شرطاً من شرائط الفقيه، قال: «يعتبر في الفقيه أمور ثلاثة عشر قد نبه عليها في مقبول عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام» (٣٤).

وفي كلام الشهيد الأول احتمالان، الأول: أنها مقبولة عنده. والثاني: أنها مقبولة لدى الأصحاب (٣٥).

٦ - تمسك المحقق الكركي (م ٩٤٠) بهذه الرواية ووصفها بالمقبولة (٣٦).

٧ - لا يوجد في عبارات الفقهاء تشابه خاص مع متن رواية عمر بن حنظلة لكي

يطمأن أو يظن أنهم اعتمدوها وعملوا بها^(٣٧).

٨ - بمقارنة الشروط الثلاثة عشر التي ذكرها الشهيد الأول للمجتهد (القاضي) آنفاً مع الشروط التي ذكرها الفقهاء له، يمكن معرفة أن ما ذكره الشهيد الأول من شروط للفقهاء كان استنباطاً منه واجتهاداً ممّا فهمه من رواية عمر بن حنظلة^(٣٨).

حصول ما تقدم:

ألف - يشير الأمر الخامس والثامن الى بطلان ما ادعاه الشهيد الثاني بقوله: «جعلوه عمدة التفقه واستنبطوا منه شرائطه كلها»، فإن الذي يظهر أنّ استنباط الشهيد الأول شرائط الفقيه من هذه الرواية في كتاب الذكرى كان منشأ ظهور مثل هذه الدعوى.

ب - من التأمّل في الأمر الرابع والخامس والسادس يظهر بطلان دعوى الشهيد الثاني بأن الفقهاء وصفوا هذه الرواية بالمقبولة، فإنّ من الواضح جداً أنّ وصفها من قبل اثنين من الفقهاء (الشهيد الأول والمحقق الكركي) بالمقبولة لا يمكن اسراؤه الى كل الفقهاء أو نسبته اليهم.

ومن ذلك اتضح أنّه يمكن القول بأنّ استناد العلامة الواسع لهذه الرواية، ووصف الشهيد الأول لها بالمقبولة في الذكرى، والمحقق الكركي في تصانيفه هو المنشأ في ظهور هذه الدعوى.

ومن الواضح جداً أنّ القول بتأييد دعوى الشهيد الثاني - مقبولة هذه الرواية - من قبل من تأخّر عنه من الفقهاء^(٣٩) كالحدث البحراني (م ١١٨٦) والسيد جواد العاملي (م ١٢٢٦) والمولى أحمد النراقي (م ١٢٤٥) والمحقق النجفي (م ١٢٦٦) والشيخ الأنصاري (م ١٢٨١) غير صحيح.

والذي يظن أن وصف هذه الرواية لما ورد في شرح اللمعة (الروضة البهية) وكان هذا الكتاب رائجاً منذ ذلك الوقت الى يومنا الحاضر، صار هذا الوصف للرواية بالمقبولة تدريجياً السبب في شهرة هذه الرواية.

ونظراً لما ذكرنا آنفاً لا يمكن أن يكون المراد من كلام القائل: «هي [رواية عمر بن حنظلة] مستندهم [الأصحاب] في باب القضاء فهي بنفسها كافية في الباب»^(٤٠) جميع فقهاء الشيعة الى زمان الشهيد الثاني أو حتى أكثرهم.

وأما الدعوى الثانية - وهي قوله: «قد قبل الأصحاب متنه وعملوا بمضمونه» فهذا ما لا بد من دراسته في مبحث التعادل والتراجيح في كتب الاصول الآتي، وإن عمل الفقهاء في التراجيح بين الروايات بمضمون رواية عمر بن حنظلة.

دراسة التعادل والتراجيح في كتب اصول الفقه:

من دراسة مبحث التعادل والتراجيح في الكتب الأصولية الموجودة^(٤١) الى زمان الشهيد الثاني نحصل على النتائج التالية:

الف - نظراً الى عدم حجية الخبر الواحد لدى بعض الأصوليين فإنه لا فائدة - بحسب نظرهم - من بحث التعادل والتراجيح في باب تعارض الروايات، ومن ثم لم يتعرضوا لبحثه^(٤٢).

ب - اختلاف ترتيب المرجحات لدى الأصوليين الذين سلموا بحجية الخبر الواحد مع ما ورد في خبر عمر بن حنظلة^(٤٣).

ج - نسب المحقق الحلي (م ٦٧٦) الى الشيخ الطوسي - عدا ما ذكره في عدة الأصول - أموراً تنسجم مع ما ورد في رواية عمر بن حنظلة.

قال: «قال الشيخ عليه السلام: إذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بأبعدهما من

قول العامة، والظاهر أنَّ احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام وهو اثبات لمسألة علمية بخبر واحد، وما يخفى عليك فيه، مع أنه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كال مفيد وغيره ^(٤٤).

ويحتمل قوياً أنَّ مراد المحقق الحلي من قوله: «برواية» خبر عمر بن حنظلة، وحينئذ يكون طعن فضلاء الشيعة كالشيخ المفيد وغيره موهن لمقبولية خبر عمر بن حنظلة.

ومما يذكر أنَّ صاحب المعالم (م ٢٥٥) نقل عبارات المحقق الحلي. وأما هداية المسترشدين وحاشية المولى صالح المازندراني على المعالم فلم يبحثا التعادل والتراجيح أصلاً، وتعليقة السيد علي القزويني لم تعين المراد من الرواية.

د - على الرغم من أنَّ العلامة الحلي عقد في جميع تصانيفه الفقهية للتراجيح بين الروايات بحثاً خاصاً لكنه لم يتمسك بهذه الرواية أبداً، كما أنه لا يمكن القول بأنَّ ترتيبه للمرجحات ينسجم مع الرواية ^(٤٥)، وقد حذا بعض تلامذته حذوه في ذلك ^(٤٦).

هـ - إنَّ الشهيد الثاني مع أنَّه تعرض في بحث التعادل والتراجيح لرأي الرازي والآمدي وابن الحاجب إلا أنَّه لم يتعرض للروايات بما فيها هذه الرواية ^(٤٧)، وهذا إن لم يثبت بطلان دعوى الشهيد الثاني - حيث قال: «قد قبل الأصحاب متنه وعملوا بمضمونه» فهو على أقل تقدير يورث الشك والترديد في صحة هذه الدعوى، ومن هنا لا يمكن إثبات مقبولية رواية عمر بن حنظلة بلحاظ الكتب الأصولية المتقدمة على الشهيد الثاني.

والنكت التي لا بد من الالتفات إليها هي أنَّ عدم ثبوت مقبولية الرواية لدى الأصحاب ليس بمعنى الرد لها، بل هناك قرائن عديدة، قد دلت وتدل على وثاقة عمر بن حنظلة ^(٤٨).

ونظراً الى نقل المحدثين الثلاثة لها في أهم الكتب الروائية الشيعية (الكافي، من لا يحضره الفقيه، التهذيب) مضافاً الى قرائن أخرى، فإنّ الوثوق بصدور مثل هذه الرواية ليس ببعيد.

نتيجة البحث:

من خلال دراسة تاريخ وخلفية رواية عمر بن حنظلة في الكتب الفقهية يعلم أنّ أول من وصفها بالمقبولة من الفقهاء هو الشهيد الأول (م ٧٨٤) وأنّ الشهيد الثاني (م ٩٦٥) هو من روج لها وطرحها بين الفقهاء.

لم يثبت من خلال تتبعنا ودراستنا للكتب الفقهية والأصولية - خصوصاً مباحث القضاء والتعادل والتراجع - مقبولة هذه الرواية بين الأصحاب قبل زمان الشهيد الثاني.

والظاهر أنّ استناد العلامة الحلي لهذه الرواية بكثرة، ووصف الشهيد الأول لها بالمقبولة في الذكرى والمحقق الكركي في تصانيفه هو المنشأ في كلام الشهيد الثاني.

كما أنّه يظن أنّ وصف هذا الحديث لما ورد في شرح اللمعة (الروضة البهية) وأنّ هذا الكتاب كان منذ زمان تصنيفه الى يومنا الحاضر كتاباً رائجاً، فإنّ ذلك صار سبباً في اشتهاار الرواية بالمقبولة تدريجياً، إلا أنّه ليس معنى ذلك كونها مردودة لدى الأصحاب، بل يمكن إثبات وثاقة عمر بن حنظلة من خلال القرائن العديدة، وكذا الوثوق بصدورها عن المعصوم عليه السلام.

إنّ الهدف من تدوين هذا المقال - مضافاً الى تصحيح الخطأ الشائع - هو بيان أنّ صرف وصف رواية ما بأنها مقبولة بحاجة الى تتبع كثير واثبات، وأنّ مجرد

السيد رضا الشيرازي

وصفها بذلك في كلمات الفقهاء^(٤٩) لا يجبر ضعفها السندي.

والظاهر أنه وإن كان لدعوى مقبولية الرواية لدى الأصحاب مجال للبحث وتنقيح مدى إمكانية جعلها قاعدة معتمدة لاعتبار حجية الروايات، بل وتطبيقها، وأمّا الاستفادة غير المنضبطة من هذه القاعدة وتسريتها إلى سائر الروايات فلا يعدّ أمراً مقبولاً من الناحية المنهجية.

الهوامش

- (١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ١: ٦٧ - ٦٨، ٧: ٤١١، ط / دار الكتب الاسلامية، طهران، سنة ١٤٠٧ ق. الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه ٣: ٨ - ١١، ط / مؤسسة النشر الاسلامية، قم المقدسة، سنة ١٤١٣ ق. الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٦: ٢١٨، ٣٠١، ط / دار الكتب الاسلامية، طهران، سنة ١٤٠٧ ق.
- (٢) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٩٠، ط / بوستان كتاب، قم المقدسة، ١٣٨١ ش.
- (٣) المير داماد، الرواشح السماوية: ٢٤٣، ط / مكتبة المرعشي النجفي، قم المقدسة، سنة ١٤٠٥ ق، ودار الحديث، سنة ١٣٨٠ ش.
- (٤) المجلسي، محمد تقي، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ١: ٢٠، ط / المؤسسة الثقافية الاسلامية في كوشانبور، سنة ١٤٠٦ ق.
- (٥) الخوانساري، آقا جمال، التعليقات على الروضة البهية: ٣٢٠، ط / منشورات المدرسة الرضوية.
- (٦) النوري، حسين، خاتمة مستدرك الوسائل ٥: ٤٤، ط / مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، سنة ١٤١٧ ق.
- (٧) الشبيري الزنجاني، موسى، كتاب النكاح ١٩: ٦٠٥٠، ط / مؤسسة راي برداز التحقيقية، سنة ١٤١٩ ق.
- (٨) الشهيد الثاني، الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٩٠. الشفتي، السيد محمد باقر، --- مقالة في تحقيق إقامة الحدود في هذه الأعصار: ١٤٨، ط / انتشارات مؤسسة الإعلام الإسلامي، سنة ١٤٢٧ ق. النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٤: ١٣٧.
- (٩) الطباطبائي، السيد علي، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل ١٥: ٢٢، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم المقدسة، سنة ١٤١٨ ق. النراقي، المولى أحمد،

- مستند الشيعة في أحكام الشريعة ١٧: ١٩، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام، سنة ١٤١٥ ق.
- (١٠) الخميني، روح الله، البيع ٢: ٦٣٨، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، طهران. الخوئي، أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى: ١٤٣، قم المقدسة، سنة ١٤١٨ ق. الخوئي، أبو القاسم، مصباح الاصول ٢: ١٤٢، ٣: ٤٠٩، ط / مكتبة الداوري، قم المقدسة، سنة ١٤١٧ ق. مكارم أنوار الفقاهة ١: ٤٥٦. السند، محمد، هيويات فقهية: ١٨٩، ط / منشورات الاجتهاد، سنة ١٤٢٩ ق.
- (١١) الشهيد الثاني، زين الدين، البداية (المطبوع ضمن الرعاية لحال البداية في علم الدراية): ٣٤.
- (١٢) انظر: العاملي، حسين (م ٩٨٤) [والد الشيخ البهائي] وصول الأخيار الى أصول الأخبار ٩٩، ط / مجمع الذخائر الإسلامية، قم المقدسة، سنة ١٤٠١ ق. البهائي (م ١٠٣٠) الوجيزة في علم الدراية: ٥، طبع ونشر وزارة الارشاد، طهران، سنة ١٤٢٠ ق. المير داماد (م ١٠٤١) الرواشح السماوية: ١٦٤. الطريحي، فخر الدين (م ١٠٨٥) جامع المقال: ٥٠٣، ط / المكتبة الحيدرية، طهران. شريعتمدار الأستر آبادي، محمد جعفر (م ١٢٦٣) لب اللباب (ضمن دورة ميراث حديث الشيعة) ٢: ٤٥٢، ط / مؤسسة دار الحديث، قم المقدسة، الطبعة الاولى، سنة ١٣٨٧ ش. الكجوري الشيرازي، مهدي (م ١٢٩٣) الفوائد الرجالية: ٢٠١، ط / دار الحديث، قم المقدسة، سنة ١٣٨٢ ش. الكني، المولى علي (م ١٣٠٦) توضيح المقال في علم الرجال: ٢٧٢، ط / دار الحديث، قم المقدسة، سنة ١٣٧٩ ش. البروجردي، السيد علي (م ١٣١٣) طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال ٢: ٢٥١، ط / مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم المقدسة، سنة ١٤١٠ ق. الصدر، السيد حسن (م ١٣٥٤) نهاية الدراية: ١٦٥-١٦٦، نشر مشعر. المامقاني، عبد الله (م ١٣٥١) مقباس الهداية في علم الدراية ١: ٢١٤، ط / دليل ما، قم المقدسة، سنة ١٣٨٥ ش. وغيرها.
- (١٣) الشهيد الثاني، الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٧١، تحقيق البقال.
- (١٤) انظر: مصادر تعريف المقبولة.
- (١٥) انظر: الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث، تفصيل طبقات الرواة معجم الرجال الحديث ١٣: ٨٩، ط / مركز نشر آثار الشيعة، قم المقدسة، سنة ١٤١٠ ق.

- (١٦) انظر: ما ذكرناه عن الشهيد الثاني في الرعاية لحال البداية فيما يأتي من المقال.
- (١٧) انظر: سيفي المازندراني، علي أكبر، بدائع البحوث ٦: ٢٧٦، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، سنة ١٣٨٥ ش.
- (١٨) الشهيد الأول، محمد بن مكي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٤٢، ط / مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، سنة ١٤١٩ ق.
- (١٩) الكركي، علي بن الحسين، جامع المقاصد ٢: ٣٧٧، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المقدسة ١٤٠٨ ق. الكركي، علي بن الحسين، رسائل المحقق الكركي ١: ١٤٣، ١٦٨، ط / مكتبة السيد المرعشي النجفي، ومؤسسة النشر الإسلامي، سنة ١٤٠٩ ق.
- (٢٠) الشهيد الثاني، الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٩٠ - ٩١.
- (٢١) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، رسائل الشهيد الثاني ٢: ٧٧٤، ط / مؤسسة الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، سنة ١٤٢١ ق.
- (٢٢) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام ٣: ١٠٨ - ١٠٩، ١٣: ٣٣٥ - ٣٤٣، ط / مؤسسة المعارف الإسلامية، قم المقدسة، سنة ١٤١٣ ق.
- (٢٣) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، تمهيد القواعد الأصولية والعربية: ٣٢١، ط / مؤسسة التبليغ في الحوزة العلمية، قم القدسة، سنة ١٤١٦ ق. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، روض الجنان في شرح ارشاد الأذهان ٢: ٧٧١، ط / مؤسسة الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، سنة ١٤٠٢ ق. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٣: ٦٧، ط / مكتبة الداوري، قم المقدسة، سنة ١٤١٠ ق.
- (٢٤) الظاهر أنَّ الشهيد الثاني توسع في استخدام هذا التعبير في تصانيفه تدريجياً.
- (٢٥) مما يذكر أنَّ ما أشرنا من مصادر هي لعلماء القرن الحادي عشر، وأما مصادر القرن الثاني عشر والثالث عشر فهي أكثر من ذلك بكثير.
- (٢٦) الأردبيلي، أحمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الأذهان ٧: ٥٦٧، ٥٤٦، ٨: ٥٢٨، ١٢: ٨ - ١٢، ٢٠ - ٢١، ط / مؤسسة النشر الإسلامي،

قم المقدسة، سنة ١٤٠٣ ق. العاملي، حسن بن زين الدين، معالم الدين وملاند المجتهدين ١: ١٩٥، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة. العاملي، محمد بن الحسن بن زين الدين، استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار ١: ٣٥، ٧: ٢٦٢، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المقدسة، سنة ١٤١٩ ق. الأستراآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنية: ٢٦٨، ٣٠٣، ٣٩٠، ٣٩١، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، سنة ١٤٢٦ ق. الكاظمي، جواد بن سعد، مسالك الافهام الى آيات الأحكام ١: ٢٦٣، ط / المكتبة المرتضوية، النجف الأشرف. المجلسي، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ١: ٢٠، ٢٨، ٦: ٩٠، ٢٧، ١٤٣، ١٢: ١٢، ٥٠٤. الكركي، حسين، هداية الأبرار الى طريق الأئمة الأطهار: ٢٦٠، النجف الأشرف، سنة ١٣٩٦ ق. المازندراني، المولى صالح، شرح أصول الكافي ٢: ٤٢٠، ط / المكتبة الإسلامية، سنة ١٣٨٢ ق. السبزواري، محمد باقر، ذخيرة المعاد في شرح الارشاد: ١٣١، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المقدسة، سنة ١٢٤٧ ق. السبزواري، محمد باقر، كفاية الأحكام ١: ٤١٠، ٤١٣، ٢: ٦٦١، انتشارات مهدي، ايران، اصفهان، سنة. الخوانساري، آقا حسين، مشارق الشموس في شرح الدروس ٣: ٢١٠.

(٢٧) الكتب الفقهية التي خضعت للدراسة هي كالتالي: الصدوق، محمد بن علي (م ٣٨١)، الهداية، ط / مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، سنة ١٤١٥ ق. الصدوق، محمد بن علي، المقنع، ط / مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، سنة ١٤١٥ ق. المفيد، محمد بن محمد النعمان (م ٤١٣)، المقنعة والاعلام، (مصنفات الشيخ المفيد) المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم المقدسة، ١٤١٣ ق. السيد المرتضى، علي بن الحسين (م ٤٣٦)، المسائل الناصريات، ط / مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، قم المقدسة، سنة ١٤٠٧ ق. الحلبي، أبو الصلاح (م ٤٤٧)، الكافي في الفقه، ط / مكتبة أمير المؤمنين العامة، سنة ١٤٠٢ ق. الديلمي، سلار (م ٤٤٨ أو ٤٦٣): المراسم العلوية والأحكام النبوية، ط / منشورات الحرمين، سنة ١٤٠٤ ق. الطوسي، محمد بن الحسن (م ٤٦٠): الخلاف، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، سنة ١٤٠٧ ق. الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية، ط / المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، سنة ١٣٨٧ ش. الطرابلسي، ابن البراج (م ٤٨١): المذهب، ط / مؤسسة النشر الاسلامي. الطبرسي، أمين الاسلام (م ٥٤٨): المؤلف من

المختلف. الطوسي، ابن حمزة (م بعد ٥٦٦): الوسيلة. الحلبي، ابن زهرة (م ٥٨٥): غنية النزوع. الحلبي، ابن ادريس (م ٥٩٨): السرائر. المحقق الحلبي، جعفر بن الحسن (م ٦٦٦): الشرائع والمختصر. ابن سعيد الحلبي، يحيى (م ٦٩٠): الجامع للشرائع ونزهة الناظر. الفاضل الآبي، الحسن (حي في ٦٧٢): كشف الرموز. القمي، علي بن محمد (م حدود ٧٠٠): جامع الخلاف والوفاق. الحلبي، ابن داود (بعد ٧٠٦): الجوهرة في نظم التبصرة. العلامة الحلبي، الحسن بن يوسف (م ٧٢٦). الشهيد الأول، محمد بن مكي (م ٧٨٦). الكركي، علي (م ٩٤٠) في تصانيفهم المختلفة. وانظر أيضاً: المفيد، محمد بن محمد: الإشراف في عامة فرائض أهل الاسلام. المرتضى، علي بن الحسين: رسائل الشريف المرتضى. الطوسي، الجمل والعقود. ابن البراج، عبد العزيز: جواهر الفقه. ابن أبي المجد، علي بن الحسن (القرن السادس): اشارة السبق. المحقق الحلبي، جعفر بن الحسن: المعبر ونكت النهاية، وليس فيها بحث في باب القضاء.

- (٢٨) الحلبي، أبو الصلاح، الكافي في الفقه: ٤٢٤.
- (٢٩) انظر للمقارنة: الكافي في الفقه: ٤٢١ - ٤٣٢ مع السرائر ٣: ٥٣٧ - ٥٤٦.
- (٣٠) الجامع للشرائع: ٥٢٢ - ٥٢٣.
- (٣١) العلامة الحلبي، الحسن بن يوسف، تحرير الأحكام ٥: ١١٩، ٢٣٩. تذكرة الأحكام ٩: ٤٤٦. مختلف الشيعة ٤: ٤٦٤. منتهى المطلب ١٥: ٢٤٦.
- (٣٢) منتهى المطلب ١٥: ٢٠٢.
- (٣٣) المصدر السابق: ٢٠٢.
- (٣٤) الشهيد الأول، ذكرى الشيعة ١: ٤٢. وقد تعرض الشهيد الأول لهذه الرواية مرة أخرى في غاية المراد (١: ٥١١) لكنه لم يصفها بشيء.
- (٣٥) انظر ما ذكره العلامة الحلبي في أحمد بن محمد بن خالد وأحمد بن هلال العبرثاني.
- (٣٦) الكركي، جامع المقاصد ٢: ٣٧٧. رسائل المحقق الكركي ١: ١٤٣، ١٦٨.
- (٣٧) انظر: الصدوق، محمد بن علي، المقنع: ٣٩٦ - ٣٩٧. المفيد، محمد بن محمد، المقنعة: ٨١٠. المفيد، الأعلام بما اتفقت عليه الإمامية: ٤٣ - ٤٤. الديلمي، سلال، المراسم العلوية: ٢٦٠ - ٢٦١. الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط ٨: ٨١ فما بعد.

- (٤٥) العلامة الحلي، مبادئ الوصول: ٢٣٢ - ٢٣٨، ٢٤٢ - ٤٥٣، ٥: ٢٩٠ - ٣٣٦.
- (٤٦) العميدي ٢: ٣٠٦، ٤٧٨ - ٤٩٦.
- (٤٧) الشهيد الثاني، تمهيد القواعد: ٢٨١، ٢٨٣ - ٢٨٤، ٢٨٧.
- (٤٨) السند، هيويات فقهية: ٢٠١.
- (٤٩) انظر نموذجاً لذلك بعض الفقهاء المتأخرين الذين وصفوا الرواية بالمقبولة: الخميني، روح الله، كتاب الطهارة ١: ٣٨٢، ط/ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران [موثقة سماعة]. المرعشي، شهاب الدين، القصاص على ضوء القرآن والسنة ١: ١٠٢ - ١٠٣ [الجعفریات (الأشعثيات)]. الخوئي، أبو القاسم، الخوئي أبو القاسم ٥: ٢٠٢، موسوعة الامام الخوئي [رواية أبو الورد]. الكلبيكاني، محمد رضا، الطهارة: ٢٨ - ٢٩ [صحیحة ابن بزيع]. الاراكي، محمد علي، الطهارة ٢: ١٤٢ [مقطوعة سماعة] و: ١٤٦ [موثقاً ابن بكير]. اللنكراني، محمد، تفصيل الشريعة (كتاب الحجر): ٢٨٢، [رواية حماد بن عمرو]. السبحاني، جعفر، نظام النكاح في الشريعة الاسلامية ١: ٣٩٨ [روایات ايقاب الغلام]. الشيرازي، صادق، بيان الفقه ٣: ٤٩ [مقطع "فأما ما كان من الفقهاء... فعلى العوام أن يقلدوه" من رواية في التفسير المنسوب الى الامام العسكري عليه السلام مع وصف الرواية بالمقبولة] و٢: ٣٢٥ [موثقة مسعدة بن صدقة]. العلوي، عادل، القول الرشيد ١: ١٨٨ [عهده عليه السلام الى مالك الأستر].

قراءة منهجية في كتاب (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي^(١)) لابن إدريس الحلبي رحمته الله

□ الشيخ خليل الكريواني

□ ترجمة: الشيخ إبراهيم الخزرجي

تناولت هذه الدراسة التعريف بابن إدريس وسيرته الذاتية من حيث النسب والنشأة والأساتذة والتلامذة والتصانيف.. كما تعرّضت إلى التعريف بكتاب السرائر وذكر كيفية تبويب أبحاثه والمقارنة بينه وبين النهاية والمبسوط.. وبيان منهجه الفقهي وموقفه تجاه من سبقه سيّما الشيخ الطوسي وعرض الأدلة المعتمدة عنده وبيان مراده من دليل العقل.. وكذلك تأثّره بالفقهاء وتأثيره عليهم.. والإشارة إلى آرائه الشاذة والمخالفة للمشهور.. والتنبيه على الأبحاث غير الفقهية الواردة في السرائر..

المصنف في سطور:

هو أبو عبد الله محمد بن إدريس الحلبي. وقيل: هو محمد بن أحمد بن إدريس

الحلي، ومحمد بن إدريس بن أحمد بن إدريس، ومحمد بن منصور بن أحمد بن إدريس، إلا أنَّ ما ذكرناه أولاً أشهر^(٢).

عرف ابن إدريس في كلمات الفقهاء بابن إدريس الحلي والعجلي، وهما من أشهر الألقاب والعناوين الواردة في الكتب الفقهية والتراجم، وقد عرّف بهما المصنف نفسه في خاتمة السرائر^(٣). وفي بعض الإجازات لقّب بألقاب أخرى كالربيعي^(٤)، ولقب في بعض المراجع الفقهية أيضاً بالمتأخر^(٥)، وأوّل من وصفه بالعجلي هو الفاضل المقداد^(٦)، ولم يذكره بهذا اللقب أحد سوى السيد محمد جواد العاملي الذي أكثر من تسميته بذلك^(٧) والمحقق النجفي في بعض الموارد^(٨).

ويرى السيد الخوانساري أنَّ (الحلي) لو ورد في كلمات الفقهاء خصوصاً المتأخرين منهم بشكل مطلق فالمراد به صاحب السرائر^(٩)، وكذا لو ورد في كلمات الفقهاء لفظ (الحليون) كان ابن إدريس أحدهم^(١٠).

ولادته ونشأته:

ولد ابن إدريس بناءً على المشهور بين أرباب التراجم سنة (٥٤٣ هـ ق) في مدينة الحلة الفيحاء، وفي تاريخ وفاته كولاته اختلاف وأقوال: منها: أنّه توفي سنة (٥٦٨، ٥٧٨، ٥٩٧، ٥٩٨ هـ)، لكن القرائن والشواهد الموجودة أثبتت أنَّ الأصح آخرها، أي سنة (٥٦٨ هـ)^(١١).

وبناءً على نقل بعض المصادر المتأخرة أنَّ أم ابن إدريس هي بنت الشيخ الطوسي؛ ولذا عبّر أبو علي (ابن الشيخ الطوسي) عن ابن إدريس بالخال^(١٢)، إلا أنَّ هذه النسبة بعيدة جداً نظراً إلى تاريخ وفاة الشيخ الطوسي سنة (٤٦٠ هـ ق) وسنة ولادة ابن إدريس، مضافاً إلى أنَّ الشيخ الطوسي لو كان جد ابن إدريس لكان من المناسب أن يشير إلى ذلك في السرائر عندما كان يذكره كراًراً.

توفي ابن إدريس في موطن ولادته الحلة، ويزار قبره اليوم في محلة تسمى

«الجامعين» من المدينة المذكورة وتقام عنده الشعائر الدينية.

ابن إدريس في نظر العلماء:

وصفه ابن داود الحلي بأنه شيخ فقهاء الحلة، وأن له تصانيف كثيرة^(١٣).

كما وصفه المحدث البحراني بالفقيه والأصولي البحت والمجتهد الصرف، وأول من فتح باب الانتقاد على الشيخ الطوسي^(١٤).

ويرى المحدث النوري أن كبار الفقهاء في إجازاتهم وتراجمهم أشادوا بمقام ابن إدريس العلمي الرفيع وبمكانته في التحقيق والفقاهة^(١٥).

ويرى الذهبي أن ابن إدريس من زعماء الشيعة، وأن له في مدينة الحلة شهرة عظيمة^(١٦).

شجاعة ابن إدريس العلمية:

إن أحد أهم ما يميز شخصية ابن إدريس الحلي هو شجاعته العلمية في كسر سنة التقليد لآراء الشيخ الطوسي التي ألقت بظلالها على الحوزة العلمية الشيعية لما يقرب من قرن من الزمان، فكان له الباع الطويل في تنشيط حركة التجدد في الفقه الإمامي وترغيب الفقهاء في التحرر الفكري وعدم تقليد الآخرين.

فقد كان بحوزة ابن إدريس بعض الأصول ومصنفات الحديث للسلف الشيعي، ويرى البعض أنه كان آخر من حصل على ذلك من العلماء فأورده في مستطربات سرائره^(١٧).

ولقد ذكر ابن إدريس في مقدمة السرائر أن من شواخص زمانه البارزة عدم الاكتراث بالعلم، ورفض الفكر المتجدد، وتقليد المتقدمين من العلماء^(١٨)، قال في مسألة تطهير البئر المتنجس - بعد أن استدل على رأيه - : «وكانني بمن يسمع هذا الكلام ينفر منه ويستبعده ويقول: من قال هذا؟! ومن سطره في كتابه؟! ومن

أشار من أهل هذا الفن - الذين هم القدوة في هذا - إليه ؟! (١٩).

وفي خاتمة كتاب السرائر انتقد المصنف المقلدة، وحذر من التقليد في استنباط المسائل الشرعية، ومن تقليد الغير له في أفكاره وآرائه (٢٠).
أساتذته وتلامذته:

لابن إدريس أساتذة عظام وفقهاء كبار نشير إليهم، وهم:

الفقيه راشد بن إبراهيم بن إسحاق البحراني، السيد شرف شاه بن محمد الحسيني الأفطس، أبو محمد عربي بن مسافر العبادي، عبد الله بن جعفر الدورستاني، حسين بن رطبة السوراي، الحسن بن هبة الله رطبة السوراي، عماد الدين الطبري، علي بن إبراهيم العريضي، ابن شهر آشوب المازندراني، السيد أبو المكارم بن زهرة الحلي، وعميد الرؤساء.

وأما تلامذته فأبرزهم: السيد فخار الموسوي، محمد بن نماء الحلي، السيد محيي الدين الحلي، جعفر بن أحمد الحائري، أحمد بن مسعود الحلي، والحسن ابن يحيى الحلي (٢١).

آثار وتصانيف ابن إدريس:

على الرغم من أن ابن إدريس في مقدمة السرائر - لدى وصفه للكتاب - يشير إلى غرضه الأكيد من كتابة تصانيف عديدة شعوراً منه بالمسؤولية في هذا المجال، وكذا كلام أرباب التراجم شاهد على كثرة تصانيفه (٢٢)، إلا أننا مع ذلك نجد اليوم نزر يسير من تصانيفه المتوفرة وهي كالتالي:

١ - السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي.

٢ - مسائل ابن مسائل ابن إدريس، وقد أشار في السرائر إلى بعض مسائله (٢٣).

٣ - جوابات المسائل، أو: أجوبة المسائل، أو: جوابات ابن إدريس، وهذا

الكتاب غير متوفر ولم يشر المصنف في السرائر إلا لمسألتين وجوابين منه^(٢٤).

ويظهر من كلام العلامة الطهراني اتحاد هذا الكتاب مع الكتاب السابق^(٢٥).

٤ - خلاصة الاستدلال، وقد تحدث المصنف في هذه الرسالة عن موضوع وجوب الفور في قضاء الصلوات الفائتة والتي يعبر عنها في الفقه بالمواسعة والمضايقة.

وقد ورد اسم هذه الرسالة بعنوان: المختصر في المضايقة، أو: رسالة في المضايقة^(٢٦)، إلا أنَّ اسمها هو ما أورده المصنف في السرائر^(٢٧).

٥ - مناسك الحج^(٢٨).

ومن مصنفاته غير الفقهية الأخرى، كتاب: مختصر التبيان، وقد ذكره المصنف باسم: المنتخب من تفسير القرآن، والنكت المستخرجة من كتاب التبيان^(٢٩).

هذا، وقد طبع أخيراً جميع مصنفاته في موسوعة كبيرة تقع في أربعة عشر مجلداً^(٣٠).

السرائر:

الاسم الكامل للكتاب بحسب ما ذكره ابن ادریس في مقدّمته هو: «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى»^(٣١)، لكنه ورد في لسان الفقهاء اختصاراً بعنوان: السرائر. وإنَّ أوّل من نقل عن كتاب السرائر هو المحقق الحلي (م ٦٧٦ هـ. ق)^(٣٢) وبعض تلامذته كالفاضل الآبي، فإنّه أول من أطلق على الكتاب اسم السرائر^(٣٣)، ثمَّ إنَّ عبارات ابن ادریس في أواخر الجزء الأول والثاني صريحة في أنَّ كتاب السرائر وقع في ثلاثة أجزاء؛ وقد طبع الكتاب المذكور في ثلاثة مجلدات طبقاً للأصل، ويستفاد من عبارته في أواخر كتاب الميراث أنَّ الكتاب وقع في ستة أجزاء^(٣٤).

فرغ ابن إدريس من السرائر من جزئه الأول بحسب تصريحه في شهر ذي القعدة لسنة (٥٨٧ هـ ق) ومن جزئه الثالث في صفر سنة (٥٨٩ هـ ق) ^(٣٥)، إلا أننا لا نعلم التاريخ الدقيق لشروعه في تصنيفه للكتاب على الرغم من أنه ذكر في كتاب الصلح من الجزء الثاني، وأيضاً في كتاب الميراث من الجزء الثالث على التوالي تاريخ اشتغاله بتصنيف الكتاب وأنه كان في سنة (٥٨٧ و ٥٨٨ هـ ق) ^(٣٦)، مما يشير إلى أن تاريخ شروعه في تصنيف الجزء الثاني كان سنة (٥٨٧ هـ)، وأنه كان مشغولاً بتأليف الجزء الثالث سنة (٥٨٨ هـ)، فتكون مدة تصنيفه للجزء الثاني والثالث ستة عشر شهراً، أي من ذي القعدة سنة (٥٨٧ هـ) إلى صفر سنة (٥٨٩ هـ).

ونظراً إلى تقارب حجم أجزاء الكتاب يمكن الحدس بأن ابن إدريس شرع بتصنيف الجزء الأول في بداية عام (٥٨٧ هـ) أو عام (٥٨٦ هـ) كحد أدنى، وأنه فرغ منه فيما يقرب من ثلاث سنوات.

وبناءً على ما ذكره ابن إدريس في مقدمة الكتاب يمكن أن يكون الداعي والحافز الأساس وراء تأليف كتاب السرائر أمور ثلاثة: بقاء وخلود العلم، كسر حاجز الركود العلمي، التصدي ومواجهة التقليد وعرض أراء جديدة.

لقد كان كتاب السرائر ومنذ زمان تصنيفه موضع اهتمام الفقهاء بحيث ورد ذكره في جميع الآثار الفقهية المهمة المتأخرة عنه أمثال آثار المحقق الحلي والعلامة الحلي والشهيد الأول والمحقق الكركي ومن تلاهم من الفقهاء رحمهم الله.

ويرى ابن إدريس أن كتاب السرائر هو أهم ما صنف في هذا الفن، وأن مصنفه أخذ بقصب السبق من جميع من سبقه في هذا الميدان ^(٣٧).

كما أن العلامة المجلسي يرى أيضاً أن الوثوق والاطمئنان بالسرائر ومصنفه أمر لا يخفى على ذوي البصائر ^(٣٨).

أبحاث الكتاب وأبوابه:

عناوين أبحاث كتاب السرائر الفقهية عبارة عما يلي:

الطهارة، الصوم، الزكاة، الحج، الجهاد، سيرة الإمام، الديون، الكفالات والوكالات، الشهادات، القضايا والأحكام، المكاسب، المتاجر، البيوع، النكاح، الطلاق، العتق، التدبير والمكاتبه، الأيمان، الصيد والذبابة، الأطعمة والأشربة، الطب، السبق والرماية، الوقوف والصدقات، الوصايا، والمواريث والفرائض، الدبائ والحنايات والحدود، وباب الزيادات.

ويشتمل الباب الأخير من الكتاب على مجموعة من أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، وهي أخبار مختارة من كتب وأصول القدماء أوردها المصنف تحت عنوان «باب الزيادات» وصرح بأن ما أورده في هذا الباب هو أخبار مختارة ومستطرفة من كتب المشايخ المصنفين والرواة من أهل التحقيق؛ ولذا عرف واشتهر هذا الكتاب بـ «المستطرفات» أيضاً.

ومن الكتب الفقهية الشاملة التي تقدمت على كتاب السرائر عبارة عن: كتاب النهاية والمبسوط والخلاف للشيخ الطوسي والتي كانت محط نظره ونقده وعلى أساسها بنى الفقه النقدي الاستدلالي.

مقارنة بين السرائر وكتابي الطوسي (النهاية والمبسوط):

بعد المقارنة بين أبواب وكتب السرائر الفقهية وكتابي النهاية والمبسوط يمكن دعوى أنَّ فصول وأبواب السرائر مقتبسة غالباً من كتب وآثار الشيخ الطوسي خصوصاً كتابه النهاية، بل ترى في بعض الموارد التي يرى فيها نقصان أبواب النهاية نجده يأخذ أبواباً من المبسوط لغرض تتميمها، فمثلاً نرى أنَّ أبواب وترتيب كتاب «المتاجر والبيوع» هي نفس أبواب وترتيب كتاب النهاية^(٣٩).

نعم، أخذ ابن إدريس أبواب «حقيقة البيع وأقسامه وأحكامه» من كتاب المبسوط فقط^(٤٠).

ونظراً إلى الشبه الكبير بين أبحاث السرائر مع المبسوط وبعض أبحاثه الأخرى مع غنية النزوع لابن زهرة نجد أنَّ المصنف أخذ بابي الغصب والإقرار^(٤١) الذين لم يبحثا في النهاية من المبسوط والغنية^(٤٢)، كذا كتاب السبق والرمية الذي اقتبسه من المبسوط^(٤٣).

هذا، مضافاً إلى تأثر ابن إدريس ظاهراً في طرح عنوان كتاب «الطب والاستشفاء بالبرّ وفعل الخير» بالبرّ بكتاب المهذب لابن البراج^(٤٤)، مع أنَّ هذا العنوان لم يطرح في الكتب الفقهية المتقدمة عليه، كما أنَّه لم يبحثه أحد من الفقهاء بعدهما رغم كونه بحثاً فقهياً.

ثم إنَّ ابن إدريس تبع الشيخ الطوسي في النهاية في بحث عدة أبواب فقهية كالشركة والمضاربة والوديعة والرهن وأواخر كتاب المتاجر والبيع، والحال أنَّ كلاً من هذه العناوين وردت في المبسوط والخلاف عنواناً لكتاب مستقل.

نعم، لم يرتض ابن إدريس في بعض الموارد ترتيب أبحاث النهاية والمبسوط، فنهج في السرائر نهجاً جديداً، بل أورد فيه أبواباً جديدة أخرى، فأورد مثلاً في كتاب الطهارة: «باب التعزية والسنة في ذلك» وفي كتاب الحج: «فصل في الزيارة» وهما لم يردا في النهاية.

وعلى الرغم من الشبه الكبير بين عبارات الفصل المذكور مع عبارات الكافي للحلي، فإنَّ ذلك يشير إلى أنَّ المصنف اقتبس الفصل الأخير من هذا الكتاب، وأنَّ مراده من قوله: «بعض أصحابنا المصنفين» في الفصل المذكور هو الحلي^(٤٥).

منهجه الفقهي:

على الرغم من أنَّ ابن إدريس لم يستدل في السرائر على جميع الفروع الفقهية إلاَّ أنَّه نظراً للاستدلالات الكثيرة في هذا الكتاب - خصوصاً فيما لو كان لفقهاء قول خاص، أو كان بين الأقوال قول نادر، أو كان له نظر خاص - يمكن عدّه كتاباً استدلالياً.

نعم لقد بلغت استدلالات ابن إدريس على الفروع الفقهية أوجها في موردين:
الأول: في قبال الشيخ الطوسي لعظمته العلمية، وكذا لأجل الجو المهيمن على ذلك العصر.

والآخر: في قبال علماء أهل السنة لأجل إثبات رأي الشيعة وردَّ رأي الجمهور، وفي هذا المجال يمكن الإشارة إلى نموذجين من مسألتين، هما: «الطلاق ثلاث مرات في مجلس واحد»^(٤٦)، و«حلية المتعة»^(٤٧).

ومما يؤيد ذلك نقل ابن إدريس لأقوال فقهاء الجمهور مما يدل على ميله ورغبته بفتح باب الفقه المقارن.

وبشكل عام نقل ابن إدريس أقوال وآراء الجمهور عبر طريقين:

الأول: بشكل غير مباشر وعن طريق نقل كلمات فقهاء الإمامية خصوصاً الشيخ الطوسي والسيد المرتضى في كتابيهما (الخلاص والانتصار)، وحيث إنَّ هذين العلمين نقلاً عن علماء الجمهور كثيراً تسربت الأقوال المذكورة إلى كتاب السرائر^(٤٨).

الثاني: بشكل مباشر، بمعنى أنَّ ابن إدريس نقل آراء فقهاء الجمهور بنفسه، وقد صرح تارة باسم القائلين بها، وأخرى لم يصرح بل ذكر عبارات مختلفة كـ «المخالف»^(٤٩)، وبعض المخالفين^(٥٠)، و«المخالفين»^(٥١)، و«مخالفني

أهل البيت»^(٥٢) وغير ذلك.

وفي المنهج الثاني على الرغم من أن ابن إدريس لم يذكر شيئاً عن هدفه من تصنيف السرائر إلا أن القرائن والشواهد تدل على أنه كان يهدف إلى تحقيق أمرين:

الأمر الأول: فصل أقوال علماء الشيعة عن أقوال علماء الجمهور وإثبات ضعف مبانيهم كالعمل بالقياس وغيره، فإن احتمال خلط آراء الشيعة مع آراء الجمهور، وكذا زهاب فقهاء الشيعة إلى هذه الأقوال المردودة، كل ذلك كان يثير حفيظته، فكان حساساً للغاية من ذلك؛ ولذا كان من أجل منع وقوع ذلك يضطر إلى نقل آراء علماء الجمهور، فمثلاً يقول في بحث تطهير الأشياء المتنجسة: «وكل نجاسة يجب إزالة قليلها وكثيرها إذا تحقق ذلك، فإن لم يتحقق ذلك وشك فيه لم يحكم بنجاسة الثوب إلا ما أدرك الحس، فمتى لم يدركها فالثوب على أصالة الطهارة، وليس لغلبة الظن هنا حكم؛ لأنه مذهب أبي حنيفة، فإن وجد في بعض كتبنا وتصنيف أصحابنا شيء من ذلك فإنه محمول على التقية»^(٥٣).

الأمر الثاني: اهتمامه الفائق بالإجماعات واتفاق الفقهاء، فهو يرى أن الإجماع من الأدلة المفيدة للعلم، وهذا الأمر كان حافزاً له لكي يبين الموارد التي وافق فيها جميع علماء الجمهور أو بعض علماء الشيعة بما فيهم ابن إدريس^(٥٤).

ثم إن اهتمام ابن إدريس بنقل أقوال الفقهاء والاختلاف فيما بينهم يعتبر أحد أهدافه الرئيسية، فقد صرح بذلك في مقدمة الكتاب قائلاً: «فعلى الأدلة المتقدمة أعمل وبها أخذ وأفتي وأدين الله تعالى، ولا التفت إلى سواد مسطور وقول بعيد عن الحق مهجور، ولا اقلد إلا الدليل الواضح والبرهان اللائح... وعزمت على أنه إن مرّ في أثناء الأبواب مسألة فيها خلاف بين أصحابنا المصنفين رحمهم الله أو مات إلى ذلك وذكرت ما عندي فيه وما اعتمد عليه، وقادني الدليل إليه»^(٥٥).

ابن إدريس والشيخ المفيد:

لقد أكثر ابن إدريس في كتاب السرائر في المرتبة الثانية بعد الشيخ الطوسي وفي أكثر المسائل النقل عن كتاب المقنعة للشيخ المفيد عليه السلام الذي يرى ابن إدريس أنه من أكبر وأهم الكتب الفقهية للشيخ المفيد ^(٥٦)، كما أنه يجل مصنفه أيما إجلال، فإنه قال في باب الخمس - بعد أن نقل قولاً عن الشيخ المفيد -: «وهذا الشيخ المفيد جليل القدر مقتدى بأقواله وفتاويه، انتهت رئاسة الشيعة الإمامية في عصره وزمانه إليه...» ^(٥٧).

وقال في موضع آخر أيضاً: «وما أظن خفي على هذين السيدين (الشيخ المفيد والسيد المرتضى) الأوحدين العالمين مقالة أهل مذهبهما، بل ربما لم يكن لأصحابنا في المتقدمين والمتأخرين أقوم منهما بمعرفة المقالات وتحقيق أصول المذهب ومعرفة الرجال، وخصوصاً شيخنا المفيد محمد بن محمد بن النعمان عليه السلام فإنه خرّيت هذه الصناعة» ^(٥٨).

ومن مصنفات الشيخ المفيد الأخرى التي نقل عنها ابن إدريس في السرائر ما يلي: الإعلام وشرحه، الأركان، أحكام النساء، المقالات، الإرشاد، الإشراف، التمهيد، مختصر المسائل في الحج، رسالته إلى ولده، أصول الفقه.

ابن إدريس والسيد المرتضى:

كان لابن إدريس اهتمام وافر وخاص بالسيد المرتضى أيضاً، فإن السيد المرتضى له تقدم قصب السبق على المتقدمين في معرفة الأقوال وتحقيق أصول المذهب، فطالما أيد ابن إدريس كلامه بنقل ما سطره يراعه ^(٥٩)، حتى أنه نقل عنه أحياناً عدة صفحات في السرائر ^(٦٠)، ويوجه كلامه فيأتي بشاهد عليه من سائر كتبه ^(٦١)، وقد يمتعض أحياناً من عدم فهم البعض لكلام السيد المرتضى فينبري للدفاع عنه ^(٦٢).

ما يلي:

ابن إدريس والشيخ الطوسي:

۴ آخر،

ث و نظر

نَ جَمِيع

وأقوال

بذريعة

ويرى ابن إدريس أنَّ كتاب المبسوط هو آخر كتب الشيخ الطوسي الفقهية^(٦٧)، وقد تأثر المصنف بهذا الكتاب، وأشاد به في عدة مواضع من السرائر، وادعى أنَّ أكثر كتاب المبسوط يتألف من فروع المخالفين^(٦٨)، كما أنَّه يرى أنَّ كتاب الخلاف للشيخ الطوسي كذلك حيث يقول فيه: «وهو الكتاب الذي وضعه لمناظرة الخصم»^(٦٩).

وأما سائر كتب الشيخ الطوسي التي نقل عنها ابن إدريس فهي كالتالي:
تهذيب الأحكام، الاستبصار، التبيان، الجمل والعقود، المصباح، مختصر المصباح، الإيجاز، جواب الحلييات، مسائل الحائريات، الاقتصاد، وعدة الأصول.
مؤاخذات ابن إدريس على الشيخ الطوسي:

من جملة مؤاخذات ابن إدريس على الشيخ الطوسي ما ورد في بعض المواضع من الاختلاف والتناقض في آرائه التي ذكرها في كتبه، خصوصاً ما ورد في النهاية بالنسبة لسائر كتبه الأخرى، فإنَّ ابن إدريس في السرائر رجح آراء الشيخ الطوسي في سائر كتبه على ما ورد في نهايته، وقد أحصى له في هذا المجال ما يقرب من مئة وخمسة وخمسين موضعاً صرح فيه بهذا المطلب، حتى أنَّه ذكر أحياناً أنَّ للشيخ الطوسي في مسألة في ثلاثة من تصانيفه ثلاثاً آراء مختلفة^(٧٠)، وأحياناً أخرى ذكر أنَّ للشيخ الطوسي رأيين مختلفين في كتاب واحد^(٧١)، وقد يشير في مواضع من السرائر إلى منشأ هذا الخلاف، فيرى مثلاً أنَّ منشأه تارة كون النهاية كتاب أخبار، وأخرى بناء رأي الشيخ الطوسي في ذلك على التقية^(٧٢).

ومن جملة مؤاخذات ابن إدريس على الشيخ الطوسي رجوع الأخير في بعض المواضيع عن آرائه الفقهية خصوصاً ما ورد في النهاية التي بلغت (١٩٩) مورداً تقريباً، وتبعيته لآراء فقهاء غير الشيعة الفقهية كالشافعي وأبي حنيفة ومالك البالغ عددها المائة مورد.

وأيضاً حاول ابن إدريس توضيح مراد الشيخ الطوسي وتفسير عباراته^(٧٣)، وبيان أقواله الخاصة به^(٧٤)، وذكر مباني آرائه^(٧٥)، وأحياناً إثبات عدم تناسق آرائه مع مبانيه المعتمدة لديه^(٧٦)، وبيان الأخطاء الأدبية واللغوية، ونقد الإجماعات^(٧٧)، وكذا إثبات عدول الشيخ عن وعوده التي قطعها على نفسه في مقدمة آثاره^(٧٨)، وتقوية آراء الشيخ الطوسي أحياناً وفي بعض المواضع قبال غيره من الفقهاء^(٧٩).

لقد استخدم ابن إدريس أساليب عدة من أجل تضعيف ونقد آراء الشيخ الطوسي، من قبيل عرضه عدم موافقة أحد من الفقهاء للشيخ الطوسي في قول معين^(٨٠)، وعرض مخالفة الشيخ الطوسي لفتواه في سائر كتبه^(٨١)، وعرض أدلة وشواهد كثيرة لتأييد رأيه قبال رأي الشيخ الطوسي^(٨٢)، وتأنييد رأيه لرأي الشيخ الطوسي في سائر كتبه^(٨٣)، وأخيراً بيان آراء أبرز الفقهاء لغرض تأييد رأيه الشخصي^(٨٤).

وقد أنكر بعض الفقهاء بشدة على ابن إدريس خلافه مع الشيخ الطوسي كالمحقق الحلي والعلامة الحلي، ونشير هنا إلى الموارد التالية في هذا المجال:

١ - حكى ابن إدريس عن خلاف الشيخ استحباب تغطية القبر بثوب، ثم قال: «ما وقفت لأحد من أصحابنا في هذه المسألة على مسطور فأحكيه، فالأصل براءة الذمة من واجب أو نذب، وهذا مذهب الشافعي فلا حاجة لنا إلى موافقته على ما لا دليل عليه»^(٨٥).

وانتصر المحقق الحلي للشيخ الطوسي وعلّق على كلام ابن إدريس المتقدم قائلاً: «وهذا القول من هذا المتأخر دال على قلة تأمل، وإقدام على الشيخ، ونسبة له إلى متابعة الشافعي من غير دلالة، وليس الأمر كما ذكره بل هذا منقول عن أهل البيت عليهم السلام، ذكره ابن بابويه فيمن لا يحضره الفقيه والشيخ رحمته الله في

تهذيب الأحكام» (٨٦).

٢ - وقال ابن إدريس في الوقوف بعرفات: «قال شيخنا في مسائل خلافه ومبسوطه: إن وقت الوقوف بعرفة من الزوال يوم عرفة إلى طلوع الفجر يوم العيد - ثم قال -: والصحيح أن وقتها من الزوال إلى غروب الشمس من يوم عرفة؛ لأنه لا خلاف في ذلك، وما ذكره في الكتابين مذهب بعض المخالفين» (٨٧).

ويرى العلامة الحلي في مقام الدفاع عن الشيخ الطوسي أن النزاع بين الشيخ وابن إدريس لفظي، فقد قال: «فإن الشيخ قصد الوقوف الشامل للاختياري، وهو من زوال الشمس إلى غروبها، والاضطراري من الزوال إلى طلوع الفجر، فتوهم ابن إدريس أن الشيخ قصد بذلك الوقت الاختياري فأخطأ في اعتقاده ونسب إلى الشيخ تقليد بعض المخالفين، مع أن الشيخ أعظم المجتهدين وكبيرهم، ولا ريب في تحريم التقليد للمحق من المجتهد فكيف للمخالف الذي يعتقد المقلد له أنه مخطئ؟! وهل هذا إلا جهالة منه واجترأ على الشيخ ﷺ؟!» (٨٨).

٣ - ذهب الشيخ الطوسي إلى جواز بيع الدين بأقل منه، وعلق عليه ابن إدريس بقوله: «قوله ﷺ - ومن باع الدين بأقل منه مما له على المدين لم يلزم المدين أكثر مما وزن المشتري من المال - طريف عجيب، يضحك الثكلى...» (٨٩).

وانبرى العلامة الحلي للدفاع عن الشيخ الطوسي والثناء عليه وفصل المسألة إلى شقين فقال: «الأول: جواز بيع الدين بأقل منه، ولا ريب في جوازه، ونسبة ابن إدريس كلام الشيخ فيه إلى أنه طريف عجيب يضحك الثكلى جهل منه، وقلة تأمل، وسوء فهم، وعدم بصيرة، وانتقاء تحصيل كلام العلماء، وعدم معرفته بمدلول أقوالهم، فإن الشيخ لم يحصر هو ولا غيره من المحصلين الدين في النقود، بل يجوز أن يكون ذهباً أو فضة أو غيرهما من الأقمشة والأمتعة، ثم لم يحصروا بيع الدين بالنقود، ولا أوجبوا أن يكون الثمن من الذهب أو الفضة حتى يتعجب

من ذلك، ويظهر للغاية قلة إدراكه وعدم تحصيله، وسوء أدبه، ومواجهته مثل هذا الشيخ المعظم الذي هو رأس المذهب والمعلم له والمستخرج للمعاني من كلام الأئمة عليهم السلام بمثل هذه الشنعة والقول الرديء»^(٩٠).

وهناك جملة من الفقهاء المتأخرين انبروا للدفاع عن ابن إدريس قبال ما شنه المحقق والعلامة الحليين من هجمات على ابن إدريس، ونذكر ذلك في الموارد التالية:

١ - ذكر الشيخ كراهة جلوس صاحب العزاء ثلاثة أيام، ورده ابن إدريس واعتبر هذا الفرع من فروع المخالفين وتخريجاته^(٩١)، وانبرى المحقق الحلي الدفاع عن الشيخ الطوسي وذهب إلى الكراهة أيضاً، إلا أن ظاهر كلام الشهيد الأول - كما صرح به المحدث البحراني - الدفاع عن ابن إدريس ورد كلام المحقق الحلي^(٩٢).

٢ - لو حجّ الابن المؤمن (الشيوعي) عن أبيه الذي هو بحسب الفرض من المخالفين، فقد ذهب الشيخ الطوسي إلى صحة حجّه، بينما ذهب ابن إدريس إلى عدم الصحة مدعياً عليه الإجماع^(٩٣).

أما المحقق الحلي فقد أنكر الإجماع في المقام وانبرى للدفاع عن الشيخ الطوسي قائلاً: «قال الشيخان: ويصح عن الأب المخالف، وأنكر بعض المتأخرين النيابة عنه أيضاً، وزعم أن الإجماع على المنع مطلقاً، ولست أدري الإجماع الذي يدعيه أين هو؟! والتعويل إنما نقل عن الأئمة عليهم السلام، والمنقول عنهم خبر واحد لا غيره مقبول عند الجماعة، وهو يتضمّن الحكمين معاً، فقبول أحدهما ورد الآخر ودعوى الإجماع على ما قبله تحكّكات مرغّب عنها»^(٩٤).

وقد انبرى السيد العاملي للدفاع عن ابن إدريس في المقام بعد ما اعتبر كلام المحقق الحلي في حقّه نوع حيف، فقال: «وهذا الكلام لا يخلو من حيف على ابن إدريس، فإنّه لم يستند في المنع في غير الأب إلى الرواية حتى يكون قد عمل ببعض

الخبر ورد بعضه، وإنما استند في ذلك إلى ما ذهب إليه من تكفير من خالف الحق، وأنه لا ينتفع بشيء من أعماله وغير ذلك من الأدلة. وبالجملّة: فقول ابن إدريس جيد على أصله، بل لولا صحة الرواية الواردة بالاستثناء لتعيّن المصير إليه» (٩٥).

الفقهاء الذين نقل عنهم ابن إدريس:

نقل ابن إدريس - مضافاً إلى ما ذكرنا من الفقهاء - عن فقهاء آخرين أيضاً نذكرهم بحسب تاريخ وفاتهم كالتالي:

١ - علي بن بابويه، قد نقل ابن إدريس كراراً عن رسالته لتأييد رأيه ومختاره أحياناً، وأورده عنه أحياناً أخرى ورد قوله، وثالثة أورد أقواله لغرض توضيحها ودراستها (٩٦).

٢ - ابن أبي عقيل العماني، ويرى ابن إدريس أنّه من كبار الفقهاء وأصحاب الإمامية، ثقة فقيه ومتكلم، وكتابه المتمسك بحبل آل الرسول ﷺ كتاب حسن ونافع (٩٧).

٣ - الشيخ الصدوق، فقد أثنى عليه ابن إدريس ووصفه بالوثاقة وجمالة القدر، له رأي بعلم الحديث والرجال، وله كتاب من لا يحضره الفقيه والمقنع (٩٨).

٤ - ابن الجنيد الإسكافي، مدحه ابن إدريس، وله كتاب المختصر الأحمدى في الفقه المحمدي (٩٩).

٥ - أبو الصلاح الحلي، ونقل ابن إدريس في موارد عديدة عن كتابه الكافي في الفقه، ووصف كتابه بالحسن (١٠٠).

٦ - أبو يعلى سلار الديلمي، ذكر ابن إدريس رسالته المراسم كثيراً ونقل عنها (١٠١).

٧ - القاضي ابن البراج، ذكر ابن إدريس تصانيفه الخمسة، وهي: الكامل،

قراءة منهجية في كتاب (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي) لابن إدريس الحلي رحمته الله

التعريف، الأصول، المذهب، جواهر الفقه، وقد اتَّهمه ابن إدريس في موارد من السرائر بتقليد الشيخ الطوسي^(١٠٢).

٨ - قطب الدين الراوندي، وصفه ابن إدريس ببعض أصحابنا الأعاجم، وقد رد أقواله في أغلب الموارد^(١٠٣).

٩ - أبو المكارم بن زهرة الحلبي، صرح ابن إدريس في موضع واحد باسمه، وتحدث عن رؤيته ومكاتبته بشأن فتواه في كتاب المزارة^(١٠٤).

١٠ - محمود الحمصي الرازي، كان من معاصري ابن إدريس، سألته عن معاني بعض الأخبار المشككة. ووصفه ابن إدريس بالمنصف وقليل نظيره في الأخلاق^(١٠٥).

الأدلة المعتمدة في السرائر:

يرى ابن إدريس أنَّ الأحكام الفقهية يمكن تحصيلها عن أربعة طرق: الكتاب والسنة المتواترة والإجماع والعقل، والدليل العقلي إنَّما يكون دليلاً فيما لو لم يكن للفقيه دليل آخر^(١٠٦):

١ - الكتاب العزيز:

يمتاز الاستدلال بآيات الأحكام في السرائر بمكانة خاصة، فقد أخذ ابن إدريس في موارد عديدة في مقام استنباط الحكم الشرعي بالقرآن الكريم مستعيناً بقواعد الأدب العربي في استنباط الحكم، فمثلاً استدل على طهارة الماء القليل المتنجس المتمم بالماء الكثير وإن كان نجساً فيما لو بلغ الكر بثلاث آيات شريفة مضافاً إلى ما استدل به الفقهاء على ذلك^(١٠٧)، وهذا ما لم نشاهد له نظيراً في مصنَّفات المتقدمين. نعم، استدل السيد المرتضى على المسألة المذكورة بدليلين آخرين غير الكتاب العزيز^(١٠٨).

وقد يصل ابن إدريس إلى نتيجة فقهية من خلال الاستدلال ببعض الآيات الشريفة قد توصل غيره من الفقهاء إلى خلافها:

فمثلاً استدل بعض الفقهاء على مسألة البول والغائط للوضوء - بناء على نقل ابن إدريس - بقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾^(١٠٩)، حيث قيد خروج الغائط بالموضع المعتاد، وقال: بأنه لو خرج من غير الموضع المعتاد لم ينقض الوضوء.

وأشكل ابن إدريس عليه بأنه لا دليل على تقييد الآية بالموضع المعتاد^(١١٠). ومن النماذج الأخرى لدقته في الاستفادة من الآيات الكريمة يمكن الإشارة إلى مسألة الوطء في الدبر وإيجابها الجنابة، فقد استند في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِغُرُوحِهِمْ حَافِظُونَ﴾^(١١١)، فإن إطلاق الفرج يشمل آلة الرجل وأنه لا يختص بفرج النساء، ثم يخلص إلى أن الفرج يطلق على الدبر أيضاً، فيكون الإدخال فيه موجباً للجنابة والغسل^(١١٢)، فإن مثل الاستفادة من الآية المباركة لم يستفدها أحد قبل زمن ابن إدريس.

٢ - السنة:

يرى ابن إدريس أن السنة المتواترة هي الحجة فقط، وأن أخبار الآحاد لا اعتبار لها، وهذا ما صرح به في مواضع عديدة من السرائر، حتى أنه يرى أن العمل بالخبر الواحد يهدم الإسلام^(١١٣)، بل يرى أن إنكار العمل بالخبر الواحد أمر متفق عليه بين الإمامية وأن عليه الإجماع وأنه ليس بحجة لدى أئمة أهل البيت عليهم السلام وإن كان رواته ثقة^(١١٤).

نعم، يرى ابن إدريس - كغيره من الفقهاء السابقين عليه - اعتبار الخبر المعتضد بأحد الأدلة الثلاثة من كتاب وسنة قطعية وإجماع، وأن العمل به جائز، فمثلاً قال

في اشتراك الجنائية - بعد نقل عدة روايات والإشكال عليها وأنّ جميع تلك الروايات أخبار آحاد -: «وجميع هذه الروايات أخبار آحاد، فإن عضدها كتاب أو سنة أو إجماع عمل بها وإلا حكم بما يقتضيه أصول مذهبتنا»^(١١٥).

كما أنّه يرى أنّ الخبر الواحد الذي ذكره علماء الإمامية في كتبهم وأجمعوا عليه في فتاواهم معتبر وحجة^(١١٦).

لقد استدل ابن إدريس في مواضع عديدة من كتابه بأخبار الأئمة المعصومين عليهم السلام خصوصاً ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله في إثبات الأحكام الإلزامية وغير الإلزامية^(١١٧).

ثمّ إنّ ابن إدريس صرّح غالباً بالخبر لو كان متفقاً عليه أو متواتراً أو متلقّى بالقبول أو مستفيضاً في النقل لدى الأصحاب.

وبالجملة - نظراً إلى أمرين - يمكن دعوى أنّ ابن إدريس حتى في مثل الموارد المذكورة كان ملتزماً بما قطعه على نفسه، وهما:

الأوّل: أنّه المصنف صرّح في مقام نقد ودراسة آراء الشيخ الطوسي في النهاية وفي عدة مواضع من السرائر بأنّ تلك الآراء مبنية على الخبر الواحد الذي لا اعتبار له لدى الإمامية؛ ولذا تمسك في تلك الموارد بوجوه أخرى أفتى فيها بفتاوى تختلف عن فتاوى الشيخ الطوسي.

الثاني: أنّه قد ترتب على منهجه الاجتهادي آثار ونتائج لا يمكن ترتبها إلا في حال التزامه بما قطعه على نفسه، وهذه الآثار كالتالي:

١ - عدم خلو اجتهاده من شذوذ وكونه رأياً خاصاً غير معروف بين فقهاء الشيعة، أو أنّ القائل به قلة من الفقهاء ممّن اشترك معه في المبنى، فمثلاً على الرغم من وجود روايات تدلّ على بطلان الصيام بالقيء ووجوب القضاء^(١١٨)، فإنّ ابن إدريس لم يعتن بتلك الأخبار ظاهراً وتمسك بالأصل ثمّ أفتى بعدم وجوب

القضاء^(١١٩). وسيأتي التعرّض لبعض فتاواه الشاذة الأخرى والمخالفة للمشهور في بحث مستقل.

٢ - ضيق سعة دائرة الأحكام الشرعية نتيجة إنكار الخبر الواحد أو حصر الأحكام الشرعية الثابتة شرعيتها من غير طريق الخبر الواحد^(١٢٠).

٣ - الاعتماد الكبير على الأخذ بالأدلة كآليات الشريعة والإجماعات والقواعد الفقهية والأمور العرفية واللغوية.

٤ - عدم الحاجة إلى مباحث التعادل والتراجيح في نطاق أخبار الآحاد، فإن ابن إدريس في مسألة الوكالة في الطلاق - التي حاول الشيخ الطوسي فيها حلّ التعارض بين الأخبار المتعارضة - يرى أنّ رفع التعارض إنّما يكون لازماً فيما لو كانت الأخبار متواترة ومتكافئة، وأما الخبر الواحد الشاذ فلا يكافئ الأخبار المتواترة لكي يحتاج الى حلّ التعارض^(١٢١).

لقد حاول ابن إدريس ملأ الفراغ الحاصل من عدم العمل بالخبر الواحد وتعويضه بعدة عناصر:

١- الأصول العملية، فإنّه تمسك بها في المسائل التي ليس عليها دليل من كتاب أو سنة متواترة أو إجماع^(١٢٢).

٢ - التمسك بظواهر وعمومات الكتاب الكريم والسنة الشريفة القطعية^(١٢٣).

٣ - التمسك بأصول المذهب.

أصول المذهب:

لا يختصّ التمسك بأصول المذهب بابن إدريس لتمسك غيره من الفقهاء المتقدمين به أيضاً، إلا أنّ لهذا العنصر مكانة خاصة في منهج ابن إدريس الاجتهادي بحيث يعتبر أحد أهم بدائل أخبار الآحاد، حتى أنّ ابن إدريس استخدم

هذا المصطلح وألفاظ قريبة منه ومرادفة له بما يقرب من منتهي موضع مما يدل على أهمية هذا المبنى لديه المصنف.

لم يرد مصطلح «أصول المذهب بهذا اللفظ في الكتب الفقهية المتقدمة على السرائر بل ورد بألفاظ قريبة منه مثل «الذي يقتضيه المذهب»، و«يقتضيه مذهبنا»، و«يقتضي المذهب»، فإنَّ التعبير الأوَّل ورد ولأوَّل مرة في الناصريات ورسائل السيد المرتضى^(١٢٤) ومن بعده في كتابي الخلاف والمبسوط للشيخ الطوسي^(١٢٥)، نعم، ورد التعبير المذكور في كلام السيد المرتضى مرتين فقط لكنه تكرر في كلام الشيخ الطوسي كثيراً.

ولم يذكر ابن إدريس في موضع من كتابه مراده من أصول المذهب بشكل صريح. ولأجل فهم مراده من ذلك هناك طريقتان:

الطريق الأوَّل: هناك موارد محدودة يشير فيها إلى مصاديق هذه الأصول يمكن من خلالها معرفة ملاك وضابطة أصل المذهب، فمثلاً يرى ابن إدريس في بحث أحكام السهو والشك - بعد نقله لكلام بعض الفقهاء الذين يرون أنَّ ترك الركوع والسجدين إلى حين الإتيان بالركن الآخر لا يبطل الصلاة - أنَّ الإفتاء بذلك ناشئ من التعويل على أخبار الآحاد، ويصرِّح أنَّه لأجل أخبار الآحاد لا يترك العمل بأصول المذهب، وأنَّ أصل المذهب عبارة عن أنَّ الركن إذا أخل به عامداً أو ساهياً وذكره بعد انقضاء وقته وحاله فإنَّه يجب عليه إعادة صلاته بغير خلاف^(١٢٦).

ويرى ابن إدريس في مبحث الدين أنَّه لو ادعى شخص على ميت دين وحلف عليه فصدقه أحد الورثة وكان عادلاً، وجب أداء الدين على جميع الورثة؛ لاقتضاء أصول المذهب ذلك. وأصل المذهب عبارة عن أنَّ المعترف في المال وما هو المقصود من المال هو اعتبار وقبول شهادة الشاهد الواحد مع حلف المدعي^(١٢٧).

الطريق الثاني: دراسة الموارد التي ذكر فيها هذا المصطلح مقروناً بالتعليل والاستدلال، وهذا الطريق وإن كان يأتي بعد الطريق الأول من حيث الرتبة إلا أنه يمكن معرفة مراده من ذلك بواسطته والموارد المذكورة وردت في السرائر كثيراً، فإنه يقول مثلاً في مسألة قراءة المأموم في صلاة الجماعة: «واختلفت الرواية في القراءة خلف الإمام الموثوق به. فروي أنه لا قراءة على المأموم في جميع الركعات والصلوات سواء كانت جهرية أو إخفائية وهي أظهر الروايات والتي يقتضيها أصول المذهب؛ لأن الإمام ضامن للقراءة بلا خلاف بين أصحابنا» (١٢٨).

ونقل ابن إدريس عن الشيخ الطوسي قوله: «إذا عقد الكافر في حال كفره على امرأة وبنتها في حالة واحدة أو واحدة بعد أخرى ثم أسلم قبل الدخول بواحدة منهما أمسك أيتهما شاء» (١٢٩)، ثم علّق عليه بقوله: «الذي يقتضيه أصول مذهبنا أن الأم قد حرمت عليه أبداً لأنها من أمهات نساء» (١٣٠).

هذا كله فيما يتعلّق بأصول المذهب في الفروع الفقهية مضافاً إلى تمسك ابن إدريس في المسائل الأصولية (١٣١)، والأدبية (١٣٢) والكلامية (١٣٣) والأدلة الأربعة بأصول المذهب أيضاً فهو تارة يذكر أن مصداق أصل المذهب هو أصل البراءة (١٣٤)، وأخرى أنه آية من آيات الكتاب العزيز (١٣٥)، وثالثة بأنّه هو الإجماع (١٣٦).

وأما العلاقة بين أصول المذهب والأدلة الأربعة فإنّ من دراسة مجموع الموارد التي يجري فيها أصول المذهب والأدلة الأربعة يظهر أنّ بين هذين الأمرين ثلاثة أنواع من الارتباط: وقوع الأدلة الأربعة في بعض الموارد تعليلاً لمقتضى أصول المذهب، فهي في الحقيقة مباني اعتبار مقتضى أصول المذهب.

وأطلق في بعض الموارد الأخرى على الأدلة الأربعة بأنّها من أصل المذهب أو ما يقتضيه أصول المذهب (١٣٧).

بينما استدل في بعض الموارد بالأدلة وأصول المذهب في عرض بعضهم الآخر حيث جعلهما في رتبة واحدة^(١٣٨).

ومما تقدم نخلص إلى أنّ مراد ابن إدريس من أصول المذهب هو الضوابط والأمور الكلية والعامة مما له علاقة بالفقه والعلوم والمعارف المرتبطة به مثل أصول الفقه واللغة والكلام وغيرها من المسلمات التي اتفق عليها جميع فقهاء الإمامية أو معظمهم.

ومن التعريف المتقدم يتضح عدة أمور:

الأوّل: أنّ أصول المذهب أمور كلية ولا تشتمل على المسائل الجزئية.

الثاني: على الرغم من أنّ أصول الفقه تكون غالباً في أطار الفقه وأنّ أكثر مواردها ودائرة نفوذها ومعطياتها في هذه الحدود، إلا أنّها لا تختص في رأي ابن إدريس بالفقه بل تشمل العلوم المقدمة للفقه والعلوم المتكفلة ببيان أصول موضوع الفقه أيضاً.

وكذا يتضح أنّ المراد من المذهب هو المذهب الإمامي، وأنّ مصدر هذه الأصول هو مذهب أهل البيت عليهم السلام، وأنّها موضع اتفاق جميع أو أكثر فقهاء الإمامية، ومن هنا يمكن أن يقال بأنّ المراد من أصول المذهب لدى ابن إدريس لا الأصول العقائدية ولا الأصول العملية ولا القواعد الفقهية ولا الأدلة الأربعة، وإن كان بإمكان كل منها أن يكون مبنياً وأساساً لأصول المذهب، وأنّه عن طريقها تستنبط أصول المذهب. ومن خلال دراسة الموارد المؤثرة والفاعلة لأصول المذهب في السرائر سوف نحصل على ثلاثة أمور مهمة لهذه الأصول:

الأوّل: كونها المرجع في المسائل المستحدثة، فإنّه في مثل هذه المسائل وعندما نفقه الأدلة الثلاثة (الكتاب، السنة، الإجماع) على الحكم الشرعي سوف

يكون المرجع في ذلك لدى ابن إدريس هذه الأصول التي يستند إليها الفقيه في استنباط الحكم الشرعي وبيانه (١٣٩).

وأما كون هذه الأصول ميزاناً لمعرفة الروايات المعتبرة وتمييزها عن غير المعتبرة فهذه وظيفة ودور آخر لهذه الأصول التي يؤمن بها ابن إدريس ويعول عليها. وعليه، فكل رواية توافق هذه الأصول فهي معتبرة وإلا فلا تكون كذلك (١٤٠). والوظيفة الثالثة لهذه الأصول كونها ميزاناً في مقام نقد ودراسة آراء الفقهاء من أجل معرفة الصحيح منها من السقيم، بمعنى أن كل قول يكون مخالفاً لهذه الأصول لا يكون صحيحاً.

ونظراً إلى ما تقدم يمكن اعتبار الاجتهاد والفقاهة لدى ابن إدريس بأنها الفقاهة القواعدية والتي يكون الاجتناب عن الاستثناءات أول أصولها (١٤١).

وهذه الرؤية تنسجم مع رأي المصنف في عدم حجية الخبر الواحد، وتملأ الفراغ الناجم من هذه النظرية بالنسبة لمصادر ومراجع الاجتهاد.

فابن إدريس من خلال رفضه للخبر الواحد - الذي هو دليل الكثير من الفروع الجزئية لدى غيره من الفقهاء - يستنبط حكم هذه الفروع من قواعد وأصول المذهب المبنتية على الأخبار المعتبرة والقواعد العقلية.

٣- الإجماع:

إن ابن إدريس - كغيره من الفقهاء المتقدمين عنه - يهتم اهتماماً خاصاً بالإجماع ويرى أن له في مقام الاستنباط مكانة خاصة، وحينئذ يمكن دعوى أن هناك عاملين زادا من اهتمام ابن إدريس بالإجماع وحاجته إليه:

الأول: إنكاره للخبر الواحد وعدم العمل به الذي صار سبباً في عدم تمكنه من التمسك ببعض السنة، وهذا السبب وإن كان متوفراً في حق الفقهاء السابقين له أيضاً

كالسيد المرتضى إلا أنَّ أولئك - لقرب عصرهم من عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام وتمكنهم من الحصول بشكل أكثر على القرائن القطعية في تحصيل الحكم الشرعي - أقل حاجة إلى الإجماع قياساً إلى ابن إدريس .

الثاني: إنَّ مسيرة الفقه الشيعي نحو التكامل والاستدلال الفقهي منح الإجماع بسبب كونه دليلاً أهمية خاصة أكثر مما سبق .

وهناك شواهد تدل على أهمية الإجماع لدى ابن إدريس منها أنَّه يرى أنَّ إجماع الإمامية من أقوى وأعظم الأدلة^(١٤٢)، وأنَّ مخالفته زلل فاحش . وقد ذكر ابن إدريس في نقد كلام القطب الراوندي بأنَّ كلامه خطأ كبير وزلل فاحش؛ لكونه خرقاً لإجماع الإصحاب^(١٤٣) .

ثم إنَّ ابن إدريس على فرض وجود الأدلة العديدة على مسألة ما يرى أنَّ الإجماع في بعض الموارد مقدماً على سائر الأدلة حتى الكتاب العزيز^(١٤٤)، ويرى أيضاً أنَّه مع وجود الإجماع على تلك المسألة لا حاجة إلى الرواية^(١٤٥) .

ويظهر من السرائر أنَّ ابن إدريس يرى - كالسيد المرتضى - أنَّ طريق كشف الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام طريق حسي أو إجماع دخولي؛ ولذا فهو يرى أنَّ خلاف الفقهاء المعلومي النسب لا يضر بالإجماع^(١٤٦) .

هذا، مضافاً على أنَّه يرى أنَّ إحداث قول ثالث في المسألة خرق للإجماع، وليس جائزاً^(١٤٧) .

كما أنَّه يرى أنَّ للإجماع معطيات مختلفة، منها: إثبات الحكم الشرعي، وكونه ميزاناً لمعرفة صحة وسقم الروايات، وأنَّه قرينة على معرفة المراد من الآيات الشريفة والروايات وتخصيصها^(١٤٨) .

أمَّا بالنسبة إلى الأمر الأوَّل لو لم يكن للفقيه دليل سوى الإجماع فإنَّه سوف

لا يتردد في مقام بيان الحكم والفتوى استناداً إلى الإجماع والإفتاء على ضوئه، وكفى بذلك دليلاً له.

وأما الأمر الثاني فإنّه لو كان على الحكم الشرعي رواية مخالفة للإجماع فإنّه لا اعتبار لها^(١٤٩)، كما أنّه لو كان على مضمون رواية إجماع فإنّها تكون معتبرة وصحيحة^(١٥٠).

وأما الأمر الثالث فإنّ ابن إدريس استدل في بعض الموارد بآية شريفة وذكر في تعيين المراد منها أكثر من احتمال، وحينئذٍ فهو في مثل هذه الصورة وبمساعدة الإجماع أسقط بعض الاحتمالات ثمّ استدل به بعد أن اتضح المراد من الآية الكريمة^(١٥١).

٤ - العقل: بعد دراسة وتحليل آراء الفقهاء السابقين على ابن إدريس يمكن الوصول إلى هذه النتيجة، وهي أنّ هؤلاء الفقهاء كان لهم إلى حدٍ ما اهتمام بحكم العقل بصفته دليلاً على الحكم الشرعي، إلا أنّ ذلك أولاً: لم يكن بشكل واسع، وثانياً: أنّهم لم يذكروا الدليل العقلي في منهجهم الاجتهادي بشكل رسمي وصریح بصفته أحد مصادر الحكم الشرعي إلى جانب الأدلة الثلاثة التي هي الكتاب والسنة والإجماع.

لقد عدّ الشيخ المفيد أدلة الأحكام بأنّها ثلاثة أمور، وهي: الكتاب العزيز، سنة النبي ﷺ، وكلام الأئمة المعصومين عليهم السلام، ثمّ ذكر أن طريق تحصيلها ثلاثة أمور: أولها العقل^(١٥٢).

ولا علاقة لكلام الشيخ المفيد بكون العقل حجة بصفته أحد مصادر استنباط الحكم الشرعي^(١٥٣).

ولم يذكر الشيخ الطوسي من بعد استاذه الشيخ المفيد في كتابه الأصولي (العدة) شيئاً باسم الدليل العقلي. نعم، ذكر ذلك في موضع واحد فقط - بعد

تقسيم المعلومات إلى ضرورية واكتسابية، ومن ثم إلى عقلية ونقلية - وضرب مثلاً للضرورية وجوب رد الأمانة وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب، ومن ثم يقول: «فأما القتل والظلم فمعلوم بالعقل قبحه»^(١٥٤).

وكذا يقول بالنسبة للأدلة الموجبة للعلم: «فأما الأدلة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها أدلة، ولا مدخل للشرع في ذلك»^(١٥٥).

وحينئذٍ يمكن دعوى أن أول فقيه جعل العقل بشكل صريح إلى جانب الأدلة الثلاثة الأخرى، والذي تحدث عن الكتاب والسنة والإجماع والعقل بصفتها من الأدلة الأربعة هو ابن إدريس.

لقد ذكر ابن إدريس العقل والدليل العقلي بتعابير مختلفة، فذكره تارة بدليل العقل، وهذا هو أكثر استعماله له، وأخرى بأدلة العقل قبال: أدلة السمع، وثالثة ذكره تحت عنوان: العقول أو أصول الأحكام العقلية، ومع كل هذه التعابير فإن ابن إدريس لم يصرح ما هو مراده من الدليل العقلي؟

نعم، يعلم من بعض المواضع بأن مراده من الدليل العقلي هو الأصل العملي كما صرح في بحث الخمس بأن الطريق الشرعي ينحصر بالكتاب والسنة والإجماع والعقل، ومن ثم يذكر بأن مقصود الفقهاء من دلالة الأصل هو الدليل العقلي^(١٥٦).

وقد يعبر ابن إدريس أيضاً صريحاً عن أصل البراءة بالدليل العقلي كما في بحث كفاية أو عدم كفاية شهادة امرأتين مع يمين المدعي لإثبات الدعوى المالية، حيث إنّه يرى عدم كفاية الشهادة، وأنّ الأصل براءة الزمة، وأنّ إثبات الكفاية يحتاج إلى أدلة قاهرة، ومن ثمّ أنكر وجود أدلة أخرى، وأنّ الدليل في المقام هو الدليل العقلي، أي إنّه يرى أنّ براءة الزمة هو ما يدلّ على مختاره في المسألة، قال: «يحكم بالشاهد واليمين في الأموال عندنا، سواء كان المال ديناً أو عيناً، وكذلك يحكم بشهادة امرأتين مع يمين المدعي في ذلك عند بعض أصحابنا،

والذي تقتضيه الأدلة ويحكم بصحة النظر الصحيح: أنه لا يقبل شهادة امرأتين مع يمين المدعي، وجعلهما بمنزلة الرجل في هذا الموضع يحتاج إلى دليل شرعي، والأصل أنه لا شرع، وحملها على الرجال قياس، وهو عندنا باطل، والإجماع فغير منعقد، والأخبار غير متواترة، فإن وجدت فهي نواذر شواذ، والأصل براءة الذم، فمن أثبت بشهادتهما حكماً شرعياً فإنه يحتاج إلى أدلة قاهرة، إمّا إجماع أو تواتر أخبار أو قرآن، وجميع ذلك خال منه، فبقي دليل العقل، وهو ما اخترناه وحققناه» (١٥٧).

ومن المصاديق الأخرى لدليل العقل لدى ابن إدريس أيضاً أصل الإباحة (١٥٨) وأصل بقاء المالك (١٥٩) اللذين استند إليهما.

هذا، مضافاً إلى أنه عدّ الأصول العملية في موارد آخر وبشكل غير مباشر دليلاً عقلياً؛ وذلك بأنه من جهة صرح في موارد عديدة بما في ذلك ما ورد في مقدمة السرائر بأن الحق لا يعدو أربع طرق: «إمّا كتاب الله سبحانه، أو سنة رسوله ﷺ المتواترة المتفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل، فإذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها» (١٦٠).

ومن جهة أخرى أنه في مقام التطبيق - وفي موارد عديدة - يتمسك في مقام الاستدلال - بعد فقدان الأدلة الثلاثة السابقة - بأحد الأصول العملية، خصوصاً أصل البراءة.

ومن الواضح أنّ مراده من الأصل العملي هو الدليل العقلي، ومن تلك الموارد ما يلي:

١ - ذهب في مسألة الجهر والإخفات في صلاة الظهر من يوم الجمعة إلى عدم وجوب الجهر، وقد تمسك له بأصل براءة الذمة (١٦١).

٢ - أفتى في التكبيرات بمنى بالاستحباب، واستدل لنفي الوجوب بأصل البراءة^(١٦٢).

٣ - يرى أنَّ أصل الإباحة دليل جواز تحليل جارية المولى على العبد^(١٦٣).

٤ - في مقام نقده لكلام الشيخ - في مسألة طلاق المرأة الحامل ومراجعتها ثمَّ أراد طلاقها للسنة، فإنَّ الشيخ قائل بعدم الصحة - فيما أنَّ ابن إدريس بتمسكه بأصل الصحة لا يرى أيَّ وجه للمنع^(١٦٤).

وقد تمسك ابن إدريس في موارد من السرائر بالدليل العقلي من دون أن يذكر الأصل، ممَّا يعلم بأنَّ دائرة الدليل العقلي في رأيه أوسع من دائرة الأصول العملية وأنها تشمل الدليل العقلي المستقل من غير الأصول العملية أيضاً.

ومن نماذج تقرير الدليل العقلي لدى ابن إدريس يمكن الإشارة إلى الفروع التالية:

١ - قال ابن إدريس في تقسيم الخمس بأنَّ سهم الإمام لا يجوز التصرف فيه بدون إذنه؛ لعدم دليل عليه بالجواز من كتاب أو سنة أو إجماع، ودليل العقل يمنع من التصرف في مال الغير بغير إذنه، وذلك أنَّ المسألة الشرعية لا نعلمها إلا من أربع طرق: كتاب الله العزيز، وسنة رسوله المتواترة، وإجماع الشيعة الإمامية؛ لدخول قول المعصوم فيه، فإذا فقدنا الثلاث طرق فدليل العقل هو المفزع إليه فيها^(١٦٥).

٢ - وقال في بحث عدم بطلان عقد الإجارة بموت المؤجر أو المستأجر لدى تقرير دليل العقل: «ومتى مات المستأجر أو المؤجر بطلت الإجارة عند بعض أصحابنا وانقطعت في الحال، وقال آخرون من أصحابنا: إنها تبطل بموت المستأجر ولا تبطل بموت المؤجر، وقال الأكثرون والمحصّلون: لا تبطل الإجارة بموت المؤجر ولا تبطل بموت المستأجر، وهو الذي يقوى في نفسي وأفتي به؛

لأنه الذي تقتضيه أصول المذهب والأدلة القاهرة عقلاً وسمعاً:

فالعقل: أن المنفعة حق من حقوق المستأجر على المؤجر، فلا تبطل بموته، وإذا كانت حقاً من حقوق الميت فإنه يرثه وارثه؛ لعموم آيات الموارث، ومن أخرج شيئاً منها فعليه الدليل، وهو تصرف في مال الغير - أعني المنفعة - ولا يجوز التصرف في ذلك إلا بإذن صاحب المنفعة» (١٦٦).

وحينئذٍ فمراد ابن إدريس من الدليل العقلي كل ما كان في نطاق دائرة حكم العقل وكانت دائرته أوسع من الأصول العملية بحيث يشمل الدليل العقلي والاستدلال العقلي أيضاً.

نعم، ليس الدليل العقلي من وجهة نظر ابن إدريس بوزن الأدلة الأخرى، بل يأتي بحسب المرتبة بعد الأدلة الثلاثة التي هي الكتاب والسنة والإجماع، وأنه معتبر فيما لو لم يكن للفقيه دليلاً آخر غيره.

وبعبارة أخرى: يرى ابن إدريس بأن الدليل العقلي في طول الأدلة الثلاثة الأخرى لا أنه في عرضها، وهذا ما صرح به في ثلاثة مواضع من السرائر، بل يرى أنه رأي المحققين في الشريعة أيضاً (١٦٧).

القواعد الفقهية:

وعلى الرغم من أن ابن إدريس لم يبحث القواعد الفقهية المعروفة بشكل منتظم إلا أنه في مطاوي السرائر وفي عدة موارد استفاد من القواعد الفقهية بشكل ضمني من دون أن يصرح بها كقاعدة فقهية، فإنه بين تلك القواعد في الغالب ضمن إطار الآيات والروايات، أي عن طريق الاستدلال بالآيات والروايات التي تتضمن قاعدة كلية لكنه بشكل ضمني وغير مباشر يستخدم القواعد الفقهية في استنباط الأحكام الشرعية، ومن تلك القواعد يمكن الإشارة إلى قاعدة نفي السبيل (١٦٨)، الإحسان (١٦٩)، لا ضرر (١٧٠)، التسليط أو السلطنة (١٧١)، درء الحدود (١٧٢)،

الضمان أو على اليد^(١٧٣)، وقاعدة الفراغ^(١٧٤).

تأثر ابن إدريس بالفقهاء:

على الرغم من التحرر الفكري لابن إدريس يبدو من عدة موارد من السرائر تأثره بالفقهاء السابقين، وهم بحسب الترتيب الشيخ الطوسي والسيد المرتضى والشيخ المفيد:

فإنّه بدراسة السرائر ومقارنته بمصنفات وآثار الشيخ الطوسي نعثر على نوعين من تأثر المصنف بهذا الفقيه:

الأول: في المنهجية والطريقة.

والآخر: بآرائه الفقهية، فإنّه تأثر بالشيخ الطوسي بكيفية طرح الأبحاث خصوصاً تصنيف المطالب وتقسيمها والدخول فيها، حيث إنّهُ تأثر بكتابه النهاية والمبسوط كما أشرنا سابقاً لبعض النماذج، ونكتفي هنا بذكر بعضها الآخر:

١ - شرع ابن إدريس بحث صلاة المسافر بنفس الطريقة التي بدأ الشيخ الطوسي البحث فيها، حتى أنّه ذكر فيه نص عبارة الشيخ في المبسوط^(١٧٥).

٢ - تأثر ابن إدريس في الشروع ببحث التيمم تماماً بكتاب النهاية سوى أنّه اختلف معه في العبارة بمقدار قليل جداً^(١٧٦).

٣ - يجد المتتبع أنّ الفصل الأوّل من كتاب الوكالة يتضمّن نفس أبحاث المبسوط تماماً^(١٧٧).

٤ - مطابقة أبحاث كتاب الطلاق عدا الصفحات الثلاث الأولى التي هي نفس الصفحات الثلاثة الأولى من المبسوط والتي تتطابق مع النهاية أيضاً^(١٧٨).

٥ - ورد تعريف ابن إدريس للزكاة مطابقاً لتعريف الشيخ الطوسي، كما أنّ عناوين بعض الفصول طابقت ما في المبسوط^(١٧٩).

هذا، مضافاً إلى أنّ ابن إدريس وفي مواضع عديدة من السرائر وافق الشيخ الطوسي في الرأي والدليل حتى أنّه أحياناً اختار عبارة الشيخ الطوسي في المبسوط كفتوى له في المسألة.

ومن نماذج تأثر ابن إدريس بالشيخ الطوسي وذكره نص الفتوى تعيين المراد من مقدار العمل القليل والكثير المبطل للصلاة^(١٨٠)، والملاك في الحيوان المحلل اللحم^(١٨١)، وبيان الملاك في صدق إحياء الأرض الموات^(١٨٢).

كما تأثر ابن إدريس بآراء السيد المرتضى الفقهية والأصولية أيضاً؛ لاشتراك المباني بينهما، ولذا تبع ابن إدريس السيد المرتضى في تلك المباني:

قال ابن إدريس في حكم من أخطأ جهة القبلة وظهر له في الوقت أو خارجه خطأه: «فإن أخطأ القبلة وظهر له بعد صلاته أعاد في الوقت بغير خلاف، فإن كان قد خرج الوقت فلا إعادة عليه على الصحيح من المذهب؛ لأنّ الإعادة فرض ثانٍ يحتاج إلى دليل قاطع للعدول... دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾^(١٨٣)، فأوجب التوجه على كل مصلٍّ إلى شطر البيت، فإذا لم يفعل ذلك كان الأمر عليه باقياً فيلزمه الإعادة... وهذه الأدلة أوردها السيد المرتضى^{رحمته} على المخالفين محتجاً بها عليهم، ونعم ما أورد، ففيه الحجّة وطريق المحجّة»^(١٨٤).

كما تأثر ابن إدريس بالسيد المرتضى في إنكار حجّة الخبر الواحد بشدة بحيث نقل في مقدمة السرائر عن المسائل الموصليات للسيد المرتضى ما يقرب من خمسة صفحات، ووافقه عليها جميعاً^(١٨٥).

وقد تأثر ابن إدريس أيضاً أشدّ التأثر بعد الشيخ الطوسي والسيد المرتضى بالشيخ المفيد، نشير هنا إلى ثلاثة موارد من ذلك:

١ - وافق ابن إدريس في بحث كثير الشك وأحكامه رأي الشيخ المفيد ثمّ قال:

«وما أوردناه وقلنا به وصورناه قد أوردته الشيخ المفيد رحمته الله في رسالته إلى ولده حرفاً بحرف، وهو الصحيح الذي يقتضيه مذهبنا»^(١٨٦).

٢ - أفتى ابن إدريس بجواز نيابة المرأة عن المرأة والرجل، سواء حُجَّت حجة الإسلام أم لا، فوافق في ذلك الشيخ المفيد وخالف الشيخ الطوسي ثم قال: «وما اخترنا مذهب شيخنا المفيد محمد بن محمد بن النعمان الحارثي رحمته الله في كتابه الأركان، فإنه قال: ومن وجب عليه الحج فلا يجوز له أن يحج عن غيره، ولا بأس أن يحج الصرورة عن الصرورة إذا لم يكن للصرورة مال يحج به عن نفسه»^(١٨٧).

٣ - أفتى ابن إدريس في كتاب الديات والجنايات تبعاً للشيخ المفيد بأن من أحدث شيئاً في طريق المسلمين حدثاً ليس له، أو في ملك لغيره بغير إذنه من حفر بئرٍ أو بناء حائطٍ وما أشبه ذلك ممّا ليس له إحداثه ولا فعله فوقع فيه شيء أو زلق به أو أصابه من شيء من هلاك أو تلف أو كسر شيء من الأعضاء كان ضامناً لما يصيبه في ماله دون عاقلته، قليلاً كان أو كثيراً دون ما يحدث في الطريق مما له إحداثه وفعله؛ فإنه محسن، وما على المحسنين من سبيل.

ثم قال: «وما اخترناه مذهب شيخنا المفيد محمد بن محمد بن النعمان»^(١٨٨). هذا، مضافاً إلى أنّ ابن إدريس ذكر في عدة موارد آراء الشيخ المفيد تأييداً ودعمًا لرأيه في مقابل آراء الشيخ الطوسي وغيره من الفقهاء^(١٨٩).

تأثير ابن إدريس على سائر الفقهاء:

على الرغم من الركود الفقهي الحاكم والسائد آنذاك على أجواء الحوزات العلمية التي تأثرت بالشيخ الطوسي وعظمته العلمية إلى زمان ابن إدريس - كما ورد التصريح بذلك في مقدمة السرائر - فإنّ لمنهج ابن إدريس وأفكاره وآرائه على الفقهاء ممّن تلا عصره دوراً كبيراً في تطور الفقه الشيعي وأثره البالغ؛ ولذا لا بدّ من عدّ ابن إدريس وكتابه السرائر بداية لمرحلة جديدة من التطور الفقهي الشيعي.

إنَّ انتقاد ابن إدريس للحوزات العلمية في ذلك الوقت وعدم وجود اجتهاد حي، وكذا ترغيبه فقهاء عصره في كتابة تصانيف تحقيقية لا يخلو قطعاً عن آثار في ترشيد ودفع العجلة العلمية والفقهية وتخريج علماء أمثال المحقق الحلي وتلامذته كالفاضل الآبي والعلامة الحلي.

إنَّ تأثير ابن إدريس على الفقهاء التالين لزمانه وتأسيسهم به لا يتلخص في الآراء الفقهية فحسب، بل إنَّهم تأثروا به في المنهج والطريقة الاجتهادية، وكذا تأثروا به في الاهتمام بسند الحديث بدلاً عن الاهتمام بالقرائن، وبذلك يكون ابن إدريس قد أدخل باستدلالة الجامع والواسع الفقه الاستدلالي مرحلة جديدة.

وكذا صار ابن إدريس سبباً في اهتمام الفقهاء بسند الحديث كما تقدم منذ زمان المحقق الحلي بدلاً عن الاهتمام بالقرائن كما كانت عليه طريقة الفقهاء، حيث كانوا قبل زمان ابن إدريس يستعينون في ترجيح الأخبار المتعارضة وتقديم حديث على آخر بقرائن مثل الشهرة الروائية وأمثال ذلك، إلا أنَّه بعد بروز ابن إدريس وما تركه منهجه وآراؤه على الفقهاء من بعده خصوصاً المحقق والعلامة الحليين، ظهر منهج جديد في دراسة الحديث ألا وهو الاهتمام بسند الحديث بدلاً عن الاستفادة من القرائن، وأصبح ذلك رائجاً بين الفقهاء المتأخرين فيما بعد.

ويرى الشيخ محمد تقي التستري أنَّ المحقق والعلامة الحليين وإن انبريا للدفاع عن الشيخ الطوسي واتهما ابن إدريس بقلّة المعرفة إلا أنَّه مع ذلك أثرت كلمات ابن إدريس فيهما، فظهر بذلك منهج جديد للمتأخرين، وهو أنَّهم بدلاً عن الترجيح على أساس القرائن اكتفوا بالترجيح على أساس السند^(١٩٠).

الآراء الشاذّة والمخالفة للمشهور:

لقد كان لابن إدريس مبانٍ خاصة وجهود واسع في كسر طوق الركود العلمي، كما أنَّه كان يمتاز بروح التحرر والجرأة العلمية، فكانت له آراء نادرة ومخالفة

للمشهور بحيث لم يلتزم في بعضها فقيه من فقهاء الشيعة.

ونشير هنا إلى نماذج من آرائه النادرة، وهي كالتالي:

١ - افتأؤه بعدم وجوب صلاة الميّت إذا كان الميّت ولد الزنا^(١٩١).

٢ - جواز غسل اليدين من الأسفل إلى الأعلى^(١٩٢).

٣ - عدم وجوب القضاء والكفارة على الصائم فيما لو تعمد القيء^(١٩٣).

٤ - عدم اشتراط الفقر في يتامى بني هاشم في أخذ الخمس^(١٩٤).

٥ - وجوب زكاة الفطرة على الضيف مضافاً إلى وجوبها على المضيف^(١٩٥).

٦ - وجوب نفقة الزوجة الصغيرة على الزوج، وإن لم يجز له موانعها^(١٩٦).

٧ - وجوب تمكين الزوجة زوجها بعد الدخول بها وإن لم يكن الزوج قادراً على أداء المهر لها^(١٩٧).

٨ - جواز نكاح بنت الخالة وبنت العمّة حتى مع فرض الزنا بالخالة والعمّة^(١٩٨).

٩ - وجوب قتل تارك الصلاة بعد ثلاث مرات عمداً، أو الإفطار في شهر رمضان

ثلاثة أيام من غير عذر، فإنّه يجب قتله بعد أن يعزّر في المرة الأولى والثانية^(١٩٩).

١٠ - وجوب الوقوف في الصلاة على من فقد الساتر مومياً للركوع والسجود،

سواء كان هناك من لا يطلع عليه غيره أو يطلع عليه غيره^(٢٠٠).

١١ - القول باستحباب قنوت واحد في صلاة الجمعة^(٢٠١).

المباحث غير الفقهية:

في السرائر مضافاً إلى المباحث الفقهية هناك أبحاث أصولية، رجالية، كلامية،

لغوية، تاريخية، وأنساب ومعلومات عامة عديدة.

وعلى الرغم من عدم وجود تصنيف أصولي مستقل لابن إدريس لكنه يذكر

أحياناً المباني الأصولية لدى استنباطه لبعض الأحكام الشرعية أيضاً، ومن آرائه الأصولية ما يلي:

١ - أنَّ الاستعمال علامة الحقيقة^(٢٠٢)، وأنَّ العدول من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي بلا سبب غير جائز^(٢٠٣).

٢ - ثبوت الحقيقة الشرعية^(٢٠٤).

٣ - ظهور صيغة الأمر في الوجوب والفورية، وبناءً عليه فما لم يدل دليل على الاستحباب تحمل على الوجوب^(٢٠٥).

٤ - عدم تبعية القضاء للأداء والحاجة في القضاء إلى أمر جديد^(٢٠٦).

٥ - وجوب مقدمة الواجب^(٢٠٧).

٦ - أنَّ النهي يقتضي التحريم والفساد^(٢٠٨)، وهو منهي عنه سواء كان في العبادات أو غيرها^(٢٠٩).

٧ - لو كان اسم الجنس نكرة فإنَّه لا يفيد العموم، بينما إذا كان محلي بالألف واللام فإنَّه يفيد العموم^(٢١٠).

نعم، مفاد بعض كلماته استغراق اسم الجنس وكونه نكرة لا ينافي ذلك^(٢١١).

٨ - إنَّ حسن الاستفهام في لفظ دليل على الاشتراك والإطلاق، فلو قال شخص مثلاً: بقربي ماء، فإنَّه يصح السؤال: هل هذا الماء طاهر أو نجس؟ أما لو قال بجواري ماء للطهارة، فإنَّه سؤال غير صحيح^(٢١٢).

٩ - وجوب العمل بالعام قبل تحصيل الخاص^(٢١٣).

١٠ - أنَّ شرط تخصيص العام كون المخصص قطعياً وقاطعاً للعدر^(٢١٤).

١١ - حجّة العام بعد التخصيص وكونه حقيقة بالنسبة لما تبقى من أفراد وصحة التمسك به فيما تبقى منها^(٢١٥).

١٢ - حَجَّية ظواهر القرآن الكريم والأخبار^(٢١٦).

١٣ - أَنْ فعل المعصوم عليه السلام كقوله حَجَّة^(٢١٧).

١٤ - الجمع بين الأخبار مقدّم على طرحها^(٢١٨).

١٥ - لا بد من الرجوع إلى المرجحات فيما لو اضطر إلى العمل ببعض وطرح البعض الآخر، والمرجحات عبارة عن تأييد الأدلة^(٢١٩)، موافقة أصول المذهب^(٢٢٠)، الأظهرية^(٢٢١)، الأشهرية^(٢٢٢)، كثرة الأخبار^(٢٢٣)، أعدلية الرواة^(٢٢٤).

وعلى الرغم من أنّ ابن إدريس استفاد بصورة واسعة في السرائر من أصول الفقه، فإنّه مع ذلك لا يمكن اعتباره مؤسس المدرسة الأصولية لعصره؛ لتأثره في أكثر آرائه الأصولية بالفقهاء الأصوليين قبله خصوصاً السيد المرتضى، وتبعيته له في الذريعة، وقبوله تلك المباني والآراء، كقبوله حقيقة الاستعمال، عدم تبعية القضاء للأداء، عدم حجّية الخبر الواحد^(٢٢٥)، دلالة حسن الاستفهام على الاشتراك، وجه حجّية الإجماع^(٢٢٦)، عدم جواز إحداث قول ثالث فيها، نعم لم يوافق ابن إدريس السيد المرتضى في بعض الموارد كدلالة الأمر على الفورية، ودلالة النهي على الفساد^(٢٢٧)، ووافق في ذلك رأي الشيخ الطوسي^(٢٢٨).

إنّ المنهج الذي اتبعه ابن إدريس في علم الرجال صعب للغاية، فهو لا يعتمد رواية المذاهب المخالفة الأخرى كالسكوني، بل أشكل على الشيخ الطوسي حيث أخذ بروايته^(٢٢٩).

وكذا لا يعتمد ابن إدريس على رواية أمثال حفص بن غياث القاضي^(٢٣٠) والحكم بن عتبة وأبي البختري وهب بن هب من رواية المذاهب الأخرى^(٢٣١).

كما أنّه يرى أنّ الرواة الفطحية كعمار بن موسى الساباطي^(٢٣٢) وسماعة وزرعة^(٢٣٣) وجعفر بن سماعة^(٢٣٤) ورفاعة والحسن بن فضال ملعونون لا

اعتقاد لهم بالحق بل من المعاندين والكفار، وأنّ رواياتهم لا اعتبار لها^(٢٣٥).
وأيضاً لا يعير ابن إدريس اهتماماً لروايات الرواة من الإمامية إذا صدر في حقهم
ذم من قبل الأئمة عليهم السلام كما فعل ذلك مع رواية يونس بن عبد الرحمان حيث لم يعرها
أهمية ولم يعمل بها؛ لصدور ذم في حقّه - بناءً على بعض الأخبار - من قبل الإمام
الرضا عليه السلام ^(٢٣٦).

لقد ذكر ابن إدريس عدة نكات ترتبط بالحالات العارضة على الحديث ومثته مما
مجّاله في علم الدراية، فهو يرى في مجال الحالات العارضة على الحديث: كونه
مسنداً، عدالة الراوي، عدم مخالفة الخبر لأصول المذهب، اتّحاد طريق وألفاظ
الخبر، قبول مضمون الخبر لدى الراوي، عدم إعراض الأصحاب عن الرواية، عدم
مخالفته للقرآن الكريم والإجماع والأخبار المتظافرة والمشهورة، وأيضاً عدم كون
الخبر من الآحاد.

وفي مجال متن الحديث أيضاً نجد ابن إدريس في موارد عديدة يدرس
مضمون الأخبار ويبين محتواها ثمّ المراد منها تحت عنوان «فقه الحديث» أو «فقه
الرواية»^(٢٣٧) و«تحرير الرواية»^(٢٣٨)، وهذا يدلّ على تسلطه وتضلعه في هذا
المجال، حتى أنّ شخصية علمية كبيرة مثل الشيخ محمود الحمصي كان يرجع
إليه في فهم بعض الأخبار، فيعجب من جواب ابن إدريس الجامع والواضح^(٢٣٩).

إنّه على الرغم من وجود نكات كلامية قليلة في السرائر قياساً إلى الأبحاث
الأدبية واللغوية، ممّا يدلّ على أنّ ابن إدريس خلافاً للفقهاء من الطراز الأوّل
كالشيخ المفيد والسيد المرتضى قلّما كان يميل إلى الخوض في المباحث الكلامية،
فهو مع ذلك يستدلّ في بعض الموارد على الفروع الفقهية بناءً على بعض المباني
الكلامية، وفي البعض الآخر منها يشير إلى نكات كلامية، ومن جملة تلك الموارد:
(١) اشتراط العقل في التكليف وتعلّق الخطاب بالعاقلين^(٢٤٠).

٢) استحالة التكليف بما لا يطاق به (٢٤١).

٣) اهتم ابن إدريس ببحث المصالح والمفاسد والاستفادة منه في استنباط الحكم الشرعي (٢٤٢).

٤) بيان أمور ترتبط بالأسماء والصفات الإلهية (٢٤٣).

٥) بيان الاختلاف بين النسخ والتخصيص (٢٤٤).

٦) الإشارة إلى حادثة ردّ الشمس لأمر المؤمنين عليهم السلام (٢٤٥).

الخصيصة الأخرى التي يمتاز بها السرائر فهم ابن إدريس للمباحث اللغوية وتوضيحه الدقيق للمصطلحات الفقهية، وبذلك يكون عرض تأثير علم اللغة والأدب في عملية استنباط الأحكام، فهو يمتاز في طرح المباحث اللغوية بثلاث خصائص:

١) الاستشهاد ونقل أقوال اللغويين وبيان نقاط الضعف في آراء بعضهم وترجيح قول البعض الآخر منهم، فمثلاً في معنى لفظ «الْقَلَس» نقل ابن إدريس كلاماً لابن بابويه والخليل بن أحمد واليزيدي وابن فارس وابن دريد، ثم رجّح قول اليزيدي لقوّته في رأيه (٢٤٦). وقد يختار في بعض الأحيان معنى يخالف قول اللغويين ويرجّحه على أقوالهم (٢٤٧).

٢) استشهاد ابن إدريس بالأشعار العربية في بيان معنى اللفظ وجذوره، وأيضاً بيان الاصطلاحات الفقهية (٢٤٨).

٣) نقل فيما يقرب من أربعين موضعاً في السرائر عن صحاح اللغة للجوهري؛ حيث كان متأثراً به أكثر من غيره من اللغويين، وبعد الجوهري يمكن أن يقال إنّه تأثر بأبي سعيد الأصبغي، ابن فارس، ابن دريد، المبرد، والخليل بن أحمد الفراهيدي.

كما أنّه تأثر في توضيح معاني المصطلحات بأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي

في كتابي غريب الحديث وغريب المصنف^(٢٤٩).

وقد استفاد في توضيح أسماء الحيوانات من كتاب الحيوان للجاحظ^(٢٥٠)، وفي توضيح ألفاظ علم الطب من كتاب منهاج البيان لابن جزلة^(٢٥١).

هذا، مضافاً إلى أنه استفاد من اللغويين المعاصرين له، بل في بعض الموارد أنه سأل منهم مباشرة. وفي هذا المجال يمكن الإشارة إلى ابن عصار وابن عطار^(٢٥٢).

وقد كان لابن إدريس اهتمام خاص بتوضيح وبيان معاني الألفاظ الفارسية التي استخدمها الفقهاء مثل «ستوق»^(٢٥٣) و«بارنامج»^(٢٥٤) و«شاهين»^(٢٥٥) و«جلاهق»^(٢٥٦).

لقد ذكر ابن إدريس وفي عدة مواضع من السرائر «العرف» و«العادة» ومن مجموع استعمال مصطلح «العرف» يعلم أنه استخدمها بأنحاء وصيغ مختلفة سبعة، وهي:

العرف^(٢٥٧)، العرف والعادة^(٢٥٨)، عرف الشرع أو عرف الشريعة^(٢٥٩)، عرف العادة^(٢٦٠)، عرف اللغة^(٢٦١)، عرف الاستعمال^(٢٦٢)، عرف الزمان^(٢٦٣). وقد استعمل المصنف مصطلح «عادة» أيضاً أحياناً إلى جوار مصطلح «العرف»، واستعمل لوحده فقط أحياناً أخرى.

ومن مجموع الموارد المستعملة في مصطلحي العرف والعادة يظهر أنه يريد من كلا المصطلحين معنى واحد.

وكذا يظهر أن مراده من لفظ «العرف» بدون إضافة ولفظ «عرف العادة» المضاف إلى العادة أنهما بمعنى واحد، إلا أن العرف لما يكون قبال الشرع واللغة فإنّه أكثر ما يكون التعبير عنه بعرف العادة.

وكذا المراد من «عرف الاستعمال» و«عرف الزمان» هو عرف العادة لا العرف في اللغة؛ لأنه ذكر «عرف العادة» و«عرف الاستعمال» و«عرف اللغة» تباعاً واستعمل بعد كل منها حرف «أو»^(٢٦٤) مما يدل على المغايرة وأن الواحدة منها غير الأخرى.

كما أنه يفهم من استعمال «عرف الزمان» في مورد واحد حيث عطفه بحرف الواو على عرف العادة الاشتراك والاتحاد^(٢٦٥).

هذا، مضافاً إلى أنه ذكر في بحث تقدم وتأخر رتبة العرف أنه على ثلاثة أقسام:

عرف الشرع، عرف العادة وعرف اللغة^(٢٦٦).

فلو كان عرف الزمان قسماً آخر للزم عليه ذكره أيضاً وبيان مكانته.

ومما تقدم يعلم أن العرف في رأي ابن إدريس على ثلاثة أقسام: عرف الشرع، وعرف العادة وعرف اللغة.

ثم إن المراد من عرف الشرع استعمال لفظ أو عبارة أو هيئة في لسان الشارع في معنى ومفهوم خاص، فمثلاً هيئة الأمر في عرف الشرع تقتضي الظهور في الوجوب، وهيئة النهي في نفس العرف المذكور تقتضي الظهور في التحريم. نعم، أطلق عرف الشرع في مورد واحد على خصوص القرآن الكريم^(٢٦٧).

ومراده من عرف العادة هو العرف العام والمحاورات العرفية والعادية، حيث استعمله في مقابل عرف الشرع واللغة، والمراد من عرف اللغة استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له.

وحينئذٍ، فالمراد من العرف الذي وقع مقسماً لهذه الأقسام ليس العرف الاصطلاحي الذي هو قسيم الشرع واللغة.

إن دور العرف في رأي ابن إدريس في الاستنباط هو خصوص دائرة موضوعات الأحكام التي تساعد المجتهد في تشخيص ومعرفة مصاديق عناوين وخطابات الشارع وحدودها، ولا دور لها في دائرة الأحكام وتغييرها؛ ولذا فإنه يقول في بحث إحياء الموات: «وإذا أذن واحد من الأئمة عليه السلام لغيره في إحياء ميت فأحياء فإنه يملكه، فأما من يحييه بغير إذنه فإنه لا يملك به... وأما ما به يكون الإحياء فلم يرد الشرع ببيان ما يكون إحياء دون ما لا يكون، غير أنه إذا قال النبي صلى الله عليه وآله: «من أحيا أرضاً فهي له»، ولم يوجد في اللغة معنى ذلك، فالمرجع فيه إلى العرف والعادة، فما عرفه الناس إحياءً في العادة كان إحياءً وملك به الموات، كما أنه لما قال: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا» رجع في ذلك إلى العادة، هذا مذهبنا» (٢٦٨).

كما أنَّ ابن إدريس يرى أنَّ تعيين مصداق المأكول الذي لا يجوز السجود عليه^(٢٦٩) ومصداق ارتفاع وانخفاض مكان الإمام والمأموم^(٢٧٠)، ومصداق كلب الصيد المَعْلَم الذي يحل صيده، هو بند العرف^(٢٧١).

والبحث الآخر في العرف الذي بحثه ابن إدريس في السرائر يرتبط برتبة العرف في حال التعارض، فإنّ التعارض إنّما يظهر فيما لو كان حمل عنوان أو خطاب مطلق على الأعراف المختلفة ممكناً.

ومن جملة ما تقدم يظهر أنَّ تعارض الأعراف في رأي ابن إدريس يكون دائماً في الألفاظ والخطابات المطلقة، وأنَّ المرجع في ذلك هو عرف الشرع أولاً، ومن ثمَّ عرف العادة وعرف اللغة، وعليه تكون رتبة عرف الشرع مقدّمة على عرف العادة واللغة، وأنَّ رتبة عرف العادة مقدّمة على رتبة عرف اللغة^(٢٧٢).

ثم إنه مضافاً إلى الأبحاث غير الفقهية المختلفة التي ذكرناها، فإنَّ السرائر يتضمَّن نكات على هامش الكتاب المذكور في مختلف العلوم كالتاريخ وعلم الأنساب

والأمكنة وغيرها بما في ذلك الأحداث التاريخية كواقعة الغدير ^(٢٧٣) وتاريخ وفاة عثمان ^(٢٧٤)، ونسب أم سيدنا العباس بن علي عليه السلام ^(٢٧٥) وبني هاشم ^(٢٧٦)، وكذا البحث حول الاسكاف ^(٢٧٧) و بانقياه أو القادسية ^(٢٧٨) أو بئر زمزم وبيان وجه تسميته بذلك ^(٢٧٩)، ويوم النوروز المعروف في بلاد فارس ^(٢٨٠).

ويرى ابن إدريس بأن نجل الإمام الحسين الأكبر علي بن الحسين - خلافاً للشيخ المفيد الذي يرى أنه هو الإمام السجاد عليه السلام - هو الشهيد بكرلاء، وأن أمه هي ليلى بن عروة بن مسعود الثقفي، وأنه أول من استشهد من آل أبي طالب عليهم السلام في واقعة كربلاء المقدسة ^(٢٨١).

ويرى ابن إدريس أن عبيد الله بن النهشلية أخا الإمام الحسين عليه السلام كان في جيش مصعب بن الزبير ومن جملة أصحابه، وأنه قتله المختار بن أبي عبيد بالمدار، وقبره هناك ظاهر، والخبر بذلك متواتر، وليس كما ذكر الشيخ المفيد في الإرشاد بأنه قتل بكرلاء المقدسة مع أخيه الإمام الحسين عليه السلام ^(٢٨٢).

كما أنه اختار من بين ثلاثة أقوال قيلت في موضع دفن السيدة الزهراء عليها السلام بأنها دفنت في دارها؛ لكونها الأظهر في الروايات وعند المحصلين من علماء الشيعة ^(٢٨٣).

الهوامش

- (١) وهو عبارة عن دورة فقهية استدلالية كاملة لمصنفه محمد بن أحمد بن منصور الحلبي الشهير بابن إدريس، طبع الكتاب ثلاث طبعات: ١ - الطبعة الحجرية ذات المجلد الواحد. ٢ - وطبع في مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم عام (١٤١٠ هـ ق) في ثلاث مجلدات، عدد صفحات كل منها بحسب الترتيب (٦٥٩)، (٧٥٠)، (٦٥٣). ٣ - وطبع أخيراً في الروضة الحيدرية في سبعة أجزاء. وكان اعتمادنا على الطبعة الثانية لمعرفيتها وشياعها.
- (٢) الخونساري، محمد باقر، روضات الجنات ٦: ٢٧٤، نشر مكتبة، اسماعيليان، قم المقدسة، سنة ١٣٩٠ هـ. موسوعة طبقات الفقهاء ٦: ٢٤٩.
- (٣) ابن إدريس، السرائر ٣: ٦٥٣.
- (٤) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ١٠٥: ٤٥، ٧٣، ط/مؤسسة الوفاء، بيروت، سنة ١٤٠٣ هـ.
- (٥) المحقق الحلبي، جعفر بن الحسن، المعتبر ١: ٣٤٣، ٣٥١، ط/مؤسسة سيد الشهداء، قم المقدسة سنة ١٣٦٤ ش. الفاضل الآبي، الحسن بن أبي طالب، كشف الرموز ١: ٥٤، ٥١ - ٦٧، ط/مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، سنة ١٤٠٨ هـ.
- (٦) السيوري، مقاداد بن عبدالله، التنقيح الرائع ١: ٣٥٨، ٤٣٩، ٤٤١، ط/مكتبة المرعشي النجفي، قم المقدسة، سنة ١٤٠٤ هـ.
- (٧) العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة ١: ٢٢، ١٣٠، ١٩٣، ط/مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، سنة ١٤١٩ هـ.
- (٨) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٨: ٩٠، ١٢٣، ٢٠٨، ط/دار إحياء التراث، بيروت.
- (٩) الخونساري، روضات الجنات ٦: ٢٨٩.
- (١٠) العاملي، محمد بن علي، مدارك الأحكام ٨: ٤٧٨، ط/مؤسسة آل البيت، قم.

المقدّسة، سنة ١٤١٠هـ.

- (١١) حياة وآراء ابن إدريس: ٣٥ - ٣٦، بالفارسية.
- (١٢) الحر العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل ٢: ٢٤٣، ط/مكتبة الأندلس، بغداد، مطبعة الآداب.
- (١٣) ابن داود، الحسن بن علي، رجال ابن داود: ٤٩٨، ط/المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، سنة ١٣٩٢هـ.
- (١٤) البحراني، يوسف، لؤلؤ البحرين: ٢٧٦، ط/دار الأضواء، بيروت.
- (١٥) النوري، حسين الطبرسي، خاتمة المستدرك ٣: ٤٠، ط/مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المقدّسة، سنة ١٤١٥هـ.
- (١٦) الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء ٢١: ٣٣٢، ط/مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة ١٤١٣هـ.
- (١٧) دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٢: ٧١٩، ط/دار المعرفة، بيروت.
- (١٨) ابن إدريس، السرائر ١: ٤٤.
- (١٩) المصدر السابق: ٧٣.
- (٢٠) انظر: ابن إدريس، السرائر ٣: ٦٥١.
- (٢١) الخونساري، روضات الجنات ٦: ٢٧٧. موسوعة طبقات الفقهاء ٦: ٢٤٩.
- (٢٢) ابن داود، رجال ابن داود: ٤٩٨.
- (٢٣) ابن إدريس، السرائر ١: ٥٨، ١٣٨ - ١٣٢، ٢٥٧، و ٢: ٢٥٩، ٥٣٠ - ٥٣٥.
- (٢٤) المصدر السابق ٢: ٤٤ - ٤٥.
- (٢٥) الطهراني، آقا بزرگ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٥: ١٩٦، و ٢٠: ٢٣٠، ط/دار الأضواء، بيروت، سنة ١٤٠٣هـ.
- (٢٦) المصدر السابق ٢: ١٧٥، و ٢١: ١٢٤.
- (٢٧) ابن إدريس، السرائر ١: ٣٧٣.
- (٢٨) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٢١: ٣٣٢.

- (٢٩) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٢: ٤٤٠.
- (٣٠) تحقيق وتقديم السيد محمد مهدي الخرسان، إعداد الروضة الحيدرية الشريفة، دار نشر (دليل ما) سنة ١٤٢٩هـ.
- (٣١) ابن ادریس، السرائر ١: ٥٤.
- (٣٢) المحقق الحلّي، المعتبر ١: ٣٣٥، ٣٤٢.
- (٣٣) انظر: الفاضل الآبي، كشف الرموز ١: ٤٠، ٢: ٥٥٤.
- (٣٤) ابن ادریس، السرائر ٣: ٣١٧.
- (٣٥) المصدر السابق ١: ٦٥٩، ٣: ٦٥٣.
- (٣٦) المصدر السابق ٢: ٦٦، ٣: ٢٥٨.
- (٣٧) المصدر السابق: ٤٦.
- (٣٨) المجلسي، بحار الأنوار ١: ٣٣.
- (٣٩) الطوسي، محمد بن الحسن، النهاية: ٣٧١ - ٤٤٣، ط/قدس محمدي، قم المقدّسة، سنة ١٤٠٠هـ. ابن ادریس، السرائر ٢: ٢٣٠ - ٤٨٠.
- (٤٠) الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط ٢: ٤، ط/مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة ١٤٢٨هـ. ابن ادریس، السرائر ٢: ٢٤٠.
- (٤١) المصدر السابق ٢: ٤٧٢، ابن زهرة، حمزة بن علي. غنية النزوع: ٢٧٨، ط/مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدّسة، سنة ١٤١٧هـ. ابن ادریس، السرائر ٢: ٤٨٠.
- (٤٢) المصدر السابق ٢: ٤٠٢. ابن زهرة، غنية النزوع: ٢٧٠. ابن ادریس، السرائر ٢: ٥٠٢ - ٥٠٣.
- (٤٣) المصدر السابق ٤: ٦٨٨. ابن ادریس، السرائر ٢: ١٤٥.
- (٤٤) ابن البراج، عبدالعزيز، المهذب ٢: ٤٤٤، ط/مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة، سنة ١٤٠٦هـ. ابن ادریس، السرائر ٣: ١٣٨.
- (٤٥) الحلبي، أبو الصلاح، الكافي في الفقه: ٢٢٣، ط/مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، اصفهان، سنة ١٤٠٣هـ. ابن ادریس، السرائر: ٦٥٤ - ٦٥٨.

- (٤٦) ابن ادريس، السرائر ٢: ٦٧٨ - ٦٨٦.
- (٤٧) المصدر السابق: ٦١٨ - ٦٢٠.
- (٤٨) المصدر السابق ١: ١١٥، ٣: ٢٥١، ٢٩٧، ٤٠٦، ٤٥٣.
- (٤٩) المصدر السابق ٣: ٣٢١.
- (٥٠) المصدر السابق ٢: ٣٦١، ٤٢٨، ٧٣٠.
- (٥١) المصدر السابق ٣: ٢٢٩، ٢٤٩.
- (٥٢) المصدر السابق: ٣٧٤.
- (٥٣) المصدر السابق ١: ١٧٩.
- (٥٤) ابن ادريس، السرائر ٢: ٣٥٩ - ٣٦٠، و ٣: ٥٨.
- (٥٥) المصدر السابق: ٥١.
- (٥٦) المصدر السابق: ٥١.
- (٥٧) المصدر السابق: ٥٠٣.
- (٥٨) المصدر السابق ٣: ٢٨٩.
- (٥٩) المصدر السابق: ٢٤٤، ٢٥٩، ٢٩٧، ٤٠٧، ٤٤٠.
- (٦٠) ابن ادريس، السرائر ١: ٤٧ - ٥١.
- (٦١) المصدر السابق: ١٣٣.
- (٦٢) المصدر السابق: ١٣٤.
- (٦٣) المصدر السابق: ١٤٦، ٣٠٤، ٦٣٢، و ٢: ٢٥، ٥٤.
- (٦٤) المصدر السابق ٢: ٥٣ - ٥٤.
- (٦٥) المصدر السابق ١: ٤٥٢، ٤٨٢ - ٤٨٣، و ٢: ٣٣٦، ٤٥١.
- (٦٦) المصدر السابق: ٩٣، ٢٧٩، و ٣: ١٦١، ٢: ٣٥٠.
- (٦٧) المصدر السابق: ٤٩٩.
- (٦٨) المصدر السابق: ٤٢٦، ٢: ٣٦٥، و ٣: ١٩٠.
- (٦٩) المصدر السابق: ٩٢.

- (٧٠) المصدر السابق: ٥٣٩.
- (٧١) المصدر السابق: ٥٨٣، ٦٢٥، ٢: ٢١٤، و ٣: ٤٣٢.
- (٧٢) المصدر السابق ٢: ١٠٨.
- (٧٣) المصدر السابق ١: ٣٦٨ - ٣٦٩، ٥٦٥، ٥٦٦، ٦٠٦، ٦١٤، ٢: ٤٣، ١٤٦، ١٧٠.
- (٧٤) المصدر السابق: ١٧٣، ٣٩٩، ٥٣٠، و ٢: ٤٧، ١٨٦، ٢٥٤، ٣٠٠، ٤٠٣، ٤٧٠، ٤٨٢.
- (٧٥) المصدر السابق ٢: ٧٤، ٦٧٢، و ٣: ٩، ١٣، ٢٠٢.
- (٧٦) المصدر السابق ١: ٤٦٧، ٤٣٨، ٦١٣، و ٢: ٢١٦، ٢١٧، و ٣: ٧٧، ١٠٥، ٤٩٢، ٤٠٤.
- (٧٧) المصدر السابق ٢: ٣٠٠، ٣١٢ - ٣١٣، و ٣: ٣٨٧.
- (٧٨) المصدر السابق ٣: ٣٦١.
- (٧٩) المصدر السابق ١: ٢٤٦، ٢٤٩، ٤٨١، و ٢: ١٤٩، و ٣: ٢٩٩.
- (٨٠) المصدر السابق: ١٥٩، ١٧٣، ٣٩٩، و ٢: ٤٨، و ٣: ٢٨٣.
- (٨١) المصدر السابق ٣: ١٢٢.
- (٨٢) المصدر السابق ١: ١٩٦ - ١٩٩، ٤٢٩ - ٤٣١.
- (٨٣) المصدر السابق: ٢٢١، ٢٩٧، ٥٢٣، و ٢: ٤٩ - ٥٢، ٥٣٢ - ٥٣٤، و ٣: ١٥، ١٦٥ - ١٦٦.
- (٨٤) المصدر السابق: ٢٠٠، و ٢: ٢٥٥، ٣٠٤، و ٣: ٢٠٩، ٢٤٤، ٢٥٩، ٢٨٣.
- (٨٥) المصدر السابق: ١٧٠.
- (٨٦) المحقق الحلي، المعتبر ١: ٣٣٥.
- (٨٧) ابن ادریس، السرائر ١: ٥٨٧.
- (٨٨) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة ٤: ٢٣٧ - ٢٣٨، ط/مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٧هـ.
- (٨٩) ابن ادریس، السرائر ٢: ٥٦.
- (٩٠) العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٥: ٣٧٢.
- (٩١) ابن ادریس، السرائر ١: ١٧٣.

- (٩٢) الشهيد الأول، محمد بن مكي، الذكري ٢: ٤٤ - ٤٥، ط/مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المقدسة، سنة ١٤١٩ هـ. البحراني، الحقائق الناضرة ٤: ١٥٨، ط/مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة.
- (٩٣) ابن ادريس، السرائر ١: ٦٣٢.
- (٩٤) المحقق الحلي، المعتبر ٢: ٧٦٦.
- (٩٥) العاملي، مدارك الأحكام ٧: ١١٢.
- (٩٦) ابن ادريس، السرائر ١: ٧٨، ٨٣، ٣٠١، ٦٣٩ - ٦٤٠.
- (٩٧) المصدر السابق: ٤٢٩، ٤٤٤.
- (٩٨) المصدر السابق ٢: ٢٥٥، ٣٧٣، ٥٢٩.
- (٩٩) المصدر السابق ١: ٤٣٠.
- (١٠٠) المصدر السابق: ١٦٥، ٤٩٠، ٢: ٢٨٢، ٤٤٩، ٣: ٢٧٥.
- (١٠١) المصدر السابق: ١٦٠، ١٦٩، ٢٤١.
- (١٠٢) المصدر السابق ٢: ٣٣٦، ٤٩٠، ٥١٢، ٣: ٤٩٧.
- (١٠٣) المصدر السابق ١: ١٧٧، ٢: ٧٣١.
- (١٠٤) المصدر السابق ٢: ٤٤٣.
- (١٠٥) المصدر السابق: ١٩٠ - ١٩١، ٣: ٢٩٠، ٢٩١.
- (١٠٦) المصدر السابق: ٤٦، ٣٧٧، ٤٩٥، ٢: ١١٦.
- (١٠٧) الأنفال: ١١، المائدة: ٦، النساء: ٤٣.
- (١٠٨) ابن ادريس، السرائر ١: ٦٣ - ٦٦. العلامة الحلي، مختلف الشيعة ١: ١٨٠. البحراني، الحقائق الناضرة ١: ٣٤٥ - ٣٤٦.
- (١٠٩) المائدة ٦.
- (١١٠) ابن ادريس، السرائر ١: ١٠٦.
- (١١١) المؤمنون: ٥، ٦.
- (١١٢) ابن ادريس، السرائر ١: ١٠٨.

- (١١٣) المصدر السابق: ٥١.
- (١١٤) المصدر السابق: ٣٣٠، ٣٩٤، ٣٩٥.
- (١١٥) المصدر السابق: ٣: ٣٧٥.
- (١١٦) المصدر السابق: ٧٨.
- (١١٧) المصدر السابق: ١: ٦٤، ٦٥، ١٢٢، ١٢٨، ١٩٧، ١٩٨، ٢٥٧، ٣٠٢.
- (١١٨) انظر: الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٠: ٨٦، ط/ مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم المقدسة، سنة ١٤١٠هـ.
- (١١٩) ابن ادریس، السرائر ١: ٣٧٨.
- (١٢٠) المصدر السابق: ٦٤٠ - ٦٤٢، ٢: ١٤٧، ٢٩٠، ٣٢٢.
- (١٢١) المصدر السابق: ٩٦.
- (١٢٢) المصدر السابق: ٦٥٠، ٢: ١٧٢، ٢٧٨، ٤٣٦، ٦٠٧.
- (١٢٣) المصدر السابق: ٥٠٨، ٦٣٠، ٢: ٢٨٨، ٣١٧، ٣٩٢، ٦٨٩، ٦٧٥.
- (١٢٤) السيد المرتضى، علي ابن الحسين، الناصريات: ٢٤٢، ط/ مركز البحوث والدراسات الإسلامية، قم المقدسة ١٤١٧هـ. السيد المرتضى، علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى ٤: ٤٧، ط/ مطبعة الإسلام، قم المقدسة، سنة ١٣٨٠هـ.
- (١٢٥) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف ١: ١٤٠، ٤٥٦، ٥٠٣، ط/ مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، سنة ١٤١١هـ. الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط ١: ٥٧٣، ٥٧٥، ط/ مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، سنة ١٤٢٨هـ.
- (١٢٦) ابن ادریس، السرائر ١: ٢٤٩.
- (١٢٧) المصدر السابق: ٢: ٤٦.
- (١٢٨) المصدر السابق: ١: ٢٨٤.
- (١٢٩) الطوسي، الخلاف ٤: ٣٣١، م ١٠٨، إلا أن الموجود في النسخ المتوفرة لدينا غير ذلك اللفظ وإن كان المضمون واحداً، قال: «إذا جمع بين العقد على الأم والبنات في حال الشرك بلفظ واحد ثم أسلم كان له إمساك أيتهما شاء، ويفارق الأخرى».
- (١٣٠) ابن ادریس، السرائر ٢: ٥٤٧.

- (١٣١) المصدر السابق ١: ٥٣٦، ٥٤٥.
- (١٣٢) المصدر السابق ٣: ٥٦.
- (١٣٣) المصدر السابق: ٤٤٤.
- (١٣٤) المصدر السابق ٢: ٤٣١، ٤٣٦، ٧٤٧.
- (١٣٥) المصدر السابق: ١٢١.
- (١٣٦) المصدر السابق ٣: ٣٧٩.
- (١٣٧) المصدر السابق ٢: ١٢١، ٧٤٧، ٣: ٣٧٩.
- (١٣٨) المصدر السابق: ٥٤٢، ٦٨٦، ٣: ٩٤، ٢١٠، ٤٦٤، ٤١٨.
- (١٣٩) المصدر السابق: ٣٩٤.
- (١٤٠) المصدر السابق ١: ٤٢١، ٣: ٤٠٤.
- (١٤١) المصدر السابق ٣: ٤٣٦، ٣: ٩٩.
- (١٤٢) المصدر السابق ٢: ١٣٥.
- (١٤٣) المصدر السابق ١: ١٧٧.
- (١٤٤) المصدر السابق: ١٩٧، ٢٠٦.
- (١٤٥) المصدر السابق ٣: ٢٩٤.
- (١٤٦) المصدر السابق ٢: ٥٢٩ - ٥٣٠.
- (١٤٧) المصدر السابق: ٢٩٣.
- (١٤٨) المصدر السابق ١: ٥٠٨، ٢: ٢٥٤، ٣: ١٧٥.
- (١٤٩) المصدر السابق ٢: ٩٦.
- (١٥٠) المصدر السابق: ٢٠٠.
- (١٥١) المصدر السابق ١: ١٥٠.
- (١٥٢) المفيد، محمد بن محمد، التذكرة بأصول الفقه: ٢٨، ط/المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم المقدسة، سنة ١٤١٤هـ.
- (١٥٣) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه ٣: ١٢٩، ط/نشر دانش اسلامي، قم المقدسة،

سنة ١٤٠٥هـ ومؤسسة النشر الإسلامي، سنة ١٣٧٠ش.

(١٥٤) الطوسي، محمد بن الحسن، عدة الأصول ٢: ٧٦٠، ط/مؤسسة البعثة، قم المقدسة، سنة ١٤١٧هـ.

(١٥٥) المصدر السابق: ٧٦٢.

(١٥٦) ابن ادریس، السرائر ١: ٤٩٥.

(١٥٧) المصدر السابق ٢: ١١٦.

(١٥٨) المصدر السابق: ٥٣٦.

(١٥٩) المصدر السابق: ١٩.

(١٦٠) المصدر السابق ١: ٤٦.

(١٦١) المصدر السابق: ٢٩٨.

(١٦٢) المصدر السابق: ٦١١.

(١٦٣) المصدر السابق ٢: ٦٣٣.

(١٦٤) المصدر السابق: ٦٨٩. وانظر: النهاية: ٥١٦.

(١٦٥) المصدر السابق ١: ٤٩٦.

(١٦٦) المصدر السابق ٢: ٤٤٩.

(١٦٧) المصدر السابق ١: ٤٦، ٤٩٥، ٣٧٧.

(١٦٨) المصدر السابق ٢: ٨٧، ٣٨٨، ٥٤٣.

(١٦٩) المصدر السابق: ٣٧، ٢٤٨، و٣: ١٩٣، ٣٦١، ٣٦٧، ٣٧٠.

(١٧٠) المصدر السابق: ٢٨٩.

(١٧١) المصدر السابق: ٣٨٢، ٤٥٣، و٣: ١٤.

(١٧٢) المصدر السابق: ١٤٨، ٣٥١، ٧٠٦.

(١٧٣) المصدر السابق: ٤٢٥، ٤٣٧، ٤٦٣، ٤٨١، ٤٨٤.

(١٧٤) المصدر السابق ١: ٢٤٩.

(١٧٥) المصدر السابق: ٣٢٧. الطوسي، المبسوط ١: ١٩٧.

- (١٧٦) المصدر السابق: ١٣٥. الطوسي، النهاية: ٤٥.
- (١٧٧) المصدر السابق ٢: ٨١. الطوسي، المبسوط ٢: ٣٤٨.
- (١٧٨) المصدر السابق: ٦٦٢. الطوسي، المبسوط ٤: ٤، النهاية: ٥٠٨.
- (١٧٩) المصدر السابق ١: ٤٢٨. الطوسي، المبسوط ١: ٢٧١.
- (١٨٠) الطوسي، المبسوط ١: ١٧٣. ابن إدريس، السرائر ١: ٢٣٨.
- (١٨١) المصدر السابق ٤: ٦٧٤. ابن إدريس، السرائر ٣: ١١٨.
- (١٨٢) المصدر السابق ٣: ٨٥. ابن إدريس، السرائر ١: ٤٨١.
- (١٨٣) البقرة: ١٤٤.
- (١٨٤) ابن إدريس، السرائر ١: ٢٠٧.
- (١٨٥) المصدر السابق: ٤٦ - ٥١.
- (١٨٦) المصدر السابق: ٢٤٨.
- (١٨٧) المصدر السابق: ٦٣٠.
- (١٨٨) المصدر السابق ٣: ٣٧٠ - ٣٧١.
- (١٨٩) المصدر السابق: ٢٠٩، ٢٥٩، ٣٤١، ٣٧٠، ٤٤٠.
- (١٩٠) التستري، محمد تقي، قاموس الرجال ٩: ٦٣، ط/مؤسسة النشر الإسلاميين قم المقدسة، سنة ١٤١٩هـ.
- (١٩١) السرائر ١: ٣٥٧.
- (١٩٢) المصدر السابق: ٩٩.
- (١٩٣) المصدر السابق: ٣٧٨.
- (١٩٤) المصدر السابق: ٤٩٦.
- (١٩٥) المصدر السابق: ٤٦٨.
- (١٩٦) المصدر السابق ٢: ٦٥٥.
- (١٩٧) المصدر السابق: ٥٩١.
- (١٩٨) المصدر السابق: ٥٢٩.

- (١٩٩) المصدر السابق ٣: ٥٣٢.
- (٢٠٠) المصدر السابق ١: ٣٦٠، العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٢: ١٠٠.
- (٢٠١) المصدر السابق: ٢٩٩. انظر: الفاضل الآبي، كشف الرموز ١: ١٦٤. العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٢: ٢٢٥، العاملي، مفتاح الكرامة ٧: ٥٩٢.
- (٢٠٢) ابن ادریس، السرائر ٣: ٢٥٧.
- (٢٠٣) المصدر السابق ٢: ١٢٦.
- (٢٠٤) المصدر السابق: ١٠٨، ٤٢٦، و٢: ٢٦٧.
- (٢٠٥) المصدر السابق: ٢٣٦، ٥٩٨، و٣: ٤٥٣، ٤٧٢.
- (٢٠٦) المصدر السابق السرائر: ١٨٣، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٦٧.
- (٢٠٧) المصدر السابق: ١٢٨ - ١٣١، و٢: ٣٣٨.
- (٢٠٨) المصدر السابق ٢: ٢٣٨.
- (٢٠٩) المصدر السابق ١: ٢١٨، ٢٧٢، ٣٨٤، و٢: ٥٨٠.
- (٢١٠) المصدر السابق: ٧٤.
- (٢١١) المصدر السابق: ٦٥، ٧٥.
- (٢١٢) المصدر السابق: ٦٥.
- (٢١٣) المصدر السابق: ١٧٥.
- (٢١٤) المصدر السابق ٢: ٢٥٢.
- (٢١٥) المصدر السابق: ٣٥٤.
- (٢١٦) المصدر السابق ١: ٧٧، و٣: ٢٥٦.
- (٢١٧) المصدر السابق: ٥٩١.
- (٢١٨) المصدر السابق ٢: ٩٣.
- (٢١٩) المصدر السابق ١: ١١٠ - ١١١.
- (٢٢٠) المصدر السابق: ٢٨٤، ٥٦١.
- (٢٢١) المصدر السابق: ٢٨٤، ٥٦١.

- (٢٢٢) المصدر السابق: ٣٥٦.
- (٢٢٣) المصدر السابق: ٣١١.
- (٢٢٤) المصدر السابق: ٣١١.
- (٢٢٥) الذريعة إلى تسانين الشيعة ٢: ٥١٧.
- (٢٢٦) المصدر السابق ١: ٦٠٥، ٦٤٢.
- (٢٢٧) المصدر السابق: ٦٠٥، ٦٤٢.
- (٢٢٨) الطوسي، عدة الأصول ١: ٢٢٦، ٢٢٧.
- (٢٢٩) ابن إدريس، السرائر ١: ٢٦٧، و ٢: ٥٢٠.
- (٢٣٠) المصدر السابق: ٣٠٠.
- (٢٣١) المصدر السابق ٢: ٤٨.
- (٢٣٢) المصدر السابق ١: ٢٦٧، و ٢: ٥٢٠.
- (٢٣٣) المصدر السابق ٢: ٦٧٥.
- (٢٣٤) المصدر السابق: ٩٥.
- (٢٣٥) المصدر السابق ١: ١٢٦، ٢٦٧، ٤٩٥.
- (٢٣٦) المصدر السابق ٢: ٣٠٤.
- (٢٣٧) المصدر السابق: ١٣٠، ١٨٧، ١٩١.
- (٢٣٨) المصدر السابق: ٤١٢، ٧٤٢، و ٣: ١٠٠.
- (٢٣٩) المصدر السابق: ١٩٠ - ١٩١.
- (٢٤٠) المصدر السابق ١: ٤٠٩، ٤٣٠.
- (٢٤١) المصدر السابق: ٣١١.
- (٢٤٢) المصدر السابق: ١٧٢.
- (٢٤٣) المصدر السابق: ٣٥ - ٣٦.
- (٢٤٤) المصدر السابق ١: ٧٦.
- (٢٤٥) المصدر السابق: ٢٦٥.

- (٢٤٦) المصدر السابق: ٣٨٨.
- (٢٤٧) المصدر السابق: ٥٥٦.
- (٢٤٨) المصدر السابق: ١٦١، ٢٠٥، ٣١٤، ٣٨٤، ٥٣٠.
- (٢٤٩) المصدر السابق: ٢٦٩، ٣٩٠، و٣٧٣: ٢، و١٢٧: ٣، ١٣٥.
- (٢٥٠) المصدر السابق: ٣٣٧، ٤٨٥، ٤٨٦، و١١٩: ٣، ١٣٠.
- (٢٥١) المصدر السابق السرائر: ٤٨٦، ٥٥٦.
- (٢٥٢) المصدر السابق: ٢٠٤، ٦٤١.
- (٢٥٣) المصدر السابق: ٣: ٢٧٠.
- (٢٥٤) المصدر السابق: ٢: ٢٩٣.
- (٢٥٥) المصدر السابق: ١٢١.
- (٢٥٦) المصدر السابق: ٣: ٩١.
- (٢٥٧) المصدر السابق: ١: ٨٠، ٩٢.
- (٢٥٨) المصدر السابق: ٢٨٣، ٣٣٩، ٣٤٠، ٤٨١.
- (٢٥٩) المصدر السابق: ٥٦، ٨٤، ١٣٢، ٤٢١.
- (٢٦٠) المصدر السابق: ٢: ١٠٩، ٥٨٣، و٣: ٥٢، ٥٦.
- (٢٦١) المصدر السابق: ٥٢٤، ٥٢٦، ٥٨٣.
- (٢٦٢) المصدر السابق: ٣: ٤٩.
- (٢٦٣) المصدر السابق: ٢: ١٠٩.
- (٢٦٤) المصدر السابق: ٣: ٤٩.
- (٢٦٥) المصدر السابق: ٢: ١٠٩.
- (٢٦٦) المصدر السابق: ٥٨٣.
- (٢٦٧) المصدر السابق: ٣: ٤٩.
- (٢٦٨) المصدر السابق: ٢: ٣٨٢.
- (٢٦٩) المصدر السابق: ١: ٢٦٨.

- (٢٧٠) المصدر السابق: ٢٨٣.
- (٢٧١) المصدر السابق: ٨٣: ٣.
- (٢٧٢) المصدر السابق: ٢: ١٠٩، ٥٢٤، ٥٨٣، و٣: ٤٨ - ٤٩، ٥٤، ٤٥٤.
- (٢٧٣) المصدر السابق: ١: ٤١٨.
- (٢٧٤) المصدر السابق: ٤١٨.
- (٢٧٥) المصدر السابق: ٦٥٦ - ٦٥٧.
- (٢٧٦) المصدر السابق: ٤٦٠ - ٤٦١.
- (٢٧٧) المصدر السابق: ٤٣٠.
- (٢٧٨) المصدر السابق: ٤٧٩.
- (٢٧٩) المصدر السابق: ٦١٥.
- (٢٨٠) المصدر السابق: ٣١٥.
- (٢٨١) المصدر السابق: ٦٥٤ - ٦٥٧.
- (٢٨٢) المصدر السابق: ٦٥٧.
- (٢٨٣) المصدر السابق: ٦٥٢، والقولين الآخرين: أنها دفنت بالبقيع، وروي أنه دفنت بين القبر والمنبر الشريف.

الميسية

(حاشية الفاضل الميسي على شرائع الإسلام)

القسم الثالث

□ تحقيق: د. الشيخ خالد غفوري الحسني (*)

متن شرائع الإسلام:

كتاب الصلاة

الركن الثاني: في أفعال الصلاة، وهي واجبة ومسنونة:

فالواجبات ثمانية:

[الواجب] الأول: النية^(١).

(*) دكتوراه في العلوم الإسلامية - عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية.

(١) أجمعوا على كونها ركناً، واختلفوا في كونها شرطاً أو جزءاً؟ ففي الميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ١٩٥، النية]: أنها مُترددة بينهما. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٦٠٧ - ٦٠٨]. وفيهما أيضاً: أنها خيرة النافع. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٦٠٨].

وهي ركن في الصلاة، ولو أخلّ بها عامداً أو ناسياً لم تنعقد صلاته، وحقيقتها استحضار صفة الصلاة في الذهن والقصد بها إلى أمور أربعة^(١): الوجوب أو الندب والقربة والتعيين وكونها أداء أو قضاء، ولا عبرة باللفظ، ووقتها عند أوّل جزء من التكبير، ويجب استمرار حكمها إلى آخر الصلاة، وهو أن لا ينقص النية الأولى.

ولو نوى الخروج من الصلاة لم تبطل على الأظهر^(٢)، وكذا لو نوى أن يفعل ما ينافيها^(٣)، فإن فعله بطلت، وكذا لو نوى بشيء من أفعال الصلاة الرياء أو غير الصلاة^{(٤)(٥)}.

(١) كما في جملة من الكتب الفقهية، منها: الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦١٤ - ٦١٥].

(٢) لكن خيرة جملة من الكتب الفقهية، منها: الميسية بطلانها بنية الخروج منها. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٦٣٣].

(٣) والقول بالبطلان خيرة جملة من الكتب الفقهية، منها: الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٦٤١ - ٦٤٢].

(٤) كما لو قصد بالتكبير تنبيه غيره على شيء وبالهويّ إلى الركوع أخذ شيء ونحو ذلك. [مدارك الأحكام (السيد محمد العاملي) ٣: ٣١٦].

(٥) كما قطع به المتأخرون، لكنهم أطلقوا. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٦٤٣].

وفي نهاية الإحكام [نهاية الإحكام (العلامة الحلي) ١: ٤٥٠]: تبطل، سواء كان ذلك البعض فعلاً واجباً أو ذكراً مندوباً أو فعلاً مندوباً بشرط الكثرة. وفي البيان [البيان (الشهيد الأول): ٧٩]: لو نوى بالندب الرياء فالإبطال قويّ مع كونه كلاماً أو فعلاً كثيراً. وفي فوائد الشرائع [فوائد الشرائع (المحقق الكركي): ٣٧، س ١٤، مخطوط في مكتبة المرعشي برقم (٦٥٨٤)]: تبطل إذا كان ذلك البعض واجباً أو مندوباً قولياً غير دعاء وذكر، ولو كان مندوباً فعلاً لم تبطل إلا مع الكثرة. [أنظر: مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٦٤٣ - ٦٤٤].

وفي الميسية: «لا يشترط في البطلان به بلوغ حدّ الكثرة مطلقاً على الأقوى، بل تبطل بمسماّه؛ للنهي». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٦٤٥، وانظر أيضاً: ٦٤٦].

ويجوز نقل النية في موارد كنقل الظهر يوم الجمعة إلى النافلة لمن نسي قراءة الجمعة وقرأ غيرها^{(١)(٢)}، وكنقل الفريضة الحاضرة إلى سابقة عليها مع سعة الوقت.

[الواجب] الثاني: تكبيرة الإحرام

وهي ركن، ولا تصح الصلاة من دونها ولو أخلّ بها نسياناً، وصورتها أن يقول: (الله أكبر)، ولا تتعقد بمعناها، ولو أخلّ بحرف منها لم تتعقد صلاته، فإن لم يتمكن من التلفظ بها كالأعجم لزمه التعلم، ولا يتشاغل بالصلاة مع سعة الوقت، فإن ضاق أحرم بترجمتها، والأخرس ينطق بها على قدر الإمكان، فإن عجز عن النطق أصلاً عقد قلبه بمعناها^(٣) مع الإشارة^{(٤)(٥)}، والترتيب فيها واجب، ولو

(١) وهو خيرة الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٦٥٠].

(٢) ويجوز النقل من الفرض إلى النفل مطلقاً لخائف فوت الركعة مع الإمام وهو في فريضة فيعدل بها إلى النافلة [مدارك الأحكام (السيد محمد العاملي) ٣: ٣١٧]، كما في جملة من الكتب الفقهية، منها: الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٦٥٢].

(٣) وفي جامع المقاصد [جامع المقاصد (المحقق الكركي) ٢: ٢٣٨] والمدارك [مدارك الأحكام (السيد محمد العاملي) ٣: ٣٢٠ - ٣٢١]: وأما عقد القلب بها فلأن الإشارة والتحريك لا اختصاص لهما بالتكبير، فلا بدّ من مخصّص. قالوا: ومعنى عقد القلب بمعناها أن يعتقد أنه تكبير وثناء في الجملة، لا المعنى الموضوع لها. ومثله في الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٢١].

(٤) كما في الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ١٨ - ١٩].

(٥) لكن في الميسية: أيضاً تحريك الرأس. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ١٩].

قال السيد جواد العاملي: «ولعله سهو من القلم، أراد أن يكتب اللسان فكتب الرأس، فتأمل». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ١٩].

عكس لم تنعقد الصلاة.

والمُصَلِّي بالخيار في التكبيرات السبع أيها شاء جعلها تكبيرة الافتتاح، ولو كَبَّر ونوى الافتتاح ثم كَبَّر ونوى الافتتاح بطلت صلاته^{(١)(٢)(٣)}، وإن كَبَّر ثالثة ونوى الافتتاح انعقدت الصلاة أخيراً، ويجب أن يكَبَّر قائماً، فلو كَبَّر قاعداً مع القدرة أو هو آخذ في القيام لم تنعقد صلاته.

والمسنون فيها أربعة: أن يأتي بلفظ الجلالة من غير مدّ بين حروفها^{(٤)(٥)(٦)}،

- (١) كما في الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٢٨ - ٢٩].
- (٢) هذا، إن لم ينو الخروج قبل التكبير الثاني، كما في الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٣٢].
- (٣) قال السيد جواد العاملي: «لأنه لو نوى الخروج أولاً بطلت الصلاة؛ لارتفاع استمرار النية، كما تقدّم بيان ذلك. وعلى هذا فتعتقد بالتكبير ثانياً مع النية، إلا على ما ذهب إليه المحقق في الشرائع والشهيد في ظاهر البيان [البيان (الشهيد الأول): ٨٠] من أنها لا تبطل بنية الخروج، فإطلاق الكتب الماضية مُنَزَّل على ذلك ما عدا الشرائع؛ لما عرفت، وما عدا جامع الشرائع [الجامع للشرائع (ابن سعيد الحلبي): ٨٠]؛ لأنه لم يتعرّض فيه لبطلان الصلاة بنية الخروج وعدمه، فيُحتمل أن يكون مُوافِقاً لابن عمّه أو للمشهور. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٣٢ - ٣٣].
- (٤) وفي الروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٦٩١] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ١٩٩] وغيرهما [مدارك الأحكام (السيد محمد العاملي) ٣: ٣٢٣]: أن معناه يستحبّ ترك المدّ الزائد المتخلّل بين اللام والهاء على العادة؛ لأنه لا بدّ من مدّ طبيعي، كما في الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ١٣].
- (٥) وفي الميسية: لو تحقّق المدّ في همزة الله تبطل به وإن لم يقصد الاستفهام. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ١٣ - ١٤].
- (٦) قال السيد جواد العاملي: «وما في الشرائع وغيرها من أنه يستحبّ ترك المدّ في لفظ الجلالة يُحتمل أن يكون المراد منه مدّ همزتها لكن لا بحيث تنتهي إلى زيادة ألف فتكون بصورة الاستفهام، فإنها تبطل حينئذٍ على الأقرب...». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ١٤].

وبلفظ (أَكْبَر) على وزن (أَفْعَل)^(١)، وأن يُسمع الإمام مَنْ خلفه تلفظه بها، وأن يرفع المصلّي يديه بها إلى أذنيه.

[الواجب] الثالث: القيام

وهو ركن مع القدرة، فَمَنْ أخلَّ به عمدًا أو سهوًا بطلت صلاته، وإذا أمكنه القيام مستقلاً وجب، وإلا وجب أن يعتمد على ما يتمكّن معه من القيام (وروي: جواز الاعتماد على الحائط مع القدرة)، ولو قدر على القيام في بعض الصلاة

(١) وفي المبسوط [المبسوط (الطوسي) ١: ١٠٢] والسرائر [السرائر الحاوي (ابن إدريس) ١: ٢١٦ - ٢١٧] وجامع الشرائع [الجامع للشرائع (ابن سعيد الحلّي): ٧٩] والدروس [الدروس الشرعية (الشهيد الأول) ١: ١٦٧] وفوائد الشرائع [فوائد الشرائع (المحقّق الكرّكي): ٣٧، س ١٤، مخطوط في مكتبة المرعشي برقم (٦٥٨٤)] وإرشاد الجعفرية [المطالب المظفرية في شرح الجعفرية (الموسوي الاسترآبادي): ٨٩، س ١٩، (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم (٢٧٧٦): أنه لو أشبع فتحة الباء بحيث يؤدّي إلى زيادة ألف بطلت. ومثل ذلك ما في الألفية [الألفية (الشهيد الأول): ٥٦، المقارنات] والبيان [البيان (الشهيد الأول): ٨١] وغيرها [ك: التنقيح الرائع (السيوري) ١: ١٩٤].

قال الشيخ [المبسوط (الطوسي) ١: ١٠٢] والعجلي [السرائر الحاوي (ابن إدريس) ١: ٢١٦ - ٢١٧] وغيرها [ك: كشف اللثام (الفاضل الهندي) ٣: ٤٢٤ - ٤٢٥]: لأنّ (أكْبَر) جمع كَبَر، وهو الطبل. وفي تعليق النافع [تعليق النافع (المحقّق الكرّكي) المطبوع ضمن حياة المحقّق الكرّكي وآثاره بعنوان (حاشية المختصر النافع) ٧: ١٥٤ - ١٥٥] والميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٢٩١] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ١٩٩ - ٢٠٠] والفوائد المليّة [الفوائد المليّة (الشهيد الثاني): ١٦٩] والمدارك [مدارك الأحكام (السيد محمّد العاملي) ٣: ٣٢٣]: أنها تبطل بزيادة الألف، سواء قصد الجمع أم لم يقصده. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٣٧ - ٣٨].

وجب أن يقوم بقدر مكنته، وإلا صَلَّى قاعداً، وقيل: حدّ ذلك أن لا يتمكّن من المشي بقدر زمان صلاته، والأوّل أظهر^(١). والقاعد إذا تمكّن من القيام إلى الركوع وجب وإلا ركع جالساً، وإذا عجز عن القعود صَلَّى مضطجعا^(٢)، فإن عجز صَلَّى مُستلقياً، والأخيران يوميان لركوعها وسجودهما، ومَن عجز عن حالة في أثناء الصلاة انتقل إلى ما دونها مُستمرّاً كالقائم يعجز فيقعد أو القاعد يعجز فيضطجع أو المضطجع يعجز فيستلقي وكذا بالعكس، ومَن لا يقدر على السجود يرفع ما يسجد عليه، فإن لم يقدر أوماً.

والمسنون في هذا الفصل: شيئان أن يتربّع^(٣) المصلّي قاعداً في حال قراءته، ويُثني^(٤) رجليه في حال ركوعه، وقيل: ويتورّك في حال تشهّده.

(١) قال السيّد جواد العاملي: «فيما إذا قدر على الصلاة ماشياً هل يقدّم على الجلوس أم لا؟

ففي الذكرى [ذكرى الشيعة (الشهيد الأوّل) ٣: ٦٢٨] والموجز الحاوي [الرسائل العشر (ابن فهد الحلّي): ٧٥، الموجز الحاوي] وجامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقّق الثاني) ٢: ٢٠٥] والمدارك [مدارك الأحكام (السيّد محمّد العاملي) ٣: ٣٢٩] وكشف اللثام [كشف اللثام (الفاضل الهندي) ٣: ٤٠٠]: أن الجلوس مُقدّم....

وفي حاشية الميسي.... أنه يُصلي ماشياً، ولا يجلس». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٦: ٥٧٦].

(٢) مُستلقياً على الجانب الأيمن مُستقبلاً بمقادير بدنه القبلة كالموضوع في اللحد، فإن لم

يُمكنه فالأيسر، وهو خيرة الميسية. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٦: ٥٧٩].

(٣) أمّا التربّع ففي حاشية الميسي: أنه هنا نصب الفخذين والساقين، وهو القرفصاء؛ لقربه من القيام. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٦: ٥٦٨].

(٤) وأمّا الثني فقد صرّح عدّة من الأصحاب [ك: جامع المقاصد (المُحقّق الكركي)

٢: ٢٧، القيام. المسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٠٣، القراءة. كشف اللثام

(الفاضل الهندي) ٣: ٤٠٢، القيام] بأنّه افتراش الرجلين تحته بحيث إذا قعد يقعد على

صدورهما بغير إقعاء. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٦: ٥٧٧ - ٥٧٨].

[الواجب] الرابع : القراءة

وهي واجبة، ويتعين بالحمد في كل ثنائية وفي الأوليين من كل رباعية وثلاثية، ويجب قراءتها أجمع، ولا يصح الصلاة مع الإخلال ولو بحرف واحد منها عمداً حتى التشديد^(١)، وكذا إعرابها، والبسطة آية منها تجب قراءتها معها، ولا يجزي المصلي ترجمتها، ويجب ترتيب كلماتها وآيها على الوجه المنقول، فلو خالف عمداً أعاد، وإن كان ناسياً استأنف القراءة ما لم يركع، وإن ركع مضى في صلاته ولو ذكر.

ومن لا يحسنها يجب عليه التعلّم، فإن ضاق الوقت قرأ ما تيسّر منها^(٢)، وإن تعذّر قرأ ما تيسّر من غيرها أو سبح الله وهلّله وكبّره بقدر القراءة^{(٣)(٤)} ثم يجب

(١) أي: إذا تركت تشديداً بطلت، كما في الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١١٧ - ١١٨].

(٢) وهل يقتصر على ما عرفه من الحمد من دون تكرار ولا إبدال؟

ففي الروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٦٩٥]: أن وجوب التعويض عن الفائت من غيرها هو المشهور. وفي الروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١: ٦٠٩] هو الأشهر. وهو خيرة الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٣٠: ٧].

بل في الميسية: وجوب مُساواة البدل في الحروف. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٣٠: ٧].

(٣) وفي الذكري: «لو قيل يتعين ما يجزي في الأخيرتين من التسبيح - على ما يأتي إن شاء الله تعالى - كان وجهاً» [ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ٣: ٣٠٦]. وهو خيرة الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٣٧: ٧].

(٤) قال السيد جواد العاملي: «ولعل المراد بقدر الفاتحة كما في... الميسية و...».

ثم قال: «ومعنى قولنا بقدرها: أن يكون بقدر زمانها». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٣٨: ٧].

عليه التعلّم، والأخرس يُحرّك لسانه بالقراءة ويعقد بها قلبه^{(١)(٢)(٣)}، والمُصلّي في كلّ ثالثة ورابعة بالخيار إن شاء قرأ الحمد وإن شاء سجّ^{(٤)(٥)}، والأفضل للإمام القراءة.

وقراءة سورة كاملة بعد الحمد في الأوليين واجب في الفرائض مع سعة الوقت وإمكان التعلّم للمختار، وقيل: لا يجب، والأوّل أحوط، ولو قدّم السورة على الحمد^(٦) أعادها أو غيرها بعد الحمد.

ولا يجوز أن يقرأ في الفرائض شيئاً من سور العزائم، ولا ما يفوت الوقت بقراءته، ولا أن يُقرن بين سورتين^(٧)، وقيل: يُكره، وهو الأشبه.

(١) كما في جملة من الكتب الفقهية ومنها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٤٢: ٧].

(٢) ويُشير مع ذلك بإصبعه، كما في الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٤٢: ٧ - ١٤٣].

(٣) وفي جملة من الكتب الفقهية ومنها الميسية: أنّ معنى عقد القلب بمعناها: أن يقصد بحركة اللسان إلى كونها حركة للقراءة؛ إذ الحركة صالحة للقراءة وغيرها، فلا تتخصّص إلا بالنية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٤٤: ٧].

(٤) وأمّا جواز الاكتفاء بالمرّة الواحدة في الجملة فهو خيرة جملة من الكتب الفقهية ومنها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٥٢: ٧ - ١٥٣].

(٥) وفي الميسية والبحار [بحار الأنوار (المجلسي) ٨٢: ٨٩، باب التسبيح والقراءة في الأخيرتين]: الاكتفاء بمطلق الذكر. قال المجلسي في البحار: «الذي يظهر لي من مجموع الأخبار الاكتفاء بمطلق الذكر». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٥٥: ٧].

(٦) ولو قدّم السورة على الحمد عمداً أعاد الصلاة، كما في جملة من الكتب الفقهية ومنها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٤٦: ٧].

(٧) وفي جملة من الكتب الفقهية ومنها الميسية: لا يجوز القرآن. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩٦: ٧].

ويجب الجهر بالحمد والسورة في الصباح وفي أولتي المغرب والعشاء، والإخفات في الظهرين وثالثة المغرب والأخيرين من العشاء. وأقلّ الجهر أن يسمعه القريب الصحيح السمع إذا استمع^(١)، والإخفات أن يُسمع نفسه إن كان يسمع^(٢). وليس على النساء جهر^(٣).

والمسنون في هذا القسم: الجهر بالبسملة في موضع الإخفات في أوّل الحمد وأوّل

(١) وذهب جماعة، منهم الفاضل الميمني الى أنّه لا بدّ في صدق الجهر وحصوله من اشتمال الكلام على الصوت أسمع قريباً أو لم يسمع، وإن لم يشتمل عليه سُمّي إخفاتاً كذلك. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ١١٥ - ١١٦].

(٢) وفي الروض: «واعلم أنّ الجهر والإخفات كقيمتان متضادتان لا يجتمعان في مادة - كما نبّه عليه في نهاية الإحكام -، فأقلّ السرّ أن يُسمع نفسه لا غير تحقيقاً أو تقديرًا، وأكثره أن لا يبلغ أقلّ الجهر، وأقلّ الجهر أن يُسمع مَنْ قرب منه إذا كان صحيح السمع مع اشتمال القراءة على الصوت الموجب لتسميته جهراً عرفاً، وأكثره أن لا يبلغ العلوّ المُفرط، وربّما فهم بعضُ أنّ بين أكثر السرّ وأقلّ الجهر تصادقاً، وهو فاسد؛ لأدائه إلى عدم تعيين أحدهما لصلاة، لإمكان استعمال الفرد المشترك في جميع الصلوات، وهو خلاف الواقع، والتفصيل قاطع للشركة» [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٧٠٣]. ومثله ما في فوائد الشرائع [فوائد الشرائع (المحقّق الكركي): ٣٩، س ١٦، مخطوط في مكتبة المرعشي برقم (٦٥٨٤)] وفوائد القواعد [فوائد القواعد (الشهيد الثاني): ١٧٨] والميسية والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١: ٥٩٩ - ٦٠٠] والمقاصد العلية [المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (الشهيد الثاني): ٢٥٠، المُقارنات] والمدارك [مدارك الأحكام (السيد محمّد العاملي) ٣: ٣٥٨].

بل في الميسية وفوائد القواعد [فوائد القواعد (الشهيد الثاني): ١٧٨]: التصريح بأنّ الإخفات قد يسمعه القريب على وجه لا يجتمع مع الجهر. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ١١٧ - ١١٨].

(٣) وفي الدروس [الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ١: ١٧٣] والجعفرية [رسائل

السورة، وترتيل القراءة^(١)، والوقف على مواضعه، وقراءة سورة بعد الحمد في النوافل....

وهاهنا مسائل سبع:

[المسألة الأولى: لا يجوز قول آمين آخر الحمد^(٢)، وقيل: هو مكروه.

[المسألة الثانية: الموالاة في القراءة شرط في صحتها، فلو قرأ في خلالها

المُحَقِّق الكركي (المُحَقِّق الكركي) ١: ١٠٩، الرسالة الجعفرية [وشرحها [المتوفَّر فقط: المطالب المظفرية (الموسوي الاسترآبادي): ٩٩،، س ٦، (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٢٧٧٦)] والميسية: أَنَّهُ لو سمعها المَحْرَم أو النساء أو لم يسمعها أحد الافتاء بجواز الجهر. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ١٨٦].

(١) قال في المُنتهى: «ويُستحبُّ للمُصلِّي أن يُرتِّل قراءته بأن يُبيِّنَها من غير مُبالغة». [مُنتهى المطلب (العلامة الحلي) ٥: ٩٦]. وفي جامع المقاصد: المُراد بالتبيين المأخوذ في عبارة المنتهى في تعريف الترتيل هو ما زاد على القدر الواجب من التبيين. [جامع المقاصد (المُحَقِّق الكركي) ٢: ٢٧٠]. ومثله ما في الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٢٢٦].

(٢) قال الشيخ: «قول (آمين) يقطع الصلاة سرّاً أو جهراً، في آخر الحمد أو قبلها، للإمام والمأموم، على كُلِّ حال». [الخلاف (الطوسي) ١: ٣٣٢، م (٨٤)]. وقال العلامة الحلي: «قول (آمين) حرام تبطل به الصلاة، سواء جهر بها أو أسرّ، في آخر الحمد أو قبلها، إماماً كان أو مأموماً، وعلى كُلِّ حال...». [تحرير الأحكام الشرعية (العلامة -- الحلي) ١: ٢٤٩، الفقرة (٨٦٧)].

ونحو ما في الخلاف والتحرير من عدم الفرق بين كونها آخر الحمد أو قبلها للإمام أو المأموم ما في المبسوط [المبسوط (الطوسي) ١: ١٠٦] وجملة من كتب المتأخرين كالميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ١٢١].

من غيرها استأنف القراءة^(١)، وكذا لو نوى قطع القراءة وسكت^(٢)، وفي قول يُعيد الصلاة، أمّا لو سكت في خلال القراءة لا بنية القطع أو نوى القطع ولم يقطع مضى في صلاته.

[المسألة] الثالثة:.....

[المسألة] الرابعة:.....

[المسألة] الخامسة:.....

[المسألة] السادسة:.....

[المسألة] السابعة:.....

[الواجب] الخامس: الركوع

وهو واجب في كلّ ركعة مرّة إلا في الكسوف والآيات.

وهو ركن في الصلاة، وتبطل بالإخلال به عمداً وسهواً على تفصيل سيأتي.

(١) وأمّا المُولاة بين الكلمات ففي جملة من الكتب ومنها الميسية: أنّه إذا قرأ خلال قراءة الصلاة شيئاً آخر - قرآنًا كان أو ذكرًا - عامداً بطلت صلاته؛ لأنّ هذا الإخلال نقض لجزء الصلاة الواجب ومخالفة للصلاة البيانية عمداً. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٧١ - ٧٢].

(٢) وفي المدارك: أنّ ظاهر عبارة الشرائع أنّه لا فرق بين نيّة العود وعدمه، ولا بين السكوت الطويل والقصير، وهو مشكل. [مدارك الأحكام (السيد محمد العاملي) ٣: ٣٧٦].

وفي الميسية: تنقيد ذلك بما إذا سكت طويلاً بحيث يخرج عن كونه قارئاً، لا عن كونه مُصلياً، وإلا أعاد الصلاة. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٧٧].

أقول: مُراد الفاضل الميسي من الاستثناء: أنّه إن سكت طويلاً بحيث يخرج عن كونه مُصلياً أعاد الصلاة.

والواجب فيه خمسة أشياء:

[الشيء] الأول: أن ينحني فيه بقدر ما يمكن وضع يديه على ركبتيه^(١)، وإن كانت يده في الطول بحد تبلغ ركبتيه من غير انحناء انحنى كما ينحني مستوي الخلق، وإذا لم يتمكن من الانحناء لعارض أتى بما يتمكن منه، فإن عجز أصلاً اقتصر على الإيماء، ولو كان كالراكع خلقه أو لعارض وجب أن يزيد لركوعه يسير انحناء^(٢) ليكون فارقاً.

[الشيء] الثاني: الطمأنينة فيه....

[الشيء] الثالث: رفع الرأس منه....

[الشيء] الرابع: الطمأنينة في الانتصاب....

[الشيء] الخامس: التسبيح فيه، وقيل: يكفي الذكر^(٣) ولو كان تكبيراً أو تهليلاً، وفيه تردد، وأقل ما يجزي للمختار تسبيحة واحدة تامة، وهي: سبحان ربّي العظيم وبحمده أو يقول: سبحان الله ثلاثاً، وفي الضرورة واحدة صغرى. وهل يجب التكبير للركوع؟ فيه تردد، والأظهر الندب.

والمسنون في هذا القسم:

أن يُكبّر للركوع قائماً رافعاً يديه بالتكبير مُحاذياً أذنيه ويُرسلهما ثم يركع، وأن يضع يديه على ركبتيه مُفرجات الأصابع، ولو كان بإحدهما عُذر وضع الأخرى،

(١) وفي جملة من الكتب الفقهية ومنها الميسية: وضع كفّيه على ركبتيه، وفي بعضها:

وصول كفّيه إلى ركبتيه. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٢٩٤].

(٢) وهذه الزيادة واجبة، كما في جملة من الكتب الفقهية ومنها الميسية. [مفتاح الكرامة

(السيد جواد العاملي) ٧: ٣١٦].

(٣) وفي جملة من الكتب الفقهية ومنها الميسية: كفاية مُطلق الذكر، فلا يتعيّن التسبيح.

[مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٣٠٠ - ٣٠١].

ويرد ركبتيه إلى خلفه، ويُسوي ظهره، ويمدّ عنقه مُوازياً لظهره، وأن يدعو أمام التسييح، وأن يسبّح ثلاثاً أو خمساً أو سبْعاً فما زاد ^(١)، وأن يرفع الإمام صوته بالذكر فيه، وأن يقول بعد انتصابه: سمع الله لمن حمده، ويدعو بعده. ويكره أن يركع ويداه تحت ثيابه.

[الواجب] السادس: السجود

وهو واجب في كلّ ركعة سجدةً، وهما ركن معاً في الصلاة ^(٢)، تبطل بالإخلال بهما من كلّ ركعة عمداً وسهواً، ولا تبطل بالإخلال بواحدة سهواً. وواجبات السجود ستة:

الأول: السجود على سبعة أعضاء: الجبهة، والكفّان، والركبتان، وإبهاما الرجلين.

الثاني: وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه، فلو سجد على كور العمامة لم يجز.

(١) قال المُحقّق الحليّ: «الوجه استحباب ما يتّسع له العزم ولا يحصل به السأم، إلا أن يكون إماماً فإنّ التخفيف له أليق، إلا أن يعلم منهم الانشراح لذلك» [المُعْتَبَر (المُحَقَّق الحليّ) ٢: ٢٠٢] وقد تبعه على هذا التفصيل عدد من الفقهاء منهم الميسي. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٣٣٢ - ٣٣٣].

(٢) قال الشهيد الثاني: «... وحينئذٍ فيمكن جعل الركن مجموع السجدة كما أطلقه الأصحاب، ولا يبطل بنقصان الواحدة سهواً وإن استلزم فوات الماهية المركبة، أو يلتزم كون الركن مُسمّى السجود، ولا يبطل بزيادة الواحدة سهواً، فيكون أحدهما مُستثنى كنظائره». [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢١٨]. وانظر: روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٧٢٨. ومثله قال شيخه الفاضل الميسي وسبّطه في المدارك [مدارك الأحكام (السيد محمد العاملي) ٣: ٤٠٣]. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٣٤٥ - ٣٤٦].

الثالث: أن ينحني للسجود حتى يساوي موضع جبهته موقفه إلا أن يكون علواً يسيراً بمقدار لبنة^(١) لا أزيد^{(٢)(٣)(٤)}، فإن عرض ما يمنع عن ذلك اقتصر على ما يتمكن منه، وإن افتقر إلى رفع ما يسجد عليه وجب، وإن عجز عن ذلك كله أوماً إيماءً.

الرابع: الذكر فيه، وقيل: يختص بالتسبيح، كما قلناه في الركوع.

الخامس: الطمأنينة واجبة إلا مع الضرورة المانعة.

السادس: رفع الرأس من السجدة الأولى حتى يعتدل مطمئناً، وفي وجوب التكبير للآخذ فيه والرفع منه تردد، والأظهر الاستحباب.

- (١) وفي بعض الكتب الفقهية ومنها الميسية: أنها قُدِّرَتْ بأربع أصابع. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٣٦٢].
- (٢) وفي بعض الكتب الفقهية ومنها الميسية: أن الانخفاض كالارتفاع يُشترط فيه التقدير باللبنة، ولا يجوز الزائد عليها. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٣٦٣].
- (٣) وفي الروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٧٣١] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢١٩] والمقاصد العلية [المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (الشهيد الثاني): ٢٧٢]: لا فرق في المنع من الاختلاف المذكور بين كونه بسبب بناء أو أرض منحدر، وإنما يفرق بينهما في علو الإمام مع المأموم مع مساواة مسجد كل لموقفه. ومثله ما في الموجز الحاوي [الموجز الحاوي، المطبوع ضمن الرسائل العشر (ابن فهد): ٨٠] والميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٣٦٤].
- (٤) وفي الجعفرية [رسائل المُحقِّق الكركي (المُحقِّق الكركي) ١: ١٠٣، الرسالة الجعفرية] وشرحها [المُتَوَفَّر فقط: المطالب المظفرية (الموسوي الاسترآبادي): ٧٦، س ٤ مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٢٧٧٦] والميسية والمقاصد العلية [المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (الشهيد الثاني): ٢٧٢]: أن اللبنة تعتبر في جميع المساجد. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٣٦٤]، ولا يختص ذلك ببعض المساجد كالجبهة مثلاً.

ويُستحب فيه :

أن يُكَبَّر للسجود قائماً ثم يهوي للسجود سابقاً بيديه إلى الأرض، وأن يكون موضع سجوده مُساوياً لموقفه أو أخفض، وأن يُرغم بأنفه^{(١)(٢)}، ويدعو، ويزيد على التسبيحة الواحدة ما تيسر، ويدعو بين السجدين، وأن يقعد مُتَوَكِّلاً، وأن يجلس عقيب السجدة الثانية مُطمئنّاً، ويدعو عند القيام، ويعتمد على يديه سابقاً برفع ركبتيه. ويكره الإقعاء بين السجدين^(٣).

(١) وفي المنتهى [مُنْتَهَى الْمَطْلَب (العلامة الحلي) ٥ : ١٥٩] وجامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحَقِّق الكركي) ٢ : ٣٠٦] وإرشاد الجعفرية [المطالب المظفرية (الموسوي الاسترآبادي) : ١٠٧، س ٦ (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٢٧٧٦)] والميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢ : ٧٣٣] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١ : ٢٢٠] والفوائد الملية [الفوائد الملية (الشهيد الثاني) : ٢١٢] والمدارك [مدارك الأحكام (السيد محمد العاملي) ٣ : ٤١١] : أَنَّ الإِرْغَامَ بِالْأَنْفِ وَضَعَهُ عَلَى الرِّغَامِ بِالْفَتْحِ، وَهُوَ التَّرَابُ. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧ : ٤٠٧].

(٢) وفي الميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢ : ٧٣٣] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١ : ٢٢٠] : أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ هُنَا السَّجُودَ عَلَيْهِ، وَوَضَعَهُ عَلَى مَا يَصَحُّ السَّجُودُ عَلَيْهِ. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧ : ٤٠٧]. أَي : السَّجُودَ عَلَى الْأَنْفِ.

(٣) وفي الذكري : «وَفَسَّرَهُ الْأَصْحَابُ : بِأَنْ يَفْرَشَ رَجْلَيْهِ، وَيَضَعُ أَلْيَتَيْهِ عَلَى عَقْبَيْهِ. وَفَسَّرَهُ أَبُو عَبِيدٍ : بِأَنْ يَجْلِسَ عَلَى وَرْكَيْهِ وَيَنْصِبَ فَخْذَيْهِ وَرِكْبَتَيْهِ وَيَضَعُ يَدَيْهِ عَلَى الْأَرْضِ ؛ لِأَنَّ الْكَلْبَ كَذَا يَصْنَعُ» ذَكَرَى الشَّيْخَةُ (الشَّهيد الْأَوَّل) ٣ : ٢٦٨. وَفِي الْمَعْتَبَرِ [الْمَعْتَبَر (الْمُحَقِّقُ الْحَلِّي) ٢ : ٢١٨] وَالْمُنْتَهَى [مُنْتَهَى الْمَطْلَب (العلامة الحلي) ٥ : ١٧٠] وَالتَّذَكُّرَةُ [تَذَكُّرَةُ الْفَقْهَاء (العلامة الحلي) ٣ : ٢٠٢] وَكَشَفُ الْإِلْتِبَاسِ [كَشَفُ الْإِلْتِبَاسِ (الصِّمِيرِي) ٢ : ١٩٠، مَخْطُوط : مَكْتَبَةُ الْمَرْعَشِيِّ النُّجْفِيِّ الْعَامَّةِ (٣٦٩٣)] وَحَاشِيَةُ الْمَدَارِكِ [حَاشِيَةُ الْمَدَارِكِ (الْوَحِيدُ الْبَهْبَهَانِي) : ١١٢، مَخْطُوطٌ فِي الْمَكْتَبَةِ الرِّضَوِيَّةِ بِرَقْم (١٤٧٩٩)] : أَنَّ الْإِقْعَاءَ عِنْدَ الْفَقْهَاءِ أَنْ يَعْتَمِدَ بِصُدُورِ قَدَمَيْهِ عَلَى الْأَرْضِ

مسائل ثلاث :

[المسألة الأولى: مَنْ به ما يمنع من وضع الجبهة على الأرض كالدمل إذا لم يستغرق الجبهة يحتفر حفيرة ليقع السليم من جبهته على الأرض، فإن تعذر سجد على أحد الجبينين^(١)، فإن كان هناك مانع سجد على ذقنه^(٢)(٣).

[المسألة الثانية: سجدات القرآن خمس عشرة:

ويجلس على عقبه، وأنَّ بحثهم على تقديره. وفي الميسية تفسيره بذلك، وقال: كما يقعي الكلب. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٤٢٦ - ٤٢٧].

(١) وفي جامع المقاصد [جامع المقاصد (المحقق الكركي) ٢: ٣٠٤] وإرشاد الجعفرية [المطالب المظفرية (الموسوي الاسترآبادي): ١٠٥، س ما قبل الأخير (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٢٧٧٦)] والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٧٣٢] وفوائد الشرائع [فوائد الشرائع (المحقق الكركي): ٤٢، س ١٥، (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٦٥٨٤)] وتعليق الإرشاد [تعليق الإرشاد (المحقق الكركي) المطبوع ضمن حياة المحقق الكركي وآثاره بعنوان (حاشية الإرشاد) ٩: ٩٢]: أنه لا أولوية لتقديم الجبين الأيمن على الأيسر، بل في تعليق الإرشاد: أنَّ ظاهر كلام الأكثر عدم الترتيب بين الجبينين. وفي المدارك [مدارك الأحكام (السيد محمد العاملي) ٣: ٤١٧] ومجمع البرهان [مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٢: ٢٦٥] والذخيرة [نخبة المعاد (المحقق السبزواري) ٢: ٢٨٦]: أنه أولى. وفي الميسية: أنه أحوط. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٣٩٣].

(٢) كما في جملة من الكتب الفقهية، منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٣٩٠ - ٣٩١].

(٣) وهل يجب كشف الشعر عن الذقن؟

ففي الميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني): ٢٧٧، س ٢] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٢١] ومجمع البرهان [مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٢: ٢٦٥]: يجب كشفه إن أمكن. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٣٩٤].

أربع منها واجبة، وهي: سجدة (ألم) و (حم السجدة) و (النجم) و (اقرأ باسم ربك).

وإحدى عشرة مسنونة، وهي: في الأعراف والرعد والنحل وبني إسرائيل ومريم والحجّ في موضعين والفرقان والنمل و(ص) و (إذا السماء انشقت)، والسجود واجب في العزائم الأربع للقارئ والمستمع، ويستحب للسامع على الأظهر^(١)، وفي البواقي يُستحب على كلّ حال.

وليس في شيء من السجّدات تكبير ولا تشهد ولا تسليم، ولا يُشترط فيها الطهارة ولا استقبال القبلة على الأظهر^{(٢)(٣)}، ولو نسيها أتى بها

(١) إنّ وجوب السجود في العزائم على القارئ والمستمع مُجمع عليه. [أنظر: مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٤٣٨].

وفي السرائر [السرائر الحاوي (ابن إدريس) ١: ٢٢٦] وجامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقّق الكركي) ٢: ٣١٢] وفوائد الشرائع [فوائد الشرائع (المُحقّق الكركي) ٤٢: ١٩، مخطوط في مكتبة المرعشي برقم (٦٥٨٤)] والجعفرية [رسائل المُحقّق الكركي (المُحقّق الكركي) ١: ١١٤، الرسالة الجعفرية] والميسية والفوائد الملية [الفوائد الملية (الشهيد الثاني): ٢١٧] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٢٢]: أنّه يجب على السامع. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٤٤٢].

(٢) وفي الميسية: وكذا لا يُشترط فيه غيره من شروط الصلاة. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٤٤٩].

(٣) وفي جامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقّق الكركي) ٢: ٣١٣] والجعفرية [رسائل المُحقّق الكركي (المُحقّق الكركي) ١: ١١٤، الرسالة الجعفرية]: في كفاية وضع الجبهة على الأرض واعتبار السجود على ما يصحّ السجود عليه في الصلاة وجهان.

وفي جملة من الكتب الفقهية ومنها الميسية: أنّ الأحوط وضع باقي المساجد، والسجود على ما يصحّ السجود عليه. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٤٤٩ - ٤٥٠].

فيما بعد^(١).

[المسألة] الثالثة: سجدتا الشكر مُستحبّتان عند تجدد النعم ودفع النقم، وعقيب الصلوات، ويُستحب بينهما التعفير^(٢).

[الواجب] السابع: التشهّد، وهو واجب في كلّ ثنائية مرّة وفي الثلاثية والرابعة مرتين، ولو أخلّ بهما أو بأحدهما عامداً بطلت صلاته.

والواجب في كلّ واحد منهما خمسة أشياء: الجلوس بقدر التشهّد، والشهادتان، والصلاة على النبي وعلى آله ﷺ.

وصورتها: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً رسول الله، ثم يأتي بالصلاة على النبي وآله، ومن لم يُحسن التشهّد وجب عليه الإتيان بما يُحسن منه مع ضيق الوقت، ثم يجب عليه تعلّم ما لا يُحسن منه^(٣).

(١) قال الشيخ: «فإن فاتته سجدة العزيمة أو نسيها وجب عليه قضاؤها» [المبسوط (الطوسي) ١: ١١٤].

وناقش في المعتبر [المعتبر (المُحقّق الحلي) ٢: ٢٧٤] في تسميته قضاءً؛ لعدم التوقيت وإن وجبت المبادرة، فإنّها واجب آخر.

وفي الميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٢٢] والفوائد المليّة [الفوائد المليّة (الشهيد الثاني): ٢١٨] والبحار [بحار الأنوار (المجلسي) ٨٢: ١٧٩]: أن ما في المعتبر هو المعتبر. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٤٥٥].

(٢) وبالتعفير للخذّين صرح في جملة من الكتب الفقهيّة ومنها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٤٦٠ - ٤٦١].

(٣) وفي جامع المقاصد: فإن جهل العربية وضاق الوقت أتى بالممكن كالجاهل بأصل التشهّد [جامع المقاصد (المُحقّق الكرّكي) ٢: ٣١٣]. وفي الميسية: يجب عليه الإتيان بما يُحسن ويجب فعل الباقي بالترجمة إن أحسنها، كما يجب لو لم يُحسن شيئاً. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٤٨٤].

ومسنون هذا القسم: أن يجلس مُتَوَرِّكاً....

[الواجب] الثامن: التسليم، وهو واجب على الأصحّ، ولا يخرج من الصلاة إلا به^(١)، وله عبارتان: إحداهما: أن يقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، والأخرى: أن يقول السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبكلّ منهما يخرج من الصلاة، وبأيهما بدأ كان الثاني مُستحباً.

ومسنون هذا القسم: أن يُسَلِّمَ المُنفرد إلى القبلة تسليمة واحدة، ويؤمى بمؤخّر عينيه إلى يمينه^(٢)، والإمام بصفحة وجهه، وكذا المأموم، ثمّ إن كان على يساره غيره أوماً بتسليمة أخرى إلى يساره بصفحة وجهه أيضاً.

وأما المسنون في الصلاة فخمسة:

الأول: التوجّه بست تكبيرات مضافة إلى تكبيرة الافتتاح....

الثاني: القنوت، وهو في كلّ ثانية قبل الركوع وبعد القراءة، ويُستحب أن يدعو فيه بالأذكار المروية، وإلا فبما شاء، وأقلّه ثلاث تسبيحات، وفي الجمعة قنوتان

(١) قال السيّد ابن زهرة: «أنّه لا خلاف في وجوب الخروج من الصلاة، وإذا ثبت ذلك لم يجز بلا خلاف بين أصحابنا الخروج منها بغير التسليم من الأفعال المنافية لها - كالحدّث وغيره على ما يقول أبو حنيفة - ثبت وجوب السلام». [غنية النزوع (ابن زهرة): ٨١]. وهو الأحوط كما في جملة من الكتب الفقهية ومنها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٧: ٤٩٥].

(٢) وهو المشهور، كما في الميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٢٤] والمفاتيح [مفاتيح الشرائع (الفيض الكاشاني) ١: ١٥٣] و.... [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٧: ٥٥١].

في الأولى قبل الركوع وفي الثانية بعد الركوع، ولو نسيه قضاؤه بعد الركوع^(١).

الثالث: شغل النظر....

الرابع: شغل اليدين....

الخامس: التعقيب....

خاتمة: قواطع الصلاة قسمان

أحدهما: يبطلها عمداً وسهواً، وهو كلّ ما يبطل الطهارة سواء دخل تحت الاختيار أو خرج كالبول والغائط وما شابهما من موجبات الوضوء والجنابة والحيض وما شابهما من موجبات الغسل. وقيل: لو أحدث بما يوجب الوضوء سهواً تطهر وبني، وليس بمُعتمد^(٢).

الثاني: لا يبطلها إلا عمداً، وهو:

وضع اليمين على الشمال^(٣)، وفيه تردّد.

(١) وفي جملة من الكتب الفقهية ومنها الميسية: فإن لم يذكر إلا بعد الدخول في الثالثة مضى في صلاته و قضاؤه بعد الفراغ من الصلاة. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٥٨٥ - ٥٨٦].

(٢) وفي جملة من الكتب الفقهية ومنها الميسية: أنه لو أحدث في الصلاة سهواً بطلت صلاته. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٩].

(٣) وأما حكم التكفير ففي جملة من الكتب الفقهية ومنها الميسية: أنه قاطع للصلاة مُبطل لها. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٤١ - ٤٢]، على اختلاف آرائهم في معناه.

وهو الأشهر، كما في الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٤٣].

والالتفات إلى ما وراءه^{(١)(٢)}.

والكلام بحرفين فصاعداً^{(٣)(٤)}.

(١) وفي المسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٢٧] والميسية: أَنَّ الالتفات بكلّه

عمداً مبطل. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٤٨].

(٢) وفي جملة من الكتب الفقهية: أَنَّ الاستدبار عمداً أو سهواً مُبطل للصلاة.

قال السيد جواد العاملي: «فلم يبق من الكتب التي صريحها أو ظاهرها أَنَّ الالتفات

إلى ما وراءه مُبطل عمداً لا سهواً إلا المراسم [المراسم (سلار): ٨٩] والشرائع

والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٢٧] والميسية والماحوزية. ومما

صرّح فيه بأنّ الاستدبار مبطل سهواً في مسألة مَنْ نقص من عدد صلاته جامع

الشرائع [الجامع للشرائع (ابن سعيد الحلّي): ٨٥] وجُمِل العلم والعمل [رسائل

الشريف المُرتضى (السيد المُرتضى) ٣: ٣٥، جُمِل العلم والعمل] والتنقيح [التنقيح

الرائع (السيوري) ١: ٢٥٨] والموجز الحاوي [الرسائل العشر (ابن فهد): ٨٥،

المُوجز الحاوي] وكشف الالتباس [كشف الالتباس (الصيمري) ١: ١٣٦، مخطوط:

مكتبة المرعشي النجفي العامّة (٣٦٩٣)]. وقد سمعت ما لعلّه يظهر من التذكرة من

دعوى الإجماع عليه [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلّي) ٣: ٣١٠]. وينبغي التأمل فيما

نسبه في البيان [البيان (الشهيد الأوّل): ١٤٦] إلى ظاهر الأكثر. [مفتاح الكرامة

(السيد جواد العاملي) ٨: ٥٤].

(٣) وأمّا التلَفُظ بالحرف الواحد فإنّ بطلان الصلاة به هو صريح في جملة من الكتب

الفقهية ومنها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٢٢ - ٢٣].

(٤) وأمّا التلَفُظ بالحرف الواحد بعده مدّة أي مدّة - صوت لا يُؤدّي الى حرف آخر -

فقد تردّد فيه في التذكرة [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلّي) ٣: ٢٧٩] ونهاية الإحكام

[نهاية الإحكام (العلامة الحلّي) ١: ٥١٥] والإيضاح [إيضاح الفوائد (فخر المُحقّقين)

١: ١١٦] وكشف اللثام [كشف اللثام (الفاضل الهندي) ٤: ١٦٣]: من تولّد المدّ من

- إشباع الحركة ولا يُعَدَّ حرفاً، ومن أنه إمّا ألف أو واو أو ياء.
- وفي جملة من الكتب الفقهية ومنها الميسية: أنه مُبطل. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٢٥].
- (١) قال في الميسية والروضة البهية [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١: ٥٦٦] والمقاصد العلية [المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (الشهيد الثاني): ٣١٢] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٢٧] والنجبية: إنَّ القهقهة الضحك المشتمل على صوت. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٧٣].
- (٢) قال السيد جواد العاملي: «والظاهر أنَّ مُراد الكركي وتلميذه والشهيد الثاني في الروض [جامع المقاصد (المُحقِّق الكركي) ٢: ٣٤٩. المطالب المظفرية (الموسوي الاسترآبادي): ١١٧، س ٦، (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٢٧٧٦). روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٨٨٨] هو ما فسَّر به في الميسية والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١: ٥٦٦] وغيرهما: من أنَّها هنا الضحك المشتمل على صوت». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٧٥].
- (٣) قال السيد جواد العاملي: «وقد صرَّح الشهيد [ذكرى الشيعة (الشهيد الأوَّل) ٤: ١٢] والمحقِّق الثاني [جامع المقاصد (المُحقِّق الكركي) ٢: ٣٤٩] وتلميذاه [المُتوفَّر فقط: المطالب المظفرية (الموسوي الاسترآبادي): ١١٧، س ٦، (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٢٧٧٦)] والشهيد الثاني [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٨٨٨] وشيخه بأنَّه لا يعتبر فيها الكثرة، بل يكفي مُسمَّاه. قال في المسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٢٧]: لإطلاق النصِّ والفتوى». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٧٧].
- (٤) قال السيد جواد العاملي: «وأما الحكم فقد نقل إجماع العلماء كافَّةً على إبطالها عمداً سواء كان هناك حرفان أم لا في المُنتهى [مُنتهى المطلب (العلامة الحلي) ٥: ٢٩٢]». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٧٧].
- ثمَّ ذكر السيد جواد العاملي: أنَّه إذا غلبه الضحك فقَهقه من غير اختيار فإنَّها تبطل

وأن يفعل فعلاً كثيراً ليس من أفعال الصلاة^{(١)(٢)}.

صلاته، كما في جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٧٩].

وأضاف السيد جواد العاملي قائلاً: «وقد صرح في كثير من هذه الكتب [مثل: ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ٤: ١٢. المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (الشهيد الثاني): ٣١٢. مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٢٧]: بأنه لا يَأْتُم. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٧٩].

(١) والكثير ما يخرج به فاعله عن كونه مُصلياً، كما في المعتبر [المُعتبر (المُحقّق الحلي)] ٢: ٢٥٥ وغيره.

وزاد في المقاصد العلية [المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (الشهيد الثاني): ٢٩٥]: وما يَخِلّ لناظره أنّه مُعرض عنها.

كما اقتصر على ذلك - أي تعريف الفعل الكثير بأنه وما يَخِلّ لناظره أنّه مُعرض عنها - في الموجز الحاوي [الرسائل العشر (ابن فهد الحلي): ٨٥، الموجز الحاوي] والميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٨٢ - ٨٣].

(٢) قال السيد جواد العاملي: «وأما حكمه ففعل الكثير الخارج عن الصلاة عمداً مبطل لها بإجماع أهل العلم، كما في المنتهى [مُنْتَهَى الْمَطْلَب (العلامة الحلي) ٥: ٢٩٣]. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٨٩]. وفي حاشية الإرشاد: الأصحّ الإبطال عمداً وسهواً... [حاشية الإرشاد (المحقّق الكرّكي) المطبوع ضمن حياة المحقّق الكرّكي وآثاره بعنوان (حاشية الإرشاد) ٩: ١١٣].

وفي الميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٢٨] والمدارك [مدارك الأحكام (السيد محمد العاملي) ٣: ٤٦٦] ورسالة صاحب المعالم [الاثنا عشرية (الشيخ حسن): ١٠، السطر الأوّل، (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٥١١٢)] وشرحها [النور القمرية في شرح الاثني عشرية (السيد فيض الله التفرشي): ١٤٩، س ١٦، (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٤٩٧٨)] والماحوزية: إذا مُحيت به

والبكاء^(١) لشيء من أمور الدنيا^{(٢)(٣)}.

والأكل والشرب على قول^(٤) إلافي صلاة الوتر لمن أصابه عطش وهو يُريد

سهواً بطلت. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٩١].

(١) وفي الموجز الحاوي [الرسائل العشر (ابن فهد الحلبي): ٨٥، الموجز الحاوي]

وحاشية الإرشاد [حاشية الإرشاد (المحقق الكركي) المطبوع ضمن حياة المحقق

الكركي وآثاره بعنوان (حاشية الإرشاد) ٩: ١١٣] والميسية وكشف اللثام [كشف

اللثام (الفاضل الهندي) ٤: ١٧٨]: أَنَّ المُفسد ما اشتمل على النحيب وإن خفي، لا

فيض الدمع بلا صوت؛ للأصل. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ١٠٠].

(٢) وفسر جماعة [مثل: كشف الالتباس (الصيمري) ٢: ١٩٧، مخطوط: مكتبة المرعشي

النجفي العامة (٣٦٩٣). روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٨٨٩. ذخيرة المعاد

(المُحقق السبزواري) ٢: ٣٥٧. الحقائق الناضرة (يوسف البحراني) ٩: ٥٠] أمور

الدنيا بذهاب المال وفقد ميت وفوت حيّ مطلوب، بل في الميسية: يُبطلها البكاء على

الميت وإن كان لصاحبه. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ١٠٤].

(٣) وقد نصّ جميع من تعرّض لهذا الفرع أنّه إن كان لأمر أخروي لا يُبطلها. وفي التذكرة

[تذكرة الفقهاء (العلامة الحلبي) ٣: ٢٨٦]: ظهور دعوى الإجماع على ذلك وإن نطق

بحرفين. وفي نهاية الأحكام [نهاية الأحكام (العلامة الحلبي) ١: ٥١٩] والموجز

الحاوي [الرسائل العشر (ابن فهد الحلبي): ٨٥، الموجز الحاوي]: لا يُبطلها وإن نطق

بحرفين كالصوت، لا كالكلام. وفي الميسية: إذا بان منه حرفان أبطل. وفي الروض

[روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٨٩٠]: إذا بان منه حرفان بحيث لا يصدق عليه

الكلام فكالمتنح. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ١٠٥].

(٤) الأكل والشرب يُبطلان الصلاة عمداً إجماعاً، كما في الخلاف [الخلاف (الطوسي)

١: ٤١٣، م (١٥٩)] وجامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقق الكركي) ٢: ٣٥١].

[مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ١٠٥].

وأما عدم البطلان بهما سهواً فقد نقل عليه الإجماع في المنتهى [منتهى المطلب

الصوم في صبيحة تلك الليلة لكن لا يستدبر القبله.

وفي عقص الشعر^(١) للرجل تردد، والأشبه الكراهية^(٢).

ويُكره الالتفات يميناً وشمالاً، والتثاؤب، والتمطّي، والعبث، ونفخ موضع السجود، والتنخّم، وأن يبصق، أو يُفرقع أصابعه، أو يتأوّه، أو يئنّ بحرف واحد، أو يُدافع البول أو الغائط أو الريح. وإن كان خفّه ضيقاً استحب له نزعهِ لصلاته.

(العلامة الحلّي) ٥ : ٣٠٤ [كشف الرموز [كشف الرموز (الفاضل الآبي) ١ : ٢١٧] وفوائد الشرائع [فوائد الشرائع (المحقّق الكرّكي): ٤٣، س ١٠، مخطوط في مكتبة المرعشي برقم (٦٥٨٤)] والمقاصد العلية [المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (الشهيد الثاني): ٣١١]. وفي الأخيرين وجامع المقاصد [جامع المقاصد (المحقّق الكرّكي) ٢ : ٣٥٣] وتعليق النافع [تعليق النافع (المحقّق الكرّكي) المطبوع ضمن حياة المحقّق الكرّكي وآثاره بعنوان (حاشية المختصر النافع) ٧ : ١٧٠] والميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢ : ٨٩١]: تقييد ذلك بعدم انحاء صورة الصلاة، كما مرّ لهم مثل ذلك فيما تقدّم. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨ : ١١٢].

(١) العقص هو جمع الشعر في وسط الرأس وشده، كما في المعتبر [المعتبر (المحقّق الحلّي) ٢ : ٢٦٠] والتذكرة [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلّي) ٢ : ٥٠٧] والذكرى [ذكرى الشيعية (الشهيد الأوّل) ٤ : ١٨] وجامع المقاصد [جامع المقاصد (المحقّق الكرّكي) ٢ : ٣٥٣] وفوائد الشرائع [فوائد الشرائع (المحقّق الكرّكي): ٤٣، السطر الأخير] وتعليق النافع [تعليق النافع (المحقّق الكرّكي) المطبوع ضمن حياة المحقّق الكرّكي وآثاره بعنوان (حاشية المختصر النافع) ٧ : ١٧٠] وإرشاد الجعفرية [المطالب المظفرية (الموسوي الاسترآبادي): ١١٩، السطر الأخير] (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم (٢٧٧٦) [والميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١ : ٢٢٩]. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨ : ١١٧].

(٢) وقواه في الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨ : ١٢١].

مسائل أربع :

[المسألة الأولى] : إذا عطس الرجل في الصلاة يُستحب له أن يحمده الله ، و كذا إن عطس غيره يُستحب له تسميته.

[المسألة الثانية] : إذا سلم عليه يجوز أن يردّ مثل قوله (سلام عليكم) ، ولا قول : (وعليكم السلام) على رواية^{(١)(٢)(٣)(٤)}.

[المسألة الثالثة] : يجوز أن يدعو بكلّ دعاء يتضمّن تبيحاً أو تحميذاً أو طلب شيء مباح من أمور الدنيا و الآخرة ، قائماً و قاعداً ، وراكعاً و ساجداً ، و لا يجوز أن يطلب شيئاً محرماً ، و لو فعل بطلب صلاته.

[المسألة الرابعة] : يجوز للمُصلي أن يقطع صلاته إذا خاف تلف مال أو فرار

(١) ولو سلم بتحية الصباح والمساء لم يُجوز في الميسية قصد مُجرّد الردّ [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨ : ١٣٥] ، أي الردّ من دون قصد الدعاء ، بل لا بدّ أن يكون الردّ بقصد الدعاء .

(٢) وفي الميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١ : ٢٢٩] : يجوز ردّ تحية الصباح والمساء بالسلام . [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨ : ١٣٦] .

(٣) ولو كان المُسلم صبيّاً مُميّزاً ففي الموجز الحاوي [الرسائل العشر (ابن فهد الحلّي) : ٨٦ ، الموجز الحاوي] وكشف الالتباس [كشف الالتباس (الصيمري) ٢ : ١٩٨ ، مخطوط : مكتبة المرعشي النجفي العامة (٣٦٩٣)] والميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١ : ٢٣٢] : وجوب الردّ عليه . [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨ : ١٣٩] .

(٤) قال الشهيد في الذكري : «وبالغ بعض الأصحاب فقال : تبطل الصلاة لو اشتغل بالأذكار ولمّا يردّ ، وهو من مشرب اجتماع الأمر والنهي ، والأصحّ عدم البطلان بترك ردّه» [ذكري الشيعة (الشهيد الأوّل) ٤ : ٢٤] . وهو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١ : ٢٣٢] . [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨ : ١٥٨] .

غريمه أو تردّي طفل أو ما شابه ذلك^(١)، ولا يجوز قطع الصلاة اختياراً^(٢).

الركن الثالث: في بقية الصلوات.

و فيه فصول:

الفصل الأول: في صلاة الجمعة

والنظر في الجمعة، ومَنْ تجب عليه، وآدابها.

النظر الأول: في الجمعة

الجمعة ركعتان كالصبح يسقط معهما الظهر، ويُستحب فيهما الجهر، وتجب

بزوال الشمس، ويخرج وقتها إذا صار ظلّ كلّ شيء مثله، ولو خرج الوقت وهو

(١) وقال الشهيد في الذكرى: «قد يجب القطع، كما في حفظ الصبي والمال المُحترم عن

التلف وإنقاذ الغريق والمُحترق حيث يتعيّن عليه. وقد لا يجب، بل يُباح، كقتل الحيّة

التي لا يغلب على الظنّ أذاها وإحراز المال الذي لا يضرّ به فوته. وقد يُستحبّ القطع

لاستدراك الأذان والإقامة والجمعة والمنافقين في الظهر والجمعة والائتمام بإمام

الأصل أو غيره، وقد يُكره كإحراز المال اليسير الذي لا يُبالي بفواته مع احتمال

التحريم» [ذكرى الشيعة (الشهيد الأوّل) ٤: ٦]. ومثله في فوائد الشرائع [فوائد

الشرائع (المحقّق الكركي): ٤٤، س ٥، مخطوط في مكتبة المرعشي برقم (٦٥٨٤)]

وكشف الالتباس [كشف الالتباس (الصيمري) ٢: ١٩٥ - ١٩٦، مخطوط: مكتبة

المرعشي النجفي العامّة (٣٦٩٣)] والميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد

الثاني) ١: ٢٣٢]. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ١٥٢ - ١٥٤].

(٢) قيّد بعض الفقهاء الصلاة بالواجبة، كما في الذكرى [ذكرى الشيعة (الشهيد الأوّل) ٤:

٥] وغيره. وفي كشف اللثام: «الظاهر الاتفاق عليه». [كشف اللثام (الفاضل الهندي)

٤: ١٨٤].

وفي بعض الكتب الفقهية ومنها الميسية: عدم التقييد بالواجبة. [مفتاح الكرامة (السيد

جواد العاملي) ٨: ١٥٢ - ١٥٤].

فيها أتمّ جمعة إماماً كان أو مأموماً^(١)، وتفوت الجمعة بفوات الوقت ثم لا تُقضى جمعة وإنما تُقضى ظهراً.

ولو وجبت الجمعة فصلّى الظهر وجب عليه السعي لذلك، فإن أدركها، وإلا أعاد الظهر ولم يجتزئ بالأوّل.

ولو تيقّن أنّ الوقت يتّسع للخطبة وركعتين خفيفتين وجبت الجمعة^(٢)، وإن تيقّن أو غلب على ظنه أنّ الوقت لا يتّسع لذلك فقد فاتت الجمعة ويُصلّى ظهراً^(٣)....
شروط الجمعة:

- (١) وذهب المُعظم إلى اشتراط إدراك ركعة، كما في جامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقّق الكرّكي) ٢: ٣٦٧] في غير هذا المقام. وهو خيرة جملة من الكتب الفقهيّة ومنها الميسية [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ١٨١ - ١٨٢]، لكن في بعضها أنّه أقرب، وفي بعض أولى.
- (٢) وهل يكفي إدراك ركعة واحدة؟

قال في التذكرة: «ولا تكفي الركعة الواحدة هنا، خلافاً لأحمد» [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٤: ١٢]. وفي الدروس [الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ١: ١٨٨]: أنّه المشهور.

لكن في الميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٣٥]: أنّ الأقوى اعتبار إدراك الركعة بعد الخطبتين. [وانظر أيضاً: البيان (الشهيد الأوّل): ١٠٢.

المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (الشهيد الثاني): ٣٥٥].

وقال أيضاً في الميسية: «ويجب الشروع متى احتمل ذلك، فإن طابق صحت، وإلا فلا». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ١٨٦ - ١٨٧]، لكن في بعضها: أنّه أقرب، وفي بعض: أولى.

- (٣) وليُعلم أنّ المُعتبر - على المشهور - اجتماعهما في حدّ الراكع، كما في جملة من الكتب الفقهيّة، منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٤٣٣].

ثم الجمعة لا تجب إلا بشروط:

[الشرط الأول: السلطان العادل أو مَنْ نصبه^(١)].

فلو مات الإمام في أثناء الصلاة لم تبطل الجمعة، وجاز أن تُقدّم الجماعة من يُتمّ بهم الصلاة^{(٢)(٣)}، وكذا لو عرض للمنصب ما يبطل الصلاة من إغماء أو جنون أو حدث^(٤).

(١) وفي وجوبها أو عدمه زمن غيبة المعصوم ﷺ: أقوال [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ١٩٤]. رابعها: الوجوب تخييراً لا عينياً، ومن دون اشتراط الفقيه، وهو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٢١٢ - ٢١٣].

(٢) وفي الميسية: «إذا مات الإمام وكان في الجماعة مَنْ يصلح للإمامة يجب عليهم التقديم ويجب عليه التقدّم، ولو تعدّد الصالح وجب كفاية». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٣١٣].

(٣) قال السيد جواد العاملي: «إنّ ظاهر الكتاب - أي: قواعد الأحكام - قد يُعطي وجوب هذا التقديم أو التقدّم، كما هو خيرة المنتهى [مُنتهى المطلب (العلامة الحلي) ٥: ٤٥٣] والذكرى [ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ٤: ١٢٥] والجعفرية [رسائل المحقّق الكركي (المحقّق الكركي) ١: ١٢٩، الرسالة الجعفرية] وشرحها [المُتوفّر فقط: المطالب المظفرية (الموسوي الاسترآبادي): ١٧٠، س ٤، (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٢٧٧٦)] وجامع المقاصد [جامع المقاصد (المحقّق الكركي) ٢: ٣٨٠ - ٣٨١] وفوائد الشرائع [فوائد الشرائع (المحقّق الكركي): ٤٥، س ٣، مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٦٥٨٤] والميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٣٦]، ثمّ قال السيد جواد العاملي: «وفي كثير من هذه التصريح بالبطان لو لم يستخلفوا مع إمكانه». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٣١٤].

(٤) وما هو حكم نيّة المأمومين مع الإمام الثاني؟

ففي الميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٣٦]: أنّه يجب عليهم تجديد نيّة الاقتداء بالثاني. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٣١٨].

[الشرط] الثاني: العدد، وهو خمسة الإمام أحدهم^(١). وقيل: سبعة، والأوّل أشبه. ولو انفضّوا في أثناء الخطبة أو بعدها قبل التلبّس بالصلاة سقط الوجوب^(٢). وإن دخلوا في الصلاة ولو بالتكبير وجب الإتمام ولو لم يبقَ إلا واحد^(٣).

[الشرط] الثالث: الخطبتان....

وهل الطهارة شرط فيهما^(٤)؟ فيه تردّد، والأشبه أنّها غير شرط، ويجب أن يرفع صوته بحيث يُسمع العدد المُعتبر فصاعداً^(٥)، وفيه تردّد.

[الشرط] الرابع: الجماعة....

[الشرط] الخامس: أن لا يكون هناك جمعة أخرى وبينهما دون ثلاثة أميال،

(١) وهل تنعقد بالعبد؟

قوّاه في الذكرى [ذكرى الشيعة (الشهيد الأوّل) ٤: ١٢٠] وجامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقّق الكرّكي) ٢: ٣٩٠] والميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٣٥٥].

(٢) وفي الميسية: لو عادوا بعد انفضاضهم في أثنائها بنى؛ لعدم اشتراط الموالاة فيها. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٣٦١ - ٣٦٢].

(٣) في جملة من الكتب الفقهية ومنها الميسية: التصريح بالإتمام وإن بقي الإمام وحده. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٣٣٠ - ٣٣١].

(٤) في الذكرى [ذكرى الشيعة (الشهيد الأوّل) ٤: ١٣٥] والدروس [الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ١: ١٨٧]: أنّ الأصحّ وجوب الطهارة من الحدث. وفي البيان [البيان (الشهيد الأوّل): ١٣٠] والميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٣٩] والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١: ٦٦٠]: زيادة الطهارة من الخبث. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٤٠٠ - ٤٠١].

(٥) وهو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٣٩٥ - ٣٩٦].

فإن اتَّفقتا بطلتا، وإن سبقت إحداهما ولو بتكبيره الإحرام بطلت المتأخِّرة، ولو لم يتحقق السابقة أعاد ظهراً^(١).

النظر الثاني: فيمن يجب عليه

ويُراعى فيه شروط سبعة: التكليف، والذكورة، والحرية، والحضر^(٢)، والسلامة من العمى والمرض^(٣) والعرج^(٤)، وأن لا يكون همماً^(٥) ولا بينه وبين

(١) والاكْتفاء بالجمعة فيما نحن فيه فهو خيرة جملة من الكتب الفقهية، والأقوي كما في الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٤٥٩].

(٢) وفي نهاية الإحكام [نهاية الإحكام (العلامة الحلي) ٢: ٤٤] والذكرى [ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ٤: ١١٣] وجامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقّق الكرّكي) ٢: ٤٢٠] وكشف الإلتباس [كشف الإلتباس (الصيمري) ٢: ٢٠٣، مخطوط: مكتبة المرعشي النجفي العامة (٣٦٩٣)] والميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٧٦٢] والمدارك [مدارك الأحكام (السيد محمّد العاملي) ٤: ٤٩]: في حكم الحضر سفر العاصي والكثير السفر. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٤٦٧].

(٣) وزاد في المسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٤١] والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٧٦٢] والميسية: المشقّة التي لا يُتحمل مثلها عادة أو خوف زيادة مرض أو ببطء براء. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٤٧١].

(٤) وفي جملة من الكتب الفقهية منها الميسية: أنّه إذا لم يكن مُقعداً يجب عليه الحضور. قال السيد جواد العاملي: «وذلك لأنّ بعض هؤلاء عبّر بالمُقعد، وبعضهم قيّده بالمُقعد، وآخرون صرّحوا بما ذكرنا. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٤٧٢].

(٥) وفي الذكرى [ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ٤: ١٢١] والميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٧٦٢] والمدارك [مدارك الأحكام (السيد محمّد العاملي) ٤: ٥٠] والشافية [الشافية الصلاتية أو الشافية في الصلاة (أحمد بن إسماعيل الجزائري) لم نعثّر عليه] والرياض [رياض المسائل (السيد علي الطباطبائي العاملي) ٤: ٥٦]: البالغ حدّ العجز أو المشقّة الشديدة بواسطة الكبر. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٤٧٥].

الجمعة أزيد من فرسخين....

وهنا مسائل:

[المسألة الأولى: مَنْ انعتق بعضه لا تجب عليه الجمعة، ولو هياه مولاه لم تجب الجمعة^(١) ولو اتفقت في يوم نفسه على الأظهر، وكذا المكاتب والمدرّس.

[المسألة الثانية:....

[المسألة الثالثة:....

[المسألة الرابعة: الإصغاء إلى الخطبة هل هو واجب^(٢)^(٣)؟ فيه تردّد، وكذا تحريم الكلام في أثنائها^(٤)، لكن ليس بمبطل للجمعة.

[المسألة الخامسة:....

[المسألة السادسة:....

(١) وسقوط الوجوب هو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٥٠٢].

(٢) والمشهور - كما في الذكرى [ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ٤: ١٤٠] وكشف الالتباس [كشف الالتباس (الصيمري) ٢: ٢٠٧، مخطوط: مكتبة المرعشي النجفي العامة (٣٦٩٣)] - وجوب الإصغاء على من يسمعهما، وهو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٤٠٨].

(٣) وفي جملة من الكتب الفقهية منها الميسية: أَنَّ محل النزاع إنما هو في القريب السامع، أمّا البعيد والأصمّ فلا يجب عليهما الاستماع، بل في بعضها: ولا يحرم عليهما الكلام. بل في التذكرة [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٤: ٧٧] وبعض ما مرّ: أَنَّهُما إن شاءا سكتا وإن شاءا قرءا وإن شاءا ذكرا. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٤١٢].

(٤) وهل يختصّ تحريم الكلام بالسامع أو المُستمع؟

وفي الميسية: على الخطيب وغيره. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٤١٦].

[المسألة] السابعة: الأذان الثاني^(١) يوم الجمعة بدعة. وقيل: مكروه، والأول أشبه.

[المسألة] الثامنة: يحرم البيع يوم الجمعة بعد الأذان^{(٢)(٣)(٤)}، فإن باع أثم

(١) وما هو المراد بالأذان الثاني؟

وفي الميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٤٥] والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٧٨٢]: أنه ما يقع ثانياً بالزمان بعد أذان آخر واقع في الوقت من مؤذن واحد أو قاصد كونه ثانياً، سواء أكان على المنارة أم بين يدي الخطيب أم غيرهما. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٥١٤].

(٢) وفي الإرشاد [إرشاد الأذهان (العلامة الحلّي) ١: ٢٥٨] والموجز الحاوي [الرسائل العشر (ابن فهد الحلّي): ٨٩، الموجز الحاوي] والميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٧٨٤] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٤٥] ومجمع البرهان [مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٢: ٣٨٢ - ٣٨٣]: ترتب التحريم على الزوال؛ لأنه السبب الموجب للصلاة، والنداء إعلام بدخول الوقت، فالعبرة به، فلو تأخر الأذان عن أول الوقت لم يؤثر في التحريم السابق لوجود العلة ووجوب السعي المترتب على دخول الوقت وإن كان في الآية مُترتباً على الأذان؛ إذ لو فرض عدم الأذان لم يسقط وجوب السعي، فإنّ المندوب لا يكون شرطاً للواجب. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٥١٩].

(٣) قال السيد جواد العاملي: «قد عرفت أنّ الأكثر - كما في الروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٧٨٤] - علّقوا التحريم على الأذان، وقضيته أنه لا يحرم قبله وإن زالت الشمس»، ثم قال: «والمخالف إنّما هو أحمد [المغني (ابن قدامة) ٢: ١٤٥] ومالك [فتح العزيز (عبد الكريم الرافعي) ٤: ٦٢٤]، ولم يُصرّح به أحد قبل صاحب الميسية والمسالك». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٥٢٠ - ٥٢١]. فإنّ الفاضل الميسي وتلميذه الشهيد الثاني صرّحا بتعليق الحكم على الزوال.

(٤) وكذا يحرم ما يشبه البيع من المعاملات، وهو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٥٢٦ - ٥٢٧].

وكان البيع صحيحاً على الأظهر، ولو كان أحد المُتعاقدين ممن لا يجب عليه السعي كان البيع سائغاً بالنظر إليه^(١) وحراماً بالنظر إلى الآخر.

[المسألة] التاسعة:....

[المسألة] العاشرة: إذا لم يتمكّن المأموم من السجود مع الإمام في الأولى، فإن أمكنه السجود واللاحق به قبل الركوع صح، وإلا اقتصر على متابعتة في السجدين وينوي بهما الأولى، فإن نوى بهما الثانية قيل: تبطل الصلاة^(٢)، وقيل: يحذفهما ويسجد للأولى ويتمّ بثانية، والأول أظهر^(٣).

النظر الثالث: في آدابها

وأما آداب الجمعة فالغسل، والتنفل بعشرين ركعة: ستّ عند انبساط الشمس، وستّ عند ارتفاعها، وستّ قبل الزوال، وركعتان عند الزوال^(٤)، ولو أحرّ النافلة

(١) إنّ البيع يحرم على المُخاطب إجماعاً، وهل يحرم على الآخر؟ في نهاية الإحكام

[نهاية الإحكام (العلامة الحلّي) ٢: ٥٤] والميسية: أنّه أقوى. [مفتاح الكرامة (السيد

جواد العاملي) ٨: ٥٣١]. أي: الحرمة على الآخر.

(٢) والبطلان هو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد

العاملي) ٨: ٥٣٦].

(٣) ولو أطلق ولم يُعيّن كون السجدين للركعة الأولى أو للثانية فهل تنصرفان الى الأولى

ولا تبطل الصلاة؟

هذا هو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد

العاملي) ٨: ٥٣٩].

(٤) ويكون الركعتين بعد الزوال صرّح في إرشاد الجعفرية [المطالب المظفرية (الموسوي

الاسترآبادي): ٦٥، س ٢، (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٢٧٧٦)] و الميسية

والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٤٧] والروضة [الروضة البهية

(الشهيد الثاني) ١: ٦٧١] والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٤٩١] والفوائد

إلى بعد الزوال جاز....

وإذا سبق الإمامُ إلى قراءة سورة فليعدل إلى الجمعة، وكذا في الثانية يعدل إلى سورة المنافقين ما لم يتجاوز نصف السورة إلا في سورة الجحد والتوحيد^(١).
ويُستحب الجهر بالظهر في يوم الجمعة^(٢)، ومن يُصلي ظهراً فالأفضل إيقاعها في المسجد الأعظم، وإذا لم يكن إمام الجمعة ممّن يُقتدى به جاز أن يُقدّم المأموم صلاته على الإمام، ولو صلى معه ركعتين وأتمّهما بعد تسليم الإمام ظهراً كان أفضل.

الفصل الثاني : فى صلاة العيدين

والنظر فيها وفي سنتها

النظر الأول: في شروطها

الملية [الفوائد الملية (الشهيد الثاني): ٢٥٦]. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٥٦٣: ٨].

(١) قال السيّد جواد العاملي: «لا خلاف في جواز العدول في الجملة واستحبابه عن الجحد والإخلاص إلى الجمعة والمنافقين كما في مجمع البرهان [مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٢: ٢٤٦]، لكن ظاهر الانتصار [الانتصار (المُرتضى): ١٤٧، م (٤٤)] والسرائر [السرائر الحاوي (ابن إدريس) ١: ٢٢٢] في بحث القراءة والشرائع في بحث الجمعة - كما فهمه منه الميسيي والشهيد الثاني [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٤٩] -: عمومُ المنع؛ حيث لم يستثنوا الجمعة والمنافقين». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٧: ٢٦٨ - ٢٨٩].

(٢) وفي المُعتبر [المُعتبر (المُحَقِّق الحَلِّي) ٢: ٣٠٤ - ٣٠٥]: أن ترك الجهر في الظهر للإمام والمُنفرد أشبه بالمذهب. وفي الميسية: أنه أجود. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٧: ٢٠٨]. أي: ترك الجهر.

وهي واجبة مع وجود الإمام ﷺ بالشروط المُعتبرة في الجمعة^{(١)(٢)}، وتجب جماعة، ولا يجوز التخلف إلا مع العذر، فيجوز حينئذ أن يُصلي مُنفرداً ندباً، ولو اختلّت الشرائط سقط الوجوب واستُحب الإتيان بها جماعة^(٣) وفُرادى....
النظر الثاني: في سننها....

مسائل خمس:

[المسألة] الأولى: التكبير الزائد هل هو واجب^(٤)؟ فيه تردد، والأشبه الاستحباب، وبتقدير الوجوب هل القنوت واجب^(٥)؟ والأظهر لا، وبتقدير وجوبه

(١) قال الشهيد: «ولا مدخل للفقهاء حال الغيبة في وجوبها في ظاهر الأصحاب وإن كان ما في الجمعة من الدليل قد يتمشّى هنا، إلا أنه يحتاج إلى القائل. ولعل السرّ في عدم وجوبها حال الغيبة مطلقاً بخلاف الجمعة أن الواجب الثابت هو التخيير كما مرّ أو العيني وهو منتفٍ بالإجماع، والتخيير في العيدين غير متصور؛ إذ ليس معها فرد آخر يتخيّر بينها وبينه، فلو وجبت لوجب عينا، وهو خلاف الإجماع» [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٧٩٣]. وفي المسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٥٠] والمقاصد العلية [المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (الشهيد الثاني): ٣٦٥ - ٣٦٦] مثل ما في الروض. وقريب من ذلك ما في الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٥٦٨].

(٢) وهل يُعتبر الوحدة، أي لا يُصلي أكثر من صلاة واحدة في البلد؟
إن اعتبر الوحدة ظاهر بعض وصريح آخرين منهم الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٦٧٢ - ٦٧٣].

(٣) وأمّا كونها جماعة فهو خيرة جملة من الكتب الفقهية، وظاهر الميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٥٠] والمدارك [مدارك الأحكام (السيد محمد العاملي) ٤: ٩٨]. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٦٨١].

(٤) الوجوب صريح جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٥٨٦ - ٥٨٧].

(٥) الوجوب هو ظاهر جملة من الكتب الفقهية وصريح أخرى منها الميسية. [مفتاح

هل يتعين فيه لفظ؟ الأظهر أنه لا يتعين وجوباً.

[المسألة] الثانية: إذا اتفق عيد وجمعة فمن حضر العيد كان بالخيار في حضور الجمعة^(١)^(٢)، وعلى الإمام أن يعلمهم ذلك في خطبته^(٣)، وقيل: الترخيص مُختص بمن كان نائياً عن البلد كأهل السواد دفعاَ لمَشَقَّة العود، وهو الأشبه.

[المسألة] الثالثة: الخطبتان في العيدين بعد الصلاة وتقديمهما بدعة. ولا يجب استماعهما، بل يُستحب.

[المسألة] الرابعة: لا يُنقل المنبر من الجامع، بل يُعمل شبه المنبر من طين^(٤) استحباباً.

[المسألة] الخامسة: إذا طلعت الشمس حرم السفر حتى يصلي صلاة العيد إن كان ممن تجب عليه و في خروجه بعد الفجر وقبل طلوعها تردّد، والأشبه الجواز^(٥).

الفصل الثالث: في صلاة الكسوف

الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٥٩١ - ٥٩٣].

(١) وهو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٧١٠].

(٢) ويجب على الإمام الحضور للجمعة، وهو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٧١٣].

(٣) إن وجوب الإعلام على الإمام هو صريح بعض الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٧١٤].

(٤) وفي البيان [البيان (الشهيد الأول): ١١٥] والميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٨٠١] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٥٥]: من طين أو غيره. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٧٠٨].

(٥) وقواه في الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٨: ٦٩٤].

والكلام في سببها، وكيفيتها، وحكمها.

أَمَّا الْأَوَّلُ [في سببها]

فتجب عند كسوف الشمس وخسوف القمر والزلزلة، وهل تجب لما عدا ذلك من ريح مظلمة وغير ذلك من أخاويف السماء قيل: نعم، وهو المروي^(١). وقيل: لا، بل يُستحب. وقيل: تجب للريح المخوفة والمظلمة الشديدة حسب....

وأَمَّا كيفيتها:....

وأَمَّا حكمها فمسائله ثلاث:

[المسألة] الأولى: إذا حصل الكسوف في وقت فريضة حاضرة كان مُخَيَّرًا في الإتيان بأيّهما شاء ما لم تتضيّق الحاضرة فتكون أولى^{(٢)(٣)}، وقيل: الحاضرة أولى مطلقاً، والأوّل أشبه.

(١) والتعميم لكلّ مخوف سماوي هو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٤٤].

(٢) وفي جامع المقاصد [جامع المقاصد (المحقّق الكرّكي) ٢: ٤٧٣] وفوائد الشرائع [فوائد الشرائع (المحقّق الكرّكي): ٤٨، السطر الأخير، مخطوط في مكتبة المرعشي برقم (٦٥٨٤)] وتعليق الإرشاد [أنظر: تعليق الإرشاد (المحقّق الكرّكي) المطبوع ضمن حياة المحقّق الكرّكي وآثاره بعنوان (حاشية الإرشاد) ٩: ١٠٠] والميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٨١٢] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٦١]: إن آخر الحاضرة مع وجوبها اختياراً قضى الكسوف. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ١٠٧].

(٣) ثمّ إن أدرك الكسوف بعدها قبل تمام الانجلاء أتى بها [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٦١]، وهل يجب الكسوف بإدراك ركعة أم لا بدّ من إدراك الجميع؟ إنّ الفاضل الميسي حكم بالوجوب والأداء بإدراك ركعة هنا. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ١٠٨].

[المسألة] الثانية:....

[المسألة] الثالثة:....

الفصل الرابع: في الصلاة على الأموات

وفيه أقسام:

[القسم] لأوّل: من يُصلّى عليه

وهو كلّ من كان مُظهِراً للشهادتين^(١) أو طفلاً له ستّ سنين ممّن له حكم الإسلام، ويتساوى الذكر في ذلك والأنثى، والحرّ والعبد.

ويُستحبّ الصلاة على مَنْ لم يبلغ ذلك إذا ولد حياً، فإن وقع سقطاً لم يُصلّ عليه ولو ولجته الروح.

[القسم] الثاني: في المصلّي

وأحقّ الناس بالصلاة عليه أولاهم بميراثه^(٢)، والأب أولى من الابن، وكذا الولد أولى من الجدّ والأخ والعَمّ، والأخ من الأب، والأمّ أولى ممّن يمتّ بأحدهما، والزوج أولى بالمرأة من عصباتها وإن قربوا، وإذا كان الأولياء جماعة فالذكر أولى من الأنثى، والحرّ أولى من العبد، ولا يتقدّم الوليّ إلا إذا استكملت فيه شرائط الإمامة، وإلا قدّم غيره، وإذا تساوى الأولياء قدّم الأفقه فالأقرأ^(٣) فالأسنّ فالأصحب، ولا

(١) قيّد الفاضل الميسي عبارة الشرائع بما إذا لم يجحد ضرورياً. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٤: ١٠٥].

(٢) صرح الفاضل الميسي بأنّ الأولى بها هو الأولى بميراثه [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٤: ١١٤ - ١١٥]، فيشمل ما إذا كان الأولى أنثى. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٤: ١١٥].

(٣) وهذا خيرة الفاضل الميسي في الحاشية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٤: ١٢٣].

يجوز أن يتقدّم أحد إلا بإذن الوليّ سواء كان بشرائط الإمامة أو لم يكن بعد أن يكون مُكَلَّفًا....

[القسم] الثالث: في كيفية الصلاة

وهي خمس تكبيرات، والدعاء بينهما غير لازم^(١)، ولو قلنا بوجوبه لم نوجب لفظاً على التعيين.

وأفضل ما يقال (ما رواه محمد بن مهاجر عن أمّه أمّ سلمة عن أبي عبدالله عليه السلام)، قال: كان رسول الله (ص) إذا صلى على ميت كبر وتشهد، ثم كبر وصلى على الأنبياء ودعا، ثم كبر ودعا للمؤمنين، ثم كبر الرابعة ودعا للميت، ثم كبر الخامسة وانصرف)، وإن كان منافقاً اقتصر المصلّي على أربع وانصرف بالرابعة^(٢)....
وسنن الصلاة:

أن يقف الإمام عند وسط الرجل وصدر المرأة، وإن اتّفا جعل الرجل ممّا يلي الإمام والمرأة وراءه ويجعل صدرها محاذياً لوسطه ليقف الإمام موقف الفضيلة، ولو كان طفلاً جعل من وراء المرأة، وأن يكون المصلّي متطهراً، وينزع نعليه، ويرفع يديه في أول تكبيرة إجماعاً وفي البواقي على الأظهر^(٣)، ويستحب عقيب

(١) وهل يجب اللعن أو الدعاء على المنافق أم لا؟ رجّح الفاضل الميسي عدم وجوب ذلك. ولم يرّجّح واحداً من الوجهين الشهيد الثاني [مثل: مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٦٥، كتاب الصلاة في صلاة الأموات. الروضة البهيّة (الشهيد الثاني) ١: ٤٢٩، كتاب الطهارة في الصلاة على الميت. روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٨١٧، كتاب الصلاة في صلاة الميت. فوائد القواعد (الشهيد الثاني) ١٢٧: في كتبه. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٤: ١٧٠ - ١٧١].

(٢) اقتصر عدّة من الفقهاء ومنهم الفاضل الميسي في حاشيته على أربع تكبيرات في الصلاة على المنافق. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٤: ١٦٨ - ١٦٩].

(٣) واستحب رفع اليدين في التكبيرات كلّها هو الموافق للعديد من الفقهاء في مصنّفاتهم،

الرابعة أن يدعو له إن كان مؤمناً، وعليه إن كان مُنافقاً^(١)، وبدعاء المُستضعفين إن كان كذلك، وإن جهله سأل الله أن يحشره مع من كان يتولاه، وإن كان طفلاً سأل الله أن يجعله مُصلحاً لحال أبيه شافعاً فيه، وإذا فرغ من الصلاة وقف موقفه حتى ترفع الجنازة^(٢)، وأن يُصلى على الجنازة في المواضع المعتادة، ولو صلى في المساجد جاز.

ويُكره الصلاة على الجنازة الواحدة مرّتين^{(٣)(٤)}.

مسائل خمس:

[المسألة الأولى:.....]

[المسألة الثانية: إذا سبق المأمومُ بتكبيرة أو ما زاد استحَب له إعادتها مع

ومنها حاشية الميسي. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٤: ١٨٨ - ١٨٩].

(١) قال السيد جواد العاملي: «وقال الميسي - بعد ما نقلنا عنه: يجب الاقتصار على التكبيرات الأربع في المخالف -: لكن إن كان ناصباً ينبغي أن يدعو عليه بعد الرابعة». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٤: ١٧٩].

(٢) وفي حاشية الميسي: أنَّ الإمام وغيره سواء في ذلك. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٤: ١٩١ - ١٩٢].

(٣) وفي الخلاف: الإجماع على أنَّ من صلى على جنازة يكره له أن يصلي عليها ثانياً [الخلاف (الطوسي) ١: ٧٢٦، كتاب الجنائز، م (٥٤٨)]، وأفاد الشهيد في الذكرى: أنَّه هو الظاهر من الأكثر، و هو قصر للكرامة على مصل واحد [ذكرى الشيعة (الشهيد الأوّل) ١: ٤١١، كتاب الصلاة في الصلاة على الميت، (تذنيب)]، كما في حاشية الميسي. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٤: ١٩٧].

(٤) وقال الفاضل الميسي: «إنما لم تُكره لغير المصلي إذا لم يُمكن جعلها صلاة واحدة ولم تناف إعادة التعجيل». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٤: ١٩٨].

الإمام (١)(٢).

[المسألة] الثالثة: يجوز أن يصلّى (٣) على القبر يوماً وليلة (٤) مَنْ لم يُصل عليه (٥)، ثُمَّ لا يُصل بعد ذلك.

[المسألة] الرابعة:

[المسألة] الخامسة: إذا صلّى على جنازة بعض الصلاة ثُمَّ حضرت أخرى كان مخيراً إن شاء استأنف الصلاة عليهما وإن شاء أتمّ الأولى على الأوّل واستأنف للثاني (٦).

(١) وفي حاشية الميسي: تُستحبّ الإعادة للظانّ أنّ الإمام كَبُرَ للناسي [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٤: ٢١٧].

(٢) وفي حاشية الميسي: أنّ العامد يستمرّ متأنياً حتى يلحقه الإمام. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٤: ٢١٧].

(٣) وصرّح الفاضل الميسي بالجواز. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٤: ٢٠٩]، فيما ذهب بعض الى الوجوب [قواعد الأحكام (العلامة الحلي) ١: ٢٣٢].

(٤) وخيرة الفاضل الميسي في حاشية الشرائع عدم التحديد. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٤: ٢٠٦ - ٢٠٧].

(٥) صرّح الفاضل الميسي بعدم الفرق بين الميت الذي قد صلّى عليه وبين مَنْ لم يُصل عليه، إلاّ أنّه قال: الاقتصار على ميت لم يصلّى عليه أصلاً أحوط. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٤: ٢١٠].

(٦) وفي حاشية الفاضل الميسي: أنّ الأقوى والأجود انحصار تخيّرهِ بين تأخير الثانية إلى أن يفرغ من الأولى إن لم يخفّ عليها وبين إدخالها حينئذٍ بالنّية وتشريكها بالتكبير وتخصيص كلّ واحدة بذكرها مخيراً في تقديم أيّهما شاء إلى أن يكمل الأولى ثمّ يتمّ على الثانية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٤: ٢٢١].

وأورد في كشف اللثام إشكالاً على الشهيد الأوّل، قال: «أنّ في مُختار الشهيد إشكالاً على وجوب إتباع كلّ تكبيرة بذكر غير ما يتبع الأخرى، والخبر لا يصلح له سنداً».

الفصل الخامس: في الصلوات المرغبات

وهي قسمان:

النوافل اليومية، وقد ذكرناها.

وما عدا ذلك فهو ينقسم على قسمين:

فمنها: ما لا يختص وقتاً بعينه. وهذا القسم كثير غير أننا نذكر مهمه، وهو

صلوات:

الأولى: صلاة الاستسقاء

وهي مستحبة عند غور الأنهار وفتور الأمطار.

وكيفيتها مثل كيفية صلاة العيد غير أنه يجعل مواضع القنوات في العيد

استعطاف الله سبحانه وسؤاله الرحمة بإرسال الغيث، ويتخير من الأدعية ما تيسر

له، وإلا فليقل ما نقل في أخبار أهل البيت^(١).

ومسنونات هذه الصلاة: أن يصوم الناس ثلاثة أيام، ويكون خروجهم يوم

[كشف اللثام (الفاضل الهندي) ٢: ٣٧٤، كتاب الطهارة، في كيفية صلاة الميت]. وقال

السيد جواد العاملي: «وهذا الإشكال يرد أيضاً على الشهيد الثاني وشيخه الميسي».

[مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٤: ٢٢٣].

(١) قال السيد محمد جواد العاملي: «وظاهر عبارة (الشرائع) يقتضي ترجيح ما تيسر

على المنقول...»، ثم قال السيد جواد العاملي: «واعتذر له في الميسية والمسالك

[مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٧٣]: بأن هذا التركيب من باب صناعة القلب،

وأن النكتة فيه جواز الدعاء بما تيسر وإن أمكن المنصوص، واحتمل أن يكون فعل

الشرط المحذوف (يتخير) لا (يتيسر)، والمعنى: وإلا يُرد التخيير بل يُرد الأفضل

فليقل ما نُقل في أخبارهم (عليهم السلام). [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي)

٩: ١٥٨].

الثالث، ويُستحب أن يكون ذلك الثالث الاثنين، فإن لم يتيسر فالجمعة، وأن يخرجوا إلى الصحراء حفاة على سكينه و وقار، ولا يُصلّوا في المساجد، وأن يُخرجوا معهم الشيوخ والأطفال والعجائز، ولا يُخرجوا ذمياً، ويُفرّقوا بين الأطفال وأمهاتهم^(١)، فإذا فرغ الإمام من صلاته حوّل رداءه^{(٢)(٣)(٤)} ثم استقبل القبلة وكبّر مئة رافعاً بها صوته وسبّح الله إلى يمينه كذلك وهلّل عن يساره مثل ذلك واستقبل الناس وحمد الله مئة، وهم يتابعونه في كلّ ذلك^(٥)، ثم يخطب ويُباليغ في تضرّعاته، فإن تأخّرت الإجابة كرّروا الخروج حتى تُدركهم الرحمة. وكما تجوز هذه الصلاة عند قلّة الأمطار فإنّها تجوز عند جفاف مياه العيون والآبار.

الثانية: صلاة الاستخارة وصلاة الحاجة وصلاة الشكر وصلاة الزيارات.

ومنها: ما يختصّ وقتاً مُعيّناً، وهي صلوات خمس:

الأولى: نافلة شهر رمضان، والأشهر في الروايات استحباب ألف ركعة في

(١) وفي الميسية: «ينبغي مع ذلك مراعاة حفظ الأطفال الواجب، فيدفع كلّ طفل إلى غير أمّه». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ١٦٥].

(٢) قال السيد جواد العاملي: «وقد فسّره الأصحاب كالصدوق [مَنْ لا يحضره الفقيه (الصدوق) ١: ٥٢٦ - ٥٢٧، ح ١٤٩٩] وغيره [مثل: الكافي في الفقه (أبو الصلاح الحلبي): ١٦٣]: بأنّه جعل ما على اليمين على اليسار وعكسه. وفي التذكرة: الإجماع على هذه الصفة، سواء كان مُربّعاً أو مُقوّراً [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلبي) ٤: ٢١٧]. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ١٦٧].

(٣) وفي جملة من الكتب الفقهية منها الميسية: استحبابه للإمام والمأموم. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ١٦٧].

(٤) وفي جملة من الكتب الفقهية منها الميسية: أنّ هذا التحويل بعد الصلاة. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ١٦٩].

(٥) وفي جملة من الكتب الفقهية منها الميسية: أنّهم لا يُتابعونه في الجهات. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ١٧٦].

شهر رمضان زيادة على النوافل المرتبة. يُصَلِّي في كلّ ليلة عشرين ركعة ثمان بعد المغرب واثنيتي عشرة ركعة بعد العشاء^(١) على الأظهر، وفي كلّ ليلة من العشر الأواخر ثلاثين على الترتيب المذكور، وفي ليالي الأفراد الثلاث في كلّ ليلة مئة ركعة.

وروي: أنه يقتصر في ليالي الأفراد على المئة حسب، فيبقى عليه ثمانون، يُصَلِّي في كلّ ليلة جمعة عشر ركعات بصلاة علي وفاطمة وجعفر عليهم السلام، وفي آخر جمعة عشرين ركعة بصلاة فاطمة عليها السلام.

وصلاة أمير المؤمنين عليه السلام: أربع ركعات بتشهدين وتسليمين، يقرأ في كلّ ركعة (الحمد) مرّة، وخمسين مرّة (قل هو الله أحد).

وصلاة فاطمة عليها السلام: ركعتان، يقرأ في الأولى (الحمد) مرّة و(القدر) مئة مرّة، وفي الثانية بـ (الحمد) مرّة وسورة (التوحيد) مئة مرّة.

وصلاة جعفر: أربع ركعات بتشهدين وتسليمتين، يقرأ في الأولى (الحمد) مرّة و(إذا زلزلت) مرّة، ثمّ يقول.... وفي الثالثة (إذا جاء نصر الله والفتح). وفي الرابعة (قل هو الله أحد)....

الثانية: صلاة ليلة الفطر، وهي ركعتان: يقرأ في الأولى (الحمد) مرّة، وألف مرّة (قل هو الله أحد). وفي الثانية (الحمد) و(قل هو الله أحد) مرّة....

و[الثالثة]: صلاة يوم الغدير، وهو الثامن عشر من ذي الحجة قبل الزوال

(١) وفي مضمّر سماعة بالعكس، «اثنيتي عشرة ركعة بين المغرب والعُتمة، وثمان ركعات بعد العُتمة» [وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٨: ٣٠، ب ٧ من نوافل شهر رمضان، ح ٣].

وخير بينهما في جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ١٩٧]، أي: إن شاء قدّم الثمان أو قدّم الاثنيتي عشرة.

بنصف ساعة.

الثانية: صلاة ليلة الفطر....

و [الثالثة]: صلاة يوم الغدير....

و [الرابعة]: صلاة ليلة النصف من شعبان.

و [الخامسة]: صلاة ليلة المبعث ويومه

وتفصيل هذه الصلوات وما يُقال فيها وبعدها مذكور في كتب العبادات.

خاتمة:

كلّ النوافل يجوز أن يُصلّيها الإنسان قاعداً، وقائماً أفضل، وإن جعل كل ركعتين من جلوس مقام ركعة كان أفضل.

موسوعة الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) / ٢٩

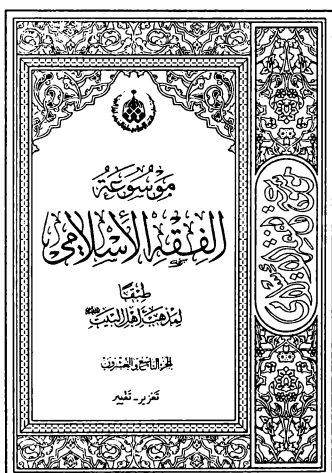
□ إعداد: التحرير

المجلد التاسع والعشرون (موسوعة الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام)).

تأليف وتحقيق: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

الناشر: مؤسسة دائرة المعارف ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤ م



يقع الجزء التاسع والعشرون من موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) في (٥٠٢) صفحة من القطع الكبير (= الرحلي).

وقد اشتمل هذا المجلد من الموسوعة على أربعة أو ستة^(١) وثلاثين عنواناً، بدأت بـ (تعزير)، وانتهت بـ (تغيير).

كما اشتمل هذا المجلد من الموسوعة على أربعة أنواع من العناوين: أصلية

وفرعية وتأليفية وعناوين الدلالة، مثال الأول (تعزية)، ومثال الثاني (تعشير)، ومثال الثالث (تعين وتعين)، ومثال الرابع (تعمد).

وستذكر مسرداً بهذه العناوين:

- | | |
|-----------------|-------------------|
| ١ - تعزير | ١٨ - تعوذ |
| ٢٠ - تعزية | ١٩ - تعويد |
| ٣ - تعشير | ٢٠ - تعويض |
| ٤ - تعصيب | ٢١ - تعيب |
| ٥ - تعظيم | ٢٢ - تعين |
| ٦ - تغفير | ٢٣ - تعين وتعين |
| ٧ - تعقيب | ٢٤ - تغذي |
| ٨ - تعلم وتعليم | ٢٥ - تغريب |
| ٩ - تعلّي | ٢٦ - تغرير |
| ١٠ - تعليق | ٢٧ - تغريم |
| ١١ - تعليل | ٢٨ - تغسيل الميّت |
| ١٢ - تغلية | ٢٩ - تغطية |
| ١٣ - تعمد | ٣٠ - تغليس |
| ١٤ - تعمّم | ٣١ - تغليظ |
| ١٥ - تعمير | ٣٢ - تغميض |
| ١٦ - تعهد | ٣٣ - تغيير |
| ١٧ - تعوذ | ٣٤ - تغير |

نذكر 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 المظنة 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 عنه في الهيئة، أو يشترك معه في ذات البحث وإن اختلف عنه في المعنى والهيئة وبأينه، كما ورد بيان ذلك مفصلاً في مقدمة الموسوعة، فراجع.

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، لاعلى مستوى الأقوال ولا على مستوى الاستدلال.

وسنحاول إلقاء الضوء على هذا الكتاب من خلال المرور على بعض بحوثه كي يمتلك القارئ صورة واضحة عن هذه الموسوعة الفقهية المهمة، وحيث لا يسعنا تعريف بحوث المجلد كلها بشكل تفصيلي فقد وقع اختيارنا على أحد العناوين في هذا المجلد، وهو عنوان (تعزير) الذي هو من قسم العناوين الأصلية، وهو بحث كبير من حيث الحجم استوعب (١٠٢) صفحة. والملاحظ في هذا البحث الاستيعاب للموضوع بكل مجالاته هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية الاستيعاب لكل فروعه وامتداداته، ومن ناحية ثالثة الاستيعاب لكل أحكامه ولحاظاته. كما يمتاز هذا البحث بالشمولية لمختلف الأبعاد؛ نظراً لكون هذا المصطلح من المصطلحات التي وردت أبحاثها مبثوثة في المصادر الفقهية، كما لم ترد بشكل مَبُوب.

وقد انعقد بحث (تعزير) في: اثني عشر محوراً أساسياً، انطوت تحتها عدة مباحث، وإليك التفصيل:

المحور الأول: التعريف.

وكما هو دأب هذه الموسوعة أن تبدأ ببيان تعريف العنوان من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية.

أ — **فالتعزير لغة** مصدر عَزَرَ من العزْر إمَّا بمعنى النصرة والتعظيم، وإمَّا بمعنى التأديب. وبعضهم أرجع الثاني الى الأول.

ب — **والتعزير اصطلاحاً**: عقوبة شرعية غير مقدّرة مجعولة من قبل الحاكم على مخالفة الحكم كفعل حرام أو ترك واجب، وبعضهم أضاف الى التعريف بأنّها غير مقدّرة بحسب الغالب.

المحور الثاني: الألفاظ ذات الصلة

وقد تمّ التعرّض الى خمسة موارد:

١ - **الحدّ**: وهو عقوبة مقدّرة. وقد يُطلق الحدّ على مطلق العقوبات من التعزير والحدّ والقصاص. ويختلف الحدّ عن التعزير في جملة من الأحكام كالتقدير والسقوط وعفو الحاكم.

٢ - **التأديب**: يأتي بمعنى العقوبة في مقابل الحدّ والتعزير، وهو عقوبة غير مقدّرة، ويختلف عن التعزير في أنّ التأديب يثبت في مورد الصبي والعبد، وفي إمكان تصدي غير الحاكم لإقامته كالأب والمولى.

لكن قد يُطلق التأديب ويُراد به التعزير.

٣ - **التعذيب**: وليس له معنى اصطلاحى خاصّ.

٤ - **العقوبة**: والعقوبة الشرعية ما جعله الشارع جزاءً على الفعل، فيشمل القصاص والحدّ والتعزير والديات.

٥ - الغرامة: وليس لها معنى اصطلاحي خاص، وهي ما يلزم أدائه تأديباً أو تعويضاً.

المحور الثالث: مشروعية التعزير

ذهب الفقهاء الى جواز التعزير ومشروعيته، بل صرح البعض بوجوبه واستدل له ببعض الأدلة تعرضت للمناقشة.

حكمة تشريع التعزير:

إنَّ الهدف هو تحقيق الضمان لتنفيذ القوانين، وليس الهدف تعذيب مرتكب المخالفة أو الانتقام منه والتشفي.

المحور الرابع: تقسيمات التعزير

التقسيم الأول: تقسيمه بحسب نوع العقوبة:

١ - العقوبة البدنية.

٢ - العقوبة المالية.

٣ - العقوبة غير البدنية والمالية كالتشهير.

التقسيم الثاني: تقسيمه بحسب منشأ تحديد العقوبة مقدراً ونوعاً

فينقسم الى التعزيرات الشرعية والحكومية. وربما يُفرَّق بينهما بأنَّ القسم الثاني قابل للتغيير، وأنها مجعولة لغرض إدارة الدولة وإقرار النظام، ويمكن أن يعفو الحاكم عنها، وإمكان سقوطها بالتقادم.

التقسيم الثالث: تقسيمه بحسب نوع الحق المتجاوز عليه

- ١ - التعزير على التجاوز على حقَّ الله كتعزير تارك الصلاة.
 - ٢ - التعزير على التجاوز على حقَّ الناس كتعزير الصبي إذا شتم أحداً.
 - ٣ - التعزير على التجاوز على الحقَّ المشترك بين الله سبحانه والناس، كتقبيل زوجة الغير أو سبِّ البالغ لأحد أو السرقة.
- وتظهر ثمرة هذا التقسيم في توقُّفه على مطالبة صاحب الحقَّ فيما لو كان من حقَّ الناس، وعدم إسقاطه من دون إذن صاحب الحقَّ، وكذا قبول الشهادة على الشهادة، وقبول اليمين.

المحور الخامس: من يتولَّى التعزير

لا خلاف في كون التعزير بيد الإمام المعصوم (عليه السلام) أو من نصبه، وفي زمن الغيبة فالمشهور أنَّه بيد النائب العام وهو الفقيه.

أجل، ذهب جماعة في موارد خاصَّة الى جواز إجراء الحدود والتعزيرات لغير الحاكم كتعزير السيّد عبده أو الأب ولده أو الزوج زوجته.

المحور السادس: مُوجِبَات التعزير

الموضع الأوَّل: القاعدة الكلّية

وفيها أقوال:

القول الأوَّل: التعزير على كلِّ مَنْ فعل محرّماً أو ترك واجباً.

القول الثاني: تعزير من لم ينتهِ المرتكب بما دون الضرب وجب ضربه من باب النهي عن المنكر.

القول الثالث: التعزير على الكبائر.

القول الرابع: جواز التعزير على مخالفة النظام عند ترتب المفسدة استصلاحاً للمجتمع.

الموضع الثاني: الموارد الخاصة المنصوصة

الصنف الأول: ترك الواجبات

كترك الصلاة، وترك الصوم، وترك الزكاة.

الصنف الثاني: ارتكاب المحرمات

١ - ارتكاب محرمات الأكل والشرب.

٢ - الاستمتاعات الجنسية المحرمة، كالإقرار بالزنى أو اللواط دون الأربع، ثبوت ما دون الزنى من الاستمتاعات، زنى الأب بجارية ولده، زنى غير البالغ أو المجنون، وطء جارية المغنم قبل القسمة، إتيان الزوجة الحائض، وطء الأمة الموهونة، افتضاخ الجارية، التقبيل المحرم، الاستمنا، إتيان البهائم.

الصنف الثالث: هتك الحرمة

١ - هتك حرمة الزمان الشريف، كالزنى في نهار شهر رمضان.

٢ - هتك حرمة المكان الشريف، كالزنى في الحرم.

٣ - هتك حرمة الإنسان:

أ - الهتك بالأفعال، كالزنى أو اللواط بميتة الإنسان.

ب - الهتك باللسان، كالقذف مع عدم توفر شرائط الحد.

الصنف الرابع: جرائم الكسب الحرام (= الجرائم الاقتصادية) كالغش والغناء.

الصنف الخامس: جرائم الإخلال بالأمن والمصالح العامة

١ - السرقة مع انتفاء شرائط الحدّ.

٢ - التعدي على الأموال العامّة.

٣ - القتل مع عدم توقّر شروط القصاص.

٤ - التجسس لأعداء الدين.

٥ - الخيانة.

الصنف السادس: إظهار البدع والأراء الباطلة.

المحور السابع: من يُقام عليه الحدّ

يُشترط فيمن يُقام عليه التعزير ما يلي:

١ - البلوغ، أو التمييز مع ارتكاب ما يوجب الحدّ.

٢ - العقل، فلا تعزير على المجنون لكن يُؤدّب.

٣ - العام، فلا يُعزّر الجاهل بالموضوع أو الحكم.

٤ - انتفاء الشبهة.

٥ - القصد، فلا تعزير على الخاطئ والناسي.

٦ - الاختيار، فلا تعزير مع الإكراه أو الاضطرار.

٧ - عدم الانتهاء بالنهي، كما ذكره جماعة، وخالف فيه آخرون.

٨ - الإسلام، فلا يعزّر الكافر لو ارتكب محرماً بناءً على تكليف الكفّار بالفروع،

أو ارتكب ما يوجب نقض العهد، أو دخل الحجاز بدون إذن الإمام، أو بادر لترويع

مذهبه الفاسد.

المحور الثامن: مقدار التعزير

الأمر الأول: تفويض العقوبة الى الحاكم

أي بما يكون دون الحدّ، وهذا هو الأصل الأوّلي والضابط الكلّي، فيما يرى بعض الفقهاء أنّ هذا هو الغالب لكن ورد التقدير الشرعي في بعض الموارد، ويعتقد قسم من الفقهاء أنّ الموارد المقدّرة من الحدود.

حكمة عدم التقدير في التعزيرات:

ثمّة تحديد كلّّي للتعزير بأن يكون دون الحدّ، والحاكم تحقيقاً للعدالة يعاقب بما يراه مناسباً وبما تقتضيه المصلحة العامّة، وهذا النحو عملت به القوانين الوضعية أيضاً.

الأمر الثاني: أقلّ التعزير وأكثره

أي فيما لا مقدّر له شرعاً لا حدّ لأقلّه، وأمّا أكثره فلا يجوز إلا بما دون الحدّ، واختلف في المراد بالحدّ على أقوال:

القول الأوّل: التعزير في كلّ من كلّ صنف أقلّ من حدّ ذلك الصنف.

القول الثاني: التعزير لا يبلغ حدّ الحرّ في الحرّ ولا حدّ العبد في العبد.

القول الثالث: أقلّ من أقلّ الحدود، وقد اختلف في تعيين أقلّ الحدود في الحرّ

وفي العبد.

القول الرابع: أقلّ من أقلّ حدّ في العبد مطلقاً في الحرّ والعبد.

الأمر الثالث: التعزيرات المقدّرة شرعاً

واختلف في كونها حدوداً أو تعزيرات، وهي ستّة:

١ - في إتيان الزوجة في نهار شهر رمضان خمسة وعشرون سوطاً على

المشهور، وجعله جماعة بيد الحاكم.

٢ - في جماع الزوجة الحائض أقوال:

القول الأول: اثنا عشر سوطاً ونصف، وهو ثمن حدّ الزاني.

القول الثاني: خمسة وعشرون سوطاً، وهو ربع حدّ الزاني.

القول الثالث: عدم التقدير، وكونه بيد الحاكم.

الأمر الرابع: التعزير مع تغليظ العقوبة

في موارد اشتداد المعصية أو تركّبها يُقام التعزير مع تغليظ العقوبة على الفاعل، كما في الموارد التالية:

أ - ارتكاب المعصية في المكان أو الزمان الشريفين.

ب - إكراه الزوجة الصائمة على الجماع، فإنه يُضرب خمسين سوطاً.

ج - تكرار موجب التعزير مع تخلّل التعزير. واختلفوا فيه على أقوال:

القول الأول: القتل في المرّة الثالثة.

القول الثاني: القتل في المرّة الرابعة.

القول الثالث: القتل في التاسعة أو الثانية عشرة.

القول الرابع: الاقتصار على التعزير مطلقاً، ولا قتل.

د - التكرار الموجب للتعزير بلا تخلّل التعزير، وحكمه التعزير.

الأمر الخامس: تعدّد موجب التعزير

ويقع البحث في ثلاثة مسائل:

١ - اختلف الفقهاء فيما ارتكب موجب التعزير كما لو رمى جماعة بالفسق بلفظ

واحد وجاؤوا للحاكم متفرّقين هل يتداخل التعزير أو يتعدّد؟ اختار جماعة التداخل

وآخرون التعدّد.

٢ - إذا اجتمع الحدّ والتعزير تداخلاً إذا كان التعزير مندرجاً تحت سبب أقوى كالزنى والملازمة.

٣ - إذا اجتمع أكثر من سبب للتعزير كمن ترك الصلاة ووطأ الحائض، صرّح بعض بالتداخل، فيما ظاهر بعض عدمه.

المحور التاسع: إثبات موجب التعزير

الأمر الأوّل: لزوم الإثبات

ويقع البحث في جهات:

الجهة الأولى: هل يجوز ضرب المتهمّ وتعزيره وحبسه بمجرد الاتّهام لنزع الاعتراف منه.

الجهة الثانية: في سقوط الإقرار مع التعزير؛ إذ لا إشكال في أنّه لا اعتبار بالإقرار مع التعذيب والتشديد.

الجهة الثالثة: التعزير لكتمان الشهادة أو ما يهمّ أمور المسلمين الخطيرة.

الأمر الثاني: طرق الإثبات

لا إشكال ولا خلاف في ثبوت موجب التعزير بالبيّنة والإقرار، وأمّا الشهادة على الشهادة فلا، واختلّف في ثبوته بشهادة النساء وفي كفاية الإقرار مرّة واحدة وفي ثبوته بعلم الحاكم.

المحور العاشر: إقامة التعزير

المقام الأول: شروط الإقامة

- ١ - مطالبة من له الحق .
- ٢ - إذن الحاكم .
- ٣ - عدم الإضرار بالمعاقب .
- ٤ - تقدّم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على التعزير .

المقام الثاني: حكم تعطيل أو تأخير إقامة التعزير

حكم غير واحد بوجوب التعزير وعدم جواز الإخلال فيه .

المقام الثالث: حكم تجاوز الحدّ المقرّر

لا يجوز في التعزير التجاوز عن الحدّ المقرّر شرعاً ، فيضمن المتجاوز .

المقام الرابع: التخدير قبل التعزير

هل يجوز لمن يراد تعزيره تخدير نفسه أو تخدير عضو من أعضائه قبل إجراء الحكم عليه ؟ فيه وجهان : الجواز وعدمه .

المقام الخامس: إجتماع أكثر من تعزير أو تعزير وحدّ

إذا اجتمع على المكلف حدّ وتعزير أو حدّان فصاعداً أو تعزيران فصاعداً وأمكن الجمع بحيث لا يُنافي أجراء واحد منها إقامة الباقي فيجمع بينها ، ويتخيّر المستوفي بين تقديم أيّ واحد ، كما إذا وجب على أحد الجلد والقطع والتعزير .

وأما إذا لم يُمكن الجمع بحيث لو قدّم أحدهما على الآخر ينتفي موضوع الآخر دون العكس فيجب تقديم ما أمكن معه إجراء الباقي .

المقام السادس: ضمان ما يتلف بالتعزير

المشهور أنَّ من قتله الحدَّ أو التعزير فلا دية له، وفي قبال المشهور ثمة من فصل بين حقوق الله وحقوق الناس، وبين من ذهب الى الضمان في التعزير دون الحدَّ مع التردد، وبين من حكم بالضمان من بيت المال إذا كان مخطئاً وإن كان عامداً مع عدم قصد القتل فالضمان من ماله.

المحور الحادي عشر: سقوط التعزير

يسقط التعزير بأمور:

الأمر الأوّل: التوبة

ويختلف الحكم بقبول التوبة وعدمها بحسب الموارد والحالات، من كونها في حقوق الله أو في حقوق الناس، ومن كونها قبل قيام البيّنة أو بعده، أو كونها بعد الإقرار.

الأمر الثاني: عفو الحاكم

المعروف جواز العفو للحاكم عن تعزير المجرم، ولكن ذهب بعض الى توقّف ردعه عن المعصية على التعزير لزم الحاكم إقامته، وفصل آخر بين حقوق الله وحقوق الناس، وفصل رابع بين التعزير المنصوص وغير المنصوص.

والظاهر عدم الخلاف في عدم صحّة الكفالة في التعزير، وأمّا الشفاعة في إسقاطه فالمصرّح به في كلام بعضهم العدم أيضاً، فيما ذهب بعض المعاصرين الى الجواز.

الأمر الثالث: عفو صاحب الحق

فكما أنَّ لصاحب الحق المطالبة بحقه كذلك له أن يعفو عن المجرم فيما تعلّق بحقه، فيسقط بذلك التعزير إذا كان من حقّ الناس، وأمّا ما كان من حقوق الله تعالى فلا.

الأمر الرابع: الإسلام

من القواعد المعروفة (قاعدة الجبّ)، فما صدر عن الكافر في حال كفره من قول أو فعل أو اعتقاد يترتّب عليه ضرر أو عقوبة فبمجرّد إسلامه يكون كالعدم، وهذه القاعدة شاملة لموارد التعزير فيما إذا كان من حقوق الله، وأمّا ما كان من حقّ الناس فلا.

وهل يسقط التعزير لو أسلم الكافر فراراً من العقوبة؟

المستفاد من بعض الأخبار عدم السقوط.

المحور الثاني عشر: إرث حقّ التعزير وعدمه

المعروف أنَّ الحقّ يورث في الجملة إلا ما خرج بالدليل، ومن هنا حكموا بانتقال حقّ القذف الى وارث الزوجة إذا لم يكن قد استوفاه ولا عفا عنه، ولم يتعرّض الفقهاء الى إرث حقّ التعزير.

الهوامش

(١) هذا الترديد بسبب إدغام بعض العناوين معاً، وهي (تعلّم وتعليم)، (تعيين وتعيّن).

تكليف

أولاً- التعريف:

لغة:

التكليف: مصدر كَلَّفَ، يقال: كَلَّفَهُ تكليفاً، إذا أمره بما يشقُّ عليه، وتكَلَّفَ الشيء، إذا تجشَّمته على مشقَّة^(١).

قال الله عزَّوجلَّ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^{(٢)(٣)}.

اصطلاحاً:

هو طلب الشارع ما فيه كلفة من فعل أو ترك^(٤)، وهو شامل للأحكام التكليفية الخمسة، وهي: الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة، ولمَّا كانت الإباحة ليس فيها كلفة ومشقَّة حاول البعض تبرير دخولها في الحكم التكليفي

بتوجُّه الخطاب فيها إلى المكلف الذي توفَّرت فيه شروط التكليف^(٥)، ويمكن توجيه ذلك أيضاً بغلبة إطلاق التكليف على سائر الأحكام التكليفية الأخرى التي يستدعي امتثالها كلفة وعناء.

وربما ذهب بعضهم إلى أنَّ عدَّ الإباحة قسماً من أقسام الحكم التكليفي لا يعرف له وجه؛ لمجافاته لطبيعة التعبير بالتكليف؛ لأنَّ التكليف ما كان فيه كلفة على العباد، والإباحة لا كلفة فيها، فلا وجه لعدّها من أقسامه، فالأنسب تقسيم الحكم الشرعي إلى ثلاثة أنواع:

الحكم الاقتضائي ولعلَّه هو الذي يرادف كلمة تكليفي، وحكم تخييري

وهو الخاص بالمباح، وحكم وضعي^(٦).

ثانياً - الألفاظ ذات الصلة:

١ - الحكم: وهو في الاصطلاح خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير أو الوضع^(٧).

أو هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان، والخطابات الشرعية مبرزة له وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعي نفسه^(٨).

والصلة بينه وبين التكليف أن تكاليف الشارع من طريق الحكم.

٢ - الابتلاء: وهو استخراج ما عند المبتلى وتعرّف حاله في الطاعة والمعصية بتحميله المشقة^(٩).

وسمّي التكليف بلاءً لاستتباعه المشقة، أو لكونه اختباراً أو امتحاناً للمكلف^(١٠).

قال تعالى: ﴿وَتَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ

فِتْنَةً﴾^(١١).

٣ - الأهلية: وهي لغة -: الصلاحية، يقال: فلان أهل لكذا، أي خليق به^(١٢).

واصطلاحاً تأتي بمعنى صلاحية الإنسان لوقوعه محلاً للتكاليف الشرعية^(١٣). فالأهلية مناط التكليف.

٤ - التحميل: وهو الإغراء، يقال: حمّله على الأمر، أي أغراه به^(١٤). ولا يكون التحميل إلا فيما يستثقل، قال الله عز وجل: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِضْرًا﴾^(١٥)، والإصر: الثقل.

وهذا بخلاف التكليف فإنه قد يكون فيما لا ثقل له^(١٦) بناءً على شموله للتكاليف الخمسة كما تقدّم في التعريف.

ثالثاً - حقيقة التكليف:

إنّ حقيقة التكليف هي طلب الفعل أو الترك من المكلف اتّفاقاً. وذهب العدلية إلى أنّ حقيقة الطلب هي الإرادة المتعلقة بفعل الشيء

أو تركه، وعليها مدار الإطاعة والعصيان.

والألفاظ الدالة على ذلك من الأمر والنهي إنما هي لإعلام المكلف الذي هو من شرائط التكليف؛ ولذا قد لا تكون العلامة لفظاً بل شيئاً آخر من دلالة العقل وغيره من الأمارات المنصوبة على حصول الإرادة المذكورة^(١٧).

فالتكليف - في الحقيقة - هو الأمر والإرادة لا الفعل والمراد، إلا أن الإرادة التي تتعلق بتكاليف العباد هي الإرادة التشريعية التي يعبر عنها بمشيئة الأمر.

وهذه الإرادة قد تتخلف الأفعال عنها - كما في الأوامر التي كلف بها العصاين - وقد لا تتخلف كما في الأوامر التي كلف بها الطائعين^(١٨).
والتفصيل في علمي الكلام والأصول.

رابعاً - الغرض من التكليف:

التكليف تشريف من الله سبحانه

وتعالى للإنسان وتكريم له؛ لأنه يرمز إلى ما ميّز الله به الإنسان من عقل وقدرة على بناء نفسه والتحكّم في غرائزه وقابليته لتحمل المسؤولية خلافاً لغيره من أصناف الحيوانات ومختلف كائنات الأرض، فإن أدّى الإنسان واجب هذا التشريف وأطاع وامتثل شرفه الله سبحانه وتعالى بعد ذلك بعظيم ثوابه وبملك لا يبلى ونعيم لا يفنى، وإن قصر في ذلك وعصى كان جديراً بعقاب الله سبحانه وسخطه؛ لأنه ظلم نفسه وجهل حقّ ربّه ولم يقوم بواجب الأمانة التي شرفه الله بها وميّزه عن سائر المخلوقات^(١٩).

قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^(٢٠).

إذاً التكليف تشريف وتعريض لنفع عظيم لا يوصل إليه إلاّ به، وهو الثواب حيث لا يحسن الابتداء

لا الزوجة الواقعية؛ ولذا يحرم على مَنْ اعتقد زوجية امرأة له نكاح أختها ولو كان في الواقع بينهما رضاع ولم يعلمها.

وكذا لا يحرم نكاح أخت مَنْ كانت زوجة له واقعاً ولم يعلمها كالصغيرين الذين زوجهما أبواهما ولم يذكره الأبوان حتى ماتا^(٢٥). إلى غير ذلك من الموارد العديدة التي يعلم حكمها بمراجعة أبواب الفقه المتفرقة.

سادساً - الحكمة في اختلاف التكليف وتنوعها:

لَمَّا كان الغرض من التكليف هو اختبار الإنسان ومعرفة مدى قدرته على التسامي والتكامل وتحمل المسؤولية والتحكّم في الغرائز والميول، ومن ثمّ تشريفه بثواب الله عزّ وجلّ، اختلف التكليف وتنوع بهذا اللحاظ، فحيث إنّ أحوال الناس مختلفة ورغباتهم متفاوتة اختلفت تكاليفهم؛ فإنّ الإنسان حيث يغلب

به وإنّما يحسن مستحقاً، ولا يكون مستحقاً إلاّ بالطاعات، وهذا هو وجه حسنه^(٢٦).

خامساً - مناهج التكليف:

اتّفقت كلمة علمائنا على أنّ مناهج التكليف هو الظاهر لا الواقع، وأنّه لا تكليف فوق العلم - كما يستفاد من كلماتهم في شتّى أبواب الفقه - فإنّ الله سبحانه لم يجعل شيئاً من الأحكام الشرعية منوطاً بالواقع ونفس الأمر؛ دفعاً للحرص ولزوم تكليف ما لا يطاق^(٢٧).

فنحن مكلفون في باب الطهارة - مثلاً - بالطهارة والنجاسة الظاهريتين لا الواقعتين سواء كانتا من الحدث أو الخبث^(٢٨).

وفي باب البيع التكليف بسلامة المبيع عن العيب محمول على السلامة ظاهراً لا السلامة في نفس الأمر^(٢٩).

وفي باب النكاح الحكم بتحريم أمّ الزوجة متعلّق بمن علّم زوجيته

عليه الكسل وحبّ الراحة وكراهة المتاعب اختبر بما فيه تعب البدن من الطهارة والصلاة ومقدّماتهما، وحيث يغلب عليه حبّ الشهوات من النساء والشراب والطعام وغيرها من الملاذ اختبر بما فيه منع النفس عنها فكلف بالصيام، وحيث يشغل قلبه بحبّ المال أختبر بوجوب بذله في الزكاة والخمس والنفقات وغيرها من الماليات، وحيث يغلب عليه حبّ الوطن وكره الخروج من مكانه ومفارقة أولاده وأزواجه أمر بالحجّ والعمرة، وحيث يكثر حرصه على الحياة والبقاء في الدنيا كلف بالجهاد وبيع نفسه لرضا ربّه، وحيث يغلب عليه حبّ الرئاسة والجاه والكبر اختبر بالركوع والسجود والطواف والسعي ونحوها ممّا فيه تمام الخضوع والتذلّل، وهكذا في جميع التكاليف^(٢٦).

سابعاً - أركان التكليف:

للتكليف أركان أربعة: المكلف، والمكفّ، والمكفّ به، والتكليف:

الأوّل - المكفّ: وهو الذي يصدر منه الخطاب - الأمر والنهي - وهو إمّا الشارع المقدّس ومن يكون في طوله، وإمّا غيره من المكفّين من غير جهة الشرع كأصحاب السلطة.

ولابدّ فيه أن يكون ممّن يجب طاعته على المكفّ عقلاً أو شرعاً وإن صدق الأمر من غيره إذا وقع بضرب من الاستعلاء، لكن لا يترتب عليه ما هو المقصود في المقام من وجوب الامتثال.

ويتوقّف صدور التكليف منه على أمور أربعة: علمه بتمكّن الأمور من الإتيان بالمأمور به على وجهه، وبتحقّق شرط الوجوب وانتفاء مانعه في وقت الفعل، ويكون المأمور به على وجه يجوز الأمر به، وتمكين المأمور منه بالأطاف الواجبة.

الركن الثاني - المكلف: وهو الذي توجه إليه الخطاب، سواء كان من قبل الله تعالى أو من قبل غيره. ويشترط فيه أمور:

منها: أهليته لتوجه الخطاب، فلو كان معدوماً حال الخطاب امتنع تكليفه إلا على سبيل الوضع معلقاً على وجوده. وكذا الحال في الموجود قبل بلوغه حد التمييز والعقل، فلا يجوز تكليف الصبي غير المميز والمجنون.

ومنها: قدرته على الفعل المكلف به، فلا يجوز التكليف بغير المقدور. ومعنى القدرة تمكنه من الفعل والترك جميعاً ليتحقق الاختيار المصحح للتكليف والمجازاة عليه، فلا بد من انتفاء الإلجاء إلى الفعل بأقسامه ليبقى معه حقيقة الاختيار.

ومنها: تمكنه من قصد الامتثال والطاعة، فلا يجوز تكليف الغافل عن الفعل - كالساقي والمخطئ - أو عن التكليف كالناسي والجاهل

المطلق.

الركن الثالث - المكلف به: وهو الذي أريد من المكلف فعله أو تركه، مثل فعل الصلاة وترك شرب الخمر.

وقد يعبر عنه بـ (متعلق التكليف). ويعتبر فيه أمور:

منها: أن يكون من جنس الأفعال أو التروك، فلا يتعلق الأمر والنهي بالأعيان الخارجية إلا بتأويلها بالأفعال المتعلقة بها، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(٢٧)، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمُيْتَةُ﴾^(٢٨)، وقولنا: (يجب الخمس والزكاة).

ومنها: انتفاء المفسدة فيه لنفسه ولغيره؛ وذلك لقبح الأمر بما فيه المفسدة، بل وبما لا مصلحة فيه إلا حيث تكون المصلحة في نفس الأمر، كما في الأوامر الابتلائية.

ومنها: كونه ممكن الحصول على وجهه بالفعل، فلو كان ممتنعاً لذاته

الشرط الثاني: انتفاء المفسدة في نفس الأمر من جميع الجهات وحسن صدوره من الأمر بمعنى رجحان وجوده على عدمه^(٣٠).

هذا، وتحقيق ما ذكر في علمي الأصول والكلام.

ثامناً - شرائط التكليف وموانعه:

إِنَّ كُلَّ تَكْلِيفٍ شَرْعِي مُشْرُوطٌ فِي مَقَامِ فَعْلِيَّتِهِ بَعْدَ شُرُوطٍ غَيْرِ مَا لَاحِظَهُ الشَّارِعُ شَرْطاً فِي خُصُوصِ بَعْضِ التَّكْلِيفِ، وَهَذِهِ الشَّرَاطُ تُسَمَّى بِـ(الشَّرَاطِ الْعَامَّةِ) لِلتَّكْلِيفِ، وَهِيَ:

١ - وجود المكلّف:

تَقَدَّمَ أَنَّ مِنْ أَرْكَانِ التَّكْلِيفِ الْمَكْلَفُ، فَلَا بُدَّ مِنْ وَجُودِهِ عِنْدَ التَّكْلِيفِ وَالْخُطَابِ بِهِ، هَذَا مَا يَقْتَضِيهِ مَذْهَبُنَا^(٣١).

والذي ذهب إليه الأشاعرة هو جواز تكليف المعلوم، بناءً على ما ذهبوا إليه من ثبوت الكلام النفسي لله تعالى، وأنّ الخطاب موجود في

أو لغيره امتنع تعلّق الطلب به، سواء كان امتناعه بحكم العقل أو بحسب العادة، في حقّ عامّة المكلفين أو بالنسبة إلى المكلف المخصوص، على الإطلاق أو في خصوص تلك الحال، في نفسه أو باعتبار مكانه أو زمانه أو شيء من سائر القيود المأخوذة فيه.

الركن الرابع - التكليف: وهو الخطاب الموجّه من قبل المكلف إلى المكلف، مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٣٢)، ونحو ذلك، وله شرطان:

الأوّل: تقدّمه وتقدّم العلم به وبقيوده ومتعلّقاته - على الوجه المعتبر في تنجزه - على المأمور به بجميع أجزائه، وعلى وقته المضيق - بالأصل أو العارض - بالقدر الذي يتمكّن معه المأمور من الإتيان به وبمقدّماته، فلا يصحّ تأخّره عن الفعل ولا مقارنته معه أو مع شيء من أجزائه.

الأزل قبل وجود المخاطبين^(٣٢).

والبحث في ذلك موكول إلى علم الكلام.

٢ - البلوغ:

فلا يتَّجه التكليف إلى غير البالغ، بمعنى عدم المسؤولية الأخروية في قبال أعماله حتى يبلغ، فلو ترك الصلاة أو كذب - مثلاً - لا يعاقب يوم القيامة؛ نظراً إلى وقوع ذلك منه قبل بلوغه^(٣٣).

وهو لا ينافي ما قد يحصل عقيب بعض تصرّفات من التبعات، كما إذا تسبّب في إتلاف أموال الآخرين، فيضمن بدله ولو إلى حين البلوغ^(٣٤). ويدلّ على أصل الشرط حديث رفع القلم المجمع عليه بين الفريقين.

٣ - العقل:

فلا عبرة بأفعال المجنون وأقواله، لا في عباداته ولا في معاملاته؛ لعدم التكليف في حقّه^(٣٥). نعم، إذا كان جنونه أدوارياً

سقط عنه التكليف في حالة الجنون خاصة^(٣٦).

والإغماء المستوعب كالجنون فلا يلزمه قضاء ما يفوته في تلك الحال^(٣٧).

نعم، إذا كان زوال عقله باختياره - كما إذا شرب المسكر - ففي المسألة قولان:

أحدهما: أنّه يلزمه القضاء؛ فإنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما قرّر في محلّه^(٣٨).

ثانيهما: عدم وجوب القضاء؛ لإطلاق النصوص الدالة على عدم وجوب القضاء على المغمى عليه، بعد منع الانصراف والتبادر إلى من لم يكن إغمأؤه بفعله^(٣٩).

ويدلّ على أصل الشرط - مضافاً إلى حديث رفع القلم - ما ورد في الأخبار من أنّ الأمر والنهي والثواب والعقاب منوط بالعقل^(٤٠).

٤- القدرة:

فلا يتعلّق خطاب التكليف بعبادة وغيرها إلّا مع القدرة على الامتثال، ومن عجز عنه كان معذوراً وسقط عنه التكليف^(٤١).

ويدلّ على ذلك العقل والنقل؛ أمّا العقل فلا ريب في استقلاله بقبّح تكليف ما لا يطاق^(٤٢)، وأمّا النقل فيكفي فيه قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٤٣)، وقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في حديث الرفع: «... وما لا يطيقون...»^(٤٤).

وإذا عجز عن بعض التكليف وجب عليه الإتيان بالمقدور^(٤٥)؛ فإنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، كما قرّر في محلّه.

ومثل العجز - في سقوط التكليف معه - توجّه الضرر والعسر والحرّج الشديد على المكلف؛ لقاعدتي (نفي الضرر) و (نفي العسر والحرّج) المقرّرتين في محلّهما.

وهناك أمور يبحث عن مدى

تأثيرها في التكليف:

أ - الإسلام:

المشهور بين الفقهاء^(٤٦) عدم شرطية الإسلام في التكليف، فالتكاليف الشرعية كما تتوجّه إلى المسلم تتوجّه إلى الكافر، والكفار مكلفون بالفروع كما يكلفون بالأصول^(٤٧).

والدليل على ذلك ورود خطابات الشرع على سبيل الإطلاق من دون تقيّد بالإسلام^(٤٨)، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾^(٤٩)، وقوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٥٠) وغيرهما.

نعم، الإسلام شرط في صحّة التكاليف إذا كانت من العبادات، فلا تصحّ مع الكفر؛ لأنّ قصد القرّبة لا يتمشّي من الكافر^(٥١).

وكذا لا يشترط الإيمان في التكليف^(٥٢)، فالمخالفون أيضاً

مكلفون بالتكاليف الشرعية وإن لم تقبل منهم لخلوهم عن الاعتقاد الصحيح المشتمل على الولاية.

ب - الاختيار:

وهو تارة يطلق ويراد منه ما يقابل الإكراه، وأخرى ما يقابل الاضطرار، فإن كان المراد الأوّل فلا ريب في كونه بهذا المعنى شرطاً في التكليف^(٥٣) خصوصاً إذا بلغ حدّاً صار الإنسان مسلوب الإرادة المعبر عنه بالإجبار؛ لاندراجه حينئذ تحت شرط القدرة الذي تقدّم الكلام عنه.

نعم، يستثنى منه قتل النفس المحترمة، فإنّه لا تقيّة في الدماء^(٥٤)، كما قرّر في محله.

ويدلّ على سقوط التكليف بالإكراه عموم قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقُلُوبُهُ مَطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(٥٥)، وكذا قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ يُكْرِهْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِمْ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٥٦).

وكذا قول النبي (صلى الله عليه

وآله وسلم) في حديث الرفع: «... وما استكروهوا عليه...»^(٥٧).

وإن كان المراد بالاختيار ما يقابل الاضطرار فكذلك^(٥٨)؛ لحديث الرفع ونحوه^(٥٩).

(انظر: اضطرار، إكراه)

ج - العلم:

العلم تارة يطلق ويراد به معرفة المكلف بالتكاليف الشرعية الموضوعّة في حقّه، وأخرى يراد به التفات المكلف نحو التكليف حين العمل به وعدم غفلته.

فإن كان المراد الأوّل فلا ريب في وجوب تحصيله وعدم شرطيته في التكليف، وإلاّ يلزم التصويب وأخذ العلم بالحكم في موضوعه، وهو إمّا محال أو خلاف إطلاق أدلّة التكليف، بل وخلاف الإجماع والضرورة الفقهية عندنا.

وإن كان المراد بالعلم الثاني فلا إشكال في أنّه يشترط في جميع التكاليف التفات المكلف نحوها

١ - لزوم الامتثال عقلاً وحرمة

المخالفة:

إنَّ ثبوت التكليف يقتضي وجوب امتثاله وحرمة مخالفته عقلاً - أي تنجّز التكليف واستحقاق المكلف للعقاب على مخالفة ذلك - ومع الشكّ في الامتثال أيضاً يجب عقلاً الإتيان به ما دام وقته باقياً^(٦٢)؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية عقلاً، ويسمّى ذلك بقاعدة الاشتغال العقلية^(٦٣)، كما أنّ الشكّ في سقوط التكليف يقتضي بقاءه على عهدة المكلف شرعاً بمقتضى الاستصحاب^(٦٤).

ثمّ من أتى بالمأمور به على وجهه خرج عن عهدة التكليف، وذلك هو معنى الإجزاء، فلا تجب عليه الإعادة؛ لأنّه مع الإتيان بالمأمور به يسقط الأمر المتعلّق بالتكليف، والتكليف الجديد يقتضي أمراً آخر والمفروض عدمه^(٦٥).

٢ - المسؤولية تجاه مقدّمات

امتثاله:

بحيث يمكن مخاطبته بأن لا يكون غافلاً بالمرّة^(٦٦).

وهناك بحث في أنّ العلم - بمعنى عدم الغفلة والنسيان - هل هو شرط في تنجّز التكليف أو في أصله^(٦٧)؟ فذهب بعض الفقهاء إلى أنّه شرط في أصله؛ لأنّ تكليف الغافل والناسي غير معقول.

وذهب آخرون إلى أنّه شرط في التنجّز، وأنّه لا مانع من إطلاق التكليف للغافل والناسي.

وتفصيل ذلك في مصطلح (نسيان).

هذا وقد يرتفع التكليف وجوباً أو حراماً عند التقية.

وقد تقدّم تفصيله في مصطلح (تقية).

تاسعاً - آثار التكليف:

تترتب على ثبوت التكليف - بصورة عامّة - آثار كثيرة، إليك بعضها إجمالاً فيما يلي:

حرم على أيّ إنسان آخر أن يسعى
في إعانته على القيام بذلك الفعل^(٦٧)؛
لدخول ذلك في الإعانة على الإثم.
(انظر: طاعة، عصيان)

من الآثار العامة التي تترتب على
ثبوت التكليف الشرعي هو وجوب
الإتيان بمقدّمات إيجاده وامتناله
(المقدّمة الوجودية) فإذا كان أمراً
- كالأمر بالصلاة مثلاً - تترتب على
ذلك أنّ كلّ مقدّمة يتوقّف عليها
ذلك الواجب الذي أمرت به الشريعة
تصبح واجبة، ولا بدّ للمكلّف من
القيام بها.

وكذا الحال فيما إذا كان نهياً
وتحريماً - كالنهْي عن شرب الخمر
أو قتل النفس - تترتب على ذلك
أنّ المكلّف - حذراً من الوقوع في
الحرام - لا بدّ أن يجتنب كلّ موقف
أو عمل يؤدّي بطبيعته إلى وقوع
الحرام وصدوره منه^(٦٨).

كلّ ذلك لوجوب مقدّمة الواجب
عقلاً أو عقلاً وشرعاً على القول
بالملازمة.

بل ذكر بعض الفقهاء أنّه إذا وجب
على إنسان القيام بفعل حرم على
أيّ إنسان آخر صرفه عن القيام به،
وإذا حرم على إنسان القيام بعمل

الهوامش

- (١) الصحاح ٤: ١٤٢٤. النهاية (ابن الأثير) ٤: ١٩٦. لسان العرب ١٢: ١٤١.
- (٢) البقرة: ٢٨٦.
- (٣) تاج العروس ٦: ٢٣٨.
- (٤) انظر: الاقتصاد: ١٠٦.
- (٥) انظر: التعبير شرح التحرير ٣: ١٠٣٣.
- (٦) الأصول العامة للفقه المقارن: ٥٧.
- (٧) الإيضاح ١: ٨. القواعد والفوائد ١: ٣٩. الأقطاب الفقهية: ٣٥.
- (٨) دروس في علم الأصول ١: ١٧٦.
- (٩) معجم الفروق اللغوية: ١٣٩.
- (١٠) انظر: المفردات: ١٤٥ - ١٤٦.
- (١١) الأنبياء: ٣٥.
- (١٢) المفردات: ٩٧. وانظر: المعجم الوسيط ١: ٣١.
- (١٣) انظر: معجم أَلْفَاظِ الفقه الجعفري: ٤٠٥. معجم لغة الفقهاء: ٩٦.
- (١٤) لسان العرب ٣: ٣٣١. القاموس المحيط ٣: ٥٢٩.
- (١٥) البقرة: ٢٨٦.
- (١٦) معجم الفروق اللغوية: ١١٩.
- (١٧) هداية المسترشدين ٢: ١٤٥ - ١٤٦. وانظر: المحاضرات ٤: ٢٢٠.
- (١٨) انظر: الكافي في الفقه: ٣٤ - ٣٥. الاقتصاد: ١٠٦. الغنية (قسم الأصوليين): ١٩. التحفة السنية ٣: ١٠٩.
- (١٩) الفتاوى الواضحة: ١٢٥. وانظر: كشف الغطاء ٤: ٣٠٢.

- (٢٠) الأحزاب: ٧٢.
- (٢١) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ١٣. وانظر: الرسالة السعدية: ٥٧.
- (٢٢) الحدائق ٢: ٤٠٠.
- (٢٣) انظر: كشف اللثام ١: ٣٧٩. الحدائق ٢: ٤٠٠ - ٤٠١.
- (٢٤) جامع المقاصد ٨: ٢٥٩.
- (٢٥) عوائد الأيام: ٤٩٤. وانظر: الفوائد العلية (البهبهاني) ١: ٧٤. العناوين ١: ٥٣٥.
- (٢٦) انظر: كشف الغطاء ٤: ١١٦.
- (٢٧) النساء: ٢٣.
- (٢٨) المائدة: ٣.
- (٢٩) البقرة: ٤٣.
- (٣٠) انظر: هداية المسترشدين ٢: ٧١١ - ٧٢٨.
- (٣١) انظر: الغنية (قسم الأصولين): ٣٠٣. نهج الحق: ١٣٤. دلائل الصدق ٣: ٣٧٥.
- (٣٢) انظر: الإحكام (الآمدي) ١: ١٣١. المستصفى ١: ٨٥.
- (٣٣) الفتاوى الواضحة: ١٢٥ - ١٢٦. وانظر: المبسوط ١: ٣٦٥. كشف الغطاء ١: ٢٥١ - ٢٥٢.
- (٣٤) انظر: القواعد والفوائد ٢: ٦٣ - ٦٤. الأقطاب الفقهية: ٨٤. الروضة ٣: ٣٠٧. المسالك ٤: ١٦١. المدارك ٨: ٤٧٧ - ٤٧٨.
- (٣٥) انظر: المبسوط ١: ٣٦٤. السرائر ١: ٣٦٦، و ٢: ٧٣٩. المنتهى ٥: ٣٦٧ - ٣٦٨، و ٩: ٢٠٢. كشف الغطاء ١: ٢٥٦.
- (٣٦) انظر: المنتهى ٩: ٢٠٣. كشف الغطاء ١: ٢٥٦. الفتاوى الواضحة: ١٢٧.
- (٣٧) المبسوط ١: ٣٦٥. السرائر ١: ٤٠٩. المنتهى ٧: ٩٣. الذكرى ٢: ٤٢٥. الحدائق ١٢: ٢٥٩. فقه العترة: ٣٢.
- (٣٨) المبسوط ١: ٣٦٥. السرائر ١: ٣٦٦. الذكرى ٢: ٤٢٩.
- (٣٩) جواهر الكلام ١٣: ٥، ٦. وانظر: مستند العروة (الصلاة) ١/ ١٠٩.

- (٤٠) وهذا كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لَمَّا خلق الله العقل استنطقه، ثُمَّ قال له: أَقْبَلْ فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قال له: أَدْبِرْ فَأَدْبِرَ، ثُمَّ قال: وَعَزَّتِي وَجَلَالِي، ما خلقت خلقاً هو أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ ولا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبَّ، أما إِنِّي إِيَّاكَ أَمَرُ وَإِيَّاكَ أَنهى وَإِيَّاكَ أَعاقِبُ وَإِيَّاكَ أَثيبُ». الوسائل ١: ٣٩، ب ٣ من مقدّمة العبادات، ح ١.
- (٤١) كشف الغطاء ١: ٢٥٧. الفتاوى الواضحة: ١٢٧. وانظر: المنتهى ٩: ١٣٩.
- (٤٢) تقريب المعارف: ١١٢. الغنية (قسم الأصولين): ١٠٥. وانظر: الكافي في الفقه: ٢٦٥.
- (٤٣) البقرة: ٢٨٦.
- (٤٤) الوسائل ١٥: ٣٦٩، ب ٥٦ من جهاد النفس، ح ١.
- (٤٥) كشف الغطاء ١: ٢٥٧.
- (٤٦) العناوين ٢: ٧١٤.
- (٤٧) الكافي في الفقه: ١٩٢. التذكرة ٤: ٨٥. الحقائق ٣: ٣٩. العناوين ٢: ٧١٤.
- (٤٨) العناوين ٢: ٧١٤.
- (٤٩) النساء: ١.
- (٥٠) آل عمران: ٩٧.
- (٥١) انظر: الغنية: ٣٤، ١٣١، ١٥٣. المنتهى ٩: ٢٠٣. كشف الغطاء ١: ٢٨٩. العروة الوثقى ٤: ٤٤٥، م ٧٤.
- (٥٢) العناوين ٢: ٧١٤. جواهر الكلام ١٥: ٣٨٨.
- (٥٣) كشف الغطاء ١: ٢٥٨. العناوين ٢: ٧٠٤ - ٧٠٥. وانظر: المنتهى ٩: ١٠٩. جواهر الكلام ٢٧: ١٤٦، و ٤١: ٦٠٩.
- (٥٤) انظر: العناوين ٢: ٧٠٥.
- (٥٥) النحل: ١٠٦.
- (٥٦) النور: ٣٣.
- (٥٧) الوسائل ١٥: ٣٧٠، ب ٥٦ من جهاد النفس، ح ٣. وانظر: ٢٣: ٢٣٧، ب ١٦ من الإيمان، ح ٥.

- (۵۸) انظر: المنتهى ٤: ٢٢٢، ٣٦٦. جواهر الكلام ٨: ١١٦.
- (۵۹) انظر: الوسائل ٥: ٤٨٢، ٤٨٣، ب ١ من القيام، ح ٦، ٧.
- (۶۰) انظر: المعتبر ٢: ١٠٦. المنتهى ١٥: ٣٩٦. المهذب البارع ١: ٣٣١. المدارك ٣: ١٨٢. العناوين ١: ٣٣٣. جواهر الكلام ١٦: ٣٥٣.
- (۶۱) انظر: المسالك ٢: ٤٢. المدارك ٥: ١٦. العروة الوثقى ٤: ٣٨٨، م ٢٥.
- (۶۲) الفتاوى الواضحة: ١٣٠.
- (۶۳) انظر: نهاية الأحكام ٢: ٤٠٠. المدارك ٣: ٤٠١.
- (۶۴) انظر: المدارك ١: ٣٢٤. العناوين ١: ٣٧٨. العروة الوثقى ٤: ١٦٧.
- (۶۵) انظر: المنتهى ٣: ١١٦. الإيضاح ١: ١٠٧.
- (۶۶) الفتاوى الواضحة: ١٣٠.
- (۶۷) الفتاوى الواضحة: ١٣٠.

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليه السلام

١ - تستقبل المجلة البحوث الاجتهادية ، والدراسات الفقهيّة أو ذات

الارتباط الوثيق بالفقه كبعض الأبحاث الأصولية أو الرجالية .

ونفضّل أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ - دراسات فقهية قرآنية .

ب - دراسات فقهية حديثية .

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 ، كتتقيح موضوعات المسائل المستحدثة ،

وفلسفة الأحكام .

ح - تأريخ الفقه والفقهاء والمدارس والمناهج الفقهية .

٢ - أن تمتاز الدراسات المقدّمة بالأهمية أو الحاجة أو الجدّة على

مستوى المنهج أو النتائج .

٣ - أن تكون الدراسات مادّة 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 بدقة ومدعمة بالمصادر المعتبرة ، مع ذكر كافة الشخصيات : الاسم الكامل للكتاب ومؤلفه ومحل 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 أن للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .

تنبيه :

إن ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملأ القسيمة التالية

مجلة فقه أهل البيت

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم:

Name:

العنوان:

Address :

FIQH - U - AHLIL BAIT

قسيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (٨٠٠٠) 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 - بانک تجارت ايران - شعبه انقلاب - قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ - جاری - بانک صادرات ايران - شعبه صفائیة - قم

﴿ دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَآخِرُ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾



GENERAL SUPERVISOR:

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF:

D.Khalid Ghaffuri AL - Hasani

EDITORIAL BOARD:

Abbas AL - Ka'bi

D.Safa - Ad - din AL - Khazraji

Haidar Hobballah

Muhammad AL – Rahmani

Asadollah Hasani

EXECUTIVE MANAGER:

Ali Assaedi

ADDRESS:

P . O . Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : +98 253 7739999

Fax : +98 253 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized



VOL. 19 – NO. 75/76 – 2014/1435

Fiqhmag_ar@afiqh.org