

فَقْرَاهُمْ إِلَى الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فصليّة فقهية متخصصة محكمة

- التخطيط لتنمية الممارسة الاجتهادية بلحاظ المنهج
- في حكم نكول المدعى عليه عن اليمين والرد
- ولاية الفقيه في ضوء التوقيع الشريف
- اشتراط الضمان على الأمين
- نظرية استناد علم الرجال إلى حجية الشهادة
- مساحة الأحكام المستنبطة من آية الوصية
- قاعدة كلّ ما غلب الله عليه فانه أولى بالعدر
- خصائص كتاب (المقنعة) للشيخ المفيد ١/
- الميسية (حاشية الفاضل الميسي على شرائع الإسلام) / ٤
- موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ٣٠/
- نافذة المصطلحات الفقهية - تقويم



فَقْهُ أَهْلِ الْبَيْتِ

فصلية فقهية متخصصة محكمة

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام)

العددان السابع و الثامن والسبعون - السنة العشرون

١٤٣٦ هـ / ٢٠١٥ م



مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام) حائزة على عضوية

مركز توثيق العلوم للعالم الإسلامي (ISC)

بمعدل تأخير (IF) طبقاً لما ورد في كتاب المركز

المذكور للمجلة المرقم ١٥٨٨ والمؤرخ ٢٠١٠/١/١٧ م

المراسلات : تكون باسم رئيس التحرير وعلى العنوان التالي:

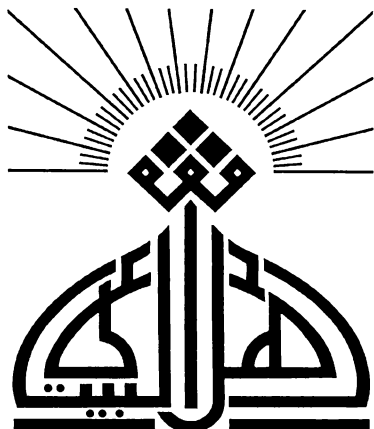
الجمهورية الإسلامية الإيرانية قم - ص . ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

+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 الرحماني

الشيخ أسد الله الحسني

مدير التحرير :

الشيخ وسام الخطاوي

التدقيق :

الشيخ إبراهيم الخزرجي

الإخراج الفني :

الأستاذ عصام الواعظي

الأستاذ هادي المحمدي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا 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 المنهج ١٢-٥
رئيس التحرير

- بحوث اجتهادية -

في حكم نكول المدعى عليه عن اليمين والرد ١٣-٤٠
آية الله الشيخ لطف الله الصافي

- دراسات وبحوث -

ولاية الفقيه في ضوء التوقيع الشريف ١١٠-٤١
الشيخ وحيد طائب نيا
اشتراط الضمان على الأمين ١٣٦-١١١
الأستاذ الشيخ محمد الرحمانى
ترجمة الشيخ ابراهيم الخزرجي
نظرية استنفاد علم الرجال إلى حجية الشهادة ١٥٦-١٣٧
الأستاذ الشيخ حيدر حب الله



محتويات العدد

ـ دراسات مقارنة في فقه القرآن ـ

- مساحة الأحكام المستنبطة من آية الوصية ١٥٧-٢٢٤
د. الشيخ خالد غفوري الحسني

ـ قواعد فقهية ـ

- قاعدة كل ما غلب الله عليه فآله أولى بالعدر ٢٢٥-٢٤٨
الشيخ علي فاضل الصددي

ـ في رحاب المكتبة الفقهية ـ

- خصائص كتاب (المقنعة) للشيخ المفيد/١ ٢٤٩-٢٧٦
الشيخ خليل الكريواني
ترجمة: الشيخ ابراهيم الخزرجي
الميسية (حاشية الفاضل الميسي على شرائع الإسلام)/٤ ٢٧٧-٣١٦
تحقيق: د. الشيخ خالد غفوري الحسني
موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (ع)/٣٠ ٣١٧-٣٢٢
إعداد: التحرير
نافذة المصطلحات الفقهية - تقويم ٣٢٣-٣٤٦
إعداد: التحرير

التخطيط لتنمية الممارسة الاجتهادية بلحاظ المنهج

إنَّ التنمية الاجتهادية على صعيد الهدف لا تكون واجدة لنصابها المنطقي ما لم تكن مُدعمة بالتنمية على الصعيد الفني وبلحاظ المنهج المعتمد في العملية الاجتهادية، فبين العاملين - الهدف والمنهج - ارتباط وثيق وتفاعل كبير.. وبيان ذلك: إنَّ لازمَ التوسعة في الهدف سعةُ المساحة التي ينبغي أن يتحرَّك الاجتهاد فيها، وذلك يستلزم إمداده بالعدة الكافية لتغطية هذه المساحات الواسعة والشاسعة؛ إذ لا يُمكن فتح آفاق جديدة للفقه ومطالبته بالخوض فيها من دون تزويده بوسائل جديدة، وليس من المعقول أن نتوقَّع سعة وسرعة الحركة الاجتهادية بنفس العدة السابقة التي كان يتحرَّك على أساسها، إلا إذا آمنا بمبدأ الطفرة.. إذن، فعنصر وعي الهدف بمفرده لا يُحقِّق المعجزات، بل سنَّة الله في الكون تقتضي أن تجري الأمور وفقاً لأسبابها..

وبحسب التصوُّر البدوي نقترح أن تتمحور عملية التنمية على صعيد المنهج حول عدة محاور، نذكر منها في هذه الفرصة الضيقة محورين: أحدهما: تنمية القواعد الفقهية.. والآخر: تنمية المنهج الأصولي

أما المحور الأوَّل :

إنَّ للقواعد الفقهية دوراً في التنمية الفقهية؛ حيث تدور عليها رحي

التفريع، لذا فإنَّ توسعة رقعة القواعد الفقهية يُنتج دائماً توسعة مضاعفة وملموسة بصورة عامّة، فإذا استهدفنا البُعد الاجتماعي في العملية الاجتهادية تطلّب ذلك تفعيل القواعد الفقهية وسوقها بذات الاتجاه، فكما أننا نحتاج الى القاعدة الفقهية في المجال الفردي كذلك نحتاج إليها في المجال الاجتماعي العام. ونُشر بهذا الصدد الى بعض النماذج المهمة والمؤثرة والصالحة للحالة القواعدية، من قبيل:

١ - مبدأ التكافل الاجتماعي: وعُرفَ بأنّه المبدأ الذي يفرض فيه الإسلام على المسلمين كفاية كفالة بعضهم لبعض، ويجعل من هذه الكفالة فريضة على المسلم في حدود ظروفه وإمكاناته، يجب عليه أن يؤدّيها على أيّ حال، كما يؤدّي سائر فرائضه^(١)..

٢ - مبدأ التوازن الاجتماعي: وعُرفَ بأنّه التوازن بين أفراد المجتمع في مستوى المعيشة، لا في مستوى الدخل، والتوازن في مستوى المعيشة معناه: أن يكون المال موجوداً لدى أفراد المجتمع ومتداولاً بينهم الى درجة تُتيح لكل فرد منهم العيش في المستوى العام^(٢)..

٣ - مبدأ التعامل بالمعروف: لقد أكّدت النصوص الشرعية كتاباً^(٣) وسنة^(٤) على أنّ المعروف هو أساس التعامل بين المسلمين قولاً وعملاً، وهو الإطار الذي يُوطّر العلاقات الاجتماعية سواء داخل الكيان الصغير (الأسرة) أو داخل الكيان الاجتماعي الكبير..

٤ - مبدأ العدالة الاجتماعية: إنّ أحد الأغراض المهمة في نظر الشريعة الإسلامية هو تحقيق العدالة الاجتماعية في مختلف الأصعدة كالصعيد السياسي، والاقتصادي، والقضائي حكماً وشهادة، وفي إتاحة الفرص والإمكانات العامّة، وفي توزيع الامتيازات بين أفراد

يتوقف على حسمها وتصفية حسابها أصولياً أولاً ثم الانطلاق لإجراء التغييرات المرادة، وقبل تقديم المبرر الأصولي لا يسوغ المساس بمسار العملية الاجتهادية، وإلا فإن العملية الاجتهادية إذا مورست بمعزل عن المعايير الأصولية فإن مقتضى ذلك إخراج العملية الاجتهادية من الحالة المنهجية المنضبطة الى الحالة الفوضوية غير المنضبطة، وحينئذ يصعب إثبات حجيتها وقيمتها المعرفية.. إذن، فإن ورشات العمل الأصولية ينبغي أن تطالها خطة التنمية، وإلا فلا يمكن للباحث الفاتح أن يصول بيد جذاً.. فيا ترى ما هي الأسباب والعدد والأدوات الأصولية التي يحتاجها الفقيه في انطلاقته التنموية الواعدة لتحقيق الأهداف الواسعة المشار إليها؟!

وفي هذا الصدد يمكن ذكر بعض النقاط التي هي بمثابة الإضاءات والإثارات الإجمالية، لا أكثر، وأما التفصيل فموكول الى مجال آخر: الإضاءة الأولى:

ثمة حاجة الى التوسعة الأصولية في بحث مقولة (الحكم) وبيان أقسامه، وأن لا يقتصر على بيان أقسامه المتعارفة، وهي: التكليفي وأقسامه والوضعي وأقسامه، فإن هذا تقسيم للحكم التشريعي، حيث يقع البحث عادة عن أصل تعريف كل قسم وعن أمثله وبيان ضوابطه وبيان مراحل وخصائصه، لكن ثمة أنواع أخرى للحكم تكون في عرض الحكم التشريعي، وهو الحكم الولائي، فعلم الأصول معني أيضاً بتنقيح حقيقته وبيان ضوابطه وبيان أقسامه كالحكم الولائي الصّرف والحكم الولائي الأماري الكاشف وبيان التفاوت بينهما، وما هي علاقة الحكم الولائي بالحكم التشريعي، وأيضاً

ينبغي البحث في تعيين درجة ونحو الإلزام فيه ، وكذا مدى إمكانية تنويع الحكم الولائي من ناحية ثانية ، وهي كونه حكماً مباشراً صادراً من الحاكم الأعلى أو كونه حكماً صادراً عن أجهزة الدولة الفرعية ، كما لا بدّ من البحث في تصنيف المقررات الحكومية والفرز بين ما يكون مآله الى الحكم الولائي وما يكون مآله الى الحكم القضائي وما هي الآثار المترتبة على كلّ من الحالتين .. بل إنّ علم الأصول معنيّ أيضاً ببحث أنواع الحكم الأخرى كالحكم القضائي وأقسامه ، وبيان التفاوت بينها ، هذا من ناحية .. ومن ناحية أخرى ينبغي البحث الجادّ في مسألة الواجبات والتكاليف الكفائية وتعيين الآلية التي تُحرز من خلالها عملية الامتثال والتطبيق وعدم الاكتفاء بالبحث في تكييف الصياغة الاعتبارية للواجبات الكفائية .. كما يجدر البحث أيضاً عن المكلّف وأقسامه من كونه الفرد أو المجتمع الفعلي أو الأمة على امتدادها الجغرافي والتاريخي أو الدولة ، وتحديد الكلّي لكلّ قسم منها ، وأيضاً يجدر البحث عن أنواع المسؤولية في المنظار الشرعي ، وكذلك تعميق البحث في الحكم الإرشادي وأنواعه وثمراته ..

ثمّ إنّ ينبغي البحث في مدى إمكانية تقسيم الحكم الى : الحكم الفردي والحكم الاجتماعي ، ودراسة ماهية الحكم الاجتماعي ، وهل ثمة هوية خاصّة بالمجتمع أو ليس هو إلا مجموعة أفراد ، وما هي الفروق والآثار المترتبة عليه سواء على مستوى الاستنباط أو على مستوى الامتثال ..

الإضاءة الثانية :

ومن جملة المسائل التي تمسّ الحاجة لتعميق البحث فيها مسألة

الخطاب الشرعي وأنواعه ونظرية الخطابات القانونية العامة، وما هي الأصول الكلية الحاكمة على الخطابات الشرعية، من قبيل: تحديد سقف الإطلاقات والعمومات الملحوظة في النصوص الشرعية أزمانياً وأفرادياً وأحوالياً وتعيين ما إذا كانت عادية أو فوقانية في ضوء الظرفية المعنائية للألفاظ وحجم طاقتها الدلالية، وكذلك لابد من البحث في مدى حجية العموم المجموعي في مقابل عموم الدليل الخاص.. كما يتحتم البحث عن الضوابط التي تحكم القرائن المتنوعة الحافة بالخطاب وعدم الاختصار على التنويع التقليدي للقرائن من حيث الاتصال والانفصال ومن حيث كونها لفظية أو لبية، من قبيل فتح ملف جديد لمدى قرينية الاتجاهات العامة للشريعة وأهدافها، وكذا فتح ملف للبحث في مدى قرينية التجارب والتطبيقات الفردية والعامة عبر المراحل المختلفة، وأيضاً تقنين موارد التعدي العرفي وتقعيد ما يُسمى بإلغاء الخصوصية التي هي مورد الدليل..

كما ينبغي السعي لتقعيد باب سيرة المعصوم وفعله وتقريره والتنظير له، وأيضاً السعي لتقعيد باب الارتكازات والسير العقلانية والمتشريعة، ومحاولة تفعيل هذا السنخ من الأدلة.. كما تبرز الحاجة لبحث مسألة نوع العلاقات بين مصادر الشريعة، وهل هي بنحو الطولية وما هي تراتبيتها أو هي بنحو العرضية أو هي بنحو التظافر والتداخل؟

الإضاءة الثالثة:

ومن الملفات البحثية المتوقع فتحها باب الأنظمة والنظريات الفقهية العامة، ومن الواضح أنه قبل أن يتم بحثها فقهياً يجب تثبيت أساس

حجيتها أصولياً وتبرير صحة نسبتها الى الشريعة، وأيضاً لا بد من تعيين وسائل الإثبات المناسبة لها، وتحديد مراحل وخطوات الاستدلال فيها، ومدى إمكانية تقديم قراءات وصياغات متعددة في المجال الواحد وتعيين ما هو المعيار في تقويمها والقضاء لها أو عليها وكيفية انتخاب الأصلح منها، وأيضاً ضرورة البحث في أنه الى أي حد يُمكن الاستفادة من معطيات العلوم الحديثة والتجربة البشرية في دعم النظريات العامة المكتشفة؟!.. وهل ينهض الاجتهاد الفردي المتعارف بأعباء هذه المهمة المعقّدة، أو لا بد لتأمين هذا الأمر من اقتراح أشكال أخرى من قبيل اللجان والمجالس الاجتهادية؟!.. نسأله أن يوفق الباحثين لاقتحام أبواب ومجالات جديدة لإثراء العملية الاجتهادية وتنميتها..

﴿وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب﴾

.. ولا حول ولا قوة إلا بالله ..

رئيس التحرير

الهوامش

- (١) الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، مكتب الإعلام الإسلامي - قم، ط ٢ / ١٤٢٥ هـ = ١٣٨٢ هـ. ش: ٦٦٢.
- (٢) الصدر، محمد باقر، اقتصادنا: ٦٧٣.
- (٣) أنظر: البقرة: ١٧٨، ١٨٠، ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٣٦، ٢٤١، النساء: ٦، ١٩، ٢٥.
- (٤) أنظر: الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٤٥٩، ب ٤١ من الصدقة، ح ٣، و ١٢: ٢٠٢، ب ١٢١ من أحكام العشرة، ح ٨.
- (٥) أنظر: البقرة: ٢٨٢، النساء: ٥٨، المائدة: ١٠٦. النحل: ٧٦، ٩٠، الشورى: ١٥، الحجرات: ٩، الطلاق: ٢.
- (٦) أنظر: الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٧: ١٢ - ١٤، ب ١ من صفات القاضي، ح ٣، ح ٥، ح ٦.
- (٧) أنظر: البقرة: ١٧٧، آل عمران: ٩٢، المائدة: ٢.
- (٨) أنظر: الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢: ٤٤٧، ب ٣٠ من الاحتضار وما يناسبه، و ٧: ١٢٦، ب ٥٠ من الدعاء، ح ٧.
- (٩) أنظر: آل عمران: ١٠٣، الحجر: ٤٧، الحجرات: ١٠.
- (١٠) أنظر: الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٣: ١٢٠، ب ٣ من مكان المصلي، ح ٣، و ٩: ٥٢٥، ب ١ من قسمة الخمس، ح ٤، و ١٢: ٢٢، ب ١٠ من أحكام العشرة، ح ٨، و ٥٦، ب ٣٢، ح ٥.

في حكم نكول المدعى عليه عن اليمين والرد

□ آية الله الشيخ لطف الله الصافي

يتناول هذا المقال إحدى المسائل التي اختلفت فيها أقوال الفقهاء، وهي: نكول المدعى عليه عن اليمين وردّها إلى المدعى.. وقد عالج الباحث المسألة تارة على صعيد ما يقتضيه الأصل، وأخرى على صعيد ما تقتضيه الأدلة، وقد طرح للاستدلال على وجوب ردّ اليمين إلى المدعى بعشرة وجوه وناقشها طراً.. ثم استعرض أدلة القول بجواز الحكم بمجرد النكول وكانت خمسة وجوه ناقش في بعضها وقبل بعضها الآخر، وهو الوجه الأخير..

المقدمة:

الحمد لله الذي أمرنا بالعدل في القضاء، والصلاة والسلام على خاتم الرسل والأنبياء سيّدنا أبي القاسم محمد وآله النقباء النجباء.

وبعد، لا ريب في أنّ العدل في القضاء والحكومة بين الناس من أكبر الدعائم التي يُبنى عليها التمدّن الصحيح والمجتمع الصالح، فلا تحفظ بدونه حقوق العامّة ولا مصلحة المجتمع، به يستقيم نظام المعاملات والمناكحات، وتصان حرمة

في حكم نكول المدعى عليه عن اليمين والردّ

النواميس والأعراض، وتؤمن السبل وتعمر البلاد، وفيه حياة الدين وإصلاح أمور المسلمين ونصرة المظلومين، وإجراء الحدود وإعطاء الحقوق، وإيثار حق الله عزّ وجلّ وطلب الزلفة لديه والقربة إليه.

كما لا شك في أنّ انحطاط الآداب، واستبداد الأقوياء بالأمر، وفشل الحركات الإصلاحية، وغلبة الجهل والهمجية والرجعية، ووقوع التكالب والحيث والظلم بين الأمة ترجع إلى فساد نظام القضاء، أو ضعف القضاة في تنفيذ الأحكام، أو خيانتهم وجورهم وجهلهم بموازين القضاء.

ومن أعظم الجنايات والجرائم التي اتّفق العقل والشرع على تقبيحه وتشنيعه، أن يتولّى القضاء من ليس له أهلية ذلك، ويعمل فيه بالجور، والحكم بغير ما أنزل الله، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(١) وقال عزّ من قائل: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٢) وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٣).

وقد اعتنى الإسلام بإصلاح نظام القضاء عناية تامة، فأقام سياسة الحكم على أساس العدل من الحكام، ومساواة الجميع أمام القوانين والأحكام.

وقد كان القضاة في ظلّ هذه التشريعات الإلهية يقضون للفقير الضعيف على الغني القوي، وللمأمور على الأمير، وللأسود على الأبيض، وللمرأة على الرجل، وللأسوة على السلطان والخليفة، ويقتضون من الملوك والأمراء.

فيا من يريد التلمس بروح العدل الإسلامي، راجع تشريعات الإسلام وأحكامه فيما يتعلّق بالقضاء وفصل الخصومات، وموازين الحكم وآدابه، وشرائط القاضي والشاهد، حتّى تعرف كيف وتّد الإسلام قواعد العدل، ووصل إلى منتهى الكمال في ذلك.

وإليك نموذجاً من هذه التعاليم المقدسة، حتى تعلم خطورة أمر القضاء، وعلو شأن هذا المنصب الرفيع الذي لا يجوز تولّيه إلا بجعل من الله سبحانه، أو بجعل من رسوله أو خلفائه عليهم السلام.

قال الله تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾ ^(٤). وقال عز وجل: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ ^(٥).

واستقادوا من الآيتين الكريمتين وجوب الحكم بالحق، والنهي عن اتباع الهوى والاجتناب عما فيه ميل نفساني، فيجب عليه التسوية بين الخصمين بنظره واستفهامه، ولطفه ولحظه، واستماعه وإنصاته، والسلام وأنواع الإكرام، قال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحْكُمُونَكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ ^(٦) فكما أوجب على الحاكم الحكم بالحق أوجب على المحكوم عليه التسليم والانقياد. وأكد ذلك بالقسم المتبوع بعدم إيمانهم إن لم يحكموا وينقادوا ظاهراً وباطناً للحق.

وقال عزّ شأنه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ ^(٧)، وقال سبحانه: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ ^(٨)، وقال تعالى شأنه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ ^(٩).

فنهى عن التحاكم إلى الطاغوت، وهو - كما في التفسير المأثور -: حاكم الجور، ومن يحكم بغير ما أنزل الله، وبغير ما صدر عن أهل البيت عليهم السلام ويدين بما أمرنا أن نكفر به وهو كلّ حاكم يقضي بغير حكم الله.

ويكفي في تعظيم أمر القضاء وخطورته قول النبي صلى الله عليه وآله: «لسان القاضي بين جمرتين من نار حتى يقضي بين الناس فإمّا إلى الجنة وإمّا إلى النار» ^(١٠).

وقال عليه السلام: «من ابتلي بالقضاء فلا يقضي وهو غضبان» (١١).

وقال أمير المؤمنين عليه السلام لشریح: «قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي» (١٢).

وقال عليه السلام أيضاً: «واس بين المسلمين بوجهك ومنطقك ومجلسك، حتى لا يطمع قريبك في حيفك، ولا يئأس عدوك من عدلك» (١٣).

وقال عليه السلام أيضاً: «من ابتلي بالقضاء فليواس (فليسواو خ ل) بينهم في الإشارة وفي النظر وفي المجلس» (١٤).

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله فهو كافر بالله العظيم» (١٥).

وقال عليه السلام: «أي قاض قضى بين اثنين فأخطأ سقط أبعد من السماء» (١٦).

والأخبار في هذه المعاني كثيرة، وإنما ذكرنا ذلك تنبيهاً على خطورة أمر القضاء وعظم شأنه، وتخويفاً لمن يتصدى لذلك وليس له بأهل، ويحكم بغير حكم الله تعالى. فإذا سقط القاضي أبعد من السماء إذا أخطأ فما ظنك بمن يقضي بغير حكم الله مع العلم بأنه ليس من حكم الله؟!

والحاصل: أن الإسلام قد جعل القضاء على الدعائم القويمة، والموازن الصحيحة المستقيمة. ومن هذه الموازين المحكمة ما شرع بقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «البينة على من ادعى، واليمين على من ادعى عليه» (١٧).

فانظر إلى إتقانه وما فيه من الحكم، ورعاية مصلحة المدعي والمدعى عليه وفصل الخصومة بينهما، فلا يتصور في هذا المقام قانون أصوص وأتقن منه.

ومن أكبر الواجبات على المسلمين أن يأخذوا بهذه القواعد المحكمة في

تحاكمهم وترافعهم، وأن يتركوا القوانين المستحدثة التي اختلقها المستعمرون والفسقة والكفرة؛ ليذهبوا بكيان المسلمين وشوكتهم ومجدهم، وقد ألغت قوانين المحاكمات في بعض الدول الإسلامية مطلقاً أو في الجملة ميزانية اليمين في فصل الخصومات، مع أن العامة والخاصة اتفقوا على ميزانية الحلف، روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان»^(١٨)، وقال في الحديث المشهور: «البينة على من ادعى»^(١٩)، وكثيراً ما يتوصل بها صاحب الحق إلى حقه، ويفصل بين الخصمين، مضافاً إلى أن حلف المدعى عليه يمنع من الكبت، ويذهب بغيب المدعى. فما يصنع طالب الحق المسكين العاجز عن إقامة البينة المطالب بمال كثير في عهدة المدعى عليه إن جعلناه محروماً عن حق استحلاف خصمه، فليس ظلم هذا القانون عليه بأقل من ظلم خصمه.

وقد استنبط الفقهاء من هذه القاعدة فروعاً كثيرة مهمة ذكروها في كتب القضاء. ومن المسائل المترتبة على هذه القاعدة مسألة نكول المدعى عليه عن اليمين وردّها إلى المدعي، فاختلقت فيها كلمات الفقهاء، وقد ذكرت أقوالهم وموارد اختلافهم، وما استدلووا بها أو يمكن أن يستدل عليها في هذه الرسالة، والرجاء ممن يراجع إن عثر على سهو أو خطأ، أن يسامحني فيه ويصلحه؛ فإن الله يحب المصلحين.

أقوال الفقهاء:

لقد اختلف الفقهاء في أن المدعى عليه إذا نكل عن اليمين وردّها إلى المدعي هل يحكم عليه بمجرد النكول، أو يرد الحاكم اليمين على المدعي فإن حلف يقضي له، وإلا فيسقط دعواه؟

أقوال فقهاء السنّة:

قال مالك والشافعي وفقهاء أهل الحجاز وطائفة من العراقيين: إذا نكل المدعى عليه لم يجب للمدعي شيء بنفس النكول إلا أن يحلف أو يكون له شاهد واحد. وقال أبو حنيفة وأصحابه وجمهور الكوفيين: يقضى للمدعي على المدعى عليه بنفس النكول، وذلك في المال بعد أن يكرر عليه اليمين ثلاثاً.

وقلب اليمين عند مالك يكون في الموضع الذي يقبل فيه شاهد وامرأتان وشاهد ويمين، وقلب اليمين عند الشافعي يكون في كلّ موضع يجب فيه اليمين. وقال ابن أبي ليلى: أردّها في غير تهمة، ولا أردّها في التهمة.

وعند مالك في يمين التهمة هل تنقلب أم لا؟ قولان، فعمدة من رأى أن تنقلب اليمين ما رواه مالك من أنّ رسول الله ﷺ ردّ في القسامة اليمين على اليهود بعد أن بدأ بالأنصار.

ومن حجة مالك أنّ الحقوق عنده إنّما تثبت بشيئين إمّا بيمين وشاهد، وإمّا بنكول وشاهد، وإمّا بنكول ويمين، أصل ذلك عنده اشتراط الاثنينية في الشهادة. وليس يقضى عند الشافعي بشاهد ونكول.

وعمدة من قضى بالنكول أنّ الشهادة لما كانت لإثبات الدعوى واليمين لإبطالها وجب إن نكل عن اليمين أن تحقق عليه الدعوى، قالوا: وأمّا نقلها من المدعى عليه إلى المدعي فهو خلاف للنص؛ لأنّ اليمين قد نص على أنّها دلالة المدعى عليه^(٢٠).

وقال الشيخ في الخلاف: «إذا ادعى رجل على رجل حقاً ولا بيّنة له فعرض اليمين على المدعى عليه فلم يحلف ونكل ردّت اليمين على المدعي فيحلف، ويحكم له، ولا يجوز الحكم على المدعى عليه بنكوله، وبه قال الشعبي، ومالك،

والشافعي، وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا تردّ اليمين على المدّعي بحال، فإن كان التّداعي في مال كرر الحاكم اليمين على المدّعي عليه ثلاثاً فإن حلف، وإلاّ قضى عليه بالحق بنكوله وإن كان في قصاص. قال أبو حنيفة: يحبس المدّعي عليه أبدأً حتّى يقرّ بالحقّ أو يحلف على نفيه، وقال أبو يوسف ومحمّد: يكرّر عليه اليمين ثلاثاً، ويقضى عليه بالدية. وأمّا إذا كانت الدعوى في طلاق أو نكاح فإنّ اليمين لا تثبت في هذه الأشياء في جنبه المدّعي عليه فلا يتصوّر فيهما نكول، ونحن نفرّد هذا القول بالكلام.

وقال ابن أبي ليلى: يحبس المدّعي عليه في جميع المواضع حتّى يحلف أو يقرّ، فالخلاف مع أبي حنيفة في فصلين: أحدهما في الحكم بالنكول، والثاني في ردّ اليمين» (٢١).

هذه موارد اختلاف الجمهور على ما في بداية المجتهد والخلاف.

أقوال فقهاء الإمامية:

وأما فقهاؤنا (رضوان الله عليهم) فقد اختلفوا أيضاً، قال العلامة في المختلف: قال الشيخ في النهاية: وإن نكل عن اليمين لزمه الخروج إلى خصمه ممّا ادّعاه عليه، وهو يعطى القضاء بالنكول من غير إحلاف المدّعي، وهو قول شيخه المفيد رحمته الله، وسلاّر، وأبي الصلاح، وبه قال في القدماء من علمائنا ابنا بابويه.

وقال ابن الجنيّد: يردّ اليمين على المدّعي ويحلف، ويقضى له، وهو اختيار ابن حمزة وابن إدريس، ونقله ابن إدريس عن الشيخ في المبسوط والخلاف، وقال: إنّه قد رجع عن قوله في النهاية: ولا بن البراج قولان، في الكامل كقول النهاية، وفي المذهب كالمبسوط والخلاف: والمعتمد أنّه لا يحكم بالنكول، بل بيمين المدّعي» (٢٢). انتهى

وإن شئت زيادة على ذلك فراجع المستند ومفتاح الكرامة^(٢٣).

وإليك بعض عبارات فقهاءنا القدماء في المسألة:

قال الصدوق^(٢٤): «واعلم أنّ الحكم في الدعاوى كلّها أنّ البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه، فإن نكل عن اليمين لزمه الحق، فإن ردّ المدعى عليه اليمين على المدعى إذا لم يكن للمدعي شاهدان فلم يحلف فلا حق له إلّا...»^(٢٤).

وقال في الفقيه: «قال أبي، في رسالته: اعلم يا بني أنّ الحكم في الدعاوى كلّها أنّ البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه، فإن نكل عن اليمين لزمه الحق»^(٢٥).

وقال المفيد في المقنعة: «وإن نكل - يعني المدعى عليه - عن اليمين ألزمه الخروج إلى خصمه مما ادعاه عليه»^(٢٦).

وقال الشيخ الطوسي في النهاية: «وإن نكل عن اليمين ألزمه الخروج إلى خصمه مما ادعاه عليه»^(٢٧).

وقال أيضاً في المبسوط: «فإن لم يحلف ونكل عن اليمين قال له الحاكم: إن حلفت، وإلا جعلتك ناكلاً، ورددت اليمين على خصمك فيحلف ويستحق عليك، ويقول هذا له ثلاثاً، فإن حلف فقد مضى، وإن لم يحلف رددنا اليمين على المدعى فيحلف ويثبت له الحق»^(٢٨). وقد مرّ كلامه في الخلاف.

وقال سلار في المراسم: «وإن نكل عن اليمين ألزمه المدعى عليه»^(٢٩).

وقال السيد ابن زهرة في الغنية: «وإن نكل المدعى عليه عن اليمين ألزمه الخروج إلى خصمه مما ادعاه»^(٣٠).

وقال ابن إدريس في السرائر: «فإذا عرض اليمين لم يخل من أحد أمرين: إمّا

أن يحلف أو ينكل، فإن حلف أسقط الدعوى وليس للمدعي أن يستحلفه مرةً أخرى في هذا المجلس أو في غيره، فإن لم يحلف ونكل عن اليمين قال له الحاكم: إن حلفت، وإلا جعلتك ناكلاً، ورددت اليمين على خصمك فيحلف ويستحق عليك، ولا يجوز أن يحكم عليه بالحق بمجرد النكول، بل لابد من يمين المدعي ليقوم النكول واليمين مقام البينة» (٣١).

وقال ابن حمزة في الوسيلة: «وإن نكل قال له ثلاثاً: إن حلفت وإلا جعلتك ناكلاً، فإن حلف فذاك، وإن رد فقد ذكرنا حكمه، وإن أصر ردّ على خصمه فإذا حلف ثبت حقه» (٣٢).

فهذه جملة من فتاواهم في المسألة وقد عرفت منها أنّ المشهور بينهم إلى عصر الشيخ الطوسي هو القول بالقضاء على المدعى عليه بنفس النكول.

تحرير المسألة بحسب الأصل:

وأما تحريرها بحسب الأصل - كما استقرّ عليه دأب القوم ليكون هو المعول عليه عند عدم تمامية ما أقاموا من الدليل - فنقول: مقتضى الأصل عدم جواز القضاء تكليفاً على المنكر بمجرد النكول وعدم ترتب الأثر عليه، ولا يعارض ذلك بعدم جواز القضاء وعدم ترتب أثر عليه بعد رد الحاكم اليمين على المدعي وحلفه، فإن جواز القضاء بكلاً معنييه من التكليف والوضع في صورة نكول المنكر وحلف المدعي بعد رد اليمين عليه يقيني، وإن لم نعلم أنّه جاء من قبل النكول أو الرد أو الحلف.

ولا ينافي ذلك أصالة عدم مشروعية رد اليمين من الحاكم؛ فإن ذلك لا يثبت عدم جواز القضاء إلا بعدم القول بالفصل والبناء على أن حكم المسألة كما يستفاد من كلماتهم مردّد بين الحكم على الناكل بمجرد نكوله وبين توقف ذلك على حلف المدعى بعد ردّ الحاكم اليمين إليه. وحينئذٍ يقال: إنّ المراد من عدم المشروعية

إن كان عدم تشريع ردّ اليمين من الحاكم من قبل الشارع فالأصل عدم تشريعه بالخصوص، وإن كان المراد عدم جواز رد اليمين من الحاكم إلى المدعي مطلقاً حتّى احتياطاً واستظهاراً وإذا توقف فصل الخصومة عليه، فهو ممنوع، فإنّ الأقوى جواز ذلك، سيّما إذا كان المدعي باذلاً لها؛ لأنّ فصل الخصومات أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً لا يجوز إهماله، كما أنّ عدم ترتب الأثر على رد الحاكم وحلف المدعي أيضاً وإن كان مقتضى الأصل، لكن لا ينافي ذلك توقف فصل الخصومة وجزم الحاكم في حكمه عليه، فإذا حكم بعد ذلك يحصل القطع بنفوذ حكمه، وإن لم نعلم وجهه.

اللهم إلا أن يقال: إنّ ما ذكر لا يكفي لجواز الحكم على المدعى عليه؛ لإمكان أن يكون الحكم الشرعي حبس المدعى عليه حتّى يقر للمدعي بحقه أو يحلف على نفيه. نعم إذا صار ذلك سبباً لتأخير أداء حقّ المدعي إليه،

ولا يمكن إجبار المدعى عليه على الحلف أو الإقرار للمدعي يمكن أن يقال بجواز الحكم عليه بعد حلف المدعي.

ويرد: أنّ ذلك خلاف ما بنوا عليه من وجوب الحكم على المدعى عليه إمّا بنكوله وإمّا برد اليمين إلى المدعي، وأمّا حبس المدعى عليه حتّى يقر أو يحلف فلم يقل به أحد.

ومثل ذلك نقول في أصالة عدم توجه اليمين على غير المنكر، فإنّ ذلك إنّما يكون بحسب الوظيفة الأولى، لا ما إذا انحصر طريق فصل الخصومة، وجزم الحاكم في حكمه بيمين المدعي.

وبعبارة أخرى: يقع التعارض بين أصالة عدم جواز القضاء على المنكر وأصالة عدم توجه اليمين على غير المنكر لدوران الأمر بين القضاء عليه أو رد

اليمين على المدعي فإن كان المدعي باذلاً لليمين يستحلفه الحاكم ويقضي له فصلاً للخصومة وإن لم يكن باذلاً يتوقف دعواه.

هذا، وقد قيل في تأسيس الأصل وجوه أخر لا تخلو من الضعف:

منها: أصالة براءة ذمة المدعى عليه من الحق بمجرد النكول، فلا يحكم عليه.

وفيه أنه: إن كان المراد براءة ذمته واقعاً فمجرد النكول لا يؤثر في براءة ذمة المدعى عليه، فهي على حالها الواقعي من الاشتغال أو البراءة ولا تنقلب عما هي عليه بمجرد النكول أو الحلف.

وإن كان المراد براءة ذمته ظاهراً بحيث يسقط بالنكول دعوى المدعي فهو موقوف على حكم الحاكم، ولا معنى لتأثير نكول المنكر في سقوط دعوى المدعي، وهذا الأصل لم يتولد من نكول المنكر بل كان معه قبل النكول أيضاً، ولم يؤثر في سقوط دعوى المدعي فكيف أثر بعد النكول؟!

ومنها: أصالة براءة ذمة الحاكم من التكليف بالرد.

وفيه: أن هذا الأصل لا يثبت وجوب القضاء على المدعى عليه للمدعي، فلا فائدة للتمسك بها، مع أننا نقول: إذا توقف فسل الخصومة والجزم في الحكم على الرد يجب ذلك على الحاكم لعدم جواز توقيف الدعوى.

ومنها: أصالة براءة ذمة المدعي من التكليف باليمين.

وهذا الأصل أيضاً لا ينفع لإثبات وجوب القضاء على المدعى عليه، مضافاً إلى أن يمين المدعي لم تجب عليه بالوجوب النفسي التكليفي الذي يصح للمولى مؤاخذه العبد في مخالفته، حتى يجري فيه أصالة البراءة، بل إنما وجبت عليه بالوجوب الشرطي الإرشادي من غير أن يترتب على مخالفته عقوبة ولا مؤاخذه،

فلامعنى للتمسك في نفيه بالبراءة.

إن قلت: إذا كان مقتضى الأصل عدم جواز القضاء بمجرد النكول، وعدم مشروعية رد اليمين من الحاكم، وعدم ترتّب الأثر على ردّه وحلف المدعى، وعدم توجّه اليمين على غير المنكر، ولم يتمّ ما أقاموا من الأدلة على جواز القضاء بمجرد النكول، وعلى وجوب رد الحاكم اليمين إلى المدعي فكيف يفصل الخصومة بين المتخاصمين؟

قلت: قد مرّ أنه لا بد للحاكم في مقام فصل الخصومة من ردّ اليمين إلى المدعي، والقضاء على المدعى عليه بحلفه، وهذا الحكم نافذ يقيناً وإن لم نعلم أنّ وجه جوازه ونفوذه مجرد النكول أو رد اليمين وحلف المدعي.

إن قلت: إنّ هذا الاحتياط، وتحصيل الجزم بالحكم وفصل الخصومة إنّما يمكن إذا كان المدعي باذلاً لليمين، وأمّا إذا كان ناكلاً فلا يمكن الاحتياط؛ لأنّ الأمر يدور بين القضاء على المدعى عليه بمجرد نكوله أو بيمين المدعى، ولا ترجيح للطرفين.

قلت: نعم قلنا إنّما يجري فيما إذا كان المدعي باذلاً لليمين وأمّا إذا لم يكن باذلاً فلا وجه لردّ اليمين إليه، وحينئذٍ لا بدّ إلا عن القول بحبس المدعى عليه، حتّى يختار اليمين أو الرد، بدعوى العلم بعدم رضا الشارع بتوقيف الدعوى أو القول بتوقيف الدعوى حتّى يبذل المدعي اليمين أو يقيم البينة. وهذا هو الصحيح، هذا تحرير المسألة بحسب ما يقتضيه الأصل.

أدلة عدم جواز الحكم بالنكول:

وأما بحسب الأدلة فاستدل لعدم جواز الحكم بالنكول، ووجوب ردّ اليمين إلى المدعي بوجوه:

الوجه الأول: بالأصل الذي ذكرناه.

وفيه: أنه المعول عليه إذا لم يقم دليل على جواز الحكم بالنكول، ومع قيام الدليل فلا معارضة بينه وبين الدليل.

الوجه الثاني: بقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَذُنِي أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَدَةِ عَلَى وَجْهٍ أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَنٌ بَعْدَ أَيْمَنِهِمْ﴾ (٣٣).

فاستدلّ الشيخ بها في الخلاف قال: «فأثبت الله يميناً مردودة بعد يمين، فاقترضى ذلك أنّ اليمين تردّ في بعض المواضع بعد يمين أخرى.

فإن قيل: الآية تقتضي رد اليمين بعد اليمين، والإجماع أنّ المدعى عليه إذا حلف لم تردّ اليمين بعد ذلك على المدعي.

قيل: لما أجمعوا على أنّه لا يجوز ردّ اليمين بعد اليمين عدل بالظاهر عن هذه، وعلم المراد به أن تردّ أيمان بعد وجوب أيمان» (٣٤). انتهى.

وفيه: أنّ رد الأيمان - كما أفاد في كنز العرفان (٣٥) - هنا مجاز، فإن ردّ اليمين عن شخص إلى شخص آخر يكون حقيقة إذا توجه اليمين على شخص من الأول ثم ردها إلى غيره أو ردها الحاكم إليه، وفي المقام لم يتوجّه اليمين إلى الوصيين بل إنّما توجهت إلى ورثة الميت؛ لأنّهم وجدوا إنشاء الميت عندهما فطالبوهما به، فادعيا شراءه من الميت، فأنكر الورثة فتوجه اليمين إليهم لإنكارهم ذلك. فراجع ما ورد في سبب نزول الآية.

ولو أغمضنا عن ذلك، وقلنا إنّ اليمين - لو لم تكن هذه الآية - تتوجه إلى الوصيين المنكرين لا بآخرين يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الأوليان؟

نقول: إنّ المستفاد من ظاهر الآية أنّ العدول عن يمين ذي اليد المنكر إلى من

يقوم مقامه إنّما كانت لأجل خصوصية في المورد، وهي إلزام الوصيين بحسب اليمين الأولى عرفاً باليمين الثانية أيضاً؛ لأنّهما لو امتنعا عنها ورداها إلى الورثة يظهر كذب يمينهما الأولى فيفتضحان، ومثل هذه اليمين لا ينبغي أن تكون من موازين فصل الخصومة ومستند القاضي في قضائه، فوجّه الله تعالى اليمين إلى الورثة؛ لأنّ ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها، وأبعد من الكذب، وأن يخافوا أن تردّ أيمان بعد أيمانهم فيظهر كذبهم، ويفتضحوا بين الناس فلايجوز التعدي عن مورده إلى غيره.

الثالث: مادّل على حصر ميزان القضاء بما ليس النكول منه، كقوله عليه السلام: «إنّما أقضي بينكم بالبينات والأيمان» (٣٦).

وخبر يونس عمّن رواه قال: «استخراج الحقوق بأربعة وجوه: شهادة رجلين عدلين، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، فإن لم تكن امرأتان فرجل ويمين المدعي، فإن لم يكن شاهد فاليمين على المدعى، فإن لم يحلف ردّ اليمين على المدعي، وهي واجبة عليه أن يحلف ويأخذ حقّه، فإن أبى أن يحلف فلا شيء له» (٣٧).

وقال النبي صلى الله عليه وآله: «البينة على من ادعى، واليمين على من ادعى عليه» (٣٨).

وما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «أحكام المسلمين على ثلاثة: شهادة عادلة، أو يمين قاطعة، أو سنّة ماضية من أئمة الهدى» (٣٩).

وفي خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ البينة على المدعي، واليمين على من ادعى عليه» (٤٠). فإنّ التفصيل قاطع للشركة، ولازم ذلك عدم كون اليمين وظيفية المدعي إلا في صورة ردّ المنكر؛ فإنّه قد خرج من الميزانية المذكورة هذه الصورة بالدليل المذكور المخصص للعمومات، فبناءً على هذا إذا حكم القاضي بمجرد نكول المدعى عليه ليس لحكمه مستند غير نكوله، مع أنّ ميزان القضاء

انحصر بما يكون نكول المدعى عليه خارجاً عنه .

والجواب عن ذلك كله : إنّ هذه العمومات تخصص بما ذكره القائل بالحكم بالنكول كما خصصت بمادل على كون اليمين على المدعي إذا ردّها المدعى عليه إليه ، مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال : إنّ هذه العمومات إنّما وردت لبيان الوظيفة في الحكم في أول الأمر ، وعدم تعرّضها لصورة النكول .

ويمكن أن يقال : إنّ الروايات على طائفتين :

إحدهما : ما يدلّ على أنّ الميزانية في القضاء البينة واليمين ، مثل قوله عليه السلام : « إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان » ^(٤١) .

وثانيتهما : ما ورد كالشارح والمفسر للطائفة الأولى مثل قوله عليه السلام : « البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه » ^(٤٢) .

ومدلول الطائفة الأولى : أنّ ما يفصل به الخصومات البيّنات والأيمان وجوداً أو عدماً ، فكما أنّه يحكم الحاكم بمقتضى هذه الميزانية للمدعي عليه بحلفه يحكم عليه بنكوله ؛ لأنّ اليمين إذا كان ميزاناً للحكم يكون نكوله أيضاً ميزاناً لا محالة .

ومدلول الطائفة الثانية شرح الطائفة الأولى وأنّ البينة للمدعي واليمين على المدعى عليه ، فإذا امتنع المدعى عليه عمّا يتخلّص به عن دعوى المدعي يثبت عليه بحكم الميزان المذكور . وهذا دليل على جواز الحكم بالنكول ، ولا ينافيه كون ردّ اليمين إلى المدعي للمدعي عليه ؛ لأنّ غاية الأمر تحقق النكول بالامتناع عن كليهما . لا يقال : إنّما جعل له ردّ اليمين إلى المدعي ليكون الحكم به حكماً باليمين ، فعلى هذا إذا امتنع تردّ اليمين من قبل الحاكم إلى المدعي حتّى يحكم بميزانية اليمين ؛ لأنّ الحاكم ولي الممتنع .

فإنّه يقال: ذلك يتم إذا كان الحلف أو ردّه إلى المدعى واجباً تكليفاً على المدعى عليه، وأمّا إذا لم نسلّم ذلك فالحاكم يحكم عليه بمجرد النكول.

وخلاصة ذلك: أنّ القضاء بالنكول يكون طبقاً لميزانية اليمين؛ لأنّ المدعى عليه إذا لم يتخلص عن دعوى المدعى بما جعل الشارع له يحكم عليه بدعوى المدعي.

ويمكن أن يقال: إنّ المستفاد من القضيتين اختصاص كلّ من البيئة واليمين بالمدعي والمدعى عليه وقطع الشركة بينهما فيهما، فمفهوم «البيئة على المدعى»: أنّها دون اليمين على المدعى دون المدعى عليه كما أنّ مفهوم «اليمين على المدعى عليه»: أنّ اليمين دون البيئة على المدعى عليه دون المدعى، وعلى هذا ردّ اليمين إلى المدعى مخالف للقضيتين بخلاف الحكم بالنكول؛ فإنّه ينطبق على هذه الميزانية بطبع الأمر، فإنّ مفادها: أنّ المدعى عليه إمّا يقرّ للمدعى بحقه فهو، وإلا فيتخلص من دعوى المدعى بالحلف على نفي دعواه، فإذا استنكف عن ذلك يحكم عليه لاقتضاء الميزانية ذلك. نعم استثنى من ذلك صورة ردّ اليمين إلى المدعى بالدليل.

الوجه الرابع: من الوجوه التي استدل بها لعدم جواز القضاء بمجرد النكول خبر عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام: في الرجل يدعى عليه الحق، ولابيئة للمدعى؟ قال: «يستحلف أو يردّ اليمين على صاحب الحق، فإن يفعل فلا حقّ له» ^(٤٣). بناءً على قراءة يُردّ بالبناء على صيغة المجهول.

وفيه: أنّ الظاهر كونه مبنياً للفاعل وبصيغة المعلوم، فهذا الخبر أجنبي عمّا نحن فيه.

الوجه الخامس: خبر ابن أبي عمير عن هشام عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «تردّ

اليمين على المدعى» (٤٤).

وفيه: أنَّ الظاهر كون هذه الجملة صدرت جواباً عن مسألة سألها عنه عليه السلام أو كان لها صدر أو ذيل ولم ينقله الراوي لاتكاله على قرينة حالية أو مقالية، فيحتمل أن يكون المراد اليمين المردودة من المنكر إلى المدعي.

الوجه السادس: ما أخرجه في الخلاف عنه عليه السلام: «المطلوب أولى باليمين من الطالب» (٤٥).

وما روي عنه عليه السلام أيضاً «المدعى عليه أولى باليمين إلا أن تقوم عليه البينة» (٤٦).

فاقتضى النبويان أنَّ الطالب والمطلوب والمدعى عليه والمدعي يشتركان في اليمين لكن للمطلوب المدعى عليه مزيد مزية على الطالب بالتقديم.

وفيه: أنَّه لم يثبت اعتبار الخبرين مضافاً إلى ما يستفاد من قوله: «المدعى عليه أولى باليمين إلا أن تقوم عليه البينة» أولوية المدعى عليه باليمين، وأنَّ اليمين على من أنكره ويتخلص بها المنكر عن دعوى المدعي إذا لم تكن مع المدعي البينة، وأمّا إذا كان معه البينة فهو أولى بها فيقيمها، ولا يبعد أن يكون المراد من قوله: «المطلوب أولى باليمين من الطالب» أيضاً أولويته باليمين إذا لم تكن البينة مع الطالب. فليتدبر.

الوجه السابع: ما روي عن النبي عليه السلام أيضاً: أنَّه ردَّ اليمين على طالب الحق (٤٧).

وفيه: أنَّه ضعيف لم يخرج في جوامعنا في الحديث.

الوجه الثامن: من الوجوه التي استدلت بها لجواز رد الحاكم اليمين إلى المدعي ولايته الشرعية، وأنَّه ولي الممتنع بتقريب أنَّ الواجب على المنكر الحلف أو رده

في حكم نكول المدعى عليه عن اليمين والرد
إلى المدعى للأخبار الدالة على أنه مخير بينهما، فإذا امتنع عنهما يردّ الحاكم اليمين
إلى المدعى لولايته على ذلك.

وفيه: أنّ ولاية الحاكم على مثله غير معلوم خصوصاً إذا كان اليمين أو ردّها
حقاً للمدعى عليه لاحقاً عليه، فيجوز أن يكون اليمين أو ردّها على المدعى لتخلّصه
عما ادعى عليه، فإن تخلّص بواحد منهما فهو، وإلا فيلزم على أداء ما ادعى عليه.
الوجه التاسع: ما استدل به بعض الجمهور كما سمعت من ابن رشد في بداية
المجتهد، وهو ما رواه مالك من أنّ رسول الله ﷺ: ردّ في القسامة اليمين على
اليهود بعد أن بدأ بالأنصار^(٤٨).

وفيه: - مضافاً إلى أنّ أصل توجه اليمين على المدعى في القسامة يدل على أنّ
حكمها ليس كأحكام سائر الدعاوى فلا يتعدّى عنها إلى غيرها - أن بعد التأمل في
الروايات المأثورة عن طرق الخاصة والعامة في القسامة يظهر أنّ النبي ﷺ لم يردّ
اليمين في القسامة على اليهود، بل خير الأنصار بين اليمين وردّها إلى اليهود، ولو
كان رسول الله ﷺ ردّ اليمين إلى اليهود لم يكن لهم أن يقولوا: من يصدّق اليهود؟
أو: وكيف يرضى باليهود. فيظهر من ذلك أنّهم كانوا بالخيار في اليمين والردّ، بل
يظهر منه أنّ من توجه إليه اليمين إذا نكل عنها وعن الردّ إلى صاحبه وكان له عذر
في الامتناع عن اليمين لا يجوز الحكم عليه، بل يؤدي الوالي ما ادعاه من الحق من
بيت المال. وعلى كلّ حال لا يصحّ التمسك بمسألة القسامة لحكم مسألتنا هذه؛
لأنّهما لم ترتضعا من لبن واحد حتّى يحكم بإلغاء الخصوصية، ويتمسك بمفهوم
الموافقة، والله أعلم.

الوجه العاشر: الشهرة المنقولة والإجماع المنقول.

وفيه: أنّ المشهور بينهم إلى عصر الشيخ كما قد عرفت هو القضاء بمجرد

النكول، مضافاً إلى أنّ في الاحتجاج بالشهرة المحقّقة بل والإجماع المحصل في مثل هذه المسألة نظر؛ فإنّ الشهرة وكذا الإجماع لا تكشف عن وجود نص في المسألة غير ما عثرنا عليه فيما بأيدينا من جوامع الحديث، فإنّ من المحتمل بل المظنون أنّ المشهور أو المجمعين اعتمدوا في ما ذهبوا إليه بهذه الروايات، والأحاديث المخرجة في كتب الحديث الباقية إلى عصرنا.

حجج القول بجواز الحكم بمجرد النكول:

وقد استدل لهذا القول أيضاً بوجوه:

الوجه الأول: رواية حمّاد عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأخرس كيف يحلف؟ - فأجابه في حديث طويل - أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كتب له اليمين، وغسلها، وأمره بشربها فامتنع فألزمه بالدين^(٤٩).

وقد أورد على الاستدلال بها بوجوه:

أحدها: إنها قضية في واقعة.

وفيه: أنّه يتم إذا لم يكن نقل القضية مسبقاً بالسؤال عن الإمام عليه السلام.

ثانيها: أنّ السؤال إنّما وقع عن حكم الحلف دون الامتناع عنه، فليس الخبر وارداً في مقام بيان هذا الحكم حتّى يتم الإطلاق.

وأجيب عنه: بأنّ من تأمل في الرواية يجد أنّ مراد السائل السؤال عن حكم حلف الأخرس مطلقاً.

وفيه: إنّنا تأملنا فيه فلم نجدّه إلا في مقام السؤال عن كيفية حلفه. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ ظاهر قوله: «فامتنع فألزمه الدين» دالّ على تعقيب الإلزام للامتناع بغير مهلة لمكان الفاء، وهو ينافي تخلّل اليمين بينهما.

ثالثها: أنّ القضاء للمدعى بمجرد امتناع المدعى عليه عن اليمين خلاف الإجماع؛ لأنّ القائل بجواز القضاء يقيده بصورة عدم ردّ المنكر اليمين على المدعى، والقائل بعدمه يقيده بصورة حلف المدعى، فلا بدّ من تقدير عدم الردّ أو حلف المدعى، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

وأجيب عنه: بأن مقتضى ظاهر الرواية كون مجرد امتناعه عن الشرب علة تامة لإلزامه بالدين، والقدر المتيقن تقييده بصورة عدم الردّ، وتقييده بصورة حلف المدعى غير معلوم، فيبقى الإطلاق بالنسبة إليه على حاله، وسيجيء توضيح ذلك عند الكلام عن رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله.

رابعها: إعراض المشهور عن العمل بالرواية في موردها، وهو يمين الأخرس بل قيل: إن الإجماع قائم على خلافه^(٥٠)، ونقل عن الجمهور أنّهم نقلوا عنه عليه السلام خلاف ذلك^(٥١).

الوجه الثاني: ما في خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: لو أنّ رجلاً ادعى على رجل عشرة آلاف درهم أو أقل أو أكثر لم يكن اليمين على المدعى، وكانت اليمين على المدعى عليه^(٥٢).

وفيه: أنّ ظاهر الخبر كون هذا حكم اليمين في أول الأمر، وأنّها لا تتوجّه إلّا على المدعى عليه، فلا ينافي توجيهها على المدعى إذا نكل المدعى عليه عن اليمين. **الوجه الثالث:** الأصل المقرّر بوجوه، كأصالة عدم مشروعية ردّ اليمين من الحاكم، وأصالة عدم ثبوت الحلف على المدعى، وأصالة براءة ذمّة الحاكم من التكليف بالردّ وغير ذلك.

وفيه: أنّ شيئاً من هذه لا يثبت جواز الحكم على المدعى عليه الناكل، ولا يفيد إثبات كفاية النكول في الحكم بثبوت حقّ المدعى مع أنّ الأصل عدمه، فإن أمكن

الأخذ بالقدر المتيقن كما إذا كان المدعى باذلاً لليمين يستحلف، ويقضى له، وإلا تتوقف الدعوى.

الوجه الرابع: الإجماع أو الشهرة.

وقد عرفت ما في الاستدلال بمحصلهما في مثل مسألتنا فضلاً عن منقولهما.

الوجه الخامس: رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله المخرجة في التهذيب في باب كيفية الحكم والقضاء، قال أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن ياسين الضرير قال: حدثني عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قلت للشيخ (٥٣): أخبرني عن الرجل يدعي قبل الرجل الحق فلا يكون له البيّنة بماله؟ قال: فيمين المدعى عليه، فإن حلف فلا حق له، وإن لم يحلف فعليه، وإن كان المطلوب بالحق قد مات فأقيمت عليه البيّنة، فعلى المدعى اليمين بالله الذي لا إله إلا هو لقد مات فلان وإن حقه لعليه، فإن حلف وإلا فلا حق له؛ لأننا لاندري لعله قد [أوفاه] ببيّنة لا نعلم موضعها أو بغير بيّنة قبل الموت، فمن ثمّ صارت عليه اليمين مع البيّنة، فإن ادعى ولا بيّنة له فلا حق له؛ لأنّ المدعى عليه ليس بحي، ولو كان حياً لألزم اليمين أو الحق أو يردّ اليمين عليه، فمن ثمّ لم يثبت عليه حق (٥٤).

والاستدلال بها من وجهين:

أحدهما: بصدرها على ما في الكافي والتهذيب، وهو قوله: «فإن حلف فلا حق له، وإن لم يحلف فعليه»؛ فإن المستفاد منه إلزام المنكر بالحق في صورة عدم الحلف.

وثانيهما: قوله (٥٥) في ذيلها: «ولو كان حياً لألزم اليمين أو الحق أو يردّ اليمين عليه، فمن ثمّ لم يثبت عليه حق»؛ فإنّ المستفاد منه أنّه يرتب على عدم البيّنة للمدعي مع حياة المدعى عليه أحد أمور ثلاثة: إلزام المدعى عليه باليمين أو

في حكم نكول المدعى عليه عن اليمين والرد

الحق أو رده اليمين إلى المدعي، ومع انتفاء اليمين والرد يلزم بالحق، وليس هذا إلا معنى القضاء بمجرد النكول.

مناقشة:

وقد أورد على الاستدلال بصدرها وذيلها - بعد تضعيف سندها بمحمد بن عيسى - بوجهين:

أما بصدرها فأورد عليه:

أولاً: بمعارضتها مع ما في الفقيه، فإنه أخرج الحديث بسنده عن عبدالرحمن ابن أبي عبدالله قال: قلت للشيخ - يعني موسى بن جعفر عليه السلام -: أخبرني عن الرجل يدعي قبل الرجل الحق فلا يكون له بينة بما له قال: فيمين المدعى عليه فإن حلف فلا حق له، وإن رد اليمين على المدعي فلم يحلف فلا حق له.

وثانياً: بمخالفة ظاهره للإجماع القائم على عدم جواز القضاء على المدعى عليه في صورة عدم الحلف مطلقاً، بل مقيد بحلف المدعي على حقه إن رد المدعى عليه اليمين إليه أو رد الحاكم، إن امتنع هو عن اليمين والرد، فلا بد من تقدير وتقييد الحكم بقيد لا يعلم أنه خصوص رد المدعى عليه اليمين إلى المدعي أو الأعم منه ومن رد الحاكم، وحيث لا معين لأحدهما يسقط الاستدلال بالحديث.

والجواب: أما عن ضعف السند بمحمد بن عيسى فالأقوى كونه موثقاً به. وما ذكروا في تضعيفه مخدوش بما في جامع الرواة ^(٥٥) وغيره ^(٥٦)، مضافاً إلى جبره بعمل المشهور به.

وأما الإيراد عليه بمعارضة صدره مع نسخة الفقيه فأجيب عنه بترجيح ما خرجه الشيخ والكليني على ما في الفقيه، مع أن المعارضة بينهما ممنوعة، فإنه لا مانع من العمل بكلتا النسختين، ولا منافاة بينهما؛ لأنه بناءً عليهما يكون لفظ

الحديث: وإن لم يحلف فعلية، وإن ردّ اليمين على المدّعي فلم يحلف فلا حق له.
وأما الإيراد الثاني ففيه: أنّ جواز القضاء بامتناع المدّعي عليه عن الحلف مقيد بصورة امتناعه عن الردّ إلى المدّعي الذي يتحقق به النكول وثابت بالدليل، بخلاف تقييده بما هو أوسع من ذلك وأعم منه فهو مشكوك فيه يرفع الشك فيه بإطلاق الدليل وهو قوله: «وإن لم يحلف فعلية».

ثمّ إنّّه قد أورد بعضهم على الاستدلال بصدر الحديث إيراداً ثالثاً وهو: كون المبتدأ المقدّر لقوله: «فعلية» الحلف، والضمير المجرور للمدّعي، أي فالحلف على المدّعي.

وفيه: أنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر، وفتح باب هذه الاحتمالات يسدّ باب الاستظهار، والاستدلال بظواهر الألفاظ.

وأما الإيراد على ذيل الرواية فأورد عليه:

أولاً: بأنّ الاستدلال به على جواز القضاء بمجرد النكول يتم إذا كان «يرد» مبنياً للفاعل، وأما إذا كان مبنياً للمفعول فلادلالة للحديث على المدّعي.

وثانياً: بما حكي عن بعض من أنّ التمسك به إنّما يستقيم إذا كان المراد من إلزام المدّعي عليه بالحق إلزامه والقضاء عليه بسبب النكول مع أن الممكن أن يكون المراد إلزامه بسبب إقراره واعترافه. وإذا تردّد الأمر بينهما يسقط الاستدلال به. ولا يخفى ما في الوجهين:

أما الأول: فإنّ ظاهر الرواية كون مورد الإلزام بالحقّ غير مورد الإلزام باليمين والردّ، وإذا كان «يردّ» مبنياً للمفعول يصير مورد الإلزام بالحقّ مع مورد الردّ المذكور في قوله: «أو يردّ اليمين عليه» واحداً، إذ على هذا يكون المراد من إلزامه

بالحق إلزامه به بعد ردّه اليمين إلى المدّعي وحلفه، وهو خلاف الظاهر. هذا، مضافاً إلى كونه في مقام بيان ما يتوجّه على المنكر لو كان حياً لا بيان وظيفة الحاكم.

وأما الثاني ففيه: أنّ الظاهر من الإلزام بالحقّ إلزامه بما أنّه منكر للحق وناكل، ومن أقر على نفسه بالحق ليس منكراً ولا خصومة بينه وبين المقر له حتّى يلزم بالحقّ، ويؤيد ذلك قوله: «فمن ثمّ لم يثبت عليه حق». فإنّ إثبات الحق فرع الإنكار، وأيضاً يؤيد ذلك قوله: «لألزم باليمين أو الحق». فإنّه لو كان المراد من الإلزام بالحق إلزامه بإقراره كان الأولى ذكره أولاً، وأن يقول: لألزم الحق أو اليمين أو يردّ اليمين.

فالانصاف: أنّ هذه الرواية كافية لإثبات الحكم، وهو جواز الحكم بمجرد النكول، ولو قيل برفع اليد عن صدرها بسبب اختلاف النسخ فلا وجه لرفع اليد عن ذيلها. أضف إلى ذلك ما حققناه في ذيل الدليل الثالث من الأدلّة التي ذكروها دليلاً على عدم جواز الحكم بالنكول. كلّ ذلك إذا لم يكن المدّعي باذلاً لليمين وإلا فلا ريب في أنّ استحلافه أحوط، والحمد لله ربّ العالمين^(٥٧).

الهوامش

- (١) المائدة: ٤٤، قال في كنز العرفان: «الحكم بغير ما أنزل الله إن كان مع اعتقاده لذلك الحكم فهو كافر، وإن كان لا مع اعتقاده فهو ظالم أو فاسق».
- (٢) المائدة: ٤٧.
- (٣) المائدة: ٤٧.
- (٤) سورة ص: ٢٦.
- (٥) المائدة: ٤٨.
- (٦) النساء: ٦٥.
- (٧) النساء: ٥٨.
- (٨) النساء: ١٠٥.
- (٩) النساء: ٦٠.
- (١٠) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المقدسة، ١٤١٤ هـ، ٢٧: ٢١٤، ب ٢ من صفات القاضي، ح ٣.
- (١١) المصدر السابق: ٢١٣، ب ٢ من آداب القضاء، ح ١.
- (١٢) المصدر السابق: ١٧، ب ٣ من صفات القاضي، ح ٢.
- (١٣) المصدر السابق: ٢١٢، ب ١ من آداب القاضي، ح ١.
- (١٤) المصدر السابق: ٢١٤، ب ٣ من آداب القاضي، ح ١.
- (١٥) المصدر السابق: ٣١ - ٣٢، ب ٥ من صفات القاضي، ح ٢.
- (١٦) المصدر السابق: ٣٢، ب ٥ من صفات القاضي، ح ٤.
- (١٧) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٣ ش، ٧: ٤١٥، ح ١.
- (١٨) المصدر السابق: ٤١٤، ح ١.

- (١٩) المصدر السابق: ٤١٥، ح ١.
- (٢٠) ابن رشد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ، ٢: ٤٥٧.
- (٢١) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١١هـ، ٦: ٢٩٠، المسألة ٣٨.
- (٢٢) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٧هـ، ٨: ٣٨١.
- (٢٣) النراقي، أحمد بن محمد، مستند الشيعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، مشهد المقدسة، ١٤١٥هـ، ١٧: ٢٢٩. العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٩هـ، ١٠: ٧٧.
- (٢٤) الصدوق، محمد بن علي، المقنع، مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، قم المقدسة، ١٤١٥هـ: ٣٩٦.
- (٢٥) الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٠٤هـ، ٣: ٦٦.
- (٢٦) المفيد، محمد بن محمد، المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٠هـ: ٧٢٤.
- (٢٧) الطوسي، محمد بن الحسن، النهاية، انتشارات قدس محمدی، قم المقدسة: ٣٤٠.
- (٢٨) الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط، المكتبة المرتضوية، ١٣٥١ش، ٨: ١٥٩.
- (٢٩) الديلمي، سلال بن عبد العزيز، المراسم العلوية، مطبعة أمير، قم المقدسة، ١٤١٤هـ: ٢٣١.
- (٣٠) ابن زهرة، حمزة بن علي، الغنية، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة: ٤٤٥.
- (٣١) الخلي، محمد بن ادريس، السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٠هـ، ٢: ١٦٥.
- (٣٢) ابن حمزة، محمد بن علي، الوسيلة، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٨هـ: ٢١٧.
- (٣٣) المائدة: ١٠٨.

- (٣٤) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٧هـ، ٦: ٢٩٢، المسألة ٣٨.
- (٣٥) السيوري، المقداد بن عبدالله، كنز العرفان، المكتبة المرتضوية، طهران، سنة ١٣٧٣ش، ٢: ١٠٠.
- (٣٦) الكليني، الكافي ٧: ٤١٤، ح ١.
- (٣٧) المصدر السابق: ٤٣٢، ح ٢٠.
- (٣٨) المصدر السابق: ٤١٥، ح ٢.
- (٣٩) المصدر السابق: ٤١٥، ح ١.
- (٤٠) المصدر السابق: ٤١٤، ح ١.
- (٤١) المصدر السابق: ٤١٤، ح ١.
- (٤٢) الفقيه ٣: ٣٢، ح ٣٢٦٧.
- (٤٣) الكافي ٧: ٤١٦، ح ٢.
- (٤٤) المصدر السابق: ٤١٧، ح ٥.
- (٤٥) الطوسي، الخلاف ٦: ٢٩٢، المسألة ٣٨. الدارقطني، علي بن عمر، الدارقطني، دار الكتب، بيروت، ١٤٠٦هـ، ٤: ٢١٩، ح ٥٧.
- (٤٦) الدارقطني، سنن الدارقطني ٤: ٢١٩، ح ٥٥.
- (٤٧) المصدر السابق: ٢١٣، ح ٣٤.
- (٤٨) ابن رشد، بداية المجتهد ٢: ٥٠٦.
- (٤٩) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣: ١١٢، ح ٣٤٣٢.
- (٥٠) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم المقدسة ١٤١٤هـ، ١٣: ٤٥٤.
- (٥١) نقل العلامة في المختلف ٨: ٣٨٢، عن الجمهور أنهم نقلوا القول بعدم جواز الحكم بالنكول عن مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام)، ولم أجد ذلك فيما عندي من كتبهم، وعلى كل حال فما نقل عن الجمهور ليس موضوعه يمين الأخرس، والاشتباه إنما نشأ من عدم التأمل في كلام العلامة في المختلف.

- (٥٢) الكليني، الكافي ٧: ٣٦٢، ح ٨.
- (٥٣) الظاهر أنه هو الإمام موسى الكاظم عليه السلام كما ذكره الصدوق في الفقيه ٤: ٦٣، ح ٣٣٤٣.
- (٥٤) الكليني، الكافي ٧: ٤١٥، ح ١.
- (٥٥) الأردبيلي، محمد بن علي، جامع الرواة، مكتبة المرعشي النجفي، قم المقدسة، ١٤٠٣هـ، ٢: ١٧١.
- (٥٦) الطوسي، محمد بن الحسن، رجال الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٥هـ: ٤٤٨، الرقم ٣٦١. التستري، محمد تقي، قاموس الرجال، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٢٢هـ، ٩: ٤٩٩، الرقم ٧١٤٥.
- (٥٧) وقد تم كتابة هذا البحث مختصراً بيد مؤلفه أقل أهل العلم علماً وعملاً وأكثرهم خطاً وزلاً لطف الله الصافي الكلپايگاني - غفر الله له ولوالديه، ولجميع أساتذته - في ١٦ من ذي القعدة الحرام من شهور سنة ١٣٧٤هـ. ش.
- ثم أجلت النظر فيه حتى انتهت نهاية البحث، وفرغت منه في اليوم السابع من شهر ربيع الآخر من سنة ١٣٨٥هـ. ش راجياً من الله تعالى أن يجعله في صحيفة حسناتي وأن يتقبل منّي بأحسن القبول، إنه ولي الحسنات وغافر السيئات، والصلاة على سيّدنا أبي القاسم محمّد وآله الطاهرين سيّما مولانا الإمام المنتظر بقيّة الله في الأرضين أرواح العالمين له الفداء، وكحل الله أبصارنا بتراب مقدم أصحابه وأعوانه.

ولاية الفقيه في ضوء التوقيع الشريف

□ الشيخ وحيد طائب نيا

تناولت هذه المقالة دراسة التوقيع الذي رواه إسحاق بن يعقوب والذي يُعدّ من أهم الأدلة المحرزة لنظرية (ولاية الفقيه). وقد حاول الباحث أن يستوعب أكثر كلمات المحققين حوله ودفع الإشكالات الواردة عليه من حيث الدلالة.. ودار البحث الدلالي تارة حول الفقرة الأولى من التوقيع، وأخرى حول الفقرة الثانية، وثالثة حول المدلول المركّب منهما.. ومن خلال تحليل المدّعيّات والمناقشات انتهى الباحث إلى ظهور التوقيع الشريف في جعل ولاية للفقيه مع تحديد حدود هذه الولاية..

المصطلحات الأساسية: غيبة الإمام المنتظر، توقيع إسحاق بن يعقوب، الحوادث الواقعة، ولاية الفقيه، الرواة

تمهيد:

قال الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر رحمته الله: «إنّ الاسلام ثورة لا تنفصل فيها الحياة عن العقيدة، ولا ينفصل فيها الوجه الاجتماعي عن المحتوى الروحي، ومن هنا كان ثورة فريدة على مرّ التاريخ»^(١). وهذه الحركة مستمرة

ولا يُمكن ولا يُعقل توقّفها في عصر الغيبة؛ فإنّ حقيقة هذه الغيبة، ما هي إلا الإختفاء عن الأنظار لعدم وصول الإنسان إلى مستوى لائق بتقبّل ولاية الإمام. وهذا السبب على طبيعته وبنيته سبب محرّك للمجتمعات البشرية إلى القيام بإصلاح النفوس وتهئية القلوب لاستيعاب الخطوة الأخيرة لتلك الحركة التي وعد الله بها الأمم. وإلا فإنّ مفهوم الغيبة لا يتضمّن أيّ إهمال وقعود، ولا مجال لتبرير أدنى خمود في هذا الإطار، كما صرّح بذلك سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^(٢)، ومن النظريات المطروحة في كيفية قيادة المجتمعات البشرية نحو الأهداف الرسالية هي نظرية ولاية الفقيه، فهي في الحقيقة تتصدّى لتبيين هذه المهمة على المستوى القيادي، أي تُحدّد كيفية قيادة الحركة الاجتماعية التي لا بدّ منها للوصول إلى الغايات الإلهية.

ومن أهمّ الأدلة التي يُتمسك بها لإثبات ولاية الفقيه الجامع للشرائط في زمن غيبة الإمام المنتظر^(ع) وبيان دائرتها على تقدير ثبوتها، هو التوقيع الشريف الصادر منه^(ع) مخاطباً لإسحاق بن يعقوب الذي ورد في غير واحد من المصادر المعتبرة عند الإمامية^(٣). ولا تخفى على المتتبع في عبارات الفقهاء وبحوثهم كثرة الاستفادة منه في صغريات مسألة ولاية الفقيه، كالقضاء^(٤) وإقامة الحدود^(٥) والحكم بثبوت الهلال^(٦) وحجّة الفتوى^(٧) وأولياء العقود^(٨) وسائر الأمور الحسبية^(٩).

لكن الذي نحن بصددّه في هذه المقالة هو البحث الكبروي حول مدى دلالة التوقيع على أصل ولاية الفقيه في الأمور العامّة التي تتصدّى لها الحكومات في إدارة المجتمعات وتدبير أمورها وحفظ مصالحها وتنظيم شؤونها وغير ذلك ممّا يندرج في إطار الحاكمية؛ سواء أحرزت دلالاته على هذا النحو من الولاية

فحسب أو على الأعمّ منها ومن غيرها.

ولا نتعرّض في دراستنا هذه إلى البحث السندي حول التوقيع، بل نكتفي في دفع الإشكالات الواردة عليه من حيث صحة الإسناد - التي عمدتها مجهولية الراوي المباشر، أي إسحاق بن يعقوب - بما طرحه بعضهم في تحقيقاتهم، ومن أراد مزيد التفصيل فليراجع^(١١).

تبويب البحث الدلالي للتوقيع:

إنّ الأوجه والتقريبات التي يُمكن إقامتها لإثبات ولاية الفقيه العامّة للتمسك بهذا التوقيع المبارك، هي ثلاثة:

الأوّل: الاستدلال بالفقرة الأولى.

الثاني: الاستدلال بالفقرة الثانية.

الثالث: الاستدلال بالمفاد المركّب من كلتا الفقرتين؛ لذا عقدنا محاور ثلاثة للبحث حول تمامية المطلوب وإثبات المدّعات، ثمّ بيان بعض النكات المهمّة.

الوجه الأوّل: الاستدلال بالفقرة الأولى

وهي قوله ﷺ: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا».

إنّ المتيقّن من مدلول لفظتي (الحوادث الواقعة) هي الموضوعات الخارجية العامّة والأحكام الولائية (أي: الأحكام المتغيرة)؛ لأنّها هي التي تتّصف بالحدوث والوقوع التجديدي.

أمّا الموضوعات فواضح، وأمّا الأحكام الولائية، أي القوانين التي صدرت عن مقام الحاكمية بمقتضى الشرائط الخاصة في الأزمنة المختلفة فموصوفة

بالحدوث أيضاً؛ لأنها تتجدد في أيّ زمان بما يناسب مقضياته الخاصة للوصول إلى الغايات والمصالح الاجتماعية. فما هو ثابت في هذه العملية هو تلك المصالح، وأمّا نفس الأحكام فتتغير بمقتضى الشرائط^(١١).

بعبارة أخرى: هذه العبارة منصرفة الي منطقة التطبيق والتنفيذ، لا منطقة التشريع للكلّيات، فلمّا اقترن هذا الموضوع (أي: الموضوعات العامة) بذاك المحمول (أي: الرجوع إلى فلان) فالحاصل أنّه ﷺ قد أمر شيعته في جميع الأمور الولائية التي يعقل أو يلزم - على اختلاف سوف نبينه إن شاء الله تعالى الرجوع فيها إلى الرئيس، بالرجوع إلى رواة الأحاديث؛ لأنّ (اللام) إذا دخلت على الجمع أفاد العموم، فلا ريب أنّ من أتم مصاديق هذه الأمور بل مجموعها هو منصب ولاية أمر الأمة والحاكمية التي يعقل ويلزم الرجوع فيها إلى رئيس وزعيم، بل قوام الحاكمية بالمتولّي والقائد، فيشمل الجانب التشريعي الولائي والتنفيذي الموضوعي من الحاكمية العامة؛ لأنّ كليهما بحسب العرف من الحوادث الواقعة التي لا بدّ فيها من الرجوع إلى مرجع متصدٍ.

مناقشات في الاستدلال بالفقرة الاولى:

والمناقشات التي قد أوردت أو يُمكن إيرادها على هذا البيان عبارة عن خمس:

المناقشة الأولى:

إنّ احتمال عهدية (اللام) في كلمة «الحوادث» الناشئ من مقام إيراد الكلام - وهو مقام الجواب عن السؤال المجهول عندنا - يمنع عن الأخذ بالعموم وظهور الحوادث فيه، فيصير الكلام مجملاً من هذه الجهة.

بعبارة أخرى: لو سلم أن مدلول لفظة «الحوادث» هي الحثيات الموضوعية - التي منها الحاكمية - لكن الشمول لهذا المصداق المبحوث عنه فرع إثبات العموم في جميع الموضوعات المحتاجة إلى الرئيس، وهذا العموم لم يثبت؛ لاحتمال كون المراد من الحوادث حوادث خاصة - أي موضوعات خارجية معينة - ذكرت في سؤال السائل وفقدت عندنا.

وبعبارة ثالثة: إن الجمع المحلى باللام يفيد العموم حيث لا توجد قرينة توجب احتمالاً معتداً به للعهدية، فحينئذ الاحتمال البدوي الذي لا يחדش الظهور ينتفي بالسيرة، لكن هناك قرينة توهم ذا الاحتمال بقدر لا يمكن دفعه؛ لمنعه عن انعقاد ظهور في العموم عرفاً، وتلك القرينة هي قرينة مقام التساؤل^(١٢).

جواب المناقشة الأولى:

ويمكن أن يجاب بعدة أجوبة:

الجواب الأول:

إن الإمام عليه السلام كان يعلم أن هذا التوقيع سوف ينتشر بين شيعته، فلو كان السؤال عن حوادث خاصة وكان الجواب منحصراً في مورد السؤال - لا فيه وفي غيره -، لكان ينبغي ألا يجيب بهذه اللفظة الظاهرة في العموم الموهمة للشمول^(١٣).

وفيه: ما لا يخفى من المصادرة، ومن أن هذا الفقدان مثل باقي موارد فقد القرائن، ناشئ عن تقصير الرواة، فأشكال المنافاة مع الحكمة على تقدير تسليمه متوجه إلى غيره عليه السلام.

الجواب الثاني:

إنّ اعتبار الإمام الرجوع إلى الفقهاء وظيفه لجميع الشيعة لا لمجرد السائل قرينة على جنسية (اللام) وعدم معهوديته؛ إذ لو كان المراد حوادث معهودة بين الإمام والسائل لكان الخطاب مفرداً متوجّهاً إلى شخص السائل، لا عموم الشيعة. (١٤)

وفيه:

أولاً: كما أنّه تحتمل معهودية (اللام) تحتمل معهودية ضمير الجمع - أي في: «ارجعوا» - وأن يكون إرجاع الضمير إلى أشخاص معيّنين ذُكروا في السؤال، فهم المخاطبون خاصة لا عموم الشيعة.

ثانياً: لو سلّم أنّه ﷺ قد خاطب عموم الشيعة، فهذا لا يمنع عن كون الحوادث معهودة على أساس نوع خاصّ من الحوادث، لكن لا على سبيل الإطلاق حتى ينتزع منها الحاكمية، بل أنواع خاصة معيّنة من الحوادث ذُكرت في السؤال مثل المخاصمات، فالمخاطب هنا أيضاً عموم الشيعة، لكن المرجعية فيدائرة معيّنة من الحوادث.

الجواب الثالث:

إنّ هذا الاحتمال كسائر موارد احتمال التخصيص للعمومات يندفع بالأصل العقلائي وهي أصالة العموم، أي إنّ خفاء السؤال لا يوجب الانصراف عن عموم الجواب بسبب احتمال وجود مخصّص فيه؛ إذ ليس هناك شيء يدلّ على ذلك، ومجرّد احتماله مندفع بالأصل. (١٥)

ربّما يلاحظ عليه: إنّ هذا من قبيل الشكّ في قرينة الموجود لا الشكّ في

وجود القرينة، فلا يجوز جريان الأصل هنا.

بعبارة أخرى: إنّا نشكّ بسبب مقام السؤال في قرينية لفظة كانت موجودة ولم تصل إلينا بخلاف سائر الموارد الذي ليس لدينا لفظ يحتملها، فلذلك ينتفي بالأصل العقلائي أصل وجود المخصّص ونحوه من القرائن المجهول وجودها. لكنّه يُقال: بأنّ العرف العقلائي ينفي هذا الاحتمال هنا أيضاً ويعامل معه معاملة الشكّ في أصل وجود القرينة، أيانّ قاعدة الشكّ في قرينية الموجود الذي يوصل الكلام إلى حدّ الإجمال مختصة بما إذا كانت القرينة الموجودة موجودة تفصيلاً وفِعْلاً عند السامع لا إجمالاً وقوة؛ بحيث يعلم وجود قرينة ما بلا أثر عنه، فإذا وجد المخاطب لفظة أو حالة تحتمل قرينيتها للمراد - بحسب مدلولها الخاصّ المتعين - يحكم بإجمال الكلام ويتوقّف، وإلا لو علم إجمالاً بوجود شيء مفقود وهو جاهل لمفاده مطلقاً لا يعتنى بهذا الاحتمال. وشاهد هذا المدعى كثرة استدلالهم بالمقطّعات، ككثير من روايات (وسائل الشيعة) (ونهج البلاغة).

لكنّ الإنصاف: إنّ انتساب جريان هذا الأصل إلى العقلاء في المقطّعات على الإطلاق والعموم مشكل، واستدلال الفقهاء بالمقطّعات أيضاً يمكن أن يكون ناشئاً من جريان أصل آخر غير أصالة عدم القرينة سنذكره إن شاء الله تعالى. هذا كلّه مبني على ما ذهب إليه المشهور من أنّ مناط التمسك بأصالة عدم القرينة هو أنّ الشكّ هل هو في أصل وجود القرينة أو في قرينية الموجود. وأمّا بناء على القول الآخر من أنّ جريان الأصل وعدمه منوط بنكته الكشف العقلائية، فلا شكّ حينئذٍ في عدم جريان الأصل في ما نحن فيه وإن فرض كونه من موارد الشكّ في وجود القرينة أو جارياً مجراها؛ إذ النكته الأساسية

على هذا المسلك لا توجد في موارد الشكّ في أصل وجود القرينة المتصلة؛ لعدم كاشف فعليّ وهدم ظهور العام في العموم بسبب مجرد احتمال القرينة المتصلة؛ فضلاً عن موارد الشكّ في قرينية الموجود.^(١٦)

الجواب الرابع:

إن اتّصاف الحوادث بلفظة (الواقعة) يوجب العموم وينفي احتمال إرادة العهدية والجزئية في الجواب خاصة، ولو أنّه لا ينتفي احتمال خصوصية السؤال^(١٧)؛ وذلك لأنّ هذا الوصف يعمّم الحوادث إلى كلّ ما وقع؛ فكأنّه ﷺ يقول: الحوادث التي تقع. وهذا الأسلوب لا يناسب العهدية؛ لأنه لو كان المراد حوادث معهودة لكان التعبير المناسب لها مثل (الحوادث الفلانية) أو (الحوادث التي كتبتها) أو مجرد لفظ «الحوادث» بحمل (اللام) على العهدية، ولا داعي لوصفها بلفظة (الواقعة) التي هي ظاهرة في أية حادثة وقعت، فلو سلّم أنّ السؤال كان عن حوادث خاصة لكن الجواب بقرينة اتّصافه بالواقعة يعمّم مورد السؤال ويُعيّن المرجع في عموم الحوادث. وهذا الأسلوب مطّرد، أي خصوصية مورد السؤال وعمومية الجواب التي تشمل مورد السؤال وغيرها ممّا يحتمل اشتباهه على المخاطب. خصوصاً في ذلك الظرف الزمني الذي كان يُتوقّع فيه حيرة الشيعة فيتعيّن مرجع المسائل الولائية.

وفيه ما لا يخفى من أنّه كما يحتمل كون المقصود من الحوادث حوادث خاصة، يمكن أن يكون المراد من الواقعة أيضاً هكذا. وإن شئت قل: إنكلمة (الواقعة) تابعة لموصوفها؛ فإن كان عامّاً فهي عامّة، وإلا فلا.

الجواب الخامس :

عدم ذكر الراوي للسؤال يكفي لدفع هذا الاحتمال ؛ لأنه لو كان للسؤال سهم في فهم مراد الإمام ﷺ لذكره لنا لئلا نتورط في الخطأ، فإن كان في السؤال مصاديق خاصة من الحوادث، وعموم اللفظ هذا في الجواب يوهم المخاطب معنى غير مقصود فلا ينبغي للراوي أن يترك هذه القرينة الهامة التي تغيّر المعنى بشكل واسع في مسألة خطيرة؛ لأنها بمنزلة لفظة مضافة إلى الكلام التي يُحتاج إليها لفهم مراد المتكلم، وعدم ذكرها مُستبعد من الراوي عادة، فيبدو أن ليس للسؤال أثر في المقصود، فالمراد ما يُفهم من الجواب وحده، وهو العموم. (١٨)

وهذا الجواب مبني على إحراز وثاقة الراوي أي إسحاق بن يعقوب - لأن الثقة لا يتعمد إخفاء القرينة عندما يُفهم بدونها معنى غير مقصود؛ إذ هذا الإخفاء افتراء على المعصوم، والثقة مصون عنه. هكذا قد يقال في كلّ المقطعات؛ لأننا نقطع في غالبها بوجود ألفاظ مفقودة محتملة للقرينة.

والقول بعدم اعتناء العقلاء بهذا الاحتمال على الإطلاق مشكل، كما مرّ بنا.

لكن يُمكن نفيه من جهة أخرى تتم بشرطين:

الشرط الأوّل: كون الراوي في مقام إفادة ما ألقى الإمام إليه لكي يصل المخاطب إلى مقصود الإمام، لا في مقام إسناد مجرد ألفاظ إليه عبثاً أو بداعي آخر بلا إرادة إيصال المخاطب إلى المقصود.

الشرط الثاني: كون الراوي ثقة ضبط يُعتمد على ما ينقله.

فبعد إحراز هذين الشرطين يُقال: بما أنّ الراوي كان في مقام الأفادة

وإيصال المخاطب إلى المعنى الذي قصده الإمام، فأخفاء القرينة بدون تنبيه على هذا الإخفاء خلاف الوثاقة؛ إذ المفروض هو أنّ المخاطب في نظر الراوي سيأخذ بظاهر المروي المقطّع، لإحراز كون الراوي في مقام الإفادة، فأخفاء القرينة المؤثرة افتراء على الإمام ومستبعد من الثقة.

فالحاصل: إن كان للقرائن المفقودة سهم في المراد فعلى الراوي الثقة أن يذكرها؛ لكي لا ينسب إلى الإمام ما لم يقصده، فعند عدم ذكره لها نطمئن بأنّ المقصود نفس ما يُفهم من العبارة المروية عنه الموجودة عندنا.

وأما في ما نحن فيه فلا يبعد القول بإحراز الشرط الأول؛ لأنّه ليس ذا مؤونة أو محتاجاً إلى قرينة خاصة، بل الأصل العقلاني عند رواية كلّ راوٍ هو كونه قاصداً لإفهام كلام المروي عنه إلى المخاطب جدّاً، وإرادة إيصال مجرد ألفاظ الكلام بدوابعٍ آخر هي التي تحتاج إلى القرينة.

وأما الشرط الثاني فأحرازه خارج عن إطار هذه الدراسة؛ لأنّا لسنا في مقام البحث عن السند، لكن نذكر بأنّ تمامية الجواب مبني على إحراز وثاقة إسحاق بن يعقوب، ولا يكفي حصول الاطمئنان بالصدور اتكاء على القرائن الخارجية، كما صنع كثير منهم في تصحيح سند التوقيع.

لا يُقال: لا نسلم بظهور المقطّعة في الجنس والعموم حتى تחדش الوثاقة بدون ذكر قرائنها، بل الكلام حينئذٍ يكون مجملاً؛ لاحتمال العهدية والجنسية على السواء، وعدم ذكر الراوي للقرينة المحتملة ليس افتراء على الإمام؛ لعدم ظهور المروي عنه في شيء، بل غاية الأمر إنّ الراوي قد نقل كلاماً ناقصاً بدون فائدة لإجماله، ولا ينسب إلى الإمام خلاف مقصوده حتى ينافي وثاقته. لأنّا نقول: هذا الاحتمال - أي احتمال النقل لبيان مجرد ألفاظ للمخاطب

وإيقاعه في ورطة الإجمال - منتفٍ بإحراز الشرط الأول، وبناء عليه لا ينبغي الريب في أن ظهور (ال) في الجنسية حيث لا عهد؛ إذ المعهودية هي التي تحتاج إلى بيان زائد وإحراز كون الخطاب متوجّهاً إلى المعهود، سيما إذا دخلت على صيغة الجمع، مضافاً إلى أن (اللام) هنا ليس حرف تعريف، بل موصولاً اسماً يرتفع إبهامه بصلته وإن يمكن فيه الإشارة إلى المعهود أيضاً، فكأن الإمام عليه السلام قال: أمّا ما يحدث ويقع فارجعوا... والإنصاف أنّها - مع عدم لحاظ التقطيع - ظاهرة في كلّ واقعة تقع، كما أنّك حين تفرض متكلّماً يتفوّه بهذه العبارة ابتداءً، فلا تحتلّ إشارته إلى حوادث خاصة وإن كان محتملاً في نفسه من حيث العهد الحضوري أو الذهني.

والمراد ممّا ذكرنا هو أنّه هل يوجد للمقطّعه في نفسها - من غير التفات إلى تقطيعه - ظهور أم لا؟ فإذا وجدناه لها بحسب المتعارف نحكم بمقصودية ما يظهر منها وتمامية الأخذ بها إذا رويت عن الثقة؛ لما مرّ بنا من إحراز الشرطين، فلا مجال للشكّ في أنّ الظاهر هو العموم، ويجب أن ينتفي احتمال وجود التخصيص في المفقودات المحتملة لأصالة عدم القرينة، وفي المفقودات المعلومة إجمالاً من أجل وثاقة الراوي.

المناقشة الثانية:

إنّا لا نسلم أنّ المراد من الحوادث هي الموضوعات الولائية، بل يُمكن أن يكون المراد منها الشبهات الحكمية الكليّة المفتقرة إلى الفتوى التي سوف تحدث في الأزمنة الآتية، إمّا بأن يتجدّد موضوعها لجميع الناس في زمن خاص كعقد التأمين، أو كانت من قبل موضوعاً وحكماً لكن يتجدّد وقوعها لشخص خاص في زمن خاص، كالذي لم يسافر في عمره أصلاً ولا يعلم أحكام المسافر

ويتجدّد له سفر، فأحكام المسافر بالنسبة إليه حادثة واقعة^(١٩).

وهذه المناقشة بحسب ما قصد منها نهائياً يُمكن بيانها ضمن تقريرين:

التقرير الأول: منع حصر الحوادث في الأمور الولائية؛ بحيث يستجاد ظهورها في أشياء أخرى سوى الموضوعات الولائية أيضاً.

الجواب عن التقرير الأول:

إنّه لا يחדش مطلوبنا؛ لأنّ غاية الأمر يوجّه إدخال الشبهات الحكيمة المتجدّدة تحت مدلول الحوادث، ولا ينافي دخول غيرها تحت مدلولها من المسائل المفتقرة إلى الولي، أخذاً بالعموم.

خلافاً لما قيل: من أنّ احتمال دلالة هذا الحديث على حجية الفتوى يصيّرهِ مجملاً^(٢٠)؛ لما مرّ من ظهور اللَّفظة في العموم ودفع احتمال العهدية للام، فلا مانع من الأخذ بعموم الحوادث للموضوعات والحكميات المتجدّدة معاً.

وأيضاً خلافاً لما قيل: من أنّ القدر المتيقّن منها حينئذٍ هي الشبهات الحكيمة الكلية^(٢١)، وهذا لأنّ وجود القدر المتيقّن في الكلام لا يوجب الانصراف عن الأخذ بالعموم أو الإطلاق ما دام الظهور فيهما باقياً، وإلا وجب عدم الأخذ بأكثر العمومات والإطلاقات لوجود متيقّن فيه. ولو فرضنا من باب المماشة كون الحوادث مجملاً فلا نُسلّم كون الشبهات الحكيمة هو القدر المتيقّن في المقام؛ إذ القدر المتيقّن المأخوذ به في المجملات هو في ما إذا كانت جميع احتمالات الكلام مشتركة في قدر من الدلالة، فيقال حينئذٍ أنّ إرادة المتكلّم لهذا القدر المشترك متيقّنة. لكن الأمر فيما نحن فيه ليس هكذا؛ لأنّ أحد الاحتمالات لمعنى الحوادث - الذي لا يبعد القول بكونه أقوى من باقياها - هو إرادة الموضوعات

خاصة، إذ الحدوث والتجدّد صفة تُحمل على الموضوعات والأحكام الولائية أولاً وبالذات، وعروضهما على الأحكام الثابتة الكلية ثانياً وبالعرض، فالشبهات الحكيمة ليست مشتركة في كلّ احتمالات الكلام حتى يحكم بكونها متيقّنة.

وأيضاً خلافاً لما قد يُقال من أنّه لا مجال للتمسّك بعموم الحوادث مع إطلاق الجهات المقتضية للرجوع من حيث معرفة الأحكام الكلية والأمور الولائية؛ لعدم الجامع عرفاً بين الجهات المذكورة، فالأولى هو إجمال التوقيع من هذه الجهة لا إطلاقه^(٢٢)؛ لأن لفظة (الحوادث) و(الإرجاع فيها) عنوانان جامعان لكلتا الجهتين بلا تكلف؛ إذ كيفية الرجوع في كلّ أمر يُعرف بما يناسب الأمر المرجع فيه، فإذا قيل: ارجع في الحوادث إلى فلان. فالمعنى: ارجع في أيّ أمر إليه بما يناسب ذا الأمر، فإذا كان من الولائيات التزم بتشخيصه وتصرفه، وإذا كان من القوانين الكلّية فاسئل عنه وأطعه، فالجامع هو عنوان الحادثة والرجوع فيها الذي ينسجم مع كلا المقامين.

التقرير الثاني: منع شمول الحوادث للولائيات بحيث يُدعى حصرها في مجرد الشبهات الحكيمة المتجدّدة. وقد يتمسّك له بخمسة قرائن:

القرائن المدّعاة لحصر الحوادث في الشبهات الحكيمة:

وهذه القرائن هي:

القرينة الأولى:

التمسّك بالمناسبة. بيانه: إنّ من أمر بالرجوع إليه هو الفقيه المتخصّص في فهم روايات أهل البيت عليهم السلام، ولا يخفى أنّ تخصّص الفقيه والراوي هو حلّ الشبهات الحكيمة التي تنشأ عن الجهل بالأدلة الشرعية لا الأمور الخارجية

المصادقية، فالرجوع إلى الرواة قرينة على أنّ المقصود هو الرجوع فيما هو المناسب للتخصّص الروائي، وما هي إلا الشبهات الكلّية الحكمية^(٢٣)، أمّا الموضوعات وتشخيص الأمور الخارجية فلا مزية للفقيه على غيره، بل ربّما يكون العامي من أهل الخبرة أولى منه، كما صرّح به بعضهم^(٢٤).

الجواب عن القرينة الأولى:

يُلاحظ عليها أنّ المقصود من (الرواة) في هذه الرواية المباركة لا يخلو من احتمالات ثلاث:

الاحتمال الأول:

أن تكون ذات حيثية تقييدية بمعنى أنّها تقيّد وتحدّد منطقة صلاحية المرجعية للفقيه، وهذا الاحتمال هو المتعيّن عند المستشكل، لكن قرينة المناسبة - التي هي عبارة عن بداهة مسانخة الموضوع والمحمول - لا توجد بين (الحوادث) و(الرواة).

بعبارة أخرى: إنّ مجرد ذكر كلمة (الرواة) الواقعة في المحمول لا يصلح أن يكون مقيداً للموضوع ومفسّراً له إلا أن تكون هناك قرينة على هذا التقييد؛ لأنّها لم تقع في سياق تقييد الحوادث، فلا بدّ من التماس قرينة أخرى خارجة عن الموضوع والمحمول، وإلا ما هو المانع عن عكس هذه العملية أي تفسير (الرواة) بما يناسب الموضوع، أي الحوادث؟ وما هو المرجّح؟ مضافاً إلى ما سيأتي إن شاء الله تعالى من أنّ حمل الحوادث على الكليات الحكمية لا يخلو عن تكلف، والتعبير عنها عند إرادة مجرد الأحكام الكلية غير بليغ.

الاحتمال الثاني :

أن تكون ذات حيثية تحليلية بلا تقييد لمدلول الحوادث ، بمعنى أن الموضوعات الولاية أيضاً تحتاج إلى الفتوى والنظر في الأدلة لكشف أحكام الشارع فيها، فإيكال الأمور العامة إلى الفقيه من أجل معرفته بالدين^(٢٥)، لكن الوصف يُشعر بالعلية، وليس بظاهر فيها إلا أن تكون مناسبة بديهية ظاهرة بين الوصف والحكم، مثل (خذ الدواء من الطبيب) أي من أجل طبابته، وإحراز ذلك في ما نحن فيه مشكل.

الاحتمال الثالث :

أن تكون (الرواية) مجرد عنوان يشير إلى صنف خاص - أي الرواة والفقهاء - لبيان أنه من هو المرجع؟ وهذا هو الأصل والأظهر؛ إذ هو مقتضى وقوعه في أسلوب التعلق للفظ الرجوع. والعلية والتقييد كلاهما يحتاج إلى قرينة وبيان زائد؛ فحيث لا توجد فالأصل في متعلق الرجوع بيان صرف مرجعيته بلا تحديد ولا تعليل لمتعلقه.

هذا، مضافاً إلى ما سيأتي من أن الرجوع إلى الفقهاء في مورد تخصصهم لا ينبغي عدّها تحت عنوان المسائل المشكّلة؛ لأنّه مصداق من السيرة المتداولة، وهو رجوع الجاهل إلى العالم.

وإن قيل: إنّه لا يبعد أن يكون مفاد الرواية هو الإرشاد إلى هذه السيرة وإمضائها، كما يوجد ذلك في كثير من الأدلة والخطابات الشرعية، فيمكن أن يكون الإمام في مقام إمضاء ما عليه العقلاء من رجوع الجاهل إلى العالم، ولا يجوز التمسك بالعموم واستظهار مرجعيتهم في كلّ ما يقبل الرئاسة؛ لعدم

استقلال هذا الدليل اللفظي في عَرْض بناء العقلاء، بل هو إرشاد إليه، فمدلولها نفس ما دلّت عليه السيرة لا أزيد.

قلنا: لو سلّم أنّ التوقيع في مقام إمضاء هذه السيرة فهذا لا يمنع عن التمسك بإطلاق الخطاب الممضى للسيرة لشمولها في غير مورد السيرة أيضاً، وهذا كثيراً ما يوجد في كلماتهم، وتفصيل الكلام هو أنّ الدليل الإنشائي الذي يمضي بناء للعقلاء على ضربين:

الضرب الأول: أن يكون منبعثاً عن إرادة إيصال حكم الغير فحسب، أي يُلاحظ فيه إيصال حكم العقلاء إلى المخاطبين، وهذا مثل الأوامر التبليغية، كالأمر بأمر الوالدين أولادهما بالصلاة، فأمر الأب أمر حقيقي يُقصد منه البعث، ولا مجاز فيه، لكن الغرض منه إيصال حكم الله إلى الولد فحسب، ولا استقلال للحكم الثاني في حدّ ذاته.

الضرب الثاني: أن لا يلحظ فيه ذلك، بل لوحظ فيه إنشاء الحكم صرفاً، غاية الأمر إنّ هذا الحكم مماثل لما حكم به العقلاء ويشابهه في الجملة، بل يُمكن أن يكون الملاك في حكم الشارع وحكم العقلاء واحداً، لكنّه لا يلزم منه أن يكون حكم الشارع مجرد تأييد لما عليه العقلاء بداعي التذكير لما عندهم كالضرب السابق، بل الحكم الثاني حكم مستقل لكنّه متّحد مدلولاً مع الحكم الأول ومماثل له.

ولا يُقال حينئذٍ: إنّ هذا البيان ينافي كون الحكم الثاني إمضائياً؛ لأنّ المراد من إمضاء الشارع لبناء عملي للعقلاء هنا ما يقابل التأسيس، وهو أعمّ من الإرشاد، فالمراد هو أنّ الشارع لم يجعل بناء جديداً في هذه الدائرة، ولم يؤسّس طريقة حديثة بالنظر الكلّي إلى تلك السيرة، فهو لم يردع ما عليه العقلاء رأساً؛ لكنّه

يُمكن أن يُحدّد ويتصرّف فيما يرتبط به ، كما يوجد نظير هذه التصرفات في البيع وكثير من المعاملات. (٢٦)

فنقول بعد ذلك: إنّ الأدلة الشرعية التي تتكفل إنشاء الأحكام المماثلة للأحكام العقلائية جلّها من الضرب الثاني، ولم يلحظ فيها إلا إنشاء حكم مستقلّ بلا لحاظ إيصال حكم العقلاء إلى المكلفين. غاية الأمر أنّ الشارع أنشأ حكماً مماثلاً للحكم العقلائي.

وعلى ضوء هذا البيان لا ضير للتمسك بالإطلاق وسائر لوازم الدليل اللفظي؛ لأنّ المفروض في هذا القسم كون الحكم مجعولاً على النحو الاستقلالي وإن كان مماثلاً لما عليه السيرة العقلائية في الجملة. ويوجد مثل هذا البيان في تفسير هذه السنخ من الخطابات في عبارات كثير من الفقهاء؛ ولذلك تراهم متمسكين بإطلاق مثل ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (٢٧) أو ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (٢٨) أو أحاديث قاعدة اليد (٢٩) في الموارد المشكوكة عند السيرة.

فالحاصل: أنّ ما نحن فيه من هذا القبيل، أي لو سلّم أنّ الإمام قد أمضى بناء العقلاء في الرجوع إلى الفقيه لأخذ الأحكام، فهذا لا يمنع من التمسك بعمومه لمرجعيتهم في كلّ الحوادث.

القرينة الثانية:

إنّ المراد من الرجوع في أمر إلى فلان هو الاستعلام عن الموقف العملي المناسب له، وهذه منحصرة في دائرة الشبهات الحكمية؛ إذ لو كان المراد إيكال نفس الحادثة إليه - أي إيكال حلّ المشاكل الموضوعية - لكان الأنسب التعبير بالإرجاع، لا الرجوع. (٣٠)

الجواب عن القرينة الثانية:

هناك فرق بين الاستعلام عن الشبهة وبين كونها حكمية؛ فكأنَّ المستشكل قد خلط بينهما، في حال كون الأول أعمَّ من الثاني.

بعبارة أخرى: لو سلّم أنَّ التعبير بـ (الرجوع في كذا وكذا إلى فلان) ظاهر في الاستعلام لا التصدي، لكنّه أعمَّ من أن يكون السؤال عن التكليف حول الشبهة الحكمية أو الموضوعية، فكون المراد من العبارة الاستعلام لا يلزم حكمية الشبهة كما لا يخفى. ولماذا لا يُمكن التعبير بالاستعلام والسؤال عن الوظيفة العملية حين وقوع الحوادث الاجتماعية حيث لا يتأتّى إلا بزعماء زعيم ورئاسة رئيس؟ مثل الجهاد أو مواجهة شيوع الفساد أو غيرها من الأمور التي ترجع إلى منصب الحاكمية في البلدان، فالمعنى حينئذٍ أنّه متى حصل لكم مقتضي هذه التطورات المفترقة إلى الرئاسة فارجعوا لتنظيمها وتديرها إلى الرواة، واسألوا منهم لحلَّ المشكلة.

وأما المباشرة في التصديّ لهذه الأمور التي لا تظهر من هذه العبارة - كما ادّعى المستشكل - فممتنفة عنها رأساً؛ إذ لا يخفى أنَّ المباشرة في جلّ هذه الأمور مفوّض إلى الوسائط لا نفس الحاكم. ولا فرق حينئذٍ بين الرجوع والإرجاع؛ لأنَّ الإرجاع إلى الفقيه أيضاً ليس بمعنى مباشرته في كلّ الأمور، فلا أثر لهذا التفنّن في العبارة.

وقريب إلى هذا البيان ما أورده بعض المحققين في تعليقاته على مكاسب الشيخ الأنصاري رحمته الله على تقسيم إلى التصديّ واعتبار الإذن، من أنّه لا ثمره لهذا التقسيم، خصوصاً بالنظر إلى الولاية في الأمور العامة؛ إذ ما يقع في المجال الحكومي في كلّ العالم هو تصديّ المسؤول العام الأعلى لتدبير الشؤون العامة،

أما التصرفات العينية فتتم بواسطة نوابه ووكلائه، وهذا معناه اعتبار نظره في هذه الأمور، وذلك هو نفس اعتبار إذنه الذي جعله الشيخ قسيماً للولاية في التصرف.

يقول المحقق النائيني رحمته الله: «لا يخفى أن هذين القسمين المتصورين في الولاية لا يوجبان اختلافاً في حقيقتها؛ لأنّ لنظر الولي جهة موضوعية في كلا القسمين، غاية الأمر أنّ ما يراه صلاحاً تارة لا بدّ أن يقع عن الفقيه بالمباشرة كالفتوى والقضاء، وأخرى لا بدّ أن يقع بمباشرة غيره كما إذا عجز أحد الوصيَّين اللذين اشترط الموصي اجتماعهما أو مرض على وجه لا يقدر على القيام بتمام ما أوصي به ولو بالتوكيل أو الاستئجار، فإنّ الحاكم يضمّ إليه من يقوّيه ويعينه؛ فإنّ في هذا المثال ليس للحاكم المباشرة مع أنّ تصرف غير الوصي منوط بإذنه، وثالثة يُمكن أن يقع من الحاكم أو من غيره بإذنه كوكيله أو متولّي الوقف من قبله أو المأذون في الصّلاة على ميت لا وليّ له، وعلى هذا فالمثال الثالث هو مادة الاجتماع.

وبالجملة: إن رجع جهة العموم من وجه بين القسمين إلى مباشرة الحاكم والغير فلا بدّ أن يفرض مادة الاجتماع ما يُمكن أن يصدر من كليهما، وأمّا لو رجع إلى غير هذه الجهة فلا نجد بينهما هذه النسبة؛ إذ لا ينفكّ توقّف التصرف على نظر الفقيه عن استقلاله في التصرف، بل يُمكن أن يقال: لا اختلاف في حقيقتهما بل كلّ منهما من أفراد الولاية العامة؛ فإنّ كون نظر الحاكم شرطاً لجواز تصرف الغير أو سبباً لجواز تصرف نفسه لا يوجب اختلافاً في هويّتها؛ فإنّ هذه الاختلافات راجعة إلى المشخصات الفردية، وكلّ من هاتين المرتبتين من شؤون ولاية الفقيه ومن كان والياً من قبل الإمام عليه السلام في البلاد، بل لا يمكن

صدور جميع الأمور من نفس الوالي بالمباشرة كما لا يخفى» (٣١).

هذا، مضافاً إلى أننا لا نسلّم كون ظهور (الرجوع) في الاستعلام مطلقاً، بل المراد منه تابع لما هو شأن المشكلة المُراجَع فيها، فإن كان من الشبهات الحكيمة فالمراد من الرجوع فيها إلى شخص ما استعلام الحكم عنه، وإن كان من باب التشخيصات الموضوعية فالمراد الأخذ والإلتزام بتشخيصه، وإن كان من التصرفات الولائية فالمراد الانقياد والاستسلام لتصرفه، كما هو الحال في سائر المحاورات، فمثلاً حينما يقول الطبيب للمريض: ارجع إلى الصيدلية فالمراد منه هو شراء الدواء منها، فلا يفرض معنى واحد لهذا الأسلوب في كلّ حالاته، كما أنّ لفظة الإرجاع كذلك أيضاً.

القرينة الثالثة:

إنّ التعبير بالرواية على نسق صيغة الجمع يؤيد أنّ المعنى هو رجوع أيّ جاهل في مورد جهله إلى أيّ عالم، وهذا غير الشبهات الموضوعية العامة التي يجب فيها الرجوع إلى الولي؛ لأنّ الولاية في الأمور العامة لا تناسب التكرّر والتعدّد في مراجعتها. (٣٢)

الجواب عن القرينة الثالثة:

إنّ هذا التفرّيع ليس بمقبول حتى بالنسبة إلى الشبهات الحكيمة عند المستشكل ومشهور الفقهاء؛ لقولهم باعتبار الأعلمية في المجتهد المقلّد، فلا يجوز أن يسأل الجاهل حول شبهاته الحكيمة من أيّ عالم يجده، فلا يعتبر التكرّر فيها أيضاً.

وإن قيل: إنّ التعدّد هنا بحسب مقام الإثبات لا الثبوت، أي إنّ التكرّر الذي

من أجله وقعت صيغة الجمع في عبارة التوقيع ناشئ عن التشخيصات المتعددة من جانب المقلّدين. والمعنى: ارجعوا إلى مَنْ ترون فيه شرائط الإفتاء التي منها العلمية، وهذا هو الذي يلزم التعدّد لتعدد نتائج فحص المقلّدين عن ذوي الشرائط عادة.

قلنا: هذا يجري في الأمور العامة الموضوعية حذو النعل بالنعل، فالمعنى: ارجعوا إلى مَنْ ترون فيه الأصلحية بحسب شرائط الولاية. وأمّا انتفاء التعدّد في مقام التحقق الخارجي حينما يكون فيه مفسدة يلتمس من دليل آخر.

فالحاصل من ظاهر التوقيع: الأمر بالرجوع الي صنف الفقهاء في أمور معيّنة - التي تُعلم من ظاهر لفظة الحوادث -، وأمّا إمكان التعدّد وعدمه فيجب أن يستدلّ لأيّ منها بدليل آخر، والتوقيع ليس في مقام بيانه. وهذا الأسلوب مطّرد في المحاورات، أي استعمال صيغة الجمع عند إرادة النوع، نحو القول للمريض ارجع إلى الأطباء.

القرينة الرابعة:

لو كان المراد الأمور العامة و الولوية، لكان التعبير بـ «مقاليد الأمور بيد الفقهاء»، أنسب من التعبير فيها بـ «فارجعوا»؛ إذ الأمور العامة التي بيد المتصرّف لا جدوى فيها بإرجاع المكلف إليه؛ إذ هو متسلّط ونافذ اليد، فلا يقال ارجع إلى السلطة أو إلى الولي إذ الأمور بيده، وأمّا الإرجاع للفقهاء في الشبهة الحكمية فذلك لتقوم الاستعلام والمتابعة بالرجوع^(٣٣).

الجواب عن القرينة الرابعة:

أولاً: لا يخفى على أحد أنّ أكثر الأمور المرتبطة بتدبير الأمة لا يتأتّى بتصدّي

شخص الولي وحده، بل الواجب مساعدة جميع الأمة لتحقيق غايات الحكومة الإسلامية فضلاً عن النواب والولاة المنصوبين من قبل الولي العام، فالتساهل في الالتزام والأخذ بأوامر الرئيس لا يؤدي إلا الفوضى والهرج والفساد، فلا يبعد أن يكون اتجاه الأمر لآحاد المجتمع؛ لأجل التنبيه على هذه النكته، وهي ضرورة مساعدة الأمة للولي وإطاعة أوامره ما لم يبلغ إلى الأمر بالعصيان، كما صرح به في الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (٣٤).

وكما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام عندما بعث الأشر إلى مصر خطاباً لأهلها: «فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا أَمْرَهُ فِيمَا طَابَقَ الْحَقَّ فَإِنَّهُ سَيَفُتُّ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ لَا كَلِيلُ الظُّلَّةِ وَلَا نَابِي الضَّرْبِيَّةِ» (٣٥).

وقد أشار عليه السلام أيضاً في خطبته المشهورة إلى لزوم طاعة الولي وعدم تحقق أهداف حاكمية الإسلام في المجتمع بدون طاعة الأمة لوليها الحق: «وَأَفْسَدْتُمْ عَلَيَّ رَأْيِي بِالْعَصِيَانِ وَالْخِذْلَانِ حَتَّى قَالَتْ قُرَيْشُ إِنَّ ابْنَ أَبِيطَالِبٍ رَجُلٌ شَجَاعٌ وَلَكِنْ لَا عِلْمَ لَهُ بِالْحَرْبِ، اللَّهُ أَبْوَهُمْ وَهَلْ أَحَدٌ مِنْهُمْ أَشَدُّ لَهَا مِرَاساً وَأَقْدَمُ فِيهَا مَقَاماً مِنِّي، لَقَدْ نَهَضْتُ فِيهَا وَمَا بَلَغْتُ الْعِشْرِينَ وَهَا أَنَا ذَا قَدْ ذَرَفْتُ عَلَى السَّيِّئِينَ، وَلَكِنْ لَا رَأْيَ لِمَنْ لَا يُطَاعُ» (٣٦).

والتاريخ يشهد أن أكثر حالات الفشل التي أدلت أهل الحق في حركاتهم الإصلاحية على المستوى الاجتماعي كانت بسبب عدم طاعة إمام الحق والولي الناصح كما هو حقه. ولعل النكته في الخطاب إلى عامة الناس في التوقيع الشريف هو أنه لا يمكن للولي الحق تنفيذ أحكام الدين وحفظ مصالح المسلمين

مفترداً، بل يجب على جميع الأمة إعانتته والقيام بالوظائف تحت ولايته، فكل ما يطلبه الولي يتحقق على المستوى الاجتماعي بأيدي أفراد الأمة نفسها؛ لأنه ليس من سنة الله أن يُغَيَّر ما بقوم حتى يُغَيَّرُوا ما بأنفسهم؛ فالأجدر توجيه الخطاب إلى الأمة، وإلا يقع ما وقع لبني إسرائيل؛ حيث قالوا لنبيهم موسى ﷺ: ﴿إِنَّا لَنَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ (٣٧).

ثانياً: من الواضح أنه يجب على الأمة أولاً الإرادة لإقامة الحكم تحت زعامة الولي الحق والطلب منه التصدي لهذه المهمة، ثم على الولي الإجابة، كما ورد عنهم ﷺ: «الإمام يُؤْتَى ولا يَأْتِي» (٣٨)، وقال أمير المؤمنين ﷺ: «لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يَقَارُوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ وَلَا سَعْبٍ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا، وَلَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسٍ أَوَّلِهَا، وَلَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَرْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَقْطَةِ عَنَزٍ» (٣٩).

وهذا ما يُسمَّى في مصطلح المسلمين بالبيعة، وهي أحد مصاديق تدخّل الأمة في أمر الحكم قبال الديمقراطية العلمانية، فالواجب في بداية الأمر هو الطلب من الأمة لإقامة حكومة العدل الإسلامية بعدها يجب على الولي التصدي والقيام بالأمر. فلا يبعد أن يكون الخطاب إلى الأمة في التوقيع من أجل ذلك، أيانّ المراد من الخطاب هو قبل إقامة الحكم لا بعده، بخلاف الوجه الماضي، فتوجّه الأمر إلى الأمة تحضيض لها على إقامة الحكم والسعي في طريق تحقيق ذلك.

ثالثاً: إنّ جواب الإمام ﷺ هو قبال سؤال السائل، ولم يكن ﷺ في مقام إيراد الخطبة أو بيان ما هو الحق وما هو الباطل مستقلاً وابتداءً، بل التعابير تُناسب المسائل في هذا المقام، فكأنّ سياق سؤال السائل يدور حول الاستفسار عن تكاليفه، لا حول المبادئ والأصول النظرية المدرسية حتى يُجاب عنه بمثل

العبارة التي ذكرها المستشكل - مقاليد الأمور... -، والأمر سهل؛ لأنّ مسألة ولاية الأمر والمرجعية في الموضوعات العامة ذات أبعاد مختلفة، فكما أنّ هناك تكاليف تتوجّه إلى شخص الولي، فثمّة تكاليف بموازاتها تتوجه إلى الأمة، كما أشار إلى ذلك أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ، فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ، وَتَوْفِيرُ فَيْئِكُمْ عَلَيَّكُمْ، وَتَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا، وَتَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا، وَأَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ فَالْوَفَاءُ بِالْبَيْعَةِ، وَالنَّصِيحَةُ فِي الْمَشْهَدِ، وَالْمَغِيبِ، وَالْإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ، وَالطَّاعَةُ حِينَ أَمْرُكُمْ»^(٤٠).

والعبارة في التوقيع تتبع سياق السؤال، ويكون حول جهة من جهات الولاية، والظاهر أنّ السائل قد سأل عن تكاليفه حول هذه الأمور، فيكون الجواب على لا محالة متوجّهاً إلى السائل.

فتحصّل: أنّه لا يلزم من كون الخطاب متوجّهاً إلى الأمة كون المراد من الحوادث هي الشبهات الحكمية.

إلغات نظر:

حيث انجرّ الكلام إلى هنا، لا ضير للتعرّض لإشكال قد ورد عن بعض، وهو أنّه لو كان المراد من الحوادث الأمور العامة وتفويض ما يتعلّق بها إلى الفقيه فلا بدّ من القول بأنّ الحديث ظاهر في مشروعية الانتخاب لا النصب؛ وذلك لأنّ حلّ الحوادث حينئذٍ يحتاج إلى إقامة دولة وتحصيل قدرة، فيصير مفاد الحديث وجوب الرجوع إلى الفقهاء وتقويتهم وتحصيل القدرة لهم حتّى يتمكنوا من حلّ الحادثة، وإلا كان الرجوع إليهم لغواً، وعلى هذا فتحصل الولاية لهم بالانتخاب لا بالنصب، فلا مجال للاستدلال بالتوقيع الشريف على نصب الفقيه^(٤١).

وفيه ما يظهر من التأمّل في الطرق الثلاثة المتقدّمة لتوجيه الخطاب إلى

الناس، من أن توجه الخطاب إليهم إما تناسباً مع سؤال السائل حيث سأل عن تكليفه، وإما ترغيباً لهم لإطاعة وليهم الحق فيأوأمره - بعد تحقق ولايته خارجاً - وإما تحضيضاً للسعي في تحقق حاكمية الفقيه، وهذا الأخير هو المتعين لدى المستشكل ظاهراً.

لكن لا يخفى أن ما دلّ عليه هذا الوجه أجنبي عما هو بصده؛ إذ غاية الأمر يدلّ على أن لا يجوز للناس أن يتساهلوا فيما يرتبط بولاية أمرهم، ويجب تدخلهم في تحقق هذا الأمر وبذل جهدهم في طريق تحقق الولاية بالرجوع إلى فقيه جامع للشرائط، لكن هل يكون معنى ذلك الانتخاب أو الكشف؟ فالرواية ليست في مقام بيانه، فلا بدّ من التماس دليل آخر.

بعبارة أخرى: أن الإمام عليه السلام قد أمر الشيعة بالرجوع إلى الفقهاء لكي يتمكنوا من التصديّ لأموارهم، لكن هل هذا الرجوع بمعنى إعطاء المشروعية لهم أم كشف ما هو ثابتة مشروعيته من قبل؟ فهذان الاحتمالان يُمكن تطبيق كليهما على نصّ التوقيع، فهو مجمل من هذه الجهة.

القرينة الخامسة:

أن الإرجاع في الرواية فعليّ، وهذا يتصوّر في الفتوى؛ إذ أنهم عليهم السلام كانوا يرشدون الناس إلى الرجوع إلى رواة حديثهم وعارفي حلالهم وحرامهم، بينما النيابة العامة في الغيبة الصغرى وقت صدور المكاتبة لم تكن فعلية بعد، فهذا دالّ على كون المقصود بالحوادث في المكاتبة هي الشبهات الحكمية^(٤٢).

الجواب عن القرينة الخامسة:

إنّها محض دعوى، ولا دليل عليها؛ إذ فعلية المرجعية لمن أمر بالرجوع

إليه أو عدمها يعلم من بيان الموضوع المرجع فيه، فإن كان ثابتاً له في الخارج فعلاً فالمرجعية فعلية، وإن لم يكن - لكن القوة المثبتة لها موجودة فيه - فمعنى مرجعيته: أنه متى حدث لكم هذا الموضوع وتبدلت هذه القوة إلى الفعلية فالمرجع فيه فلان. ولا يُمكن استظهار فعلية المرجعية من نفس الأمر - أي: ارجعوا - وحده، بل يجب الفحص عما أُرجع فيه، فمثلاً حينما يقول زيد لعمرو: ارجع في مرضك إلى هذا الطبيب وكان حينها عمرو سليماً عن المرض فالمعنى أنه متى مرضت في حين من الأحيان فهذا الطبيب هو المرجع، وفي ما نحن فيه لو سلّمنا أن منصب الولاية ليست فعلية للفقهاء في ذلك الزمن فإنه لا يوجب انصراف الحوادث عما هي ظاهرة فيه إلى المنصب الذي كان فعلياً لهم، بل الأظهر أن المقصود هو: متى ما حصل شرائط هذا التصدي فالمرجع المنسوب لكم من قبلي هو الفقيه.

فالحاصل: أنه لو كان المراد بعدم فعلية النيابة عدم تصدي نائب خاص لهذا المنصب فهذا لا أثر له فيما نحن بصدده؛ لأن أصل وجود الاستعداد للقيام بهذه المهمة - الذي هو مفتقر إلى اختيار الأمة وسعة صدرها لحمل هذه الأمانة - يكفي للأمر بها والتحضيض على بذل الجهد في سبيل تحصيلها، ولو كان المراد من عدم الفعلية عدم جواز القيام بهذا الأمر في ذلك الزمن رأساً فهذا أول الكلام وعين المدعى.

هذا، مضافاً إلى أننا لا نسلّم أن جميع التصرفات الولائية غير فعلية لنواب الإمام (عليه السلام) في ذلك العصر؛ لأنّ بعض الأمور الحسبية التي تحتاج إلى الولي كانت متحققة فيه قطعاً، كما نشاهده في الروايات، كأحكام الغيب والقصر وأمور الأيتام والقضاء....^(٤٣)، ولا يخفى أن جميع هذه التصرفات شؤون

ومصاديق من الولاية العامة عرفاً، وفعلية بعضها تكفي للأمر والإرشاد إلى تمامها أخذاً بالعموم، واتحاد جميعها بحسب الارتكاز.

القرائن الدالة على شمول الحوادث للامور الولاية والموضوعات :

هذا، وفي مقابل تلك القرائن هناك قرائن أخرى يُستدلّ بها على ظهور التوقيع في الموضوعيات ونحوها خاصة، واستبعاد شموله للموارد الحكيمة الثابتة التي تحتاج إلى الفتوى، وهي :

القرينة الاولى :

إنّ الأحكام ثابتة لا تتغيّر بالضرورة، فلا يعقل اتّصافها بالحدوث والوقوع^(٤٤)، بل الذي يحدث ويتجدّد بحسب الأوضاع والظروف الزمنية المختلفة هي الموضوعات والأحكام الولاية التي تصدر من الحاكمية فيظلّ القيم السامية للرسالة الإسلامية بمقتضى المصالح في الظروف المختلفة.

محاولتان لتبرير إطلاق الحوادث على الأحكام :

لكن قد وجّه إطلاق الحوادث على الأحكام بوجه أخرى :

١ - وصفها بالحوادث بحسب تجدد الحكم للمكلف الذي لا يشملها ذا الحكم من قبل، مثل من لم يسافر في عمره وبدا له سفر، فلا يدري أحكام المسافر صلاة وصوماً، فأحكام المسافر بالنسبة إليه متّصفة بالحدوث.^(٤٥)

٢ - إنّ الوصف بالحوادث بسبب تجدد الحكم لعامة الناس في الأزمان الآتية، لا تجددّه لشخص خاص جاهل بالحكم، أي (الأحكام المستحدثة) مثل عقد التأمين أو التلقيح الصناعي.^(٤٦)

المناقشة:

ويرد على هاتين المحاولتين ما يلي:

أولاً: أنّ المفروض في هذين الوجهين هو حدوث وتجدد موضوع الحكم لا الحكم نفسه، فما حدث للمسافر هو السفر لا أحكامه، والظاهر من التوقيع هو الإرجاع في نفس الحوادث لا ما يلزمها إلا أن تُقدّر لفظة الأحكام حال كون (الحوادث) مضافاً إليها لا صفتها - وسنشير إلى هذا التقدير إن شاء الله تعالى - فلا شك في عدم اتصاف الحكم نفسه بالحدوث، إلا أن يكون حكماً متغيراً ولائياً في إطار الحاكمية، بل حكم المسافر قد كان من قبل السفر ومستمر إلى ما بعده، وما تجدد للمسافر هو شمول الحكم له بسبب تجدد موضوعه أي السفر - وتحقق عنوانه فيه.

وهكذا الأمر في الوجه الثاني، والفرق بينه وبين الأول هو أنّ التجدد هنا بحسب عامة الناس، أي حدث في المجتمعات سلوك خاص على الصعيد الاقتصادي مثلاً، ولا يعلم حكم الموضوع المستحدث، فعلى الفقيه أن يستنطق مصادر الشريعة لتعيين حكمه. ولا يخفى أنّ هذه العملية لا تتحقق إلا من خلال التطبيق، أي تطبيق الأحكام الموجودة على الموضوعات المستحدثة، لا إحداث حكم جديد.

فالحاصل: أنّه لا فرق بين الموضوعات المتجددة شخصياً، وبينها عمومياً في أنّ ما يتّصف بالحدوث ليس هو سوى نفس الموضوعات لا أحكامها، وطريق الاجتهاد في كليهما واحد.

ثانياً: ما هو الداعي العقلاني للشبهة في مرجعية الفقيه في المستحدثات من الأحكام - شخصية كانت أو نوعية - دون غيرها؟ لأنّ منصب الإفتاء للرواة إمّا

يكون ثابتاً في ذلك الزمن - كما هو الصحيح - وإما لم يكن.

فعلى الأول فمرجعيتهم في جميع الأحكام مسلّمة من دون فرق بين كون الأحكام مبتلى بها غالباً أو واقعاً لبعض المكلفين، وبدون فرق بين تطبيق الأحكام الثابتة في الموضوعات الموجودة أو الموضوعات الآتية بعد فرض عدم إمكان التشريع من قبل الفقهاء أنفسهم.

وعلى الثاني لا داعي لتخصيص السؤال بمجرد الأحكام الحديثة؛ إذ المفروض أنّه لا فرق بين هذه الأحكام وبين غيرها إلا من حيث كثرة ابتلاء المكلفين بها وقلّته أو من حيث فعلية الموضوع وعدم فعليته، وهذان الأمران أجنيان عن الفقيه وتخصّصه، فهذا الفرق ليس فارقاً يُوجب الشبهة في مرجعية الفقيه لفئة منهما دون الآخر.

وبعبارة أخرى: لو فرض أنّ السؤال كان حول الشبهات الحكمية، فالجواب هو الإرشاد إلى السيرة القائمة بين العقلاء، وهو رجوع الجاهل الي العالم. ونحن إذا لاحظنا النكتة الارتكازية في السيرة لا نجد أيّ فارق في الرجوع إلى العالم بين المستحدثات من المسائل وبين غيرها، والتخصّص العلمي ينطوي على كليهما، فإذا بدا مرض مستحدث لا يشتبه الأمر على أحد من العقلاء من حيث الرجوع إلى الأطباء، ولا يمرّ على ذهن عاقل أنّه يُمكن أن يكون حلّ هذه المشكلة الحديثة بيد صنف غير الأطباء. نعم، يجب على الأطباء التدقيق وبذل الجهد في تطبيق علومهم على الموضوع المستحدث، وهكذا الحال في وظيفة الفقهاء عند حدوث موضوعات متجدّدة.

وبناءً على ما تقدّم أنّ هذين الوجهين يحولان معنى الحديث - أي التوقيع الشريف - إلى رجوع الجاهل بالأحكام إلى العالم بها، وهذا خلاف الظاهر؛ لأنّ

الحكم لا يُوصف بالحدوث على أيّ تقدير، وما أمر بالرجوع فيه إلى الرواية شيء يُوصف بالحدوث مؤكّدة حيثية حدوثيته بالاتّصاف مرّة أخرى بلفظة (الواقعة) التي تقارب معنى (الحوادث).

٣ - سلّمنا أنّ الحكم لا يوصف بالحدوث، لكن المركّب مركّب إضافي لا وصفي - قد حُذف المضاف منه، أي كان الكلام هكذا: أمّا أحكام الحوادث الواقعة فارجعوا...، والمراد من الحوادث هي الموضوعات خاصّة على ما قرّر، لكن المعنى هو الرجوع فيأحكامها لتقدير المضاف.

وفيه: أنّه دعوى محضة، ولا قرينة لهذا التقدير، والأصل عدمه، ولا يجوز التمسك بمرجعية الرواية قرينة لتأييده؛ ضرورة تناسب فنّ الرواية والخبرة بها لكشف الأحكام والافتاء؛ لما مضى من أنّ لفظة (الرواية) ليست لها حيثية تقييدية في هذا السياق.

وقد قوّي هذا الوجه بأنّه لا بدّ هنا من تقدير؛ لأنّ الحادثة بما هي لا يُعقل الأمر بالرجوع فيها إلى شخص، إذ أنّ طلب تحصيل الحاصل - أيإحداث ما قد حدث - تكليف بما لا يطاق وقبيح لعدم إمكانه، فلا بدّ من تقدير مضاف، والأجدر الأنسب لهذا التقدير هو لفظة (أحكام).^(٤٧)

يُلاحظ عليه: أنّه ليس في التوقيع أمر بإحداث الحادث، بل أمر بالرجوع في الأمر الحادث إلى الرواية، فإحداث حادثة أو إيجادها غير الرجوع فيها إلى شخص، وهو بمعنى إيكال ما يتعلّق بتلك الحادثة وتقويض شؤونها إليه، وهذا الاسلوب من البيان مطّرد جداً، مثل أن يُقال للمريض: ارجع في مرضك إلى الطبيب زيد، فهل معنى هذه الكلمة إيجاد المرض بيد المخاطب أو ذلك الطبيب؟! إذن، فالمقصود من هذا الاسلوب هو بيان المرجعية في ما يرتبط بالحوادث

وكيفية تعيين الموقف العملي عند وقوعها، ولا يحتاج إلى أيّ تقدير أبدأ؛ لأنّه لا يبعد القول بأنّ ظهور لفظة (في) في هذا التعبير منصرف إلى ما يقارب لفظة (حول) أو (بالنسبة إلى)، لا الظرفية المحضة.

ولو سلّم أنّ هناك تقديراً فالإنصاف أنّ المقدّر لفظة (شأن) ونحوها؛ لما بيّناه من أنّ الظاهر المتعارف من هذا الأسلوب هو بيان من المرجع لحلّ هذه المشكلة وتفويض الأمور المرتبطة بإصلاحها إليه؛ فإن كانت تلك المشكلة هو المرض، فالمراد من الشؤون المرتبطة به هو الشفاء ودفع المرض، وإن كانت من الأمور السياسية فالمراد منها الإلتزام بالموقف الذي يُعيّنه المرجع والاعتماد على تدبيره، وإن كان من الشبهات الدينية فالمراد منها الرجوع للاستعلام ودفع الشبهة، وهكذا...

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ رمي التوقيع بالإجمال حينئذٍ ليس في محلّه؛ لأنّ هذا الأسلوب يدلّ على الرجوع إلى الأمر المناسب لحلّ المشكلة المرجع فيها، وينطوي على كلّ شأن له سهم في حلّها إلا ما خرج ارتكازاً أو بدليل خاصّ. ويتّضح الأمر فيما إذا رجعنا إلى مرتكزاتنا ومحاوراتنا العرفية.

القرينة الثانية:

إنّ الرجوع إلى الرواة - الذين ما كانوا صنفاً في عرض الفقهاء في تلك الحقبة الزمنية، وكان يُطلق الراوي على الفقيه أيضاً - العارفين بالأحكام الشرعية في الشبهات الحكيمة لم يكن شيئاً ذا إشكال وغموض حتى يندرج تحت عنوان (مسائل أشكلت على مثل إسحاق بن يعقوب) بل على عامّة متشرّعي الشيعة. (٤٨)

وذلك لأنّ الإلتزام بهذا الرجوع بدأ من عصر الصادقين عليهم السلام - بل قبله -

وانتشر في عصر الكاظم والرضا عليهما السلام وثبت بعده ثبوتاً ضرورياً؛ حتى صارت من بديهيات المذهب ولو عند الجمهور لكثرة ابتلائهم بهذه المشكلة أي المرجعية في الأحكام. ومن هنا يُعلم أنه لا تتوقف هذه القرينة على إحراز جلاله قدر إسحاق بن يعقوب - التي قد يظهر من بعض عبارات التوقيع وبعض القرائن - إذ هي عامة البلوى عند كل المتشرّعين.

مناقشة القرينة الثانية:

وقد أورد عليها نقضاً وحلاً:

الإيراد النقضي:

أنّ مثل هذا السؤال كثير جدّاً في الروايات؛ نوعياً وشخصياً:

أمّا بحسب نوع السؤال فبدعوى أنّ السؤال عن البديهيات متعارف في الروايات حتى من قبل زارة ومحمّد بن مسلم وغيرهما من أساطين الحديث والفقه. ^(٤٩)

وأما بحسب نفس السؤال: فبدعوى أنّ خصوص هذا السؤال - أي السؤال عن صلاحيات المرجع في الأحكام - أيضاً متعارف وكثير في الأخبار، وقد مثّل لها برواية أحمد بن إسحاق المعدود من الوكلاء والأبواب، فقد سأل الهادي عليه السلام وقال: من أعامل وعمّن آخذ، وقول من أقبل؟ فقال عليه السلام: العمري ثقتي، فما أدّى إليك عني فعني يؤدّي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون ^(٥٠) وكعبد العزيز بن المهتدي: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إنّي لا ألقاك في كلّ وقت فعمن آخذ معالم ديني؟ فقال عليه السلام: خذ عن يونس بن عبد الرحمن، وكعلي بن المسيب الهمداني حيث قال للرضا عليه السلام: شقتي بعيدة ولست أصل

إليك في كل وقت فممن أخذ معالم ديني؟ قال ﷺ: من زكريا بن آدم القمي^(٥١).

الجواب:

أما المنع الكبروي فصحيح في نفسه، لكنّه يُمكن ان تكون هنا مسألة بدهية لدينا وغامضة في تلك الفترة الزمنية، وبدايتها صارت بسبب مرور الأعصار، فلا يجوز أن نقول ببداية ما عندنا بديهي لرواة تلك العصور، هذا أولاً.

أما ثانياً فإنّ العبارة التي نواجهها في هذا التوقيع هي (المسائل المشكّلة)، وهي صريحة في كون هذه المسائل ذات غموض وإشكال. نعم، يُمكن أن يسأل مثل زرارة عن البديهيات، لكن يُحتمل عدم كون ذلك لحلّ مشكلة لنفسه، بل لعلّه لدفع الوسوسة وتحصيل الاطمئنان أو لإتمام سنده الروائي أو غير ذلك من الدواعي التي يُمكن افتراضها عند السؤال عن البديهيات. لكن التوقيع قد عُنون بالمسائل المشكّلة، الذي هو صريح في كون الداعي لبيان تلك المسائل كونها مشكلة وغامضة، وهذا هو الذي يكون بعيداً وذا غرابة عادة.

وأما المنع الصغروي - أي وقوع نفس السؤال عن المرجعية في الأحكام - فلم نجده في النصوص بهذا الاسلوب الذي نراه في التوقيع، أي بلسان الجعل الكلّي. والأمثلة التي وقعت في كلمات القوم غير المعنى الذي يظهر من التوقيع، وقياسهم في غير محله؛ إذ الأمثلة الروائية كلّها مسائل حول أشخاص معيّنين لإحراز كونهم ذوي صلاحيات هذا المنصب و واجدي شرائطه، فليس شيء منها حول التكليف الكلّي للأحكام المجهولة.

بعبارة أخرى: إنّ الأمثلة مسائل موضوعية لا حكمية، والإمام ﷺ في مقام الكشف عن الموضوع الخارجي - أي كون الحكم من صلاحية شخص - وهو قائم مقام البيئة ونحوها من الأمارات الموضوعية، لكن الظاهر من التوقيع هو

السؤال عن صلاحيات المرجعية بنحو كليّ حكمي لا بنحو جزئيّ مصداقي، ولذلك أجاب عنه الإمام بالوصف الكليّ - أي الرواة - لا بأسامي أشخاص معيّنين.

وما استبعدناه - تبعاً للشيخ الأنصاري وغيره من المتمسّكين بهذه القرينة - هو السؤال عن الحكم الكليّ، أي مرجعية الرواة بنحو القضية الحقيقية حال كونه مسألة مشكلة علي الراوي، وأمّا السؤال التطبيقي الخارجي فلا نستبعده أبداً، بل هو موجود في سائر فقرات التوقيع، كالسؤال عمّا يرتبط بالعمرى ومحمد بن علي بن مهزيار.

الإيراد الحليّ:

إنّ الوضوح والبداهة مسلّم، لكن هذا الوضوح هو بالنسبة إلى مرجعية الفقهاء في الأحكام الموجودة - قوة أو فعلاً - في ذلك الزمن، وأمّا بالنسبة إلى الأحكام التي سوف تُستحدث في العصور الآتية فلا. (٥٢)

وقد مرّ الجواب على هذا الوجه مفصلاً في البحث حول القرينة السابقة. (٥٣) ولو فرض جدلاً أنّ هناك داع عقلائي لهذا التفصيل ونحتل عادة أن يكون السؤال حينئذٍ عن الأحكام المتجدّدة فهذا لا يُنافي إدخال غيرها من الحوادث تحت مدلول التوقيع، ولا يُوجب ذلك إجمال التوقيع؛ إذ لا مانع من الأخذ بعموم الحوادث للأحكام المستحدثة موضوعها وغيرها من نفس الموضوعات المتجدّدة، كما مضى.

المناقشة الثالثة:

إنّ الأمر هو بالرجوع إلى الرواة لا الفقهاء، بينما المطلوب هو ولاية الفقيه، لا ولاية الراوي.

الجواب:

أولاً: إنّ الراوي في تلك الأزمنة قد يُطلق على الفقهاء أيضاً؛ لأنّ رؤوس الرواة كانوا من المتفقيّين في كلمات أهل البيت (عليه السلام) كزرارة ومحمّد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم.

ثانياً: إنّ الحوادث بأيّ معنى كان حتى الفروع الفقهية المتجدّدة لا تناسب نقل الرواية فحسب، بل الأنسب هو الإرجاع إلى مَنْ يستطيع أن يُبيّن أحكام الله؛ لأنّ النقل وحده لغو لا حاصل له، ولا جامع بينه وبين لفظة (الحوادث).

وأما ما هو الداعي للتعبير بالرواة عند إرادة الفقهاء؟

لعلّ الداعي هو ما أشرنا إليه من أنّ المنصرف من عنوان (الراوي) في تلك العصور ما يشمل الفقيه أيضاً، أو للتنبيه على أنّ حجية إفتاء الفقهاء ثابتة ماداموا يتمسّكون بأحاديثنا وليس لهم منصب للتشريع من قبل أنفسهم.

المناقشة الرابعة:

ما أورده بعض المحقّقين من أنّ الاتّصاف بالوقائع يعني الحوادث التي لا بدّ من وقوعها، وهي منحصرة في الحسيّات المحضة^(٥٤).

الجواب:

هذا البحث ذو أهمية كبيرة ومستوعب لجلّ الأبحاث الفرعية، وهي مسألة (حدود مشروعية إعمال الولاية للفقيه)، ويحتاج إلى تفصيلات سنذكرها إجمالاً إن شاء الله تعالى، لكن نشير هنا إلى جواب هذه المناقشة خاصّة على اختصار: إنّّه قد أُجيب عنها بأنّ الأنسب لإرادة الحسيّات المحضة - أي الأمور التي تتيقّن بعدم رضا الشارع بتركها مطلقاً - هو التعبير بـ (المطلوبة) لا (الواقعة)^(٥٥)،

وهذا حسن؛ لأنّ الواقع بمعنى (ما يقع)، وهذا أعمّ من أن يكون مطلوباً عند الشارع يقيناً أم لا، ولعلّ المستشكل عليه السلام أيضاً ما كان قائلاً بهذا الظهور من العبارة إلى حدّ الاطمئنان؛ إذ قال في موضع آخر: إنّ التوصيف بـ (الواقعة) ربّما يُشعر بلا بدّية وقوعها...^(٥٦)، ولم يقل: ربّما يظهر. نعم، تخرج المحرّمات من هذه الأمور بالضرورة والانصراف، كما سيأتي.

ثمّ إنّ المستشكل قد توقّف في كون إقامة الحدود من هذا القبيل مع أنّ غيره من المحققين قد صرّحوا بأنّ معنى حسبية أمر هو أنّه لو لم يقم الفقيه بتنفيذه لقام غيره مقامه؛ لعدم إمكان التخلّي عنه عادة^(٥٧)، وهل يُعقل أنّ إقامة الحدود التي هي عبارة أخرى عن قانون العقوبات ليست ضرورية لبقاء المجتمع والنوع الإنساني؟!!

إلا أن يُقال إنّ مراده من الحدود التي يتوقّف في تنفيذها هو خصوص المصاديق التي وردت في الشريعة عقاباً للمجرمين، لا العنوان الكلّي لعقوبتهم الذي يتوقّف نظام المجتمع عليها، فهو للفقيه حسبة بقدر حفظ النظام، لكن ليس له تنفيذ أحكام الاسلام حول الجرائم - أي قطع اليد والجلد والقصاص وغيرها - بل يجب عليه أن يكتفي بحدّ الضرورة من القوانين والتنفيذ. وهذا التقرير من التوقف في الحدود قد يظهر من بعض عبارات الشيخ الأنصاري عليه السلام أيضاً، وسوف نتعرّض له وللبحث حوله إن شاء الله تعالى.

المناقشة الخامسة:

إنّ الحاكمية وشؤونها من قبيل الموارد الخارجة تخصّصاً عن موضوع التوقيع، أي من الأمور التي يرجع العقلاء لحلّها إلى مَنْ هو خبير ومتخصّص فيه، فلذلك خرج عن مدلول التوقيع بالارتكاز والانصراف.

الجواب: إنّه ليست لدى العقلاء هذه السيرة والارتكان، وإلا لما كانوا يناقشون في مصدر شرعية الحاكم في البحوث الأكاديمية - أي الفلسفة السياسية - كما أنّهم لا يناقشون في مرجعية مهندس الكهرباء عند طرء الحاجة إليه؛ وذلك لأنّ طبيعة ولاية أمر المجتمع ليست من الفنون التي تقبل تخصّصاً معيّناً من حيث العلم؛ لكثرة الملابس التي يحتاج إليها المصدر صاحب القرار، فمثلاً حينما تبرز قضية ما في السياسة الخارجية فعلى الولي - أي منصب الولاية التي له القرار النهائي - أن يُعيّن موقف النظام بالنسبة إليها، علماً بأنّ لها انعكاسات وتبعات مختلفة من الجهات الأمنية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، فلا يُمكن لأحد التخصّص في جميع تلك الجوانب.

إذن، فلا بدّ - كما هو كذلك في جميع النظم السياسية - من رجوعه إلى المتخصّصين والمشورة بينهم لكي تراعى المصلحة في جميع هذه الجوانب؛ إذ أن التكثر في مصادر القرار يُوجب الفساد والتشرذم، فالقرار بيد الولي، والكلّ مكلف باتباعه، لكن عليه الاستشارة والاستفسار من الناصحين المتخصّصين قبل اتّخاذ القرار.

نعم، بعض الصفات الخلقية معتبر فيه بحكم العقل والعقلاء، كالشجاعة والكياسة و...، لكن من حيث التخصّص علمياً وفنياً. فالإنصاف إنّ مقام الحاكمية خالٍ عنه، ولو سلّم أنّه قابل للتخصّص العلمي فالفقيه أكثر تخصّصاً من الباقيين بالنسبة إلى الحكومة الإسلامية لإحاطته بنظريات الإسلام حول إدارة المجتمع.^(٥٨)

فالحاصل: إنّ التوقيع قد عيّن مرجعاً في الأمور التي تفتقر إلى الرئاسة والمرجعية ولا مرجع واضح لها عند مرتكز العقلاء؛ لعدم قبولها تخصّصاً

معيناً، ولهذا فإنَّ الناس اختلفوا وتحيروا فيها، كما نشاهده في الأوساط الأكاديمية حول مبدأ مشروعية الحكم، فلا شكَّ إنَّه من أبرز مصاديق هذه الأمور هو منصب الولاية العامة.

الوجه الثاني: الاستدلال بالفقرة الثانية

وهي قوله ﷺ: «فإنَّهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله [عليكم]».

قد تمَّ الاستدلال بها وحدها بتقريرين؛ لأنَّه إمَّا أن يُستفاد للمطلوب من نفس حجية الرواة فحسب، وإمَّا من اقتران الحجتين:

التقرير الأول:

أنَّ الحجَّة بمعنى ما يحتجَّ به على الغير، والظاهر من التوقيع هو أنَّ الحجَّة قد أعطيت إلى الرواة على المستوى الولائي لا الفتوائي، أي إنَّ الرواة محتجَّ بهم من قبل الإمام في ما يتعلَّق بولايتهم. والقرائن المتمسك بها هي ما يلي:

القرينة الأولى:

وهي قرينة المقام وظرف الصدور.

بيانه: إنَّ إتمام الحجَّة في الولاية المنصوبة أنسب بحسب ذلك الظرف الزمني؛ حيث إنَّه لا شبهة في حجَّة فتوى الفقهاء فيه كما مضى فتوقَّعت حينئذٍ حيرة الشيعة في أمر الولاية العامة واشتباه أمرها عليهم حينما يختفي صاحبها عن الأنظار.^(٥٩)

بعبارة أخرى: إنَّ ظرف الصدور يُقوِّي إطلاق الحجَّة، مثل أن يقول ذو منصب حينما جهَّز نفسه لسفره الطويل: ارجعوا في الأمر الكذائي إلى زيد،

فإنه وكيلي. فبقريئة طول مدّة السفر تنصرف الفقرة الثانية إلى عموم الوكالة، خصوصاً إذا لم يُعيّن أشخاصاً آخرين لباقي الأمور المرتبطة بالمسافر^(٦٠). وقد مضى البحث حول هذه القرينة التأريخية في الفقرة الأولى، والكلام هنا نفس الكلام هناك؛ إذ هذه القرينة تبثني على خصوصية الظرف الزمني، لا ظواهر الألفاظ.

القرينة الثانية:

وهي قرينة إسناد الحجّة إلى نفس الرواة.

تفصيل الكلام هو: أنّ الحجية قد نُسبت إلى الرواة أنفسهم، لا إلى روايتهم أو فتاواهم حتى يُستظهر منها حجّة فتاواهم في الشبهات الحكيمة الفتوائية، بل الأظهر حجّة نفس الراوي بما هو حاكم من قبل نفسه، فسوف يحتج الإمام على شيعته على ما يرى الفقيه من مصالحهم وغيرها ممّا يتعلّق برأيه ونظره، وما هي إلا الموضوعات الخارجية والتصرفات الولائية التي تحتاج إلى الرأي الشخصي.

وأما ما يُناسب حجّة ما وصل إليه الفقيه من خلال الكتاب والسنة فهو عبارة عن حجّة قوله وفتواه، لا حجّة نفسه^(٦١).

بعبارة أخرى: إنّ إعطاء الحجّة إمّا من أجل التخصص العلمي والأمانة في بيان أحكام الله تعالى (وهذه حيثية الطريقية)، وإمّا من أجل صلاحية إصدار الحكم والتصرف في شؤون الغير من قبل شخص الحجّة بما هو هو (وهذه حيثية الموضوعية)، فالمنصرف من حجّة زيد هو حجّيته في المقام الثاني. ولو سلّم عدم انحصار الحجّة في الولائيات فلا ريب في أنّها هي المتيقّن منها

وإن كانت تشمل الحكميات - بالإطلاق أو بحسب المناسبة مع الإرجاع إلى الرواة كما قيل - فإنه لا يمنع عن الأخذ بعموم الحجية الذي يلزم منها وجوب الأخذ بجميع ما يحكمون ويأمرون به؛ لأنَّ الحجية مطلقة، وهذا هو الظاهر من بعض عبارات الشيخ الأعظم عليه السلام بأنه استظهر من حجة الفقهاء إطلاقها في جميع ما يأمرهم ويحكمون به؛ سواء في إطار الأحكام الأولية أو الولاية، وصرَّح بأن منصب الافتاء أحد مصاديق هذه المرجعية العامة. (٦٢)

وقد وردت على هذه القرينة إشكالات:

الإشكال الأول:

إنَّ الحجية قد تناسب أمر تبليغ الأحكام، مثل قوله سبحانه: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ (٦٣) أو ﴿تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾ (٦٤٦٥).

الجواب: إنَّ الحجية في عبارة التوقيع قد أُضيف إليها نفس الرواة، وهذا يعطي معنى الولاية، كما أسلفناه. ولو كانت الحجية بحسب ما يصلون إليه من الفتاوى الحكيمة لكان الأنسب التعبير بحجية أقوالهم أو فتاواهم، كما يقال في (خبر الواحد) أنَّ خبر الثقة حجة أم ليس بحجة، ولا يُقال في الأبحاث الأصولية إنَّ الثقة حجة إلا تجوزاً، والأصل عدمه.

أما الآيات فالأولى منها ليست بظاهرة في أحكام الله فحسب؛ بقرينة السياق، قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بِأَسْنَاءِ قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا خُرُصُونَ * قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (٦٦).

والظاهر من الحجية هو عمومها؛ لأنَّ الآية الماضية تبحث عن الشرك في

العقيدة والتبدّل في الأحكام، وإطلاق الحجّة في التالي منصرف إلى كلّ ما قد كذبوا به وبدّلوه بل أعم منهما؛ لأنّه في مقام التعليل، ويتبادر منه قاعدة كلّية، وهي إنّ الله حججاً في جميع ما اختلفوا فيه سواء أكانت حججاً عقلية أو نقلية وسواء على صعيد العقيدة أو الأحكام والقوانين الكلّية أو غيرها. ويؤيّد تفريع الهداية على الحجّة؛ لأنّ الهداية لا تحصل بمجرد إبلاغ الأحكام، مضافاً إلى أنّ الحجّة في الآية الكريمة ليست مضافة إلى شخص، بخلاف التوقيع.

وأما الآية الثانية فواردة في سياق الأبحاث الكلامية والشرك في توحيد الله عند مواجهة الخليل ﷺ مع الفئات المشركة، فهي أجنبية عما نحن فيه.

الاشكال الثاني:

إنّ الفتوى تحتاج إلى رأي ونظر، فهذا المقام أيضاً متقوّم بشخص الفقيه وما يراه في استنباطه من الحجج والأصول، مثل الأحكام الولائية، فحجّة شخص الفقيه قد تناسب مرجعيته في فتاواه؛ لأنّ آراءه الشخصية دخيلة في إصدارها كالولائيات.

بعبارة أخرى: هناك فرق بين الرواية والإفتاء؛ لأنَّ الرواية هي نقل ما قد سمع الراوي فحسب بلا دخل لرأيه فيه، فلا ينبغي انتساب الحجَّة إلى نفسه لبيان حجَّة ما أخبر به؛ لأنَّه حينئذٍ بمنزلة المسجِّل ولا موضوعية لنفسه أصلاً، لكن الإفتاء متوقَّف على النظر في المباني والمسائل، ولذلك يوجد فيه الاختلاف كثيراً.

الجواب: إننا حتى لو سلّمنا الفرق بين المقامين فإنّه ليس بفارق من حيث الاتّصاف بالحجّة الموضوعية؛ لأنّ المفتى في مقام الإفتاء أيضاً ناقل لما قد

حكم به الله وبلغه الإمام، والفرق بينه وبين الراوي هو أنّ نقله حدسي بينما كون نقل الراوي حسياً.

لكن الإنصاف إنّّه لا فرق بينهما من حيث الطريقة للوصول إلى أحكام الله تعالى، فلا ينبغي وصف أنفسهم بالحجّة؛ لأنّها ظاهرة في الحجّة الموضوعية، فالفرق بين الراوي والفقيه هو في كمية دقة النظر المحتاج إليها في استنباط الأحكام، لكن الدائرة في كلا المقامين هي دائرة التشريع وكشف الأحكام الكلية، بينما إنّ وظيفة الولي هي في دائرة التطبيق والتنفيذ، وشتان بينهما.

الإشكال الثالث:

لا معنى للحجّة في التصرفات الولائية؛ لأنّها بمعنى التنجيز والتعذير، وهما لا يناسبان الولاية، بل الذي يحمل على هذا النحو ما يكون من قبيل الصحة والجواز ومثل ذلك، لا الحجّة. ومن المعلوم أنّ المنجزية والمعدنية إنّما تتصور في الحكم الشرعي. أمّا في صحة التصرفات ونفوذها فلا معنى لكون رأي الفقيه منجزاً؛ إذ لا موضوع يقبل التنجيز والتعذير؛ لأنّهما بلحاظ العقاب والمؤاخذة، وذلك إنّما يثبت في مورد الحكم. (٦٧)

الجواب:

إنّ الولاية العامة ليست من قبيل التصرفات فحسب، بل تشمل الجانب الحكمي الولائي أيضاً؛ لأنّ فئة من الأحكام والقوانين الاجتماعية تتغيّر بحسب شرائط الأزمنة التي تختلف دائماً، ومنصب الولاية والحاكمية هو المتكفل لجعل هذه القوانين في إطار الغايات والقيم الإسلامية. إذن، فالولاية العامة نظراً إلى جانبها التشريعي غير واردة عليها هذه المناقشة؛ لأنّ المستشكل قد اعترف

بتناسب الحجة مع الحكم الشرعي، فمنه الحكم الكلي الثابت الذي يُستنبط من الأدلة الأربعة، ومنه الحكم الولائي المتفرع على الولاية العامة الشرعية، كما يُشاهد جعل تلك الأحكام المتغيرة في زمن أمير المؤمنين عليه السلام حينما أوجب الزكاة على الخيل.

وأما الجانب التنفيذي فتصوير حمل الحجة عليه يظهر بالتأمل؛ لأنَّ الحجة نظراً إلى معناها اللغوي ما هي إلا ما يصلح للاحتجاج على الغير وإلزامه بالمطلوب، ولازمه جواز العقاب عند التجري عليه وعدمه عند عدمه المعبر عنهما بالتنجيز والتعذير، فالمراد من حجة الفقيه على مستوى التصرف والتنفيذ هو إنَّ الإمام عليه السلام سوف يحتج على شيعته بما يراه الفقيه الحاكم مصلحة لهم. وتنفيذ تلك المصلحة يؤثر غالباً بل دائماً في ساحة سلوك الناس، ولا تتحقق إلا برعايتها ورعاية لوازمها والمحافظة عليها من جانب الأمة والعاملين لتنفيذها، وقد ذكرنا سابقاً أنَّ تنفيذ رأي الفقيه خصوصاً في الولاية العامة لا يتحقق بمباشرة له وحده، بل بتوسط عماله ونوابه، بل إنَّه قد يستلزم وجوب سعي جميع الأمة لتحقيق ما يراه مصلحة لهم.

فمعنى الحجة على هذا المستوى واضح، وهو أنَّه لا عذر لمن يخالف الفقيه في رأيه وتصرفه ولم يساعده ويتبعه، فتصرفه صحيح جائز وعليكم بمساعدته والكذب لتنفيذ رأيه والرضا بتصرفه والانقياد لما فعله.

نعم، حملها على التصرف الجزئي لتزويج يتيم - مثلاً - الذي يتكفل تنفيذه مباشرة لا يخلو من تكلف وإن أمكن فيه أيضاً تصوير الحجة بمعنى عدم جواز مخالفة الغير مع ما يراه مصلحة له ونفذه بنفسه ومع كلِّ لوازم هذا التصرف.

القرينة الثالثة:

وهي قرينة اللسان الذي هو لسان النصب. بيانه: إنَّ الظاهر من التعبير بـ«إنَّهم حجَّتي عليكم» هو جعل الحجَّة، لكنَّها في مقام الإفتاء لا تحتاج إلى الجعل ولسانه: إذ حجَّة الفتوى من قبيل السيرة المستمرة المرتكزة بين العقلاء، وهو رجوع الجاهل إلى العالم المتخصَّص، والعالم طريق محض للوصول إلى ما يعلمه ويجهله الجاهل، فلا يحتاج لهذه المرجعية إلى جعل بهذا اللسان.

فما يناسب النصب والجعل هي منطقة الولاية والموضوعات الخارجية؛ لأنَّ ما يهَمُّ في هذا المقام هو الرأي والتشخيص الذي هو قائم بنفس الولي، كما مضى، والعرف العام يشهد بأنَّه لا يوجد في مقام الإفتاء أية موضوعية للفقيه حتى يحتاج إلى لسان النصب، مثل أن يقول الإمام: إنِّي جعلت كتب الرواة حجَّة عليكم. ولا يخفى أنَّه لا يُناسب بيان مجرد طريقة شيء للوصول إلى الأحكام. ويُؤيِّد بأنَّه لا يوجد مثل هذه التعبير في الروايات المرشدة إلى الأخذ بأخبار الثقات عنهم عليهم السلام؛ إذ أنَّ نقل أحاديثهم ليس بمنصب ومقام حتى يحتاج إلى النصب من قِبَل الأئمة عليهم السلام، والكلام في منصب الإفتاء نفس الكلام في الرواية؛ لأنَّ حقيقتيهما واحدة، وهي إبلاغ أحكام الله إلى عامة الناس، وليستا من قبيل المناصب، بخلاف الولاية.

القرينة الرابعة:

وهي قرينة إضافة الحجَّة إلى الإمام. بيانه: إنَّ المتبادر من إضافة حجَّيتهم إلى الإمام عليه السلام هو الوكالة عنه في ما له بما هو حاكم من قِبَل نفسه، وبما يناسب مقامه الولائي والإمامي، لا بما هو مبلَّغ لأحكام الله تعالى، وإلا كان المناسب هو التعبير بـ(حجَّة الله)، لا حجَّة الإمام ^(٦٨).

لأنَّ للإمام مقامين: إمَّا أن يأتي بحكم الله تعالى، فحينئذٍ ليس هو إلا مبلِّغاً ومبيناً لما قد صدر عن الله سبحانه من قبل في اللوح المحفوظ، وهذا هو مقام تشريع الكليات الذي هو الله تعالى منحصراً على المشهور، وإمَّا أن يصدر حكماً ولائياً من قبل نفسه في الموضوعات والقوانين الحكومية لما له من منصب الولاية العامة المطلقة على الخلق.

والحكم الواصل إلى الأمة حكم الله تعالى في المقام الأول، وحكم الإمام عليه السلام في المقام الثاني. فيقال في الأوَّل إنَّ الله قد حكم بجهاد الكفار حيث قال: ﴿جاهد الكفار والمنافقين﴾^(٦٩)، بينما يُقال في الثاني: إنَّ الإمام قد حكم بوجوب الجهاد مع الروميين مثلاً، ولا يُقال حينئذٍ: إنَّ الله قد حكم بجهاد الروميين إلا تجوزاً.

ثمَّ إنَّه يُمكن نيابة الفقيه في كلا المقامين عن الإمام: فإنَّه إمَّا أن يُبين ما قد وصل إليه من أحكام الله تعالى باجتهاده، وهذا ما يُسمَّى بالفتوى، وإمَّا أن يحكم بما يراه من مصالح الأمة وتشخيص موضوعات أحكام الله وغيرها من صغريات الولاية العامة.

والفرق بينه وبين الإمام في المقام الأوَّل هو إنَّ ما قاله الفقيه هو حكم الله الظاهري وما قاله الإمام عليه السلام هو الواقعي، كما أنَّ الفرق بين حكمه وحكم الإمام في المقام الثاني شيئان:

أولهما: أنَّه يُمكن الخطأ في رأيه والإمام مصون عنه.

وثانيهما: أنَّ ولاية الفقيه أضيق سعة من ولاية الإمام؛ لأنَّ ولايته تنطوي على المصالح العامة فحسب، وولاية الإمام مطلقة حقاً على المشهور^(٧٠).

لكن المهم هو إنَّ الحكم في المقام الأوَّل هو حكم الله سواءً بَلَّغه الإمام أو الفقيه - وفي المقام الثاني هو حكم الإمام أو حكم نائبه. إذن، فالحجَّة المعطاة

في المقام الأول هي الحجية من الله تعالى، وهي في المقام الثاني حجية من قبل الولي الأعلى وهو الإمام في ما نحن فيه.

أما التوقيع فظاهر في تفويض المقام الثاني إلى الفقيه؛ لأنّ الحجية من قبل الإمام تدلّ على الخلافة والوكالة عنه ﷺ بما هو هو، أي بما هو حاكم بنفسه، لا بما هو مبلغ ومبيّن لأحكام الله سبحانه.

وبعبارة أخرى: إنّه ﷺ قد فوّض مقام نفسه إلى الفقيه، فحكمه وتصرفه في الحوادث ما يحكم به الفقيه ويتصرف فيه، كما ورد هذا المضمون في غير التوقيع: «... فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله استخفّ [علينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله...]»^(٧١).

وهذا قريب ممّا قد يقال في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(٧٢) من أنّ الأمر الثاني بالإطاعة مرتبط بمنصب ولاية النبي الأعظم ﷺ وأولي الأمر من بعده، لا منطقة إبلاغ أحكام الله الذي ليس للنبي فيها دور إلا الإيصال إلى الخلق، بل هذه المنطقة مندرجة تحت الأمر الأول، أي أطيعوا الله وإن كان النبي ﷺ واسطة لإبلاغها، لكن الحكم فيه حكم الله والطاعة طاعة الله تعالى، والتحضيض الثاني لإطاعة الرسول ظاهر في وجوب طاعته نفسه، أي الأوامر التي أنشأها من قبل نفسه وإن كان معصوماً فيه أيضاً، وهذا هو منصب الولاية الذي يناسب سياق الآية أيضاً؛ لأنّه تعالى فرّع على هذين الأمرين الموقف العملي المناسب في المنازعات الذي يحتاج إلى الحكم الكلّي من جهة، والتشخيص الموضوعي والتنفيذ من جهة أخرى؛ فكانه تعالى أمر بالرجوع إلى أحكام الله للجهة الأولى وإلى النبي للجهة الثانية، وهذا

أيضاً يُعطي معنى الولاية له ﷺ.

وقد وَجَّهت إضافة الإمام الحُجَّة إلى الفقيه بتقريب آخر، وهو أَنَّ ذلك من أجل كونه ﷺ واسطة لوصول أحكام الله إلى الفقهاء، أي إِنَّ الإمام يُبَلِّغ الأحكام من الله تعالى والفقيه والراوي يبلِّغها من الإمام، وليست هذه الإضافة قرينة على كون حُجَّيته في مناصب الإمام الولائية^(٧٣).

يُلاحظ عليه:

أولاً: قد ذكرنا سابقاً أَنَّ الحجة من قِبَل زيد بمعنى الوكالة والنيابة عنه في اختياراته ومناصبه القائمة بشخصه، لا النيابة في إبلاغ ما قد صدر عن غير زيد حال كونه رسولاً محضاً له.

وبعبارة أخرى: إِنَّ حُجَّة الإمام على الناس هي الواسطة بينهم وبين الإمام نفسه، لا بينهم وبين أحكام كان دور الإمام فيها مجرد الإبلاغ والطريقة.

ثانياً: إِنَّ جلاً من الأحكام قد وصل إليها الفقهاء بتوسط روايات باقي الأئمة الطاهرين ﷺ، والتي قد يَبْنِها صاحب العصر ﷺ قليلة جداً، فلا يُقال حينئذٍ: إِنَّ الفقهاء يستنبطون أحكام الله بواسطة صاحب الزمان ﷺ، بل الأجدر والأصح هو التعبير بـ(حُجَّتنا)، أي إِنَّهم يصلون إلى الأحكام بتوسط أحاديث الأئمة، فالمنصرف من إضافة نفس الإمام - أي الحجة بن الحسن العسكري ﷺ - إلى الحجة، هو تفويض ما له نفسه إلى الفقيه دون آبائه الطاهرين ﷺ، وما هي إلا الولاية؛ لأنَّه ولي الزمان.

بهذه القرائن الأربع يُمكن أن يُدفع ما قد ورد على الاستدلال بالفقرة الثانية من أَنَّ الإطلاق لا يجري في المحمولات، كما قرَّر في علم الأصول^(٧٤)، والحُجَّة هنا محمول ولا إطلاق فيها شمولياً، فلا يجوز أن يُقال بعمومية

الحجّية والمرجعية تمسّكاً بإطلاقها^(٧٥)؛ لأنّه إذا استظهرنا من هذه الفقرة نفس المرجعية في الموضوعات الولائية فحسب فلسنا متمسّكين بالإطلاق حتى ترد علينا هذه المناقشة، وإن أخذنا بإطلاقها لإثبات شمول المرجعية في الحكميات والولائيات معاً فالقاعدة المذكورة - أي عدم جريان الإطلاق في المحمول - على تسليم تماميتها منحصرة فيما إذا لم تكن قرينة على الإطلاق، بخلاف ما نحن فيه، كما مرّ آنفاً.

إلغات نظر:

إنّ الظاهر من كلمات الشيخ الأعظم الأنصاري^{رحمته} في كتاب القضاء هو ما بيّناه هنا في الفقرة الثانية، أي إنّهُ عمّم ولايتهم إلى غير الحكميات بالاستضاءة من الفقرة الثانية وإطلاق حجّيتهم فيها، وصرّح بعدم تمامية دلالة الفقرة الأولى على ذلك، وحصر دلالته في مرجعيتهم في الفتوى بقرينة المناسبة بين الإفتاء والتخصّص الروائي. ولعلّه عدل عمّا استظهر من التوقيع الشريف في كتاب المكاسب حيث إنّهُ متقدّم عمّا صنّفه في القضاء. وحاصل كلامه في مكاسبه: إنّ الحوادث والفقرة الأولى لا يصلح حملها على الشبهات الحكمية.

لكن يُمكن دفع التهافت بين المقامين بما يلي: إنّهُ^{رحمته} قد تمسّك لتعميم الحجّية بثلاثة قرائن في كتاب المكاسب:

إحداها: عموم التعليل، أي إطلاق الحجّية المنسوبة إلى الفقهاء في الفقرة الثانية، ولعلّه هو القرينة الأساسية عنده، والباقيتان ليستا صالحتين لتعميم الحوادث إلى غير الحكميات مجردتين عن قرينة التعليل. نعم، يُمكن أن يُستفاد منهما شهادة وتأييد.

فالتوقيع عنده دالّ على حجّية الفتوى - نظراً إلى الفقرة الاولى - لأنّها المتيقّن

أو المناسب للتخصّص الروائي، لكن بالنظر إلى التعليل التالي يُمكن التعميم لكلّ ما حكم به الفقهاء في الأمور المفتقرة إلى الرئيس، وبناءً على هذا إنّ المرجعية في الحكميات والفتاوى أحد شؤون تلك المرجعية العامة.

لكن هناك مشكلة أخرى: وهي إنّهُ قد اعترف في كتاب النكاح بأنّ أحد مصاديق «الحوادث الواقعة» هو (طروء الحاجة للمجنون والمجنونة إلى النكاح) ^(٧٦)، ولا يخفى أنّ هذه المسألة من الموضوعيات التي ليست مرتبطة بمنصب الإفتاء والتخصّص الروائي، بل من مصاديق الولاية، وقد تمسّك في إيكاله إلى الفقهاء بالفقرة الأولى وحدها.

فالحاصل ممّا قال به في كتاب النكاح: أنّ الفقرة الأولى تكفي لإبهاات المرجعية للفقهاء في غير الحكميات، مع أنّ قوله في كتاب القضاء خلاف ذلك؛ حيث التزم بحصر دلالة الفقرة الأولى في منصب الإفتاء لأجل المناسبة وعمّمها بالتعليل، فلم نجد وجهاً جامعاً لجميع أقواله ﷺ حول التوقيع، والله العالم.

التقرير الثاني:

والذي قد يُستفاد من مقابلة الحجّيتين، أي حجّة الإمام ﷺ تعالى وحجّة الفقيه للإمام، فيصير المفاد: أنّ الفقيه حجّة مني في كلّ ما أكون حجّة فيه عليكم من الله تعالى.

وبعبارة أخرى: كلّ أمر قد فوّض إليّ وسيحتجّ بكم عليكم برأيي وأمري فيه فمَنوْط بالفقيه، فهو خليفتي ونائبي في الوظائف التي كلّفني الله بها ^(٧٧).

وقد وجّه الاقتران بين الحجّيتين بتقريبين آخرين:

التقريب الأول: إنّ داعي الاقتران هو بيان وساطة الإمام في وصول أحكام

الله إلى الفقيه؛ حيث إنّ الإمام تلقّاها بالعلم الدّني بدون واسطة^(٧٨).

وفيه: ما مضى.

التقريب الثاني: إنّ الاقتران ليس لبيان تساوي الحجّيتين، بل ذكر كون حجّيته ﷺ من قبل الله تعالى هو لبيان منشأ جعل الحجّة للفقيه، فيصير المفاد: إنّني قد جعلتهم حجّة عليكم من أجل كوني ذا صلاحية لهذا الجعل؛ لأنّني حجّة الله، ويجوز لمثلي نصب الحجّة عليكم، فلو قال شخص لمن سأله: ممّن أشتري دار زيد؟ فقال له: اشتر دار زيد من عمرو، فإنّه وكيلي وأنا وكيل زيد... لم يفهم من ذلك كون عمرو وكياً لذلك الشخص في كلّ ما كان ذلك الشخص وكياً لزيد. فالمستظهر من هذا الكلام إنّما هو كونه وكياً عنه في بيع هذه الدار التي هي ملك لزيد، وأنّ المبرّر لتوكيله لعمرو والموجب لنفوذه كونه وكياً لزيد، ولا يفهم من ذلك إطلاق^(٧٩).

أقول: هذا الاحتمال موجّه، والإنصاف في نظري القاصر هو أنّه لا يتمّ التمسك بدلالة الاقتران بين الحجّيتين.

الوجه الثالث: الاستدلال بكلتا الفقرتين

أي: بقوله ﷺ: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنّهم، حجتني عليكم، وأنا حجة الله».

يُستدلّ على ولاية الفقيه العامة بجميع النّص على أساس التطبيق، أي بلحاظ كلتا الفقرتين، ونذكر هنا وجهين لهذا الأسوب من الاستدلال:

الوجه الأول: إنّ الفقرة الأولى بأيّ معنى كانت فحيثية التعليل الموجودة في الفقرة الثانية يعمّها، فالنقطة المؤكّد عليها في هذا المنهج هي هيئة التعليل،

لا مجرد الألفاظ الواردة في مقام التعليل، والهيئة التعليلية قائمة بطرفي العلة والمعلول؛ فلذلك نعدّها في الاستدلالات المركّبة.

بيانه: إنّ حسن التعليل بعمومه، أي بكونه أعمّ من المعلول؛ لأن يصلح للعلية عرفاً، وإلا يشبه المصادرة، كأن يُقال: (لا تأكل الرمان، لأنّه ذو حموضة رمانية)، وهذا مثل أن يُقال (لا تأكل الرمان؛ لأنّه رمان)، واستهجان ظاهر. وفي ما نحن فيه لو كان المراد من الحجّة نفس الحجّة في الحوادث - سواء حُمِلت على الشبهات الحكمية المستحدثة أو الحسيات المحضة - فالمعنى: ارجعوا في الحوادث إلى الفقهاء لأنّهم حجّة في الحوادث، أي ارجعوا إليهم في الحوادث لأنّهم مرجع فيها!، ولا يخفى أنّ التفوّه بالثانية لغو^(٨٠).

وإن قلت: إنّنا لا نُسلّم ظهور الفقرة الثانية في التعليل، بل يحتمل التفرّيع على طبيعة الفاء الواردة عليها، والمعنى: ارجعوا في الحوادث إليهم، فلذلك سيكون الفقهاء حجّة عليكم.

قلنا: فيه أيضاً ما مضى من الاستهجان لو لم نقل بعموم الحجّة؛ إذ لو فرض كون المراد في الفقرة الثانية الحجّة في الحوادث يصير مفاد الحديث: ارجعوا في الحوادث إليهم، فبناء على هذه المرجعية إنّهم مرجع فيها!، وهذا أيضاً تكرار مستهجن، هذا بخلاف ما إذا نحمل الحجية على العموم، إذ المعنى حينئذٍ: ارجعوا إليهم في الحوادث، فلهذه المرجعية إنّهم حجّتي عليكم في جميع الأمور، أي إنّ حجّيتهم المطلقة من أجل كونهم ذا صلاحية في المرجعية في الحوادث.

فالحاصل: إنّ الفقرة الثانية - سواء حُمِلت على التعليل كما هو الأظهر أو التفرّيع - ظاهرة في الأعم من الأولى، وحيث لا تخصيص آخر لهذا التعميم،

فالعموم يقتضي الحجية والمرجعية في كل ما يقبل الرئاسة.

أقول: إنّ الأعمية الظاهرة في التعليل هي في الجملة، ولا بدّ من إحراز الأعمية المقصودة، أي الولاية العامة.

بعبارة أخرى: يجب أن يتعيّن المراد من الفقرة الأولى حتى نستطيع أن نستظهر ونعيّن ما هو الأعمّ منها في العلة المنصوصة، فدلالة العلة في الحجية العامة بالمعنى الذي نحن بصدده متوقّفة على تحديد دلالة الفقرة الأولى حتى يُمكن استظهار الأعمية منها في الفقرة الثانية.

وبناءً على ذلك لو كان المراد من الفقرة الأولى المعهود من الشبهات الحكمية فلا يُمكن استظهار الأعمية المطلوبة؛ إذ يُمكن أن تكون الأعمية حينئذٍ بمعنى الحجية في جنس الشبهات الحكمية، أي المرجعية العامة في الفتوى، وهذا أعم من المرجعية في الفتاوى المعهودة، أي مدلول الفقرة الأولى، لكن لا يُمكن استظهار الولاية العامة من العلة.

ولو كان المراد من الفقرة الأولى المعهود من الأمور الولائية أو جنس الشبهات الحكمية فيمكن استظهار الولاية العامة من العلة؛ لأنّها الأعمّ منهما. وقد سبق في البحث حول الفقرة الأولى أنّ نفي احتمال العهدية يتوقّف على إحراز وثاقة الراوي، فتمامية هذا الوجه أيضاً متوقّفة عليه.

الوجه الثاني:

ما يظهر من عبارات بعض محققي المعاصرين من أنّه: ^(٨١)

أولاً: لا شكّ في أنّ الفقرة الثانية ظاهرة في القضية الحقيقية لا الخارجية؛ لكون المرجع في الحوادث عموم الرواة لا أشخاص معيّنين، فالمرجعية للرواة

على نسق كليّ، أي كلّ من يتّصف بالراوي في أيّ زمان وأيّ مكان. وهذا دليل على كون حجّة الرواة حقيقية منشؤها نفس هذا الوصف، ومعنى هذا أنّ القضية حقيقية.

ثانياً: إنّ «الحوادث» في العبارة إمّا أن تكون حوادث شخصية معيّنة، وإمّا أن تكون فئة من الحوادث بحسب النوع:

فعلى الأول لا يחדش ظهور الفقرة الثانية في القضية الحقيقية، والمعنى: ارجعوا في الأمر الكذائي الواقع لكم فعلاً إلى الرواة، فإنّ الرواة حجّتي عليكم. ولا يخفى أنّ القضية الثانية حقيقية كليّة، ولسانها هو بيان القاعدة، وليس المقصود بها حجّيتهم في تلك الحادثة الشخصية الواقعة لإسحاق بن يعقوب، أي كون الفقرة الأولى شخصية لا يلزم شخصية الثانية، ولا يחדش ظهورها في الحقيقيه الكليّة، وحيث لا مقيد لإطلاقها فالحجّة مطلقة.

وعلى الثاني لا يمكن حمل (اللام) في «الحوادث» على العهد؛ لأنّ المناسب لفئة من الحوادث على مستوى النوعية ليس مجرد لفظة (الحوادث) بل الجدير أن يُقال: الحوادث الفلانية، أو يُذكر نفس عنوان تلك الفئة، فلا بدّ حينئذٍ أن يُحمل (اللام) على الجنس، لا العهد. وإذا كان المراد جنس الحوادث فلا يبقى مخصّص لها، فيثبت المطلوب بالفقرة الأولى.

فالحاصل: إنّ المراد من الحوادث إن كان جنسها فنعم المطلوب، وإن كان فئة معهودة منها فهي شخصية جزئية، وتبقى الفقرة الثانية حقيقية عامة متمسكاً بها لإثبات الحجّة العامة، فدلالة التوقيع على الولاية العامة تامّة؛ إمّا بسبب جنسية الحوادث، وإمّا بسبب عمومية الفقرة الثانية، ولا يخلو ظاهر التوقيع منهما.

تنبيهان:

بقي هنا شيئان حول حدود الولاية المفوضة إلى الفقهاء بهذا التوقيع الشريف، وهما:

التنبيه الأول:

هل الولاية الثابتة للفقيه بهذا التوقيع محدودة في الحسيات المحضة التي نقطع بعدم رضا الشارع بتركها مطلقاً فحسب؟ أو في كلّ ما يقبل الرئاسة شريطة أن لا يكون محرّماً؟

الظاهر من عبارات الشيخ الأنصاري في كتاب المكاسب^(٨٢) ومَن تبعه هو الأول؛ بدعوى أنّ العبارات في التوقيع والمقبولة - أي مقبولة عمر بن حنظلة^(٨٣) - ونحوهما منصرف إلى رئاسة الفقيه في أمور قد علم عدم تقيدها بزمان خاص، وعدم إناطتها بنظر خصوص الإمام المعصوم، وإلا لو احتُمل مدخلة ذلك في تلك الأمور لعطلت لا محالة، ولا يجوز تصدّي الفقيه ولا غيره لها. ولا يُنافي كونها ذات مصالح لاحتمال كون استيفائها مقيدة بتولّي المعصوم لها.

فمعنى التوقيع حينئذٍ: إنّه يجب الرجوع إلى الفقيه فيما يحتاج إلى الرئيس ممّا قد علم مطلوبة إيجاده من الشارع مطلقاً، أي غير مشروط بزمان خاص أو بتصدّي شخص خاص كالمعصوم.

وكذلك يقال في مدلول المقبولة: إنّي قد جعلته عليكم حاكماً في ما يقطع بجواز حكومته فيه. وقد مثّل للأمر المحتمل إناطته بنظر المعصوم - الخارج عن مدلول التوقيع - بالحدود الشرعية.

يُلاحظ عليه :

أولاً: إنّ عبارات الشيخ هنا تشبه المقدّمة الأولى في الطريق الحسبي لإثبات ولاية الفقيه؛ لأنّهم يقولون في تنقيح الأمور الحسبية: أولاً هناك أحكام وأمور نعلم عدم رضا الشارع بفواتها في أيّ حال من الأحوال. وثانياً: إنّ المتيقّن لتصدّي هذه الامور هو الفقيه؛ لاحتمال تعيّن دون الآخرين. والبحث في سعة دائرة هذه الأمور عقبة خطيرة في طريق الوصول إلى الموقف الاجتماعي الصحيح في زمن الغيبة، فمنهم من يعمّمها إلى جميع جوانب الحكومة وجميع الأحكام في ساحة المجتمع، ومنهم من يضيقها بأموال الايتام والغيب والقصر. فنقول اختصاراً: إنّ تعطيل الأحكام الاجتماعية في الإسلام في ظلال حكومة عدل إسلامية يستلزم تعطيل عمدة الدين، وهذا أقبح من النسخ؛ وذلك لأنّه لا يوجد باب أو كتاب من أبواب وكتب الفقه إلا ويرتبط بالحكم والحكومة على اختلاف فيمستوى هذا الارتباط شدّة وضعفاً، من الطهارة إلى الديات. (٨٤).

ومقتضى هذا أنّا حينما نلاحظ الإسلام على صعيد أحكامه من جهة وعلى صعيد غاياته من جهة أخرى يجب الاعتراف بأنّه لا يتحقّق هذا الدين بدون قيام حكومة على أساسه، فهل يتصوّر أنّ الله الحكيم أرسل رسوله وأنزل كتابه لمجرّد القرنين الأول والثاني بعد الهجرة - أي زمن حضور الأئمة المعصومين (عليهم السلام) - ثمّ ترك الناس بلا دين وشريعه خلال عشرات من القرون؟! ولذلك صرّح بعضهم بأنّ الدليل الكلامي القائم لوجوب الإمامة هو نفسه الدليل لوجوب ولاية شرعية في زمن الغيبة (٨٥).

فالحاصل: إنّنا لا نحتمل كون تلك الأحكام مقيدة بزمن الحضور، وهذا الاحتمال الذي قال به الشيخ بالنسبة إلى ولاية أمر الأمة بل جميع صغرياتها

كالحدود والقضاء والجهاد مندفع بضرورة الحكمة. ونحن نرى هذا النهج من الاستدلال - الذي يُمكن أن يُعدّ من موارد تأثير الرؤية الكلامية في الفتاوى الفقهية - في كلمات بعض المعاصرين الذين قالوا بجواز بل بوجوب الجهاد الابتدائي بإذن الفقيه بعد تحقق شرائطه في زمن الغيبة، قال السيد الخوئي رحمته الله: «إنّ الجهاد مع الكفّار من أحد أركان الدين الإسلامي، وقد تقوّى الإسلام وانتشر أمره في العالم بالجهاد مع الدعوة إلى التوحيد في ظلّ راية النبي الأكرم عليه السلام، ومن هنا قد اهتم القرآن الكريم به في ضمن نصوصه التشريعية، حيث قد ورد في الآيات الكثيرة وجوب القتال والجهاد على المسلمين مع الكفّار المشركين حتى يسلموا أو يقتلوا، ومع أهل الكتاب حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، ومن الطبيعي أنّ تخصيص هذا الحكم بزمان مؤقّت وهو زمان الحضور لا ينسجم مع اهتمام القرآن الكريم وأمره به من دون توقيت في ضمن نصوصه الكثيرة» ^(٨٦). ثمّ بدأ برّد ما يوهّم اختصاص تنفيذ هذه الأحكام بزمان المعصوم وبيده، ومثله ما قال به في بحوثه الاستدلالية حول إقامة الحدود ^(٨٧).

ثانياً: إنّ منشأ هذا التقيد ليس بواضح بنظري القاصر، ولم يظهر لنا أنّه من أين أضاف الشيخ هذا القيد إلى عبارة التوقيع والمقبولة مع تسليمه بعدم تقييد الفقرتين السابقتين لهما؟!

وبعبارة أخرى: إنّ تضيق ولاية الفقيه في دائرة الحسيات لمن لم يسلم بتمامية دليل من الأدلّة المحرزة قابل للتبرير، لكن الشيخ الذي اعترف بأنّ الفقرة الثانية في مقام بيان القاعدة وتفويض حجّة عامة وحكومة مطلقة إلى الفقيه، فمن أين أضاف قيداً آخر لهذا العموم بلا قرينة توهمه، وهو الأمور المتيقّن مطلوبيتها على الإطلاق. والدافع لهذا التقيد نفس الإطلاقات الموجودة

في (الحوادث) و(الحجّة) و(الحكومة).

ببيان آخر: إنّهُ سلّم أنّ ما قد فوّض إلى الفقيه هو الحجّة العامة والحكومة المطلقة في كلّ أمر يحتاج إلى الرئيس، ثم قيّدت هذه الرئاسة بعدم كون ذلك الأمر من قبيل الفئة التي تحتل إناطتها بخصوص نظر المعصوم، وقد مثّل لها بإقامة الحدود، التي ورد في اختصاص تنفيذها بالإمام بعض الروايات الغير التامة سنداً ودلالة.

لكنّا نسأل حينئذٍ هل تُعدّ الحدود من (الأمر التي تحتاج إلى الرئيس) أم لا؟ الإنصاف هو عدّها منها، بإطلاق التوقيع والمقبولة يشملها؛ لأنّ الإمام قد عيّن هذا الرئيس المحتاج إليه في تلك الأمور، ومجرّد احتمال اختصاص الرئاسة في الحدود - التي هي أحد مصاديق تلك الأمور - برئيس خاصّ يندفع بعموم مرجعية الفقهاء في كلّ الحوادث المفتقرة إلى الزعيم.

نعم، لو ثبت بدليل تامّ اختصاص أمر ولائي خاصّ بزعيم خاصّ دون غيره فالجمع بين هذا الدليل وبين التوقيع يقتضي التخصيص لعموم التوقيع كسائر العمومات المخصّصة. ولو فرض إقامة دليل تامّ على اختصاص جميع الامور الولائية بزعيم خاصّ - كالمعصوم - فالتعارض بينه وبين التوقيع مستقرّ، ولا بدّ فيه من الرجوع إلى قواعد باب التعارض.

لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل؛ إذ الروايات الموهمة للتخصيص ليست ذات حجّة من جهة الصدور والدلالة، بل غاية الأمر تفيد الاحتمال، وهو مندفع بالعموم المذكور.

وقد يُقال: إنّنا نمنع قطعية عدّ الحدود من الأمور المفتقرة إلى الرئيس مطلقاً، بل نحتمل كونها من الأمور التي تحتاج إلى الإمام المعصوم - من أجل تلك

الروايات الضعيفة - فلا يُحرز كونها من الأمور المحتاجة إلى الرئيس حتى يُتمسك بعموم التوقيع لشموله لها؛ إذ احتمال خروج الحدود عن موضوع الحوادث المفتقرة إلى الرئيس - بناءً على هذا الفرض - هو بنحو التخصص، لا التخصيص حتى يندفع بأصالة العموم.

لكنّا نقول: لازم هذا الفرض أنّ نفس الحدود في مقام التشريع مقيد بتنفيذ المعصوم على النحو الموضوعي، وهذا غريب جداً، كأنّ الله تعالى جعل حدّ السارق (قطع المعصوم ليد) وجعل حدّ الزاني (ثمانين جلدة المعصوم) وجعل القصاص (النفس بالنفس التي أخذها المعصوم)؛، ولا أظنّ أحداً يلتزم باحتمال كون الحدود هكذا، حيث لا شاهد لها.

والظاهر بل الصريح من كلّ النصوص الواردة في الحدود أنّها في نفسها غير مقيد موضوعها بتصديّ المعصوم، وغاية ما يُمكن استظهاره من بعض الضعاف من الروايات هو أنّ المتصديّ لتنفيذ هذه الحدود - التي هي مطلقة في حدّ ذاتها من حيث المتصديّ - هو المعصوم لا غير؛ سواء في زمن ظهوره أو غيبته. ولا يخفى أنّ هناك فرقاً جلياً بين أن يكون تحديد الحدّ الذي جعله الشارع في مقام التشريع (قطع المعصوم لليد) وبين أن يكون تحديده (قطع اليد) ولكن اختصّ تنفيذها بولي خاصّ كالمعصوم؛ لأنّ الحدّ على التحديد الثاني يندرج تحت عنوان (الأمور التي تحتاج إلى الرئيس) - وإن قلنا باختصاص رئاسته برئيس خاصّ على ضوء دليل آخر - دون التحديد الأول له.

فإذا قلنا بأنّ الحدّ في نفسه مطلق من حيث المتصديّ له فلا بدّ من الإلتزام باندراجه تحت موضوع التوقيع وتفويض إقامته إلى الفقيه، ولا يُعنى باحتمال كون الرئيس غيره منحصراً، إلا أن يدلّ دليل تامّ على تصديّ غير الفقيه له

بحيث لا يُمكن الجمع بينهما، فلا بدّ عندئذٍ من الرجوع إلى التخصيص أو قواعد التعارض.

فالحاصل: أنّ الأمور على خمسة أقسام:

الأول: الأمر المقطوع خروجه عن موضوع التوقيع تخصّصاً، كالصوم.

الثاني: الأمر المقطوع خروجه عن موضوع التوقيع تخصيصاً، كالجهاد الابتدائي، على المشهور.

الثالث: الأمر المحتمل خروجه عن موضوع التوقيع تخصّصاً، كرؤية هلال الشهور.

الرابع: الأمر المحتمل خروجه عن موضوع التوقيع تخصيصاً، كالحدود.

الخامس: الأمر المقطوع عدم خروجه عن موضوع التوقيع، كالولاية على الأيتام.

ولا ريب إنّ الأخيرين منوط بالفقيه؛ لشمول التوقيع والمقبولة لهما. والولاية العامة التي تقوم بها البلاد ويتوقّف عليها النظام فهي من قبيل القسم الخامس من الأمور.

نعم، تخرج الأمور المقطوع بعدم رضا الشارع بتحقيقها تخصّصاً، وهذا لا يحتاج إلى قيد خاصّ، بل المتبادر من كلام كلّ مشرّع في هذا الأسلوب أنّه قد فوّض أموره إلى الوكيل ما لم يصل إلى ما لا يرضى به الموكل. وهذا نظير ما قد يُقال في الأمر بالوفاء بالعقود؛ فإنّ قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾^(٨٨) منصرف إلى العقود الجائزة عنده سبحانه، لا المحرّمة منها كالربا^(٨٩).

فالمتبادر منها هو الحجّية في كلّ أمر يقبل الرئاسة والمرجعية إلا ما يُعلم

عدم جوازہ وعدم رضا الإمام به.

ثم إنَّ الشيخ الأنصاري رحمته الله قد فرَّق بين مفاد التوقيع وبين ما ورد من أنَّ (السلطان ولي من لا ولي له) ^(٩٠) حيث قال: لكن يُستفاد منه ما لم يُمكن يُستفاد من التوقيع المذكور، وهو الإذن في فعل كلِّ مصلحة لهم، فثبت به مشروعية ما لم يثبت مشروعيته بالتوقيع المتقدِّم، فيجوز له القيام بجميع مصالح الطوائف المذكورين. ^(٩١)

لكن لسانها نفس اللسان في التوقيع والمقبولة، وهو لسان الجعل والنصب، فما هو الفرق بين (إنِّي جعلت فلاناً عليكم حاكماً أو إنَّ فلاناً حجَّتي عليكم) وبين (إنَّ فلاناً وليكم)؟! إذ لو كان مراده من الفارق بينهما كون الإضافة في المرسله لامية تدلّ على الانتفاع، فتشمل كلَّ المصالح النافعة للمولّى عليه، بخلاف التوقيع الذي يدلّ على مشروعية التصرف في دفع الضرر فحسب كما قد يقال ^(٩٢).

ففيه: إنَّنا لا نسلّم كون مدلول التوقيع مجرد دفع الضرر، بل كلّ أمر يحتاج إلى الرئيس بحسب المتعارف، كما صرّح به الشيخ نفسه، فيعمّ الموارد النافعة والضارّة، مضافاً إلى أنَّ استظهار الانتفاع من الإضافة في المرسله مشكل، بل الظاهر كون (اللام) للاختصاص، على ما هو الغالب فيه، وما تدلّ عليه المرسله نفس ما دلّ عليه التوقيع، وهو ولاية السلطان في كلّ أمر يحتاج إلى الولي بحسب المتعارف حيث لا يذكر حدّها.

وأما لو كان المراد من الفارق بينهما كون مدلول المرسله الولاية في كلّ ما له قابلية للتولّي، بخلاف التوقيع حيث دلّ عليها في ما لا بدّ منه ^(٩٣).

ففيه: ما مضى من أنَّ ما دلّ عليه التوقيع هي الولاية في كلّ ما يقبل الرئاسة،

كيف وإنّ تفويض ما لا بدّ فيه من الزعامة إلى الفقيه لا يحتاج إلى دليل خاصّ، بل هو للفقيه من باب المتيقّن؟! كما قال به أيضاً مَنْ لم يسلمّ بتمامية شيء من النصوص المتمسّك بها لولاية الفقيه^(٩٤)، فما هو الفرق بين التمسّك بالتوقيع وعدمه؟!

ويمكن أن يعود هذا الوجه إلى الوجه الماضي لو حملنا (الأمر الذي لا بدّ منه) على (ما يضرّ بحال المولّى عليه)، فليتملّ.

التنبيه الثاني:

هل الولاية الثابتة للفقيه بهذا التوقيع في أمور لا بدّ فيها من زعيم ولا يعقل تحقّقها خارجاً إلا به أو أمور يتصوّر فيها الزعامة ولكن يُمكن تحقّقها بغيرها أيضاً؟

بعبارة أخرى: هل الولاية في أمور تجب فيها الرئاسة العامة والمرجعية أو تجوز تلك فيها؟

الظاهر من عبارات كثير منهم هو الأول، أي إنّ التوقيع غاية الأمر يدلّ على مرجعية الفقهاء في ما لا بدّ فيه من رئاسة ومرجعية؛ ولذلك لا يقولون بحجّية حكم الحاكم في مثل رؤية هلال شوال التي يتصور فيها مرجعية واحدة لإعلان عيد واحد عامّ لجميع المسلمين، لكن ليس تحقّقها خارجاً متوقّفاً على تلك المرجعية الواحدة، بل يُمكن قيام المكلفين أنفسهم بتشخيص هذا الأمر والقيام بمقتضاه، بخلاف الحدود.

لكنّ الإنصاف أنّه لا يبعد القول بأنّ المتبادر من عبارة التوقيع هو مرجعية الفقيه في كلّ ما يقبل المرجعية العامة بحسب المتعارف في أية فترة من الزمان،

فمثل رؤية الهلال خصوصاً في شوال وذِي الحِجَّة أمر يرتبط بعامة المسلمين بحسب المتعارف بين المتشرّعة، بل لا يُمكن عادة القيام بحِجَّة الإسلام على أساس آراء شخصية حول زمن الموسم. وهكذا الحال في الأعياد العامة، كما صرّح به المحقق النجفي في ردّ مَنْ قال بعدم ثبوت الهلال بحكم الحاكم: «إنّه منافٍ لإطلاق الأدلّة وتشكيك فيما يُمكن تحصيل الإجماع عليه، خصوصاً في أمثال هذه الموضوعات العامة التي هي من المعلوم الرجوع فيها إلى الحكّام، كما لا يخفى على مَنْ له خبرة بالشرع وسياسته» (٩٥).

فالظاهر من عبارته أنّ كلّ أمر يُعدّ من وظائف الحكومات بحسب العرف منوط بالفقيه، وفي ما نحن فيه فإنّ في هذا التوقيع بقرينة الرجوع للأمور به يُمكن أن يُقال أنّه ﷺ قد عيّن رئيساً فيما يُناسب فيه المرجعية بحسب المتعارف. بعبارة أخرى: إنّ دَوْر السيرة العقلائية هنا هو تنقيح ثبوتي لفرد حقيقي من موضوع الحكم الشرعي - أي الحوادث - فكلّ ما تعامل معه العقلاء معاملة (الحادثة المحتاجة إلى الزعيم)، فهو مندرج تحت حكم النصّ، ولو تفاوتت تلك الأمور - عند العقلاء - بحسب الاختلاف في الظروف الزمنية والاجتماعية فسوف يتوسّع ويتضيّق صدق عنوان الحوادث المفترقة إلى الرئيس عمّا كان عليه سابقاً، فيجب الرجوع في هذه المرتبة منها، ولا تكفي المراتب التي كانت فيما سبق، وهذا بحسب الحقيقة من تدخّل السيرة في تكوين موضوع الحكم الشرعي ثبوتاً توسعة أو تضييقاً^(٩٦).

أهمّ نتائج البحث:

١. دلالة الفقرة الأولى من التوقيع على ولاية الفقيه في الأمور العامة، متوقفة

على إحراز وثاقة إسحاق بن يعقوب ولا يكفي الوثوق بصدوره على ضوء تجميع القرائن.

٢. إنّ الظاهر من الفقرة الثانية هو حجية الفقيه في الأمور الولوية وعلى الأقل أنّها هي المتيقّنة منها.

٣. إنّ ولاية الفقيه العامة ظاهرة من التوقيع نظراً إلى كلتي الفقرتين وتطبيقاً لإحداهما على الآخري من جهة استيعاب الفروض المتصورة ودفع ما هو خلاف الظاهر.

٤. إنّ ما ثبت للفقيه بهذه المباركة هو مرجعيته وحجّيته في كلّ ما يقبل الرئاسة و الزعامة عند مرتكز العقلاء إلا ما هو منصرف عنه ارتكازاً أو خارج بدليل خاص.

المواشم

- (١) الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة (صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي)، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر عليه السلام، إيران ط ١/١٤٢١هـ: ٣٢.
- (٢) الرعد: ١١.
- (٣) الطوسي، محمد بن الحسن، الغيبة، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم المقدسة، ١٤١١هـ: ٢٩١. الصدوق، محمد بن علي، كمال الدين، ٢: ٤٨٤. الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المقدسة ١٤١٤هـ، ٢٧: ١٤٠.
- (٤) النراقي، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مشهد المقدسة، ١٤١٥هـ، ١٧: ١٩. العاملي، السيد محمد جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٩هـ، ١٠: ١٩.
- (٥) المحقق السبزواري، محمد باقر بن محمد مؤمن، كفاية الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٢٣هـ، ١: ٤١٠.
- (٦) النراقي، مستند الشيعة، ١٠: ٤١٩. البحراني، يوسف بن أحمد بن إبراهيم، الحقائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٠٨هـ، ٣: ٢٥٩.
- (٧) الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، الاجتهاد والتقليد، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٥هـ: ٦٤. الإيرواني، الاجتهاد والتقليد: ٤٦٦.
- (٨) الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، كتاب النكاح، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٥هـ: ١٤٩. الكوه كمري، السيد محمد بن علي حجت، كتاب البيع، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٠٩هـ: ٤٦٣.
- (٩) الخوئي، السيد أبو القاسم، موسوعة الإمام الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام

الخوئي، قم المقدسة، ١٤٢٨هـ، ٤١: ٢٧٤.

(١٠) إن أدق وأقوى هذه التحقيقات في نظري القاصر ما كتبه: الحائري، السيد كاظم الحسيني، ولاية الأمر في عصر الغيبة، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٤هـ: ١٢٠.

(١١) ولتفصيل الاسلوب لجعل هذه الأحكام، راجع: الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٤٢ - ٥٦.

(١٢) المحقق الخراساني، الملا محمد كاظم، حاشية المكاسب، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ١٤٠٦هـ: ٩٤. الخونساري، موسى، منية الطالب في حاشية المكاسب (تقرير أبحاث محمد حسين النائيني)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٨هـ، ١: ٣٢٦. الإصفهاني، محمد حسين الكمباني، حاشية كتاب المكاسب، العلمية، قم المقدسة، ١٤١٨هـ، ٢: ٣٨٩. العراقي، آقا ضياء الدين علي الكزازي، شرح تبصرة المتعلمين، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٤هـ، ٤: ٤٦٣. الروحاني القمي، السيد محمد، المرتقى إلى الفقه الأرقى/ كتاب الخمس، دار الجلي، طهران، ١٤٢٠هـ: ٣٠٢.

(١٣) مجموعة من المؤلفين، مجلة فقه أهل البيت، ٣٦: ١٤٣.

(١٤) الخلائي، السيد محمد مهدي الموسوي، الحاكمة في الإسلام، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٢٥هـ: ٦٠٠.

(١٥) الأردكاني، مرتضى، الاجتهاد والتقليد، قم المقدسة، ١٤٠٢هـ: ١٧.

(١٦) راجع: الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم المقدسة، ١٤١٧هـ، ٣: ٣٠٤، و ٤: ٢٩١.

(١٧) الشيرازي، السيد محمد الحسيني، إيصال الطالب، مؤسسة الأعلمي، طهران، ١٣٦٨ ش، ٨: ١٩٩.

(١٨) النجفي كاشف الغطاء، علي بن محمد رضا، النور الساطع في الفقه النافع، طليعة النور، قم المقدسة، ١٤٣٠هـ، ١: ٣٦٥.

(١٩) الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، القضاء والشهادات (تراث الشيخ الأعظم) مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٥هـ: ٤٩. الإصفهاني، حاشية كتاب المكاسب،

- ٢: ٣٨٩. الخونساري، منية الطالب في حاشية المكاسب (تقرير أبحاث الميرزا محمد حسين النائيني)، ١: ٣٢٦. الخوئي، السيد أبو القاسم، مصباح الفقاهة (المكاسب)، مؤسسة أنصاريان، قم المقدسة، ١٤١٧هـ، ٥: ٤٧.
- (٢٠) الإصفهاني، حاشية كتاب المكاسب، ٢: ٣٨٩.
- (٢١) الخونساري، منية الطالب في حاشية المكاسب، (تقرير أبحاث الميرزا محمد حسين النائيني)، ١: ٣٢٦.
- (٢٢) الحكيم، السيد محمد سعيد الطباطبائي، مصباح المنهاج / الاجتهاد والتقليد، مؤسسة المنار، قم المقدسة، ١٤١٥هـ: ٢٠٤.
- (٢٣) الأنصاري، القضاء والشهادات: ٤٩. الخوئي، مصباح الفقاهة (المكاسب)، ٥: ٤٧.
- (٢٤) العراقي، شرح تبصرة المتعلمين، ٤: ٤٦٥.
- (٢٥) الخخال، الحاكمة في الإسلام: ٦٠١.
- (٢٦) ولتفصيل الكلام راجع: الروحاني القمي، السيد محمد، منتقى الأصول، دار الهادي، ١٤١٣هـ، ٧: ٢٥.
- (٢٧) البقرة: ٢٧٥.
- (٢٨) المائدة: ١.
- (٢٩) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩٢ - ٢٩٤، ب ٢٥ من كيفية الحكم.
- (٣٠) الإيرواني، علي بن عبد الحسين النجفي، حاشية المكاسب، دار ذوي القربى، قم المقدسة، ١٤٢١هـ، ١: ١٥٧. الخوئي، مصباح الفقاهة (المكاسب)، ٥: ٤٧. الروحاني القمي، المرتقى إلى الفقه الأرقى / كتاب الخمس: ٣٠٣.
- (٣١) الخونساري، منية الطالب في حاشية المكاسب (تقرير أبحاث الميرزا محمد حسين النائيني)، ١: ٣٢٧.
- (٣٢) الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ٢٢: ٨٢.
- (٣٣) البحراني، محمد السند، هيويات فقهية، منشورات الاجتهاد، ١٤٢٩هـ: ١٩٧.
- (٣٤) النساء: ٥٩.

- (٣٥) السيد الرضي، محمد، نهج البلاغة، كتاب (٣٨): ٣٥٢.
- (٣٦) السيد الرضي، نهج البلاغة، الخطبة (٢٧): ٣٦. الخراز القمي، علي بن محمد، كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر، منشورات بيدار، قم المقدسة، ١٤٠٩ هـ: ٢٤٨.
- (٣٧) المائدة: ٢٤.
- (٣٨) السيد الرضي، نهج البلاغة، الخطبة (٢٧): ٣٦.
- (٣٩) السيد الرضي، نهج البلاغة، الخطبة (٣): ١٦.
- (٤٠) السيد الرضي، نهج البلاغة، الخطبة (٣٤): ٤٤.
- (٤١) المنتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، مكتب الإعلام الإسلامي، بيروت، ١٤٠٩ هـ، ١: ٤٨١.
- (٤٢) البحراني، محمد السند، هيويات فقهية: ١٩٧.
- (٤٣) الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٧ ش، ٧: ٤١٢. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥ ش، ٧: ٦٩.
- (٤٤) المامقاني، محمد حسن، غاية الآمال في شرح كتاب المكاسب، ثامن الحجج ع، قم المقدسة، ١٤٢٣ هـ، ٣: ٤١٦.
- (٤٥) الحكيم، السيد محسن الطباطبائي، نهج الفقاهة، دار الفقه للطباعة والنشر، قم المقدسة، ١٤٢١ هـ: ٣٠٢. الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ٢٢: ٨٢.
- (٤٦) الخوئي، مصباح الفقاهة (المكاسب)، ٥: ٤٨.
- (٤٧) الحكيم، نهج الفقاهة: ٣٠١.
- (٤٨) الأنصاري، كتاب المكاسب، ٣: ٥٥٥.
- (٤٩) الخونساري، منية الطالب في حاشية المكاسب (تقرير أبحاث الميرزا محمد حسين النائيني)، ١: ٣٢٦.
- (٥٠) الإصفهاني، حاشية كتاب المكاسب، ٢: ٣٩٠.
- (٥١) الحكيم، نهج الفقاهة: ٣٠١.

- (٥٢) الخوئي، مصباح الفقاهة (المكاسب)، ٥: ٤٨.
- (٥٣) راجع الصفحة ٣٤ و ٣٥.
- (٥٤) العراقي، شرح تبصرة المتعلمين، ٥: ٤١.
- (٥٥) النجفي كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه النافع، ١: ٣٦٣.
- (٥٦) العراقي، شرح تبصرة المتعلمين، ٤: ٤٦٣.
- (٥٧) الأنصاري، كتاب المكاسب، ٣: ٥٥٧.
- (٥٨) ولتفصيل الكلام راجع: رسالتنا حول المدخل الفقهي للحكومة الإسلامية.
- (٥٩) الميلاني، السيد محمد هادي الحسيني، محاضرات في فقه الإمامية / كتاب الخمس، مؤسسة الطباعة والنشر لجامعة الفردوس، مشهد المقدسة، ١٣٩٥هـ: ٢٧٦.
- (٦٠) الحائري، ولاية الأمر في عصر الغيبة: ١٢٣.
- (٦١) الميلاني، محاضرات في فقه الإمامية / كتاب الخمس: ٢٧٦.
- (٦٢) الأنصاري، القضاء والشهادات: ٤٩.
- (٦٣) الأنعام: ١٤٩.
- (٦٤) الأنعام: ٨٣.
- (٦٥) الخونساري، منية الطالب في حاشية المكاسب (تقرير أبحاث الميرزا محمد حسين النائيني)، ١: ٣٢٦.
- (٦٦) الأنعام: ١٤٨ - ١٤٩.
- (٦٧) الإصفهاني، حاشية كتاب المكاسب، ٢: ٣٨٩. الروحاني القمي، المرتقى إلى الفقه الأرقى / كتاب الخمس: ٣٠٣.
- (٦٨) الأنصاري، كتاب المكاسب، ٣: ٥٥٦. الحائري، ولاية الأمر في عصر الغيبة: ١٢٥.
- (٦٩) التوبة: ٧٣.
- (٧٠) المحقق الداماد اليزدي، السيد محمد، كتاب الخمس، (بقلم جوادى الآملي)، الاسراء للنشر، قم المقدسة، ١٤١٨هـ: ٤٣٩.
- (٧١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦ - ١٣٧، ب ١١ من صفات القاضي، ح ١.

- (٧٢) النساء: ٥٩.
- (٧٣) الإصفهاني، حاشية كتاب المكاسب، ٢: ٣٨٩.
- (٧٤) الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، ٢: ١٢٢.
- (٧٥) الحائري، أساس الحكومة الإسلامية، مطبعة النيل، بيروت، ١٣٩٩هـ: ٢٣١.
- (٧٦) الأنصاري الدزفولي، مرتضى بن محمد أمين، كتاب النكاح، (تراث الشيخ الأعظم) مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٦هـ: ١٤٩.
- (٧٧) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٢ش، ٢١: ٣٩٥. الخميني، السيد روح الله الموسوي، كتاب البيع، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (عليه السلام)، قم المقدسة، ١٤١٨هـ، ٢: ٦٣٧.
- (٧٨) الخوئي، مصباح الفقاهة (المكاسب)، ٥: ٤٧.
- (٧٩) الحائري، أساس الحكومة الإسلامية: ٢٣٢.
- (٨٠) الشاهرودي، السيد محمود بن علي الحسيني، كتاب الحج، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم المقدسة، ٣: ٣٤٧.
- (٨١) الحائري، ولاية الأمر في عصر الغيبة: ١٢٣ - ١٢٤.
- (٨٢) الأنصاري، كتاب المكاسب؛ ٣: ٥٥٧.
- (٨٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦ - ١٣٧، ب ١١ من صفات القاضي، ح ١.
- (٨٤) راجع: قاسمي، محمد علي، فقيهان إمامي وعصره هاي ولايت فقيه، بوستان كتاب، قم المقدسة، ١٣٨٤ش.
- (٨٥) الخميني، كتاب البيع، ٢: ٦١٩.
- (٨٦) الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي، منهاج الصالحين، مطبعة مهر، قم المقدسة، ١٤١٠هـ، ١: ٣٦٣، م ٢.
- (٨٧) الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي، مباني تكملة المنهاج (موسوعة الإمام الخوئي ٤١: ٢٧٣).
- (٨٨) المائدة: ١.

- (٨٩) الحائري، السيد كاظم الحسيني، فقه العقود، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٢١هـ، ١: ١٦٥.
- (٩٠) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، تذكرة الفقهاء، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المقدسة ١٤١٤هـ، ١٧: ٣٥٨.
- (٩١) الأنصاري، كتاب المكاسب، ٣: ٥٦٠.
- (٩٢) الجزائري، السيد محمد جعفر المروّج، هدى الطالب في شرح المكاسب، مؤسسة دار الكتاب الجزائري، قم المقدسة، ١٤٢٠هـ، ٦: ١٩١.
- (٩٣) الإصفهاني، حاشية كتاب المكاسب، ٢: ٣٩٩.
- (٩٤) التبريزي، جواد بن علي، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، دار الصديقة الزهراء عليها السلام، قم المقدسة، ١٤٢٥هـ، ٣: ٣٨.
- (٩٥) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ١٦: ٣٦٠.
- (٩٦) ولتفصيل الكلام حول هذا النحو من تدخّل السيرة راجع: الصدر، بحوث في علم الأصول، ٤: ٢٣٤.

تمهيد:

يعتبر الأمن في مختلف أنواعه من حاجات البشر الأساسية على طول التاريخ، ويعدّ انعدامه أكبر مانع لرقّي وتكامل الفرد والمجتمع؛ ولذا فإنّ الاهتمام به والحفاظ عليه من مهام الدول والمؤسسات المقتّنة العالمية التي أسست لغرض الدفاع والحفاظ على هذا الأمر الهام.

ومن أنواع الأمن هو الأمن في الأمور الاقتصادية بمصاديقه المختلفة خصوصاً العقود والمعاملات المبتلى بها كعقد المضاربة في عصرنا الحاضر، حيث إنّ الغرامة والخسارة الموجهة لرأس المال من الناحية الفقهية تقع على المضارب (المالك لرأس المال)؛ لأنّ العامل أمين، ويده أمانة، فلا يكون بالتالي ضامناً، وهذا الأمر بدوره يهدد رؤوس الأموال، ويكون موجباً لمخاوف وقلق المالك على رأس ماله، مما لا يجعله مستعداً للإقدام على إيقاع عقد المضاربة.

ولكن السؤال هو: هل من مخرج فقهي لرفع هذه المخاوف أم لا؟

فالمصداق المذكور وإن كان في عقد المضاربة إلا أنّه يجري أيضاً في كثير من العقود الأخرى التي هي في نظر العقلاء وعلم الفقه من مصاديق الأيدي الأمانية.

والجواب عن التساؤل المذكور صار ذريعة لكتابة هذا المقال لغرض دراسة ونقد رأي مشهور الفقهاء قديماً وحديثاً - من القائلين بعدم ضمان يد الأمين - الذين يرون بطلان شرط الضمان بنحو شرط النتيجة^(١)، ومن ثم نقل الأدلة على ذلك وإثبات أنّ شرط الضمان في العقود التي تكون اليد فيها أمانية صحيح ونافذ.

وهذه المسألة - مضافاً إلى الثمرات الفقهية الكثيرة المترتبة عليها في باب الضمان - لها ثمرات مترتبة عديدة في سائر الأبواب الفقهية الأخرى بما في ذلك بحث العارية، وهذا البحث وإن كان القائل به نادر قديماً وحديثاً إلا أنهم لم يبحثوا ذلك مفصلاً؛ ولذا فإنّ من ميزات هذا البحث هو التفصيل في أدلة صحة الشرط والمنكرين له.

مكانة القاعدة:

قسمت القواعد الفقهية من جهات عديدة إلى أقسام، ومن أجل بيان مكانة وحدود القاعدة نرى من المناسب أن نلقي نظرة إجمالية على هذه التقسيمات وتطبيق القاعدة على كل منها:

١ - قسّمت القواعد الفقهية بلحاظ كثرتها وانتشارها في جميع الأبواب الفقهية أو في بعضها إلى قواعد عامة وخاصة، فقاعدة: «لا ضرر ولا ضرار» تعدّ مثلاً من القواعد العامة، بينما قاعدة: «ضمان يد الأمين» من القواعد الخاصة؛ لعدم جريانها في جميع الأبواب الفقهية.

٢ - بما أنَّ القواعد تختص بالشبهات الحكمية أو الموضوعية، أو ما هو أعم منهما، فهي تنقسم كذلك إلى قواعد شبهات حكمية وقواعد شبهات موضوعية، والقاعدة في المقام من مصاديق القواعد المختصة بالشبهات الحكمية؛ لتضمّنها بيان حكم ضمان وعدم ضمان اليد الأمانية، وأمّا يد غير الأمين فلا ربط لهذه القاعدة بها، ولا بدّ من بيانها من خلال طرق أخرى.

٣ - تنقسم القواعد بلحاظ الأدلة الدالة على اعتبارها إلى قواعد منصوصة وقواعد متصيّدة، فإن كان المدرك فيها الآيات الكريمة والروايات الشريفة فهي قواعد منصوصة كقاعدي الإضرار ونفي العسر والحرّج، وإن كان المدرك مأخوذاً من موارد مختلفة تمسك بها الفقهاء فهي قواعد متصيّدة، والقاعدة في المقام من القواعد المنصوصة.

تحرير محل النزاع:

من جملة الأمور التي تكون سبباً في عدم وضوح المباحث العلمية جيداً هو عدم تعيين محل النزاع وتحريره، حيث إنَّ المستدل يثبت أمراً والمستشكل ينفي

أو ينقد آخر، وقبل البدء بالبحث ينبغي أن يُعلم أنَّ الآيات المباركة من الكتاب العزيز قد دلَّت على عدم ضمان الأمين إلا مع التعدي والتفريط، ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾^(٣)، فإنَّها تدلُّ على نفي سلطنة المضمون له على المحسن من الناحية الشرعية في الأمانة، ولا شك في أنَّ من لوازم كون الشخص ضامناً للأمانة سلطنة المضمون له على الضامن، إذن فالأمين طبقاً للآية المباركة لا يكون ضامناً. وهذا لا بحث فيه، وإنَّما البحث فيما لو اشترط الضمان. ومهما يكن من أمر فإنَّنا نرى من اللازم قبل الدخول إلى صلب البحث التذكير بعدة نکات يتحرر بها محل النزاع:

أ - أنَّ البحث يقع في شرط النتيجة لا في شرط الفعل، والفرق بينهما - كما أشرنا سابقاً - لا يخفى على أهل الفن، وهو إجمالاً:

أنَّ شرط الفعل عبارة عن اشتراط المالك على الأجير أو المستأجر غرامة تلف العين المستأجرة مثلاً أو قيمة في ماله الخاص، وصحة هذه الشروط مما اتفق عليه الفقهاء، سواء كانت اليد أمانية أو غير أمانية، وسواء كان التلف عن تعدٍ وتفريط أو بدونهما.

وأما شرط النتيجة فهو عبارة عن اشتراط المالك على الأجير أو المستأجر الضمان مع تلف العين المستأجرة؛ فإنَّ مشهور الفقهاء قديماً وحديثاً يرون بطلان هذا الشرط.

ب - أنَّ اليد الأمانية بلحاظ ما ينشأ في العقد على قسمين:

١ - اليد الأمانية في العقود التي يجعل فيها المودع المستودع نائباً عنه وبمنزلته في حفظ ماله؛ لأنَّ ما أنشئ في عقد الوديعة هو استئابة المستودع عن المودع، وجعل المستودع أميناً ونائباً عنه.

٢- اليد الأمانية في العقود التي لا يكون المنشأ فيها ما يُنشأ في العقد من جعل النيابة والاستتابة، بل شيء آخر، فمثلاً في عقد الإجارة على الأعيان التي هي محل الإنشاء يكون تمليك منافع العين من قبل المالك الى المستأجر، وله تملك أُجرة المسمى، وفي الوقت ذاته تكون يد المستأجر أمانية؛ لأنّ ذلك تمّ برضا المالك والمؤجّر، والبحث في هذا المقال عن اليد الأمانية من القسم الثاني، وأما اليد الأمانية من القسم الأول فخارج عن محلّ البحث؛ لأن شرط الضمان بنحو النتيجة في القسم الأول من اليد الأمانية ليس صحيحاً؛ لمخالفته مع مقتضى العقد الذي هو النيابة.

ج - أورد أكثر الفقهاء هذا البحث أواخر بحث ضمان الأجير والمستأجر من عقد الإجارة، إلا أنَّ ملاك صحة أو بطلان شرط الضمان بنحو النتيجة في هذه الموارد جارٍ أيضاً في سائر العقود التي تكون اليد فيها أمانية كعقد المزارعة والمضاربة والمساقاة والوكالة، وعليه فالبحث المذكور لا يختص بعقد الإجارة وإن كان البحث الأساسي في المقال عن الإجارة فقط.

هـ- إنَّ الدعوى في المقام إثبات صحة شرط الضمان مطلقاً، سواء أكان بنحو شرط الفعل أو بنحو شرط النتيجة، وأتَّه صحيح في عقد الإجارة سواء كانت الإجارة في الأعمال أو في الأعيان، وأنَّ هذا الأمر لا يختص بعقد الإجارة، بل هو

صحيح في جميع العقود التي تكون اليد فيها أمانية ممّا لا يكون مورد الإنشاء فيها الاستيمان ونحوه؛ لأنّ الأدلة لا اختصاص لها بعقد الإجارة وإن أُوردت في بحث الإجارة.

خطة البحث:

بعد دراسة تاريخ المسألة سوف نبدأ البحث عن أدلة صحة الشرط، ثمّ نستعرض أدلة القائلين بالبطلان وننقدها ثم نردها، وهذا هو الركن الأساسي في المقال؛ فإنّه بعد الغضّ عن أدلة النافين للصحة تكون دلالة أدلة نفوذ الشرط كافية في المقام لإثبات المطلوب.

سابقة البحث:

فيما يرتبط بتاريخ هذه المسألة الفقهية يمكن القول بضرر قاطع بأنّ أول فقيه أبدى رأيه فيها هو السيد المرتضى رحمته الله، فإنّه قال في مقام ردّ الحسن بن حي من علماء الجمهور - الذي كان يقول بعدم ضمان الأجير -: « وهذا القول من ابن حي... مخالف للإمامية على كلّ حال بقوله: (ومن أعطى الأجير فلا ضمان عليه وإن شرط)؛ لأنّ عندنا إن شرط كان الضمان عليه بالشرط »^(٤)، ومعنى كلامه صحّة ضمان الأجير مع شرط الضمان بنحو شرط النتيجة.

وخالف جملة من الفقهاء ممّن تعرّض لهذا الفرع الفقهي بل مشهورهم السيد المرتضى، فذكروا أنّ الضمان بنحو شرط النتيجة باطل^(٥).

ووافقهم على ذلك جملة من الفقهاء المعاصرين ممّن علّق على العروة الوثقى بما يزيد على الثلاثين فقيهاً كالمحقق الأصفهاني والخونساري والحائري والبروجردى والخوئي والخميني والكلبايكاني، فيما قوى آخرون عدم الجواز^(٦).

وفصل جماعة فذكروا بطلان شرط الضمان بنحو النتيجة في عقد الإجارة على الأعيان، وصحته في عقد الإجارة على الأعمال^(٧).

وذهب السيد اليزدي الى صحة شرط الضمان في عقد الإجارة مطلقاً سواء كان في الإجارة على الأعمال أو في الإجارة على الأعيان^(٨).

مقتضى القاعدة:

بلحاظ أهمية البحث ومع غرض النظر عن مدلول الأدلة وشرط الضمان، هل مقتضى قاعدة على اليد في هذه العقود - بما في ذلك عقد الإجارة - كون اليد أمانية لكي لا تكون في صورة التلف ضامنة، أو عدم كونها أمانية لتكون ضامنة مع التلف؟

قال بعض الفقهاء: مقتضى القاعدة الضمان؛ لشمول إطلاق النبوي: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»^(٩) لها.

وأشكل على الاستدلال في المقام بإشكالين:

ألف - الإشكال السندي: وهو أنّ النبوي لم يروه علماء الإمامية في كتبهم، فالسند ضعيف حتى على مبنى من يرى بأنّ عمل المشهور جابر لضعف السند؛ لأنّ جبر ضعف السند بالعمل إنّما يكون صحيحاً فيما إذا كان للرواية سند، ولا سند للنبوي المذكور^(١٠).

وأجيب عنه أولاً: أنّه يمكن دعوى كون دليل قاعدة على اليد هو سيرة العقلاء، والنبوي مؤيد لها.

وثانياً: أنّ الإشكال السندي وارد بناءً على القول بأنّ توثيق رجال السند شرط

في العمل بالخبر، ولكن بناءً على رأي من يرى كفاية الوثوق بالصدور، سواء كان الوثوق بصدور الحديث حاصلاً من توثيق رجال السند أو من القرائن الداخلية أو الخارجية، فإنه حينئذٍ لا يرد الإشكال السندي خصوصاً مع فتوى المشهور على طبقه الذي يكشف عن أن الوثوق حاصل لهم بصدوره، فيكون الحديث طبق المبنى الثاني للفقهاء حجة.

ب - الإشكال الدلالي، وتقريبه كالتالي:

أولاً - أن الأخذ بالنبوي «على اليد ما أخذت» يختص بالأخذ عن قهر وغلبة وتعد، فلا يشمل اليد الأمانية، واليد في هذه العقود أمانية؛ لأن العين أعطيت للمستأجر بإذن المالك ورضاه^(١١).

وأجيب عنه: بأنه قد يقال بأن الأخذ بالنبوي أعم من الأخذ مع التعدي ومن الأخذ عن حق؛ لأن الأخذ يستعمل في الآيات والروايات الشريفة في غير اليد العدوانية والقهرية كما في قوله تعالى - مثلاً -: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾^(١٢) فإنه يستعمل الأخذ فيها في غير اليد القهرية والعدوانية؛ لأن أخذ الزكاة من المال الزكوي ليس من مصاديق الأخذ القهري، إذن قد يستعمل الأخذ في غير الأخذ عن قهر وغلبة.

وثانياً - إن مدلول حديث «على اليد» بالعنوان الأولي وجوب رد العين إلى ذي اليد، وأن الحكم بضمان المثل أو القيمة في صورة تلف العين وعدم إمكان ردها حكم فرعي، وعليه ففي الموارد التي لا يكون رد العين واجباً - كما في اليد الأمانية - لا يكون الحديث شاملاً للمقام، فرد العين المستأجرة - مثلاً - على المستأجر في مدة الإجارة غير واجب؛ لأن المستأجر يكون مالكاً بعد الإجارة لمنافع العين المستأجرة، فلو رد العين لم يمكنه استيفاء منافعها، فلا يجب رد العين إذن. ومن هنا فإن «على اليد» وإن كان في هذه الموارد لا يشمل العين التالفة؛ إلا أن المدلول

الأولى للحديث ليس هو ضمان المثل أو القيمة، وإنما ضمان القيمة أو المثل فرع وجوب رد الأصل، ومع عدم وجوب رد الأصل - أي العين المتعلق بها الإجارة - لا يثبت حكم الفرع - أي رد المثل أو القيمة أيضاً.

وعلى فرض أن دليل «على اليد» هو سيرة العقلاء فمع ذلك لا يشمل المقام؛ لأنَّ المستفاد من السيرة أنَّ مال المالك لو كان تحت يد واستيلاء شخص آخر بغير إذنه وجب عليه رده، ومع التلف فله المثل أو القيمة، وأما لو أذن المالك لغيره في التصرف فالعقلاء لا يرون رد العين واجباً، ومع التلف لا يكون ضمان المثل أو القيمة لازماً؛ لأنَّ المالك قد أسقط بالإذن احترام ماله.

والحق: أنَّ مقتضى قاعدة «على اليد» الضمان حتى في حالة عدم اشتراط الضمان؛ لأنَّ المدلول المستفاد من القاعدة المذكورة عبارة عن عدم جواز تلف مال الغير وإهداره إلا مع إذن المالك، وحينئذٍ لو أذن المالك بأيِّ مقدار من الإذن - كمّاً وزماناً - فالضمان ساقط، وإلا - أي في غير مورد الإذن - فالضمان ثابت؛ لأنَّ اليد في غير مورد الإذن ليست أمانية، بل عدوانية.

وبناءً عليه، لو أذن المالك لغيره بالتصرّف في ماله لمدة معينة كساعة واحدة مثلاً، فتلف بعد انقضاء الساعة ثبت الضمان بمقتضى «على اليد»، وكذا لو كان إذن التصرف فيه مقيداً بالضمان فتلف، كان الضمان ثابتاً أيضاً.

وللبحث المذكور تطبيقات كثيرة في الفقه، نذكر منها:

ألف - أنَّ الضمان في عقد العارية طبقاً لهذا البيان يمكن إثباته على القاعدة، ولا حاجة إلى دليل خاص.

ب - أنَّ ضمان اليد الأمانية مع التعدي والتفريط على القاعدة ولا حاجة إلى دليل خاص.

ومّا تقدم نخلص إلى ما يلي:

- ١ - أنّ مقتضى قاعدة على اليد الضمان لكلّ يد حتى يد الأمين، إلا أن يثبت على عدم الضمان دليل كما في الوديعة والعارية.
- ٢ - أنّ مقتضى سيرة العقلاء ضمان اليد إلا فيما لو ثبت اقتران الإذن في التصرف بعدم الضمان، وعليه فلو اشترط الضمان كان ثابتاً أيضاً.

إطلاق أدلة الشروط:

مضافاً إلى مقتضى قاعدة اليد وسيرة العقلاء، فإنّ إطلاق أدلة نفوذ الشرط تدل على صحة الشرط بما في ذلك شرط الضمان بنحو النتيجة، إلا أن يثبت عدم صحة هذه الدعوى التي يمكن إثباتها بأمر عديدة نذكر منها التالي:

ألف - لا ريب في صدق عنوان الشرط على شرط الضمان بنحو النتيجة؛ لأنّ الشروط نحو من أنحاء الإلتزام بثبوت الضمان في صورة تلف العين المستأجرة، وعليه يشمل عموم «المؤمنون عند شروطهم»^(١٣) شرط الضمان وينطبق عليه الحديث قهراً، وبالتالي يكون دالاً على نفوذ الشرط؛ لأنّ شرط النتيجة مصداق من مصاديق الشرط، فكما أنّ الوفاء بالشروط الأخرى واجب كذلك الوفاء بهذا الشرط واجب أيضاً.

ب - دلت روايات كثيرة على نفوذ الشرط، خصوصاً في شرط النتيجة كصحيفة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: إنّي كاتب جارية لأيتام. لنا واشترطت عليها إن عجزت فهي رد في الرق، وأنا حل مما أخذت منك، قال: فقال لي: «لك شرطك»^(١٤)، فإنّها تدلّ على أنّ شرط رد الجارية المكاتبه إلى حالتها الأولى التي هي الرق صحيح ونافذ، وقد وردت روايات أخرى بالمضمون ذاته كصحيتي الحلبي ومحمد بن مسلم، وصحيفة سليمان بن خالد^(١٥).

وهذه الطائفة من الروايات تدلّ على صحة شرط الضمان بنحو النتيجة الذي هو عبارة عن رد الجارية المكاتبة الى الرق، وعليه فمورد البحث - الضمان بنحو النتيجة - مشمول لهذه الروايات أيضاً؛ لأنّ كلا الأمرين حكم وضعي، واحتمال الفرق بينهما بعيد، قال بعض الفقهاء المعاصرين: « يستفاد من استدلاله ﷺ في ذيل صحيحة الحلبي «المؤمنون عند شروطهم» بأنّ الحديث يدل على حكمين، أحدهما تكليفي يجب الوفاء به، والآخر وضعي، وهو صحة ونفوذ شرط النتيجة^(١٦) .

سيرة العقلاء:

قد يقال - مضافاً إلى ما سبق - إنّ مقتضى سيرة العقلاء صحة شرط الضمان بنحو النتيجة أيضاً؛ لعدم الفرق في نظر العقلاء بين شرط الضمان بنحو الفعل ودفع غرامة الضرر، وبين شرط الضمان بنحو النتيجة، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: إنّ ذلك كان سيرة في عصر الأئمة المعصومين ﷺ ولم يصل عنهم ردى، فأركان صحة سيرة العقلاء تامة أيضاً، على أنّه مع وجود الدليل الأول والثاني على صحة شرط الضمان بنحو النتيجة لا تصل النوبة إلى السيرة العقلانية المذكورة.

وهناك أدلة أخرى يمكن إقامتها على صحة هذا الشرط أيضاً أعرضنا عن ذكرها خشية الإطالة، لكن المهم في المقام دراسة أدلة المنكرين لصحة هذا الشرط ونقدها، وهذا ما سنبحثه مفصلاً.

أدلة المنكرين لصحة شرط الضمان في اليد الأمانية:

أقام النافون والمنكرون لصحة شرط الضمان في اليد الأمانية على مدعاهم عدة أدلة سوف نستعرضها لنرى مدى صمودها أمام النقد العلمي:

الدليل الأول - مخالفة شرط الضمان للكتاب العزيز:

إنَّ أحد أهم أدلة القوم على بطلان شرط الضمان بالنسبة ليد الأمين في العقود بما في ذلك عقد الإجارة هو أنَّ هذا الشرط مخالف للكتاب العزيز، وقد ثبت في محله بأنَّ الشرط المخالف للكتاب باطل^(١٧).

وهذا الاستدلال - الذي استدل به الفقهاء في أبحاث كثيرة، وهو أحد أهم أدلة المخالفين في المقام أيضاً - يمكن المناقشة فيه من جهات نذكر أهمها:

فقد وقع بين الفقهاء خلاف في تفسير الشرط المخالف للكتاب العزيز، ولهم آراء كثيرة في ذلك نذكر نماذج منها:

١ - أنَّ المراد بمخالفة الكتاب الكريم عبارة عن مخالفة ما كتبه الله تعالى سواء كان قرآناً أو سنة.

٢ - أنَّ المراد بالشرط المخالف للكتاب مخالفة الشرط لما هو موجود في الكتاب العزيز.

٣ - أنَّ المراد بالشرط المخالف للكتاب هو أنَّه مضافاً لعدم مخالفته مع الكتاب العزيز لا بدَّ من موافقته لما ورد في القرآن الكريم ولو بموافقة عموم الكتاب أو إطلاقه.

٤ - أنَّ الشرط المخالف للكتاب العزيز عبارة عن الشرط المخالف للأحكام التكليفية فقط، سواء كانت أحكاماً إلزامية أو غير إلزامية.

ومنشأ كل هذا الاختلاف في تفسير الشرط المخالف للكتاب هو الروايات الواردة في بعضها بأنَّه - أي الشرط المخالف للكتاب - كما في صحيحة عبدالله بن سنان: «شرط وافق كتاب الله»^(١٨)، فإنَّه طبقاً لهذه الطائفة من الروايات لا بدَّ أن يكون الشرط موافقاً لكتاب الله تعالى.

وورد في طائفة أخرى - كما في صحيحة الحلبي - عنوان: « شرط خالف كتاب الله »^(١٩)، فالشرط طبقاً لهذا التفسير لا بدّ أن لا يكون مخالفاً للكتاب العزيز.

وعبر عن موافقة الشرط أيضاً في بعض الأخبار بعدم مخالفة السنّة كما في صحيحة محمد بن قيس^(٢٠)، فإنّه طبقاً لهذا التفسير لا بدّ أن لا يكون الشرط - مضافاً إلى عدم مخالفته مع الكتاب - مخالفاً للسنّة أيضاً.

وورد أيضاً في طائفة أخرى من الروايات عنوان عدم مخالفة الكتاب والسنّة معاً^(٢١)، فالشرط طبقاً لهذه الطائفة من الروايات عدم مخالفة الكتاب والسنّة معاً. فيما ورد في بعضها الآخر - كما في موثقة إسحاق بن عمار - عنوان: « إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحلّ حراماً »^(٢٢).

ومّا تقدم يظهر أنّ الاستدلال على بطلان شرط الضمان في المقام بكونه مخالفاً لكتاب الله غير تام؛ وذلك للأمور التالية:

أولاً - مع كل هذا الاختلاف في تفسير الشرط المخالف لكتاب الله يطرح التساؤل التالي: مع أيّ من هذه التفاسير يكون شرط الضمان ضمن العقد مخالفاً للكتاب؟ ثانياً - إنّ شرط الضمان لا يتنافى مع عنوان من هذه العناوين المفسرة له؛ لوضوح عدم انحصار عنوان الموافقة بالنص القرآني الكريم، بل إنّّه يشمل كل ما وافق النصوص والعمومات والإطلاقات القرآنية؛ ولذا فإنّ شرط الضمان في نفسه أمر مباح مشمول للإطلاقات والعمومات القرآنية.

ثالثاً - إنّّه على أساس ما يراه بعض الفقهاء - كالشيخ الأنصاري - أنّ عدم المخالفة لكتاب الله كافٍ في صدق عنوان الموافقة، وعليه فمع عدم إحراز المخالفة تكون الموافقة صادقة^(٢٣).

رابعاً - لو وصلت النوبة إلى الشك بأنّ شرط الضمان هل هو مخالف لكتاب

الله ليكون باطلاً، أم أنه غير مخالف ليكون صحيحاً، فنستصحب العدم الأزلي للمخالفة مع الكتاب ليثبت عدم المخالفة، وذلك لما ثبت في علم الأصول بأن العام نحو «المؤمنون عند شروطهم» لو خصص بمثل «إلا ما خالف كتاب الله» لكان العام مقيداً بأمر عدمي، أي أن الشرط الغير مخالف لكتاب الله واجب الوفاء به، فيكون موضوع وجوب الوفاء مركباً من أمرين: صدق عنوان الشرط، وكونه غير مخالف لكتاب الله تعالى، وبالنسبة للشك في مخالفة كتاب الله فإن الجزء الأول - صدق عنوان الشرط بالوجدان - يكون محرراً، وأمّا الجزء الثاني فيكون ثابتاً باستصحاب العدم الأزلي، وبالتالي يثبت وجوب الوفاء بالشرط الذي هو شرط غير مخالف لكتاب الله.

الدليل الثاني - مخالفة شرط الضمان للسنة الشريفة:

إن أحد الأدلة المهمة الأخرى للقائلين ببطلان شرط الضمان في موارد اليد الأمانية عبارة عن الروايات الشريفة الدالة بأسنة عديدة على عدم ضمان اليد الأمانية، نشير هنا إلى طائفتين منها:

الطائفة الأولى: وهي عبارة عن روايات أكثرها صحيحة بلحاظ السند تدل على كبرى كلية، وهي عدم ضمان يد الأمين سواء كان المورد إجارة أو غيرها، وقد ذكر السيد الخوئي^(٢٤) في المقام بأن من جملة أدلة بطلان ضمان المستأجر لتلف العين المستأجرة - لو لم يكن عن إفراط أو تفريط - الروايات الكثيرة الدالة على عدم ضمان يد الأمين، وهي واردة في الحمّال والجمّال والقصّار وربّان السفينة الذي يحتمل المتاع فيها وأمثالهم، حيث يستفاد من مجموعها كبرى كلية، وهي أن الأمين لا يضمن، ونصّ عبارته في ذلك: «وتدل عليه الروايات الكثيرة الناطقة بعدم ضمان الأمين الواردة في الحمّال والجمّال والقصّار وصاحب السفينة التي تحمل الأموال ونحو ذلك، ممّا يستفاد منه أن المؤمن على الشيء لا يضمن»^(٢٤).

ثم إنّه ذكر في المقام عدة روايات، منها صحيحة الحلبي عن أبي الله عليه السلام قال: «... صاحب العارية والوديعة مؤتمن»^(٢٥)، وهو كناية عن عدم كونهما ضامنين للتلف إلا مع التفريط والتعدي.

الطائفة الثانية: الروايات الدالة على عدم ضمان المستأجر لو تلفت العين المستأجرة، وقد قسّم السيد الخوئي رحمته الله هذه الطائفة من الروايات الى قسمين:

ألف - الروايات الصريحة والدالة بالمنطوق على عدم ضمان المستأجر.

ب - الروايات الدالة بالمفهوم على عدم ضمان المستأجر.

ثم سرد عدداً من الروايات الصحيحة في كلا القسمين كصحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في حديث: «ولا يغرم الرجل إذا استأجر الدابة ما لم يكرها أو يبيغها» ^(٢٦)، وغيرها من الروايات الكثيرة الأخرى الواردة في هذا الباب نكتفي بهذا المقدار منها.

والمستفاد من روايات هاتين الطائفتين أنَّ يد الأمين لا تضمن التلف، والنقص الحاصل في المال المؤتمن عليه مطلقاً سواء كان مستأجراً أو غير مستأجر، وعليه فشرط الضمان مخالف للسنة القطعية في الروايات الدالة على عدم ضمان يد الأمين خصوصاً المستأجر.

وقد يناقش هذا الاستدلال بما يلي:

أولاً - أن مدلول الروايات تارة اقتضاء يد الأمين عدم الضمان، وحينئذٍ فشرط الضمان بنحو النتيجة يكون مخالفاً لهذه الروايات، ويكون مصداقاً لمخالفة السنة أيضاً.

وأخرى: أنَّ مدلول الروايات هو لا اقتضاء يد الأمين بالنسبة للضمان، أي ليس فيها اقتضاء الضمان ولا اقتضاء عدم الضمان، وفي هذه الحالة يكون شرط

الضمان مخالفاً لهذه الروايات؛ لإمكان الجمع بين مدلول اللا اقتضاء مع الاقتضاء، أي مع شرط الضمان.

والحق أنّ مدلول هاتين الطائفتين من الروايات هو العدم، أي أنّ يد الأمين بالنسبة للضمان هي اللا اقتضاء.

وبعبارة أوضح: مدلول الروايات هو أنّ يد الأمين بمقتضى الأدلة الأولية عدم الضمان، وليس لهذا المدلول إطلاق بالنسبة لطرو العناوين الثانوية التي هي عبارة عن شرط الضمان في المقام، كما لو قيل مثلاً: شرب الماء جائز بالعنوان الأولي، فإنّ هذا الحكم لا ينافي عدم جواز الشرب بالعنوان الثانوي لو صار حراماً، كما لو كان مغصوباً أو متنجساً أو مضرراً.

ثانياً: على فرض التنافي والتعارض بين إطلاق هذه الروايات وإطلاق صحة شرط ضمان العقد يقدّم دليل صحة الشرط؛ لما ثبت في علم الأصول في باب تعارض الدليلين بأنّ أحد المرجحات هناك تقديم الدليل المتكفل ببيان الحكم الثانوي من باب الحكومة، وعلى فرض التعارض وعدم الترجيح فإنّ النسبة بين إطلاق أدلة صحة شرط الضمان وبين هاتين الطائفتين هي العموم والخصوص من وجه، وفي مورد الاجتماع يتساقطان ويكون المرجع بعد التساقط عمومات الأدلة الأولية نحو «المؤمنون عند شروطهم»، وبالتالي صحة شرط الضمان بنحو النتيجة.

الدليل الثالث - فقدان أركان صحة الشرط:

من جملة أدلة النافين لصحة شرط الضمان أنّ الشرط ليس مشرعاً لكي يمكن على أساسه الحكم بثبوت الضمان، وقد أجاب السيد الخوئي رحمته الله عن جميع أدلة منكري صحة الضمان، واستدل بهذا الدليل الذي لا تتوفر فيه أركان الشرط

الصحيح فقط، وقد اختلفت عباراته في تقرير هذا الدليل حاصلها: أنَّ شرط النتيجة إنَّما يكون صحيحاً فيما لو توفر على شرطين:

ألف - أن تكون النتيجة باختيار المشروط عليه بحيث يكون قادراً على إيجادها فعلاً ولو من غير اشتراط.

ب - لا يلزم في تحقق النتيجة في نظر الشارع المقدس لفظ خاص، وشرط الضمان فاقده للركن الأول؛ لأنَّ الضمان حكم شرعي ووضعي، وعدم وجوده يكون باختيار الشارع لا باختيار المشروط عليه، فيكون باطلاً، كما هو الحال في الأحكام التكليفية كالوجوب والحرمة، فإنَّها خارجة عن إرادة واختيار المكلف.

قال السيد الخوئي: « وملخص الكلام: أنَّ الشرط في ضمن العقد لا يترتب عليه الأثر إلا إذا كان أمره بيد المشروط عليه، له أن يفعل وأن لا يفعل... مثل الكتابة والخيطة ونحوهما من الأمور الاختيارية، فهو - طبعاً - ملزم بالوفاء. وأمّا ما هو خارج عن اختياره وراجع الى الشارع والمقنّن كالمجعولات الشرعية التي منها الضمان، فليس للشارط تغيير القانون وتبديله، ولا يكاد يشملها عموم «المؤمنون» بوجه؛ لعدم كون الشرط مشرعاً وموجداً لحكم لم يكن مشروعاً في حد نفسه.

ويجري هذا الحكم في غير باب الضمان من سائر الأحكام الوضعية المعبر عنها في كلماتهم بشرط النتيجة إلا فيما ثبت كون اختياره بيد المشروط عليه، ولم يعتبر في تحققه سبب خاص كالملكية والوكالة ونحوهما مما يكفي إبرازه بأيّ مبرز كان، فلا مانع من أن يبيع داره مشروطاً بأن يكون أثاث البيت مثلاً أو المزرعة الفلانية أيضاً ملكاً للمشتري، أو أن يكون وكيلاً عنه في المعاملة الكذائية بحيث تثبت الملكية أو الوكالة بنفس هذا الاشتراط؛ فإنَّ زمام هذا الاعتبار بيد المكلف نفسه وله الابرار بأيّ مبرز كان، والشرط من أحد المبرزات، فكلاً كانت الشرائط من هذا القبيل صحَّ اشتراطها في متن العقد وشملها دليل نفوذ الشرط.

وأما ما اعتبر فيه سبب خاص كالنكاح والطلاق والظهار ونحوها، أو لم يكن اختياره بيد المكلف، ولم يكن إيجاده بالفعل حتى بغير الشرط كاعتبار الوراثة للأجنبي... فلا يصح اشتراطه في العقد على سبيل شرط النتيجة، فلا يسوغ البيع بشرط الإرث...» (٢٧).

والظاهر إمكان الخدشة في هذا الاستدلال من جهات عديدة نذكر منها التالي:

أولاً - أنَّ هذا الاستدلال إنّما يصحّ فيما إذا كان الغرض من شرط الضمان إثبات الضمان الشرعي، وأما لو لم يكن الغرض إثبات الضمان الشرعي بأن يشترط المؤجر على المستأجر قيمة العين المستأجرة حال التلف مع غرض النظر عن كون هذا الضمان شرعي أو غير شرعي، فإنّ الشرط في هذه الحالة يكون صحيحاً. والشاهد على صحة هذه الدعوى: أنّه لو اشترط ضمن عقد بيع دار أن يكون المشتري مالكاً لسيارة البائع بنحو شرط النتيجة لكان ذلك صحيحاً، والسؤال هو: ما الفرق بين هذه الصورة مع ما لو اشترط ضمن عقد الإجارة بأن يكون المؤجر مالكاً لقيمة العين حال التلف؟

ويمكن أن يكون الفرق الوحيد، أنّ المملوك في الأول هو العين الخارجية، وفي الثاني المملوك هو القيمة في ذمة المستأجر، ولكن ليس ذلك بفارق.

ثانياً - يمكن إرجاع الضمان إلى ضمان عقد الضمان، وتوضيحه: أنّ للضمان مصاديق عديدة، منها: الضمان بالعقد، وله مصداقان:

ألف - الضمان بالعقد، بمعنى ضم الذمة، ومن موارد الضمانات المتعارفة في البنوك ممّا له علاقة بضم الأشخاص لا الأعيان الخارجية.

ب - أنّ الضمان بالعقد بمعنى العهدة التي هي أمر معقول في الأعيان الخارجية، أي يكون الشخص بعقد الضمان ضامناً للعين الذي تكون نتيجته ضمان المضمون عليه قيمة التالف للمضمون له، والمقام يمكن أن يكون مصداقاً لمثل هذا النوع من الضمان.

ولو أشكل بأن عقد الضمان بحاجة إلى إنشاء، فجوابه:

أولاً - أن هذا الانشاء يكون مبرزاً باشتراط المؤجر الضمان في عقد الإجارة، ونحن بحاجة إلى المبرز فقط في تحقق الإنشاء سواء كان ذلك المبرز لفظاً أو عملاً، عدا العقود التي اشترط الشارع فيها لفظاً خاصاً كالنكاح والطلاق.

ثانياً - قد يقال: إن الضمان في نتيجة شرط الضمان بنحو النتيجة ضمان غرامة، وهذا هو مدلول قاعدة «على اليد»، لا ضمان معاملي، الذي هو مدلول صحة العقد.

توضيح ذلك: أن قاعدة «على اليد» قاعدة عقلائية دليلها سيرة العقلاء، وقد أمضاها الشارع أيضاً، ومدلول هذه القاعدة أمران:

١ - أن التصرف في مال الغير بدون إذنه ورضاه حرام تكليفاً.

٢ - الحرمة الوضعية، أي الضمان حال التلف، وعليه فالمتصور في التصرف في مال الغير ثلاث صور:

أ - عدم الإذن في التصرف، ويترتب عليه كلا الحكمين: الحرمة التكليفية للتصرف، والحرمة الوضعية بمعنى ضمان الغرامة.

ب - أن يكون قد أذن في التصرف مطلقاً، ولو كان التصرف موجباً للتلف فينتفي كلا الحكمين معاً، أي لا يكون التصرف حراماً، ولا يثبت ضمان الغرامة في حقه.

ج - أن يكون هناك إذن في التصرف لكن بشرط عدم التلف، وفي هذه الحالة ترتفع الحرمة التكليفية، وهي الإذن في التصرف بشرط الضمان، ولكن تبقى الحرمة الوضعية وهي الضمان.

ويعبر عن هذا بضمان الغرامة الذي هو مدلول قاعدة «على اليد» لا الضمان الناشئ عن صحة العقد لكي يشكل بعدم الضمان في العقود التي تكون اليد فيها

أمانية. وبهذا البيان ثبت أن مدلول الضمان هو نفس قاعدة «على اليد» ولا حاجة إلى الاستدلال بإطلاق نفوذ أدلة الشرط.

ثم إن السيد الخوئي سلم من ناحية بضمان العارية الفاسدة؛ لأن الضمان في العارية الصحيحة - التي هي خلاف قاعدة عدم ضمان الأمين - يدل عليها الدليل الخاص وهو الروايات، ومن ناحية أخرى يقول بالضمان في العارية الفاسدة، والحال أن مقتضى قاعدة عدم ضمان الأمين عدم الضمان؛ لأن قاعدة «ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده» تدل على عدم ضمان العارية الصحيحة والفاسدة، أمّا الصحيحة ففيها دليل خاص - كما تقدم - ولكن العارية الفاسدة لا دليل خاص عليها، إذن الطريق الوحيد لإثبات الضمان فيها هو هذا الطريق^(٢٨)، وهذا الأمر من أهم النتائج المترتبة على البحث في المقام.

الدليل الرابع - مخالفة شرط الضمان لمقتضى العقد:

الدليل الآخر الذي أُقيم على بطلان شرط الضمان عبارة عن مخالفة الشرط المذكور لمقتضى العقد، والشرط المخالف لمقتضى العقد باطل^(٢٩)، فمقتضى عقد الإجارة أن المؤجر يجعل العين المستأجرة تحت سلطة المستأجر مطلقاً سواء تلفت في المستقبل أم لا، وشرط الضمان ينافي غرض ومقتضى العقد الذي هو بقاء العين تحت سلطة المستأجر.

وبعبارة أخرى: مفهوم شرط الضمان عدم لزوم تسليط المستأجر من قبل المؤجر مطلقاً، بل ذلك مشروط بصورة عدم تلف العين، وهذا أمر ينافي مقتضى العقد.

وأورد على هذا الاستدلال بما يلي:

أولاً - أنه قد يشكل عليه صغرياً؛ لعدم كون مورد البحث مصداقاً للشرط

المخالف لمقتضى العقد؛ لأنَّ الشرط المخالف لمقتضى العقد هو الشرط المخالف لشيء هو مقتضى حاق وطبيعة العقد، كما لو اشترط في عقد الإجارة عدم كون المستأجر مالكا لمنفعة العين، والمؤجر مالكا لأجرة المسمى، أو كما لو اشترط في عقد النكاح عدم كون الزوج والزوجة محرمين؛ لأنَّ لكلٍّ منهما حكم نتيجة طبيعة عقد الإجارة والنكاح، إذن فشرط الضمان لا يخالف مقتضى العقد؛ لعدم كون الضمان مستفاداً من حاق وطبيعة عقد الإجارة.

وبعبارة أخرى: إن كان الشرط مخالفاً لأمر بحيث أنشئ في العقد ذلك الأمر نفسه، كما في تمليك المنفعة للمستأجر فإنها مصداق الشرط المخالف لمقتضى العقد، وفي المقام عدم الضمان ليس منشأً بعقد الإجارة؛ لأنَّه لم يوجد بعقد الإجارة، بل ثبت بالأدلة الخارجية.

ثانياً - على فرض وصول النوبة الى الشك فهل يكون عدم الضمان مخالفاً لمقتضى العقد أم لا؟ فإنَّه باستصحاب عدم الأزمى يثبت عدم مخالفة الشرط مع مقتضى العقد؛ لأنَّ الخارج عن أدلة نفوذ أدلة الشروط أمر وجودي، أي إنَّ مخالفة مقتضى العقد نظير العنوان الوجودي للقريشية؛ فإنَّه باستصحاب عدم الأزمى يثبت أنَّ هذا الشرط لا يخالف مقتضى العقد.

الدليل الخامس - عدم الأثر لشرط الضمان:

قال السيد البروجردى رحمته الله في مقام الاستدلال على بطلان شرط الضمان: «إن اشترط الضمان منافٍ لما هو الثابت عندهم من بطلان الإجارة بتلف العين المستأجرة؛ لأنَّ مرجع اشتراط الضمان الى ثبوت العين مثلاً أو قيمة في عهدة المستأجر على تقدير التلف، وفي هذا التقدير تكون الإجارة باطلة عندهم، ومع فرض البطلان لا يبقى مجال للزوم الشرط؛ لكونه تابعاً لها.

وبعبارة أخرى: قبل تلف العين لا معنى للضمان، وبعده لا يبقى موضوع الإجارة، فلا معنى للزوم الوفاء بالشرط في ضمنها كما في سائر العقود، ألا ترى أنه لو اشترطت الخياطة مثلاً في ضمن عقد البيع ثم انفسخ البيع بالتقاييل أو بغيره، فهل يجب على المشروط عليه الوفاء بالشرط بفعل الخياطة، أم يكون وجوب الوفاء به تابعاً لوجوب الوفاء بالعقد الذي وقع الشرط في ضمنه؟ «(٣٠)» .
وأجيب عنه:

أولاً - أن حدوث العقد كافٍ في لزوم الوفاء بالشرط، ولا يلزم بقاء العقد؛ لأن «المؤمنون عند شروطهم» شامل بإطلاقه للشرط ضمن العقد سواء كان العقد باقياً أو فسخ أو انفسخ.

ثانياً - قد يقال: بأن شرط الضمان كشرط الواجب المطلق^(٣١)، وأن الشرط قد ترك أثره من حين التحقق، ولكن وقت هذا الضمان والالتزام الذي تحقق قبل التلف سوف يتحقق بعد التلف.

الدليل السادس - الإجماع:

وقد ادعى السيد العاملي وبعض أعاضم الفقهاء الإجماع على بطلان شرط الضمان بنحو النتيجة^(٣٢).

ومن الواضح أن الاستدلال بهذا الإجماع غير تام صغرياً وكبرياً: أما صغرياً: فلأن بعض الفقهاء قال بشرط الضمان بنحو النتيجة كالسيد المرتضى والمقدس الأردبيلي والمحقق الكركي والشهيد الثاني والسبزواري^(٣٣).

وأما كبرياً: فإنه على فرض التنزل وتسليم الإجماع إن لم يقطع بمدركيته فلا أقل من احتماله، فلا يكون الإجماع المزعوم حجة.

الدليل السابع - انصراف أدلة صحة الشرط عن شرط الضمان :

ذكر المحقق النجفى رحمته الله في المقام أنّ أدلة صحة الشرط ونفوذ منصرفه عن شرط الضمان بنحو النتيجة ، وحينئذٍ فلا تشملها أدلة النفوذ ^(٣٤) .

وأجيب عن دعوى الانصراف بأنّه بحاجة الى وجه الانصراف ، وقد ثبت في علم الأصول أنّ الانصراف الذي يكون حجة هو الذي يوجب التشكيك في الاستعمال الحقيقي ، وفي المقام استعمل عنوان الشرط في شرط النتيجة حقيقة .

حصيلة البحث :

اتضح ممّا تقدم الأمور التالية :

١ - أنّ محل النزاع في شرط الضمان بنحو النتيجة ، وأمّا شرط الضمان بنحو الفعل فعلى صحته اتفاق الفقهاء .

٢ - ذهب الفقهاء الى القول بعدم صحة شرط الضمان بنحو النتيجة .

٣ - أنّ مقتضى قاعدة « على اليد » وسيرة العقلاء وإطلاق أدلة النفوذ صحة شرط الضمان بنحو النتيجة .

٤ - عدم تمامية الأدلة السبعة للقائلين ببطلان شرط الضمان كمخالفة مثل هذا الشرط للكتاب والسنة ومقتضى العقد والإجماع وعدم تمامية أركان صحة شرط الضمان وإنتفاء أثره ، وانصراف أدلة نفوذ الشرط عن شرط الضمان بنحو النتيجة ، وقد تقدّم تفصيل الكلام فيها جميعاً مع الجواب عنها .

٥ - ثبت ممّا تقدّم صحة شرط الضمان مطلقاً سواء كان بنحو شرط الفعل أو بنحو النتيجة في العقود التي تكون اليد فيها أمانية ، ويكون المنشأ في عقد الاستئمان صحيحاً أيضاً كالعارية والوديعة .

الهوامش

- (١) شرط النتيجة قبال شرط الفعل، وهو عبارة عن قول أحد الطرفين في العقد تارة: إني أوقع هذا العقد على شرط أن أكون مالكا للدار الكذاثية مثلاً، وأخرى يقول: إني أوقع هذا العقد على شرط أن تجعل داراً ملكاً لي، والأول: شرط النتيجة، والثاني: شرط الفعل وسيأتي توضيح الفرق بينهما أكثر فيما بعد.
- (٢) التوبة: ٩١.
- (٣) الشريف المرتضى، علي بن الحسين، الانتصار: ٤٦٧، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، سنة ١٤١٥ هـ.
- (٤) انظر: المحقق الكركي، علي بن الحسين، جامع المقاصد ٧: ٢٥٨، ط / مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم المقدسة، سنة ١٤٠٨ هـ. السبزواري، محمد باقر، كفاية الأحكام ١: ٦٥٠، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، سنة ١٤١٧ هـ. الطباطبائي، السيد علي، رياض المسائل ٩: ٢٠٠، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، سنة ١٤١٢ هـ، فإنه قال: « وفي جواز اشتراط الضمان حيث لم يثبت بأصل العقد؛ لعموم الوفاء بالشروط لعدم؛ لمنافاته لمقتضاه فيفسد، قولان: والثاني أشهر، والأول أظهر ». النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٧: ٢٠، ط / دار الحديث - بيروت - دار الكتب الإسلامية. الخوئي، السيد أبو القاسم، مستند العروة الوثقى، موسوعة الإمام الخوئي (الإجارة) ٣٠: ٢٢٥، ط / مدرسة دار العلم، قم المقدسة، سنة ١٣٦٥ ش.
- (٥) الطباطبائي اليزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى ٥: ٦١، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، سنة ١٤١٧ هـ.
- (٦) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام ٥: ١٣٥، ط / مؤسسة المعارف الإسلامية، قم المقدسة، سنة ١٤١٤ هـ.
- (٧) الطباطبائي اليزدي، العروة الوثقى ٥: ٦١.

- (٨) النوري، حسين، مستدرك الوسائل ١٧: ٨٨، ب ١ من الغصب ح ٤، ط / مؤسسة آل البيت ﷺ، قم المقدسة، سنة ١٤٠٧ هـ.
- (٩) الخوئي، أبو القاسم، موسوعة الإمام الخوئي (الإجارة) ٣٠: ٢٢٤.
- (١٠) المصدر السابق: ٢٢٥.
- (١١) التوبة: ١٠٣.
- (١٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٦ ب ٢٠ من المهور، ح ٤، ط / مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم المقدسة، سنة ١٤١٠ هـ.
- (١٣) المصدر السابق ٢٣: ١٤٠، ب ٤ من مكاتبة المملوك، ح ١.
- (١٤) المصدر السابق: ١٥٥، ب ١١ من مكاتبة المملوك، ح ١.
- (١٥) الوحيد الخراساني، تقرير أبحاث الخيارات بقلم الشيخ محمد رضا الأنصاري، العقد النضيد ٦: ٦٠٠، ط / منشورات دار التفسير، قم المقدسة، ١٣٩٠ ش.
- (١٦) الرشتي، الإجارة: ٦٥.
- (١٧) انظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٦، ب ٦ من الخيار، ح ١.
- (١٨) انظر: المصدر السابق ١٢: ب ٦ من الخيار، ح ٢.
- (١٩) الفيض الكاشاني، محسن، الوافي ١٢: ٨٠.
- (٢٠) أرسله ابن زهرة الحلبي في غنية النزوع: ٥٢٤، ط / مؤسسة الإمام الصادق ﷺ، قم المقدسة، سنة ١٤١٧ هـ.
- (٢١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٧، ب ٦ من الخيار، ح ٥.
- (٢٢) الأنصاري، مرتضى، المكاسب: ٢٧٧.
- (٢٣) الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي (الإجارة) ٣٠: ٢٢٠.
- (٢٤) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٩: ٩٣، ب ١ من العارية، ح ٦.
- (٢٥) المصدر السابق: ١٥٥، ب ٣٢ من الإجارة، ح ١.
- (٢٦) الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي (الإجارة) ٣٠: ٢٢٥ فما بعد.
- (٢٧) انظر: الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي (الإجارة) ٣٠: ٢٢٨.

- (٢٨) الثائيني، المكاسب والبيع (تقرير الشيخ محمد تقي الآملي) ١: ٣١٣، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، سنة ١٤١٧ هـ.
- (٢٩) اللكراني، محمد فاضل، تفصيل الشريعة (الإجارة): ٥٦٩، ط / مركز فقه الأئمة الأطهار، قم المقدسة، سنة ١٤٢٣ هـ.
- (٣٠) أي أَنَّ الوجوب فعلي كوجوب الصوم، والواجب مشروط بالزمان أو الزمان المتأخر كوجوب الحج بالنسبة لخروج الرفقة.
- (٣١) العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة ٧: ٢٥١، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المقدسة. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٥٩، ط / مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدسة، سنة ١٤٠٤ هـ. ابن زهرة، غنية النزوع: ٢٨٨.
- (٣٢) السيد المرتضى، الانتصار: ٤٦٧. الأردبيلي، أحمد بن محمد ١٠: ٦٩، ط / مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، سنة ١٤٠٥ هـ. الكركي، جامع المقاصد ٧: ١٢١. الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٥: ١٨٦. السبزواري، كفاية الأحكام ١: ٦٥٠.
- (٣٣) النجفي، جواهر الكلام ٢٧: ٢١٧.

نظرية استناد علم الرجال إلى حجية الشهادة

□ الأستاذ الشيخ حيدر حب الله (*)

استهدف الباحث تقويم الأساس النظري الذي يبتني عليه علم الرجال .. وقد تناول في دراسته هذه بحث إحدى النظريات المطروحة وهي نظرية الاستناد إلى حجية الشهادة .. وبعد أن بيّن مكونات هذه النظرية ركّز على الإشكالات التي تواجهها فطرح عشرة إشكالات وتصدّى لمناقشتها .. ثم انتهى إلى بلورة موقفه النهائي تجاه هذه النظرية ..

تمهید:

يقوم علم تفكيك السند على أدوات ترجع في غالبيتها إلى الاعتماد على كلمات قدامى - وأحياناً متأخري - علماء الرجال والجرح والتعديل ، فالتوثيق والتضعيف وبيان الطبقة وتمييز المشتركات و.. عناصر أساسية في تفكيك الأسانيد وتحليلها، وبشكل قول الرجالين عنصراً أساسياً فيها .

ورغم ظهور اتجاهات عديدة في التراث الإسلامي عند الطوائف كافة، تحاول
تخطي وثائق ومعطيات علم الرجال، إلا أن هذا العلم، وما يقدمه من معلومات،

(*) استاذ في الحوزة العلمية. وباحث في الفكر الإسلامي.

ظلّ حاضراً بدرجةٍ أو بأخرى، ليس من الضروري لجانب الوثيق والتضعيف فقط، بل لجوانبٍ آخر تهّم الباحثين في دراسة أسانيد الروايات والأحاديث.

وفي تاريخه - ورغم ذلك - تعرّض هذا العلم لحملات نقدية كشف بعضها عن عدم جدوايته تارةً، وأخرى عن عقمه الذاتي وأنه غير قادر على أن يمدّنا بنتائج مهمة ومفيدة، وثالثة عن ضرورة حذفه والتخلّي عن الاعتماد عليه، لوجود نتائج لا يمكن تحمّلها قد تنجم عن اعتماده أساساً في تقويم الحديث.

ومع تطوّر هذا العلم، شهدنا ظهور نظريّات عديدة داخله حاولت تخطّي بعض المشاكل التي عانى منها المحدثون والفقهاء مع قضايا السند، في رغبة واضحة لتجاوز بعض السلبيّات الناجمة عن الاعتماد الحرفي على وثائق هذا العلم. وعلى سبيل المثال شهدت القرون الخمسة الهجرية الأخيرة تنامياً تصاعدياً لنظريات داخل هذا العلم تخفّف من تأثيراته السلبية وتجعله أقدر على الحفاظ على النصوص الحديثية، لهذا وجدنا الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) على الصعيد الإمامي يقدّم في تعليقه الشهيرة على منهج المقال، نظريّات كثيرة تهدف للحيلولة دون هدر الروايات، وكأنّه يريد أن يقول للأخباريين بأنّ المدرسة الأصوليّة يمكنها حماية الحديث الشيعي من الانهيار، فلا يَبْقَيْنَ تاريخ مدرسة السند منذ العلامة الحلي وحتى صاحبي المدارك والمعالم، عنصراً مُقلَقاً لكم من الأصوليين.

وعلى أيّة حال، فقد كان لبعض الفترات الزمنية دور في تعرّض علم الرجال للنقد والتشكيك، أبرزها من طرف الاتجاهات الداعية للوثوق بالمصادر الحديثية، مثل أخباريّ الشيعة، فقد شنّ هؤلاء نقداً على هذا العلم هدفوا منه تعريته وكسر عناصر القوّة فيه، لكن لا بهدف هدر الأحاديث، بل على قاعدة

ثبوتها، فعملوا من حيث لا يشعرون على كسر هيبة واحدٍ من أهمّ علوم محاكمة الحديث في الإسلام.

لكنّ فريقاً آخر، ظهر هذه المرّة مع المستشرقين وأنصارهم أو المتأثرين بهم في الداخل الإسلامي (وفريق آخر سيأتي الحديث عنه)، وكان هدفه توجيه ضربة لهذا العلم تحول دون احتكاره معايير تقويم النصوص، فاتّهم هؤلاء علماء المسلمين بأنّهم مارسوا جموداً على وثائق علم الرجال، ولم يحاولوا الاجتهاد، ولم تكن عندهم جرأة نقد الجيل الأوّل من الرجاليين، فتلقّيت كلمات قدماء المحدثين والرجاليين وكأنّها نصوص معصومة.

هذا كلّه فعل من ملفّ هامّ صار يأخذ أولويّة - يوماً بعد يوم - في علم الرجال، فتكوّنت شيئاً فشيئاً عقليةً تعقيدية في هذا العلم، وأخضعت معاييرها العامّة للنقد والتمحيص، فظهر علم كليات الرجال في القرون الأخيرة؛ لينظّم الفكر الرجالي من جهة، ويقعّده من جهة ثانية، ويحميه من ناحية ثالثة. وهناك تناول علماء الرجال مجمل قواعدهم العامّة تحت عنوان التوثيقات الخاصة، والتوثيقات العامّة، وقواعد تمييز المشتركات، وخواص المصادر الرجالية القديمة وغير ذلك من الأبحاث المهمّة.

ويظلّ واحدٌ من هذه الإبحاث هو الأهمّ والأخطر والأكثر حساسية، وهو البحث عن أصل اعتبار هذا العلم وأصل اعتبار توثيقات وتضعيفات وكلمات علماء الرجال؛ لأنّ هذا البحث هو الذي يدفعنا للسير مع هذا العلم ومواصلة المسيرة معه أو تركه في أوّل الطريق والتخلّي - ولو النسبي - عنه.

إذا استبعدنا كلمات مثل الحركة الأخبائية ذات النزعة الوثوقية، ومثل الحركة النقدية الاستشراقية ذات النزعة التشكيكية، سنجد أنّ الأغلبية الساحقة

من الذين ولجوا موضوع قيمة المعلومات الرجالية.. قد ولجوه بعقلية الثبوت المسبق لهذه القيمة، حيث كان هدفهم فقط إبداء تكييف أو تخريج علمي وفق القواعد العقلائية ومعايير الفقه الإسلامي وأصوله، يضمنان بقاء حياة وجود هذا العلم؛ لهذا لا نكاد نثر على عالم من أولئك الذين بحثوا هذا الموضوع قد شكك في قيمة البحث الرجالي بهذا المعنى.

بدورنا، سوف نتناول - بعون الله تعالى - هذا الموضوع الذي نعتقد أنه الأهم على الإطلاق في دراسة الأسانيد من زاوية الوثائق الرجالية، بل ومنهج دراستها من الناحية العملية، فهل - يا ترى - نجح العلماء المسلمون في شرعنة هذا العلم؟ هل استطاعوا تقديم تبريرات معقولة للاعتماد على مصادره؟ هل التراث الإسلامي نفسه في هذا المجال يسمح بهذه المبررات ويقدر على تحملها أو لا؟ وهل هناك فرق بين التراث الشيعي والسني في هذا المجال؟

وعلى طريقتنا، سوف نستعرض في عدد من الدراسات النظرية التي طُرحت في مدرك ومستند حجية واعتبار قول الرجالي، ونقوم كل نظرية على حدة، لنخرج بعد ذلك بنظريتنا الخاصة في هذا المضمار، إن شاء الله تعالى.

لكن الأهم من ذلك كله، أننا عندما نلج هذا البحث المهم والحساس، لا ينبغي أن نلجه ونحن نحمل عقليتين:

أ - عقلية من يريد مسبقاً هدر النصوص وإتلافها.

ب - عقلية من يحكم مسبقاً بمبدأ الحفاظ على النصوص الحديثة.

إنَّ أيَّ واحدة من هاتين العقليتين تقتضي أننا تحولنا إلى متكلمين نهدف فقط لتبرير فكرة ولدت مسبقاً من دون دليل، وإنما برغبات جامحة، أو بردات فعل متوترة، أو درءً لخوف جاء من مكان ما، أو بقناعات تشككت عفويّاً دون

بحث أو تحقيق، فإذا كان أحدنا مستعداً للتخلى عن ذلك كله، فليج هذا البحث على الرحب والسعة، وإلا فليدعه وشأنه.

وقد تعددت النظريات التي أعطت أو فسّرت الوجه في حجّة قول الرجالي، وهي تتزايد يوماً بعد آخر، نستعرض إحداها ونحاول تحليلها وتقويمها، ألا وهي: نظرية الاستناد إلى حجّة الشهادة (مرجعية البيّنة).

بيان النظرية وأدلتها:

تذهب إحدى النظريات المطروحة في تفسير وتبرير حجّة قول الرجالي، إلى اعتباره حجةً من باب الشهادة، فكما يؤخذ بقول الشهود عند القاضي بملكيّة زيد للمال الفلاني وعدم ملكيّة عمرو له، كذلك يؤخذ بشهادة عالم الرجال بأن فلاناً هو ابن فلان، أو أنّه عاش في الفترة الفلانية، أو أنّه ثقة، أو أنّه كذاب، وبهذا يكون حجةً؛ لقيام الأدلة على حجّة الشهادة.

وقد أخذ بهذه النظرية الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني وغيره^(٢). وهو ما يظهر أيضاً من والده الشهيد الثاني في الرعاية، بوصفها إحدى الطرق إلى جانب الاستفاضة^(٣)، وظاهر كلام المحقق الحلي لزوم شهادة العدلين، حتى تثبت التزكية والعدالة في الراوي^(٤).

وقد استدللّ لهذه النظرية بأنّ العدالة شرط في الراوي، ولا بدّ من العلم بها حتى نرتّب الآثار عليها، والبيّنة تقوم مقام العلم شرعاً وتغني عنه، أمّا غيرها فيتوقّف فيه؛ للحاجة إلى دليل^(٥).

وقد حاول صاحب المعالم تقديم مبرّر عقلائي تجريبي لهذا التشدد في اشتراط التعدّد والبيّنة، وهو كثرة وقوع الرجاليين في أخطاء، وأحياناً تكون

هذه الأخطاء فادحة، فعندما نشترط التعدّد فنحن نقلّص من فرص هذه الأخطاء، حيث يغدو من البعيد اجتماع اثنين على سهوٍ واشتباه وما شابه ذلك^(٦).

ويترتب على هذه النظرية في مدرك حجية قول الرجالي فتح باب علم الرجال وصيرورته علماً معتبراً معرفياً بالمعنى القانوني، أي إنّ الشرع اعتبره معرفةً وعلماً وأقامه مقام العلم في النتائج العملية، لكن ينجم عن هذه النظرية نتائج على الجانب الآخر مثل أنّه لا يكفي في الحكم الرجالي المتعلّق بأحد الرواة أن ينقله لنا عالمٌ رجالي واحد، بل لا بدّ أن يكون متعدداً؛ لأنّ البيّنة متقومة بالتعدّد، كما لا بدّ أن يكون عادلاً للسبب عينه، وهذا ما يصعب نسبياً فرص التأكّد من كثير من المعلومات الرجالية المنقولة في تراث المسلمين.

وقفات نقدية مع مرجعية حجية الشهادة:

لقد نوقشت هذه النظرية - وتناقش - من جهات عدّة، وذلك:

أولاً: ما نعتبره إشكالاً مبنائياً، وهو أنّه قد ثبت في علم أصول الفقه عدم اشتراط العدالة في الراوي، وإنّما يكفي فيه الوثاقة، والوثاقة - بل حتى العدالة على قول - يمكن إثباتها بغير طريق البيّنة والشهادة التي تحتاج إلى تعدّد و.. وذلك لما ثبت مفصّلاً في الأصول من حجية خبر الثقة في الموضوعات بلا حاجة إلى التعدّد الموجود في البيّنة.

وهذه المناقشة نسجّلها لنقد اشتراط البيّنة بما تحمله من خصوصيات لزومية وشرطية، تمنع ما هو أقلّ منها.

وبتعبير آخر: هذه الملاحظة تنتقد عدم سماح هذه النظرية بأقلّ من شاهدين في إثبات التوثيق أو التضعيف؛ فإذا لم تكن مشكلة في الأخذ بشهادة الاثنين،

فلماذا كانت هناك مشكلة في الأخذ بشهادة واحد؟! الأمر الذي يحتاج إلى تفسير يحصر مرجعية قول الرجالي بمنظومة البيّنة وشروطها.

وأعتقد أنّه لذلك حاول الشيخ حسن أن يقدم مبرراً عقلانياً لهذا الموضوع، وهو تقلص احتمالية الخطأ مع أخذ شروط البيّنة في نهج التعامل مع معطيات الرجاليين، لكنّ هذه الرؤية لا توضح لنا أنّ هذا التقلص هل يُلغي احتمال الخطأ بتحقق شروط البيّنة أو لا؟ فإذا ألغاه كان المرجع في الحقيقة هو حصول العلم والاطمئنان بما قاله الرجالي لا البيّنة بعنوانها، وإذا لم يحصل العلم فما هو الفرق بين رتبتي احتمال الخطأ في شهادة الرجالي بين أن يكون واحداً أو متعدداً وأن يكون ثقة أو عادلاً؟! هذا ما يحتاج لتفسير أيضاً.

يُشار إلى أنّ هذه الملاحظة التي نسجلها هنا متفرّعة على القول بحجية خبر الثقة الظني ولو في الموضوعات، أمّا لو قلنا بانحصار حجية الأخبار بالاطمئنان بمفاد الخبر، فإنّ الإشكال يختلف تماماً، كما هو واضح.

ثانياً: إنّ الأخذ بهذه النظرية يلزم منه عدم الأخذ بما يُدلي به أحد علماء الرجال - مثل النجاشي - لوحده؛ لأنّ من شرط البيّنة شرعاً أن تكون متعدّدة، والحد الأدنى فيها هو الاثنان^(٧)، وإذا أسقطنا الأخذ بقول أحد الرجاليين لزم انهيار التوثيق والتضعيفات إلا ما ندر.

وهذا الإشكال - بصرف النظر عن وروده في علم الرجال الإمامي دون السنّي لكثرة علماء الرجال السنّة القدماء - يفترض سلفاً لزوم عدم هدر الروايات، ولكنّه ليس بإشكال، فإذا قام الدليل على هذه النظرية هنا، ولم يسمح بغيرها، فلا بدّ من الأخذ به، وإلا كيف يجوز الأخذ بشهادة عالم رجالي واحد مع عدم ثبوت دليل على حجية هذه الشهادة؟!

أعتقد أنّ هذا النوع من الأدلّة بعيدٌ عن العلمية والأكاديمية في الطرح، وينطلق من هواجس نفسية أكثر من انطلاقه من معطيات علمية، فقيمة الروايات متفرّعة على مثل هذه الأبحاث سلباً وإيجاباً، وسيأتي مزيد بيان.

ثالثاً: إنّ تزكية الرواة إنّما جاءت بمثابة شرط للعمل بروايتهم، والمفروض أنّه يُقبل في الرواية نفسها نقل شخص واحد، فلو روى لنا زرارة رواية قبلناها، ويُعمل بالرواية ولو كان لها طريق واحد بالاتفاق، فكيف كان العمل بأصل الرواية يكفي فيه نقل شخص واحد، والعمل بها هو الأصل، أمّا تزكية الراوي الوارد في سند هذه الرواية - وهو أمر فرعي قياساً بالرواية نفسها - فيحتاج إلى اثنين، فهذا ما يلزم منه زيادة الفرع على أصله في الاشتراط^(٨).

وقد أُجيب عن هذه المناقشة بأنّه لا مانع من زيادة الشرط على مشروطه، والأصل على فرعه، وإنّما هذا نحو قياس. بل قد ألمح الشيخ حسن إلى أنّه قد يُفهم هذا الكلام من بعض علماء أهل السنّة الذين صرّحوا بالاستناد إلى القياس لإثبات كفاية الواحد في تزكية الراوي. وعليه فأبى مانع عقلي أو شرعي في أن يكون أصل الرواية يكفي فيه نقل العدل، أمّا إثبات عدالة الراوي - وهو ليس شرطاً في الرواية وإنّما طريق إلى معرفة العدالة التي هي شرط - فلا بدّ أن يكون بالاثنتين؟^(٩). ولدينا في الشريعة نماذج كثيرة يقبل فيها بما هو أقلّ خطراً.

يُضاف إلى ذلك أنّ اشتراط التعدّد في شهادة عالم الرجال يترك أثراً على قوّة الظنّ بصدور الرواية، فكأنّنا بهذا الاشتراط ضاعفنا من القوّة الاحتمالية في الطريق الواحد للرواية، وربما نكون أضفنا له - بالقوّة - طريقاً آخر؛ فهذا يكشف عن التشدّد في أمر الرواية من خلال التشدّد في أمر إثبات سلامة رجال الطريق^(١٠).

والذي أفاده هذا المجيب صحيح، لا مانع منه بعد ضمّ أجزائه إلى بعضها، غاية الأمر أنّه لابدّ من تقديم تفسير للتمييز بين الرواية والتوثيق، يفرض استناد الأوّل للوحدة، أمّا الثاني فيلزمه التعدّد.

رابعاً: إذا التزم بأنّه يشترط في التوثيق الشهادة والبيّنة، وهي عبارة عن شهادة اثنين إماميّين عادلين، كان معنى ذلك سقوط قيمة شهادة علماء الرجال الذين لا ينتمون إلى المذهب الإمامي الاثني عشري، مثل بني فضال الذين نقل لنا الشيخ أبو عمرو الكشي الكثير من شهاداتهم الرجالية، واعتمد عليها العلماء فيما بعد؛ وذلك لأنهم كانوا فطحية^(١١).

بل يمكن الترقّي في الإشكال - كما ذكره بعضهم^(١٢) - بأنّ علم الرجال الموجود في التراث الشيعي الإمامي، والذي أتانا من العلماء الأفاضل ينتهي إلى رجلين: أحدهما النجاشي وثانيهما ابن عقدة الزيدي الجارودي الذي هو المرجع لعلماء الرجال القدامى، فإذا أسقطنا قوله؛ لعدم كونه إمامياً، مع اشتراط الإمامية في الشاهد، لم يبق سوى النجاشي، وحيث إنّّه واحدٌ فلا يؤخذ بشهادته وفقاً لهذه النظرية، فتنهار التوثيقات وغيرها، وتذهب وتُهمل بذلك الأحكام الشرعية المدلول عليها بالروايات.

وهذا الكلام - بصرف النظر عن صحّة الصغرى التي فيه، وهي أنّ كلّ ما بأيدي الإمامية من تراث رجالي يرجع إلى هذين الرجلين؛ فإنّ لنا ملاحظات على هذا الكلام نتركها لمناسبة أخرى - يعاني من المشكلة المتقدّمة، وهي أنّه يفترض سلفاً وجود أحكام واقعية خالدة في الروايات التي بين أيدينا ممّا لم نصله بالقطع أو الاطمئنان أو نبلغه عبر القرآن الكريم.. وأنّه لو لم نعط الحجية لقول الرجالي لضاعت هذه الأحكام، وهذا الكلام:

أ - لا نُحرز حصول صفراء وقد فصلنا فيه في مباحث حجية السنّة في علم أصول الفقه^(١٣)، وقلنا: إنّ السنّة الشريفة ليست كلّها مما يقدّم حكماً شرعياً أو مفهوماً دينياً، بل بعضها يكرّر ما جاء في القرآن الكريم، وبعضها يستدلّ على أمر ديني. كما أنّ جملة وافرة منها يمكن تحصيل الاطمئنان بصدوره بجمع القرائن وحشد نصوص الحديث عند المسلمين قاطبة. وكبرى مشاكل الفقهاء أنّهم افترضوا الفقه الذي بين أيدينا مسلماً، ثم تصوّروا أنّ أيّ اهتزاز قويّ فيه معناه أنّ منشأ الاهتزاز خاطئ، مع أنّ هذه الطريقة التي ترجع إلى ما يراه السيد الشهيد الصدر^(١٤) عنصراً نفسياً يمكن تبريره معرفياً على نظرية المذهب الذاتي للمعرفة، يفترض أن تكون عكسيّة؛ لأنّ هذا الفقه مبنيّ على تلك النظريات الكبرى، وليست هي مبنيّة عليه، فكيف يمكن قلب الصورة؟!

ب - لو سلّمنا فغايته حصول الانسداد السندي، فيجب وضع نظريات في حال الانسداد، كما فعل الانسداديون، لا القول بأنّ الانسداد صار بمثابة فزاعة؛ فإنّ الواقع يُرضخ له إذا كان حقيقةً.

خامساً: إنّ التزكية ونحوها ليست من باب الشهادة، وذلك أنّنا لو حلّلنا مفهوم الشهادة لوجدناه في الفقه الإسلامي عبارة عن الإخبار بصفة الغير وحالته في مقام الحكم، لإثبات حقّ للخالق أو للمخلوق بمحضر القاضي، وهذا كلّ عناصر غير متوفّرة إطلاقاً في شهادات علماء الرجال، فأين هو القاضي الحاضر في علم الرجال؟ وأين حقّ الخالق أو المخلوق؟ وأين هو الحكم القضائي الذي تقع الشهادة في سياقه؟^(١٥).

هذا كلّ معناه أنّ الشهادة في الفقه الإسلامي مفهومٌ متقوّم بعناصر سياقيّة لا وجود لها في مجال إخبارات علماء الرجال، ومعه لا تكون أدلّة حجية الشهادة

شاملةً لهذا المورد.

لكنّ هذه المناقشة يمكن الجواب عنها، بأنّ المستشكل أخذ فكرة الشهادة الواردة في باب القضاء، فانصرف ذهنه إلى ذلك الباب، مع أنّ المقصود هنا هو البيّنة، ومفهوم البيّنة لا دليل على ربطه شرعاً بباب القضاء. نعم، ذلك الباب من أبرز مظاهره لكنّه ليس عنصراً مقوماً لمفهوم البيّنة والشهادة؛ ولهذا ذهب كثير من العلماء إلى عدم حجّية خبر الثقة في الموضوعات، لكنّهم قبلوا فيها بحجّية البيّنة، والموضوعات ليست خاصّة بباب القضاء، فهي أوسع منه بكثير. وقد وردت البيّنة في مسألة الهلال أيضاً، وفي مسألة الطعام المشكوك التذكية، وفي الوصيّة وبعض المعاملات، وعليه فهذه الشروط السياقيّة التي ذكرها المناقش هنا بوصفها عناصر مقومة للبيّنة، ليست كذلك.

سادساً: ما ذكره الشيخ الحرّ العاملي في الفائدة الثانية عشرة من خاتمة الوسائل، وتبعه المحقق الكلباسي، من أنّه لو كانت تزكية الراوي على لسان علماء الرجال مندرجةً في باب الشهادة لم يعد لتزكية الرواة معنى؛ لأنّ الشهادة لا تثبت بالكتابة أو بمجردّها، فضلاً عن أن يكتب غير الشاهد شيئاً ينسبه إلى الشاهد الحقيقي^(١٦).

وبعبارة أخرى: إنّ الموجود بين أيدينا من كلمات علماء الرجال ليس سوى كتبهم ونصوصهم المدوّنة، وهذه الكتب إمّا شهادة منهم بالتركية أو هي نقل لشهادة من تقدّمهم ممّن عاصر الرواة:

أ - فعلى التقدير الأول، لا يثبت لها أي اعتبار؛ لفرض أن الشهادة لا يكفي فيها الكتابة، فلا يؤخذ بشهادة الشاهد التي يدلى بها مكتوبةً.

ب- وعلى التقدير الثاني، لا تكون كلماتهم شهادةً، بل نقلٌ للشهادة وبطريقة

مدونة، وكيف يمكن الأخذ في باب البيّنة بإخبار شخص تدويناً أنّ فلاناً يشهد بالأمر الفلاني؟! فهذا ممّا لا يُقبل به في باب الشهادات.

لكن يُجاب عن هذه الملاحظة - بعد التسليم بكون كلمات علماء الرجال شهادةً موضوعاً بالمفهوم القضائي - بأنّه لا مانع من الإدلاء بالشهادة لسانياً أو كتابياً، ما دام النصّ المكتوب ممّا يُقطع بنسبته إلى الشاهد، وإنّما يتحفّظ من الشهادة المكتوبة نظراً لعدم الوثوق في الغالب بنسبتها إلى الشاهد، وهذا أمرٌ منتفٍ في أكثر الكتب الرجالية التي علّم صاحبها وعلمت نسبته إليه بالتواتر القطعي، فلا معنى للتوقّف في شهاداتهم لمجرّد كونها مكتوبة، حيث لا دليل على عدم حجية الشهادة بالكتابة لو أحرزت النسبة.

سابعاً: لقد اعتبر الفقه الإسلامي في الشهادة - غالباً - أن تكون عن علم، بحيث يحصل للشاهد علماً بما يشهد عليه، والنصوص والروايات في التشدّد في حيثية العلم واضحة، وإذا طبّقنا هذا الأمر لا نجده ينطبق على علماء الرجال، أو لا نحرز انطباقه؛ فهل كان الطوسي والنجاشي أو البخاري وابن حنبل على علم ويقين بكلّ هذه المعلومات التي قدّموها لنا، مع أنّ الأغلبية الساحقة من المعلومات التي قدّموها لنا عن الرواة لم يكونوا معاصرين لأحداثها، فكيف حصل لهم العلم بها؟! (١٧).

ولو عدنا إلى واقع التراث الرجالي، سنجد أنّه في حالات كثيرة يبني علماء الرجال على توثيق شخص لشهادة عالمٍ بوثاقته؛ فهذا الشيخ الصدوق كان يتبع أستاذه ابن الوليد في باب الرجال، كما صرّح بذلك، وفي كثير من الأحيان نجدهم ينقلون توثيق عالم رجالي لشخص، ثمّ يظهر من كلامهم الاعتماد على هذا التوثيق، وهذا الأمر نجده بشكل واسع النطاق في كلمات العلامة الحليّ ومن.

بعده، حيث تراهم يكتفون بعبارة النجاشي أو ابن الغضائري، وبينون عليها. فمع هذا كلّ، ولا أقلّ مع عدم إحراز أنّهم بنوا على العلم في هذه الوثائق التي قدّموها لنا، كيف يمكن الأخذ بما أدلوا به من باب حجية الشهادة؟!

وهذه الإشكالية واردة في الجملة لا بالجملة، فإنّ بعض تعابير الرجاليين وكلماتهم واضحة في انطلاقتهم من حالة يقين عندهم، كما في توثيق الكشي لأصحاب الإجماع؛ فإنّ عبارته لا تكاد تشكّك الإنسان في أنّ وضوح هذا الأمر عنده بلغ حدّ حصول اليقين. وفي المقابل نجد بعض المواقف المتفرقة يظهر منها أنّ الرجالي غير جازم بنحو القطع واليقين، لكنّه قامت عنده المعطيات الظنيّة المعتمدة، وهذه حالات محدودة. والأصل لو أخبرني فلان بأنّ فلاناً ثقة أنّه عالم بوثاقته، ولا أقلّ من أنّ هذه هي الحالة الغالبة.

وبناءً عليه، ومع الإقرار بأصل هذه الإشكاليّة، لكنّه لا يجزم بسرّياتنا إلى مطلق شهادات علماء الرجال، نعم مثل المتأخّرين قد لا يُعمل بكلامهم، أما غيرهم فيُعمل به، فهذا الإشكال يفضي إلى التفصيل بين الحالات التي ينتابنا فيها شكّ في حصول العلم عندهم بهذا الأمر، وبين غيرها، فلا نعمل في الموارد ذات النوع الأوّل بشهاداتهم، دون الموارد ذات النوع الثاني، وهذا معناه أنّ نظرية حجية قول الرجالي بملاك الشهادة لن تؤمّن قيمة معرفيّة لمعطيات الرجاليين دائماً.

هذا الكلام هنا أوّلي جدّاً، وأمّا تحديد الجواب النهائي على هذا الموضوع، فسيأتي عند تحليلنا لمناهج الرجاليين؛ لنعرف كيف كانوا يتوصّلون إلى نتائجهم ضمن دراسة مستقلة إن شاء الله تعالى.

ثامناً: إنّ من شروط باب الشهادة أن يكون الشاهد حيّاً، فلو كان ميتاً

فلا تُقبل شهادته. وبناءً عليه فإذا طَبَّقنا هذا الأمر على علماء الرجال سنجد أنَّ شهادتهم ممَّا يصدق عليه عنوان شهادة الميت، وهي غير مقبولة شرعاً^(١٨).

وهذا الكلام غير صحيح؛ فإنَّ شهادة علماء الرجال هي شهادة منهم حال حياتهم أمام الناس من خلال ما كتبوه، غايته هي شهادة وقعت خارجاً، ثم مات الشاهد بعد تحقُّق الشهادة، وحصل لنا العلم بأنَّه شهد حال حياته، وهذا ممَّا لا ضير فيه. وقد ذكر بعض الفقهاء - مثل السيد الخوئي^(١٩) - أنَّه لو شهد العدلان أمام القاضي ثم ماتا، حُكِمَ بشهادتهما؛ لإطلاق أدلَّة حجية الشهادة، فإذا ألغينا في الشهادة والبيّنة أن تكون أمام القاضي، كما أسلفنا، صار يمكن الأخذ بشهادة علماء الرجال؛ لأنَّهم شهدوا بنفس إصدار كتبهم.

نعم، هذا الكلام قد يتمُّ لو توفّي العالم الرجالي، ثم طُبعت كتبه، فإنَّ الشهادة هنا لم تقع إلا بعد الوفاة، لو سلّمنا بأصل وقوعها؛ لاحتمال أنَّه لم يُرد النشر؛ فيُنظر أمرها حينئذٍ. وعليه، فهذا الإشكال غير وارد.

تاسعاً: وهو من الإشكالات الأساسيّة هنا، وحاصله: أنَّه لا يرتاب أحد أنَّ الشهادة لا بدَّ أن تكون عن حسٍّ أو ما هو في قوَّة الحس وقريب منه، كأن يشهد بقتل زيد لعمره؛ لأنَّه رآه يقتله فعلاً، أو يشهد بعدالة صديقه الذي يلازمه، ونعرّف العدالة بأنّها ملكة، والمدرّك هو ملاحظة ظواهر حاله التي تعطي انطباعاً بأنَّه عادل، أو يُشهد بأنَّه زنى ولكن يعلم ذلك من حالته ووضعته الذي ضبط عليه ولو لم يُرَ الدخول حسّاً، بناءً على ما هو التحقيق، من كفاية ذلك في الشهادة على الزنا، وفاقاً لبعض الفقهاء^(٢٠).

لكن النظر في كتب الرجاليين ووضعهم التاريخي يحول دون الحسيّة هذه، فالشيخ الطوسي توفي عام ٤٦٠هـ أمّا أصحاب الإمام الباقر عليه السلام فتوفّوا في

القرن الثاني الهجري، فأين هي الحسية أو القريية من الحس؟ وبهذا تنهار نظرية حجة قول الرجالي من باب الشهادة.

وهذا الإشكال سوف يتضح أمره بالتفصيل عندما ندرس منهج علماء الرجال في الوصول إلى المعلومات التي أدلوا بها، وهل قام على الحدس أو الحس؟ فإنَّ تحديد طبيعة المستندات والمناهج التي اعتمد عليها الرجاليون له دور بالغ في تحديد مديات اعتبار قولهم، فهناك قدرٌ كبير من الترابط بين الموضوعين، وإن كانا موضوعين مختلفين، فما قد يستوحى من بعض الكلمات من أنَّه لا ترابط بينهما، غير واضح^(٢١).

عاشراً: ما ربما يفهم من الملا علي كني^(٢٢)، من أنَّه لو كان قول الرجالي حجةً من باب الشهادة وسلمنا به، إلا أنَّه لا يُحرز - عبر البيئَة - أنَّ من شهد الرجالي بتعديله هو عينه المسمّى الوارد اسمه في سند هذه الرواية أو تلك. أو حيث كان المشترك كثيراً جداً في الرجال، فإذا عدل الرجالي شخصاً فلا يعلم بالبيئَة أنَّ من عدله هو عينه الوارد في سند هذه الرواية، فلعلَّ الشخص الثاني المشترك في الاسم معه، وعبر ذلك نعرف أنَّ قيام علم الرجال على حجة الشهادة سوف يترك ثغرات لا حلَّ لها..

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنَّه في جملة من الموارد يحصل الاطمئنان والوثوق بتمييز المشترك، فهناك قرائن التمييز التي يُعتمد عليها^(٢٣)، وإذا لم تحدث قرائن التمييز وثوقاً واطمئناناً فليلتزم بوقوع الإشكال، لكنَّ مساحة هذه المشكلة ليست بالكبيرة جداً حتى تُسقط علم الرجال عن الاعتبار.

حادي عشر: ما ذكره السيد محسن الحكيم، من أنَّ باب الشهادات هو باب الموضوعات الخارجية، لا الأحكام، وإخبار الرجالي هنا بالوثاقة وإن كان

شهادةً بموضوعٍ خارجي، إلا أنَّ لازمه ثبوت الحكم الشرعي الذي يرويه هذا الثقة، فيكون المورد من موارد الرواية دون الشهادة^(٢٤).

مراجعة لهذه الإشكالات:

كانت هذه أهم الإشكاليات التي أثّرت وتثار في وجه نظرية حجية قول الرجالي من باب الشهادة، وقد تبين أنَّ هذه الإشكاليات على أربعة أنواع:

النوع الأول: ما يرجع إلى الاعتقاد بأنَّ الأخذ بنظرية الشهادة يلزم منه سدّ باب علم الرجال؛ ولهذا تسقط نظرية حجية الشهادة هنا بوصفها المستند الوحيد لحجية قول الرجالي، وهذا ما يفهم من الإشكال الثاني والرابع.

وهذا النوع من الإشكاليات يفترض سلفاً حجية قول الرجالي، ويسعى هنا للبحث عن مدركٍ لهذه الحجية، فيما المفروض أن لا يكون المنهج كلامياً، وإنّما هو فلسفيّ، وهو البحث عن مدرك حجية قول الرجالي مع افتراض أصالة عدم حجّيته حتى يقوم الدليل، فهذا هو المنهج العلمي السليم، بعيداً عن التهويل الإعلامي. وعليه فهذا النوع من الإشكالات غير صحيح.

النوع الثاني: ما يرجع إلى أنَّ نظرية حجية الشهادة نفسها غير قادرة على الجريان في دائرة أقوال الرجاليين حتى تثبت؛ لتقومها بسلسلة شروط شرعية وعقلانية غير متوفرة في باب الرجال، فأَيّ معنى بعد ذلك لإعطاء الحجية لقول الرجالي على أساس مدرك لا تتوفر عناصره في قول الرجالي نفسه، فهذا ليس مدركاً للحجية حتى يعطيها.

ومثال هذا النوع هو فقدان شرط العلميّة والحسيّة في أقوال الرجاليين، ومن ثمّ فالإشكال الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع، يرجع إلى

هذا النوع. وقد قلنا بأنّ بعض هذه الإشكالات غير وارد، وبعضها الآخر - مثل إشكال العلميّة والحسيّة - سيأتي بحثه مفصلاً قريباً إن شاء الله تعالى.

النوع الثالث: ما يرجع إلى أنّه إذا تخطّت نظريّة الشهادة المشكلات ذات النوع الثاني هنا، فلن تكون النظرية الوحيدة الأفضل لصالح علم الرجال، حيث توجد نظرية أخرى أكثر قدرةً منها وأكثر فسحة، وبإمكانها أن تقدّم الشرعيّة لعلم الرجال والقيمة الاعتباريّة، وهي نظرية حجية خبر الواحد الثقة، بناءً على القول بالحجيّة، ولو لم يفد الوثوق والعلم، وهذا ما يفهم من الإشكال الأوّل المتقدّم.

وهذا النمط من الإشكالات، سيأتي تقويمه النهائي عند البحث عن هذه النظرية البديلة المدعى أفضليّتها هنا، وهي نظرية حجية قول الرجالي من باب حجية خبر الثقة الظني، فانتظر.

النوع الرابع: ما يرجع إلى فرض وجود شكل من أشكال المفارقة والتناقض الداخلي في هذه النظرية، كما يفهم من الإشكال الثالث المتقدّم. وقد تقدّم عدم صحّة هذا اللون من الإشكالات.

أهم نتائج البحث:

من خلال ما مرّ نعرف أنّ الموقف النهائي من نظرية حجية الشهادة هنا متوقّف على تحديد الموقف النهائي من نظرية حجية خبر الثقة في باب قول الرجالي:

أ - فإذا قبل مبني حجية خبر الثقة هنا، لم تعد هناك حاجة لنظرية الشهادة؛ لأنّ مبني خبر الثقة أوسع وأفضل من مبني الشهادة في الكثير من الجوانب.

ب - وأما إذا رفض مسلك حجية قول الثقة في المقام، فهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون منشأ رفضها مشتركاً مع نظرية حجية البيّنة، مثل إشكاليّتي العلميّة والحسية اللتين ستعاني منهما نظرية خبر الثقة هنا، وفي هذه الحال ستتهار حجية خبر الثقة وحجية البيّنة معاً في باب قول الرجالي؛ لوحدة الإشكاليّة السارية فيهما معاً.

الحالة الثانية: أن يكون منشأ رفضها خاصاً بنظرية حجية خبر الثقة ولا يسري إلى حجية البيّنة، مثل ما لو قلنا بعدم حجية خبر الثقة في الموضوعات، ففي هذه الحال تنهار نظرية حجية خبر الثقة هنا وتثبت حجية البيّنة، ويجب الالتزام حينئذٍ بمقتضاها وحدودها مهما كانت.

وبهذا يتبيّن أنّ نظرية حجية الشهادة غير تامّة هنا على تقدير، و غير نافعة على تقدير آخر، وموقوفة على نتائج بحث مبني حجية خبر الثقة على تقدير ثالث، فليلاحظ جيداً.

الهوامش

- (١) ابن الشهيد الثاني، حسن بن زين الدين، معالم الدين وملاد المجتهدين، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/ بدون تاريخ: ٢٠٤. ابن الشهيد الثاني، حسن بن زين الدين، منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١٣٦٢/١ هـ. ش، ١: ١٦. التفريشي، مصطفى بن الحسين، نقد الرجال، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم، ط ١٤١٨/١ هـ، ١: ١٥٣.
- (٢) الرعاية لحال البداية: ٢١٨، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم، ط ١٤٠٣/١ هـ.
- (٣) المحقق الحلي، نجم الدين، معارج الأصول، مؤسسة سيد الشهداء، قم المقدسة، ١٤٠٣ هـ: ٢١٦.
- (٤) ابن الشهيد الثاني، معالم الدين: ٢٠٤. ابن الشهيد الثاني، منتقى الجمان: ١: ١٦.
- (٥) راجع: ابن الشهيد الثاني، منتقى الجمان: ١: ١٨.
- (٦) الإيرواني، باقر، دروس تمهيدية في علم الرجال (القسم الثاني): ١٩٢.
- (٧) انظر: ابن الشهيد الثاني، منتقى الجمان: ١: ١٦. ابن الشهيد الثاني، ومعالم الدين: ٢٠٤.
- (٨) ابن الشهيد الثاني، معالم الدين: ٢٠٤ - ٢٠٥. ابن الشهيد الثاني، منتقى الجمان: ١٦: ١٧.
- (٩) ابن الشهيد الثاني، منتقى الجمان: ١٧ - ١٨.
- (١٠) راجع: الإيرواني، باقر، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية (القسم الثاني): ١٩٢.
- (١١) انظر: الشوشتری، محمد جعفر، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم المقدسة، ١٤١٥ هـ. الجزائري، محمد جعفر، منتهى الدراية، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم المقدسة، ١٤١٥ هـ، ٥: ٨٦ - ٨٧ (الهامش رقم: ١).
- (١٢) راجع: حيدر حب الله، حجة السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٢٤٨ - ٢٥٤.

- (١٣) انظر: الصدر، محمد باقر، مباحث الأصول (تقرير السيد كاظم الحائري)، دار البشير، قم المقدّسة، ١٤٢٥هـ، ق ٢، ج ٢: ٩٣ - ٩٧.
- (١٤) انظر: السيفي المازندراني، علي أكبر، مقياس الرواة في كليات علم الرجال، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم المقدّسة، ١٤٢٢هـ: ١٠١.
- (١٥) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم المقدّسة، ١٤١٠هـ، ٣٠: ٢٩٠. الكلّباسي، محمد بن محمد إبراهيم، الرسائل الرجاليّة، انتشارات دار الحديث، ١٣٨٦ ش، ١: ١٠٢.
- (١٦) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث قم المقدّسة، بدون تاريخ: ٢٩٩.
- (١٧) انظر: الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية، القسم الثاني: ١٩٢.
- (١٨) الخوئي، أبو القاسم، تكملة منهاج الصالحين، مدينة العلم، قم المقدّسة، ١٤١٠هـ، ٢: ٢٨.
- (١٩) الخوئي، مباني تكملة منهاج الصالحين ١: ١٧٩ - ١٨٠. التبريزي، جواد، أسس الحدود والتعزيرات، مطبعة مهر، قم المقدّسة، ١٤١٧هـ: ٨٢ - ٨٤. انظر: حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٢٥٧ - ٣٠١.
- (٢٠) معين دقيق، السوانح العاملة في تنقيح القواعد الرجالية، الحلقة الأولى: ١٦٧، الهامش رقم: ١.
- (٢١) كني، المولى علي، توضيح المقال في علم الرجال، سرور ودار الحديث، قم المقدّسة، ١٤٢١هـ: ٨١.
- (٢٢) دقيق، السوانح العاملة: ١٧٠.
- (٢٣) الحكيم، محسن، حقائق الأصول، مؤسسة آل البيت ﷺ، قم المقدّسة، ١٤٠٨هـ، ٢: ٢٠٧.

مساحة الأحكام المستنبطة من 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 دنوّ الموت على الإيصاء الى الوالدين والأقربين بشيء 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 يمكن استنباطه من الآية من أحكام شرعية.. وكنا عالجنّا في دراسة سابقة مدى استفادة الحكم التكليفي للإيصاء.. وفي هذا المقال وقع البحث حول أركان الوصية وشروطها وشكّل ذلك المحور الأوّل.. فيما اختصّ المحور الثاني ببحث كيفية الوصية وسائر أحكامها.. 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 تصدّينا للمقارنة فقد رجعنا الى المصادر من مختلف المذاهب الإسلامية..

المصطلحات الأساسية:

الوصية، أركان الوصية، شروط الوصية، كيفية الوصية، الموصي، الموصى له، الموصى به

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

النص القرآني:

قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن 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 أخريين 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 شرّعا لأهل الكتاب قبل الإسلام، أمّا القصاص فكان مُشرعاً في التوراة، قال تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ...﴾^(٦)، وأمّا الصيام فلقوله تعالى: ﴿...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...﴾^(٨)، وأخذ الميثاق يدلّ على كتابة هذا الأمر عليهم.

٣- وقد تناولت هذه الآية بحسب أكثر المفسرين أصل تشريع الوصية وبيان حكم الإيصاء، وأنه حين دنو الموت وظهور علاماته وأماراته إن كان للشخص مال فعليه الإيصاء للوالدين والأقربين بالنحو المتعارف، وإنّ هذا التشريع - وهو

مطلوبية 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 عدت جهات: فتارة من حيث دلالتها على الوجوب أو الاستحباب، وأخرى من حيث كونها محكمة أو منسوخة، كما وقع الاختلاف الحاد في كيفية إعرابها، ووقع البحث حول مساحة الأحكام المستنبطة منها.

تحديد محاور البحث:

وحيث كنّا بحثنا الحكم التكليفي للوصية في مقال مستقلّ، فقد عقدنا البحث في هذا المقال في المحورين التاليين:

المحور الأوّل - أركان الوصية:

١ - وفي البدء ينبغي أن يُعلم أنّ الوصية المذكورة في هذه الآية هي الوصية التطوّعية والتبرّعية، وأمّا الوصية بالحقّ الثابت سواء أكان لله أو للناس فهو خارج عن موضوع هذه الآية، وكذا الوصية بشيء بأزاء عوضٍ ما، وقد صرّح بعض الفقهاء بأخذ هذا القيد في تعريف الوصية^(٩).

٢ - كما أنّ هذه الوصية هي من سنخ الوصية التمليلية؛ فإنّ الوصية عند الفقهاء على قسمين: تمليلية، وعهدية، أمّا الوصية العهدية فلا يشترط فيها وجود المال، بل يكفي فيها وجود النفع للموصي^(١٠). وأمّا التمليلية فقد يُقال بأنّ متعلّقها المال، وبدونه لا موضوع للوصية التمليلية، وسوف نُعلّق على ذلك لاحقاً.

ومهما يكن من أمر فإنّ أركان الوصية الواردة في الآية هي: (الموصي،

الموصى له، الموصى به)، وهذه هي أركان مذكورة في الفقه، ولكن الآية لم تتعرض الى (الموصى إليه). وتفصيلها فيما يلي:

الركن الأول: الموصي

١ - لم يشترط الفقهاء الإسلام في الموصي، فتصح وصية غير المسلم بما تصح به وصية المسلم^(١١).

لكن البحث الذي نُثيره في المقام ما المستفاد من الآية، فقد ذكر الموصي في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنِ تَرَكَ خَيْرَ الْوَصِيَّةِ﴾، فهل يدل هذا على اشتراط الإسلام في الموصي بلحاظ هذا النوع من الوصية أو لا؟

المُستفاد من الآية اشتراط الإسلام في الموصي، وتقريب الاستدلال:

بناءً على فهم المشهور من كون المراد من ﴿كُتِبَ... الْوَصِيَّةُ﴾ في الآية الإيصاء يكون الخطاب في قوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ﴾ موجهاً الى المسلم، سواء أقلنا بوجود الإيصاء عليه أو استحبابه، وأما إيصاء غير المسلم فلم تتعرض له الآية.

وبناءً على فهمنا الخاص للآية من كون المراد من ﴿كُتِبَ... الْوَصِيَّةُ﴾ في الآية تنفيذ الوصية يكون الخطاب في قوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ﴾ موجهاً الى المسلم، فيجب علينا تنفيذ وصية المسلم لو أوصى؛ لقوله تعالى: ﴿أَحَدَكُمْ﴾، وأما وصية غير المسلم فغير لازمة علينا، ولا يجب علينا تنفيذها؛ لأنه ليس أحدنا. أجل، لو أوصى غير المسلم الى مسلم معين وقبلها فحينئذٍ يجب على المسلم الوفاء والعمل بمقتضى الوصية لكن لا لهذه الآية، بل لوجوب الوفاء بالعقود. إذن، فلا مسؤولية شرعية علينا لتنفيذ وصايا غير المسلمين إلا إذا ثبتت علينا مسؤولية عقدية.

ولو ادُعي عدم اختصاص هذا الخطاب بالمسلم فيرد عليه أنه خلاف الظاهر

وأولاً، وكون الآية مسبقة وملحقة بخطاب المؤمنين في آيتي القصص^(١٢) والصام^(١٣).

٢- ثُمَّ إِنَّ هَذِهِ الْآيَةَ وَإِنْ لَمْ يُذَكَّرْ فِيهَا سَائِرُ خُصُوصِيَّاتِ الْمُوصِي وَشُرُوطُهُ، إِلَّا أَنَّهُ حَيْثُ إِنَّ الْوَصِيَّةَ هِيَ إِنْشَاءُ مَعَامِلِي، سَوَاءً أَقْلُنَا بِعَقْدِيَّتِهَا أَوْ إِيقَاعِيَّتِهَا كَمَا هُوَ الصَّحِيحُ؛ وَلَا رَيْبَ فِي أَنَّ كُلَّ تَصَرُّفٍ حَقُوقِيٍّ يَتَضَمَّنُ الْإِتِمَامَ وَتَعَهُدًا مِنْ قَبْلِ الْمُوصِي لِلغَيْرِ، وَهُوَ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَوْفُّرِ شُرُوطِ الْإِنْشَاءِ الْمَعَامِلِي، نَظِيرُ: أَهْلِيَّةُ الْمُتَنَشِّئِ، أَيْ: الْبُلُوغُ وَالْعَقْلُ، وَأَنْ يَكُونَ مُخْتَارًا غَيْرَ مُكْرَهٍ، وَكَوْنُهُ مَالِكًا لِلتَّصَرُّفِ فِيمَا يُنْشِئُهُ. وَعَلَيْهِ، فَلَا تَصَحُّ وَصِيَّةُ الصَّبِيِّ، وَلَا الْمَجْنُونِ وَشَبِيهِهِ كَالسَّكَرَانِ وَالْمُغْمَى عَلَيْهِ، وَلَا تَصَحُّ وَصِيَّةُ الْمُكْرَهِ وَلَا غَيْرِ الْمَالِكِ.

لا يُقال: إِنَّ قوله: ﴿أَحَدَكُمْ﴾ كما يشمل البالغين يشمل الصبيان أيضاً؛ لأنَّه أحَدنا.

فإنه يُقال: يلزم من هذا الكلام تفكك السياق الواحد؛ فإنَّ قوله: ﴿أَحَدُكُمْ﴾ وقوله: ﴿عَلَيْكُمْ﴾ وردا في سياق واحد، ولا ريب في أنَّ قوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ﴾ موجَّه للبالغين، مضافاً الى أنَّه يلزم منه شمول الخطاب لغير المُميَّز بل وشموله للمجنون أيضاً.

أجل، دلت السنة على صحة الوصية للصبي بقيود خاصة، كما إذا بلغ عشرًا أو إذا كانت لوالديه^(١٤)، وتبعها الفقهاء في الفتوى^(١٥).

٣- إن إطلاق الآية يقتضي عدم الفرق بين كون الموصي قاتل نفسه أو لا، وبه أفتى نزر ومال إليه آخرون من فقهاء الإمامية^(١٦).

لكن دلت السنة على عدم إنفاذ وصية مَنْ فعل بنفسه عمداً ما يُوجب هلاكها

ليموت ثم أوصى بشيء من ماله، قال المُحقِّق النجفي: «بلا خلاف مُعتدّ به أجده، بل عن الإيضاح نسبته غير مرّة الى الأصحاب^(١٧) مُشعراً بالإجماع عليه»^(١٨)، وقال في الرياض في استدلاله بحديث أبي ولاد: «لصحتّه وصراحتّه واعتضاده بالشهرة العظيمة التي كادت تكون إجماعاً»^(١٩)، بل لعلّه لنا الآن إجماع في الحقيقة»^(٢٠). واستدلّ له بعدّة أدلّة أهمّها وأوجهها صحيح أبي ولاد^(٢١) المرويّ في الكتب الثلاثة عن الإمام الصادق عليه السلام: «مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ مُتَعَمِّداً فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِداً فِيهَا». قلت [= قيل له]: «أرأيت إن كان أوصى وصية ثم قتل نفسه من ساعته تنفذ وصيته؟ [قال]: «إن كان أوصى قبل أن يحدث حدثاً في نفسه من جراحة أو فعل لعلّه يموت أُجيزت وصيته في الثلث، وإن كان أوصى بوصية بعد ما أحدث في نفسه من جراحة أو فعل لعلّه يموت لم تجز وصيته»^(٢٢).

ولم يتعرّض الفقه السنّي الى هذه المسألة، ومقتضى ذلك عدم اعتبارهم ذلك مانعاً من الوصية.

أقول: إن بُني على تخصيص القرآن الكريم بخبر الآحاد مُطلقاً فالترجيح لقول المشهور من عدم قبول وصية من قتل نفسه، وإن بُني على رفضه مُطلقاً - كما هو مبنى ابن إدريس - أو رفض خصوص ما لم يكن مُدعماً بشاهد فالترجيح للقول الآخر، وهو قبول وصيته. وهو ما نتبّاه. وعليه فلا نرى مانعاً من نفوذ وصية مَنْ قتل نفسه.

الركن الثاني: الموصى له

وقد تعرّضت الآية الى الموصى له، وبيّنت عنوانين، قال تعالى: ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾، فيقع البحث فيهما:

العنوان الأوّل: (الوالدان)، والمراد بهما - كما مرّ - المباشران، أي: الأم والأب

كما هو الظاهر، لكن يُحتمل إرادة الأعمّ، فيشمل الجدودة أيضاً، لكن ممّا يُبعد هذا الاحتمال استعمال صيغة التثنية الظاهرة في الأبوين المباشرين. هذا، وقد نبّهنا سابقاً على أنّ المراد الجنس، لا الاجتماع، فلو كان أحدهما موجوداً والآخر مفقوداً ثبت الحكم بشأن الموجود.

العنوان الثاني: (الأقربون). وقد نبّهنا سابقاً أيضاً على أنّ المراد الجنس، لا الاجتماع، فلو كان واحداً من قرابته موجوداً ثبت الحكم بشأن الموجود. ولا دلالة للآية على استيعاب الوصية للأقربين كافّة، بل المراد الوصية لهم في الجملة وأنّ المطلوبة تتعلّق بدائرته، فلو أوصى لواحد منهم ولم يُوصِ للباقيين تحقّق الامتثال. كما لا دلالة لها على استيعاب الوصية للوالدين والأقربين معاً، بل المراد الوصية لهم في الجملة وأنّ المطلوبة تتعلّق بدائرته، فلو أوصى للوالدين ولم يُوصِ للأقربين تحقّق الامتثال.

هذا، وقد اختلفوا في المراد بهم في الآية على أقوال كثيرة، اقتصر بعض المحقّقين على إيراد قسم منها، والذي عثرنا عليه منها ما يلي:

القول الأوّل: المراد بالأقربين المعروفون بنسبه عُرفاً وعادة، سواء أكانوا ورثة أم لا، ذكوراً أو إناثاً، صغاراً أو كباراً، أغنياء أم فقراء، انتسبوا إليه بالأب أو الأمّ، بعيدين أو قريبين^(٢٣)؛ وذلك لأنّه لم يرد من الشارع تنقيص وتعيين للأقربين، فيُحال في معرفتهم الى العُرف؛ لأنّه المحكّم في مثل ذلك، وعليه فلو أوصى لقرابته وأطلق انصرف الى ذلك^(٢٤). وقوّه الشيخ الطوسي في الخلاف^(٢٥) والمبسوط^(٢٦)، واختاره الشافعي^(٢٧).

القول الثاني: وهو كالقول الأوّل في الشمول للمعروفين بنسبه عُرفاً وعادة لكن يُستثنى منهم الوالدان وأولاد الصلب، فلا يدخلون في القرابة؛ إذ لا يُسمّون

أقارب عُرفاً^(٢٨).

القول الثالث: المراد به كلّ ذي رحم محرم، فأما مَنْ ليس بمحرم فإنّه لا يكون مشمولاً وإن كان له رحم مثل بني الأعمام وغيرهم، نسبه الشيخ الطوسي في المبسوط الى قوم^(٢٩)، ونسبه في الخلاف الى أبي حنيفة^(٣٠).

المناقشة:

إنّه لا شاهد لهذا القول.

القول الرابع: المراد به الوارث من الأقارب، فأما مَنْ ليس بوارث فإنّه غير مشمول^(٣١)، نسبه الشيخ الطوسي في المبسوط الى قوم^(٣٢)، وفي الخلاف نسبه الى مالك^(٣٣).

المناقشة:

إنّه لا يُمكن الاستفادة التخصيص بالقرابة الوارثين من اللغة، بل يُمكن استفادته من دليل خارج، كدعوى النسخ أو التخصيص، وقد تقدّم بيان عدم تمامية شيء من ذلك.

القول الخامس: المراد بهم مَنْ يتقرّب إليه بآخر أبٍ وأمٍّ له في الإسلام، أي: إنّ جميع الطبقات الى ذلك يدخلون في القرابة وإن بعدوا ما لم يكونوا كفّاراً، فإنّهم لا يدخلون في القرابة شرعاً، ومعناه: الارتقاء الى أبعد جدّ في الإسلام والى قروعه، ولا يرتقى الى آباء الشرك ولا يُعطى الكافر^(٣٤). قاله صاحبان (أبو يوسف القاضي ومحمّد بن الحسن الشيباني)^(٣٥)، ويبدو بالنظر الأوّلي أنّه اختيار الشيخ المفيد في المقنعة^(٣٦)، والشيخ الطوسي في النهاية^(٣٧)^(٣٨)، ولكن نسبه الشيخ الطوسي نفسه في الخلاف الى بعض أصحابنا^(٣٩) وفي المبسوط

الى قوم (٤٠).

واستدل له بقوله تعالى مُخَاطَباً نَبِيَّهٖ ﷺ: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾^(٤١) مع أنه ابنه، وبقوله ﷺ: «قطع الإسلام أرحام الجاهلية»^(٤٢).

المناقشة:

وقد وجَّهت إليه جملة من الإشكالات:

١ - إنه غير مُستند الى شاهد^(٤٣)، قال الشيخ الطوسي في المبسوط: «لم أجد به نصّاً، ولا عليه دليلاً مُستخرجاً، ولا به شاهداً»^(٤٤).

أقول: وكلام الشيخ الطوسي هذا كاشف عن أنه إنما أورده في كتابه (النهاية) إيراداً محاكاة لأستاذه المفيد، لا اعتقاداً وإفتاءً، ويدعمه أن الشيخ نفسه نسبته في الخلاف الى بعض أصحابنا وفي المبسوط الى قوم، ولم يُفتَ به، بل من الطريف أن الشيخ نفسه قد قال قبل ذلك في النهاية: «فإن أوصى الإنسان لأحد أبويه أو بعض قرابته شيئاً من ثلثه وجب إيصاله إليهم وإن كانوا كفّاراً ضلالاً»^(٤٥)، بل الأكثر طرافة أن الشيخ المفيد قال قبل ذلك أيضاً: «وإذا وصّى الإنسان لغيره بشيء من ثلثه وجب أن يُدفع ذلك إليه حسب ما وصّى به الموصي وإن كان الموصى له كافراً»^(٤٦)، إلا أن يُفرّق بين حمل الكلامين بأنّ الأوّل ناظر الى صورة الوصية للكافر نصّاً والكلام الثاني ناظر الى صورة الوصية لعنوان عامّ وهو (القرابة) كما هو الظاهر من العبارة، وعبارة ابن الجندي أجلى من غيرها، قال: «ومن جعل وصيته لقرابته وذوي رحمه غير مُسمّين...»^(٤٧). وسيُتّضح في الفقرة الرابعة من المناقشة أنّ هذا لا يُجدي لتوجيه هذه الفتوى والدفاع عنها.

٢ - عدم صحّة سند الحديث^(٤٨).

أقول: بل إنَّ هذا الحديث لم يرد في شيء من المصادر الحديثية، ويدعمه كلام الشيخ الطوسي المتقدم.

٣ - لا دلالة لهذا الحديث على المدعى^(٤٩).

أقول: ولعلَّ الوجه في عدم الدلالة هو: أنَّ إرادة نفي النسب من الحديث غير مُحتمل قطعاً، ويتنافى مع ما هو الثابت بالضرورة الدينية كتاباً وسنةً وسيرةً كقوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ...﴾^(٥٠) وغيره^(٥١)، ولو أُريد نفي أنساب الجاهلية لاختلَّ النظام الاجتماعي آنذاك، ولاقتضى الأمر أن تتخذ الشريعة عدّة تدابير لمعالجة تبعات ذلك.

٤ - لا فرق بين أقسام الكفر وكفر الجاهلية^(٥٢)؛ إذ أنَّه لو أوصى لقريبه الكافر صحَّ^(٥٣)، ولا فرق بين الوصية للكافر بين النصَّ عليه بالخصوص أو كونه مشمولاً لعموم عنوان (القربة)؛ إذ المحذور واحد.

٥ - وأمّا الآية الكريمة فهي لا تدلّ على نفي النسب بين نوح ﷺ وابنه، بل معناها: إنَّه ليس من أهلِكَ الذين وعدتكَ بإنجائهم، حيث ورد بيان الوعد بإهلاك الكافرين وعدم نجاتهم قبل ذلك في موضعين:

أولهما في قوله تعالى: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا وَلَا تَخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ﴾^(٥٤).

والموضع الآخر في قوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ...﴾^(٥٥)، لاحظ قوله: ﴿وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾؛ فإنَّ الأمر الإلهي لم يتعلّق بأهل نوح ﷺ مطلقاً، بل ورد ضمن جملة استثنائية، فجاء الأمر مقروناً باستثناء ﴿مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ أي: مَنْ سَبَقَ عليه القول بالإغراق، وهو شامل لكلِّ كافر بما فيهم ابن نوح.

إِذْنِ، فِهَذَا الْخَطَابُ لَا عِلَاقَةَ لَهُ بِنَفْيِ النَّسَبِ، وَمَا يُؤَكِّدُ ذَلِكَ أَمْرَانِ:

أُولَٰهَـمَا: مَا حَكَاهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ كَلَامِ نُوحٍ ﷺ بَعْدَ الرُّكُوبِ فِي السَّفِينَةِ: ﴿وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا...﴾ (٥٦).

وَالْأَمْرُ الْآخِرُ: إِنَّ جَوَابَ اللَّهِ تَعَالَى لِنُوحٍ ﷺ كَانَ بِصُورَةٍ نَفَى أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْمَوْعُودِينَ بِالنَّجَاةِ، وَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ نَفْيَ النَّسَبِ لَكَانَ الْأَنْسَبُ فِي الْجَوَابِ التَّعْبِيرُ: (إِنَّهُ لَيْسَ بِابْنِكَ).

وقد أجاب البعض عن الآية بأجوبة أخرى حكاها السيّد المرتضى^(٥٧)، أعرضنا عنها لضعفها.

القول السادس :- وهو محكي عن ابن الجنيد^(٥٨) وهو مختار الحنابلة^(٥٩) - أنَّ المراد مَنْ يتقَرَّب إليه من جهة ولده أو والديه وأن لا يتجاوز ولد الأب الرابع؛ لأنَّ النبي ﷺ لم يتجاوز ذلك في سهم ذوي القربى من الخمس حيث فرقه^(٦٠)، فقد روي أنَّ رسول الله ﷺ قَسَمَ سهم ذي القربى في بني هاشم وبني المطلب من أبناء عبد مناف، وترك بني عبد شمس، فيستفاد منه عدم شمول القرابة لأبناء الأب الخامس؛ حيث لم يُقسَمه النبي ﷺ في أولاد عبد الدار وهو أخو عبد مناف، وهما ابنا قصي بن كلاب^(٦١).

المناقشة :

١ - ونوقش: بأن فعله ﷺ في الخمس لا يدل على نفي القرابة مطلقاً عما عداه؛ فإن ذلك معنى آخر للقربى^(٦٢).

٢- كما نوقش بأنه يجوز أن ذلك لأمر خاص من جهة الخمس، فلا يلزم ذلك في حق غيره^(٦٣).

أضف الى ذلك:

٣ - إنَّه حكاية لفعل، ودلالة الفعل أعمّ من الإلزام والترخيص.

٤ - من الواضح أنَّه لا يجب في القسمة البسط في على المستحقين كافّة، فيكفي إعطاء البعض.

٥ - إنَّ ما صدر عن النبي ﷺ في تقسيم سهم ذوي القربى كما يُمكن حمله على التشريع يُمكن حمله على الحكم السلطاني.

القول السابع: هم الأولاد، وهو قول عبد الرحمان بن زيد^(٦٤) عن أبيه^(٦٥)، فعلى هذا تكون الوصية للوالدين والأولاد.

المناقشة:

إنَّ دعوى التخصيص بالأولاد دون غيرهم يفتقر الى دليل؛ فإنَّ عنوان (القراءة) لغةً عامٌّ يشمل الأولاد وغيرهم كالإخوة والجدودة والعمومة والخؤولة.

القول الثامن: أنَّ المراد من عدا الوالدين، وهو قول ابن عباس ومجاهد^(٦٦)، ومحمّد بن الحسن^(٦٧).

المناقشة:

لقد ذكرنا أنَّ هذا العنوان عامٌّ له عرض عريض يشمل الطوائف السابقة، بل ويشمل الوالدين أيضاً، والظاهر أنَّ عطفه على الوالدين من باب عطف العام على الخاص، وليس من باب التباين؛ ولذا اعتبر الكيّا الهراس هذا القول واضح الضعف^(٦٨). وإن استند الى دعوى النسخ أو التخصيص فقد تقدّم بحثه وردّه.

التحقيق:

إنَّ كثرة هذه الأقوال في المقام وتباينها ليثير العجب والاستغراب؛ نظراً لما لكلمة ﴿الأقربين﴾ من الوضوح معنى واستعمالاً، ممّا يدعونا الى التأمل الجاد في

هذه الأقوال والنقاط التي انطلقت منها، فنقول:

النقطة الأولى:

إنَّ هذه البحوث وما ترتَّب عليها من أقوال تختلف في منطلقاتها، فبعضها ناظر الى بحث المفاد اللغوي للكلمة، وبعضها ناظر الى تحقيق المعنى العُرفي، وبعضها ناظر الى المعنى المستفاد من الآية الكريمة في نفسها، وبعضها ناظر الى المعنى المتحصَّل من مجموع الأدلة.

وبناءً على ما ذكرنا يتَّضح أنَّ استعراض هذه الأقوال على صعيد واحد أمر غير فني؛ لأنَّ بعضها - بل أكثرها - ليس في عَرَض بعضها الآخر، وعندئذٍ سوف ينحسر عدد الأقوال؛ وذلك:

أولاً: إنَّ القول الأول - أي: المراد المعروفون بنسبه عُرفاً وعادة - ناظر الى كلمة (القراءة) بما لها من استعمالات في العُرف؛ ولذا فإنَّ هذا البحث يقع تحت المسألة التالية: (لو أوصى أحد لقراءته)، وليس البحث في مفاد الآية، وعليه فالقول الأول خارج عن دائرة بحثنا في مدلول الآية، ومن هنا يتَّضح الخلل فيما فعله بعض الباحثين في فقه القرآن من إقحام هذا القول في دائرة البحث القرآني^(٦٩)، بل هو بحث فقهي صرف.

ثانياً: في ضوء ما بيَّناه توَّأ يتَّضح الموقف تُجاه القولين الثاني والثالث؛ إذ ليس تشييد البحث فيهما بلحاظ آية الوصية.

ثالثاً: إنَّ القول الرابع - أي: المراد الوارث من الأقارب - فهو وإن أمكن إدخاله في البحث عن مدلول آية الوصية، لكن نقطة الانطلاق في هذا البحث ليس مدلول آية الوصية في نفسها، بل بلحاظ سائر الأدلة كتاباً وسنةً وما يتمخَّض عن طرق

الجمع بينها من نتائج.

رابعاً: ويتأتى نظير هذا البيان بالنسبة الى القول الخامس - أي: مَنْ يَتَقَرَّبُ إِلَيْهِ بَاخِرٌ أَبٍ وَأُمٌّ لَهُ فِي الْإِسْلَامِ - وكذا القول السادس وهو قول ابن الجنيد، فإنهما ناظران الى وجود أدلة - كتاباً وسنة - منفصلة خارجة عن الآية أوجبت إخراج الكافر من هذه العموم، كما هو واضح من عباراتهم.

خامساً: الظاهر دخول القولين السابع والثامن في البحث عن مدلول آية الوصية.

النقطة الثانية:

إن هذه الأقوال التي تُضَيِّقُ من دائرة القرابة إنما ترجع الى دعاوى النسخ أو التخصيص، وقد عرفت عدم تماميتها.

النقطة الثالثة:

إن البحث عن تعيين المراد بالقرابة يتفاوت مع البحث عن المراد بها في الآية الكريمة؛ بسبب تفاوت العنوان، فالبحث في الآية يدور حول عنوان (القرابة)^(٧٠)، وفي الآية يدور حول عنوان (الأقربين)، وهو أخص من الأول، ومن هنا فقد خصَّص الفقهاء لكل عنوان منهما مسألة خاصة به، والمسألة الأولى مرّت عليك، وأمّا المسألة الثانية فقد عنوانها الفقهاء: (إن أوصى لأقرب الناس إليه أو لأقرب الأقارب)^(٧١)، والحكم فيها متفاوت، كما أنهم لم يُدرجوا في هذه المسألة الأقوال التي مرّت في المسألة السابقة. ومن الواضح أن المسألة الثانية ألصق بالبحث في آية الوصية من المسألة الأولى.

النقطة الرابعة:

وأما المراد بـ ﴿الْأَقْرَبِينَ﴾ في آية الوصية فلا بدَّ أن تُفسَّره بعدة لحاظات:
أ - بلحاظ اللغة: إن لفظة ﴿الْأَقْرَبِينَ﴾ جمع مفردھا (الأقرب) وهو أفعل تفضيل، ومعناه الأكثر قرباً الى الإنسان، والقرب الملحوظ القرب من ناحية النسب، وهو كما ترى عنوان مُطلق شامل بإطلاقه الأقارب للصيقين بالإنسان، وهم الأولى به من الآخرين، بما فيهم والدان والأولاد، بل هم أقرب الأقارب؛ لارتباطهم بالإنسان من دون واسطة في النسب، بخلاف الإخوة والأجداد الذين يرتبطون بواسطة الأب، وأما العمومة والخؤولة فارتباطهم يتم عبر واسطتين.

وفي تاج العروس: «قَرَبَ الشَّيْءُ مِنْهُ كَكَرَّم، وَقَرَّبَهُ كَسَمِعَ، وَقَرَّبَ كَنَصَرَ... إِذَا قِيلَ: لَا تَقْرَبْ كَذَا - بَفَتْحِ الرَّاءِ - فمعناه: لَا تَلْتَمِسْ بِالْفِعْلِ، وَإِذَا كَانَ بِضَمِّ الرَّاءِ، كَانَ معناه: لَا تَدْنُ»^(٧٢). الْقَرَابَةُ وَالْقُرْبَى: الدُّنُو فِي النَّسَبِ^(٧٣). وفي الصحاح: «القربة: القُربى في الرحم، وهو في الأصل مصدر. تقول: بيني وبينه قربة، وقُرب وقُربى ومَقْرَبَةٌ ومَقْرَبَةٌ وقُرْبَةٌ وقُرْبَةٌ»^(٧٤). والقربة الأقارب سُمُوا بالمصدر كالصحابة^(٧٥). وهو قريبي وذو قرابتي، وهم أقربائي وأقاربي، ولا تقل: قرابتي^(٧٦)، قال الجوهري: «والعامَّة تقول: هو قرابتي، وهم قراباتي»^(٧٧) وجوزَه الزمخشري على أَنَّهُ مجاز، أي: بحذف مضاف^(٧٨). وقريب للواحد والاثنين والجمع^(٧٩).

ويظهر من أكثر أهل اللغة عدم الفرق بين الأقربين والأقارب وبين القربة، قال الفيومي: «زيد قريبي، وهم الأقرباء والأقارب والأقربون، وهند قريبتى، وهنَّ القرائب»^(٨٠).

لكن من الواضح أنَّ (أقرب) أفعل تفضيل، وهو يدلُّ على شدة القرب لا مُطلق القربة، وكذا جموعه، والمراد: القربة القريبة من الإنسان واللصيقة به،

قال تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾^(٨١)، أي: رهطك الأدنين^(٨٢)، بل في بعض التفاسير أمر ﷺ بإنذار الأقرب فالأقرب من قومه^(٨٣). وقد ورد في المرسلة عن العبد الصالح ﷺ بعد ذكر الآية: «وهم: بنو عبد المطلب أنفسهم الذكر منهم والأنثى، ليس فيهم من أهل بيوتات قريش ولا من العرب أحد...»^(٨٤). وربما يكون في كلام الزبيدي إشارة الى ذلك، قال: «وَأَقْرَبَاؤُكَ وَأَقَارِبُكَ وَأَقْرَبُوكَ: عَشِيرَتُكَ الْأَدْنَوْنَ»^(٨٥) ثم ذكر آية الإنذار.

ب - بلحاظ العُرف: فالظاهر أنَّ معنى ﴿الْأَقْرَبِينَ﴾ عُرفاً زمان صدور النص لا يختلف عن معناه اللغوي، ولكن لا يبعد دعوى شموله لما عدا النوالدين والأولاد من الأقارب عُرفاً في زماننا، كما لا يبعد عدم الفرق بين القرابة والأقارب عُرفاً في زماننا.

ومن هنا يظهر أنَّه في مسألة ما لو أوصى لقرابته وأطلق انصرف الى المعنى العُرفي الضيق، كما قال الشربيني من أنَّ النوالدين والأولاد للصلب لا يدخلون في القرابة: إذ لا يُسمَّون أقارب عُرفاً^(٨٦)، وهو القول الثاني المتقدِّم.

ج - بلحاظ آية الوصية في نفسها: فحيث لا عبرة بالعُرف الحادث عقيب النص فالظاهر أنَّ المراد من لفظ ﴿الْأَقْرَبِينَ﴾ المعنى اللغوي ذاته، وهو - كما عرفت - شامل للنوالدين، ومما يؤكد ذلك أنَّه لا ريب في شمولية ﴿الْأَقْرَبِينَ﴾ للأولاد في آية الوصية؛ إذ لا يُحتمل مطلوبة البرِّ لسواهم والإحسان لغيرهم فقط دونهم، وحيث لا فرق بين أقربيتهم وأقربية النوالدين، فينتج أنَّ الطائفتين - النوالدين والأولاد - كلتاهما مشمولتان للفظ ﴿الْأَقْرَبِينَ﴾ في الآية، فكلّ دعوى لإبعاد كلتا الطائفتين كالقول الثاني أو إبعاد إحدیهما كالقول الثامن الذي يخرج النوالدين من لفظ ﴿الْأَقْرَبِينَ﴾ غير صحيحة، وما أبعد ما بين مَنْ يُخرج الأولاد منه وبين مَنْ

يحصره فيه كالقول السابع .

ثُمَّ إِنَّ عَطْفَ ﴿الْأَقْرَبِينَ﴾ عَلَى ﴿الْوَالِدَيْنِ﴾ لَا يَدُلُّ عَلَى تَبَايُنِهِمَا، بَلْ هُوَ مِنْ بَابِ عَطْفِ الْعَامِّ عَلَى الْخَاصِّ قَبِيلٍ، وَالْمَغَايِرَةِ بَيْنَ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ تَكْفِي فِيهَا الْمَغَايِرَةُ فِي الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ، نَظِيرُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ...﴾^(٨٧)؛ فَإِنَّ النَّبِيَّ أَعَمُّ مِنَ الرَّسُولِ، وَالنَّكَتَةُ فِي ذِكْرِ الْوَالِدَيْنِ لَلْاهْتِمَامِ بِهِمَا وَأَوْلَوِيَّتُهُمَا بِالْبَرِّ مِنْ غَيْرِهِمَا.

د - بلحاظ مجموع الأدلة: حيث مرّ عليك أنّ ما ادّعي تضيقه لمدلّول آية الوصية من أدلة وقرائن - كالنسخ والتخصيص - غير تام؛ لذا فتبقى دلالة الآية على مكانتها من السعة والشمولية للوارث وغيره.

الحاصل: إِنَّ لَفْظَ ﴿الْأَقْرَبِينَ﴾ يَدُلُّ عَلَى شَمُولِهِ لِلْأَقْرَبِ مِنْ قَرَابَتِهِ بِمَا فِي ذَلِكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَوْلَادُ؛ وَلِذَا فِي مَسْأَلَةٍ لَوْ أَوْصَى لِلْأَقْرَبِ يُنْزَلُ عَلَى مَرَاتِبِ الْإِرْثِ، كَمَا اخْتَارَهُ الْإِمَامِيَّةُ^(٨٨)؛ بِاعْتِبَارِ أَنَّ تَرْتِيبَ طَبَقَاتِ الْإِرْثِ بِحَسَبِ الْأَقْرَبِيَّةِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ...﴾^(٨٩).

وَيَتَضَحُّ مِنْ ذَلِكَ عَدَمُ اشْتِرَاطِ كَوْنِ الْمَوْصِي لَهُ غَيْرُ وَارِثٍ، فَيُمْكِنُ لِلْمَوْصِي أَنْ يُوصِيَ لِأَيِّ شَخْصٍ مِنْ قَرَابَتِهِ، سِوَاءَ أَكَانَ مِنَ الْوَالِدَيْنِ أَوْ الْأَوْلَادِ أَوْ الْإِخْوَةِ أَوْ الْجَدُودَةِ أَوْ الْعُمُومَةِ أَوْ الْخُؤُولَةِ، وَسِوَاءَ أَكَانُوا وَارِثِينَ أَمْ غَيْرُ وَارِثِينَ بِسَبَبِ الْمَنْعِ أَوْ الْحَجْبِ. وَأَمَّا حُكْمُ الْوَصِيَّةِ لِلْأَجْنَبِيِّ فَهُوَ خَارِجٌ عَنْ مَضْمُونِ هَذِهِ الْآيَةِ.

ملحوظات:

الملحوظة الأولى: يُسْتَفَادُ مِنْ إِطْلَاقِ الْآيَةِ عَدَمُ الْمَنْعِ مِنَ الْإِصْصَاءِ إِلَى الْقَاتِلِ، وَهُوَ مَخْتَارُ الْإِمَامِيَّةِ وَالْمَالِكِيَّةِ وَالشَّافِعِيَّةِ فِي الْقَوْلِ الْأَظْهَرِ وَالْحَنَابِلَةُ فِي إِحْدَى

الروایتين^(٩٠)، فيما ذهب الحنفية والحنابلة في المذهب والشافعية في مقابل الأظهر والثوري الى أنه يُشترط في الموصى له أن لا يكون قاتلاً للموصي؛ لقول النبي ﷺ: «ليس لقاتلٍ وصية»^(٩١)، ولأنَّ القتل يمنع الميراث الذي هو آكد من الوصية، فالوصية أولى بالمنع، ومعاملة له بنقيض قصده؛ لقاعدة مَنْ استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه^(٩٢).

المناقشة:

١ - إنَّ العمدة في الاستدلال هو الحديث، وإلا فإنَّ باقي الاستدلالات ليست إلا توجيهات تقع في طول الحديث وتُبين أبعاده وفلسفة هذا الحكم.

٢ - إنَّ هذا الحديث غير ثابت سنداً، فقد أخرجه الدارقطني في الأقضية عن مبشر بن عبيد عن الحجاج بن أرطاة عن الحكم بن عتيبة عن عبد الرحمان بن أبي ليلى عن علي بن أبي طالب ؓ قال: قال رسول الله ﷺ...^(٩٣). وعن ابن مصطفى عن مبشر بن عبيد عن حجاج بن أرطاة عن عاصم عن زرّ عن علي ؓ^(٩٤).

ومبشر بن عبيد القرشي الشامي الحمصي^(٩٥) مضعّف عند الرجاليين^(٩٦)، قال الدارقطني: «مبشر متروك الحديث، يضع الحديث»^(٩٧)، وقال البيهقي: «روى مبشر بن عبيد، وهو متروك، منسوب الى الوضع»^(٩٨)، وقال أحمد: «مبشر بن عبيد أحاديثه موضوعة كذب»^(٩٩)، «وسمعت أبي مرّة يقول: مبشر بن عبيد ليس بشيء، يضع الحديث»^(١٠٠)، وقال البخاري: «منكر الحديث»^(١٠١)، وقال عبدالله بن عدّي - بعد نقله للحديث -: «وهذا منكر، لا يرويه عن عاصم غير حجاج وعنه مبشر»^(١٠٢)، وقال ابن حبان: «مبشر بن عبيد [الحمصي] يروي عن الثقات الموضوعات، لا يحلّ كتابة حديثه إلا على جهة التعجب»^(١٠٣). وكذلك حجاج بن أرطاة النخعي الكوفي فقد ضعّفه بعض^(١٠٤).

٣ - الظاهر أَنَّ الحديث مدلس، وأصله «ليس لقاتل ميراث»^(١٠٥)، فقد ورد في بعض النقول: «ليس لقاتل شيء لورثتك»^(١٠٦)، وفي لفظ آخر: «ليس لقاتل من الميراث شيء»^(١٠٧)، ثم حذف من وسطه بعض الكلمات فصار هكذا: «ليس لقاتل شيء» في قضية قتل رجل من بني مدلج^(١٠٨)، ثم تم نقله بصيغة: «ليس لقاتل وصية».

وحيث لم يتم هذا الحديث سنداً ولا يُطمأن بمتمنه، فلا يثبت تقييد إطلاق الآية، وعليه فلا يُستثنى القاتل، فيُمكن الإيصاء إليه كغيره.

الملحوظة الثانية: إِنَّ الآية تعرّضت الى الموصى له واقتصرت على ذكر عنوانين، وهما (الولدان) و (الأقربون)، قال تعالى: ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾، فهل الحكم يشمل غيرهما أو لا؟

أفاد المُحقّق النجفي: بأنّه لم يثبت التقييد بخصوص الوالدين والأقربين وإن كانوا أولى من غيرهم، بل المراد مطلق الوصية بالمعروف^(١٠٩).

المناقشة: إن كان مراده استفادة عدم الاختصاص بذلك من لفظ الآية - كما هو ظاهر عبارته - فهو كما ترى، وإن كان المراد التعديّ العُرفي فهو غير واضح، وإن كان المراد استفادة التعديّ ولو بضميمة السنّة أو استفادته من السنّة فحسب فهو وجيه لكن العبارة قاصرة عن إفادة هذا المعنى.

الملحوظة الثالثة: روى الشيخ الصدوق^(١١٠) عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾، قَالَ: «هُوَ شَيْءٌ جَعَلَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ». قُلْتُ: فَهَلْ لِدَلِكْ حَدٌّ؟ قَالَ: «نَعَمْ». قَالَ: قُلْتُ: وَمَا هُوَ؟ قَالَ: «أَدْنَى مَا يَكُونُ ثُلُثُ الثُّلُثِ»^(١١١).

أقول: أهم ما تضمنه الحديث نكتتان، وهما:

١ - تفسير الموصى له في الآية - أي: الأقربون - بصاحب الأمر أو تطبيقه عليه. والظاهر أن المراد بـ (صاحب الأمر) مطلق الإمام المعصوم عليه السلام، لا خصوص الإمام الثاني عشر عليه السلام كما ادّعاه الجزائري، قال: «فإنّ ظاهره يُعطي تخصيص الحكم بصاحب الزمان عليه السلام، فلا تعميم»^(١١٢)؛ فإنّ إطلاق هذا العنوان على صاحب الزمان خاصّة هو إطلاق إنّما راج في العصور المتأخّرة، فلا يصحّ حمل النصوص المتقدّمة زماناً عليه.

٢ - تحديد الحد الأدنى للمعروف في الآية بـ «ثلث الثلث»، وفي نقل آخر عن عمّار بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام: «أدناه السدس وأكثره الثلث»^(١١٣)، وفي رواية أخرى عن أحمد بن محمّد السيارى - في كتاب التنزيل والتحريف -، قال: قال الصادق عليه السلام: «أدناه ثلث المال، والباقي فيما أحبّ الميت»^(١١٤).

المناقشة:

أولاً: إنّ الحديث ضعيف السند بمحمّد بن سنان^(١١٥).

ثانياً: وأمّا كون المراد بالموصى له صاحب الأمر فهذا غير ظاهر من الآية؛ فإنّ الظاهر من عنواني (الوالدين والأقربين) إرادة والدي الموصي وأقربائه، نظير قوله تعالى: ﴿لِلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ...﴾^(١١٦)؛ فأرادة قرابة النبي صلى الله عليه وآله الخاصة، وهم آله عليهم السلام من (الأقربين) يلزم منه تفكّك السياق الواحد.

ودعوى كون هذا من باب التأويل أو البطون^(١١٧) - لا التفسير - لا يرفع الغائلة؛ لأنّه يتنافى مع بلاغة القرآن الكريم ولاقتضائه تفكّك السياق الواحد. وبذلك يتّضح ما في كلام الجزائري من الوهن، قال: «إنّ إرادة البطون من الآيات لا تنافي إرادة

الظواهر، بل يكون الكلُّ مراداً» وأضاف قائلاً: «وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: المعنى أَنَّهُ يَكُونُ هذا الحكم على سبيل الوجوب والفرض في زمن القائم ﷺ وظهور الحقّ، كما في كثير من الأحكام التي سَيَتَغَيَّرُ الحكم فيها في زمانه وَيُفْتَى فيها بمرّ الحقّ...» (١١٨)، مُضَافاً إِلَى أَنَّ الوصية ليست من الأحكام السياسية ولا من الأحكام التي يَتَوَقَّفُ تنفيذها على بسط اليد حتَّى يُوكَّلَ أمر تنفيذها إلى يوم ظهوره ﷺ.

ثالثاً: لم يلتزم أحد بذلك فقهاً وفتوياً حتّى إنّ الشيخين الصدوق والطوسي نفسيهما لم يُفتيا به في كتبهما الفقهية، ولم يقع البحث عن مفاده، ممّا يكشف عن إعراض الأصحاب عنه.

الملحوظة الرابعة: لم تتعرض هذه الآية الكريمة الى الموصى إليه المُسمى بالوصي، فيُستفاد من إطلاقها المقامي عدم اشتراطه في الوصية التمليلية، ومقتضى ذلك عدم تقوّم الوصية بالوصي، بل تتحقّق بدونه، فالمعتبر إنفاذ الوصية ولو من قبل الحاكم الشرعي^(١١٩)؛ والوجه فيه: أنّ الآية قد صرّحت بذكر الأركان التالية للوصية، وهي: الموصي، الموصى منه، الموصى به، الموصى له، وأهملت الموصى إليه بالمرّة. ومقتضى ذلك كون الوصية التمليلية إيقاعاً، لا عقداً، كما اختاره بعض الفقهاء^(١٢٠).

الركن الثالث: الموصى به

١ - يُستفاد من ذكر الخير في الآية اشتراط وجود المال في الوصية، قال أبو بكر الجصاص: «لم يختلف السلف ممّن رُوِيَ عنه أنّ قوله: ﴿خَيْرًا﴾ أراد به مالا»^(١٢١). وكنا ذكرنا أنّ الخير هو المال حسب قول أهل اللغة^(١٢٢)، وليس مرادنا وجود المال عيناً وخارجاً، فالمراد الأعمّ منه ومن المال الذي في الذمّة، ومن المنفعة^(١٢٣). ومن هنا قيل: إنّ الوصية المذكورة في هذه الآية هي الوصية

التمليكية؛ لأنَّ متعلَّقها المال.

بيد أنَّ التعبير الوارد في الآية هو (الخير)، قال تعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾، وهذا التعبير — كما ترى — يصدق على المال الخارجي، ويصدق على المال الذمِّي وعلى المنفعة وعلى الحقَّ أيضاً، لذا فالصحيح أنَّ مُتعلَّق الوصية التمليلية أعمَّ من المال، فإنَّها قد تُفيد الملك أو الاختصاص^(١٢٤). وبعبارة أخرى: يُشترط في الموصى به أن تكون له مالية بنظر العقلاء ملكاً كان أو حقاً.

وأما ما ذكره أهل اللغة من تفسير (الخير) بالمال وإن أشعرت كلماتهم بحصر معنى اللفظ فيه لكنَّ التأمل يكشف عن أنَّه بيان لأبرز المصاديق. ولو ادَّعي الانحصار فيه فهذه دعوى بلا دليل عُهدتها على مدَّعيها.

بل قد لا يكون مُتعلَّق الوصية تملكياً كالوصية بالعقق فإنَّها تُفيد فكَّ الملك^(١٢٥) وكالوصية بالوقف على الوالدين والأقربين، فتكون الوصية التمليلية أعمَّ من إفادتها التملك أو فكَّ الملك، ولو قيل بأنَّ الوصية بفكَّ الملك لا تُعدَّ وصية تمليلية بل هي وصية عهدية أو هي قسم ثالث غيرهما فلا مُشاحَّة في الاصطلاح، والمهمَّ هو كونها مشمولة بهذه الآية؛ لصدق عنوان (الخير) عليها.

وبعبارة جامعة: إنَّ الموصى به قد يكون مالاً يُراد تملكه للموصى له أو يُراد فكُّه وإطلاقه من ملكه، وقد يكون حقاً يُراد تسليط الموصى عليه.

٢ - يُستفاد من قوله تعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ أنَّ هذا الخير لا بدَّ أن يكون عائداً للموصي؛ وذلك من نسبة (الترك) إليه، فإنَّ فاعل ﴿تَرَكَ﴾ هو الموصي، وعليه فلا بدَّ أن يكون المال ملكاً للموصي، فالوصية إنَّما تكون معتبرة إذا تعلَّقت بما يملكه الموصي وبما يقع تحت سلطنته، لا بما إذا كان للغير^(١٢٦).

٣ - لا فرق فيما يتركه الموصي بين ما حصل قبل الوصية وبين ما حصل

بعدها، فالمدار على ما يُعدّ تركة للموصى حين موته.

٤ - كما لا فرق بين المال التالف وبين المال المستجد ولو بعد موت الموصي بعد صدق عنوان (ما ترك) عليه ، كالدية ، فتتخذ منها الوصايا ويُقضى منها الديون ^(١٢٧) .

٥ - ثُمَّ إِنَّ الْمَوْصَى بِهِ لَا يَدَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ مَنفَعَةٌ مُّحَلَّلَةٌ مُّعْتَدَّةٌ بِهَا، فَلَا تَصَحُّ الْوَصِيَّةُ بِالْخَمْرِ وَالْخَنزِيرِ وَأَلَاتِ اللَّهْوِ الْمَحْرَّمِ وَالْقَمَارِ، كَمَا ذَكَرَهُ الْفُقَهَاءُ^(١٢٨)، قَالَ الْمُحَقِّقُ النِّجْفِيُّ - فِي مَسْأَلَةِ عَدَمِ صَحَّةِ الْوَصِيَّةِ بِصَرْفِ مَالٍ فِي مَعْصِيَةٍ -: «بَلَا خِلَافٍ أَجْدَهُ فِيهِ، كَمَا اعْتَرَفَ بِهِ غَيْرُ وَاحِدٍ، بَأَيْمُنٍ تَحْصِيلِ الْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ»^(١٢٩).

الاستدلال:

أَوَّلًا: قوله تعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾؛ لِأَنَّ مَا كَانَتْ مُنْفَعَتُهُ مُحَرَّمَةً لَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ
عنوان (الخير).

ثانياً: قوله تعالى: ﴿بالمعروف﴾؛ لأنّ المعصية منكر، وليست معروفاً.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿حَقًّا﴾؛ إذ أن المعصية باطل، ولا يصح إطلاق الحق عليها.

رابعاً: قوله تعالى: ﴿عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾؛ فليس من شأن المتّقين الوصية بالمعصية.

خامساً: قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُم﴾؛ فَإِنَّ اللَّهَ سبحانه لا يأمر بالمعصية.

سادساً: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ

عَلَيْهِ...؛ أي: إن خاف المُخاطب بتنفيذ الوصية من الموصى انحرافاً عن الحقِّ

ففيما أوصى به ممّا لا يرضى الله تعالى به فلا إثم عليه أن يُبدّله الى الحقّ والى ما يرضى الله تعالى به من سبيل الحقّ، كما ورد في صحيح محمد بن سوقة^(١٣٠)، فلو

كانت الوصية بالمعصية صحيحة للزمت ووجب تنفيذها ولما جاز تبديلها.

سابعاً: عدم اندراجه في الأدلة الدالة على الوصية - بما فيها آية الوصية -

فيبقى على أصالة المنع^(١٣١).

ثامناً: عدم إمكان تنفيذ الوصية بالمعصية؛ فهي كالوصية بغير المقدور؛ لأنَّ الممتنع شرعاً كالمتنع عقلاً^(١٣٢).

تاسعاً: شمول أدلة أخرى مانعة لبعض أفرادها، فلو أوصى بمساعدة ظالم في ظلمه كان مندرجاً في الأدلة الناهية عن المعاونة على الإثم كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوُنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^(١٣٣).

عاشراً: إنّ الهدف من تشريع الوصية هو تحصيل الثواب الآخروي وتدارك ما فات في حال الحياة من أعمال البرّ والإحسان، وهذا ما لا يتناسب مع كون الموصى به معصية^(١٣٤).

حادي عشر: إنّ قاعدة التناسب بين الحكم والموضوع تقتضي أن لا يكون الموصى به معصية. ويُمكن تطوير الاستدلال المتقدم وإرجاعه الى هذا البيان الفني.

مقدار المال الموصى منه:

بعد الفراغ من اشتراط المال في الوصية يقع الكلام في إطلاقه وتقييده من حيث مقدار المال الموصى منه، وفي ذلك قولان أو ثلاثة:

القول الأوّل:

كون المراد به المال مُطلقاً، وكلّ ما يقع عليه اسم المال من قليل أو كثير، كما عن الزهري^(١٣٥)، قال السيّد السبزواري: «الخير معروف: أي كلّ ما فيه نفع، وهو من الأمور النسبية الإضافية التشكيكية، وله مراتب كثيرة»^(١٣٦)، وقال المحقّق النجفي: «الظاهر عدم اعتبار المال الكثير في رجحان الوصية؛ لإطلاق لفظ (الخير)

تدلّ على أنّهم ما كانوا يفهمون من الخير إلا المال الكثير^(١٤٥).

رابعاً: وهناك وجه رابع، وهو: أنّ الوصية في قوله تعالى: ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْأَدْنَىٰ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ تقتضي عادة أن يكون المال معتدّاً به دون المال القليل أو مطلق ما فيه النفع وإن قلّ؛ فإنّ الناس لا يهتمّون بذلك، فما قاله الإمام علي عليه السلام من باب تعدّد الدالّ والمدلول، لا أن يكون معنى لغوياً^(١٤٦)، أو من باب التناسب بين الحكم والموضوع.

المناقشة:

أولاً: إنّ دعوى دلالة التنكير على الكثرة عهدها على مدّعيتها؛ فإنّ التنكير يُفيد الإطلاق، لا التقييد بالكثرة أو القلّة ولا غيرهما.

ثانياً: وأمّا دعوى الفرق بين اللغة والعُرف في معنى المال سعة وضيّقاً فغير تامّة؛ إذ لا فرق في اللغة والعُرف بينهما، وأمّا دعوى أنّ لفظ المال إذا أُضيف إليه كقولهم (صاحب المال) يصدق على صاحب المال الكثير دون القليل فغير بعيدة، لكن هذا لا يثبت التفاوت بين لفظ المال مجرداً عن الإضافة وبين كونه مضافاً.

ثالثاً: وأمّا تأييد ذلك بالحديثين؛ ففي البدء لا بدّ من البحث في تعيين المراد بمتعلّق الترك في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾، فهل الملحوظ كثرة أو قلّة التركة في نفسها وقبل تقسيمها على الورثة؟ أو الملحوظ التركة مع افتراض تقسيمها على الورثة، أي: لحاظ الورثة عدداً وسهاماً، وبالتالي لحاظ مقدار حصّة كلّ واحد منهم على حدة؟

فإن قيل بالحاضر الأوّل - أي لحاظ التركة قبل قسمتها - فلا يستقيم التأييد بقول أمّ المؤمنين عائشة؛ حيث لوحظ فيه الورثة ووقوع السؤال عن وجودهم وعددهم،

مضافاً الى أنه لا يتلاءم مع الرقم المذكور في كلامها وهو الثلاثة آلاف درهم، فإنه ليس مبلغاً قليلاً بنظر العُرف.

وكذا الحال بالنسبة لحديث أمير المؤمنين علي عليه السلام؛ فإنه وإن بدا أكثر ملاءمة مع اللحاظ المذكور؛ لعدم السؤال عن الورثة لكنّ الرقم الوارد فيه وهو الستمئة أو السبعمئة درهم ليس قليلاً عرفاً. أجل، لو أخذنا بالأحاديث الخالية من التحديد فتتم دلالتة على المطلوب، نظير ما رواه القاضي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «أنه حضر رجلاً مقلداً، فقال له الرجل: ألا أوصي يا أمير المؤمنين؟ فقال: «أوصِ بتقوى الله، فأما المال فدع مالك لورثتك، فإنه طفيف يسير، وإنما قال الله عز وجل: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرَ الْوَصِيَّةِ﴾، و [أما] أنت فلم تترك خيراً تُوصي فيه» (١٤٧).

وإن قيل باللحاظ الثاني - أي لحاظ التركة بعد قسمتها، كما هو لازم كلام أبي حنيفة (١٤٨) وابن قدامة (١٤٩) - فلا يستقيم التأييد بحديث أمير المؤمنين علي عليه السلام؛ لأنه لم يُلحظ فيه الورثة، لعدم وقوع السؤال عنهم لا وجوداً ولا عنواناً ولا عدداً. وكذا الحال بالنسبة لقول أم المؤمنين عائشة؛ فإنه وإن لوحظ فيه الورثة بوقوع السؤال عن وجودهم وعددهم لكن نظراً لعدم كفاية معرفة عدد الورثة حسب بل لا بدّ من معرفة عنوانهم ونسبتهم الى المورث؛ بسبب اختلاف الحصص باتباع ذلك، وعليه لا يمكن تعيين حصّة كلّ واحد منهم بمجرد السؤال عن العدد، فلا يمكن حينئذٍ معرفة مدى كثرتها أو قلّتها، أضف الى ذلك أنّ السؤال كان عن العيال، وعنوان (العيال) يختلف عن عنوان (الورثة)، وأيضاً أنّه لم يُذكر عدد الورثة في الحديث الذي أخرجه الصنعاني في مصنّفه، بل ورد فيه التعبير (وله عدّة من الولد) (١٥٠)، وهو - كما ترى - تعبير مبهم، بل رواه الجصاص بنحو يظهر منه أنّ المنع كان اجتهداً من الراوي، فقد جاء في ذيله: «... فقالت: كم ولدها؟

قالوا: أربعة. قالت: فكم مالها؟ قالوا ثلاثة آلاف. فكأنها عذرتهم وقالت: ما في هذا المال فضل»^(١٥١)، حيث يظهر منه أنَّ الراوي فهم المنع من سؤال أُم المؤمنين أهل المتوفى عن عدد الولد وعن مقدار التركة.

رابعاً: وأمّا الوجه الرابع فهو لا يُنتج المطلوب، وإنّما يصلح أن يكون دليلاً للقول الثالث الآتي آنفاً، وهو كون المال مُعتدّاً به عند العقلاء، لا كونه كثيراً.

القول الثالث:

المراد بالخير: المال أو الحقّ المعتدّ به بنظر العقلاء، دون المال الحقير الذي لا يُعْبأ به. وهذا هو الراجح بنظرنا. وهذا يُعدّ بالنظر البدوي قولاً ثالثاً في مقابل القولين السابقين، قال العلامة الطباطبائي: «والمراد بالخير: المال، وكأنّه المال المعتدّ به، دون اليسير الذي لا يُعْبأ به»^(١٥٢). وظاهر كلامه ما اخترناه من القول، ويُحتمل رجوع كلامه الى القول الثاني.

لكنّ أنا لا أستبعد أن يكون ما اخترناه هو مراد القائلين بالقول الثاني كلاً أو جلاً، وبناء عليه فجعل المسألة ثنائية القول متّجه.

الاستدلال:

ويُمكن تقريب الاستدلال لما رجّحناه بما ذكرناه وجهاً رابعاً للقول الثاني؛ فإنّ المال لغة وإن كان مطلق المال لكن يُستفاد من سياق آية الوصية ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ كون المال معتدّاً به، دون المال القليل أو مطلق ما فيه النفع؛ فإنّ الناس لا يهتمّون بذلك؛ إذ المناسبة بين مُتعلّق الحكم (أي الوصية) وموضوعه (أي المال) يقتضي كون المال بحيث لو أوصى به للأقربين يرغبون فيه مع ما لهم من الشرف والجاه والمال، فلو لم يرغبوا فيه لقلّته أو لأمور أخر فالوصية به نقض لغرض الشارع من

ثبوتها واعتبارها، غير أنه ثمة إشكالية في كيفية فهم هذه النصوص سوف نشرحها لاحقاً.

تعيين نصاب المال الموصى منه :

اختلفت الأنظار في تعيين حدّ المال الموصى منه كمّاً، وهي واقعة في سياق القول الذي يشترط الكثرة في المال الموصى منه أو الموصى به^(١٥٧)، والذي عثرنا عليه ما يلي :

أ - قال أبو حنيفة: القليل: أن يُصيب أقلّ الورثة سهماً خمسون درهماً^(١٥٨).

ب - قال إبراهيم النخعي: من ألف الى خمسمئة درهم^(١٥٩)، ونُسب إليه أنه خمسمئة^(١٦٠).

ج - وعن ابن عباس أنه قال: من لم يترك ستّين ديناراً لم يترك خيراً^(١٦١)، أي: ما يُعادل ستمئة درهم.

د - وعن ابن عباس أيضاً أنه قال: إذا ترك الميّت سبعمئة درهم فلا يُوصى^(١٦٢).

هـ - وعن الإمام علي عليه السلام أنه ستمئة أو سبعمئة، وقد تقدّم. قال الطبرسي من الإمامية: «وهذا هو المأخوذ به عندنا؛ لأنّ قوله حجة»^(١٦٣). وعلّق عليه الأردبيلي: «وأنت تعلم أنه إذا قيل المراد بالآية وجوب الوصية كما قيل إنها كانت واجبة ونُسخت أو المراد الاستحباب الخاصّ فالأخذ به جيّد إن ثبت، وأمّا إذا لم يكن كذلك فالعمل به مشكل؛ فإنّ الوصية ليست مُقيّدة بمقدار من المال؛ ولهذا ما نجد تقييدها به في الفقه»^(١٦٤).

و - وعن علي عليه السلام أيضاً أنه من سبعمئة الى التسعمئة^(١٦٥).

ز - وعن طاووس أنه قال: لم يترك خيراً من لم يترك ثمانين ديناراً^(١٦٦)، أي:

ما يُعادل ثمانمئة درهم. وروي مثل هذا عن ابن عَبَّاس^(١٦٧).

ح - وقال قتادة: كان يُقال ألفاً فما فوقها^(١٦٨)، ونُسب إلى أمير المؤمنين علي^{عليه السلام} القول بالألف^(١٦٩).

ط - وعن إبراهيم النخعي: ألف وخمسمئة درهم^(١٧٠).

و عن أم المؤمنين عائشة أنه ثلاثة آلاف، وقد تقدّم. وروي نحوه عن ابن عَبَّاس من أنه ثلاثمئة^(١٧١)، أي: ما يُعادل ثلاثة آلاف درهم.

ي - وروي أنه ثلاثمئة أو أربعمئة دينار، أي: ما يُعادل ثلاثة آلاف أو أربعة آلاف درهم، فروي أنه قيل لأمير المؤمنين علي^{عليه السلام}: إن رجلاً من قريش قد مات وترك ثلاثمئة دينار أو أربعمئة ولم يُوص. قال: «ليس بشيء، إنما قال الله: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾»^(١٧٢).

الموقف نُجَاه تعيين نصاب المال الموصى منه:

أما موقفنا نُجَاه تعيين نصاب المال الموصى به فسنُبيِّن فيما يلي:

١ - لقد اخترنا فيما تقدّم أن المالك في المال الموصى كونه مُعتدّاً به بنظر العقلاء، وحيث إن هذه مقولة مشكّكة وتختلف صدقيتها من زمان لآخر فلا يحسن وضع حدّ مُطلق لنصاب المال الذي يصلح للوصية، ولا مانع من ذكر بعض التقديرات النسبية لبيان مصداق المال المعتدّ به - أو المال الكثير - كما ورد في بعض الأحاديث كحديث علي^{عليه السلام}، ومن هنا يتّضح عدم وجهة ما اعترض به المحقّق الأردبيلي عليه بأن الوصية ليست مقيّدة بمقدار من المال؛ ولهذا ما نجد تقييدها به في الفقه^(١٧٣)؛ إذ ليس المراد بها - على فرض ثبوتها سنداً ودلالة - تقييد (الخير) في الآية، بل المراد بيان المصداق.

والغريب من المحقق الأردبيلي أنه جعل الإشكالية تدور مدار القول بوجوب الوصية، وأما بناءً على الاستحباب فلم يعبأ بالإشكال فيه، مع أن أساس الإشكالية التي أبرزها هي تقييد (الخير) الذي ورد مطلقاً في الآية من غير قيد.

٢- وقد جنح إلى عدم التقدير المطلق لنصاب المال الموصى به بعض المحققين، منهم: ابن قدامة المقدسي، قال: «والذي يقوى عندي أنه متى كان المتروك لا يفضل عن غنى الورثة فلا تُستحب الوصية؛ لأن النبي ﷺ علل المنع من الوصية بقوله: «أن تترك ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة...»^(١٧٤)؛ ولأن إعطاء القريب المحتاج خير من إعطاء الأجنبي، فمتى لم يبلغ الميراث غناهم كان تركه لهم كعطيتهم إيّاه، فيكون ذلك أفضل من الوصية به لغيرهم». ثم قال: «فعند هذا يختلف الحال باختلاف الورثة في كثرتهم وقلّتهم وغناهم وحاجتهم، فلا يتقيد بقدر من المال»^(١٧٥).

ومنهم: المحقق الأردبيلي، قال: «والتفصيل بوجود الدين وعدمه، وبوجود الوارث المحتاج وعدمه غير بعيد، فيثبت في البعض، ويبقى في الآخر على ما يقتضيه العقل والدليل الشرعي»^(١٧٦).

ومنهم: الشيخ محمد عبده؛ فإنه - بناءً على انتخابه القول الثاني من اشتراط الكثرة في المال الموصى به - اختار عدم تقديره؛ لاختلافه باختلاف العُرف، فهو موكول عنده إلى اعتقاد الشخص وحاله. ولا يخفى أن العُرف يختلف باختلاف الزمان والأشخاص والبيوت، فمن يترك سبعين ديناراً في منزل قفر وبلد فقر وهو من الدماء فقد ترك خيراً، ولكن الأمير أو الوزير إذا تركا مثل ذلك في المصر الكبير فهما لم يتركا إلا العدم والفقر، وما لا يفي بتجهيزهما إلى القبر^(١٧٧).

٣- إن كلاً من ابن قدامة والمحقق الأردبيلي ومحمد عبده وإن اتفقوا على كون

التقدير لنصاب المال الموصى به نسبياً لا مطلقاً، لكن اختلفوا من حيث المنطلق، فانطلق الأوّل والثاني من لحاظ الوضع المعيشي الخاصّ للورثة من حيث مقدار حاجتهم، فيما انطلق الأخير من لحاظ من لحاظ الوضع المعيشي العامّ.

٤- وإذا أردنا مجازة هذا النحو من البحث فالذي نختاره هو لحاظ كلا الأمرين معاً؛ لتأثيرهما على نظر العُرف في تعيينه لمدى أهمية المال أو مدى كثرته، فلا بدّ من لحاظ المستوى المعيشي العامّ للمجتمع وكذا المستوى المعيشي الخاصّ للورثة. ولكنّا نعتقد بأن هذه النقطة ينبغي معالجتها في مسألة كيفية الوصية، فمحلّها الصحيح هناك، وليس هنا.

٥- ليس المراد بالمال المُعتدّ به في الآية ما هو الملحوظ في باب الضمانات وسائر المعاملات المالية، بل المراد به ما يُناسب المقام، أي: إنّ المناسبة بين مُتعلّق الحكم (أي الوصية) وموضوعه (أي المال) يقتضي كون المال بحيث لو أوصى به للأقربين يرغبون فيه مع ما لهم من الشرف والجاه والمال، فلو لم يرغبوا فيه لقلّته أو لأُمور أخر فالوصية به نقض لغرض الشارع من تشريع الوصية، أعني إيصال الخير لهم.

٦- إنّ أكثر التقديرات التي اشتملت عليها النصوص المأثورة لتعيين الحدّ الأدنى غير مُقنعة؛ لكون سقفها عالياً، سيما في ذلك الزمان الذي يكون للدرهم الواحد قيمة مهمة مُعتدّ بها بنظر العُرف، ممّا يدعو الى التعامل معها بدقّة أكبر، كما سنخوض في بحث ذلك قريباً.

٧- إنّ المُتصَفّح لتلك النصوص المتقدّمة نجدها تتّسم بما يلي:

أ- إنّها منقولة عن: أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وأُمّ المؤمنين عائشة وابن عبّاس وطاؤوس وقتادة والنخعي وأبي حنيفة.

ب - إنَّ هذه المرويات كلّها موقوفة، ولم تُرفع الى النبي ﷺ .

ج - إنَّ هذه المرويات لم تُنقل نصّاً، وإنّما نُقلت بالمضمون حسب ما فهمه الرواة.

د - إنَّ هذه المنقولات مبتلاة بالاختلاف والاضطراب وعدم الدقّة في ضبط المقادير المنقولة، بل وتردّد الرواة المباشرين أنفسهم، فنُسب الى أمير المؤمنين عليّ عليه السلام تارة القول بالستمئة أو الأربعمئة وأخرى القول من السبعمئة الى التسعمئة، وثالثة القول بالألف ورابعة القول بالثلاثة آلاف أو الأربعة آلاف، ونُسب الى ابن عبّاس تارة الستمئة وأخرى السبعمئة وثالثة الثمانمئة، ونُسب الى إبراهيم النخعي تارة القول بألف وخمسمة وأخرى القول من ألف الى خمسمة وثالثة القول بالخمسمئة.

هـ - إنَّ بعض هذه المنقولات لا يقبل التصديق؛ لابتلائه بالمعارض، فمثلاً ما نُقل عن ابن عبّاس بالتقديرات الثلاثة يُنافي ما نُقل عنه من القول بكون هذه الآية منسوخة والذي أصرَّ البعض على كونه مرفوعاً لا موقوفاً.

و - إنَّ ما قاله أصحاب تلك النصوص يُمثّل آراءهم الخاصّة، وقد صرّح أبو بكر الجصاص بذلك، قال: «وكلّ هؤلاء القائلين فإنّما تأوّلوا تقدير المال على وجه الاستحباب، لا على وجه الإيجاب للمقادير المذكورة، وكان ذلك منهم على طريق الاجتهاد فيما تلحقه هذه الصفة من المال. ومعلوم في العادة أنّ التقدير فيها على الاجتهاد وغالب الرأي مع العلم بأنّ القدر اليسير لا تلحقه هذه التسمية وأنّ الكثير تلحقه، فكان طريقُ الفصل فيها الاجتهادَ وغالبُ الرأي مع ما كانوا عرفوا من سنّة النبي ﷺ، وقوله: «الثلث، والثلث كثير»^(١٧٨)، و: «أن تدع [= تذر = تترك] ورثتك [= ذريّتك] أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفّفون الناس»^{(١٧٩) (١٨٠)}.

ز - أنَّ المنقول عنهم ليسوا في طبقة واحدة، فقد تصدر القائمة أمير المؤمنين علي عليه السلام وأُم المؤمنين عائشة، والباقيون إنما تبعوا آثار من سبقهم، وحيث إنَّ النقل عن أُم المؤمنين عائشة ظهر في فترة متأخرة وبعد شهادة أمير المؤمنين علي عليه السلام، فالذي يُطمأن به أنَّ المصدر الأوَّل لهذه المرويات هو حديث أمير المؤمنين علي عليه السلام، وأما أُم المؤمنين عائشة فقد أُمضت موقف أهل الموصي، بل هذا المقدار أيضاً كان اجتهاداً من الراوي، لاحظ ما قاله أبو بكر الجصاص: «وقالت عائشة في امرأة أرادت الوصية فمنعها أهلها وقالوا لها ولد ومالها يسير. فقالت: كم ولدها؟ قالوا: أربعة. قالت: فكم مالها؟ قالوا ثلاثة آلاف. فكأنها عذرتهم وقالت: ما في هذا المال فضل»^(١٨١)؛ فإنَّه يكشف عن أنَّ المسلمين كان قد وصلهم حديث أمير المؤمنين علي عليه السلام وأرادوا العمل به، فسمعت بالقصة أُم المؤمنين.

ح - إنَّ حديث أمير المؤمنين علي عليه السلام هذا بتقديراته المختلفة إنما نُقل في مصادر الحديث السنَّة ولم يُنقل في كتب الإمامية المعتبرة أو المتداولة بينهم. أجل، ورد في دعائم الإسلام بصيغة خالية من التقدير. والمنقول عن أمير المؤمنين علي عليه السلام في كتب الإمامية خالٍ عن أيِّ تقدير، وهذا ما يدعو الى التأمل أكثر، وسوف يأتي له مزيد توضيح قريباً، فانتظر. ومن الغريب ما قاله أمين الإسلام الطبرسي، فإنَّه - بعد نقله لحديث أمير المؤمنين علي عليه السلام - قال: «وهذا هو المأخوذ به عندنا؛ لأنَّ قوله حجة»^(١٨٢)؛ إذ ليس له من رواية الشيعة ناقل، ولا أحد من فقهاءهم به عامل.

تعيين اللحاظ في نصاب المال الموصى منه :

لا بدَّ من البحث حول ما هو الملحوظ في تعيين التركة من ناحية الكثرة والقلَّة

أو من حيث كونها معتدّاً بها أو لا، فهل تلحظ قبل القسمة أو بعدها؟

وفي ذلك احتمالان، كما أشرنا في مناقشتنا للقول الثاني:

الاحتمال الأول: كون الملحوظ التركة في نفسها وقبل تقسيمها على الورثة.

الاحتمال الثاني: كون الملحوظ التركة مع افتراض تقسيمها على الورثة، أي:

لحاظ الورثة عدداً وسهاماً، وبالتالي لحاظ مقدار حصّة كلّ واحد منهم على حدة. ويمكن استفادة هذا الاحتمال من أبي حنيفة حيث ذهب الى تحديد القليل بما لا يزيد سهم الوارث عن خمسين درهماً^(١٨٣). وربما يُستفاد من التعليل الوارد في كلام ابن قدامة المتقدم اختياره لهذا الاحتمال أيضاً^(١٨٤).

الموقف تُجاه تعيين اللحاظ :

١ - أمّا موقفنا تُجاه تعيين اللحاظ فالذي يبدو للوهلة الأولى أنّ الاحتمال الأول

هو الراجح؛ باعتبار أنّ الملحوظ مجموع المال على ما يُستظهر من قوله تعالى:

﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾، بيد أنّه ثمة قرينتان ترجّحان الاحتمال الثاني، أولاهما: قرينة

متّصلة وهو قوله تعالى: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ المقيد للوصية، ومن الواضح عدم صدق

الوصية بالمعروف مع ضالة حصّة الوارث بسبب مزاحمة الوصية. والأخرى:

قرينة منفصلة، وهو قوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ﴾^(١٨٥)؛

فإنّه يدلّ على تقييد الوصية بعدم مزاحمتها للورثة، ولا ريب في كون المزاحمة

إنّما هيّ بلحاظ حصصهم، أي: بلحاظ حصّة كلّ واحد واحد، لا بلحاظ مجموع

حصصهم، إذ ربّما يكون مجموع التركة كبيراً رغم استثناء الوصية، لكن لو فرض

تعدّد الورثة كما لو كان له عشرة أولاد أو أكثر فبعد القسمة يتضاءل نصيب كلّ

منهم، فتتجلّى حينئذٍ مزاحمة الوصية للورثة. إذن فالذي يُجعل معياراً لكون المال

مُعتدّاً به أو لا هو لحاظ أقلّ أنصبة الورثة، فإن كان مُعتدّاً به عُرفاً تحقّق القيد في الوصية، وإن لم يكن مُعتدّاً به انتفى هذا القيد.

٢ - ينبثق ممّا بيّناه أنّ السبب في ذكر التقديرات للحدّ الأدنى في النصوص المأثورة ليس هو الاستناد الى تفسير لفظ (الخير) في الآية، كما توهمه الباحثون، بل هو مُستند الى القرينتين اللتين شرحناهما، وعليه فالبحث في هذه التقديرات لا علاقة له بالبحث عن الموصى به وشرائطه، والذي أوقع الباحثين في هذا التوهم هو اشتغال تلك النصوص المأثورة على مقطع من الآية وهو قوله تعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ ممّا ولّد الظنّ بكونه بياناً لمستند تلك التقديرات، فيما أنّ المراد الاستناد الى الآية، لا الى خصوص هذا المقطع المذكور.

وبعبارة أخرى: إنَّ المراد في تلك النصوص المأثورة الاستناد الى قوله تعالى: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾، وذكر الرواة السابقون صدر المقطع وحذفوا ما بعده لوضوحه لديهم، وهو أمر متعارف في نقل الآيات الى يومنا هذا، فجاء التالون وظنُّوا أنَّ المقصود الاستناد الى خصوص هذا المقطع بالذات، وتمَّ تشييد البحث في ضوئه.

٣ - إِنَّ المنقول عن أمير المؤمنين علي عليه السلام في كتب الإمامية - كما ذكرنا - كان خالياً من ذكر المقادير لكنه تضمن كون الملاك مُراعاة المعروف، كما في حسن محمد بن قيس - الذي هو كالصحيح - عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل تُوفي وأوصى بماله كله أو بأكثره، فقال: إِنَّ الوصية تُردّ الى المعروف ويُترك لأهل الميراث ميراثهم» (١٨٦)، وصحيح مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عليه السلام، قال: «قال علي عليه السلام: الحيف في الوصية من الكباثر» (١٨٧).

وهذا ما يُؤكّد أنّ المدار في حديث أمير المؤمنين عليّ عليه السلام إنّما كان على صدق

المعروف، وليست المسألة مرتبطة بتقديرات المال، وإن كان لمقدار المال أهمية، لكن النكتة كلّ النكتة تكمن فيما ذكرناه. وإنّ الذين نقلوا النصّ عن أمير المؤمنين علي عليه السلام نقلوه بالمضمون، واعتمدوا فيها على قراءة غير دقيقة للنصّ.

وإن شئت قلت: إنّ آية الوصية تضمّنت أمرين: - أحدهما: كون المال المتروك الذي يُراد الإيصاء منه مُعتدّاً به من حيث المقدار، والأمر الآخر: كون الإيصاء بالمعروف، والأحاديث إنّما ركّزت على الأمر الثاني، لا الأوّل.

فمن أجل وضع البحث في مساره الصحيح وسدّ الباب أمام التوهّمات التي قد تتسرّب الى أذهان الباحثين وتؤدي الى استنتاجات بعيدة عن واقع الآية الكريمة، نقترح وبشكل مؤكّد لزوم تحويل البحث في التقديرات من البحث حول مدى صدق مفهوم (الخير) وإخراجه من تحت عنوان الموصى به الى البحث عن كيفية الإيصاء واشتراط كونه بالمعروف.

المحور الثاني - كيفية الوصية:

إنّ ما يُمكن أن يُستفاد من دلالة الآية - مُضافاً الى أركان الوصية وشروطها - جملة من الأمور، وبيانها فيما يلي:

الأمر الأوّل: إنّ الآية وإن تحدّث عن الوصية حين حضور الموت ودنوّه، ولكن لا يُراد بذلك التقييد، بل لو وقعت الوصية قبل الموت بفاصل زمني ولو كان طويلاً تترتّب عليها الأحكام، وإنّما ذُكر دنوّ الموت لعدّة نكات:

النكتة الأولى: إنّ دنوّ الموت هو آخر أوقاتها.

النكتة الثانية: إنّ الأحرى بالإنسان في لحظاته الأخيرة أن يُفكّر بآخرته

وأعمال البرّ، كما هو واضح.

الأمر الثاني: ويُمكن أن يُستفاد من هذا البيان نكتة ثالثة، ألا وهي أَنَّ الوصية جائزة يُمكن للموصي التراجع عنها ما دام حياً^(١٨٨)، فتصريح الآية بحضور الموت ودنوّه للإشارة الى أنّه آخر وقت للإلزام، وأمّا حكم الوصية قبل حضور الموت فالآية ساكتة عنه، وهو إيماء الى جوازها وعدم لزومها، وقد اتَّفَق الفقهاء على أنّها عقد جائز، فيجوز للموصي الرجوع بها ما دام حياً^(١٨٩).

الأمر الثالث: بل يُمكن استفادة نكتة رابعة، وهي أَنَّ دنوّ الموت هي آخر فرصة لمعرفة بقاء الموصي على وصيته فيما لو كان قد أوصى قبل ذاك؛ إذ قد يَتَّفَق تراجع الموصي عمّا أوصى به كلاًّ أو بعضاً في لحظاته الأخيرة أو أنّه يُبرزه ويؤكدّه، فموقف الموصي في لحظاته الأخيرة هي المعيار في تحديد إرادة الموصي.

الأمر الرابع: الوصية تتحقّق بكلّ ما يدلّ عليها من الألفاظ سواء أدلّت عليها بالصرّاحة أو بالقريّة^(١٩٠)، ولا يُشترط فيها صيغة معيّنة وإن أثر بعض الصياغات النموذجية لها^(١٩١).

بل إنّها تقع بكلّ مُبرز يدلّ على معناها، فكما تتحقّق الوصية بالقول تتحقّق أيضاً بالإشارة المُفهمة والدالة على القصد، فلو قرأوها عليه وقالوا له إنّها وصيتك، فقال: نعم، أو أشار برأسه مؤيداً ولم يتكلّم صحّت^(١٩٢)؛ كلّ ذلك لإطلاق الآية^(١٩٣). واشتراط وقوع الوصية باللفظ لا دليل عليه، مُضافاً الى كونه مُستبعداً جدّاً؛ فإنّ مَنْ يُشرف على الموت قد يُعتقل لسانه فلا يستطيع التكلّم، وليس حدوث مثل هذه الحالة بنادر.

وتقييد بعضهم صحّة الوصية بالإشارة بحالة العذر^(١٩٤) إن أُريد استفادته من الآية فغير صحيح؛ لإطلاق الآية، مُضافاً الى صدق اسم الوصية عُرفاً على الوصية

بالإشارة اختياراً مع إمكان النطق^(١٩٥)، كما يظهر من المحقق الحلّي^(١٩٦)، وإن قيل: أنه لا موافق له، ولا دليل عليه^(١٩٧).

وكذا الكلام في الكتابة مع انضمام القرائن الدالة على الإرادة^(١٩٨).

الأمر الخامس: قد ذكرنا فيما سبق عدم اشتراط الوصية بالقبول؛ لإطلاق الآية، مضافاً الى صدق اسم الوصية عرفاً بمُجَرَّد الإيجاب، فلو خلت من القبول ترتبت عليها الأحكام من وجوب تنفيذها، وحرمة تبديلها.

لكن الذي يدعو الى التوقّف هو فتوى الفقهاء بل وإجماعهم على افتقار الوصية الى الإيجاب والقبول، وعلّله المحقق النجفي بقوله: «للإجماع بقسميه^(١٩٩) على أنها حينئذٍ بحكم العقود المتوقّفة على ذلك، وأنها بمنزلة الهبة والعطية والصدقة، مضافاً الى أصالة عدم انتقال الملك من الموصي، وعدم دخوله في ملك الموصى له بدونهما، بل ليس في الشريعة في أسباب الملك ما هو كالإيقاع في الحصول من جانب خاصّة»^(٢٠٠).

التحقيق:

نعقد البحث في المقام على مرحلتين:

المرحلة الأولى: إرساء البحث بناءً على الفتوى الفقهية المعروفة، فنقول: إذا لوحظ صحّتها ولزوم تنفيذها فلا؛ لإطلاق آية الوصية، والصدق العرفي. وأما إذا لوحظ ترتّب التملّك على الوصية فاشتراط القبول حينئذٍ يبدو منطقياً؛ إذ أنّ التملّك لا يتحقّق قهراً ومن دون إرادة الموصى له ورضاه، وكذا إذا أُريد تحقّق العقدية في مقابل المعاطاة وأنّ القبول شرط في اللزوم. والملحوظ في الفتوى الفقهية لا يخرج عن أحد هذين اللحاظين على نحو مانعة الخلوّ. وهذا لحاظ آخر غير اللحاظ الأوّل، فإنّ لا تنافي بين الموقف التفسيري والموقف الفقهي.

١ - إنَّ وجود الشبه بين الهبة والعطية والصدقة من جهة وبين الوصية من جهة أخرى لا ينفي وجود التفاوت بينهما، فكما تشترط هذه الإنشاءات بإفادتها الملكية المجانية، تختلف في تنجّز الهبة والعطية والصدقة حال الحياة وتأخّر تنجّز الوصية بعد الوفاة، فقياس الثلاث الأولى بالوصية قياس مع الفارق.

٣- وأما دعوى عدم دخول الموصى به في ملك الموصى له بدون قبول فيرد عليه :

ثانياً: إنَّ التملك القهري ليس فقط ممكن بل إنَّه واقع، فهو موجود في مثل الوقف^(٢٠٣) الذي لا يتوقَّف على القبول^(٢٠٤)، وكذلك موجود في التوريث، فلمْ لا تكون الوصية كذلك؟! علماً بأنَّ التشابه بينها وبين الإرث في كونهما يتحقَّقان بعد وفاة المالك، والتفاوت بينهما أنَّ الوصية تُنشأ بإرادة الموصي بخلاف الإرث الذي ليس للإرادة فيه أيُّ دور، وإلا فالتملك والتملك في كليهما على خلاف القاعدة العقلانية في الإنشاءات، وهذه الحالة الاستثنائية للوصية يُمثِّل نكتة مهمَّة يُمكن الاستفادة منها في مواضع أخرى من البحث^(٢٠٥).

العددان ٧٨-٧٧ ■ ■ ■ فقه أهل البيت عليه السلام ١٩٧

الوصية التي هي للوالدين والأقربين، وهو لهم قابلية التملك القهري بالإرث. بل أي فرق بين الحكم بالإلزام في مسألة تنفيذ الوصية - أي الوصية العهدية - وبين تحقق التملك شبه القهري في الوصية بالمال، وإنما قلنا (التمليك شبه القهري) لإمكانية الرد.

ومهما يكن من أمر، فمع إطلاق الأدلة^(٢٠٦) كتاباً وسنة^(٢٠٧) لا يبقى أي مجال للتذرع بهذه الوجوه الاعتبارية والتملص من الحكم المستفاد من الأدلة، وهو دخول الموصى به بمجرد موت الموصي في ملك الموصى له ما لم يرد، والاكتفاء بإيجاب الوصية ولو من غير قبول.

الأمر السادس: عدم اشتراط الإشهاد؛ فإن إطلاق الآية يدل على عدم اشتراط شيء في الوصية غير ما ذكرته الآية، بما في ذلك الإشهاد عليها؛ فإنه لا يشترط، وإن قيل باستحبابه منعاً من احتمال جحودها وإنكارها^(٢٠٨)، قال الإمام محمد بن نصر المروزي: يكفي الكتاب من غير إشهاد؛ لظاهر الحديث^(٢٠٩).

لا يقال: يجب الإشهاد عليها تمسكاً بقوله ﷺ: «... إلا ووصيته مكتوبة عنده»^(٢١٠)؛ فقد قيل في معناه: وصيته مكتوبة وقد أشهد عليه بها، لا أنه يقتصر على الكتابة، بل لا يعمل بها ولا تنفع إلا إذا كان أشهد عليه بها.

فإنه يقال:

إن كلاً من الآية والحديث مطلقان. وأما دعوى دلالة لفظ «مكتوبة عنده» على الإشهاد فهي في منتهى الغرابة؛ فلا لفظ (الكتابة) من ناحية اللغة مرادفة للإشهاد ولا مدلولاً عليها لا بالتضمن ولا بالإلزام.

كما أن دعوى عدم فائدة الكتابة المجردة عن الإشهاد غير صحيحة؛ لأن الكتابة تُعبر عن الوصية وما يُريده الموصي، وفائدة الإشهاد مزيد الاستيثاق.

الأمر السابع: كون الوصية ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾. واختلف في المراد به على أقوال. وقد اختلف أيضاً في كيفية ترتيب الأقوال، وسوف نُبينها حسب رأينا:

القول الأول: المراد به: المعلوم، ويتفرّع عليه عدم صحّة الوصية بالمجهول^(٢١١).

المناقشة:

إنّ هذا التفسير يستقيم بناءً على جعل الجارّ والمجرور يُعطي معنى المفعولية - أي الموصى به - وهو لا ينسجم مع المعنى المنساق من الآية، سيما بعد تقدّم ذكر الموصى به وهو (الخير)، والصحيح أنّ لفظ ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ إمّا منصوب على الحال بمعنى: وصية ملتبسة بالمعروف^(٢١٢)، أو متعلّق بمقدّر حال عنها، أي: وصية كائنة بالمعروف^(٢١٣).

وكأنّ صاحب هذا القول قاس التعبير في آية الوصية بما في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٢١٤) وبما في قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٢١٥)، فيما أنّ ما نحن فيه وزان قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٢١٦) ووزان قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٢١٧).

القول الثاني: المراد به: كون الوصية بالعدل^(٢١٨)؛ فإنّه المناسب مع ما ذكره أهل اللغة، وذلك بمراعاة مقدار المال الموصى به، وحينئذٍ فيُحتمل فيه وجوه:

الوجه الأول: أنّه ممّا لا يزيد على الثلث^(٢١٩). وتدعمه الروايات المتظافرة^(٢٢٠).

الوجه الثاني: أن يُقلّل في الوصية، ولو كان الوارث غنياً فالرّبع أفضل من الثلث، والخمس أفضل من الربع، والسدس أفضل من الخمس؛ لما ورد عن سعد بن أبي وقاص، قال: «مرضت، فجاء رسول الله ﷺ يعودني، فقلت: يا رسول الله أوصي بمالي كلّ؟ قال: «لا»، قلت: النصف؟ قال: «لا»، قلت: الثلث؟ قال: «الثلث»^(٢٢١)، والثلث كثير، إنك إن تدع تدع [= تذر = تترك] ورثتك [= ذريتك]

أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفّفون الناس بأيديهم» (٢٢٢)(٢٢٣).

المناقشة:

١ - وهذان الوجهان وإن بدا متباينين للوهلة الأولى لكن لو أنعمنا النظر رأيناهما متّحدّين، وليس أحدهما في عَرْض الآخر؛ إذ أنّ الثلث يُمثّل الحدّ الأعلى الذي لا يُتجاوز.

٢ - يبدو وجود خلل في تقرير هذا الوجه؛ فإنّ التقليل عن الثلث يتناسب مع حالة فقر الوارث لا غناه كما هو واضح، مضافاً الى عدم تناسبه مع التعليل المذكور في حديث سعد «إنّك إن تدع ذريّتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفّفون الناس بأيديهم»، قال الشيخ الطوسي: «إذا كان ورثته أغنياء يُستحبّ له أن يُوصي بثلث ماله ويستوفي الثلث، وإن كانوا فقراء فالأفضل أن يكون وصيته فيما أقلّ من الثلث» (٢٢٤)، وقال ابن حمزة الطوسي: «ولم يخلُ حال ورثة [الموصي] من ثلاثة أوجه: إمّا كانوا أغنياء أو فقراء أو متوسّطين، فإن كانوا أغنياء كانت الوصية بالثلث أولى، وإن كانوا فقراء فبالخمس، وإن كانوا متوسّطين فبالرُّبع» (٢٢٥).

الوجه الثالث: أن لا يضرّ بورثته لو كانوا فقراء ولو أوصى بما دون الثلث (٢٢٦).

المناقشة: يُمكن عدّ هذا الوجه أوجه الوجوه بالنظر الأوّلي؛ لاستناده الى القرآن الكريم نفسه حيث اشترط في الوصية التي تُقدّم على الإرث أن لا يكون مضارّاً بها، قال تعالى في تقسيم الموارث: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ ذَيْنَ غَيْرَ مُضَارًّا وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ﴾ (٢٢٧). ولكن سيأتي منّا لاحقاً تنميم هامّ لهذا البحث يؤثّر على القيمة النهائية لهذا الوجه.

القول الثالث: المراد به: كون الوصية بالعدل أيضاً - كالقول الثاني - لكن

الورثة دون بعض.

٢ - إنَّ إرادة هذا المعنى لا تتناسب مع كلِّ هذه التأكيدات الواردة في الآية من قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ وقوله: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ - سواء أقلنا بالوجوب أو الاستحباب - وقوله في موضع آخر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهِادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ...﴾ (٢٣١).

٣ - كما أنَّ إرادة هذا المعنى لا تتناسب مع قوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ...﴾ (٢٣٢)؛ فأَيَّ جنفٍ يُخاف منه في الوصية بما أمر الله به وأَيَّ إثمٍ متوقَّع ارتكابه؟! مع أنَّه عند تقسيم التركة على الورثة لا يُنظر إلى أيِّ شيء آخر سوى ما أمر به الشارع، وأمَّا الوصية فهي أمر تابع لإرادة الموصي ورغبته في كيفية عطائه للموصى له، فالإرث والوصية مقولتان متباينتان عُرفاً، فالأوَّل يدور دار إرادة الشارع، والثاني يدور مدار إرادة الموصي. أجل، قد يُوصي الإنسان بمراعاة ما أمر الله به، ولكن هذه وصية تأكيدية، وليست وصية حقيقية؛ ولذا فمخالفتها تُعدَّ مخالفة لما أمر الله به، لا مخالفة للوصية.

الأمر الثامن: مقدار ما يُوصى به

١ - المعروف فتوى ورواية أنَّ الموصى به لا يتجاوز ثلث التركة، فلو أوصى بما زاد عن الثلث بطلت في الزائد خاصَّة إلا أن يجيز الوارث، قال المُحقِّق النجفي من الإمامية: «بلا خلاف مُعتدَّ به أجده في شيء من ذلك» (٢٣٣)، بل الإجماع بقسميه عليه، والنصوص مُستفيضة فيه أو متواترة (٢٣٤) «(٢٣٥)، وهو كذلك في الفقه السنِّي (٢٣٦).

٢ - كما أنَّ المعروف ترجيح الوصية بما دون الثلث مُطلقاً (٢٣٧) أو في حالة عدم

غني الورثة^(٢٣٨) فقط أو مع مُراعاة أمور أخرى كوجود الدَّين وعدمه^(٢٣٩).

التحقيق:

١ - قد يبدو للوهلة الأولى أَنَّ المستند في ذلك هو السنّة الشريفة، فهي التي قَدِّت آية الوصية، وإلا فإنّها مُطلقة وخالية من هذا التقيد، قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾.

لكن إذا أنعمنا النظر اتّضح لنا أنّ هذه الأحاديث إنّما جاءت لبيان بعض مصاديق (الوصية بالمعروف) الذي تضمّنته الآية، فليست هي مُقيّدة للآية، بل مُبيّنة لها، وقد ذكرنا فيما سبق أنّ مفهوم (المعروف) يُلاحظ فيه الكمّ والكيف، ومن هنا اختلفت التقديرات في النصّ والفتوى تبعاً لاختلاف المصاديق.

٢- وأما جعل الثلث سقفاً أعلى فهو أيضاً لا يبعد عن هذا البيان؛ فإنَّ مفهوم (المعروف) لما كان من المفاهيم المشكَّكة، فمن الطبيعي أن تختلف فيها أنظار وتقديرات العُرف، ولا مشكلة في هذا الاختلاف لو لوحظ في نفسه، شأنه شأن سائر المصاديق التي يُوكل أمرها الى العُرف، ولكن المشكلة تنشأ من مزاحمة الورثة والإضرار بهم، ومن الواضح أنَّ أنصبة الورثة من الحقوق الواجبة التي يلزم مراعاتها، بخلاف الوصية التبرّعية التي تقع في دائرة البرِّ والإحسان؛ لذا فقد تدخَّل الشارع ووضع حدّاً ومعياراً للنظر العُرفي، لكي لا يحصل تضییع للحقِّ الواجب مراعاته تحفظاً لأمر استحبابي وأخلاقي وهو الوصية بسبب الاشتباه، ولكي يتسنَّى العمل بالوصية وتنفيذها، نظیر: الحدّ الذي وضعته السنّة للبلوغ، فهي في واقعها تحديدات مأخوذة من العُرف، وليست أحكاماً تأسيسية مستقلة ولا تشريعات جديدة في عَرَض آية الوصية، بل تقع في طولها.

ويدعم ذلك - بل يدل عليه - صحيح معاوية بن عمار^(٢٤٠) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان البراء بن معرور [التميمي] الأنصاري^(٢٤١) بالمدينة وكان رسول الله ﷺ بمكة، وأنه حضره الموت وكان رسول الله ﷺ والمسلمون يصلّون الى بيت المقدس، فأوصى البراء بن معرور [إذا دُفن] أن يُجعل وجهه الى تلقاء النبي ﷺ الى القبلة [فجرت به السنّة]، وأوصى بثلاث ماله، فـ [نزل به الكتاب و] جرت به السنّة^(٢٤٢)»^(٢٤٣)، وبمضمونه حديث آخر^(٢٤٤)؛ لاحظ فيه:

أولاً: إنّ أصل التحديد بالثلاث كان باقتراح من البراء بن معرور ثم جرت به السنّة، وهذا كاشف عن رؤيته العرفية.

ثانياً: إنّ التعبير بـ «فنزل به الكتاب» كاشف عن أنّ تحديد البراء للثلاث كان في ضوء الكتاب، والتعبير بـ (الفاء) في قوله: «فنزل به الكتاب» لا يُراد به نزول الآية بعد قضية وصية البراء.

٣- إنّ التحديد الذي حدّته السنّة لدائرة مصاديق (المعروف) كان على أساس النسبة، وهي الثلث، لا بنحو تعيين المقدار بالقيمة الثابتة، ومن الواضح أنّ التحديد بالنسبة يُعبّر عن مرونة أكثر، ويُعطي المكلف حرية أكبر لتطبيق هذا الحكم الشرعي، نظير ما صنعه الشارع من تقدير أنصبة الإرث بالنسبة.

٤- رغم التشابه الكبير بين الإرث وبين الوصية إلا أنّهما يتفاوتان في التوزيع، فتوزيع التركة في الإرث حسب السهام والحصص المعيّنة، وأمّا المال الموصى به فتوزيعه بحسب ما أوصى به الموصي، وإن لم يُعيّن وتعدّد الموصى لهم فالتوزيع بالسوية.

والله الموفق للسداد.

نتائج البحث:

حاولنا تنظيم النكات والفروع والآراء المختلفة المتعلقة بمساحة الأحكام المستنبطة من آية الوصية وإخراجها في هيكلية منطقية، ورتّبناها في محورين: أركان الوصية، كيفية الوصية.

أ - أهمّ نتائج البحث في أركان الوصية:

- ١ - إنّ الوصية المذكورة هي الوصية التملّكية، وأيضاً هي الوصية التبرّعية.
- ٢ - إنّ الأركان المذكورة في آية الوصية هي ثلاثة (الموصي، الموصى إليه، الموصى به).

٣ - أمّا الركن الأول - وهو الموصي - فالمستفاد من الآية اشتراط الإسلام في الموصي، سواء أقلنا بالفهم المشهور للآية أو بناءً على فهمنا الخاص لها. وأمّا وصية غير المسلم فغير لازمة علينا إلا إذا نشأ الإلزام من إبرام عقد معه. كما يُشترط في الموصي البلوغ والعقل، وأن يكون مُختاراً غير مُكرّه، وكونه مالكاً للتصرّف فيما يُنشئه. وعليه، فلا تصحّ وصية الصبي، ولا المجنون وشبهه كالسكران والمُغمى عليه، ولا تصحّ وصية المُكرّه ولا غير المالك. ولا فرق بين مَنْ قتل نفسه وبين غيره في نفوذ وصيته.

٤ - وأمّا الركن الثاني - وهو الموصى له - فقد تعرّضت الآية الى عنوانين: (الوالدان) و (الأقربون).

٥ - أمّا (الوالدان) فالمراد بهما المباشران، أي: الأمّ والأب. كما أنّ المراد الجنس، لا الاجتماع، فلو كان أحدهما موجوداً والآخر مفقوداً ثبت الحكم بشأن الموجود، وكذا (الأقربون) فالمراد منهما الجنس.

٦ - المراد بالآية الوصية للوالدين والأقربين في الجملة، فلو أوصى للوالدين ولم يُوصِ للأقربين تحقق الامتثال.

٧ - اختلفوا في المراد بعنوان (الأقربون) في الآية على أقوال كثيرة، اقتصر بعض المحققين على إيراد قسم منها، وقد تتبعنا الأقوال وربّناها منطقياً في ثمانية أقوال، وعرضنا ما ذكر أو يُمكن أن يُذكر لها من أدلة وما أورد وما يُمكن أن يورد عليها من مناقشات. ثمّ تصدّينا لتحقيق تلك الأقوال وأرسينا البحث على ساحل رؤية أخرى بيّناها عبر أربع نقاط.

٨ - إنّ عنوان (الأقربين) في الآية يُراد منه جميع الأقارب القريبين بما فيهم الوالدان.

٩ - عدم اشتراط الوصية بالوصي، ويطرّب على هذا إيقاعيتها.

١٠ - وأمّا الركن الثالث - وهو الموصى به - فالمستفاد من الآية أنّ الموصى به قد يكون مالا يُراد تملكه للموصى له أو يُراد فكّه وإطلاقه من ملكه، وقد يكون حقّاً يُراد تسليط الموصى عليه، ولا بدّ أن يكون الموصى به متعلّقاً بما يملكه الموصى وبما يقع تحت سلطنته، لا بما إذا كان للغير، ولا بدّ أن تكون له منفعة محلّلة.

١١ - لا فرق فيما يتركه الموصي بين ما حصل قبل الوصية وبين ما حصل بعدها، فالمدار على ما يُعدّ تركه للموصي حين موته، كما لا فرق بين المال التالذ وبين المال المستجدّ ولو بعد موت الموصي بعد صدق عنوان (ما ترك) عليه، كالدية، فتتفدّ منها الوصايا ويُقضى منها الديون.

١٢ - وفيما يرتبط باشتراط الكثرة أو عدمها في المال الموصى به عرضنا ثلاثة أقوال، ورَجّحنا ثالثها، وهو أن يكون المال الموصى به معتدّاً به بنظر العقلاء بما

يتناسب مع الإيصاء.

١٣ - عرضنا التقديرات المذكورة لمقدار المال الموصى منه وناقشناها ورددناها. واقترحنا لزوم تحويل البحث في التقديرات من البحث حول مدى صدق مفهوم (الخير) وإخراجه من تحت عنوان الموصى منه الى البحث عن كيفية الإيصاء واشتراط كونه بالمعروف.

ب - أهم نتائج البحث في كيفية الوصية:

١ - قدّمنا لهذا البحث هيكلية فنية.

٢ - لا يشترط وقوع الوصية حين دنوّ الموت.

٣ - إنّ الوصية جائزة يُمكن للموصي التراجع عنها ما دام حياً.

٤ - إنّ موقف الموصي في لحظاته الأخيرة هي المعيار في تحديد إرادة الموصي.

٥ - لا يُشترط في الوصية صيغة خاصّة، بل تتحقّق بكلّ مُبرز يدلّ عليها، سواء أكان لفظاً أو كتابة أو إشارة مُفهمة، ولا يُشترط تعقّبها بالقبول.

٦ - لا يُشترط في الوصية الإشهاد.

٧ - يُشترط في الوصية كونها ﴿بالمعروف﴾.

٨ - اختلف في المراد بـ (المعروف) على أقوال. وقد استعرضنا خمس تفسيرات رئيسة، تضمّن ثانیها ثلاثة أوجه، بيّنا أدلّتها وناقشناها. واخترنا رابع الأقوال، وهو ما يُعدّ معروفاً من حيث المقدار ومن حيث الكيفية وسائر الحيثيات الأخرى الدخيلة في نظر العرف.

٩ - يُشترط في المقدار الذي يُوصى به أن لا يتجاوز ثلث التركة، فلو أوصى بما زاد عن الثلث بطلت في الزائد خاصّة إلا أن يجيز الوارث؛ للنصوص المُستفيضة أو

المتواترة، وهذه الأحاديث إنما جاءت لبيان بعض مصاديق (الوصية بالمعروف) الذي تضمنته الآية، فليست هي مُقيِّدة للآية، بل مُبيِّنة لها، وجعل الثلث سقفاً أعلى لوضع حدٍّ ومعيّار للنظر العُرْفِي، وليست من باب التأسيس. والتحديد بالنسبة يُعبّر عن مرونة أكثر ويُعطي المكلف حُرّية أكبر لتطبيق هذا الحكم الشرعي.

المصوامش

- (١) البقرة: ١٨٠.
- (٢) البقرة: ١٨٠ - ١٨٢.
- (٣) البقرة: ١٧٨ - ١٧٩.
- (٤) البقرة: ١٨٣ - ١٨٧.
- (٥) المائدة: ٤٥.
- (٦) البقرة: ١٨٣.
- (٧) البقرة: ٨٣.
- (٨) أنظر: تذكرة الفقهاء (العلامة الحلّي) ٢: ٤٥٢، الطبعة القديمة. وحكي عن إيضاح النافع [مفتاح الكرامة (العالمي) ٢٣: ٩. جواهر الكلام (النجفي) ٢٨: ٢٤٢]. وربّما يُمكن اقتناص الإشارة الى هذا القيد في غضون كلمات بعض الفقهاء [أنظر: الانتصار (الشريف المرتضى): ٣٧٩. الكافي في الفقه (أبو الصلاح الحلبي): ٣٦٤].
- (٩) أنظر: مواهب الرحمن (عبد الأعلى السبزواري) ٢: ٣٨١.
- (١٠) الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٤٣: ٢٣٦ - ٢٣٧. وانظر: جواهر الكلام (النجفي) ٢٦٥ - ٢٧٨.
- (١١) البقرة: ١٧٨.
- (١٢) البقرة: ١٨٣.
- (١٣) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٩: ٣٦٠، ب ٤٤.
- (١٤) جواهر الكلام (النجفي) ٢٨: ٢٧١ - ٢٧٣. منهاج الصالحين (الخوئي) ٢: ٢٠٩ - ٢١٠، م (٩٩٣). الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٤٣: ٢٣٥.
- (١٥) السرائر (ابن إدريس) ٣: ١٩٨. مختلف الشيعة (العلامة الحلّي) ٦: ٣٦٧ - ٣٦٨. قواعد الأحكام (العلامة الحلّي) ٢: ٤٤٧. إيضاح الفوائد (فخر المحقّقين) ٢: ٤٧٩.

الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٥: ٢٢ - ٢٣. مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٦: ١٤٣. وحُكي عن إيضاح النافع أنه استحسنه [أنظر: مفتاح الكرامة (العالمي) ٢٣: ٩٤ - ٩٥].

(١٦) إيضاح الفوائد (فخر المُحقّقين) ٢: ٤٧٩.

(١٧) جواهر الكلام (النجفي) ٢٨: ٢٧٤.

(١٨) حُكي عن ابن الجنيد [أنظر: مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٦: ٣٦٧ - ٣٦٨]. المقنعة (المفيد): ٦٧٢. الكافي في الفقه (أبو الصلاح الحلبي): ٣٦٤. النهاية (الطوسي): ٦١٠. المهذّب (ابن البرّاج) ٢: ١٠٧. إصباح الشيعة (الكيدري): ٣٥٤. شرائع الإسلام (المُحقّق الحلي) ٢: ٤٧٠. الجامع للشرائع (ابن سعيد): ٤٩٥. تحرير الأحكام الشرعية (العلامة الحلي) ٣: ٣٣٧، م (٤٧٤١). تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٢: ٤٦٠، ٥١٠. الطبعة القديمة. قواعد الأحكام (العلامة الحلي) ٢: ٤٤٧. إيضاح الفوائد (فخر المُحقّقين) ٢: ٤٧٩. المهذّب البار (ابن فهد) ٣: ٩٨. جامع المقاصد (المُحقّق الكركي) ١٠: ٣٦. مسالك الأفهام (الشهيد الأوّل) ٦: ١٤٣. كفاية الأحكام (المُحقّق السبزواري) ٢: ٤١. التحفة السنّية (الجزائري): ٣٤٩. الحدائق الناضرة (البحراني) ٢٢: ٤١٣.

(١٩) رياض المسائل (علي العالمي) ٩: ٤٤٣.

(٢٠) سند الكليني: محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن الحسن بن محبوب عن أبي ولاد [الكافي (الكليني) ٧: ٤٥، ح ١].

سند الصدوق: [عن محمّد بن موسى المتوكّل عن عبدالله بن جعفر الحميري وسعد بن عبدالله بن أحمد بن محمّد بن عيسى] عن الحسن بن محبوب عن أبي ولاد [مَنْ لَا يحضره الفقيه (الصدوق) ٤: ٢٠٣ - ٢٠٤، ح ٥٤٧٠، المشيخة ٤: ٤٥٣].

سند الطوسي: [عن المفيد عن جعفر بن محمّد بن قولويه عن محمّد بن يعقوب الكليني عن عدّة من أصحابنا] عن أحمد بن محمّد بن الحسن بن محبوب عن أبي ولاد [تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ٢٠٧، ح ٨٢٠، المشيخة ١٠: ٥ - ٨ و ٤٢ - ٤٣].

(٢١) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٩: ٣٧٨ - ٣٧٩، ب ٥٢ من الوصايا، ح ١.

(٢٢) قواعد الأحكام (العلامة الحلي) ٢: ٤٥٠.

- (٢٣) قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر (الجزائري): ٢٢٦. شرائع الإسلام (المُحقق الحلي) ٢: ٤٨٠. وانظر: مفاتيح الغيب (الفخر الرازي) ٥: ٦٦.
- (٢٤) الخلاف (الطوسي) ٤: ١٥١، م (٢٤).
- (٢٥) المبسوط في فقه الإمامية (الطوسي) ٤: ٤٠.
- (٢٦) الأُمّ (الشافعي) ١٤: ١١١. مختصر المزي (المزني): ١٤٥. عمدة القاري (العيني) ٤٥: ٤٨، فتح الباري (ابن حجر) ٥: ٣٨٠. المغني (ابن قدامة) ٦: ٥٧٩. مغني المحتاج (الشربيني) ٣: ٦٣. الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٤٣: ٢٥٠.
- (٢٧) مغني المحتاج (الشربيني) ٣: ٦٣.
- (٢٨) المبسوط في فقه الإمامية (الطوسي) ٤: ٤٠.
- (٢٩) الخلاف (الطوسي) ٤: ١٥١، م (٢٤). الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٤٣: ٢٥٠.
- (٣٠) مفاتيح الغيب (الفخر الرازي) ٥: ٦٦. وانظر: دعائم الإسلام (القاضي المغربي) ٢: ٣٥٩، ذيل ح ١٣٠٦.
- (٣١) المبسوط في فقه الإمامية (الطوسي) ٤: ٤٠.
- (٣٢) الخلاف (الطوسي) ٤: ١٥١، م (٢٤). وانظر: عمدة القاري (العيني) ١٤: ٤٥، ٤٨. فتح الباري (ابن حجر) ٥: ٣٨٠. المغني (ابن قدامة) ٦: ٥٧٩.
- (٣٣) قواعد الأحكام (العلامة الحلي) ٢: ٤٥٠.
- (٣٤) أنظر: الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٤٣: ٢٥٠.
- (٣٥) المقنعة (المفيد): ٦٧٥.
- (٣٦) النهاية (الطوسي): ٦١٤.
- (٣٧) أنظر: قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر (الجزائري): ٢٢٦. شرائع الإسلام (المُحقق الحلي) ٢: ٤٨٠. قواعد الأحكام (العلامة الحلي) ٢: ٤٥٠.
- (٣٨) الخلاف (الطوسي) ٤: ١٥١.
- (٣٩) المبسوط في فقه الإمامية (الطوسي) ٤: ٤٠.
- (٤٠) هود: ٤٦.

- (٤١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه (الصدوق) ٤: ٢٣٥ - ٢٣٦، ح ٥٥٦٢. تفسير العيَاشي (العيَاشي) ٧٧: ١، ح ١٦٨.
- (٤٢) شرائع الإسلام (المُحَقِّق الحَلِّي) ٢: ٤٨٠.
- (٤٣) المبسوط في فقه الإمامية (الطوسي) ٤: ٤٠.
- (٤٤) النهاية (الطوسي): ٦٠٩.
- (٤٥) المقنعة (المفيد): ٦٧١.
- (٤٦) مُخْتَلَف الشَّيْعَة (العلامة الحَلِّي) ٦: ٣٢٠، م (١٠٢).
- (٤٧) الدروس الشرعية (الشَّهِيد الأوَّل) ٢: ٣٠٩. كشف الرموز (الفاضل الآبي) ٢: ٧٧. إيضاح الفوائد (فخر المحققين) ٢: ٤٩١.
- (٤٨) المصادر السابقة.
- (٤٩) الأحزاب: ٥.
- (٥٠) أنظر: البقرة: ٢٠٠. النساء: ١١، ٢٢. الأنعام: ٩١. التوبة: ٢٣، ٢٤. النور: ٦١. الشعراء: ٢٦. سبأ: ٤٣. الصافات: ١٢٦. الزخرف: ٢٤. الدخان: ٨. وغير ذلك من الآيات الكثيرة الكثيرة.
- (٥١) الدروس الشرعية (الشَّهِيد الأوَّل) ٢: ٣٠٩.
- (٥٢) المقنعة (المفيد): ٦٧١. النهاية (الطوسي): ٦٠٩. الخلاف (الطوسي) ٤: ١٥٣، م (٢٦). المبسوط في فقه الإمامية (الطوسي) ٤: ٤١. شرائع الإسلام (المُحَقِّق الحَلِّي) ٢: ٤٧٩. فقواعد الأحكام (العلامة الحَلِّي) ٢: ٤٤٩. الدروس الشرعية (الشَّهِيد الأوَّل) ٢: ٣٠٧.
- (٥٣) هود: ٣٧.
- (٥٤) هود: ٤٠.
- (٥٥) هود: ٤٢.
- (٥٦) الأمالي (الشَّريف المرتضى) ٢: ١٤٤ - ١٤٥.
- (٥٧) أنظر: قلاند الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر (الجزائري): ٢٢٦. مُخْتَلَف الشَّيْعَة (العلامة الحَلِّي) ٦: ٣٢٠، م (١٠٢). إيضاح الفوائد (فخر المحققين) ٢: ٤٩١.

- (٥٨) أنظر: الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٤٣: ٢٥٠.
- (٥٩) أنظر: المغني (ابن قدامة) ٧: ٣٠٤.
- (٦٠) أنظر: المغني (ابن قدامة) ٧: ٣٠٤.
- (٦١) قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر (الجزائري): ٢٢٦.
- (٦٢) قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر (الجزائري): ٢٢٦.
- (٦٣) هو عبد الرحمان بن زيد بن أسلم العدوي، مولا هم المدني. روى عن أبيه وابن المنكر وصفوان بن سليم وأبي حازم سلمة بن دينار، وروى عنه ابن وهب وعبد الرزاق ووكيع وغيرهم [تهذيب التهذيب (ابن حجر) ٦: ١٦١، (٣٦١)].
- (٦٤) أنظر: مفاتيح الغيب (الفخر الرازي) ٥: ٦٧.
- (٦٥) مفاتيح الغيب (الفخر الرازي) ٥: ٦٦.
- (٦٦) أحكام القرآن (الكيا الهراس) ١: ٦٠.
- (٦٧) أحكام القرآن (الكيا الهراس) ١: ٦٠.
- (٦٨) قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر (الجزائري): ٢٢٦.
- (٦٩) المبسوط في فقه الإمامية (الطوسي) ٤: ٤٠. الوسيلة (ابن حمزة): ٣٧٧. شرائع الإسلام (المحقق الحلي) ٢: ٤٨١ - ٤٨٢. إرشاد الأذهان (العلامة الحلي) ١: ٤٥٨. تحرير الأحكام الشرعية (العلامة الحلي) ٣: ٣٧١. تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٢: ٤٧٦، وانظر: ٤٧٥، ٤٧٧، (الطبعة القديمة). قواعد الأحكام (العلامة الحلي) ٢: ٤٥٠. جواهر الكلام (النجفي) ٢٨: ٣٨٩. الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٤٣: ٢٥٠ - ٢٥١.
- (٧٠) المبسوط في فقه الإمامية (الطوسي) ٤: ٤٠. الوسيلة (ابن حمزة): ٣٧٧. شرائع الإسلام (المحقق الحلي) ٢: ٤٨١ - ٤٨٢. إرشاد الأذهان (العلامة الحلي) ١: ٤٥٨. تحرير الأحكام الشرعية (العلامة الحلي) ٣: ٣٧١. تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٢: ٤٧٦، وانظر: ٤٧٥، ٤٧٧، (الطبعة القديمة). قواعد الأحكام (العلامة الحلي) ٢: ٤٥٠. جواهر الكلام (النجفي) ٢٨: ٣٨٩. الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٤٣: ٢٥٠ - ٢٥١.

- (٧١) تاج العروس (الزبيدي) ٢: ٣٠٦.
- (٧٢) تاج العروس (الزبيدي) ٢: ٣٠٧.
- (٧٣) الصحاح (الجوهري) ١: ١٩٩ - ٢٠٠.
- (٧٤) النهاية (ابن الأثير) ٤: ٣٥.
- (٧٥) تاج العروس (الزبيدي) ٢: ٣٠٧.
- (٧٦) الصحاح (الجوهري) ١: ١٩٩ - ٢٠٠.
- (٧٧) تاج العروس (الزبيدي) ٢: ٣٠٧.
- (٧٨) تاج العروس (الزبيدي) ٢: ٣٠٦.
- (٧٩) المصباح المنير (الفيومي) ٢: ٤٩٦.
- (٨٠) الشعراء: ٤٢.
- (٨١) تفسير مجمع البيان (الطبرسي) ٧: ٣٥٥.
- (٨٢) تفسير جوامع الجامع (الطبرسي) ٢: ٦٩٣.
- (٨٣) الكافي (الكليني) ١: ٥٤٠، ح ٤. وسائل الشيعة (الحَرَ العاملي) ٩: ٥١٣ - ٥١٤، ب ١ من قسمة الخمس، ح ٨.
- (٨٤) تاج العروس (الزبيدي) ٢: ٣٠٧.
- (٨٥) مغني المحتاج (الشربيني) ٣: ٦٣.
- (٨٦) الحج: ٥٢.
- (٨٧) جواهر الكلام (النجفي) ٢٨: ٣٨٩.
- (٨٨) النساء: ٧.
- (٨٩) الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٤٣: ٢٤٥.
- (٩٠) مجمع الزوائد (الهيتمي) ٤: ٢١٤. المصنّف (عبد الرزّاق الصنعاني) ٩: ٨٤، ح ١٦٤٣٨.
- المعجم الأوسط (الطبراني) ٨: ١٦١. سنن الدرقطني (الدارقطني) ٤: ١٥٢، ح ٤٥٢٥.
- معرفة السنن والآثار (البيهقي) ٥: ١٠٧. الجامع الصغير (السيوطي) ٢: ٤٦٣، ح ٧٦٦٤. كنز العمال (المتقي الهندي) ١١: ١٦، ح ٣٠٤٢٦ و ٣٠٤٢٧.

- (٩١) الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٤٣: ٢٤٤ - ٢٤٥.
- (٩٢) سنن الدرقطني (الدار قطني) ٤: ١٥٢، ح ٤٥٢٥.
- (٩٣) معرفة السنن والآثار (البيهقي) ٥: ١٠٨، رقم (٣٩٣٨). الكامل (ابن عدي) ٦: ٤١٨.
- (٩٤) مبشر بن عبيد، أصله كوفي، سكن حمص [الكامل (ابن عدي) ٦: ٤١٨، رقم (٢٧٩)].
- (٩٥) نصب الراية (الزيلعي) ٢: ٢٤٨، و ٣: ٣٦٢، و ٦: ٤٩٦. ضعفاء العقيلي (العقيلي) ٤: ٢٣٥، رقم (١٨٢٨). الجرح والتعديل (الرازي) ٨: ٣٤٣، رقم (١٥٧٢). تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق (الذهبي) ٢: ١٥٦، رقم (١٣٤-أ)، وانظر: ١٩٦. الدراية في تخريج أحاديث الهداية (ابن حجر) ٢: ٦٢، ٢٩٠. تذكرة الموضوعات (الفتني): ١٣٣.
- (٩٦) سنن الدرقطني (الدار قطني) ٤: ١٥٢، ح ٤٥٢٥.
- (٩٧) معرفة السنن والآثار (البيهقي) ٥: ١٠٧.
- (٩٨) العلل (ابن حنبل) ٢: ٣٦٩، رقم (٢٦٣٩).
- (٩٩) العلل (ابن حنبل) ٢: ٣٨٠، رقم (٢٦٩٦).
- (١٠٠) التاريخ الكبير (البخاري) ٨: ١١، رقم (١٩٦٠).
- (١٠١) الكامل (ابن عدي) ٦: ٤١٨.
- (١٠٢) كتاب المجروحين (ابن حبان) ٣: ٣٠.
- (١٠٣) نصب الراية (الزيلعي) ٢: ٢٢٣، رقم (٣٧)، ٢٤٨.
- (١٠٤) مجمع الزوائد (الهيتمي) ٤: ٢١٤. المصنّف (عبد الرزاق الصنعاني) ٩: ٣٩٨، ح ١٧٧٦٦، و: ٤٠٢ - ٤٠٣، ح ١٧٧٨٢، ١٧٧٨٣. سنن الدرقطني (الدار قطني) ٤: ٥٣ - ٥٤، ح ٤٠٩٨، ٤١٠٠، و ١٥٢، ح ٤٥٢٦. معرفة السنن والآثار (البيهقي) ٥: ١٠٧. سنن ابن ماجة (القزويني) ٢: ٨٨٤، ب ١٤، ح ٢٦٤٦. السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٢٠.
- (١٠٥) مسند أحمد (ابن حنبل) ١: ٤٩. السنن الكبرى (البيهقي) ٨: ١٣٤.
- (١٠٦) السنن الكبرى (البيهقي) ٨: ١٨٦.
- (١٠٧) كتاب المسند (الشافعي) ٢٠١ - ٢٠٢. مسند أحمد (ابن حنبل) ١: ٤٩. المصنّف (عبد الرزاق الصنعاني) ٩: ٤٠٢، ح ١٧٧٨١. سنن الدرقطني (الدار قطني) ٤: ٥٣، ح

٤٠٩٩، و١٥٣، ح ٤٥٢٧. معرفة السنن والآثار (البيهقي) ٥: ٤٣، و ٦: ١٦٠. السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٢٠، و ٨: ٣٨، ٧٢، ١٣٤، ١٨٧.

(١٠٨) جواهر الكلام (النجفي) ٢٨: ٢٦٤.

(١٠٩) السند: الصدوق عن [أبيه ومحمد بن الحسن عن محمد بن يحيى العطار وأحمد بن إدريس جميعاً عن] مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى بن عمران الأشعري عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَمَارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام. [مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه (الصدوق) ٤: ٤٧٥، المشيخة]. وهو ضعيف على المشهور [أنظر: مرآة العقول (العلامة المجلسي) ٩: ٢٨٨] وإن قَوَاهُ المجلسي الأول [روضة المتقين (المجلسي الأول) ١١: ١٤٣].

(١١٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه (الصدوق) ٤: ٢٣٥ - ٢٣٦، ح ٥٥٦٢. تفسير العيَاشي (العيَاشي) ١: ٧٧، ح ١٦٨.

(١١١) قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر (الجزائري): ٢٢٦.

(١١٢) تفسير العيَاشي (العيَاشي) ١: ٧٦، ح ١٦٣.

(١١٣) مُسْتَدْرَكُ الْوَسَائِلِ (النوري الطبرسي) ١٤: ١٤٣، ب ٦٩ من الوصايا، ح ١٦٣٢٧، نقلاً كتاب (التنزيل والتحرif).

(١١٤) مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ، أَبُو جَعْفَرٍ الزَاهِرِيُّ مِنْ وَلَدِ زَاهِرٍ مَوْلَى عَمْرِو بْنِ الْحَقِّ الْخَزَاعِيِّ، تُوْفِيَ أَبُوهُ الْحَسَنُ وَهُوَ طِفْلٌ وَكَفَلَهُ جَدُّهُ سِنَانٌ فَنُسِبَ إِلَيْهِ، وَهُوَ رَجُلٌ ضَعِيفٌ جَدًّا لَا يُعَوَّلُ عَلَيْهِ وَلَا يُلْتَفَتُ إِلَى مَا تَفَرَّدَ بِهِ [رجال النجاشي (النجاشي): ٣٢٨، رقم (٨٨٨). المفيد من معجم رجال الحديث (الجواهري): ٥٣٥، (١٠٩١٤ - ١٠٩٠٩ - ١٠٩٣٦)، وهو الراوي لكتاب عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ [رجال النجاشي (النجاشي): ٢٩١، رقم (٧٨٠)].

(١١٥) النساء: ٧.

(١١٦) قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر (الجزائري): ٢٢٦.

(١١٧) قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر (الجزائري): ٢٢٦.

(١١٨) أنظر: مواهب الرحمن (عبد الأعلى السبزواري) ٢: ٣٨٢.

(١١٩) أنظر: العروة الوثقى (اليزدي) ٥: ٦٤٤.

- (١٤٢) سنن ابن ماجة (القزويني) ٢: ٩٠١ ب ١ من الوصايا، ح ٢٦٩٨. السنن الكبرى

(البيهقي) ٦: ٢٧٠. المصنّف (الصنعاني) ٩: ٦٢. كنز العمال (المُتقي الهندي) ١٦: ٦٢٣، ح ٤٦١٠١. فقه القرآن (الراوندي) ٢: ٣٠١. تفسير ابن كثير (ابن كثير) ٢١٨: ١.

(١٤٣) سنن ابن ماجه (القزويني) ٢: ٩٠١ ب ١ من الوصايا، ح ٢٦٩٨. السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٧٠.

(١٤٤) تفسير المنار (رشيد رضا) ٢: ١٣٥.

(١٤٥) أنظر: مواهب الرحمن (السبزواري) ٢: ٣٧٦.

(١٤٦) دعائم الإسلام (القاضي المغربي) ٢: ٣٥٦، ح ١٢٩٨، وانظر: السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٧٠.

(١٤٧) المغني (ابن قدامة) ٦: ٢١٦.

(١٤٨) المغني (ابن قدامة) ٦: ٢١٦ - ٢١٧.

(١٤٩) المصنّف (الصنعاني) ٩: ٦٣، ح ١٦٣٥٤، ١٦٣٥٥.

(١٥٠) أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٢٩.

(١٥١) تفسير الميزان (العلامة الطباطبائي) ١: ٤٣٩.

(١٥٢) الأحزاب: ١٩.

(١٥٣) المعارج: ٢١.

(١٥٤) العاديات: ٨.

(١٥٥) دعائم الإسلام (القاضي التميمي المغربي) ٢: ٣١٠، ح ١١٦٩.

(١٥٦) أقول: وهو القول الثاني حسب ما ورد في هذه الدراسة.

(١٥٧) المغني (ابن قدامة) ٦: ٢١٦.

(١٥٨) تفسير مجمع البيان (الطبرسي) ١: ٤٩٣.

(١٥٩) المجموع (النووي) ١٥: ٣٩٨.

(١٦٠) عمدة القاري (العيني) ١٤: ٢٧. تفسير ابن كثير (ابن كثير) ١: ٢١٨.

(١٦١) السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٧٠.

- (١٦٢) تفسير مجمع البيان (الطبرسي) ١: ٤٩٣.
- (١٦٣) زبدة البيان (الأردبيلي): ٥٩٢ - ٥٩٣.
- (١٦٤) المحلّى بالآثار (ابن حزم الأندلسي) ٩: ٣١٢.
- (١٦٥) تفسير مجمع البيان (الطبرسي) ١: ٤٩٣.
- (١٦٦) تفسير مجمع البيان (الطبرسي) ١: ٤٩٣.
- (١٦٧) عمدة القاري (العيني) ١٤: ٢٧. تفسير ابن كثير (ابن كثير) ١: ٢١٨.
- (١٦٨) المجموع (النوي) ١٥: ٣٩٨.
- (١٦٩) المغني (ابن قدامة) ٦: ٢١٦.
- (١٧٠) تفسير مجمع البيان (الطبرسي) ١: ٤٩٣.
- (١٧١) تفسير ابن كثير (ابن كثير) ١: ٢١٨.
- (١٧٢) زبدة البيان (الأردبيلي): ٥٩٢ - ٥٩٣.
- (١٧٣) مسند أحمد (ابن حنبل) ١: ١٧٩. سنن الدارمي (الدارمي) ٢: ٤٠٧. سنن أبي داود (السجستاني) ١: ٦٥٤، ح ٢٨٦٤. سنن النسائي (النسائي) ٦: ٢٤١ - ٢٤٢. السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٦٨، ٢٦٩. وانظر: عوالي اللآلي (ابن أبي جمهور) ٢: ١١٦ - ١١٧، ح ٣٢٢، و ٣: ٢٦٨، ح ٢.
- (١٧٤) المغني (ابن قدامة) ٦: ٢١٦ - ٢١٧.
- (١٧٥) زبدة البيان (الأردبيلي): ٥٩٣.
- (١٧٦) تفسير المنار (رشيد رضا) ٢: ١٣٥.
- (١٧٧) صحيح البخاري (البخاري) ٣: ١٨٦، ١٨٧، و ٤: ٢٦٧، و ٥: ١٢٧، و ٦: ١٨٩، و ٦: ٧. صحيح مسلم (النيسابوري) ٥: ٧١، ٧٢، ٧٣. مسند أحمد (ابن حنبل) ١: ١٦٨، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤. سنن الدارمي (الدارمي) ٢: ٤٠٧. سنن ابن ماجة (القزويني) ٢: ٩٠٤، ح ٢٧٠٨. سنن أبي داود (السجستاني) ١: ٦٥٤، ح ٢٨٦٤. سنن النسائي (النسائي) ٦: ٢٤١ - ٢٤٢. سنن الترمذي (الترمذي) ٣: ٢٩١، ح ٢١٩٩. السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٦٨، ٢٦٩. عوالي اللآلي (ابن أبي جمهور) ٢: ٦٩، ح ١٧٧، و ١١٦ - ١١٧، ح ٣٢٢، و ٣: ٢٦٨، ح ٢. وروي هذا الحديث عن الإمام

أبي الحسن موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام. [وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٩: ٢٧٤،
ب ١٠ من الوصايا، ح ٨. وانظر: روضة المتّقين (المجلسي الأوّل)
١١: ٢٤ - ٢٥].

(١٧٨) صحيح البخاري (البخاري) ٣: ١٨٦، و ٤: ٢٦٧، و ٥: ١٢٧، و ٦: ١٨٩. صحيح مسلم
(النيسابوري) ٥: ٧١. مسند أحمد (ابن حنبل) ١: ١٧٩. سنن الدارمي (الدارمي)
٢: ٤٠٧. سنن ابن ماجه (القزويني) ٢: ٩٠٤، ح ٢٧٠٨. سنن أبي داود (السجستاني)
١: ٦٥٤، ح ٢٨٦٤. سنن الترمذي (الترمذي) ٣: ٢٩١، ح ٢١٩٩. سنن النسائي
(النسائي) ٦: ٢٤١ - ٢٤٢. السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٦٨، ٢٦٩. وانظر: عوأي
اللاّلي (ابن أبي جمهور) ٢: ١١٦ - ١١٧، ح ٣٢٢، و ٣: ٢٦٨، ح ٢.

(١٧٩) أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٢٩.

(١٨٠) أحكام القرآن (الجصاص) ١: ٢٢٩.

(١٨١) تفسير مجمع البيان (الطبرسي) ١: ٤٩٣.

(١٨٢) المغني (ابن قدامة) ٦: ٢١٦.

(١٨٣) المغني (ابن قدامة) ٦: ٢١٦ - ٢١٧.

(١٨٤) النساء: ١٢.

(١٨٥) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٩: ٢٦٧، ب ٨ من الوصايا، ح ١. وانظر: روضة
المتّقين (المجلسي الأوّل) ١١: ٢٤ - ٢٥.

(١٨٦) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٩: ٢٦٨، ب ٨ من الوصايا، ح ٣. وانظر: روضة
المتّقين (المجلسي الأوّل) ١١: ٢٣.

(١٨٧) أنظر: جواهر الكلام (النجفي) ٢٨: ٢٦٥.

(١٨٨) أنظر: جواهر الكلام (النجفي) ٢٨: ٢٦٥. الموسوعة الفقهيّة (الكويتية) ٤٣: ٢٣٣.

(١٨٩) أنظر: مواهب الجليل (الحطّاب الرعيني) ٨: ٥١٧. حاشية الدسوقي (الدسوقي)

٤٢٣: ٤.

(١٩٠) أنظر: المقنعة (المفيد): ٨٢٠. المغني (ابن قدامة) ٦: ٤٩٠. كشاف القناع (البهوتي) ٤:
٤٠٨. سبل السلام (الكلّاني) ٣: ١٠٤.

- (١٩١) أنظر: مواهب الجليل (الحطّاب الرعيني) ٨: ٥١٧.
- (١٩٢) مواهب الرحمان (عبد الأعلى السبزواري) ٢: ٣٨١.
- (١٩٣) مواهب الرحمان (عبد الأعلى السبزواري) ٢: ٣٨١. وانظر: حاشية الدسوقي (الدسوقي) ٤: ٤٢٣ - ٤٢٤، حكاة عن ابن شعبان.
- (١٩٤) أنظر: جواهر الكلام (النجفي) ٢٨: ٢٤٧.
- (١٩٥) المختصر النافع (المُحقّق الحلي): ١٦٣.
- (١٩٦) أنظر: جواهر الكلام (النجفي) ٢٨: ٢٤٨.
- (١٩٧) أنظر: المختصر النافع (المُحقّق الحلي): ١٦٣. جواهر الكلام (النجفي) ٢٨: ٢٤٨ - ٢٤٩.
- (١٩٨) المراد: بقسمي الإجماع: الإجماع المحصّل والمنقول.
- (١٩٩) جواهر الكلام (النجفي) ٢٨: ٢٤٢.
- (٢٠٠) مستمسك العروة الوثقى (محسن الحكيم) ١٤: ٥٣٨.
- (٢٠١) العروة الوثقى (اليزدي) ٥: ٦٤٤ - ٦٤٥.
- (٢٠٢) العروة الوثقى (اليزدي) ٥: ٦٤٥.
- (٢٠٣) منهاج الصالحين (محسن الحكيم) ٢: ٢٤٠، م (٣)، ونظر: التعليقة رقم (٦) للشهيد الصدر. منهاج الصالحين (الخوئي) ٢: ٢٣٣، م (١١٠٤).
- (٢٠٤) أقول: وحاصل ذلك: إنّ الوصية ما دامت على خلاف الأصل في الإنشاءات والمعاملات المالية فلا غرابة في تشريع بعض الأحكام الخاصّة بها، من قبيل: ما تقدّم من استثناء الشارع لوصية الصبي البالغ عشراً وحكمه بصحة وصيته ولو مع وجود نقص في أهليته، ومن قبيل: عدم نفوذ وصية مَنْ فعل ما يُوجب قتل نفسه، ومن قبيل: ما سيأتي من تقييد الشارع بنفوذ الوصية بعدم تجاوز ثلث التركة وعدم تنفيذ إرادة الموصي بكلّ ما أوصى به إن كان أوصى بجميع التركة.
- (٢٠٥) أنظر: العروة الوثقى (اليزدي) ٥: ٦٤٥.
- (٢٠٦) أنظر: وسائل الشيعة (الحَرّ العاملي) ١٩: ٢٥٧، ب ١ من الوصايا، و ٢٦٠، ب ٣، و ٢٦٢، ب ٤، وغيرها.

- (٢٠٧) أنظر: المقنعة (المفيد): ٦٦٧. الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٤٣: ٢٨٠. شرح مسلم (النووي) ١١: ٧٥ - ٧٦.
- (٢٠٨) أنظر: شرح مسلم (النووي) ١١: ٧٥ - ٧٦.
- (٢٠٩) سنن النسائي (النسائي) ٦: ٢٣٩. مسند أحمد (ابن حنبل) ٢: ٥٧، ٨٠. وانظر أيضاً: صحيح مسلم (النيسابوري) ٥: ٧٠. سنن الدارمي (الدارمي) ٢: ٤٠٢. سنن أبي داود (السجستاني) ١: ٦٥٤، ح ٢٨٦٢.
- (٢١٠) أنظر: كنز العرفان (السيوري) ٢: ٩١.
- (٢١١) إملأ ما من به الرحمان (أبو البقاء العكبري) ١: ٧٩.
- (٢١٢) تفسير البحر المحيط (أبو حيّان الأندلسي) ٢: ٢٥.
- (٢١٣) لقمان: ١٧.
- (٢١٤) التوبة: ٧١.
- (٢١٥) البقرة: ٢٣٣.
- (٢١٦) النساء: ١٩.
- (٢١٧) أنظر: كنز العرفان (السيوري) ٢: ٩١.
- (٢١٨) أنظر: كنز العرفان (السيوري) ٢: ٩١.
- (٢١٩) أنظر: وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٩: ٢٦٩ - ٢٨٦، ب ٩ - ١٤ من الوصايا.
- (٢٢٠) قال القاضي عياض: «يجوز نصب (الثلاث) - الأول - ورفع، أمّا النصب فعلى الإغراء أو على تقدير فعل، أي: إعطِ الثلاث، وأمّا الرفع فعلى أنّه فاعل، أي: يكفيك الثلاث أو مبتدأ حُذِف خبره أو خبر محذوف المبتدأ». [تنوير الحوالك (السيوطي): ٥٦٦].
- (٢٢١) مسند أحمد (ابن حنبل) ١: ١٧٩. سنن الدارمي (الدارمي) ٢: ٤٠٧. سنن أبي داود (السجستاني) ١: ٦٥٤، ح ٢٨٦٤. سنن النسائي (النسائي) ٦: ٢٤١ - ٢٤٢. السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٦٨، ٢٦٩. وانظر: عوالي اللآلي (ابن أبي جمهور) ٢: ١١٦ - ١١٧، ح ٣٢٢، و ٣: ٢٦٨، ح ٢.
- (٢٢٢) أنظر: كنز العرفان (السيوري) ٢: ٩١.
- (٢٢٣) المبسوط في فقه الإمامية (الطوسي) ٤: ٩.

- (٢٢٤) الوسيلة الى نيل الفضيلة (ابن حمزة): ٣٧٥.
- (٢٢٥) أنظر: كنز العرفان (السيوري) ٢: ٩١.
- (٢٢٦) النساء: ١٢.
- (٢٢٧) أنظر: كنز العرفان (السيوري) ٢: ٩١.
- (٢٢٨) أنظر: وسائل الشيعة (الحَرَّ العاملي) ١٩: ٢٦٩ - ٢٨٦، ب ٩ - ١٤ من الوصايا. صحيح البخاري (البخاري) ٢: ٨٢، و ٣: ١٨٦، ١٨٧، و ٤: ٥٢، ٢٦٧، و ٥: ١٢٧، و ٦: ١٨٩، و ٧: ١٦٠، ٩، و ٨: ٥. صحيح مسلم (النيسابوري) ٥: ٧١، ٧٢، ٧٣، و ٧: ١٧٦. مسند أحمد (ابن حنبل) ١: ١٦٨، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٩، ١٨١، ١٨٤، ٢٣٠، ٢٣٣. سنن الدارمي (الدارمي) ٢: ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨. سنن ابن ماجه (القزويني) ٢: ٩٠٤، ٤٠٥.
- (٢٢٩) انظر: دعائم الإسلام (القاضي المغربي) ٢: ٣٥٩، ذيل ح ١٣٠٦.
- (٢٣٠) المائدة: ١٠٦.
- (٢٣١) المائدة: ١٠٦.
- (٢٣٢) أجل، حكى الخلاف عن علي بن بابويه، فلم يرَ تقديرها بذلك، بل لو أوصى بماله كله. نفذ [أنظر: جواهر الكلام (النجفي) ٢٨: ٢٨١].
- (٢٣٣) أنظر: وسائل الشيعة (الحَرَّ العاملي) ١٩: ٢٦٩ - ٢٨٦، ب ٩ - ١٤ من الوصايا.
- (٢٣٤) جواهر الكلام (النجفي) ٢٨: ٢٨١.
- (٢٣٥) أنظر: الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٤٣: ٢٢٥.
- (٢٣٦) أنظر: المقنعة (المفيد): ٦٦٩.
- (٢٣٧) المبسوط في فقه الإمامية (الطوسي) ٤: ٩. الوسيلة الى نيل الفضيلة (ابن حمزة): ٣٧٥. جواهر الكلام (النجفي) ٢٨: ٣٣١ - ٣٣٢. وانظر: الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٤٣: ٢٢٤ - ٢٢٦.
- (٢٣٨) أنظر: زبدة البيان (الأردبيلي): ٥٩٣.
- (٢٣٩) سند الكليني: الطريق الأول: الحسين بن محمد عن عبدالله بن عامر عن علي بن مهزيار عن حماد بن عيسى عن معاوية بن عمّار [الكافي (الكليني) ٣: ٢٥٤ - ٢٥٥، ح ١٦].

الطريق الثاني: عن علي بن إبراهيم عن أبيه، وعن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن محمد بن أبي عمير عن معاوية بن عمار [الكافي (الكليني) ٧: ١٠، ح ١].

سند الصدوق: الطريق الأول: [عن أبيه ومحمد بن الحسن جميعاً عن سعد بن عبدالله والحميري جميعاً، عن أيوب بن نوح وإبراهيم بن هاشم ويعقوب بن يزيد ومحمد بن عبد الجبار جميعاً] عن محمد بن أبي عمير عن معاوية بن عمار [من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ٤: ١٨٦ - ١٨٧، ح ٥٤٢٨، المشيخة ٤: ٤٦٠].

الطريق الثاني: عن أبيه عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن أبي عبدالله عن أبيه عن حماد بن عيسى عن معاوية بن عمار [علل الشرائع (الصدوق) ١: ٣٠١، ب ٢٣٩، ح ١].
الطريق الثالث: عن أبيه عن أحمد بن إدريس عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن معاوية بن عمار [علل الشرائع (الصدوق) ٢: ٥٦٦، ب ٣٦٩، ح ١].

سند الطوسي: [عن محمد بن يعقوب] عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن معاوية بن عمار [تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ١٩٢، ح ٧٧١، و ١٠: ٢٩ - ٣٢، المشيخة].

(٢٤٠) البراء من أصحاب العقبة الأولى، ومن النقباء الاثني عشر الذين اختارهم

رسول الله ﷺ بإشارة من جبرئيل عليه السلام. [رجال الطوسي (الطوسي): ٢٧، رقم (٧٨). خلاصة الأقوال (العلامة الحلي): ٧٨، رقم (٢)، القسم الأول. المفيد من معجم رجال الحديث (الجواهري): ٨٢، رقم (١٦٥٧ - ١٦٥٦ - ١٦٦٤). وانظر: الخصال (الصدوق): ٤٩١ - ٤٩٢، ح ٧٠].

(٢٤١) وفي غل الشرائع: «فجرت فيه السنة ونزل به الكتاب» [علل الشرائع (الصدوق)

٣٠١، ب ٢٣٩، ح ١].

(٢٤٢) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٣: ٢٣٠ - ٢٣١، ب ٦١ من الدفن، ح ١ و ٢، و ١٩:

٢٧١، ب ١٠ من الوصايا، ح ١.

(٢٤٣) الخصال (الصدوق): ١٩٢ - ١٩٣، ح ٢٦٧.

قاعدة كل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر

□ الشيخ علي فاضل الصددي (*)

إنَّ إحدى القواعد الفقهية قاعدة (كل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر) وقد عُقد هذا البحث لدراستها ضمن عدّة محطّات: فبعد مقدّمة للتعريف بالقاعدة وصلاحيتها للقواعدية تعرّض الكاتب إلى موارد القاعدة وتحليلها.

كما أشار إلى ألفاظ القاعدة.. ثمّ تناول مدلول القاعدة والبحث في فقه بعض نصوصها.. وقد ركّز على دراسة التعليل الوارد فيها من جهة كونه تعبدياً أو عُرفياً ومن جهة مدى سعة أو ضيق مفهوم التعليل.. وقد نبّه على عدّ هذه القاعدة ضمن أدلّة قاعدة الميسور.. وختم البحث بذكر بعض تطبيقات القاعدة..

مقدّمة:

هذه القاعدة من القواعد الفقهية التي لم تسلّط عليها الأضواء على نحو ما اتفق لأخواتها من القواعد، فلم تبحث بمختلف جنباتها في الكتب المعدّة لبحثها كذلك، ولا في بحوث الفقه إلا في ضمن موارد المنصوصة وفي ضمن تطبيقات

(*) كاتب واستاذ في الحوزة العلمية في قم المقدّسة.

محدودة، فجاءت هذه المقالة متناولة القاعدة من مختلف جهاتها، لتخرج بنتائج مهمة في الفقه، يأتي في طليعتها أنها من أدلة قاعدة الميسور، هذا.

وقد استفاض نقل هذه القاعدة بحد لا تعود معها دعوى الاطمئنان بصورها جزافية، مضافاً إلى استجماع جملة من روايات القاعدة لشرائط الحجية، هذا من جهة أصل الصدور.

وأما من جهة دلالتها على كبروية القاعدة فيشهد لها - مضافاً إلى وقوعها في سياق التعليل في روايات مواردها - صريح ما في البصائر وكذا الخصال بإسناد يمرّ بالصفار من معتبرة موسى بن بكر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يغمر عليه يوماً أو يومين أو الثلاثة أو الأربعة أو أكثر من ذلك كم يقضي من صلاته؟ قال: «ألا أخبرك بما يجمع لك هذه الأشياء؟ كل ما غلب الله عليه من أمر فانه أعذر لعبده. قال: وزاد فيه غيره - أي قال ابن مسكان: وزاد فيه غير موسى - أن أبا عبد الله عليه السلام قال: هذا من الأبواب التي يفتح كل باب منها ألف باب»^(٢). فقد اشتملت على ثلاثة شواهد على الكبروية:

أولها: قوله عليه السلام: «ألا أخبرك بما يجمع لك هذه الأشياء؟»، أو ما في نقل البصائر: «ألا أخبرك بما ينتظم هذا وأشباهه؟».

ثانيها: قوله عليه السلام: «كل ما غلب الله عليه من أمر فانه أعذر لعبده».

ثالثها: قوله عليه السلام: «هذان الأبواب التي يفتح كل باب منها ألف باب»؛ فإنّ الشاهدين الأول والثالث صريحان في إفادة الكبرى الكلية، والشاهد الثاني وإن كان في نفسه ظاهراً في السعة بالعموم إلا أنه بعد التمهيد له بقوله عليه السلام: «ألا أخبرك بما يجمع لك هذه الأشياء؟»، أو بقوله عليه السلام: «ألا أخبرك بما ينتظم هذا وأشباهه؟» يعود - هو الآخر - صريحاً في إفادة الكبرى الكلية، ومن ثم يستغرب

مما ذكره الفقيه الهمداني رحمه الله من أنّ «التعليل الواقع في الرواية - يعني رواية ابن مهزيار الآتية - من العلل التعبدية التي يجب الاقتصار على موردها» ^(٣)، وسيأتي التعرّض له لاحقاً إن شاء الله تعالى، هذا.

ولا يعيب سندها اشتماله على محمّد بن سنان وموسى بن بكر؛ فإنّ ابن سنان ثقة على المختار؛ فإنّه من خاصّة الإمام الكاظم عليه السلام وثقّاته وأهل الورع والعلم والفقه من شيعته، كما قال الشيخ المفيد رحمه الله في الإرشاد ^(٤)، ولا اعتداد بعد هذا التوثيق بتضعيف الشيخ رحمه الله إياه في رجاله ^(٥)؛ فإنّه لما كان محتقفاً بما يصلح قرينة على أنّه راجع إلى عقيدته أو ما يتوهم من عقيدته - فلا يعود هذا التضعيف شهادة في مقابل التوثيق، بل لا يبعد أن يكون منشأ تضعيف الشيخ له في التهذيبين ^(٦) هو تضعيف ابن عقدة ^(٧) الزيديّ الجاروديّ مذهباً، الغريب عن مقامات الأئمة عليهم السلام، الذي لا يجد لراويها محملاً إلا وضعه إياها، الحامل له على تضعيفه، كما أنّه قد دلّت جملة وافرة من الروايات على جلالته ^(٨).

وأما ابن بكر فإنّه وإن كان واقفياً إلا أنّه - هو الآخر - ثقة؛ لوجوه، أهمّها وجهان:

الوجه الأوّل: ثبوت رواية المشايخ الثلاثة - الأزديّ والبجليّ والبنزنطيّ - عنه، وكبرى وثاقة من روى عنه أحدهم تامّة؛ لشهادة الشيخ الطوسي رحمه الله بأنهم لا يروون إلا عمّن يوثق به ^(٩).

الوجه الثاني: أنّه من معارف الطائفة قبل وقفه، ولم يرد فيه قدح؛ فقد روى عنه أجلة أصحاب الأئمة عليهم السلام، منهم المشايخ الثلاثة وجعفر بن بشير وعبد الله بن المغيرة وعليّ بن أسباط وعليّ بن الحكم وفضالة بن أيوب والنضر بن سويد ويونس بن عبد الرحمن، ثمّ إنّ المطمأنّ به أنّ روايتهم عنه كانت قبل وقفه؛ فإنّ

الطائفة قد اجتنبت الوقفة وجافتهم.

هذا كله في تقرير صغرى وثيقة معاريف الطائفة، وأما كبرها فعندما تكون حال الراوي بهذه الصفة فهي تكشف عن حسن ظاهره، وهو كاشف عن الوثيقة بل العدالة عرفاً وشرعاً.

ثم إن الكلام في هذه القاعدة يقع في مطالب:

موارد القاعدة:

ثمة رواية مفادها القاعدة مطلقاً، وهي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كل ما غلب الله عليه فليس على صاحبه شيء» ^(١٠).

وثمة روايات مفادها القاعدة في موارد لها، وهي ثلاثة عشر مورداً:

المورد الأول: اغتفار خروج البول من المسلوس حيث لا يقدر على حبسه، ففي صحيحة منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يعتريه البول ولا يقدر على حبسه، قال: فقال لي: «إذا لم يقدر على حبسه فالله أولى بالعدر، يجعل خريطة» ^(١١).

المورد الثاني: جواز التيمم بالطين للضرورة، ففي صحيحة أبي بصير - يعني المرادي - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كنت في حال لا تقدر إلا على الطين فتييم به؛ فإن الله أولى بالعدر إذا لم يكن معك ثوب جاف أو لبد (ولا لبد) تقدر أن تنفضه وتتييم به» ^(١٢).

المورد الثالث: جواز الفريضة في المحمل للضرورة، ففي رواية محمد بن عذافر - في حديث - قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل يكون في وقت الفريضة لا تمكّنه الأرض من القيام عليها ولا السجود عليها من كثرة الثلج والماء والمطر

والوحد، أيجوز له أن يصلي الفريضة في المحمل؟ قال: «نعم، هو بمنزلة السفينة، إن أمكنه قائماً وإلا قاعداً، وكلّ ما كان من ذلك فالله أولى بالعدر، يقول الله عزّ وجلّ: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ (١٣).

المورد الرابع: عدم وجوب أداء الصلاة لمرض، ففي رواية مرازم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض لا يقدر على الصلاة، قال: فقال: «كُلٌّ ما غلب الله عليه فأنه أولى بالعدر» ^(١٤).

المورد الخامس: عدم وجوب قضاء الصلاة والصوم الفائتين لإغماء، كما في معتبرة ابن بكر المتقدمة، وفي صحيحة علي بن مهزيار أنه سأل - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام - عن هذه المسألة - أي عن المغمى عليه يوماً أو أكثر هل يقضي ما فاتة من الصلوات أو لا؟ - فقال: «لا يقضي الصوم، ولا يقضي الصلاة؛ وكل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر» ^(١٥)، وفي علل الفضل بن شاذان المروية في العلل والعيون عن الرضا عليه السلام - في حديث - قال: «وكذلك كل ما غلب الله عليه مثل المغمى - الذي يغمى عليه في يوم وليلة - فلا يجب عليه قضاء الصلوات، كما قال الصادق عليه السلام: «كل ما غلب الله على (عليه) العبد فهو أعذر له» ^(١٦).

وفي صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول في المغمى عليه: قال: «ما غلب الله عليه فانه أولى بالعذر» ^(١٧).

المورد السادس: عدم قضاء النوافل الفائتة لمرض، ففي صحيحة مرازم بن حكيم الأزدي أنه قال: مرضت أربعة أشهر لم أتنفل فيها، فقلت لأبي عبد الله عليه السلام، فقال: «ليس عليك قضاء، إنَّ المريض ليس كالصحيح، كلَّ ما غلب الله عليه فالله أولى بالذر» ^(١٨).

المورد السابع: عدم وجوب قضاء الصوم على من استمر به العذر بين

الرمضانين، ففي علل الفضل بن شاذان المروية في العلل والعيون عن الرضا عليه السلام - في حديث - قال: «فلم إذا مرض الرجل أو سافر في شهر رمضان فلم يخرج من سفره أو لم يقو من مرضه حتى يدخل عليه شهر رمضان آخر وجب عليه الفداء للأول وسقط القضاء، وإذا أفاق بينهما أو أقام ولم يقضه وجب عليه القضاء والفداء؟ قيل: لأن ذلك الصوم إنما وجب عليه في تلك السنة في هذا الشهر، فأما الذي لم يقو فإنه لما مرّ عليه السنة كلّها وقد غلب الله عليه، فلم يجعل له السبيل إلى أدائها سقط عنه - وكذلك كل ما غلب الله عليه مثل المغمى، الذي يغمى عليه في يوم وليلة فلا يجب عليه قضاء الصلوات، كما قال الصادق عليه السلام: «كل ما غلب الله على العبد فهو أعذر له -: لأنه دخل الشهر وهو مريض، فلم يجب عليه للصوم في شهره ولا في سنته للمرض الذي كان فيه» (١٩).

المورد الثامن: عدم وجوب استئناف صيام الشهرين المتتابعين لمن أخل بالتتابع لمرض، ففي معتبرة سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام خمسة وعشرين يوماً ثم مرض، فإذا برئ يبني على صومه أم يعيد صومه كلّ؟ قال: «بل يبني على ما كان صام»، ثم قال: «هذا مما غلب الله عليه، وليس على ما غلب الله عزّ وجلّ عليه شيء» (٢٠).

المورد التاسع: عدم اعتبار مباشرة الطواف أو بقية أشواطه للمعذور، ففي معتبرة إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام في رجل طاف طواف الفريضة ثم اعتلّ علّة لا يقدر معها على إتمام الطواف، فقال: «إن كان طاف أربعة أشواط أمر من يطوف عنه ثلاثة أشواط فقد تمّ طوافه، وإن كان طاف ثلاثة أشواط ولا يقدر على الطواف فإنّ هذا ممّا غلب الله عليه، فلا بأس بأن يؤخّر الطواف يوماً ويومين، فإنّ خلّته العلّة عاد فطاف أسبوعاً، وإن طالعت علّته أمر من يطوف عنه أسبوعاً،

ويصلي هو ركعتين، ويُسعى عنه، وقد خرج من إحرامه، وكذلك يفعل في السعي وفي رمي الجمار^(٢١). فقد تضمّنت هذه الرواية تنقيحاً لصغرى القاعدة، فهي بهذا تشير إلى القاعدة.

المورد العاشر: اغتفار عدم استلام الحَجَر في الحج للضرورة، ففي صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل حج فلم يستلم الحَجَر ولم يدخل الكعبة، قال: «هو من السنة، فإن لم يقدر فانه أولى بالعذر» (٢٢).

المورد الحادي عشر: سقوط الهدى لو هلك ولم يجد ما يهدي به، ففي رسالة دعائم الإسلام - ولم ينقل هذه القطعة من الرواية المحدث النوري رحمته الله في مستدرکه - وعنه رحمته الله «يعني عن جعفر بن محمد رحمته الله؛ لتعليقه على ما قبله» - في حديث - «ومن هلك هديه فلم يجد ما يهدي مكانه فانه أولى بالعرز» (٢٣).

المورد الثاني عشر: ما لو هلك ما بعثه من الهدى الواجب فلا يلزمه غيره مع عدم السعة، ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما^{٢٤} - في حديث - قال: في الرجل يبعث بالهدى الواجب فهلك (فيهلك) الهدى في الطريق قبل أن يبلغ، وليس له سعة أن يُهدي، فقال: «الله سبحانه أولى بالعذر، إلا أن يكون يعلم أنه إذا سأل أعطى»^(٢٤). فشرطيّة بلوغ الهدى محلّه في التحلّل تسقط لو بعثه فهلك قبل بلوغه إذا لم يسعه أن يُهدي.

المورد الثالث عشر: سقوط بعض سنن الأضحى للضرورة.

ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام أنه سئل عن الأضحىة، فقال: «أقرن فحل سمين العين والأذن - إلى أن قال -: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يضحي بكبش أقرن عظيم فحل يأكل في سواد، وينظر في سواد، فإن لم تجدوا من ذلك شيئاً فأنه أولى بالعدر..» الحديث ^(٢٥). فتسقط شرطية تلکم الصفات بتعدّر

الواجد لها، ولو كانت صفات للفرد الأكمل وبنحو تعدّد المطلوب فتسقط مطلوبيّتها بتعدّد الواجد لها.

فقه موارد القاعدة:

إنّ الموارد (الأوّل، الثاني، الثالث، الثامن، الثاني عشر، والثالث عشر) يجمعها سقوط الشرط بالعدر، كما ترتفع المؤاخذه والإثم من جهته.

وفي المورد (الرابع) يسقط أداء الصلاة عند عدم القدرة عليها لمثل المرض.

وفي المورد (الخامس) يسقط - مضافاً للأداء - القضاء عن مثل المغمى عليه، وسيأتي - إن شاء الله - مزيد بيان له.

وفي المورد (السادس) يسقط قضاء النوافل عن مثل المريض، وفي المورد (السابع) يسقط قضاء الصوم عمّن يستمر به العذر بين الرضائين.

وفي المورد (التاسع) يسقط الحكم التكليفي عند عدم القدرة على متعلّقه.

وفي المورد (العاشر) تسقط الوظيفة - ولو كان رجحانها غير إلزامي - بعدم القدرة عليها.

وفي المورد (الحادي عشر) يسقط الجزء.

ألفاظ القاعدة:

قد عرفت من عرض روايات موارد القاعدة أنّ للقاعدة صيغاً مختلفةً جزئياً، وهي كالتالي:

أ - ما غلب الله عليه فإله أولى بالعدر.

ب - كلّ ما غلب الله عليه فإله أولى بالعدر.

ج - كلّ ما غلب الله عليه من أمر فالله أعذر لعبده .

د - كلّ ما غلب الله على (عليه) العبد فهو أعذر له .

هـ - ليس على ما غلب الله عزّ وجلّ عليه شيء .

و - إن لم يقدر فالله أولى بالعذر .

ويلاحظ :

أولاً: أنّ السعة - بلحاظ الموضوع - في القاعدة على الصيغتين (أ، و، هـ) حَكْمِيَّة وبالإطلاق، بخلافها على بقية الصيغ فإنّ السعة فيها وضعيّة وبالعموم .

وثانياً: أنّ القاعدة في غير الصيغة (هـ) بنحو الموجبة، بينما القاعدة في الصيغة (هـ) بنحو السالبة، وتزيد على سائر الصيغ بأنّ السعة فيها بلحاظ الحكم بالعموم الوضعي، وإن كانت بلحاظ الموضوع بالإطلاق الحَكْمِي، كما مرّ، وبنفي ما قد يترتّب على ترك المغلوب عليه، وسيأتي بيان ذلك في ذيل المطلب الثامن، وثالثاً: اشتمال الصيغة (ج) خاصّة على إضافة تبينّ المغلوب عليه، وهي (من أمر)، كما أنّ المغلوب عليه في الصيغة (د) - بنقل العِلل - هو العبد .

مدلول القاعدة :

أفاد في الجواهر بأنّ المراد من القاعدة: «أنّ كلّ ما غلب الله من الشرط أو المانع أو الجزء أو الكلّ فالله أولى بالعذر فيه، بمعنى يسقط حكم المغلوب عليه، ويبقى الباقي»^(٢٦) .

أمّا بقاء الباقي فهو إن استفيد من القاعدة فستكون من أدلة قاعدة الميسور، وهو ما سيأتي الكلام عنه في ضمن مطلب مستقلّ .

ثمّ لا يخفى أنّ وجه تناول القاعدة لفرض الغلبة على المانع - رغم عدم كونه مورداً من مواردها - هو رجوع المانع إلى الشرط، أي شرطية العدم، أو عدم احتمال الخصوصية للغلبة على الجزء أو الشرط بنظر العرف، هذا.

ولكن يستفاد من موارد القاعدة ما هو أوسع من ذلك، وهو سقوط قضاء الصلاة والصوم عن مثل المغمى عليه، والحال أنّ أداءهما هو المغلوب عليه لا قضاؤهما كما في الموردين (الخامس والسادس).

فبملاحظة موردها يندفع توهم اختصاصها بالمعذورية من جهة التكليف دون القضاء، إلا أن يقال - كما لا يبعد -: إنّ الغلبة على الأداء بالإغماء رفعت فعلية الحكم في حقّه، فلم يتحقّق الفوت الذي هو موضوع وجوب القضاء، لا أنّها أسقطت القضاء ابتداءً.

ثمّ إنّّه قد أفاد العلامة المجلسي رحمه الله بأنّ: «غلبة الله كناية عن حصوله - يعني العذر - من قبل الله من غير تقصير له - يعني العبد - فيه» (٢٧).

ولكن الظاهر أنّ المراد بـ (ما غلب الله) ما يكون بسبب يسند عرفاً إلى الله سبحانه، لا خصوص ما ذكره رحمه الله.

ثمّ إنّ المراد من كونه سبحانه (أولى بالعدر) أنّه أولى بذلك من غيره ممّن يعذّره لدى غلبة الله عليه، كيف لا؟ وهو الودود.

فقه بعض نصوص القاعدة:

قد دلّت نصوص المورد الخامس المتقدّمة على عدم وجوب قضاء الصلاة والصوم الفائتين بسبب الإغماء، وقد اشتمل بعضها على جملة: (كلّ ما غلب الله عليه فانه أولى بالعدر) الذي هو بمنزلة التعليل، بل التعليل هو صريح معتبرة

موسى بن بكر ورواية الفضل بن شاذان المتقدمتين .

ويقع الكلام في أمور :

الأمر الأول : أفاد سيّد الخوئي رحمته الله - تبعاً لصاحب الحقائق (قدس سره) ^(٢٨) - بأن مقتضى التعليل دوران المعلول مدار العلة وجوداً وعدماً ، وعليه فسقوط وجوب القضاء عن المغمى عليه يختصّ بما إذا كان الإغماء مستنداً إلى غلبة الله دون ما إذا كان اختياريّاً ، وبه يقيد إطلاق ما دلّ على سقوط القضاء عن المغمى عليه من غير تقييد بغير الاختياري ^(٢٩) ، فإنّ التعليل بغلبة الله يدلّ على أنّ طبيعيّ الإغماء لا يكون بنفسه موضوعاً لنفي القضاء ، وإلا لكان التعليل بغلبة الله من اللغو الظاهر ؛ إذ لا يحسن في مقام التعليل العدول عن الحيثيّة الذاتية - وهي طبيعيّ الإغماء - إلى الجهة العرضية - وهي غلبة الله - ، فإذا ورد دليل آخر يتضمّن أنّ موضوع القضاء هو الطبيعي على إطلاقه وسريانه كان معارضاً لهذا الدليل ^(٣٠) .

وفيما أفيد مواضع للتأمّل تعرف من الملاحظات التالية :

الملحوظة الأولى : لما كان المنظور إليه من أفراد المغمى عليه هو غير الاختياري - لما سيأتي إن شاء الله تعالى - فعنوان (المغمى عليه) ليس أعمّ من التعليل ولو من وجه حتى يجيء الكلام في دوران الحكم بالسقوط مدار العلة عدماً وأنّه حيث يكون الإغماء بالاختيار لم يغلب الله عليه فلا يسقط القضاء ؛ ليكون منافياً لما دلّ على سقوط القضاء عن المغمى عليه مطلقاً حتى يقيد هذا بذاك .

الملحوظة الثانية : إنّ ظاهر معتبرة ابن بكر بل صريحها سوق التعليل لغرض التعميم لغير مورد المغمى عليه من أفراد المغلوب عليه من قبل الله سبحانه ، فالتعليل بغلبة الله - بالالتفات إلى تعيّن أفراد المغمى عليه في غير الاختياري ، وإلى

نكتة التعميم المزبورة - لا يكون من اللغو الظاهر، بل هو حسنٌ عرفاً.

الملحوظة الثالثة: إنّ عنوان (المغمى عليه) من باب المفعول، والمفعول - سواءً تعدّى فعله بنفسه أو بالحرف - لا محلّ للفعل والاختيار معه إلا بالنظر إلى المقدّمات، فالمفعول منفعلٌ وقابلٌ وحسب، نعم لا تضايق عن كون من اتفق الإغماء له بفعله واختياره مغمىً عليه بمعنى الاسم المصدري وبحسب المآلات، كما يقال: لمن أشبع نفسه ضرباً إنّّه مضروب، وعليه فروايات المسألة - سواءً ما دلّ على سقوط القضاء عن المغمى عليه معللاً بغلبة الله، أو ما دلّ على السقوط عنه وادّعي إطلاقه للاختياري وغيره - مما لا تنافي فيها؛ لعدم الدلالة السلبية في النصوص المعلّلة بعد وحدة المغمى عليه نوعاً في غير الاختياري، فيسقط عنه القضاء لكونه أبداً مغلوباً عليه.

الأمر الثاني: ذكر السيّد الخوئي^(ع) أنّه لا يوجد نصّ معتبر يدلّ على الملازمة بين نفي القضاء وبين ترك الأداء المستند إلى غلبة الله، وأنّ ما يمكن الاستدلال به لذلك مخدوش فيه سنداً أو دلالةً على سبيل منع الخلوّ، وتعرّض لصحيحة عليّ بن مهزيار ورواية العلل ومعتبرة موسى بن بكر، وذكر أنّ الظاهر نظر صحيحة ابن مهزيار إلى بيان حكمين لموضوعين.

أحدهما: سقوط القضاء بعد ارتفاع العذر.

والآخر: سقوط الأداء حال العذر؛ لكونه مما غلب الله عليه.

فالكليّة المذكورة في ذيل الصحيحة، وهي قوله^(ع): «كلّ ما غلب الله عليه فانه أولى بالعدر» بمنزلة العلة لحكم آخر، وهو سقوط الأداء حال العذر، دون الحكم المذكور في صدر الرواية؛ فإنّ القضاء بعد الإفاقة من الإغماء ليس مما غلب الله عليه، فليس من مصاديق الكليّة^(٣١).

ولكنّه - مضافاً إلى تمامية سند رواية ابن بكر التي اعترف بكون دلالتها على الملازمة أظهر من صحيحة ابن مهزيار ورواية العلل - خلاف الظاهر جداً؛ إذ لم تتعرّض الصحيحة - سؤالاً وجواباً - لمسألة الأداء.

الأمر الثالث: في توجيه الملازمة:

بقي الكلام فيما أفاده السيّد الخوئي رحمته الله من أنّ القضاء بعد الإفاقة من الإغماء ليس مما غلب الله عليه، فليس من مصاديق الكلّيّة ^(٣٢).

وقد أجيب عنه بأنّ الفوت - الذي هو الموضوع للقضاء - مصداق لما غلب الله عليه، فلا يستتبع الحكم بوجوب القضاء، ونظيره ما دلّت عليه صحيحة مرازم المتقدّمة من سقوط قضاء النوافل إذا تركها المريض ^(٣٣).

ولعلّ الأولى أن يقال في جوابه: إنّ هذا التعليل يكشف عن عدم ثبوت الملاك في حقّ المغمى عليه، بخلافه في حقّ النائم والغافل، وإن كانا معذورين عن الأداء، لكنّ عذرهما لا يسقط القضاء، حيث إنّ التكليف على طبق الملاك متوجّه إليهما، غايته لم يكن منجزاً بل إنشائياً محضاً ^(٣٤).

ولكن يرد عليه أنّ خروج مثل النائم والغافل من الكبرى وإن كان مسلماً إلا أنّه لا معيّن لكونه خروجاً تخصّصياً ليكون المراد من المعذورية عدم تعلّق الحكم الواقعي الشأني بالمغمى عليه، بل الكبرى لولا المخصّص ^(٣٥) شاملة للنائم والغافل، فالمعذورية في الأداء بمجرد ما موجبة لنفي القضاء.

نعم، التعليل يكشف عن عدم فعلية الأمر، فلا فوت ولا قضاء، كما تقدّم، لا أنّه يكشف عدم الملاك.

تعبدية التعليل أو عرفيته :

ذكر الفقيه الهمداني رحمه الله بأن «التعليل الواقع في الرواية - يعني رواية ابن مهزيار - من العلل التعبدية التي يجب الاقتصار على موردها، فكأنه أريد بذلك التنبيه على عدم شأنية المغمى عليه من حيث هو - كغير البالغ والمجنون - لأن يتوجه إليه التكليف بشيء، كي يكون عروض مانع عن أدائه - كما في المريض والنائم - مقتضياً لوجوب قضائه» (٣٦).

ولكن لا ينبغي الريب في عرفية التعليل في غير موارد القضاء من الموارد المتقدمة، فتطبق القاعدة ويتعدى بالعلّة إلى غيرها الواجد لها، نعم القاعدة لا تخلو عن إجمال بسبب تطبيقها في موارد القضاء - الخامس، السادس والسابع؛ وذلك لأمرين:

الأمر الأول: إن ظاهر العذر عدم المؤاخذه.

ولكن - مضافاً إلى عدم وروده على صيغة «وليس على ما غلب الله عز وجل عليه شيء» من صيغ القاعدة - أن من المحتمل أن يراد به ما يعم سقوط التكليف أو عدم حدوثه؛ فإن سوق الروايات لبيان عدم وجوب القضاء كاشف عن أنه ليس المراد بالعذر فيها ما يقابل المؤاخذه من العقاب وما هو من سنخه شرعاً كال كفارة، بل ما يعم عدم حدوث التكليف أو سقوطه، فلا يتصرف في تطبيقه ليختص بمورده (٣٧).

الأمر الثاني: ما أفاده الفقيه الهمداني رحمه الله من النقص بما لو جهل أصل وجوب الصلاة أو صوم شهر رمضان أو موضوعه بأن غفل عن كونه شهر رمضان، أو نسي الفريضة في وقتها، مع أنه لا خلاف نصاً وفتوى في وجوب التدارك بعد حصول العلم والالتفات (٣٨).

وقد يقال في دفعه بأنّ قاعدة ما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر مختصة بالأعذار الاتفاقية كالجنون والإغماء لا العادية كالنوم والسهو والنسيان^(٣٩)؛ ذلك لأنّ المراد من المعدورية هو عدم تعلّق الحكم الواقعي الشأني - أعني المطلوبة - بالمغى عليه، فيلزمه عدم القضاء؛ لأنّه حقيقة تدارك ما فات، ولا فوت مع عدم المطلوبة الواقعية، فعدم التكليف في المغى عليه كالصبي والمجنون؛ لعدم مقتضي، وفي النائم والناسي للمانع^(٤٠).

وقد تقدّم الإيراد عليه في ذيل المطلب السابق.

مفهوم التعليل:

المطلب السابع: هل للتعليل مفهوم؟

لم يكتف صاحب الحقائق^{رحمته} بتقييد ما دلّ على سقوط القضاء عن المغى عليه بما دلّ على السقوط عنه المعلّل بغلبة الله تعالى، بل تعدّى عن ذلك، فالتزم بثبوت القضاء على الحائض والنفساء إذا حصل العذر بفعلهما^(٤١).

ويتوجّه عليه ما أفاده الفقيه الهمداني^{رحمته} من منع ظهور التعليل في العلّة المنحصرة المستتبعة للمفهوم حتى يقيد به الإطلاق في سائر الأخبار، بل القضية الكلية إنّما سيقت لبيان علّة نفي القضاء عند ترك الواجب في وقته لعذر الإغماء ونحوه من الأعذار الخارجة عن الاختيار، وهي غلبة الله تعالى، وأمّا حصر العلّة كي يقتضي ثبوت القضاء في مثل الحائض والنفساء بفعلهما فلا دلالة لها عليه؛ إذ لا مفهوم - بالمعنى المصطلح - للتعليل، كما في الشرط ونحوه، فمن الجائز أن يحكم بنفي القضاء في غير مورد العلّة بمناط آخر^(٤٢).

ومنه تعرف الإجابة عمّا ذكره في مفتاح الكرامة من وجهٍ لوجوب قضاء الصلاة

على من جنّ بتقصير منه، وهو عدم كون هذا الجنون أمراً غلب الله عليه، فيكون مسقطاً لقوله ﷺ في الصحيح: «ما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر»؛ إن مفهوم العلة يقتضي القضاء إذا كان بفعل المكلف^(٤٣).

القاعدة من أدلة الميسور:

يقع البحث هنا حول أنّ هذه القاعدة هل تُعدّ من أدلة قاعدة الميسور؟
إنّ من القواعد السيّالة والمعول عليها في كثير من الأبواب قاعدة الميسور، وقد استفيدت من جملة من الروايات:

منها: ما ورد في المغمى عليه من قوله: «ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر» وما ورد في المسلوس: «إذا لم يقدر على حبسه - أي البول - فالله أولى بالعدر»، وممّن استفاد ذلك صاحب الجواهر^{رحمته} فقد ذكر بأنّ المراد من القاعدة: «أنّ كلّ ما غلب الله من الشرط أو المانع أو الجزء أو الكلّ فالله أولى بالعدر فيه، بمعنى يسقط حكم المغلوب عليه، ويبقى الباقي»^(٤٤).

ويتوجّه على هذه الاستفادة ما في المستمسك من أنّ ظاهرهما مجرد نفي وجوب غير المقدور والمغلوب عليه، ولا يستفاد من نفس القاعدة وجوب الناقص، كما هو المقصود من الاعتماد على قاعدة الميسور^(٤٥)، وأنّ القاعدة - فيما لو اضطر إلى فعل المانع - إنّما تقتضي ارتفاع الإثم دون المانع^(٤٦)، بل لو اقتضت نفي التكليف فهي في المركّبات تنفي الشرطيّة أو الجزئيّة بنفي الأمر بالمشروط أو المركّب، ولا تثبت أمراً جديداً بالناقص.

ولأجل ذلك قال الفقيه الهمداني^{رحمته}: «ليس مفاد القاعدة... أنّ ترك شيء من الشرائط أو أجزاء المركّب الذي تعلّق التكليف به ليس موجباً لفساد المركّب؛ إذ لا

مدخلة للقاعدة بالأحكام الوضعية غير المنوطة بالاختيار، فضلاً عن مثل الصّحة والفساد الذي هو عقليّ محض» (٤٧).

ولكن قد يقال: بأنّ القاعدة كما تنفي المؤاخذه من جهة المغلوب عليه تنفي الجزئية والشرطية والمانعية وتلغيها، وهو يقتضي وجوب الناقص؛ وذلك بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّه يستفاد من نفس موارد تطبيق القاعدة في الروايات أنّها - كما تعذر من ناحية الجزء والشرط والمانع - تلغي الجزئية والشرطية والمانعية وتنفيها، وأنّ هذا الإلغاء والنفي ليس أمراً خارجاً عن مفاد القاعدة بعد وضوح المعذورية من جهة الجزء والشرط والمانع حيث يغلب عليها، فتأمل.

الوجه الثاني: إنّ الصيغة (هـ) من صيغ القاعدة - الواردة في المورد الثامن للقاعدة، وهي: «ليس على ما غلب الله عزّ وجلّ عليه شيء»، - عدم ترتّب شيء على ما غلب عليه من المؤاخذه وغيرها حتى مثل جزئية الجزء؛ نظراً لورود مفردة (شيء) في سياق النفي المفيد للعموم، فهي كما لو قال: لا شيء على ما غلب الله عليه، فتأمل.

تطبيقات القاعدة:

التطبيق الأوّل: ما ذكره أحد الأجلة رحمته الله من اغتفار خروج البول المتصل والدليل عليه - مضافاً إلى خصوص صحيحة منصور بن حازم المتقدمة - عموم ما ورد في باب عدم وجوب القضاء على المغمى عليه، وأضاف قائلاً: «إلا أنّه هل تقتضي القاعدة عدم وجوب القضاء غير المنافي لبطلان الصلاة، أو تقتضي عدم ناقضية الحدث للصلاة وعدم اشتراطها بالطهارة من حيث الحدث الخاصّ الذي يكون

مما غلب الله عليه، أو تقتضي عدم ناقضية البول الخارج بنحو التقطير للوضوء؟ وجوه.

لعلّ الثالث هو الأرجح؛ لأنّه يصدق على خروج البول بدون الاختيار حال الصلاة أنّه (مما غلب الله عليه) فهو معذور، وليس المراد من المعذورية صرف رفع العقوبة عن الفعل غير المقدور، بل رفع الآثار المترتبة عليه كما يظهر من مورده الذي هو رفع وجوب القضاء، فرفع الأثر عن البول برفع ناقضيته للوضوء، وبعد شمول العموم لذلك لا تصل النوبة إلى رفع ناقضية الحدث بالنسبة إلى الصلاة؛ لأنّه ليس مما غلب الله عليه؛ لأنّ العبد قادر حينئذٍ على الإتيان بالصلاة مع الطهارة» (٤٨).

التطبيق الثاني: ما ذكره في الرياض من عدم وجوب القضاء على فاقد الطهورين؛ لعدم الاختيار، فيدخل في عموم قولهم ﷺ: «كلّ ما غلب الله عليه فإله أولى بالعدر»، ولا يضربه خروج النائم؛ لأنّ العامّ المخصوص حجّة في الباقي (٤٩). وناقشه في المستمسك بأنّ الكليّة المذكورة لا تنفي القضاء، وإنّما النافي له الحكم المتصيّد منها بتوسّط ورودها في مقام بيان نفي القضاء عن المغمى عليه، وأنّه لا عموم فيه بنحو يصلح لمعارضة الأدلّة والحكومة على الأصول (٥٠). ولكن قد تقدّم أنّ التعليل يكشف عن عدم فعليّة الأمر، فلا فوت، وعليه لا قضاء.

التطبيق الثالث: ما ذكره غير واحد من الأعلام من جواز لبس الحرير للرجال في غير حال الصلاة مع الضرورة لبرد أو مرض؛ لاقتضاء قاعدة «كلّ ما غلب الله عليه فإله أولى بالعدر» لذلك (٥١).

ولا كلام في تناول القاعدة لمثله، إنّما الكلام في صحّة صلاة الرجل في الحرير لضرورة، فقد ذهب إليه صاحبها الرياض والحدائق، ومن أدلّتهما قولهم ﷺ: «كلّ

ما غلب الله عليه فإله أولى بالعدر»^(٥٢) بلحاظ رفع المانع.

التطبيق الرابع: ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله من عدم تحقق الإفطار بتناول موجب سهواً؛ لعموم القاعدة الوارد في نفي القضاء عن المغمى عليه، وأنه بملاحظة موردتها يندفع اختصاصها بالمعذورية من جهة التكليف دون القضاء ^(٥٣).

التطبيق الخامس: ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله أيضاً من عدم تحقق الإفطار بتناول موجبهِ عن جهل قصوري؛ لعموم القاعدة، وأنه لا يعارضها إطلاقات وجوب القضاء على تناول المفطر الشامل للعالم والجاهل بقسميه؛ لحكومة القاعدة على تلك العمومات وإلا لم يبقَ لها مورد؛ إذ لا تنفي حكماً إلا وعليه دليل يقتضي وجوده لولاها^(٥٤).

وقد تقدّم في ذيل المطلب السادس ذكر النقض على مثل هذين التطبيقين في كلام الفقيه الهمداني^(٥٥)، فلاحظه.

أهمّ نتائج البحث:

ومهمّ المتحصّل مما تقدّم أمران:

الأمر الأول: أنَّ القاعدة كما تنفي المؤاخذه من جهة الجزء والشرط والمانع حيث يغلب عليها العبد - مثلما تنفي المؤاخذه من جهة الكلّ أو الواجب غير المركّب حيث يغلب عليهما - فإنّها تتكفّل أيضاً في وجهٍ بمطلوبية الباقي وفاقاً لصاحب الجواهر من حيث النتيجة، مع اختلاف الطريق إليها.

الأمر الثاني: أَنَّ القاعدة وإن كانت كبرى كلية بحسب لفظها إلا أننا لما لم نحط
خُبْرًا بالسّرّ في سقوط القضاء عن المغمى عليه والحال أنّه مغلوبٌ على الأداء دون

قاعدة (كُلُّ ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر) [REDACTED]

القضاء - فلا يمكننا التعدي عنه إلى غيره ممن غلب على الأداء خاصّة، خصوصاً بعد خروج مثل النائم والناسي والغافل والجاهل وإن كان قاصراً عن مقتضى القاعدة.

وبعبارة أخرى: أننا - بعد نفي القضاء عن المغمى عليه وتطبيق الكلّيّة عليه في الرواية - استظهرنا عدم فعليّة الأمر، ولكن أتى لنا باستظهار ذلك لمجرّد إحراز الغلبة؟! والحال أنها مع أولئك ويلزمهم القضاء.

--

الهوامش

- (١) الصدوق، محمد بن علي، الخصال: ٦٤٤، ح ٢٤٤، ط/مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدّسة، سنة ١٤٠٣هـ. الصفار، محمد بن الحسن، البصائر الدرجات: ٣٢٦، ب ١٦، ح ١٦، ط/منشورات الأعلمي، طهران، سنة ١٤٠٤هـ. انظر: الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٨: ٢٦٠، ب ٣ من قضاء الصلوات، ح ٨، ط/مؤسسة آل البيت، قم المقدّسة، سنة ١١٠٤هـ.
- (٢) الهمداني، رضا، مصباح الفقيه ١٤: ٤٥٣، ط/مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المقدّسة.
- (٣) المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد ٢: ٢٤٧، ٢٤٨، باب ذكر القائم بعد أبي الحسن موسى عليه السلام من ولده، فصل فَمَنْ روى النصّ على الرضا عليّ بن موسى عليه السلام بالإمامة من أبيه، ط/مؤسسة آل البيت، قم المقدّسة، سنة ١٤١٤هـ.
- (٤) انظر: الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث ١٧: ١٦٠ (١٠٩٣٨)، الطبعة الخامسة، سنة ١٤١٣هـ.
- (٥) انظر: المصدر السابق: ١٦٨.
- (٦) انظر: المصدر السابق: ١٦٠، ١٦١.
- (٧) انظر: المصدر السابق: ١٦٢-١٦٧.
- (٨) الطوسي، محمد بن الحسن، عدّة الأصول ١: ١٥٤، ط/مطبعة ستارة، قم المقدّسة، سنة ١٤١٧هـ.
- (٩) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٨: ٢٦٣، ب ٣ من قضاء الصلوات، ح ٢٤٤.
- (١٠) المصدر السابق ١: ٢٩٧، ب ١٩ من نواقض الوضوء، ح ٢.
- (١١) المصدر السابق ٣: ٣٥٤، ب ٩ من التيمّم، ح ٧.
- (١٢) المصدر السابق ٤: ٣٢٥، ب ١٤ من القبلة، ح ٢.

- (١٣) المصدر السابق ٨: ٢٦١، ب ٣ من قضاء الصلوات، ح ١٦.
- (١٤) المصدر السابق: ٢٥٩، ب ٣ من قضاء الصلوات، ح ٣.
- (١٥) الصدوق، محمد بن علي، علل الشرائع ١: ٢٧١، ب ١٨٢، ح ٩، ط/المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، سنة ١٣٨٥هـ. الصدوق، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٤، ب ٣٤، ح ١، ط/مؤسسة الأعلمي، بيروت، سنة ١٤٠٤هـ. وعنهما الحر العاملي في وسائل الشيعة ٨: ٢٦٠، ب ٣ من قضاء الصلوات، ح ٧.
- (١٦) وسائل الشيعة ٨: ٢٦١، ب ٣ من قضاء الصلوات، ح ١٣.
- (١٧) المصدر السابق ٤: ٨٠، ب ٢٠ من أعداد الفرائض، ح ٢.
- (١٨) المصدر السابق ١٠: ٣٣٧، ٣٣٨، ب ٢٥ من أحكام شهر رمضان، ح ٨.
- (١٩) المصدر السابق: ٣٧٤، ب ٣ من بقية الصوم الواجب، ح ١٢.
- (٢٠) المصدر السابق ١٣: ٣٨٦، ب ٤٥ من الطواف، ح ٢.
- (٢١) المصدر السابق: ٣٢٥، ب ١٦ من الطواف، ح ٢.
- (٢٢) المغربي، النعمان بن محمد، دعائم الإسلام ١: ٣٢٧، ط/دار المعارف، القاهرة، سنة ١٢٨٣هـ.
- (٢٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٤: ١٣٤، ب ٢٥ من الذبح، ح ٨.
- (٢٤) المصدر السابق: ١٠٩، ب ١٣ من الذبح، ح ٢.
- (٢٥) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٢: ٣٢٠، ط/مطبعة خورشيد، نشر دار الكتب الإسلامية، طهران، سنة ١٣٦٥ش.
- (٢٦) المجلسي، محمد باقر، ملاذ الأخيار ٥: ٥٧٩، طبع ونشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدسة، سنة ١٤٠٦هـ.
- (٢٧) البحراني، يوسف، الحقائق الناضرة ١١: ١٢، ط/مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة.
- (٢٨) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٨: ٢٥٨-٢٦٤، ب ٣ من قضاء الصلوات، ح ١، ٢، ١٠، ١٤، ١٥، ١٧، ١٨، ٢٣، ٢٥.

- (٢٩) الخوئي، أبو القاسم، مستند العروة الوثقى (الصلاة ٦) = موسوعة الإمام الخوئي ٩٣: ١٦، ٩٢.
- (٣٠) المصدر السابق: ٧٤، ٩٤.
- (٣١) المصدر السابق: ٧٣، ٧٤.
- (٣٢) انظر: المصدر السابق: ٧٤، الهامش تعليقة للمقرّر المرحوم الشهيد البروجردي رحمته الله.
- (٣٣) انظر: الأنصاري، مرتضى، تراث الشيخ الأعظم رحمته الله (الزكاة): ٤٠٠، ط/مطبعة باقري، نشر المؤتمر العالمي لذكرى الشيخ الأنصاري، سنة ١٤١٥ هـ. الهمداني، مصباح الفقيه ١٤: ٤٥٣. الميلاني، محمد هادي، محاضرات في فقه الإمامية (الزكاة) ج ٢: ٢٤٢، ط/مؤسسة الطباعة والنشر لجامعة الفردوسي، مشهد المقدّسة، سنة ١٣٩٥ هـ.
- (٣٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٨: ٢٥٣ - ٢٧٦، ب ١ من قضاء الصلوات، ح ١، ٢، ٤ - ٩، ب ٢ ح ٢، ٦، ب ٦ ح ٣، ٤، ب ١١ ح ١، ٢.
- (٣٥) الهمداني، مصباح الفقيه ١٤: ٤٥٣.
- (٣٦) انظر: الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٨: ٣١٥، ٣١٦، ط/مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدّسة، سنة ١٤٠٤ هـ.
- (٣٧) انظر: الهمداني، مصباح الفقيه ١٤: ٤٥١.
- (٣٨) الطباطبائي البزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى ٨: ٥٢، تعليقة الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء، ط/مؤسسة السبطين، قم المقدّسة.
- (٣٩) انظر: الأنصاري، تراث الشيخ الأعظم (الزكاة): ٤٠٠. الهمداني، مصباح الفقيه ١٤: ٤٥٣. الميلاني، محاضرات في فقه الإمامية (الزكاة) ج ٢: ٢٤٢.
- (٤٠) البحراني، الحقائق الناضرة ١١: ١٢.
- (٤١) انظر: الهمداني، مصباح الفقيه ط ٢ (ج ٢): ٦٠٠ س ١٦. الخوئي، مستند العروة الوثقى (الصلاة ٦) = موسوعة الإمام الخوئي ٩٢: ١٦.
- (٤٢) العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة ٩: ٥٨٥، ط/مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدّسة، سنة ١٤٢٢ هـ.

- (٤٣) النجفي، جواهر الكلام ٢: ٣٢٠.
- (٤٤) انظر: الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٢: ٥٤٣.
- (٤٥) المصدر السابق ٥: ٣٨٧.
- (٤٦) الهمداني، مصباح الفقيه ١٤: ٤٥٢.
- (٤٧) الحائري، عبدالكريم، شرح العروة الوثقى ٤: ١١٩، ط/مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، سنة ١٤٢٦هـ.
- (٤٨) انظر: الطباطبائي، علي، رياض المسائل ٤: ٢٧٧ - ٢٧٨، ط/مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، سنة ١٤١٤هـ.
- (٤٩) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٧: ٦١.
- (٥٠) انظر: الطباطبائي، رياض المسائل ٢: ٣٢٠. البحراني، الحدائق الناضرة ٧: ٩١.
- الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٢: ٣٦٨.
- (٥١) رياض المسائل ٢: ١٧٦. البحراني، الحدائق الناضرة ٧: ٩١.
- (٥٢) الأنصاري، مرتضى، تراث الشيخ الأعظم (الصوم) ١٢: ٨٠، ط/مطبعة باقري، نشر المؤتمر العاملي للشيخ الأنصاري، ١٤١٣هـ.
- (٥٣) المصدر السابق: ٨٢.
- (٥٤) انظر: الهمداني، مصباح الفقيه ١٤: ٤٥١، ٤٥٨.

خصائص كتاب (المقنعة) ^(١) للشيخ المفيد

القسم الأول

□ الشيخ خليل الكريواني

□ ترجمة: الشيخ ابراهيم الخزرجي

انعقد هذا البحث في محورين: في البدء شرع الباحث بإعطاء رؤية عامة حول كتاب (المقنعة) للشيخ المفيد: تسمية الكتاب والغرض من تصنيفه وزمانه، اختلاف نسخه، ثم تناول أهمية الكتاب وبحوثه وطريقة تبويبه، فكان هذا المحور الأول، وأمّا المحور الثاني فاشتمل على بيان المنهج الفقهي للمؤلف، ونوع الأدلة المعتمدة فيه، وإشكالية العمل بالقياس، وتأثره بمن سبق وتأثيره على من لحق.. بعد ذلك تعرّض الباحث إلى آراء المصنّف الشاذّة والمخالفة للمشهور.. وبعض الآراء المهمة له.. والآراء المنسوبة إليه..

المحور الأول: التعريف بالكتاب

ألف - الوصف الإجمالي:

هذا الكتاب هو دورة مختصرة في أبحاث عقائدية وأبحاث فقهية مفصلة في

الفتوى تشتمل على أكثر الأبواب الفقهية، تصنيف الشيخ المفيد.

لم يشر المصنّف في الكتاب إلى اسم هذا التصنيف، إلا أنه عُرف في كلمات الفقهاء وأرباب التراجم (بالمقنعة).

وقد ذكره النجاشي في رجاله والشيخ الطوسي في تهذيب الأحكام بعنوان (الرسالة المقنعة)^(٢)، وذكره الشيخ الطوسي أيضاً في فهرسته بعنوان (المقنعة في الفقه)^(٣)، وابن الفوطي بعنوان (الرسالة المقنعة في شرائع الإسلام ووجوه القضايا والأحكام)^(٤)، بينما ذكره العلامة الطهراني بعنوان (المقنعة في الأصول والفروع)^(٥). وحكى ابن طاووس (م ٦٦٤ ق) في الإقبال عن الشيخ المفيد بأنّ عنوان الكتاب هو (المقنعة)^(٦).

ولا يخفى أنّ للشيخ المفيد رسالة ومسألة يحملان عنواناً مشابهاً، فالرسالة بعنوان (الرسالة المقنعة في وفاق البغداديين من المعتزلة لما روي عن الأئمة عليهم السلام) والمسألة بعنوان (المقنعة في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام)، ومن المحتمل أنّ قيد في المقنعة الذي ذكره الشيخ الطوسي هو لغرض تمييز هذا الكتاب عن تلكما الرسالة والمسألة.

وأيضاً يظهر من كلام العلامة الطهراني أنّ ما ذكره هو مضمون الكتاب ومحتواه، لا أنّ المصنّف اختار العنوان المذكور له.

ب - الغرض من تصنيف الكتاب:

إنّ تصنيف رسائل فتوائية لمعرفة الأحكام التي تسدّ حاجة الناس إلى المسائل الشرعية كان أمراً متعارفاً في جميع الأزمان ومراحل الفقه؛ ولذا كان غرض الشيخ المفيد من هذا التصنيف ذلك، فإنّه قال بعد الحمد: «فإنّي ممثّل...

من جمع مختصر في الأحكام وفرائض الملة وشرائع الإسلام ليعتمده المرتاد لدينه، ويزداد المستبصر في معرفته وبقينه، ويكون إماماً للمسترشدين ودليلاً للطالبيين وأميناً للمتعبدين، يُفزع إليه في الدين، ويُقضى به على المختلفين»^(٧). وذكر المصنف في المقدمة أنَّ محتوى الكتاب عبارة عن مختصر في أحكام الشرع المقدس تعرّض فيه لبيان الواجبات والمحرمات لكي يرجع إليه المؤمنون في العمل بالتكاليف الشرعية^(٨).

إِنَّ كِتَابَ الْمَقْنَعَةِ هُوَ كَسَائِرُ تَصَانِيفِ الشَّيْخِ الْمَفِيدِ الْآخَرَى كَانَ تَصْنِيفُهُ بِطَلَبٍ مِنْ بَعْضِ الْأَشْخَاصِ الْأَجْلَاءِ، كَمَا جَاءَ عَنْهُ فِي الْمَقْدَمَةِ، قَالَ: «وَبَعْدَ، فَإِنِّي مُمَثِّلٌ مَا رَسَمَهُ السَّيِّدُ الْأَمِيرُ الْجَلِيلُ أَطَالَ اللَّهُ فِي عِزِّ الدِّينِ وَالدُّنْيَا مَدَّتْهُ، وَأَدَامَ بِالتَّأْيِيدِ نَصْرَهُ وَقُدْرَتَهُ، وَحَرَسَ مِنَ الْغَيْرِ أَيْامَهُ وَدَوْلَتَهُ...»^(٩).

وهذه العبارة تدل بوضوح على أنّ الشخص الذي طلب من الشيخ المفيد مثل هذا التصنيف كان ذا منصب رفيع في الدولة آنذاك، والذي يظهر من الوثائق التاريخية أنّ علاقة الشيخ المفيد كانت وطيدة بحكام آل بويه في زمان حكومة عضد الدولة إلى درجة أنّ الأخير - وبحسب بعض الوثائق - عاد الشيخ المفيد في مرضه^(١٠)، ممّا يقوي ذلك احتمال كون هذا الملمّس لتأليف الكتاب المذكور هو عضد الدولة.

ج۔ تاریخ تصنیف المقنعة:

لا تتوفر لدينا معلومات دقيقة حول التاريخ الدقيق لشرع المصنف في تصنيف الكتاب، وكذا تاريخ الفراغ منه، إلا أنه نظراً إلى أنَّ الشيخ الطوسي صَنَّف التهذيب في شرحه وهو في سن الخامسة أو السادسة والعشرين من

عمره، أي سنة (٤١٠ أو ٤١١ق) فإن تاريخ تصنيف المقنعة سيكون قبل هذا الوقت المذكور قطعاً^(١١).

ولو سلمنا أن تصنيف الكتاب كان بطلب من عضد الدولة - كما قوينا هذا الاحتمال فيما تقدم - فإنه يمكن أن يكون وقت تصنيفه بين سنة (٣٦٧ إلى ٣٧٢) وهي المدة التي استقر فيها حكم عضد الدولة في العراق^(١٢)، وعليه يكون عمر الشيخ المفيد حين تصنيفه لكتاب المقنعة بين الثلاثين والخمس والثلاثين عاماً.

د - اختلاف النسخ:

لقد أشار العارفي في مفتاح الكرامة إلى مسألة اختلاف نسخ كتاب المقنعة، فذكر في موضع من الكتاب المذكور اختلاف النقل بين العلامة وابن ادریس عن المقنعة في مسألة نصاب الغنم، وأن ما نقله ابن ادریس عن المقنعة موجود أيضاً في النسخ المتوفرة لديه، قال: «والذي وجدته في نسختين من المقنعة هو ما ذكره ابن ادریس، وكثيراً ما وجدنا الاختلاف في نسخ المقنعة، فكل ينقل عما عنده من نسختها»^(١٣).

وقال في موضع آخر - بعد أن حكى قولاً لأستاذه في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المقنعة: «ونقل الأستاذ أنه في المقنعة في باب الأمر بالمعروف قال ما نصّه: وللفقهاء من شيعة الأئمة عليهم السلام أن يجمعوا، ولم أجده في المقنعة، ولا عجب؛ لأنّ نسخها مختلفة»^(١٤).

هـ - أهمية كتاب المقنعة:

يُعتبر كتاب المقنعة أهم وأشمل كتاب فقهي للشيخ المفيد، فهو في الحقيقة عبارة عن رسالة عملية ومجموعة فتاوى مأخوذة في الغالب من نصوص

الأخبار، ومن ثمَّ عدَّ بعض المعاصرين هذا التصنيف - كالمقنع والهداية للشيخ الصدوق والنهاية للشيخ الطوسي - في زمرة الأصول المتلقّاة^(١٥).

والذي يظهر من بعض الإجازات والأقوال أنّ المقنعة كانت تدرّس مدّة في الحوزات العلمية آنذاك، ففي إجازة السيد محمد بن عبد الله بن علي بن زهرة ابن أخ السيد أبي المكارم ابن زهرة - صاحب غنية النزوع - أنّه درس المقنعة لدى عمّه سنة (٥٨٦ هـ. ق)^(١٦).

وكذا قال السيد ابن طاووس بعد نقله حديثاً من المقنعة بأنّه قرأ هذا الكتاب على أبيه^(١٧).

و - مباحث وأبواب الكتاب :

يشتمل الكتاب - كما صرّح المصنّف في المقدمة بذلك - على قسمين : أوّلهما في أصول الدين، والآخر في فروع الدين، فبحث في القسم الأول التوحيد والنبوة باختصار وكلاً على حدة وفي باب مستقل، فيما بحث الإمامة في بابين، والمعاد في باب واحد، ويرى المصنّف أنّ الاعتقاد بهذه الأصول الأربعة واجب، وذكر في الباب السادس من الكتاب على نحو الإجمال وجوب المعرفة وكيفية العمل بالأحكام العملية وشرائع الإسلام، ثمّ نبّه على محورية البحث في العقائد ورجوع الفروع إلى الأصول، قال في ذلك : «... وأنّ أفتتحه بما يجب على كافة المكلفين من الاعتقاد الذي لا يسع إهماله البالغين، إذ هو أصل الإيمان»^(١٨).

والظاهر أنّ المصنّف قد تبع في كتابه نهج من سبقه من الفقهاء في تصانيفهم، كالشيخ الصدوق في الهداية، فإنّ الموجود في المصادر الفقهية أنّ الشيخ الصدوق كان أول من نهج المنهج المذكور، ثم اقتدى به الفقهاء الآخرون، فقد

خصَّ المصنّف قسماً من الفصل الأول من الكتاب بما يقرب من خمسة صفحات بالبحوث العقائدية، والباقي خصّه بأبحاث الفصل الثاني.

وأما القسم الثاني الذي بدأ بالبَاب السابع، أي: (باب فرض الصلاة) فهو عبارة عن أحكام ومسائل شرعية يحتاج إليها المكلف، ذكرها المصنّف مفصّلاً في أبواب فقهية مختلفة.

لقد رتّب المصنّف الأبواب الفقهية في المقنعة على أساس عنوان (كتاب) فكانت أبحاث الكتاب عبارة عن الكتب الفقهية التالية:

الصلاة، الزكاة، الخمس والجزية، الصوم، المناسك، الأنساب والزيارات، النكاح والطلاق واللعان والظهار، العتق والتدبير والمكاتبة، الأيمان، النذور والعهود، الكفارات، الصيد والذباحة، الأطعمة، التجارة، الشفعة، الرهن، الوديعة، العارية، الشركة والمضاربة، المزارعة، المساقاة، الإجارة، اللقطة، الوقوف والصدقات، النحلة والهبة، الإقرار، الوصية، الفرائض والمواريث، القضاء، الشهادات، القصاص، الديات، الحدود والآداب، الأمر بالمعروف، الضمان، الحوالة، الكفالة، الوكالة، مختصر عن الوصية، الوقف، العتق، التدبير، المكاتبة، الخلع، الطلاق، الديون، الحقوق، البراءة، الشركة، الضمان والوكالة.

ثم إنَّ كتاب المقنعة - قياساً إلى كتابي المقنع والهداية للشيخ الطوسي - وإن اضيفت إليه بعض الأبواب مثل الضمان والشركة والمساقاة والوكالة والإقرار، إلا أنَّه يفتقر إلى أبواب فقهية أخرى، منها: الجهاد، القرض والدين، السبق والرماية، الجعالة، الحجر والتفليس، الصلح، الغصب وإحياء الموات.

كما أنَّ فيه - قياساً للكتابين المذكورين - تغييراً في ترتيب و تنظيم أبوابه الفقهية، فإنه أورد فيه - خلافاً لما في المقنع والهداية - كتاب الصلاة في

الباب الأول، وباب الطهارة كمقدمة له. وهذا الترتيب لم يرتضه تلميذاه السيد المرتضى والشيخ الطوسي في كتابيهما جمل العلم والنهاية.

كما أنّ الشيخ المفيد في المقنعة جعل كلاً من المباحث الفرعية الواردة في عنوان فقهي معيّن عنواناً لباب خاص، خلافاً لما في المقنع الذي جعل مصنفه جميع المباحث من كتاب الحج فما بعد - الواردة ذيل كل عنوان فقهي - تحت باب واحد. وهذه الطريقة لم يرتضها الشيخ الطوسي ولم يعمل بها في النهاية. كما أنّ المصنف في المقنعة أورد بحث باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر آخر الكتاب، أي بعد بحث كتاب الحدود.

ثمّ إنه بحث أنساب النبي ﷺ والأئمة الأطهار ﷺ وزياراتهم في بابين، وكذا باب (مختصر رسوم كتب الوصايا) الذي علّم المصنف فيه كيفية كتابة الوقوف والوصية وغير ذلك مما لم يكن له سابقة في الآثار والتصانيف الفقهية الأخرى.

والقسم الآخر في باب الأنساب والزيارات ارتضاه ابن البراج فأورده في المذهب تحت عنوان: كتاب الزيارات^(١٩)، وقد ورد هذا البحث في الغالب في الكتب الفقهية الأخرى تحت عنوان: كتاب المزار.

ز - أبواب الزيادات:

ذكر الشيخ المفيد في فصل العبادات من المقنعة آخر كل كتاب مثل (كتاب الزكاة والحج) باباً، وفي بعض المواضع مثل (كتاب الصلاة والصوم) بابين تحت عنوان (باب الزيادات)^(٢٠)، وهذا المنهج لم يتبعه قبله وبعده أحد من الفقهاء في تصانيفهم الفقهية إلا في موارد نادرة، نظير ما ذكره الشيخ الطوسي

في مورد واحد من النهاية في كتاب الجهاد^(٢١)، وما ذكره ابن ادريس في مورد واحد فقط أيضاً من كتاب الحج من السرائر^(٢٢).

ونرى أيضاً في فقه القرآن للراوندي (م ٥٧٣ هـ. ق) في آخر عناوين الأبواب الفقهية باباً بعنوان (باب الزيادات)^(٢٣).

ويرى الباحث في تهذيب الأحكام - الذي هو شرح روائي للمقنعة - أبواباً بهذا العنوان تبعاً لما في المقنعة، وقد ذكرت عدّة نظريات في سبب ذكر هذه الأبواب:

النظرية الأولى: يرى البعض أنّ للقضاء اصطلاحين، أحدهما في الفقه والآخر في الفتوى، وبينهما اختلاف. أمّا الفقه فالمراد به المسائل التي يدل عليها القرآن الكريم والنصوص الشريفة بوضوح وبلا حاجة إلى استدلال ومعطيات اجتهادية، وقد وردت هذه المسائل في الكتب الفقهية وجرت على الألسن. فيما تطلق الفتوى على مسائل لم تذكر كثيراً في المصادر الفقهية، حيث يقوم الفقيه بعملية اجتهادية واستدلالية في استنباط أمور غير واضحة من النص؛ لذا طرح الشيخ المفيد في قسم العبادات باب الزيادات لفصل هاتين المسألتين عن بعضهما، وذكر في هذه الأبواب مسائل من القسم الثاني.

هذا كله في العبادات، وأمّا في غير قسم العبادات، أي بدءاً من كتاب النكاح فما بعد فحيث إنّ هذه المسائل قليلة جداً؛ لذا نجد أنّ المصنّف أوردتها ضمن مسائل الفقه، ولم يذكر لها في الزيادات عنواناً خاصاً. وعلّل المصنّف في هذا الفصل المسائل من القسم الثاني بتعابير من قبيل (لأنّ) أو (وذلك أنّ)، وما عبّر به في بعض هذه الأبواب كقوله: (وفقه هذا) و(فقه هذه الفتوى) خير شاهد على هذه الدعوى^(٢٤).

وهذه النظرية لا تتطابق في بعض الأحوال مع هذه الأبواب؛ لذا نجد أنَّ مضمون الباب الأول من أبواب الزيادات - الذي ورد بعد بحث صلاة العيدين - قد أُلِفَ في أربعة فصول: الأول: قراءة دعاء يوم العيد بعد صلاة الصبح، والذي ذكره الشيخ المفيد مفصلاً. الثاني: ذكر بعض الفروع المرتبطة بصلاة العيدين، والتي لم يوردها في أبوابها الخاصة بها. الثالث: ذكر عدّة روايات تتعلق بصلاة العيدين. والرابع: ذكر عدة فروع فقهية ترتبط بالموضوع نفسه^(٢٥).

ثمَّ إنّ الشيخ المفيد لم يذكر في فروع هذا الباب أيّ استدلال أو رأي اجتهادي، بل لم يشاهد له شيء من تلك التعليقات التي ورد بعضها في غير قسم العبادات، والحال أنَّ أغلب تلك الفروع قد وردت في كتب الفقهاء المتقدمين، فمثلاً من الفروع التي ذكرها المصنف في هذا الباب ما يرتبط بصلاة العيدين وعدم الأذان والاقامة فيهما، وكفاية قول (الصلاة) مرتين أو ثلاث مرات^(٢٦) بدلاً عنهما، فإنَّ المقطع الأول لهذا الفرع عبارة عن مفاد رواية رواها الشيخان الكليني والصدوق، وقد أفتى الفقهاء على أساسها^(٢٧).

فيما أورد في القسم الثاني مفاد رواية أخرى رواها الشيخ الصدوق في الفقيه^(٢٨)، وحينئذٍ لا يمكن القول بأنَّ الفروع المذكورة في هذه الأبواب هي من مسائل الفقه بالمعنى الذي ذكره القائل المذكور.

النظرية الثانية: أنَّ هذه الأبواب هي عبارة عن مستدركات للأبواب السابقة، بمعنى أنَّ المؤلف بعد الفراغ من تصنيف الكتاب صار بصدد اضافة أمور ثم جعلها من أصل تصنيفه، وقد أضاف إليها شيئاً في نهاية كل باب فقهي، وظاهر الشيخ الطوسي في أبواب الزيادات من التهذيب تبعيته للمصنف في هذه المنهجية^(٢٩)، وبه صرح البعض أيضاً^(٣٠).

وبالرغم من أنّ تهذيب الأحكام صنّف في شرح المقنعة فإنّ بعض أبواب الزيادات فيه لاعلاقة لها أصلاً بأبواب الزيادات من المقنعة، في حين أنّ عدد أبواب الزيادات في المقنعة سبعة فقط، وردت أواخر أبواب العبادات، بينما عدد الأبواب المذكورة في التهذيب أكثر من سبعة أبواب، ورد بعضها في غير أبواب العبادات.

لقد ورد أول باب من أبواب الزيادات من المقنعة في أواخر بحث صلاة العيدين، إلا أنّه ورد في التهذيب أول أبواب الطهارة تحت عنوان (أبواب الزيادات من كتاب الطهارة)، فكان الموافق منها لما في الكتابين خمسة أبواب فقط، والباقي منها أورده الشيخ الطوسي من تلقاء نفسه.

النظرية الثالثة: أنّ تلامذة الشيخ المفيد كانوا ينسخون كل فصل كان يصنّفه الشيخ ويفرغ منه، وكان المصنّف يضيف إلى ما كتبه سابقاً كل ما يراه مرتبطاً من فروع وأخبار، وهذه الإضافات هي السبب في تغيير النسخ واختلافها؛ لذا كان يرى أنّ أنسب شيء بها هو عنوانها بعنوان (باب الزيادات)، هذا هو رأي البعض بالنسبة لأبواب الزيادات من التهذيب^(٣١)، وقد وقع هذا الكلام محلاً للنقد من البعض حيث استندوا فيه إلى كلام الشيخ الطوسي الذي ذكره في بداية مشيخة التهذيب^(٣٢).

ثمّ إنّ محتوى أبواب الزيادات تارة يتألف من فصول متنوعة ومختلفة ترتبط ببحث خاص من مباحث كتاب فقهي، كما حدث بالنسبة للباب الأول من أبواب الزيادات لكتاب الصلاة.

وأخرى يتألف مجموع المطالب المبحوث عنها من فروع لها صلة في

أغلب الأحيان بأبحاث ذلك الكتاب مضافاً إلى عدة أخبار ترتبط بأبحاث ذلك الموضوع، وذلك باب الزيادات من كتاب الزكاة^(٣٣).

وثالثة نجد أنّ المصنف يلحق ببعض تلك الأبواب عدة روايات بلحاظ موضوعها المرتبط بها، ثم يذكر في ذيل بعضها الآخر عبارات مثل قوله: (وفقه هذا) أو (وفقه هذه الفتوى) ثم يعرض رأيه في مفاد الخبر^(٣٤).

ويرى البعض أنّ ذكر المصنف لرواية ما في باب كأبواب النوادر أو الزيادات دليل على وهن تلك الرواية في رأي المصنف، بحيث لا يمكن القول بأنّ مفادها هو نفس مورد الفتوى^(٣٥)، وهذا ما يظهر من كلام بعضهم في رأي الشيخ المفيد فيما يرتبط بخمس الأرض التي اشتراها الذمي من المسلم^(٣٦)، لأنّ المصنف أورد ذلك ضمن رواية ذكرها في باب الزيادات^(٣٧).

كما أنّ المصنف عيّن في المقنعة في أول باب الخمس الموارد التي يجب فيها الخمس ولم يذكر في ضمنها المال الحلال المختلط بالحرام^(٣٨)، ثمّ ذكر في باب الزيادات روايات مفادها وجوب الخمس في مثل هذا المال^(٣٩).

ويرى ابن ادريس أنّ مفاد هذه الرواية ليس هو مورد فتوى الشيخ المفيد، وأنّ ذكره لها في باب الزيادات دليل على وهنها وضعفها في رأيه^(٤٠).

لكن هذا الرأي لم يوافق عليه البعض، حيث ذكر بأنّ الرواية ليست ضعيفة، وأنّ المصنف ملتزم بالعمل بها، إلا أنّ السبب في تأخر ذكر المصنف لها هو عدم عثوره عليها آنذاك^(٤١).

المحور الثاني: المنهج الفقهي

ألف - السمة العامة للكتاب:

أولاً: المقنعة كتاب ذكر فيه الشيخ المفيد فتاواه، كما ذكر فيه الأدلة الفقهية أحياناً أخرى، لكن يستفاد من كلام ابن ادریس أنّ الأحكام المذكورة في المقنعة ليست هي فتاوى المصنف دائماً؛ لذا فإنّه يرى أنّ الفقهاء يذكرون حكماً في موارد كثيرة، والحال أنّ ذلك الحكم ليس ممّا يعتقدون ويفتون به، بل هو رواية وردت على ذلك الوجه، فكان غرضهم إيراد الحكم على وجه تلك الرواية، وليس الفتوى والعمل على أساسها.

قال ابن ادریس في اثبات هذا الإعتقاد: «وذكر الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان (رضي الله عنه) في جواب سائل سأله فقال: كم قدر ما تقعد النفساء عن الصلاة، وكم مبلغ أيام ذلك؟ فقد رأيت في كتابك أحكام النساء أحد عشر يوماً، وفي الرسالة المقنعة ثمانية عشر يوماً، وفي كتاب الإعلام أحد وعشرين يوماً، فعلى أيها العمل دون [صاحبه] (٤٢)؟ فأجابه بأنّ قال: الواجب على النفساء أن تقعد عشرة أيام، وإنّما ذكرت في كتبي ما روي من قعودها ثمانية عشر يوماً، وما روي في النوادر استظهاراً بأحد وعشرين يوماً، وعملي في ذلك على عشرة أيام؛ لقول الصادق عليه السلام: «لا يكون دم نفاس زمانه أكثر من زمان الحيض...» (٤٣).

ونقل السيد جمال الخوانساري عبارة عن الشيخ المفيد في مسألة عينية وجوب صلاة الجمعة، أو عدم العينية التي استفاد بعض الفقهاء منها الوجوب العيني، ثمّ قال: «لا يعلم مذهب الشيخ المفيد لصرف عبارة المقنعة» (٤٤).

ويعتقد بعض الفقهاء أنّ منهج المصنف في المقنعة هو منهج أهل الحديث،
بمعنى بيان الفتوى في قالب ألفاظ الروايات^(٤٥).

ثانياً: يظهر من منهج الشيخ المفيد في تصنيف المقنعة أنه اختار طريقاً وسطاً بين الجمود على النصوص الذي هو منهج أغلب أهل الحديث، وبين التوسع في الفروع الذي هو منهج أستاذه ابن الجنيّد^(٤٦)، ممّا أثر ذلك على مسيرة الفقه التكاملية، وقد اتبع الشيخ الطوسي في النهاية هذا المنهج وعمل به .

وبعبارة أخرى: إنّ فتاوى المصنف وإن كانت مسوقة نوعاً ما إما في قالب معاني الأخبار أو ألفاظها، ولكن الأمر ليس كذلك دائماً، فإنّه ذكر أحياناً الفروع الفقهية التي تستنبط من الأخبار والأدلة الأخرى؛ لذا فإنّ أبا علي نجل الشيخ الطوسي عندما أشار إلى عمل الأصحاب في كتاب (الشرائع) لعلي ابن بابويه عند إعواز النصوص لم يذكر شيئاً عن المقنعة والنهاية أصلاً^(٤٧)؛ لأنّ هذا الكتاب - الشرائع - يشتمل على الأخبار وإن ذكرت فيه أحياناً بالمعنى أيضاً، إلا أنّ ذلك لم يقترن بالاستنباط؛ ولذا فإنّ متن هذا الكتاب هو بمثابة الرواية تكون له الحجية، وأما كتابا المقنعة والنهاية فطالما اقترنا بالاستنباط، وإليك نماذج من تلك الموارد:

١ - يرى الشيخ المفيد وجوب دفن المرأة غير المسلمة والحامل من رجل مسلم في مقبرة المسلمين إلى ظهر القبلة بنحو يكون وجه الجنين الميت في رحمها إلى القبلة^(٤٨)، ومستند هذه الفتوى الوحيد هو رواية رواها الشيخ الطوسي في بيان ذلك من التهذيب^(٤٩)، ومفاد الرواية المذكورة هو دفن الجنين مع أمه فقط، وأما دفنها في مقبرة المسلمين وبالكيفية التي ذكرها الشيخ المفيد فلا يستفاد من الرواية، ولا توجد رواية أخرى في المقام تدل على ما ذكره^(٥٠).

وهذا يعطي أنّ المصنف قد اجتهد في جزء من هذه الفتوى .

٢ - قال المصنف في لباس ومكان المصلي: «من صلى في ثوب مغصوب لم يجزه ذلك ووجب عليه إعادة الصلاة، ومن صلى في مكان مغصوب لم يجزه ذلك ووجب عليه إعادة الصلاة»^(٥١).

وهذه الفتوى لا منشأً روائي لها؛ لذا فإنّ الشيخ الطوسي استند في مقام الاستدلال على فتوى المصنف المذكورة بالنهي عن ذلك أولاً، وبدلالة النهي على الفساد ثانياً؛ ولذا يرى أكثر الفقهاء بأنّ المنشأ في ذلك مسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي^(٥٢).

ثالثاً: يرى البعض بأنّ المقنعة هو مجرد كتاب في الفقه والفتوى، وهذا الاصطلاح رائج في الكتب الفقهية، ويرى هذا البعض أيضاً بأنّ المقنعة لما صنّف لغرض الاستفادة وعمل المقلدين فهو خالٍ عن الاستدلال، وما فيه من الاستشهاد والاستناد أحياناً إلى الأخبار - خصوصاً ما ورد في بداية الأبواب الفقهية وما يرتبط بالأعمال والأذكار المستحبة وبيان فضلها وأهميتها ممّا التزم المصنف بذكره - لم يورده على وجه الاستدلال؛ لعدم كونه بصدد ذلك^(٥٣).

والمراد من قول الفقهاء (مجرد في الفقه والفتوى)^(٥٤) ليس التجرد عن الاستدلال، بل المراد به - نظراً إلى القرائن الدالة عليه في كلمات الفقهاء - هو التجرد عن الأدعية وبعض الآداب التي محلها في كتب الأدعية، فمثلاً قال الشيخ الطوسي في هذا المجال: «واقترنت على مجرد الفقه دون الأدعية والآداب»^(٥٥).

وذكر ابن ادريس في مقدمة السرائر نحوه^(٥٦)، وبهذا البيان فلا يكون المقنعة مجرداً في الفقه والفتوى.

إن مبنى المصنف في المقنعة هو بيان الفتوى؛ لذا فهو لم ينقل فيه أقوال علماء الإمامية إلا في بعض الموارد التي سنشير هنا إلى بعضها:
منها: نقله الاختلاف في كيفية مصرف الخمس^(٥٧).

ومنها: البحث في جواز أو عدم جواز الصوم المستحب في السفر^(٥٨).
ومنها: فيمن أخرج إنساناً من منزله ليلاً إلى غيره فوجد مقتولاً وأنكر القتل ولم تقم به بيّنة عليه^(٥٩)، وغيرها من الموارد الأخرى.

ولم يتعرض المصنف في الكتاب إلى الخلاف بين فقهاء الإمامية إلا نادراً، كما أنّه بالنسبة لفقهاء الجمهور وأقوال علمائهم عمل بنفس الطريقة أيضاً، فقد أشار إلى أقوال علماء الجمهور في باب الوضوء في تعيين موضع الكعب، وفي باب أصناف الجزية من كتاب الزكاة، وفي أحد فروع الإرث^(٦٠).

ب - الأدلة المعتمدة في المقنعة :

على الرغم من أنّ المقنعة كتاب فتوى فإنّ المصنف أورد فيه أحياناً الاستدلال بالآيات والروايات خصوصاً فيما يتعلق بالأعمال والأذكار المستحبة وبيان فضلها وأهميتها، ويشاهد فيه أيضاً بعض التعليقات التي تخرج الكتاب عن كونه كتاب فتوى محض، نظير ما ورد في فضيلة الأذان، وسجدة الشكر بعد نافلة المغرب، وصلاة الليل وفضلها، وثواب الصيام وفضل شهر رمضان، وفضل ليلة الجمعة ويومها^(٦١).

لقد ذكر الشيخ المفيد في رسالته الأصولية مصادر معرفة الأحكام وأنها عبارة عن الكتاب العزيز والسنة وكلام الأئمة المعصومين عليهم السلام، فيقول: «يمكن تحصيل هذه الأصول بسلوك ثلاث طرق: شفاهاً، وعن طريق الأخبار، والعقل

الذي يثبت به حجية الكتاب والأخبار» (٦٢).

ويستفاد من كلامه هذا أولاً: أَنَّهُ خَصَّ السَّنَّةَ بما ورد عن النبي الأكرم ﷺ فقط .

وثانياً: أَنَّهُ لم يعدّ الاجماع والعقل من مصادر التشريع .

وعلى كل حال فالأدلة الشرعية ومصادر التشريع في المقنعة هي عبارة عن: الكتاب العزيز، السَّنَّة، الاجماع والعقل .

١ - الكتاب العزيز :

كثيراً ما استدل المصنف في المقنعة بعد السَّنَّة الشريفة بآيات الأحكام، والتي يصل عددها إلى أكثر من مئة مورد، وهذا العدد من الآيات هو غير الآيات الواردة في الأخبار التي أجاب عنها الأئمة ﷺ، وقد أوردها المصنف بما يتناسب مع البحث عن الفرع الذي تحدث عنه .

ولا بدّ من اضافة الموارد التي عبّر فيها المصنف بمثل (نص القرآن) و(ظاهر القرآن) و(ظاهر التنزيل) إلى الآيات التي استدل بها أيضاً (٦٣) .

وقد استدل المصنف بالآيات الشريفة في أبواب العبادات وغير العبادات على حدٍ سواء تقريباً، خلافاً لاستدلاله بالأخبار، فإنّ أكثر ما استدل به من الأخبار كان في أبواب العبادات .

كما أنّ الاستناد إلى آيات الأحكام وقع أحياناً في بداية عناوين الفقه الأصلية، وكأنّ هدف المصنف من طرحها ظاهراً هو إثبات أصل مشروعية العنوان الفقهي فقط دون الاستدلال التفصيلي على الفروع الواقعة تحته .

وهذه المنهجية يمكن ملاحظتها أحياناً في موارد خاصة مثل أبواب معاملات

المبسوط للشيخ الطوسي، وأبواب العبادات والمعاملات من المذهب لابن البراج أيضاً^(٦٤).

٢ - السَّنةُ الشَّرِيفَةُ:

استشهد المصنف في المقنعة واستدل لكثير من المطالب بالأخبار، وقد استخدم لغرض الاستفادة منها طرقاً وأساليب مختلفة، فقد تكون الاستفادة منها بعد بيان الفرع الفقهي، وكأنّه يريد أن يقيم على فتواه الدليل، كاستشهاده بروايتين على كون تسبيح السيدة الزهراء عليها السلام من السنن الأكيدة^(٦٥)، واستدلاله بالأخبار لدى بيان أوصاف مستحقي الزكاة^(٦٦).

وقد ينقل المصنف أحياناً رواية من دون أن يستدل بها، نظير كثير مما ورد من الأخبار في أبواب الزيادات^(٦٧).

ويرى البعض - كما تقدم سابقاً - أنَّ إيراد المصنف لرواية تدل على فرعٍ ما هو بمثابة افتاء منه بمفاد تلك الرواية ونسبوا الفتوى إليه، فيما لم ينسب البعض الآخر الفتوى في مثل هذه الموارد إليه، أو لم ير صحة هكذا نسبة إليه. ثمَّ إنَّه على الرغم من أنَّ أغلب عبارات كتاب المقنعة عبارة عن متون أخبار رويت بالمعنى، إلا أنَّ ما يقرب من ثلاثمئة مورد رويت فيها الأخبار بألفاظها عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، وهذه الأخبار وإن كانت مرسلة إلا أنَّ الراوي لها شخص مثل المفيد فتكون بمكانة من القبول، وقد جُمع أكثرها في المصادر الروائية المتأخرة، فقد روى الشيخ الحر العاملي مثلاً في كتابه «وسائل الشيعة» أكثر من (٢٧٠) خبراً بلفظ (المفيد في المقنعة) وروى المحدث النوري ثلاثة موارد منها في مستدركه، والعلامة المجلسي ما يقرب من أربعين حديثاً

في بحاره، وقد تقدمهم الشيخ الطوسي جميعاً فذكر أسناد أكثرها في كتابه (تهذيب الأحكام).

ثم إنَّ المصنف روى (٢٢٤) خبراً بلفظ (روي) مرسلأ، أورد ما يزيد على (٢٠٨) خبراً منها في أبواب العبادات، وما بقي منها رواه في سائر الأبواب، فذكر ممّا أوردته في باب العبادات خبرين فقط، أحدهما في فلسفة وضع جريدة مع الميت، والآخر في فضل الأذان والإقامة^(٦٨)، وأورد سائرهما بعد باب كيفية الصلاة، ممّا يدل على أنّ المصنف أورد إلى هذا الفصل من الكتاب الأبحاث - عدا الموردين المشار إليهما اللذين استشهد فيهما بالخبر بعد الفتوى - في قالب الفتوى، فيما استخدم في أبحاث باب كيفية الصلاة إلى أواخر كتاب الأنساب اسلوباً جديداً - اضافة إلى اسلوبه القديم - وهو نقل الرواية كشاهد أحياناً، ودليلاً أحياناً أخرى، ومجرد نقل خبر ثالثة.

ولا يخفى أنّ أغلب هذه الموارد هي ممّا يرتبط بأبواب الزيادات الذي تقدم الحديث عنه، وطريقة المصنف في نقل الأخبار أنّه يرويها مرسلّة غالباً، فيما يذكر أحياناً سند الخبر وبعض رواته لكن في مواضع محدودة جداً من الكتاب. كما روى المصنف ما يقرب من أربعين خبراً نبوياً مرسلأ بلفظ: «قال رسول الله ﷺ» روى أكثرها في أبواب العبادات وهي (٣٥) خبراً، فيما روى خمسة منها - وهي أقل عدداً - في كتاب النكاح.

وروى المصنف الأخبار النبوية عن الأئمة^(٦٩) في الغالب، خصوصاً أمير المؤمنين والإمام الصادق H وهو الأكثر رواية، فيما رواها عن بعض رواة الجمهور نادراً مثل أنس بن مالك، وقد روى الأخبار المذكورة مرسلّة غالباً، فيما روى أربعة عشر خبراً نسبها إلى الصادقين^(٦٩).

٣- الإجماع:

قال الشيخ المفيد في رسالته الأصولية في الإجماع وحجّيته: «وليس في إجماع الأمة حجة من حيث كان إجماعاً، ولكن من حيث كان فيها الإمام المعصوم، فإذا ثبت أنّها كلها على قول فلا شبهة في أنّ ذلك القول هو قول المعصوم؛ إذ لو لم يكن كذلك كان الخبر عنها بأنّها مجمعة باطل، فلا تصحّ الحجة بإجماعها لهذا الوجه»^(٧٠).

ويستفاد من كلامه هذا أنه - كسائر الفقهاء الإمامية - يعمل بمبنى الكشف في بحث حجية الإجماع.

لقد استدل المصنف بالإجماع في المقنعة في ثمانية موارد بلفظ (الإجماع) ^(٧١)، وستة موارد بلفظ (الاتفاق) ^(٧٢) وثلاثة موارد بلفظ (لا خلاف) ^(٧٣)، فإن اعتبرنا التعابير الثلاثة واحداً أمكن القول حينئذٍ بأنه استخدم الإجماع في ثمانية عشر موضعاً.

لقد ورد التعبير بالإجماع - عدا ثلاثة موارد ورد فيها مضافاً إلى لفظ المسلمين أو إلى الأئمة عليهم السلام أو الفرقة المحقة التي ورد كل منها مرة واحدة - مطلقاً.

٤- العقل :

لقد كان المصنف أول فقيه - بغض النظر عن ابن أبي عقيل وابن الجنيـد اللذين لم نفق على آثارهما - اهتم بالعقل ولو بشكل محدود بصفته طريقاً من طرق استنباط الحكم الشرعي، فقد ذكر في مصنفاته العقل ودوره في مواضع متفرقة، يمكن الإشارة إلى مايلي منها:

١ - إنَّ الخبر الواحد ليس بحجة إلا أن يؤيّد بدليل العقل فيكون معتبراً^(٧٤).

٢ - لا اعتبار بالخبر المخالف لحكم العقل^(٧٥).

٣ - تخصيص العموم في الآيات والروايات بالدليل العقلي^(٧٦).

٤ - لو حدث في عصر الغيبة ما لم يرد فيه حكم شرعي فالمرجع في ذلك حكم العقل^(٧٧).

إنّه على الرغم من استفادة كون العقل دليلاً مستقلاً إلى جانب الكتاب والسنة، إلّا أنّ المصنف لم يذكر العقل في أيّ مصنف له كدليل مستقل إلى جانب الكتاب والسنة، بل يراه طريقاً إلى تحصيل ما شرع من أحكام في الكتاب والسنة، فهو يرى أنّ أصول الأحكام هي عبارة عن الكتاب وسنة النبي ﷺ وأخبار الأئمة المعصومين ، وأنّ العقل طريق لمعرفة حجية الكتاب والسنة الشريفة^(٧٨).

إنّ للمصنف فيما يتعلق بالتمسك بالاعتبار العقلي لغرض اثبات حرمة ذبائح أهل الكتاب عبارة يظهر منها تحفظه عن الاستدلال بالدليل العقلي في اثبات الحكم الشرعي رعاية لبعض الأمور، لأنّه بعد أن استدل ببعض الأدلة التي كان أهمها الاعتبار العقلي قال: «فإن قال قائل: خبروني عمّا ذهبتم إليه من تحريم ذبائح أهل الكتاب، أهو شيء تأثرونه عن أئمتكم من آل محمد ، أم حجّتكم فيه ما تقدم لكم من الاعتبار دون السماع من جهة النقل والأخبار؟».

فأجاب عن ذلك بقوله: «قيل له: إن عمدتنا في ذلك أقوال أئمتنا الصادقين من آل محمد  ما صح عندنا من حكمهم به، وإن كان الاعتبار دليلاً قاطعاً عند ذوي العقول والأديان، فإنّا لم نصر إليه من ذلك دون ما ذكرناه من الأثر ووصفناه»^(٧٩).

ولعلّه رعاية لهذه الامور لم يعر المصنف اهتماماً للعقل في استنباط الحكم الشرعي سوى بضع موارد كالاستناد إلى العقل بشكل مباشر أو بإعمال نوع من التحليل العقلي^(٨٠).

جـ - اتهام المصنف بالعمل بالقياس:

إِنَّ تَأَثَّرَ المصنّف بآبن الجنيد وابن أبي عقيل يُظهر لنا بوضوح ما نسبته بعض الأخباريين كالمولى محمد أمين الاستر آبادي إلى المصنّف من اتّباعه لهذين العلمين وتأثّر به بخروجهما عن طريقة الأصحاب - منهج أهل الحديث - وتمسّكهما بالاصول الفقهيّة القائمة على أُسسٍ ومبانيّ عقلية كانت سائدة بين الجمهور كالعمل بالقياس، فكان للشيخ المفيد دور ريادي هام في نشر أفكارهما بين المتأخّرين والترويج لمدّرتهما من خلال النقل عن مصنفاتهما^(٨١)، والحال أنّ العلامة الحلي حكى عن ابن أبي عقيل في بحث صلاة العيد أنّه كان مخالفاً للقياس^(٨٢)، وكذا حكى عنه في عدّة مواضع مخالفته لتأويل الأخبار^(٨٣).

ولم يوافق كبار علماء الشيعة الأستر آبادي هذا الرأي حيث وثّقوا ابن أبي عقيل ولم يقدحوا في طريقته في الاستنباط منذ عصر الشيخ المفيد والطوسي وكان لهم اهتماماً خاصاً في نقل أقواله وفتاواه، قال ابن ادريس: «وهذا الرجل وجه من وجوه أصحابنا، ثقة، فقيه، متكلم، كثيراً كان يثني عليه شيخنا المفيد، وكتابه كتاب حسن كبير وهو عندي، قد ذكره شيخنا أبو جعفر في الفهرست وأثنى عليه» (٨٤).

وقال فيه السيد بحر العلوم أيضاً: «حال هذا الشيخ الجليل في الثقة والعلم والفضل والكلام والفقه أظهر من أن يحتاج إلى البيان، وللاصحاب مزيد اعتناء

بنقل أقواله وضبط فتاواه، خصوصاً الفاضلين^(٨٥) ومن تأخّر عنهما، وهو أول من هدّب الفقه واستعمل النظر وفتق البحث عن الأصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى، وبعده الشيخ الفاضل ابن الجنيد، وهما من كبار الطبقة السابقة وابن أبي عقيل أعلى منه طبقة...»^(٨٦).

وعلى الرغم من أنّ الشيخ المفيد أفتى في موارد مختلفة طبقاً لرأي ابن الجنيد إلا أنّ ذلك لا يمكن عدّه دليلاً على موافقته لجميع مناهجه وأساليبه في استنباط الأحكام، فقد ردّ المصنف في كتابه (النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي) على المنهج الذي اتبعه ابن الجنيد في الاجتهاد وخطأه، وانتقده في المسائل الصاغانية والمسائل السروية بصراحة وردّه. قال في جواب العالم الحنفي الذي تكلم مع ابن الجنيد في القياس: «مع أنّه لو كان الجنيدي قد قال بما حكيت عنه ولم يرد فيه ولم ينقض فهو من جنس ما كنّا ننكر عليه من الهذيان، وليس علينا عهدته في غلطه لما قد بيّناه وزايلناه»^(٨٧).

وقال أيضاً في بعض تصانيفه الأخرى: «فأمّا كتب أبي علي بن الجنيد فقد حشأها بأحكام عمل فيها على الظن واستعمل فيها مذهب المخالفين في القياس الرذل فخلط بين المنقول عن الأئمة عليهم السلام وبين ما قاله برأيه ولم يفرد أحد الصنفين عن الآخر»^(٨٨).

هذا، مضافاً إلى أنّ ابن الجنيد هل عمل بالقياس واقعاً أم لا، وأنّه لو عمل به فهل مراده من العمل به الذي اتهم به هو القياس المصطلح لدى أهل السنّة أو مراده منه غير ذلك؟ أقوال وتوجيهات مختلفة ذكرها الفقهاء^(٨٩)، وعليه فلا يمكن القطع بكونه من العاملين بالقياس.

الهوامش

- (١) المفيد، محمد بن محمد النعمان البغدادي العكبري، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي، في مجلد واحد من الحجم الوزيري، طبع سنة (١٤١٠هـ) الطبعة الثانية، قم، ايران، عدد الصفحات (٨٤٦).
- (٢) النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي، رجال النجاشي: ٣٩٩، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، سنة ١٤٠٧ هـ. الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام ١: ٤، دار الكتب الإسلامية، سنة ١٣٩٠ هـ.
- (٣) الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست: ١٥٨، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، سنة ١٤١٧ هـ.
- (٤) الطباطبائي، عبد العزيز، المقالات والرسائل، مؤتمر الألفية للمفيد، ٣٧٢ش، ١: ٢٨٧، نقلاً عن ابن الفوطي، عبد الرزاق، تلخيص الآداب في مجمع الألقاب ٥: ٧٢٠، ايران، سنة ١٣٥٨ هـ.ش.
- (٥) الطهراني، آقا بزرگ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ٢٢: ١٢٤، نشر دار الأضواء، بيروت، سنة ١٤٠٣ هـ.
- (٦) ابن طاوس، علي بن موسى، الاقبال ١: ١٥٠، مؤسسة الإعلام الإسلامي.
- (٧) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، المقنعة: ٢٧، المقدمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، سنة ٤١٠ هـ.
- (٨) المفيد، انظر: المقنعة: ٢٧.
- (٩) المصدر السابق: المقدمة.
- (١٠) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، لسان الميزان ٥: ٣٦٨، مؤسسة الأعلمي، بيروت، سنة ١٩٧١ م - ١٣٩٠ هـ.
- (١١) الطوسي، محمد بن الحسن، النهاية: ٣، ٤، ١٩، المقدمة، انتشارات قدس محمدي، قم المقدسة.

- (١٢) البجنوردي، كاظم، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ١: ٦٣٤، [بالفارسية]، ط / مركز دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، سنة ١٣٧٤ هـ. ش.
- (١٣) العاملي محمد جواد، مفتاح الكرامة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٩ هـ، ١١: ٢١٧.
- (١٤) المصدر السابق ٨: ٢١٠.
- (١٥) ابن البراج، عبد العزيز، المذهب ١: ٢٣، المقدمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، سنة ١٤٠٦ هـ. المنتظري، حسين علي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ١٩ - ٢١، ٢٥٨، مكتب المنتظري، قم المقدسة، سنة ١٤١٦ هـ.
- (١٦) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ١٠٦: ٤٤، ط / مؤسسة الوفاء، بيروت، سنة ١٩٨٣ م ١٤٠٣ هـ. الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١: ٤٢٦.
- (١٧) ابن طاوس، علي بن موسى، الإقبال، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٥ هـ، ١: ١٩٨.
- (١٨) المفيد، المقنعة: ٢٧.
- (١٩) ابن البراج، المذهب ١: ٢٧٤.
- (٢٠) المفيد، المقنعة: ٢٧٩، ١٩٥، ٢٣٠، ٣٧٤، ٣٧٨، ٤٤٠.
- (٢١) الطوسي، النهاية: ٢٩٨.
- (٢٢) ابن ادریس، محمد بن منصور، السرائر ٢: ٢٠، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، سنة ١٤١٧ هـ.
- (٢٣) الراوندي، سعيد بن هبة، فقه القرآن ١: ٧٢، ١٦٤، ٢٠٥، مكتبة المرعشي، قم المقدسة، سنة ١٤٠٥ هـ.
- (٢٤) الجاللي، محمد رضا، المقالات والرسالات، مؤتمر الألفية للشيخ المفيد، ١٣٧٢ ش، ٤: ١٩٩.
- (٢٥) المفيد، المقنعة: ١٩٥ - ٢٠٣.
- (٢٦) المصدر السابق: ٢٠٠.
- (٢٧) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ٣: ٤٥٩، ٤٦٠، ط / دار الكتب الإسلامية، طهران، سنة ١٣٦٧ ش. الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه ١: ٢٩٨،

ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، سنة ١٤٠٤ هـ - ١٣٦٣ ش. الصدوق، محمد بن علي، المقنع: ١٤٩، ط / مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، قم المقدسة، سنة ١٤١٥ هـ.

(٢٨) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ١: ٥٠٨.

(٢٩) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام: ٤، المشيخة، دار الكتب الإسلامية، طهران، سنة ١٣٩٠ هـ.

(٣٠) النوري، حسين، خاتمة مستدرك الوسائل ٦: ٤١٢، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المقدسة، سنة ١٤١٥ هـ.

(٣١) المجلسي، محمد باقر، ملاذ الأخيار في شرح تهذيب الأخبار ٤: ٢٦١، مكتبة المرعشي النجفي، قم المقدسة، سنة ١٤٠٦ هـ. النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٦: ٦١٢، نقلاً عن نعمة الله الجزائري.

(٣٢) النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٦: ٤١٢.

(٣٣) المصدر السابق، ٦: ٢٥٣ - ٢٦٩.

(٣٤) المصدر السابق، ٦: ٣٧٨ - ٣٨٢.

(٣٥) ابن ادریس، السرائر ٢: ٢١، و ٣: ٧٨.

(٣٦) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة ٣: ٣١٧، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، سنة ١٤١٧ هـ. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٢: ٧٢، دار احياء التراث العربي، بيروت، سنة ١٤٠٣ هـ. الشهيد الأول، محمد بن مكي، النجعة في شرح اللمعة ٤: ١٧١ - ١٧٢، ايران، طهران.

(٣٧) المفيد، المقنعة: ٢٨٣.

(٣٨) المصدر السابق: ٢٧٦.

(٣٩) المصدر السابق: ٢٨٣.

(٤٠) الهمداني، رضا بن محمد، مصباح الفقيه ١٤: ١٥٥، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، سنة ١٤١٦ هـ.

- (٤١) الآملي، عبد الله، الخمس (تقرير بحث السيد محمد الداماد) ، مؤسسة الاسراء للنشر، قم المقدسة، ١٤١٨هـ: ٢٨٥. الاشتهادي، علي بناء، مدارك العروة: ٩: ١٣٤، دار الاسوة، طهران سنة ١٤١٧ هـ. القمي، أبو القاسم، غنائم الأيام ٤: ٣٣٧، مكتب الإعلام الإسلامي، خراسان، سنة ١٤١٨ هـ.
- (٤٢) كذا في المصدر.
- (٤٣) ابن ادریس، السرائر ١: ٥٢.
- (٤٤) مجلة فقه أهل البيت (أحمد المبلغي) ، العدد ١٧ - ١٨: ٢٥٦، نقلاً عن رسائل السيد جمال الخوانساري.
- (٤٥) الجناتي، ابراهيم، أدوار اجتهاد از دیدگاه مذهب: ٢٢٩، نشر مؤسسة كيهان، سنة ١٣٧٢ ش. ابن البراج، المذهب ١: ٢٣، المقدمة.
- (٤٦) السبجاني، جعفر، تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره: ٢٤٩، مؤسسة الأضواء، ١٤١٩ ق.
- (٤٧) الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول ١: ٣٣٩، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدسة، سنة ١٤١٩ هـ.
- (٤٨) المفيد، المقنعة: ٨٥.
- (٤٩) الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٣٣٥.
- (٥٠) البحراني، يوسف، الحقائق الناضرة ٤: ٧٠، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، سنة ١٤٠٨ هـ.
- (٥١) المفيد، المقنعة: ١٤٩.
- (٥٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ٢: ٢٠٢. المحقق الحلي، جعفر بن الحسن، المعتبر ٢: ٩٢، مؤسسة سيد الشهداء، قم المقدسة، سنة ١٣٦٤ ش. النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٨: ١٤٣، دار احياء التراث، بيروت.
- (٥٣) انظر: الطباطبائي، المقالات والرسائل ٤: ١٩٧.
- (٥٤) الظاهر أنَّ أول من استخدم هذا المصطلح هو الشيخ الطوسي في كتاب النهاية. انظر: الطوسي، الفهرست: ١٦٠.

- (٥٥) الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط ١: ٣، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، سنة ١٤٢٨ هـ.
- (٥٦) ابن ادريس، السرائر ١: ٥٤.
- (٥٧) المفيد، المقنعة: ٢٨٥.
- (٥٨) المصدر السابق: ٣٥٠.
- (٥٩) المصدر السابق: ٧٤٦.
- (٦٠) المصدر السابق: ٤٥، ٢٧٠، ٦٨٩.
- (٦١) المصدر السابق: ٩٧، ١١٧، ١٢٠، ١٥٤، ٣٠٦.
- (٦٢) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، التذكرة في أصول الفقه (ضمن سلسلة مصنفات الشيخ المفيد) ٩: ٢٨، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم المقدسة، سنة ١٤١٣ هـ. الأعرجي، السيد عميد الدين، كنز الفوائد ٢: ١٥، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، سنة ١٤١٦ هـ.
- (٦٣) المفيد المقنعة: ٣٨٥، ٥٧٩، ٦٨٧، ٦٨٩.
- (٦٤) الطوسي، المبسوط ١: ٥٣٥، ٢: ٤٠٢، ٢٥٨، ٣: ١، ٤٩، ٥٩، ابن البراج، المذهب ١: ١٨، ٦٦، ١٥٧، ١٨٧، ٣٤٣، ٤٢٢.
- (٦٥) المفيد، المقنعة: ١٤٠.
- (٦٦) المصدر السابق: ٢٤٢.
- (٦٧) المصدر السابق: ٢٦٠ - ٢٦٩، ٣٧٩، ٤٤٤ - ٤٥٥.
- (٦٨) المصدر السابق: ٨٣، ٩٧.
- (٦٩) المصدر السابق: ١٤٥، ١٦٢، ٢٠٤، ٢٣٨، ٤٩٣.
- (٧٠) المفيد، محمد بن محمد، التذكرة بأصول الفقه: ٤٥، مصنفات الشيخ المفيد، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم المقدسة، سنة ١٤١٣ هـ.
- (٧١) المفيد، المقنعة: ٢٤٥، ٣٧٧، ٥٧٩، ٦٨٧، ٦٨٩، ٨٠٠.
- (٧٢) المصدر السابق: ٥٠٠، ٦٨٧، ٦٨٨.

- (٧٣) المصدر السابق: ٩٥، ٢٤٥.
- (٧٤) المفيد، التذكرة بأصول الفقه: ٤٤.
- (٧٥) المفيد، محمد بن محمد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٤٦، مصنفات الشيخ المفيد، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم المقدسة، سنة ١٤١٣ هـ.
- (٧٦) المفيد، التذكرة بأصول الفقه: ٣٨.
- (٧٧) المفيد، محمد بن محمد، رسائل في الغيبة ١: ٦، تحقيق علاء آل جعفر.
- (٧٨) المفيد، التذكرة بأصول الفقه: ٢٨.
- (٧٩) المفيد، محمد بن محمد، ذبائح أهل الكتاب: ٢٦، تحقيق مهدي نجف.
- (٨٠) المفيد، المقنعة: ٤٦، ٧٠، ٢٨٧.
- (٨١) الأسترآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنية: ٧٨، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة.
- (٨٢) العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٢: ٢٥١. انظر: الشهيد الأول، محمد بن مكي، ذكرى الشيعة ٤: ١٥٩، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم المقدسة، سنة ١٤١٩ هـ.
- (٨٣) العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٤: ٣٥٩.
- (٨٤) ابن ادريس، السرائر ١: ٤٣٠.
- (٨٥) المراد بهما المحقق الحلي والعلامة الحلي.
- (٨٦) الأسترآبادي، الفوائد الرجالية ٢: ٢٢٠.
- (٨٧) المفيد، المسائل الصاغائية: ٦١ - ٦٢.
- (٨٨) المفيد، المسائل السروية: ٧٣.
- (٨٩) انظر مجلة فقه أهل البيت، العدد ٣٠: ٢٢٧ - ٢٤٣.

الميسية

(حاشية الفاضل الميسي على شرائع الإسلام)

القسم الرابع

□ تحقيق : د. خالد غفوري الحسني (*)

متن شرائع الإسلام :

كتاب الصلاة

الركن الرابع : في التوابع

وفيه فصول :

الفصل الأول : في الخلل الواقع في الصلاة

وهو : إمّا عن عمد أو سهو أو شك .

أمّا العمد :

فمن أخلّ بشيء من واجبات الصلاة عامداً فقد أبطل صلاته شرطاً كان ما أخلّ

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

به أو جزءاً منها أو كيفية أو تركاً.

و كذا لو فعل ما يجب تركه أو ترك ما يجب فعله جهلاً بوجوبه إلا الجهر و الإخفات في مواضعهما.

و لو جهل غصبية الثوب الذي يُصَلَّى فيه أو المكان أُنْجَاسَة الثوب أو البدن أو موضع السجود فلا إعادة.

فروع:

[الفرع الأول:]

إذا توضأ بماء مغصوب مع العلم بالغصبية وصلّى أعاد الطهارة والصلاة، ولو جهل غصبيته لم يُعد إحداهما.

[الفرع الثاني:]

إذا لم يعلم أنّ الجلد ميتة فصلّى فيه ثمّ علم لم يُعد إذا كان في يد مسلم أو شراه من سوق المسلمين^(١)،

(١) اختلف الفقهاء فيما إذا وجد الجلد عند مستحل الميتة بالدبغ، فمنع من إباحته بعض الفقهاء [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٥: ٤٥٩]. وفي روض الجنان: «أنّ المشهور في الفتوى والرواية إباحة ما يؤخذ من مُستحلّها بالدبغ أو من المُخالِف مُطلقاً غير المحكوم بكفره وإن لم يُخبر بالتذكية» [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٥٧٠]، وفي كشف الالتباس: «أنّ أكثر الأصحاب على إباحة ما أخذ من يد مسلم وإن استحل الميتة بالدبغ... [وَمُسْتَحْلٌ ذَبَاحَةٌ أَهْلَ الْكِتَابِ]» [كشف الالتباس (الصيمري) ١: ١٤٣ - ١٤٤، مخطوط: مكتبة المرعشي النجفي العامة (٣٦٩٣)]. قال السيد جواد العاملي: «هذا الحكم ظاهر... الميسية». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٥: ٤٥٩ - ٤٦٠].

وفي الميسية: يكفي في سوق المسلمين عدم العلم بكفر ذي اليد وإن لم يُعلم إسلامه.

فإن أخذه من غير مسلم أو وجده مطروحاً أعاد.

[الفرع] الثالث:

إذا لم يعلم أنه من جنس ما يُصلّى فيه وصلى أعاد^(١).

وأما السهو:

فإن أخلّ بركن أعاد، كمن أخلّ بالقيام حتى نوى أو بالنية حتى كبر أو بالتكبير

حتى قرأ أو بالركوع حتى سجد أو بالسجدة حتى ركع فيما بعد.

[مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٥: ٤٦٢].

وليعلم أنّ في المنتهى [مُنْتَهَى الْمَطْلَب (العلامة الحلي) ٤: ٢٠٤] والتحرير [تحرير

الأحكام الشرعية (العلامة الحلي) ١: ١٩٤] وغيرهما [كنهاية الأحكام (العلامة الحلي)

١: ٣٧٣، في لباس المصلي]: أنّ المراد بسوق الإسلام من يغلب على أهله الإسلام.

قال الشهيد الثاني: « وإن كان حاكمهم كافراً. ولا عبرة بنفوذ الأحكام وتسلط الحكام

كما قال بعضهم؛ لاستلزامه كون بلاد الإسلام المحضة التي يغلب عليها الكفار ونفذت

أحكامهم فيها سوق كفر، وتكون بلاد الكفر المحضة التي غلب عليها المسلمون وأجروا

على أهلها أحكام المسلمين سوق إسلام وإن لم يكن فيهم مسلم، وهو مقطوع الفساد.

ويدلّ على ذلك ما مرّ من خبر إسحاق بن عمار « [وسائل الشيعة (الحرّ العاملي)

٣: ٤٩١] ٤٩٢، ب ٥٠ من النجاسات والأواني والجلود، ح ٥]، كذا قال في روض الجنان

[روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٥٧١، في لباس المصلي]. ونحوه ما في الميسية.

[مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٥: ٤٦٥].

(١) قال العلامة الحلي: « أنّه لو شكّ في كون الصوف أو الشعر أو الوبر من مأكول

اللحم لم تجز الصلاة فيه؛ لأنّها مشروطة بستر العورة بما يؤكل لحمه، والشكّ في

الشرط يقتضي الشكّ في المشروط » [مُنْتَهَى الْمَطْلَب (العلامة الحلي) ٤: ٢٣٦، في

لباس المصلي]. ونحوه ما في جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة

(السيد جواد العاملي) ٥: ٤٨٩ - ٤٩٠]. مع زيادة الجدل في بعض هذه الكتب، والعظم

في بعضها الآخر. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٥: ٤٩٠].

وقيل: يسقط الزائد ويأتي بالفائت ويبنى،

وقيل: يختص هذا الحكم بالأخيرتين ولو كان في الأوليين استأنف،

والأول أظهر.

وكذا لو زاد في الصلاة ركعة أو ركوعاً أو سجدةً أعاد سهواً وعمداً^(١).

(١) قال الشهيد الثاني: «والذي اختاره المتأخرون تقييد ذلك بما إذا لم يكن قد جلس

قدر واجب التشهد، وإلا صحت» [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٨٦]، أي: إن كان جلس آخر الرابعة بقدر واجب التشهد صحت صلاته، وهو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٢٩٠ - ٢٩١].

وفي الميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٨٦]: «لا فرق بين الركعة والأكثر». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٢٩٣]، فقد قال في المسالك: «ولا فرق حينئذ بين زيادة ركعة وأكثر؛ لتجويزه في الرواية [وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٨: ٢٣٢، ب ١٩ من الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥، وانظر: ٢٣٣، ح ٧] - الدالة على التفصيل - إضافة ركعة أخرى إلى الركعة المُرادة سهواً ليكونا نافلة، فزيادة الثانية سهواً غير مُبطل بطريق أولى» [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٨٦].

ولو ذكر الزيادة بعد السجود احتمل في التذكرة [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٣: ٣٠٩] والميسية وغيرهما [مثل: الحقائق الناضرة (يوسف البحراني) ٩: ١١٨]: أن يُضيف إلى الخامسة ركعة ويسجد سجدةً، ويكون نافلة. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٢٩٤].

ولو ذكر الزيادة بعد الركوع وقبل السجود ففي التحرير [تحرير الأحكام الشرعية (العلامة الحلي) ١: ٣٠٠] والقواعد [قواعد الأحكام (العلامة الحلي) ١: ٣٠٦]: أنه يتشهد ويُسلم إن كان قد جلس بقدر التشهد، وإلا أعاد.

وقد قوى جماعة أنه كما لو ذكر بعد السجود، منهم الشهيدان في الذكرى [ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ٤: ٣٤] والمسالك، لكن في المسالك: قبل كمال السجود والميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٢٩٤]، قال في المسالك: «ولو

وقيل: لو شك في الركوع فركع ثم ذكر أنه كان قد ركع أرسل نفسه، ذكره الشيخ وعلم الهدى، والأشبهه البطلان^(١).

وإن نقص ركعة^(٢) فإن ذكر قبل فعل ما يبطل الصلاة أتم ولو كانت ثنائية، وإن ذكر بعد أن فعل ما يُبطلها عمداً أو سهواً أعاد.

وإن كان يُبطلها عمداً لا سهواً كالكلام فيه تردد، والأشبهه الصحة، وكذا لو ترك التسليم ثم ذكر.

ولو ترك سجدين ولم يدر أهما من ركعتين أو ركعة؟ رجحنا جانب الاحتياط^(٣)، ولو كانتا من ركعتين ولم يدر أيتهما هي قيل: يُعيد؛ لأنه لم تسلم له

ذكر بعده [أي: بعد الركوع] قبل كمال السجود فالظاهر أنه كما لو ذكر بعد السجود، فيجلس ويتشهد ويُسلم «مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٨٧».

(١) وقواه في الميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٩٢٩] في أول كلامه. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٣٣٤].

(٢) هذا إذا نقص ركعة، وأما لو نقص ركوعاً أو سجدين ففي الميسية: «لو نقص ركوعاً أو سجدين بطلت مطلقاً على الأقوى». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٣٠٩].

(٣) المراد بترجيح الاحتياط هنا: بطلان الصلاة [أنظر: مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٨٨].

واحتمل في نهاية الأحكام [نهاية الأحكام (العلامة الحلي) ١: ٥٢٩] والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٨٩٧]: قضاؤهما، والسجود للسهو [وصحة الصلاة]: لأنه شك في شيء بعد التجاوز عن محلّه. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٣١٠]. أي: إنهما احتملا: صحة الصلاة مع قضاء السجدين والسجود للسهو.

وكذا احتمل في الميسية وغاية المرام [غاية المرام ١ (الصيمري) ١: ١٩٩] والمدارك [مدارك الأحكام (السيد محمد العاملي) ٤: ٢٣٠] ومجمع البرهان [مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٣: ٩٤]: الصحة عملاً بأصالتها؛ لعدم تحقق المُبطل، ولأن نسيان السجدين من ركعة واحدة خلاف الظاهر. [مفتاح الكرامة (السيد جواد

الأولتان يقيناً، والأظهر أنه لا إعادة، وعليه سجدتا السهو.

وإن أخلّ بواجب غير ركن فمنه ما يتّم معه الصلاة من غير تدارك، ومنه ما يتدارك من غير سجود، ومنه ما يتدارك مع سجدي السهو:

فالأول: مَنْ نسي القراءة أو الجهر أو الإخفات في موضعه^(١) أو قراءة الحمد أو قراءة السورة حتّى ركع^(٢) أو الذكر في الركوع أو الطمأنينة فيه حتى رفع رأسه أو رفع رأسه أو الطمأنينة فيه حتى سجد أو الذكر في السجود أو السجود على الأعضاء السبعة أو الطمأنينة فيه حتى رفع رأسه^(٣) أو رفع رأسه من السجود أو الطمأنينة فيه حتى سجد ثانياً أو الذكر في السجود الثاني أو السجود على الأعضاء السبعة أو الطمأنينة فيه حتى رفع رأسه منه.

العالمي (٩: ٣١٠)؛ إذ من المُستبعد جداً ترك سجديّن من ركعة واحدة كي يُقال بترك ركن ومُقْتضاه بطلان الصلاة، فمن المُطْمَأنّ به كون السجديّين من ركعتين، وحيثُ فيمكن الحكم بالصحة وعلاج السهو بالقضاء وسجود السهو.

(١) وهو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية، حيث ذكروا: أنه لا يرجع إليهما إذا ذكرهما بعد الفراغ وقبل الركوع. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العالمي) ٩: ٣٩٩].

(٢) والمراد بقوله (حتّى ركع): أنه بلغ حدّ الركوع وإن لم يذكر، كما صرّح به الكرّكي [جامع المقاصد (المُحقّق الكرّكي) ٢: ٢٤٩] والميسي. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العالمي) ٩: ٣٩٨].

(٣) لا خلاف في عدم وجوب التدارك في ذلك، سوى الجبهة؛ فإنّها قد استثنيت من الأعضاء في البيان [البيان (الشهيد الأوّل): ١٤٦] والهلالية والميسية وتعليق النافع

والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٨٩] والمدارك [مدارك الأحكام (السيد محمّد العالمي) ٤: ٢٣٣] والذخيرة [ذخيرة المعاد (المُحقّق السبزواري) ٢: ٣٦٨] والرياض [رياض المسائل (السيد علي الطباطبائي العالمي) ٤: ٢١٣]؛ فإنّ

نسيانها في السجديّين معاً يوجب فوات الركن، وفي الواحدة يقتضي فواتها فيجب تداركها. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العالمي) ٩: ٤٠١ - ٤٠٢].

والثاني: من نسي قراءة الحمد حتى قرأ سورة استأنف الحمد وسورة، وكذا لو نسي الركوع وذكر قبل أن يسجد قام فركع ثم سجد^(١)، وكذا من ترك السجدين أو إحدهما^{(٢)(٣)} أو التشهد وذكر قبل أن يركع رجع فتلافاه ثم قام فأتى بما يلزم

(١) ولا يجزيه الهوي السالف؛ لأنّه نوى به السجود، فهو كما لو أهوى لقتل حيّة، وعلّاه غير واحد باستدراك الهوي إلى الركوع فإنّه واجب ولم يقع بقصد، وقالوا: هذا يتم إذا كان نسيان الركوع حصل في حالة القيام، أمّا إذا حصل النسيان بعد الوصول إلى حدّ الراكع قبل أن يحصل صورة الراكع بأن وصل حدّاً لو تجاوزه صدق عليه اسم الراكع فلا، بل مقتضاه أن يقوم منحنيّاً إلى حدّ الراكع.

وفي الروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٩١٩] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٩١] وكذا الميسية: أنّه حينئذٍ يقوم منحنيّاً إلى حدّ الراكع إن كان نسيانه بعد انتهاء هوي الركوع، وإلا قام بقدر ما يستدرك الفائت. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٣٧٠ - ٣٧١].

(٢) أي: يجب الرجوع والإتيان بالجزء المنسي.

ولو كان المنسي سجدة واحدة فهل يجب الجلوس قبلها؟

ففي الدروس [الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ١: ٢٠٥] والموجز الحاوي [الرسائل العشر (ابن فهد الحلّي): ١٠٧، الموجز الحاوي] والهلالية وكشف الالتباس [كشف الالتباس (الصيمري) ٢: ٢٤٢ - ٢٤٣، مخطوط: مكتبة المرعشي النجفي العامّة (٣٦٩٣)] والميسية والمقاصد [المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (الشهيد الثاني): ٣٣٢] والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٩٢٩] وغيرها [مثل: رياض المسائل (السيد علي الطباطبائي العاملي) ٤: ٢١٦]: إن لم يكن جلس يجب الجلوس. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٣٧٤ - ٣٧٥].

(٣) وفي الروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٩٢٠] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٩١] والمقاصد العلية [المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (الشهيد الثاني): ٣٣٢] والميسية: لو شك هل جلس أم لا؟ بنى على الأصل، فيجب الجلوس وإن كان حالة الشك قد انتقل عن محلّه؛ لأنّه بالعود إلى السجدة مع استمرار

من قراءة أو تسبيح ثم ركع، ولا يجب في هذين الموضعين سجدة السهو، وقيل: يجب، والأول أظهر، ولو ترك الصلاة على النبي وعلى آله ﷺ حتى سلّم قضاهاما بعد التسليم.

الثالث: مَنْ ترك سجدة أو التشهد ولم يذكر حتى يركع قضاهاما أو أحدهما وسجد سجدة السهو.

وأما الشك ففيه مسائل:

[المسألة] الأولى: من شك في عدد الواجبة الثنائية أعاد كالصبح وصلاة السفر وصلاة العيدين إذا كانت فريضة والكسوف، وكذا المغرب.

[المسألة] الثانية: إذا شك في شيء من أفعال الصلاة ثم ذكر فإن كان في موضعه أتى به وأتم، وإن انتقل مضى في صلاته^(١) سواء كان ذلك الفعل ركناً أو

الشك يصير في محله، ومثله لو تحقق نسيان سجدة وشك في الأخرى فإنه يجب الإتيان بهما عند الجلوس وإن كان ابتداء الشك عند الانتقال. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٣٧٦].

(١) لو شك في الحمد وهو في السورة فالمشهور أنه يعود إلى الحمد. وهو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٣٣٩ - ٣٤٠].

لو شك في السجود وهو يتشهد أو في التشهد وقد قام فالأكثر على أنه لا يلتفت. وهو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٣٤٤ - ٣٤٥].

لو شك في السجود وهو يتشهد أو قد فرغ منه ولمّا يقيم أو قام ولمّا يستكمل القيام فقد أوجب الرجوع في الذكرى [ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ٤: ٦٢] والبيان [البيان (الشهيد الأول): ١٤٩]. و تبعه على ذلك صاحب الميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٩٢٨]. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٣٤٦].

غيره، وسواء كان في الأوليين أو الآخرين على الأظهر.

تفريع: إذا تحقق نية الصلاة و شك هل نوى ظهراً أو عصرًا مثلاً، أو فرضاً أو نفلاً، استأنف.

[المسألة] الثالثة: إذا شك في أعداد الرباعية، فإن كان في الأوليين أعداد. وكذا إذا لم يدر كم صلى وإن تيقن الأوليين وشك في الزائد وجب عليه الاحتياط.

ومسائله أربع:

[المسألة] الأولى: من شك بين الاثنين والثلاث^(١) بنى على الثلاث وأتمّ وتشهد وسلم ثم استأنف ركعة من قیام أو ركعتين من جلوس.

ولو شكَّ في الانتصاب من الركوع بعد الجلوس للسجود فالظاهر من البيان [البيان (الشهيد الأوَّل): ١٥٠] والميسية: الرجوع. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٣٤٨].

(١) اعلم أنَّ كلَّ موضعٍ يتعلَّق فيه الشكُّ بالاثنتين يُشترط فيه إكمال السجدين.

واختلفوا فيما يتحقق به الإكمال ، فهل يتحقق بكمال الذكر في السجدة الثانية وإن لم يرفع منها أو إنَّ الإكمال يتحقق بالرفع من السجدة الثانية ؟
وربما اكتفى بعضهم بالركوع ؛ لصدق مُسمًى الركعة .

وفي الذكرى [ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ٤: ٨١] وفوائد الشرائع [فوائد الشرائع (المحقق الكركي): ٥٣، س ١١، (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٦٥٨٤)]: لو كان ساجداً في الثانية ولما يرفع رأسه وتعلق الشك لم أستبعد صحته؛ لحصول مُسمى الركعة. وبه جزم في الميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٩٣٦] والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١: ٧٠٧] والمسالك [مسالك الأفيام (الشهيد الثاني) ١: ٢٩٤] والمقاصد العلية [المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (الشهيد الثاني): ٣٤١]: لأنَّ الرفع مقدّمة لواجب آخر، ولا مدخلة له في السجود. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العامل) ٩: ٣٨٠ - ٣٨١].

[المسألة] الثانية: من شك بين الثلاث والأربع بنى على الأربع وتشهد وسلم واحتاط كالأولى^(١).

[المسألة] الثالثة: من شك بين الاثنين والأربع بنى على الأربع وتشهد وسلم ثم أتى بركعتين من قيام.

[المسألة] الرابعة: من شك بين الاثنين والثلاث والأربع بنى على الأربع وتشهد وسلم ثم أتى بركعتين من قيام وركعتين من جلوس^(٢)(٣).
وهاهنا مسائل:

[المسألة] الأولى: لو غلب ظنه أحد طرفي ما شك فيه بنى على الظن وكان

(١) وفي الميسية: لا تجزيه هنا الصلاة من جلوس مُطلقاً. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٣٩٦].

(٢) وهل يجب تقديم الركعتين من قيام على الركعتين من جلوس؟
نسب القول بالتخير إلى ظاهر الأصحاب المحقق الكركي في شرح الألفية [رسائل المُحقّق الكركي (المُحقّق الكركي) ٣: ٣١٩، شرح الألفية]. وفي الدروس [الدروس الشرعية (الشهيد الأول) ١: ٢٠٣] والميسية والمجمع [مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٣: ١٨٦]: أنه أولى. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٥٠٢ - ٥٠٣].

(٣) وهل يجزي أن يصلّي ثلاثاً من قيام بتسليمتين؟
في الميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٩٥] والمقاصد [المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (الشهيد الثاني): ٣٤٢]: أنه أقوى. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٥٠٧].

[المسألة] الثانية: هل يتعيّن في الاحتياط الفاتحة؟ أو يكون مخيراً بينها وبين التسبيح؟ قيل بالأوّل؛ لأنّها صلاة مُنفردة ولا صلاة إلا بها، وقيل بالثاني؛ لأنّها قائمة مقام ثالثة أو رابعة فيثبت فيها التخيير كما ثبت في المبدل منه، والأوّل أشبه (٤).

[المسألة] الثالثة: لو فعل ما يبطل الصلاة قبل الاحتياط، قيل: تبطل الصلاة ويسقط الاحتياط؛ لأنها معرضة لأن تكون تماماً والحدث يمنع ذلك، وقيل: لا تبطل؛ لأنّها صلاة مُنفردة وكونها بدلاً لا يُوجب مساواتها للمبدل منه في كلّ حكم.

(١) وهو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٥٣٥: ٩].

(٢) ولا فرق بين الظنّ بالركعات أو الظنّ بالأفعال، كما هو خيرة جملة من الكتب الفقهية وظاهر أخرى منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٥٣٩: ٩].

(٣) هذا، وفي فوائد الشرائع [فوائد الشرائع (المحقّق الكرّكي): ٥٣، س ٤، (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٦٥٨٤)] والموجز الحاوي [الرسائل العشر (ابن فهد الحلّي): ١٠٩، الموجز الحاوي] والميسية والمقاصد [المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية (الشهيد الثاني): ٣٢٩] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٩٥] والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١: ٧٠٧] ما حاصله: أنّ من عرض له الشكّ في شيء من أفعال الصلاة يجب عليه التروّي، فإن ترجّح عنده أحد الطرفين عمل عليه، وإن بقي الشكّ لزمه حكم الشاكّ من بطلان أو احتياط. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٥٣٩ - ٥٤٠].

(٤) هذا ظاهر جملة من الكتب الفقهية، وقوّاه في الميسية.

وفي أكثر هذه التصريح بعدم أجزاء التسبيح. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٥٤٣: ٩].

[المسألة] الرابعة: من سها في سهو لم يلتفت وبنى على صلاته^(١)، وكذا إذا سها المأموم عوّل على صلاة الإمام، ولا شكّ على الإمام إذا حفظ عليه من خلفه^(٢).

(١) لو كان السهو في شكّ - أي: في فعل ما أوجب الشكّ، وهو صلاة الاحتياط - عمّا يُوجب سجود السهو في الفريضة كالقراءة والذكر، فلا يجب عليه السجود. ولو كان المسهو ممّا يُتدارك في محلّه فلا بدّ من تداركه، ولا سجود أيضاً عن الزيادة إن كانت. ولو كان ممّا يُتدارك بعد الفراغ - كالسجدة والتشهد - فعله، ولا يسجد له. [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٩٧].

وفي بعض الكتب الفقهية منها الميسية: أنّه لو كان السهو عنه ممّا يُتدارك تداركه، ولا سجود سهو عن الزيادة إن كانت. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٤٢٣].

(٢) وفي فوائد الشرائع [فوائد الشرائع (المحقّق الكرّكي): ٥٣، س ١٦، (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٦٥٨٤)] والميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٩١٣] والذخيرة [ذخيرة المعاد (المحقّق السبزواري) ٢: ٣٦٩، س ٣٧] والكفاية [كفاية الأحكام (المحقّق السبزواري) ١: ١٢٤]. والمدارك [مدارك الأحكام (السيد محمّد العاملي) ٤: ٢٦٩]: أنّه لا فرق بين الأفعال والركعات. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٤٦٥].

ومقتضى النصوص والفتاوى، كما في المصابيح: رجوع كلّ منهما إلى يقين صاحبه. [مصابيح الظلام (الوحيد البهبهاني) ٩: ٢٥٧].

وفي الميسية والمقاصد [المقاصد العلية (الشهيد الثاني): ٣٢٦] والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٩١٣] والروضة البهية (الشهيد الثاني) ١: ٧٢٤] والمفاتيح [مفاتيح الشرائع (الفيض الكاشاني) ١: ١٧٩]: أنّه يرجع الشكّ إلى ظنّ صاحبه. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٤٦٦].

وفي الميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٩١٤] والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١: ٧٢٥] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني)

ولا حكم للسهو مع كثرته^(١)، ويرجع في الكثرة إلى ما يُسمّى في العادة كثيراً، وقيل: أن يسهو ثلاثاً في فريضة^(٢)، وقيل: أن يسهو مرّة في ثلاثة فرائض، والأوّل أظهر.

[المسألة] الخامسة: من شكّ في عدد النافلة بنى على الأكثر، وإن بنى على الأقلّ كان أفضل.

١: ٢٩٨] والذخيرة [ذخيرة المعاد (المُحقّق السبزواري) ٢: ٣٦٩، س ٣٧] وغيرها [مثل: رياض المسائل (السيد علي الطباطبائي العاملي) ٤: ٢٥٦]: أنّه لو اختلف الإمام والمأموم فإن جمع شكّهما رابطة رجعا إليها.

ومثّلوه بما لو شكّ الإمام بين الاثنتين والثلاث، والمأموم بين الثلاث والأربع، قالوا: فيرجعان إلى الثلاث، قالوا: وكذا الحال في العكس. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٤٦٨].

وقال الفاضل الميسي والشهيد الثاني [المقاصد العلية (الشهيد الثاني): ٣٢٧. مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٢٩٨. روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٩١٥] وغيرهما [مثل: ذخيرة المعاد (المُحقّق السبزواري) ٢: ٢٧٠، السطر الأوّل]: لو حفظ بعض المأمومين وشكّ البعض الآخر رجع الإمام إلى مَنْ حفظ، والمأموم الشاكّ إلى الإمام. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٤٧٢].

(١) قال العلامة المجلسي: «المشهور بين الأصحاب: أنّ حكم الكثرة مخصوص بالشكّ» [بحار الأنوار (العلامة المجلسي) ٨٥: ٢٧٦].

لكن بعض الكتب الفقهية منها الميضية: شمول الحكم للسهو والشكّ. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٤٣٢].

(٢) وفي البيان [البيان (الشهيد الأوّل): ١٥١] والدروس [الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ١: ٢٠٠]: أنّ كثرة الشكّ تحصل بتوالي ثلاث في فريضة أو في فرائض.

وبه صرح في جملة من الكتب الفقهية منها الميضية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٤٤٠ - ٤٤١].

خاتمة: في سجدتي السهو

وهما واجبتان حيث ذكرنا، وفي مَنْ تكلّم ساهياً، أو سلّم في غير موضعه، أو شكّ بين الأربع والخمس، وقيل: في كلّ زيادة ونقيصة إذا لم يكن مُبطلاً. ويسجد المأموم مع الإمام واجباً إذا عرض له سبب، ولو انفرد أحدهما كان له حكم نفسه.

وموضعهما بعد التسليم للزيادة والنقصان، وقيل: قبله، وقيل: بالتفصيل، والأوّل أظهر.

وصورتها: أن ينوي ثمّ يُكَبِّر مُستحبّاً ثمّ يسجد ثمّ يرفع رأسه ثمّ يسجد ثمّ يرفع رأسه ويتشهد تشهداً خفيفاً^(١) ثمّ يُسلّم، وهل يجب فيهما الذّكر^(٢)؟ فيه تردّد، ولو وجب هل يتعيّن بلفظ؟ الأشبه لا، ولو أهملها عمداً لم تبطل الصلاة، وعليه الإتيان بهما ولو طالّت المُدّة.

الفصل الثاني: في قضاء الصلوات، والكلام في سبب الفوات والقضاء، ولواحقه. أمّا السبب فمنه ما يسقط معه القضاء، وهو سبعة: الصغر، والجنون، والإغماء على الأظهر، والحيض، والنفاس، والكفر الأصلي، وعدم التمكن من فعل ما يستتبع به الصلاة من وضوء أو غسل أو تيمّم، وقيل: يقضي عند التمكن، والأوّل أشبه. وما عداه يجب معه القضاء كالإخلال بالفريضة عمداً وسهواً عدا الجمعة

(١) وفي جملة من الكتب الفقهية منها الميسية: ترك التقييد بـ (الخفيف). [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٥٦٣].

(٢) والوجوب هو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٥٧١].

والعديدين، وكذا النوم وإن استوعب الوقت^(١)، ولو زال عقل المكلف بشيء من قبله كالسكر وشرب المرقّد وجب القضاء؛ لأنه سبب في زوال العقل غالباً، ولو أكل غذاء مؤذياً فالإغماء إلى الإغماء لم يقض، وإذا ارتدّ المسلم أو أسلم الكافر ثم كفر وجب عليه قضاء زمان ردّته.

وأما القضاء فإنّه يجب قضاء الفائتة إذا كانت واجبة، ويُستحب إذا كانت نافلة مؤقّنة استحباباً مُؤكّداً، فإن فاتت لمرض لا يُزيل العقل لم يتأكّد الاستحباب، ويُستحب أن يتصدّق عن كلّ ركعتين بمُدٍّ، فإن لم يتمكّن فعن كلّ يوم بمُدٍّ.

ويجب قضاء الفائتة وقت الذكر ما لم يتضيّق وقت حاضرة^{(٢)(٣)} بترتيب

(١) وفي الذكرى [ذكرى الشيعة (الشهيد الأوّل) ٢: ٤٢٩] والميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣٠٠]: أنّ النوم لو كان على خلاف العادة فالظاهر إلحاقه بالإغماء. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٦٠٤].

(٢) إنّ خيرة المحقّق الحلّي وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة مع السعة مُطلقاً [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣٠٢]. وذهب الفاضل الميمني في حاشية الشرائع الى عدم وجوب تقديم الفائتة. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٤: ٤٧٦].

(٣) وهل تتعيّن الفائتة مع السعة؟

قال السيد جواد العاملي: «الأصحاب في المسألة على أنحاء عشرة أو أزيد:

فذهب جماعة الى المُواسعة المحضة، أعني: عدم وجوب تقديم الفائتة مُتّحدة أو مُتعدّدة ليومه أو لغيره، وعدم بطلان الحاضرة لو قدّمها...». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٦١٦].

وهو خيرة جلّ الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٦١٦-٦١٩].

ومُرَاد المحقّق الحلّي بالفائتة هنا المُتّحدة... دون المُتعدّدة. [أنظر: مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣٠٢].

السابقة^(١) على اللاحقة كالظهر على العصر، والعصر على المغرب والمغرب على العشاء سواء كان ذلك ليوم حاضراً أو صلوات يوم فائت....

وأما اللواحق فمسائل:

[المسألة الأولى: من فاتته فريضة من الخمس غير مُعَيَّنة قضى صباحاً ومغرباً وأربعاً عما في ذمته^{(٢)(٣)(٤)}. وقيل: يقضي صلاة يوم، والأول مروى، وهو أشبه. ولو فاتته من ذلك مرّات لا يعلمها قضى حتى يغلب على ظنه أنّه وفّى^(٥).

[المسألة الثانية: إذا فاتته صلاة مُعَيَّنة ولم يعلم كم مرّة كرّر من تلك الصلاة

(١) قال الشهيد الثاني: « المراد من العبارة: أنّ السابقة من الفوائت يجب تقديمها في القضاء على اللاحقة منها، فإذا فاتته ظهر وعصر وجب عليه تقديم الظهر في القضاء على العصر، وهكذا ».

ثم أفاد قائلاً: « وفي تأدي هذا المعنى من العبارة خفاء؛ فإنّ المعروف أنّ المترتب على الشيء يكون رتبته متأخّرة عنه ». [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣٠٢].
(٢) وهذا هو خيرة كثير من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٦٧٠].

(٣) هذا، وفي الميسية والمقاصد العلية [المقاصد العلية (الشهيد الثاني): ٣٨٧] والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١: ٧٤١] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣٠٤]: أنّه لا ترتيب بين هذه الثلاث. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٦٧٢].

(٤) وصرّح في بعض الكتب الفقهية منها الميسية: بأنّه يسقط الجهر والإخفات. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٦٧٢]، فيتخيّر في أولي الأربعة بين الجهر والإخفات. [أنظر: مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣٠٤].

(٥) وفي الميسية: أنّ الأقوى اعتبار العلم بدخول ما تركه في ما فعله مُطلقاً. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٩: ٦٨٢، وانظر: ٦٩١].

حتى يغلب عنده الوفاء^(١)، ولو فاته صلوات لا يعلم كميتها ولا عينها صلى أياماً متوالية حتى يعلم أن الواجب دخل في الجملة.

الفصل الثالث: في الجماعة

[الطرف] الأول: الجماعة مُستحبة في الفرائض كلّها، وتتأكد في الصلوات المرتبة. ولا تجب إلا في الجمعة والعيدين مع الشرائط، ولا تجوز في شيء من النوافل عدا الاستسقاء والعيدين مع اختلال شرائط الوجوب، وتُدرَك الصلاة جماعة بإدراك الركوع وإدراك الإمام راعياً على الأشبه.

(١) وفي الميسية: أن الأقوى اعتبار العلم بدخول ما تركه في ما فعله مُطلقاً. [مفتاح الكرامة (السند جواد العاملی) ٩: ٦٨٢].

(٣) قال بعض الفقهاء: إِنَّهُ لَا بَأْسَ بِالْحَائِلِ الْقَصِيرِ الَّذِي لَا يَمْنَعُ الْمَشَاهِدَةَ، وَقَالَ هَؤُلَاءُ وَغَيْرُهُمْ كَالْمَيْسِرِيِّ: إِنَّهُ لَوْ كَانَ مَانِعًا فِي بَعْضِ الْأَحْوَالِ كَحَالِ السُّجُودِ فَلَا اقْرَبَ أَنَّهُ لَيْسَ بِمَانِعٍ. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٦١].

(٥) وفي الميسية: أَنَّ الخنثى كالرجل إذا كان مأموماً وكالمرأة إذا كان إماماً.

المأموم بما يُعتدّ به كالأنبيّة^{(١)(٢)(٣)} على تردّد، ويجوز أن يقف على علوّ من أرض مُنحدرة، ولو كان المأموم على بناء عالٍ كان جائزاً، ولا يجوز تباعد المأموم عن الإمام بما يكون كثيراً في العادة إذا لم يكن بينهما صفوف متّصلة، أمّا إذا توالى الصفوف فلا بأس^(٤).

[مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٥٨].

- (١) وهو الأشهر كما في الميسبية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٦٦].
- (٢) وهو خيرة كثير من الكتب الفقهية منها الميسبية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٦٨].

(٣) وفي التذكرة [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٤: ٢٦٣] وإرشاد الجعفرية [المطالب المظفرية (الموسوي الاسترآبادي): ١٦٠، س ١٨، (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٢٧٧٦)]: لو كان العلوّ يسيراً جاز إجماعاً.

وقال في التذكرة: « وهل يتقدّر اليسير بشبر أو بما لا يُخطى؟ الأقرب الثاني ». [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٤: ٢٦٣. وانظر: مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٦٩].

قال السيد جواد العاملي: « قلت: وبالثاني قدره في الدروس [الدروس الشرعية (الشهيد الأول) ١: ٢٢٠] والموجز الحاوي [الرسائل العشر (ابن فهد الحلي): ١١٢، الموجز الحاوي] والجعفرية [رسائل المُحقّق الكرّكي (المُحقّق الكرّكي) ١: ١٢٧، الرسالة الجعفرية]، وقربه في البيان [البيان (الشهيد الأول): ١٣٦] [أو العزية] والميسبية والفوائد المليّة [الفوائد المليّة (الشهيد الثاني): ٢٨٨ - ٢٨٩] ». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٧٠].

- (٤) وفي بعض الكتب الفقهية منها الميسبية: إلا أن يُؤدّي - أي اتّصال الصفوف - الى التأخّر المُخرج عن الاقتداء. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٤٧].
- والمرجع في القُرب والبُعد الى العادة والعُرف، كما هو خيرة جميع هذه الكتب المذكورة. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٤٧].

ويُكره أن يقرأ المأموم خلف الإمام إلا إذا كانت الصلاة جهرية ثم لا يُسمع ولا همهمة^{(١)(٢)}، وقيل: يحرم، وقيل: يُستحب أن يقرأ الحمد فيما لا يجهر فيه، والأوّل أشبه، ولو كان الإمام ممّن لا يُقتدى به وجبت القراءة.
وتجب متابعة الإمام^{(٣)(٤)}،

(١) إذا كانت القراءة جهرية وسمع في أوليها ولو همهمة سقطت فيما سمع إجماعاً.

وهل هذا السقوط على سبيل الوجوب بحيث تحرم القراءة أم لا؟ قولان:
أحدهما: أنّه التحريم.

الثاني: أنّه على سبيل الكراهية وهو المشهور. وهو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ١٣٣ - ١٣٦].

(٢) وهل القراءة للحمد والسورة؟ كما هو ظاهر جماعة [ك: المُعتبر (المُحقّق الحلي) ٢: ٤٢١. الجامع للشرائع (ابن سعيد الحلّي): ١٠٠. المُهذّب (القاضي ابن البرّاج) ١: ٨١. كشف الرموز (الفاضل الآبي) ١: ٢١٣] وصريح جامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقّق الكرّكي) ٢: ٥٠٣].

أو للحمد خاصّة؟ كما هو صريح بعض الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ١٣٩ - ١٤٠].

(٣) تجب المتابعة في الأفعال باتّفاق العلماء.

وأما الأقوال، فالإجماع على وجوب المتابعة في التكبير، وأمّا ما عدا التكبير من الأقوال فالأكثر على عدم وجوب المتابعة فيها.

والوجوب هو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية وغيرها ممّا اقتصر فيه على ذكر المتابعة من دون ذكر الأفعال. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ١٨٢ - ١٨٣].

(٤) وفُسّرت (المتابعة) في المشهور: بأن لا يتقدّم المأموم الإمام، فتجوز المُقارنة. [رياض المسائل (السيد علي الطباطبائي العاملي) ٤: ٣١٤. مدارك الأحكام (السيد محمّد العاملي) ٤: ٣٢٦].

فلو رفع المأموم رأسه عامداً استمر^(١)، وإن كان ناسياً أعاد^(٢)، وكذا لو أهوى إلى سجود أو ركوع، ولا يجوز أن يقف المأموم قدام الإمام.

ولا بدّ من نيّة الانتماء، والقصد إلى إمام مُعيّن....

ويجوز أن يأتّم المُفترض بالمُفترض وإن اختلف الفرضان، والمُتفعل

وفُسّرت (المُتابعة) في إرشاد الجعفرية [المطالب المظفرية (الموسوي الاسترآبادي): ١٦٣، س ١٩، (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٢٧٧٦)]: بأن يكون مُتأخراً عنه.

وفي الروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٩٩٤]: بأن لا يتقدّمه بالشروع فيها، ولا الفراغ منها.

وقد نصّ على جواز المُقارنة العلامة في المُنتهى [مُنتهى المطلب (العلامة الحلي) ٦: ٢٦٨] والشهيدان [البيان (الشهيد الأوّل): ١٣٨. روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٩٩٤] وغيرهم [مثل: مدارك الأحكام (السيد محمّد العاملي) ٤: ٣٢٦].

وقال الصدوق [نقلاً عن: ذكرى الشيعة (الشهيد الأوّل) ٤: ٤٧٥] والشهيد الثاني في الروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١: ٨٠١]: بانتفاء الفضيلة مع المساواة.

وفي الميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٩٩٤] والفوائد المليّة [الفوائد المليّة (الشهيد الثاني): ٢٨٩] والذخيرة [ذخيرة المعاد (المُحقّق السبزواري) ٢: ٣٩٨، س ٢١] وغيرها [مثل: بحار الأنوار (العلامة المجلسي) ٨٥: ٧٤]: نقصها بها، لا انتفائها بالكلية؛ حيث قالوا: إنّ التأخّر أفضل. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ١٨٤ - ١٨٥].

(١) وهو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ١٨٨ - ١٨٩].

(٢) ولو ترك الناسي الرجوع على القول بالوجوب ففي بطلان صلاته قولان.

وفي الهلالية والميسية والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١: ٨٠٢]: أنّه لو لم يُعد لم تبطل صلاته، ويأثم. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ١٨٨ - ١٨٩].

بالمفترض، والمتنفل والمفترض بالمتنفل في أماكن^(١)، وقيل: مُطلقاً.

وَيُسْتَحَبُّ أَنْ يَقِفَ الْمَأْمُومُ عَنْ يَمِينِ الْإِمَامِ إِنْ كَانَ رَجُلًا وَاحِدًا وَخَلْفَهُ إِنْ كَانُوا جَمَاعَةً أَوْ امْرَأَةً، وَلَوْ كَانَ الْإِمَامُ امْرَأَةً وَقَفَتِ النِّسَاءُ إِلَى جَانِبِهَا، وَكَذَا إِذَا صَلَّى الْعَارِي بِالْعَرَاءِ جَلَسَ وَجَلَسُوا فِي سَمْتِهِ لَا يَبْرُزُ إِلَّا بِرُكْبَتِهِ.

وَيُسْتَحَبُّ أَنْ يُعِيدَ الْمُتَفَرِّدُ صَلَاتَهُ إِذَا وَجَدَ مَنْ يُصَلِّي تِلْكَ الصَّلَاةَ جَمَاعَةً إِمَاماً
كَانَ أَوْ مَأْمُوماً ^(٢) ^(٣)، وَأَنْ يُسَبِّحَ حَتَّى يَرُكِعَ الْإِمَامُ إِذَا أَكْمَلَ الْقِرَاءَةَ قَبْلَهُ، وَأَنْ
يَكُونَ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ أَهْلَ الْفَضْلِ، وَيُكْرَهُ تَمْكِينُ الصَّبِيَّانِ مِنْهُ.

(١) وفي الميسية و حاشية الإرشاد [حاشية الإرشاد (المحقق الكركي) المطبوع ضمن حياة المحقق الكركي وآثاره ٩: ١٢٩]: أَنَّ الأقوى اختصاصه بأماكن خاصة في الصور الثلاث، فموضع اقتداء الْمُتَنَفِّل بِالْمُفْتَرَض ما لو كان الإمام مُبْتَدِئاً والمأموم مُعِيداً، وبالعكس في العكس، والمُتَنَفِّل بِمِثْلِهِ في صلاة العيد المندوبة و الاستسقاء. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٩٧].

(٢) وحكم في بعض الكتب الفقهية منها الميسية: باستحباب الإعادة للجامع أيضاً إماماً كان أو مؤتمراً. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ١٠٢-١٠٣].

(۳) وهل یسترسل الاستحباب؟

أقال في التذكرة: « هل يُستحبُّ التكرار ثلاثاً فما زاد؟ إشكال أقربه المنع » [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٤: ٣٣٣]. ونحوه ما في المدارك [مدارك الأحكام (السيد محمد العاملي) ٤: ٣٤٣].

وفي الذكرى [ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) : ٤ : ٣٨١ - ٣٨٢] والبيان [البيان (الشهيد الأول) : ١٣٩] والميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) : ٢ : ٩٨٩] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) : ١ : ٣١١] أنه جائز؛ لعموم الأدلة.

ويُكره أن يقف المأموم^(١) وحده إلا أن تمتلئ الصفوف، وأن يُصلي المأموم نافلة إذا أقيمت الصلاة.

و وقت القيام إلى الصلاة إذا قال المؤذن: (قد قامت الصلاة) على الأظهر.
الطرف الثاني: يُعتبر في الإمام الإيمان، والعدالة، والعقل، وطهارة المولد، والبلوغ على الأظهر، وألا يكون قاعداً بقائم، ولا أمياً بمن ليس كذلك.

ولا يُشترط الحرية على الأظهر.

و يُشترط الذكورة إذا كان المأمومون ذكراً أو ذكراً وإناً.

و يجوز أن تؤم المرأة النساء. وكذا الخنثى.

ولا تؤم المرأة رجلاً ولا خنثى.

ولو كان الإمام يلحن في قراءته لم يجز إمامته بمُتقن على الأظهر، وكذا من يُبدل الحرف كالتمتام وشبهه^(٢).

ولا يُشترط أن ينوي الإمام الإمامة.

بل في الميسية: وإن لم تكن الجماعة الأخرى أكمل. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ١٠٤].

(١) قال الشهيد الثاني: المُحقّق الحليّ: «المُرَاد به الذكر، فلا يُكره للأنثى إذا لم يكن نساءً». [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣١٢].

ومثله في جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٤٢].

(٢) قال المُحقّق الحليّ: «أما (التمتام) و (الفأء) فالإنتمام بهما جائز؛ لأنّه يُكرّر الحرف،

وصاحب المسجد والأمانة والمنزل أولى بالتقدّم، والهاشمي أولى من غيره إذا كان بشرائط الإمامة، وإذا تشاح الأئمة فمن قدّمه المأمومون فهو أولى، فإن اختلفوا قدّم الأقرأ^(١)،

ولا يُسقطه». [المُعْتَبَر (المُحَقَّق الحَلِّي) ٢: ٤٣٨].

ومثله في التفسير والحكم ما في نهاية الإحكام [نهاية الإحكام (العلامة الحلي) ٢: ١٤٩] والتذكرة [تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٤: ٢٩٦] والمُنْتَهَى [مُنْتَهَى الْمَطْلَب (العلامة الحلي) ٦: ٢٢٣] والتحرير [تحرير الأحكام الشرعية (العلامة الحلي) ١: ٣١٩] والذكرى [ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ٤: ٣٩٧] والهلالية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣١٤] والميسية.

لكن في جملة منها حكم بكرامية إمامتها؛ لمكان هذه الزيادة.

وفي بعض الكتب الفقهية كالمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣١٤]: أنه لو فُسِّرَ (التمتاع) بمن لا يُحسن أن يُؤدِّي (التاء) كانت إمامته ممتنعة. وقال جماعة منهم [ك: مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣١٤]: وكذا (الفأء). [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٢٠ - ٢١].

(١) وما هو المُراد بـ (الأقرأ)؟

ففي الروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٩٧٥] والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١: ٨١٠ - ٨١١] والفوائد المليّة [الفوائد المليّة (الشهيد الثاني): ٢٩٣]: [والمُراد بالأقرأ: الأجود أداءً وإتقاناً للقراءة ومعرفة أحكامها ومحاسنها.

وقريب منه ما في فوائد الشرائع [فوائد الشرائع (المحقق الكركي): ٥٧، س ٣ (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٦٥٨٤)] والميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣١٦]: فإنه لم يُذكر فيهما معرفة الأحكام والمحاسن، بل في الأوّل بدل ذلك: (وما يتبع ذلك). [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٢٥٦].

فالأفقه^(١)، فالأقدم هجرة، فالأسن^{(٢)(٣)}، فالأصبح^{(٤)(٥)}.

ويُستحب للإمام أن يُسمع مَنْ خلفه الشهادتين.... ويُكره أن يأتَم حاضر بمسافر، وأن يُستتاب المسبوق....

(١) والمُرَاد بـ (الأفقه): الأفقه في أحكام الصلاة.

فإن تساوا فيها ففي المسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣١٦] والميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني): ٣٦٦، السطر الإخير - ٣٦٧، السطر الأول] والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١: ٨١١] والرياض [رياض المسائل (السيد علي الطباطبائي العاملي) ٤: ٣٤٠]: أنه يقدّم الأفقه في غيرها. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٢٥٩ - ٢٦٠].

وفي جملة من الكتب الفقهية منها الميسية: جعل الهاشمي بعد الأفقه. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٢٤٤].

وتقديم الأقرأ على الأفقه وغيره هو خيرة كثير من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٢٤٩ - ٢٥٠].

(٢) والمُرَاد بـ (الأسن): الأسن في الإسلام، لا مُطلقاً، كما في جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٢٦٣ - ٢٦٤]، فابن خمسين في الإسلام أسن من ابن سبعين وله فيه أربعون. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٢٦٤].

(٣) وأما كون (الأسن) بعد (الأقدم هجرة) فعليه أكثر العلماء، وهو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٢٦٢ - ٢٦٣].

(٤) هذا الترتيب (أي: فالأفقه، فالأقدم هجرة، فالأسن، فالأصبح) هو المشهور، وهو الظاهر من الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٢٥٧ - ٢٥٨].

(٥) وأما الأصيح وجهاً فقد ذكره الأكثر، وهو خيرة كثير من الكتب الفقهية، مُضافاً الى الكتب التي ذُكر فيها الترتيب المذكور جميعه. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٢٦٤ - ٢٦٥].

الطرف الثالث: في أحكام الجماعة، وفيه مسائل:

[المسألة الأولى: إذا ثبت أنّ الإمام فاسق أو كافر أو على غير طهارة بعد الصلاة لم تبطل صلاة المؤتمّ، ولو كان عالماً أعاد ولو علم في أثناء الصلاة، قيل: يستأنف، وقيل: ينوي الانفراد ويُتم، وهو الأشبه.

[المسألة الثانية: إذا دخل والإمام راكع وخاف فوت الركوع ركع، ويجوز أن يمشي في ركوعه^{(١)(٢)} حتى يلحق بالصف.

[المسألة الثالثة: وإذا اجتمع خنثى وامرأة وقف الخنثى خلف الإمام والمرأة وراءه وجوباً على القول بتحريم المحاذاة، وإلا على النذب.

[المسألة الرابعة: إذا وقف الإمام في محراب داخل فصلاة من يقابله ماضية، دون صلاة من إلى جانبه إذا لم يُشاهدوه، ويجوز صلاة الصفوف الذين وراء

(١) وفي الروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ١٠٠٢] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣١٩]: تقييد المشي بغير حالة الذكر [الواجب].

وقد تبع في ذلك الدروس [الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ١: ٢٢٣] والميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ١٢٨].

(٢) وفي جملة من الكتب الفقهية منها الميسية: أنّه يُشترط أن لا يكثر المشي.

وفي بعضها [مثل: ذكرى الشيعة (الشهيد الأوّل) ٤: ٤٥٥. الفوائد المليّة (الشهيد الثاني): ٣٠١]: التقييد بحيث يخرج عن اسم المُصليّ.

وقدّره في حاشية الهلالية: بما زاد عن خطوتين.

وفيها جميعها أيضاً: أنّه يُشترط أن يكون الموضع الذي يركع فيه ممّا يصحّ الاقتداء فيه، فلو تباعد أو سفل بالمُعْتَد بطل. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي)

١٠: ١٢٨ - ١٢٩].

الصف الأول؛ لأنهم يُشاهدون مَنْ يُشاهده^(١).

[المسألة] الخامسة: لا يجوز للمأموم مفارقة الإمام بغير عذر، فإن نوى الانفراد جاز.

[المسألة] السادسة: الجماعة جائزة في السفينة الواحدة و في سفن عدة، سواء اتصلت السفن أو انفصلت.

[المسألة] السابعة:.....

[المسألة] الثامنة:.....

[المسألة] التاسعة:.....

[المسألة] العاشرة:.....

(١) لو وقف المأموم خارج المسجد بجذاء الباب وهو مفتوح بحيث يشاهد الإمام أو بعض المأمومين صَحَّت صلاته وصلاة مَنْ على يمينه وشماله ووراءه؛ لأنهم يرون من يرى الإمام، و لو وقف بين يدي هذا الصفِّ صفٍّ آخر عن يمين الباب أو عن يساره بحيث لا يشاهدون مَنْ في المسجد بطلت صلاته.

وهذا الحكم خيرة بعض الكتب الفقهية منها الميسية.

قال السيّد جواد العاملي: « صرّحوا بذلك في مسألة المحراب الداخل؛ حيث قالوا: يُمكن تصوير المحراب الداخل بأن يكون داخلًا في المسجد كثيرًا بحيث إذا وقف الإمام فيه لا يراه مَنْ على جانبيه، ويُمكن تصويره بأن يكون داخلًا في المسجد بحيث يكون له جداران في المسجد، وهذا أُلصق بالمقام؛ فإنّه حينئذٍ يكون من المأمومين مَنْ هو على يمين الإمام وشماله ولا يكون في مقابله أحد، فيتحقّق عدم مشاهدتهم الإمام ولا مَنْ يُشاهده، بخلاف الداخل في الحائط؛ فإنّ الصفِّ غالباً يكون مُتّصلاً، فالذين في الجانبين يُشاهدون مَنْ يُشاهد الإمام وهو في مقابله و لو بوسائط بأطراف أعينهم، انتهى كلام جماعة منهم، والآخرون قالوا مثل ذلك من دون تفاوت أصلاً ». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٠: ٦٣].

[المسألة] الحادية عشرة:

[المسألة] الثانية عشرة: إذا استُتِيب المسبوق، فإذا انتهت صلاة المأموم أو ما

إليهم ليُسَلِّموا، ثم يقوم فيأتي بما بقي عليه.

خاتمة: في ما يتعلق بالمساجد

يُستحب أخذ المساجد مكشوفة غير مسقّفة^(١)، وأن تكون الميضاة على

أبوابها، وأن تكون المنارة مع الحائط لا في وسطها^(٢)، وأن يُقدّم الداخل إليها

(١) قال الميسي في حاشيته: «جمع بينهما للتنبيه على أَنَّ المُراد بالأوّل هو الثاني لا

مطلق الكشف، فلو وضع عليه عريش لم يكره. كلّ ذلك مع عدم الحاجة، وإلا انتفت

الكرامة». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٢٦٠].

وقال السيد محمّد العاملي: «يُستفاد من هذه الرواية [أي: حسن عبد الله بن سنان،

أنظر: وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٥: ٢٠٥ - ٢٠٦، ب ٩ من أحكام المساجد، ح ١]:

كراهية التسقيف خاصّة دون التظليل بغيره، وأنها لا تزول بالاحتياج إلى التسقيف».

وقال - بعد أن نقل كلام الذكرى -: «إنّا قد بيّنا أَنَّ المكروه التظليل بالتسقيف خاصّة،

وَأَنَّ الكراهة لا تزول بالحاجة الى ذلك». [مدارك الأحكام (السيد محمّد العاملي) ٤:

٣٩١ - ٣٩٢، أحكام المساجد].

(٢) كما في حاشية الميسي. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٢٦٣].

لكن قال الشيخ الطوسي: «ولا يجوز أن تُبنى المنارة في وسط المسجد، بل ينبغي أن

تُبنى مع حائطه» [النهاية (الطوسي): ١٠٩، فضل المساجد].

وفي جامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقّق الكرّكي) ٢: ١٤٥، المساجد] وحاشية

الميسي والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني): ٢٣٤، س ٢٧، المساجد] والروضة

[الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١: ٥٤١، مكان المصلّي] والمسالك [مسالك الأفهام

(الشهيد الثاني) ١: ٣٢٥، أحكام المساجد] والمدارك [مدارك الأحكام (السيد محمّد

العاملي) ٤: ٣٩٤، أحكام المساجد] وكشف اللثام [كشف اللثام (الفاضل الهندي)

٣: ٣٢٢، مكان المصلّي]: قول الشيخ في النهاية حقّ إن بُنيت بعد بناء المسجد وجعله

مسجداً. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٢٦٤].

رجله اليمنى والخارج رجله اليسرى، وأن يتعاهد نعليه^(١)، وأن يدعو عند دخوله وعند خروجه.

ويجوز نقض ما استهدم دون غيره ويُستحب إعادته، ويجوز استعمال آله في غيره، ويُستحب كنس المساجد، والإسراج فيها^(٢).

ويحرم زخرفتها^(٣) ونقشها بالصور^{(٤)(٥)}، وبيع آلتها^(٦)، وأن يؤخذ

(١) قال السيّد جواد العاملي: «وفي حكم النعل ما يصحبه الإنسان من مظنّات النجاسة كالعصى و نحوها كما في حاشية الميسي و...». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٦: ٢٥١ - ٢٥٢].

(٢) قال السيّد جواد العاملي: «ولا يشترط في شرعية الإسراج تردّد أحد أو إمكان تردّده كما في حاشية الميسي والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٦٢٧، المساجد] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣٢٦ - ٣٢٧، المساجد] والمدارك [مدارك الأحكام (السيّد محمّد العاملي) ٤: ٣٩٧، المساجد]. وفي الأوّل: أنّ محلّه الليل أجمع». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٦: ٢٥١].

(٣) كما في حاشية الميسي. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٦: ٣٠٢ - ٣٠٣]. وفي حاشية الميسي: أنّ الزخرف: الذهب. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٦: ٣٠٤ - ٣٠٥].

وفي حاشية الفاضل الميسي: يُكره نقشها بغير الذهب. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٦: ٣٠٩].

(٤) وفي حاشية الميسي: قصر ذلك على ما فيه روح. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٦: ٣٠٧ - ٣٠٨].

(٥) وفي حاشية الميسي: يُكره تصويرها بغير ذي الروح. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٦: ٣٠٩].

(٦) وفي حاشية الميسي: أنّه يجوز بيع ذلك مع المصلحة. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٦: ٣١٠].

منها في الطرق والأماكن، وَمَنْ أَخَذَ مِنْهَا شَيْئاً وَجَبَ أَنْ يُعِيدَهُ إِلَيْهَا أَوْ إِلَى مَسْجِدٍ آخَرَ^(١)، وَإِذَا زَالَتْ آثَارُ الْمَسْجِدِ لَمْ يَحِلَّ تَمْلُكُهُ،

ولا يجوز إدخال النجاسة إليها^(٢)، ولا إزالة النجاسة، ولا إخراج الحصى منها^(٣)، وإن فعل أعاده إليها.

- (١) وفي حاشية الميسي: إنَّما يجوز إذا تعذَّر وضعها فيه أو لكون المسجد الآخر أحوَج إليها منه لكثرة المصلِّين أو لاستيلاء الخراب عليه. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٣٢٢].
- (٢) وفي حاشية الميسي: قصر الحكم على المتعدِّية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٣١٤ - ٣١٥].
- (٣) وفي جامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقِّق الكركي) ٢: ١٤٧، أحكام المساجد] وفوائد الشرائع [فوائد الشرائع (المُحقِّق الكركي): ٥٩، س ١٥ و ١٦، المساجد] وحاشية الميسي والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٦٣٤، أحكام المساجد] والمسالك [مسالك الأحكام (الشهيد الثاني) ١: ٣٢٨، أحكام المساجد] وفوائد القواعد [فوائد القواعد (الشهيد الثاني): ١٦٤، أحكام المساجد (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٤٢٤٢)] والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١: ٥٤٥، أحكام المساجد] والمدارك [مدارك الأحكام (السيد محمَّد العاملي) ٤: ٣٩٩، أحكام المساجد]: المحرَّم إخراج ما يُعدَّ جزءً من المسجد.
- وفي كتب الشهيد الثاني [مثل: الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١: ٥٤٥، أحكام المساجد. مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣٢٨، أحكام المساجد. روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٦٣٥، المساجد. فوائد القواعد (الشهيد الثاني): ١٦٤، أحكام المساجد]: أو فرشاً. وفي حاشية الإرشاد [حاشية الإرشاد (المُحقِّق الكركي) المطبوع ضمن حياة المُحقِّق الكركي وآثاره ٩: ٧٧]: ربَّما يُخصَّص التحريم بما إذا كان فرشاً.
- وقال السيد جواد العاملي: «وصرَّح هؤلاء باستحباب إزالتها إذا كانت قمامة وإخراجها. فيكون المكروه عندهم إخراج ما ليس بجزء ولا قمامة». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٢٧٥].

ويكره تعليتها، وأن يُعمل لها شرف أو محاريب داخلية في الحائط^(١)، وأن

تُجعل طريقاً^(٢).

ويُستحب أن يتجنّب البيع والشراء، وتمكين المجانين، وإنفاذ الأحكام^(٣)،

(١) وفي جامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقّق الكرّكي) ٢: ١٤٦، أحكام المساجد] وفوائد الشرائع [فوائد الشرائع (المُحقّق الكرّكي): ٥٩، س ١٨، المساجد] وحاشية الإرشاد [حاشية الإرشاد (المُحقّق الكرّكي) المطبوع ضمن حياة المُحقّق الكرّكي وآثاره ٩: ٧٧] وحاشية الميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٦٢٨، أحكام المساجد] والمسالك [مسالك الأحكام (الشهيد الثاني) ١: ٣٢٨، أحكام المساجد] ومجمع البرهان [مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٢: ١٥٢، مكان المصلّي]: الدخلة في الحائط كثيراً.

قال السيّد جواد العاملي: «وفي هذه الكتب السبعة: أنّ المحاريب الداخلية في المسجد مكروهة أيضاً، وأنّ هذا هو المتبادر من النصّ، قالوا: ويُشترط في هذا أن لا يسبق المسجد المحراب، فإن سبق حرم». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٦: ٢٦٨].
(٢) كما في جملة من الكتب الفقهية منها: جامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقّق الكرّكي) ٢: ١٤٥، أحكام المساجد] وحاشية الميسية والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ٦٢٨، أحكام المساجد] والمدارك [مدارك الأحكام (السيّد محمّد العاملي) ٤: ٤٠١، أحكام المساجد].

وقال السيّد جواد العاملي: «وفي الأربعة الأخيرة: هذا إن لم يستلزم انحاء صورة المسجدية، وإلا حرم». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٦: ٢٦٦].
(٣) وفي حاشية الميسية: كراهة المُداومة عليها فيه. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ٦: ٢٨٩].

وتعريف الضوَال^(١)، وإقامة الحدود، وإنشاد الشعر^(٢)، ورفع الصوت^(٣)، وعمل الصنائع، والنوم.

ويُكره دخول مَنْ في فيه رائحة بصل أو ثوم، والتَنَحُّم، والبصاق، وقتل القمَل، فإن فعل ستره بالتراب، وكشف العورة^(٤)، والرمي بالحصى.

مسائل ثلاث :

[المسألة الأولى: إذا انهدمت الكنائس والبيع، فإن كان لأهلها ذمّة لم يجز التعرّض لها، وإن كانت في أرض الحرب أو باد أهلها جاز استعمالها في المساجد.
[المسألة الثانية: الصلاة المكتوبة في المساجد أفضل من المنزل^(٥)، والناقلة

(١) إنشاداً من الواجد ونشداناً من المالك كما في... حاشية الميسي. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٢٩٢].

(٢) وفي الذكرى: «ليس ببعيد حمل إباحة إنشاد الشعر على ما يقلّ منه ويكثر نفعه كبيت حكمة أو شاهد على لغة في كتاب الله أو سنة نبيه ﷺ؛ لأنّه من المعلوم أنّه كان يُنشد بين يدي النبي ﷺ البيت والأبيات من الشعر في المسجد، ولم يُنكر ذلك» ذكرى الشيعة (الشهيد الأوّل) ٣: ١٢٤، ما يتعلّق بالمساجد. ومثله قال الميسي، وزاد ما يُعدّ عبادة. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٢٩٧].

(٣) وفي حاشية الميسي: ولو في القرآن إذا تجاوز المعتاد. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٢٩٩ - ٣٠٠].

(٤) كما نصّ على عليه في جملة من الكتب الفقهية منها: حاشية الميسي. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٢٨٠ - ٢٨١].

(٥) قال السيد جواد العاملي: «وهل شرعية إتيان المساجد للرجال خاصّة أو لهم وللنساء؟ ففي نهاية الأحكام [نهاية الأحكام (العلامة الحلي) ١: ٣٥٣، المساجد] وكشف الالتباس [كشف الالتباس (الصيمري) ١: ١٥٤، المساجد، مخطوط: في مكتبة المرعشي النجفي، رقم (٣٦٩٣)]: هذا الحكم - يعني إتيان المساجد - مختصّ بالرجال دون النساء؛ لأنّهن أُمرن بالاستتار. وفي حاشية الميسي: إنّما تستحبّ الفريضة في

بالعكس^(١).

[المسألة] الثالثة:....

الفصل الرابع: في صلاة الخوف والمطاردة

صلاة الخوف:....

صلاة المطاردة:....

الفصل الخامس: في صلاة المسافرين، والنظر في الشروط، والقصر، ولواحقه.

أما الشروط فستة:

[الشرط] الأول: اعتبار المسافة

وهي مسير يوم^(٢): بريدان أربعة وعشرون ميلاً.

والميل أربعة آلاف ذراع بذراع اليد الذي طوله أربع وعشرون إصباعاً تعويلاً

على المشهور بين الناس أو مدّ البصر من الأرض^(٣).

المسجد في حق الرجال، أما النساء فبيوتهنّ مطلقاً». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٢٥٧].

وكتب السيد جواد العاملي بخطه ﷺ في الهامش: «في الأخبار الواردة في المواقيت ما يدلّ على أنّ النساء كنّ يُصلين الصبح معه ﷺ». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٢٥٧].

(١) نصّ على ذلك في حاشية الميسي. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ٦: ٢٥٢-٢٥٣].

(٢) وقد اعتبر في اليوم في الميسية وغيرها: بأنّه ما يميّز به الفارس من الراحل في الأرض المستوية للمبصر المُتوسّط. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٣٢٣].

(٣) وضبط مدّ البصر في جملة من الكتب الفقهية منها الميسية: اعتدال الوقت والسير والمكان. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٣٢٩].

ولو كانت المسافة أربعة فراسخ وأراد العود ليومه فقد كمل مسير يوم ووجب التقصير^{(١)(٢)}،

ولو تردّد يوماً في ثلاثة فراسخ ذاهباً وجائياً وعائداً لم يجز القصر وإن كان ذلك من نيّته،

ولو كان لبلد طريقان والأبعد منهما مسافة فسلك الأبعد قصر وإن كان ميلاً إلى الرخصة.

الشرط الثاني: قصد المسافة

فلو قصد ما دون المسافة... ولو خرج ينتظر رفقة إن تيسروا سافر معهم، فإن كان على حدّ مسافة قصر في سفره وفي موضع توقّفه، وإن كان دونها أتمّ حتى

(١) وأما وجوب القصر على مُريد الرجوع ليومه على التعيين فهو مذهب الأكثر، وهو خيرة كثير من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٣٣٩ - ٣٤١].

(٢) لقد أفاد السيد جواد العاملي: أن في هذه المسألة ستّ صور. قال: «وبيان الصور الستّ: أنّه لا يخلو إما أن ينتظرهم وهو دون محلّ الترخّص أو مُتعدّ عنه أو على رأس المسافة فما زاد، وعلى كلّ تقدير إما أن يكون جازماً على السّفر دونهم أو لا، فهذه ستّة أقسام.

فإن كان دون محلّ الترخّص فإنّه يُتمّ مطلقاً سواء كان جازماً أو لا، وكذا يُتمّ لو كان مُتعدّياً عن محلّ الترخّص دون المسافة غير جازم على السّفر من دونهم، فهذه ثلاثة أحوال يُتمّ فيها.

وأما الثلاثة الباقية فإنّه يقصر فيها ما لم ينو الإقامة عشراً أو يمض عليه ثلاثون يوماً». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٤٣٥ - ٤٣٦].

ثمّ قال: «وقد وافق على ذلك كلّ الفاضل الميسية...». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٤٤٠].

تيسّر له الرفقة ويسافر^(١).

الشرط الثالث: أن لا يقطع السفر بإقامة في أثناءه.

فلو عزم على مسافة و في طريقه مُلْك له قد استوطنه ستّة أشهر أتم في طريقه و في ملكه.

و كذا لو نوى الإقامة في بعض المسافة.

و لو كان بينه و بين ملكه أو مانوى الإقامة فيه مسافة التقصير قصّر في طريقه خاصّة.

ولو كان له عدّة مواطن اعتبر ما بينه وبين الأوّل، فإن كان مسافة قصر في طريقه^(٢)، وينقطع سفره بموطنه فيتّم فيه ثمّ يعتبر المسافة التي بين موطنه، فإن لم يكن مسافة أتمّ في طريقه لانقطاع سفره، وإن كان مسافة قصر في طريقه الثانية حتى يصل إلى وطنه^(٣).

(١) وأما وجوب القصر على مُريد الرجوع ليومه على التعيين فهو مذهب الأكثر، وهو خيرة كثير من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٣٣٩ - ٣٤١].

(٢) وبه صرح في جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٥٠٦].

(٣) قال الشهيد الثاني: «كما يُعتبر المسافة بين كلّ موطنين كذا يُعتبر بين آخر المواطن وغاية مقصده، فإن كان مسافة قصر عند خروجه من الأخير الى مقصده، وإلا فلا» [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣٤٢].

قال السيد جواد العاملي: «وكذا يُتمّ إن بلغها ذاهباً وآيباً بتلك الطريق أو آخر أبعد؛ لأنّ الذهاب لا يُضمّ إلى الإياب، كما في الروض [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ١٠٣١ - ١٠٣٢] والمقاصد [المقاصد العلية (الشهيد الثاني): ٢١٧] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣٤٢] والميسية». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٥٠٥].

والمكاري والملاح والتاجر الذي يطلب الأسواق والبريد^(١).

وضابطه: أن لا يُقيم ببلد عشرة أيام^(٢)، فلو أقام أحدهم عشرة ثم أنشأ سفراً

(١) قال السيّد جواد العاملي: «وبقي الكلام فيما إذا وجب القصر على كثير السفر فهل يعود حكم التمام في الثانية إذا لم تتخلّل الإقامة عشرًا فيتمّ فيها أم يستمرّ إلى السفرة الثالثة فلا يتمّ في الثانية؟ قولان:

ذهب إلى الأوّل في السرائر [السرائر الحاوي (ابن إدريس) ١: ٣٣٩] والمدارك [مدارك الأحكام (السيّد محمّد العاملي) ٤: ٤٥٣] والرياض [رياض المسائل (السيّد علي الطباطبائي العاملي) ٤: ٤٣٠] و... [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٠: ٥٣٣].

ثمّ ذكر القول الثاني، وهو عدم العود في الثانية وقصره على الثالثة الى جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العاملي) ١٠: ٥٣٤].

(٢) وفي المدارك [مدارك الأحكام (السيّد محمّد العاملي) ٤: ٤٥٣] وكذا الذخيرة [ذخيرة المعاد (المُحقّق السبزواري) ٢: ٤١٠، س ٢٧]: «ألحق المصنّف في (النافع) [المختصر النافع (المحقّق الحلي): ٥١] والعلامة [قواعد الأحكام (العلامة الحلي) ١: ٣٢٥] ومن تأخّر عنهما بإقامة العشرة في بلده: العشرة المنوية في غير بلده. وفي الذكرى [ذكرى الشيعة (الشهيد الأوّل) ٤: ٣١٦]: قاله الأصحاب. وفي المهدّب البارِع [ابن فهد الحلي] ١: ٤٨٦] والرياض [رياض المسائل (السيّد علي الطباطبائي العاملي) ٤: ٤٢٨]: أنّه المشهور.

وفي الدروس [الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ١: ٢١٢] والموجز الحاوي [الرسائل العشر (ابن فهد الحلي): ١٢١، الموجز الحاوي] وكشف الإلتباس [كشف الإلتباس (الصيمري) ٢: ٣٠٢، مخطوط: مكتبة المرعشي النجفي العامة (٣٦٩٣)] وجامع المقاصد [جامع المقاصد (المُحقّق الكركي) ٢: ٥١٣] والميسية والمقاصد العلية

فَصِر^(١١)٢)، وقيل: ذلك مُخْتَصَّ بِالْمُكَارِي، فيدخل في جملة الملاح والأجير، والأوّل أظهر، ولو أقام خمسة قيل: يُتَمَّ، وقيل: يقصر نهاراً صلاته دون صومه، ويُنْتَمَ لَيْلاً، والأوّل أشبه.

الشرط السادس: توارى الجدران وخفاء الأذان

[المقاصد العلية (الشهيد الثاني): ٢٢١] والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣٤٥] والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني): ٣٩١، س ١٧ - ١٩] والرياض [رياض المسائل (السيد علي الطباطبائي العاملي) ٤: ٤٢٩] والمصابيح [مصابيح الظلام (الوحيد البهبهاني) ٢: ٢٩٩] والحدائق [الحدائق الناضرة (يوسف البحراني) ١١: ٣٩٥ - ٣٩٦]: إلحاق العشرة الحاصلة بعد التردّد ثلاثين». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٥٢٠].

(١) قال ابن فهد: «ولو كمل له عشرة مُتفرقة في بلدة قصر، كما لو سافر في رستاق ينتقل فيه إلى آخر بلا عزم إقامة عشرة في واحدة» [الرسائل العشر (ابن فهد الحلبي): ١٢١، الموجز الحاوي]. ونُسب موافقته إلى المُحقِّق الشيخ علي الكركي [روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢: ١٠٤١].

أقال السيّد جواد العالمي: «قلت: الموجود من كلام المحقّق المذكور: أنّه يكفي في العشرة كونها ملقّة، وكذا يكفي كونها في غير بلده، نقله عنه في هامش الميسية، وليست صريحة في ذلك». [مفتاح الكرامة (السيّد جواد العالمي) ١٠: ٥٣٢].

(٢) وهل المُعتبر صدق المُكاري ومُشاركه في الحكم؟ أي سواء صدق بأوّل مرّة أو أزيد؟ [قواعد الأحكام (العلامة الحلّي) ١: ٣٢٥].

وفي الميسية والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١: ٧٨٤] والمقاصد العلية [المقاصد العلية (الشهيد الثاني): ٢٢٠]: أن يُسافر ثلاث مرّات أو يصدق عليه اسم المكاري أو إخوته. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٥٣٩].

لا يجوز للمسافر التقصير حتى تتواري جدران البلد الذي يخرج منه أو يخفى عليه الأذان^{(١)(٢)(٣)(٤)}، ولا يجوز له الترخّص قبل ذلك ولو نوى السفر ليلاً....

وأما القصر فإنّه عزيمة إلا أن تكون المسافة أربعاً ولم يُرد الرجوع ليومه على قول أو في أحد المواطن الأربعة^(٥): مكّة والمدينة والمسجد الجامع بالكوفة والحائر^(٦) فإنّه مخيّر، والإتمام أفضل، وإذا تعيّن القصر فأتّمّ عامداً أعاد على كلّ

(١) واعتبار هذا الشرط هو المشهور، بل كاد يكون إجماعاً، وإنّما الخلاف من جهة أخرى، وهي التعبير عن هذا الشرط، فجماعة على التعبير عنه بخفاء الأمرين معاً، وهو المشهور، وهو خيرة كثير من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٤٤١ - ٤٤٣].

(٢) وفي جملة من الكتب الفقهية منها الميسية: أنّ المعتبر في رؤية الجدار صوته، لا شبّهه. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٤٥٤].

(٣) وفي جملة من الكتب الفقهية منها الميسية: أنّ المعتبر سماع صوت الأذان وإن لم يُميّز بين فصوله. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٤٥٥].

(٤) وفي الذخيرة: أنّهم قالوا: تُعتبر المحلّة في البلد المُتّسع. [ذخيرة المعاد (المُحقّق السبزواري) ٢: ٤١١، س ١٨].

وصرّح بذلك في جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٤٥٧ - ٤٥٨].

(٥) وقصر الحكم على المساجد الثلاثة والحائر هو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٢٩٨ - ٢٩٩].

(٦) وأمّا تحديد الحائر الشريف ففي الدروس [الدروس الشرعية (الشهيد الأوّل) ١: ٢٠٩] والموجز الحاوي [الرسائل العشر (ابن فهد الحلّي): ١٢٢، الموجز الحاوي] والكركية [رسائل المُحقّق الكرّكي (المُحقّق الكرّكي) ٣: ٢٤٨، شرح الألفية] والميسية والمسالك [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣٤٨] والروضة [الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١: ٧٨٧] والروض [روض الجنان (الشهيد الثاني): ٣٩٧، س ٩]:

حال، وإن كان جاهلاً بالتقصير فلا إعادة ولو كان الوقت باقياً، وإن كان ناسياً أعاد في الوقت، ولا يقضي إن خرج الوقت، ولو قصر المسافر اتفاقاً لم تصح وأعاد قصرأً، وإذا دخل الوقت وهو حاضر ثم سافر والوقت باق قيل: يُتمّ بناء على وقت الوجوب^(١)، وقيل: يقصر اعتباراً بحال الأداء، وقيل: يتخير، وقيل: يُتمّ مع السعة ويقصر مع الضيق، والتقصير أشبهه، وكذا الخلاف لو دخل الوقت وهو مسافر فحضر والوقت باقٍ، والإتمام^(٢) هنا أشبه....

وأما اللواحق فمسائل:

[المسألة الأولى:....]

[المسألة الثانية:....]

[المسألة الثالثة: إذا عزم على الإقامة في غير بلده عشرة أيام ثم خرج^(٣) إلى ما دون المسافة فإن عزم العود والإقامة^(٤) أتمّ زاهباً وعائداً وفي البلد^(٥).

أنّه ما دار عليه سور المشهد والحضرة. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٣٠٦].

(١) هذا هو المشهور بين المتأخّرين، وهو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٢٨٢ - ٢٨٣].

(٢) هذا هو خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٢٩٣ - ٢٩٤].

(٣) قال الشهيد الثاني: «المُرَاد: أنّه خرج بعد الصلاة تماماً أو ما هو في حكمها، وإلا رجع إلى القصر بمجرّد الرجوع عن النية». [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣٥٠].

(٤) قال الشهيد الثاني: «المُرَاد بالإقامة بعد العود: إقامة عشرة مُستأنفة، لا مُطلق الإقامة». [مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ٣٥٠].

(٥) قال السيد جواد العاملي: «إذا عزم العشرة وصلى صلاة تماماً ثمّ خرج إلى ما دون

[المسألة] الرابعة:....

[المسألة] الخامسة:....

[المسألة] السادسة:إذا نوى المسافة وخفي عليه الأذان و قصر فبدا له، لم يعد صلاته .

[المسألة] السابعة:إذا دخل وقت نافلة الزوال فلم يُصلّ وسافر استجب له قضاؤها و لوفي السفر.

المسافة عازماً على العود إلى موضع الإقامة من دون إقامة جديدة ومن نيته قطع مسافة فهي من مهمات المسائل وأمّهات المعاضل قد اختلف فيها علماءنا السابقون ومشايخنا المعاصرون، ولقد تتبعت كلام الأصحاب من قديم وحديث فوجدتهم في المسألة على قولين، لا ثالث لهما». [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٥٨٦].

ثم ذكر القول الأول - وهو التقصير مطلقاً فيما إذا عزم على العود ولم يعزم على الإقامة عشراً - وذكر القائلين به.

ثم ذكر القول الثاني وهو التقصير في العود فقط مع قطع المسافة غير ذاهل ولا مُتردّد، وذكر القائلين به، وأنّه خيرة جملة من الكتب الفقهية منها الميسية. [مفتاح الكرامة (السيد جواد العاملي) ١٠: ٦٠٠ - ٦٠١].

كما اشتمل هذا المجلد من الموسوعة على أربعة أنواع من العناوين: أصلية وفرعية وتأليفية وعناوين الدلالة، مثال الأوّل (تقصير)، ومثال الثاني (تفاؤل)، ومثال الثالث (تفويض)، ومثال الرابع (تفتيش).

وسنذكر مسرداً بهذه العناوين:

١٩ - تقادم	١ - تفاؤل
٢٠ - تقاذف	٢ - تفاضل
٢١ - تقارن	٣ - تفتيش
٢٢ - تقاصّ	٤ - تفحّج
٢٣ - تقاضي	٥ - تفخيز
٢٤ - تقابل	٦ - تفرّق
٢٥ - تقبّل	٧ - تفريح
٢٦ - تقبيل	٨ - تفريط
٢٧ - تقدير	٩ - تفريق
٢٨ - تقدّم	١٠ - تفسير
٢٩ - تقدير	١١ - تفسير
٣٠ - تقديم وتأخير	١٢ - تفضيل
٣١ - تقربّ	١٣ - تفقّه
٣٢ - تقرير	١٤ - تفكّر
٣٣ - تقسيط	١٥ - تفليس
٣٤ - تقسيم	١٦ - تفويت
٣٥ - تقصير	١٧ - تفويض
٣٦ - تقلّص	١٨ - تقابض

نذكّر بأننا سبق أن بيّنا فيما تقدّم من الأعداد أنّه ليس المراد بالعناوين الأصلية البحوث الموسّعة من ناحية المقدار وإن كان أغلبها كذلك، بل المراد بالعناوين الأصلية: هي العناوين التي لا يحسن إدراج مباحثها تحت غيرها:

وذلك لكون اللفظ هو المظنّة الوحيدة أو الغالبة لاستيعاب ما يحكي عنه من

المحور الأوّل: التعريف

وكما هو دأب هذه الموسوعة أن تبدأ ببيان تعريف العنوان من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية.

أ - **فالتفليس لغة** مناداة أو حكم الحاكم على الرجل بالإفلاس، والإفلاس فقد المال، من الفُلس، وهو معروف.

ب - **والتفليس اصطلاحاً:** الإفلاس شرعاً هو العجز عن تسديد الديون؛ وذلك حينما تزيد ديونه على أمواله، وظاهر بعض أنّ التفليس حكم الحاكم بمنع المفلس من التصرف في أمواله، وفي قبال ذلك ذهب آخرون الى أنّه إذا استغرقت ديونه أمواله صار مفلساً وإن لم يحجر عليه.

المحور الثاني: الألفاظ ذات الصلة

وقد تمّ التعرّض الى ثلاثة موارد:

١ - **الإفلاس:** زهاب المال والانتقال من حالة اليسر الى حالة العسر، وترتب الأثر على الإفلاس يتوقّف على شروط كمطالبة الغرماء وحكم الحاكم.

٢ - **الحجر:** المنع من التصرف في المال، والتفليس أحد أسباب الحجر.

٣ - **الإعسار:** الضيق والشدة في قبال اليسر، ويأتي بمعنى قلة ذات اليد وعدم القدرة على النفقة سواء أكان مديناً أو لا. بينما الإفلاس هو قصور المال عن وفاء الديون.

المحور الثالث: حكم التفليس (الحجر على المفلّس)

المدين إذا تراكت عليه الديون وطالب الغرماء بها لا يُترك بل يتدخّل الحاكم الشرعي لإنقاذ حقّ الغرماء فيمنعه من التصرف في أمواله مع اجتماع الشرائط المعيّنة، وهذا هو المشهور، بل المجمع عليه. وهنا عدّة بحوث:

البحث الأول: مشروعية الحجر على المفلس، ويدلّ على ذلك: سيرة العقلاء

غير المردوع عنها والروايات الخاصة، وقد وقع بحث في مدى دلالة الروايات.

البحث الثاني: توقّف الحجر على حكم الحاكم، فلا يثبت الحجر على المفلس

إلا بحكم الحاكم بلا خلاف، بل عليه الإجماع. وقبل الحجر يجوز للمفلس التصرف

في أمواله، أجل لو نقل المفلس أمواله الى غيره بالصلح والهبة لأجل الفرار من

أداء الديون قد يشكل الصحة تكليفاً ووضعا، والمشهور عدم البطالان. وينفذ حكم

الحاكم حتى على غير المسلم.

البحث الثالث: ولاية الحاكم على أموال المفلس، لا خلاف في أنّ الولاية على

مال المفلس للحاكم الشرعي خاصّة كولايته على سائر المحجورين.

البحث الرابع: شروط الحجر على المفلس:

أ - ثبوت الدين عند الحاكم.

ب - حلول الديون.

ج - قصور أمواله عن الدين.

د - إلتماس الغرماء الحجر عليه.

وقد وقع البحث فيما لو التمس المفلس الحجر على نفسه.

المحور الرابع: آثار التفليس وأحكامه

الأثر الأول: تعلّق حقّ الغرماء بمال المفلس ومنعه من التصرف فيه، فيُمنع

من التصرف في المال الموجود حال الحجر بما ينافي حقّ الغرماء سواء أكان

بعوض أو بغير عوض.

التصرّفات التي لا يُمنع منها المفلس:

لا يُمنع المفلس من التصرّفات غير المالية أو التصرّفات التي لا تتعلّق بالمال

الموجود حال الحجر، وكذا التصرفات التي تؤول الى تحصيل المال ونحو ذلك.

الأثر الثاني: اختصاص كلّ غريم بعين ماله حتى لو بذل الغرماء ثمنها وحتى بعد القسمة، فمن وجد من الغرماء عين ماله فله أخذها بشرط كون ماله وافياً بدين الغرماء. ويثبت حق الرجوع بالعين فوراً، ويشترط فيه عدّة شروط:

أ - تعذر استيفاء الثمن من غيرها.

ب - حلول الثمن.

ج - بقاء العين في ملك المفلّس.

د - عدم تغيير العين، وتغيير العين له صورتان: التغيير بالنقصان، والتغيير بالزيادة. والزيادة تارة تكون متصلة، وأخرى منفصلة، وثالثة الزيادة المتصلة من وجه والمنفصلة من وجه آخر، ورابعة الزيادة الحاصلة من الخارج. والزيادة الخارجية تارة تكون عينية محضة، وأخرى تكون صفتية محضة، وثالثة تكون عينية من وجه وصفية من وجه آخر.

هـ - انتقال المال الى المفلّس بالمعاوضة.

ز - سبق المعاوضة على الحجر.

الأثر الثالث: بيع مال المفلّس ووفاء بديونه، ويقع في البحث تارة في كيفية بيعه، وأخرى في تقسيمه، وثانية في ما يُترك للمفلّس من أمواله، ورابعة في حكم وإعساره، وخامسة في حكم المال المتجدّد للمفلّس، وسادسة في عدم الفرق بين كون الدين لطاعة أو معصية، وسابعة في زوال التفليس.

الهوامش

(١) التردد بسبب إدغام عنواني (تقديم وتأخير) معاً.

تقويم^(١)

البحث:

أولاً - التعريف:

يختلف حكم التقويم باختلاف
موارده ومعانيه، فيقع الكلام أولاً: في
التقويم بمعنى تقدير السلعة بنقد وجعل
القيمة لها وتطبيقاتها في الفقه، وشرائط
المقوّم وحجّة قوله من باب الشهادة،
وثانياً: في التقويم بمعنى التعديل
والإصلاح، وثالثاً: في التقويم بمعنى
حساب الزمن. وإليك بيان ذلك:

الأول - التقويم بمعنى تقدير ثمن
السلعة وجعل القيمة لها:
ويقع الكلام في جهتين:

الأولى - موارد التقويم في الفقه:
للتقويم بمعنى التقدير موارد مختلفة،
وهي - بترتيب أبواب الفقه - كما يلي:

التقويم لغة: مصدر قوّم، ويأتي
على معان:
أحدها: التعديل والإصلاح، يقال:
قوّم المعوّج، أي عدّله وأزال عوجه.
ثانيها: جعل القيمة للشيء، يقال:
قوّمت المتاع، أي جعلت له قيمة
معلومة.

ثالثها: حساب الزمن بالسنين
والشهور والأيام.
وتقويم البلدان: تعيين مواقعها
وبيان ظواهرها^(٢).

واستعمله الفقهاء في نفس هذه
المعاني.

ثانياً - الحكم الإجمالي ومواطن

١- تقويم عروض التجارة:

اختلف الفقهاء في حكم مال التجارة وهل تجب فيه الزكاة أم تستحب، إلا أن الذي ذهب إليه الأكثر^(٣) - بل المشهور^(٤)، بل نسبه بعضهم إلى الإمامية^(٥) - استحباب إخراج زكاتها، مع مراعاة توفر شروطها من بلوغ النصاب وحولان الحول.

ثم إن المشهور تعلق الزكاة بقيمة المتاع لا بعينه، وعليه تقوّم بالدراهم أو الدنانير.

بل صرح بعضهم بعدم وجدان الخلاف في أصل التقويم بهما؛ لأنهما أصل المال، ولذا كانا المرجع في الديات وفي عوض المتلفات وأروش الجنائيات والمعيبات وغير ذلك مما يرجع إلى الغرامات ونحوها^(٦).

لكن الفقهاء اختلفوا في كيفية التقويم بأحدهما، وأنه هل يفرّق بين كون ثمن المتاع عروضاً أو نقداً وبين كون الثمن من جنس ما وقع به التقويم وعدمه، أم لا؟

قال المحقّق النجفي: «مقتضى المتن وغيره ممّن أطلق أنّه لا فرق في التقويم بأحدهما بين كون ثمن المتاع عروضاً أو نقداً وبين كون الثمن من جنس ما وقع به التقويم وعدمه؛ ولعلّه لإطلاق ما دلّ على التقويم من موثّق إسحاق بن عمّار^(٧) وغيره»^(٨).

ولكن ذهب صاحب المدارك إلى أنّه: «مشكل على إطلاقه، والأصح أن الثمن إن كان من أحد النقيدين وجب تقويم السلعة بما وقع به الشراء كما صرح به المصنّف في المعتبر والعلامة ومن تأخّر عنه؛ لأنّ نصاب العرض مبني على ما اشتري به، فيجب اعتباره به كما لو لم يشتري به شيئاً... ورأس المال إنّما يعلم بعد التقويم بما وقع به الشراء، ولو وقع الشراء بالنقيدين وجب التقويم بهما، ولو بلغ أحدهما النصاب زكاه دون الآخر، ولو كان الثمن عروضاً قوّم بالنقد الغالب، واعتبر بلوغ النصاب ووجود رأس المال في الحول به خاصة، ولو تساوى

المشهور، ثم إن عجز عن الإطعام صام عن كل مدين يوماً، وكذلك الحال في بقر الوحش وحماره وقتل الضبي^(١١).

وكذلك كل ما لا تقدير لفديته فإن قتلته قيمته^(١٢).

ووقع البحث في أجزاء العدل الواحد هنا لكونه من باب الإخبار، أم لا بد من التعدد لكونه من باب الشهادة^(١٣).
والتفصيل في محله.

(انظر: صيد، كفارة)

٣ - تقويم جارية المغنم وولدها لو وطأها الغانم فحبلت:

لا يجوز للغانم وطء جارية المغنم قبل القسمة، فإن وطأها فأحبها كان حكم ولدها حكمها، فيكون له منه بقدر نصيبه من الغنيمة، ويقوم بقية سهم الغانمين عليه، ويلزمه سهم الغانمين. ثم ينظر، فإن كانت القيمة قدر حقّه فقد استوفى حقّه، وإن كان أقل أعطى تمام حقّه، وإن كان أكثر ردّ الفضل، ويلحق

التقدان كان له التقويم بأيهما شاء، ويكفي في استحباب الزكاة بلوغ القيمة النصاب بأحدهما، وكذا وجود رأس المال^(٩).

وقال المحقق النجفي - بعد مناقشة ما ذكره صاحب المدارك وغيره -: «نعم، لو كان مال التجارة دراهم أو دنانير أتجه اعتبار نصابهما، ولا يلحظ قيمة كل منهما بالآخر؛ ضرورة كون كل منهما قيمة لباقي الأموال كما هو واضح^(١٠).

وتفصيل البحث في محله.

(انظر: زكاة)

٢ - تقويم جزاء الصيد:

في بعض كفّارات الصيد إذا عجز المكلف عن الفدية المخصوصة يدفع قيمتها، ومن ذلك قتل النعامة، فإن فيه بدنة، ومع العجز عنها تقوم ويفضّ ثمنها على البر أو على ما يعدّ طعاماً - على الخلاف في ذلك - ويتصدّق به على المساكين لكل مسكين مدّان على

به الولد لحوقاً صحيحاً؛ لأنّه ولد شبهة، وتكون الجارية أمّ ولده ^(١٤).

(انظر: جهاد، غنيمة)

٤- تقويم ولد الجارية لو وطأها مشرك ثمّ أسلم:

لو أخذ مشرك جارية مسلم فوطأها فولدت منه وظفر المسلمون بها كانت هي وأولادها لمالكها، فإن أسلم الواطئ لها لم يزل ملك مالكها عن ذلك بإسلامه.

وأما لو وطأها بعد إسلامه وهو يظنّ أنّها ملكه ثمّ ولدت منه كان ولده أيضاً لسيّد الجارية، إلّا أنّه يقوّم على الأب ويؤخذ منه قيمته، ويلزم الواطئ عقرها لسيّدها ^(١٥).

(انظر: جهاد)

٥- تقويم ما يملك وما لا يملك إذا

باعهما معاً:

يمكن تصوير مصاديق مختلفة لبيع ما يملك وما لا يملك نشير إلى بعضها فيما يلي:

الأوّل: ما لو باع العبد والحرّ، أو الشاة والخنزير، أو الخلّ والخمر، فقد ذهب بعض الفقهاء إلى صحّة البيع فيما يملك وبطلانه في الآخر، ويقوّمان جميعاً، ثمّ يقوّم أحدهما منفرداً، ثمّ تنسب قيمته إلى قيمة المجموع ويسقط من الثمن بقدر ما قابل الفاسد بتلك النسبة ^(١٦).

وطريق التقويم في المملوك ظاهر، وأمّا في الحرّ فبأنّ يقوّم لو كان عبداً على ما هو عليه من الأوصاف والكيفيات، وكذا الحال في الخمر والخنزير، فإنّهما يقوّمان بقيمتها عند مستحليهما، وذلك إمّا بإخبار جماعة منهم كثيرة يؤمن اجتماعهم على الكذب، ويحصل بقولهم العلم أو الظنّ المتأخّر له، أو بإخبار عدلين من المسلمين يطلّعان على حاله عندهم ^(١٧).

الثاني: ما لو باع الفضولي مال غيره مع مال نفسه صفقةً صحّ فيما يملك، ووقف الآخر على إجازة المالك، فإنّ أجاز نفذ البيع وقسّط الثمن عليهما

نسبة النقيصة من القيمة، فيؤخذ من الثمن مثل نسبة نقص المعيب عن الصحيح.

لا أنه يؤخذ تفاوت ما بين المعيب والصحيح؛ لأنه قد يحيط بالثمن أو يزيد عليه، فيلزم أخذ العوض والمعوض، كما إذا اشتراه بخمسين وقوم معيباً بها وصحيحاً بمئة، وعلى اعتبار النسبة يرجع في المثال بخمسة وعشرين (٢٠).

ولو اختلفت أحوال التقويم فهل الاعتبار في التقويم يكون حال العقد أو القبض أو غيرهما؟

ذهب بعض الفقهاء إلى أن المعتبر حال العقد؛ لأنه حين الانتقال إلى ملك المشتري، ووقت استحقاقه الأرض، لا يوم القبض باعتبار أنه يوم دخول المبيع في ضمانه، ويوم استقرار الملك؛ لأنه لا دخل لذلك في اعتبار القيمة (٢١).

واختار بعضهم اعتبار أقل الحالين قيمة من وقت العقد ووقت القبض (٢٢).

بنسبة المالكين، بأن يقوموا جميعاً، ثم يقوم أحدهما منفرداً، ثم ينسب إلى قيمة المجموع.

هذا إذا كان المال من ذوات القيم، وإن كان من ذوات الأمثال قسّط على الأجزاء (١٨).

وقد ذكر الفقهاء بحثاً مفصلة فيه تأتي في محالها.

(انظر: بيع)

٦- تقويم المبيع المعيب لمعرفة

الأرض:

إذا اشترى شيئاً وقبضه ثم وجد به عيباً كان عند البائع فالمشتري بالخيار بين فسخ العقد وأخذ الأرض على المشهور، بل المدعى عليه الإجماع.

وقد يتعين الأرض دون الرد فيما إذا لم يمكن الرد، كما إذا حدث عيب عند المشتري أو تصرف فيه أو تلفت العين أو غير ذلك من مسقطات الرد (١٩).

وكيفية معرفة الأرض أن يقوم المبيع صحيحاً ومعيباً، وينظر في

واحتمل آخر أن كون المدار على القيمة حال استحقاق الأرض باختياره أو بحصول المانع من الرد؛ لأن ذلك الوقت هو وقت استحقاق الأرض؛ إذ قبله كان البائع مخيراً بين الرد والأرض، فهو غير مستحقّ على التعيين (٢٣).

وتفصيله في مصطلح (أرض).

٧ - تقويم المبيع حاملاً ومسقطاً
إذا شرط الحمل:

لو اشترى الحامل من الإنسان أو الحيوان مع ما في بطنها فسقط الحمل قبل القبض رجع المشتري بحصة الولد من الثمن.

وطريق ذلك: أن تقوّم الأمّ حاملاً ومجهضاً، ثم يرجع بنسبة التفاوت من الثمن (٢٤)؛ لأنّ الإجهاض في الأمة عيب ربما نقصت به القيمة؛ إذ هي في حال الإجهاض مريضة، فيرجع بنسبة التفاوت بين القيمتين (٢٥).

وتفصيله في مصطلح (بيع).

٨ - تقويم المبيع والزيادة لو

كانت بفعل القابض:

صرّح بعض الفقهاء بأنّ الزيادة المتّصلة والمنفصلة الحاصلة للعين في المقبوض بالسوم أو البيع الفاسد للمالك.

نعم، لو كانت الزيادة بفعل القابض وكان جاهلاً فهو شريك للمالك بالنسبة، سواء كانت عيناً مثل الصبغ أو لا، مثل تعليم صنعة، بأن يقوّم بلا تلك الزيادة مرةً ومعها أخرى، ويجعل ما به التفاوت للقابض، فإنّه شريك بذلك المقدار، فالزيادة مختصةً بالقابض (٢٦).

(انظر: بيع)

٩ - تقويم الجارية إذا وطأها أحد الشريكين:

لو اشترى اثنان أو أكثر جاريةً حرم على كلّ واحد منهم وطؤها، فإن وطأها أحدهم لشبهة فلا حدّ (٢٧) بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه (٢٨).

ولو حملت تعلّق بها حكم أمّهات

الأمة على الواطئ بنفس الوطء^(٤٢)؛
استناداً إلى ظاهر رواية عبد الله بن
سنان - قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن
رجال اشتركوا في أمة فائتمنوا بعضهم
على أن تكون الأمة عنده فوطأها؟ قال:
«يدراً عنه من الحد بقدر ما له فيها من
النقد، ويضرب بقدر ما ليس له فيها،
وتقوم الأمة عليه بقيمة ويلزمها، وإن
كانت القيمة أقل من الثمن الذي اشترت
به الجارية ألزم ثمنها الأول، وإن كانت
قيمتها في ذلك اليوم الذي قومت فيه
أكثر من ثمنها ألزم ذلك الثمن وهو
صاغر؛ لأنه استفرشها...»^(٤٣) -
ولكن خالفه أكثرهم.

وهناك تفاصيل أخرى تأتي في
محلها.

(انظر: بيع)

١٠ - تقويم الأم والولد إذا رهنهما
معاً:

يجوز رهن الجارية بولدها الصغير
وبدونه^(٤٤)؛ لأن الرهن لا يزيل الملك
ولا يمنعها الرهن من الرضاع، فلا يضر

الأولاد، فتقوم على الواطئ بلا خلاف
فيه^(٢٩)، بل ادعى الإجماع عليه^(٣٠)؛
لأن الاستيلاد بمنزلة الإلتاف، لتحريم
بيعها، وانعتاقها بموت سيدها، فكان
عليه غرامة حصص باقي الشركاء^(٣١).

وهل يعتبر قيمتها وقت الإحبال
- كما اختاره كاشف الغطاء^(٣٢) -
أو يوم الوطئ كما في التحرير^(٣٣)
والدروس^(٣٤) - أو وقت التقويم - كما
هو مختار المحقق النجفي^(٣٥) - أو أكثر
الأمرين من يوم الوطئ إلى وقت التقويم
- كما مال إليه ثاني الشهيدين^(٣٦)
- أو أكثرهما من حين الإحبال إلى
وقت التقويم - كما في المختلف^(٣٧)
والمهذب البارع^(٣٨) - أو أكثر الأمرين
من الثمن والقيمة وقت التقويم - وهو
الذي اختاره الشيخ الطوسي^(٣٩)،
واستقر به البحراني^(٤٠) - أو أكثرهما
من حين الحمل إلى زمان الانتقال - كما
هو مختار المقدس الأردبيلي^(٤١) -؟
أقول:

وذهب بعض الفقهاء إلى تقويم

ذلك بالولد، فإذا حلّ الدين فإن قضاها الراهن من غيرها انفكت من الرهن، وإن لم يقضه من غيرها ينظر، فإن كان قد بلغ الولد سبع سنين فصاعداً بيعت الجارية دون ولدها؛ لأنّ التفريق بينهما يجوز في هذا السنّ، وإن كان دون ذلك لم يجز التفريق بينهما وبياعان معاً، فما قابل قيمة الجارية فهو رهن يكون المرتهن أحقّ به من سائر الغرماء، وما قابل الولد فلا يدخل في الرهن ويكون الجميع فيه سواء (٤٥).

وكذا لو حملت بعد الارتهان (٤٦).

وطريق تعيين قيمة الأمّ والولد أن يقرّوا جميعاً، ثمّ يقرّ الولد وحده، أو تقرّ الأمّ وحدها ومع الولد، أو كلّ منهما وحده؛ لأنّ الأمّ تنقص قيمتها إذا ضمتّ إليه لمكان اشتغالها بالحضانة، والولد تنقص قيمته منفرداً لضياعه (٤٧).

وتفصيل ذلك في مصطلح (رهن).

١١ - تقويم الأرض والبناء

والغرس مع إفلاس المشتري:

لا خلاف في أنّه لو اشترى أرضاً فغرس المشتري فيها أو بنى ثمّ أفلس كان صاحب الأرض أحقّ بها؛ لصدق وجود العين (٤٨)، ولأنّها متميّزة عن مال المفلس، ولا يستلزم الرجوع فيها أخذاً لمال المفلس ولا ضرراً عليه؛ لأنّه يبقى فيها إلى أن يفنى بغير أجره (٤٩).

ولكنهم اختلفوا في أنّه هل له إزالة الغرس والأبنية أم لا؟ ذهب المشهور إلى عدم جواز إزالتها؛ لأنّها وضعت بحقّ في ملكه، فتكون محترمة (٥٠).

وذهب بعض إلى الجواز مع الأرض (٥١)، وربما استدلّ له بظاهر الخبر (٥٢)، بتقريب: أنّ الغرض من الرجوع في العين استحقاق منافعها، فحيث وضع الغرس والبناء فيها بحقّ فطريق الجمع بين الحقّين هو جواز قلعه بالأرض، فإنّه على هذا الوجه لا يفوت على صاحب الأرض الانتفاع بأرضه، ولا ضرر على صاحب الغرس والبناء؛ لأخذه الأرض (٥٣).

ثمّ إنّ على القول بعدم جواز إزالتها

ثُمَّ يَقَوْمُ مَقْلُوعاً، وَيَنْظُرُ مَا بَيْنَهُمَا مِنْ
التَّفَاوُتِ فَهُوَ الْأَرْضُ^(٥٥).

وتفصيله في مصطلح (أرض،
تفليس).

١٢ - تقويم المزروع والمغروس
في الأرض المستأجرة:

إذا استأجر إنسان داراً ليسكنها،
وفيهما بستان، فزرع فيها زرعاً وغرس
شجراً، ثُمَّ أَرَادَ النُّقْلَةَ مِنْهَا، فَإِنْ كَانَ
فَعَلَ ذَلِكَ بِإِذْنِ صَاحِبِ الدَّارِ وَجَبَ
عَلَى صَاحِبِهَا أَنْ يَقَوْمَ جَمِيعَ مَا فِيهَا
مِنَ الزَّرْعِ أَوْ النُّخْلِ، وَيُدْفَعُ ثَمَنُهُ لِلزَّارِعِ
وَالْغَارِسِ، وَإِنْ كَانَ فَعَلَ ذَلِكَ بِغَيْرِ
أَمْرِهِ كَانَ لِصَاحِبِ الدَّارِ قُلْعُ ذَلِكَ
وَتَسْلِيمُهُ إِلَيْهِ^(٥٦).

وتفصيل ذلك في مصطلح
(إجارة).

١٣ - تقويم المنفعة والأصل إذا
أوصى بالمنافع:

لا خلاف في صحّة الوصيّة إذا
أوصى بخدمة عبد أو ثمرة بستان أو

فالطريق إلى وصول كلّ ذي حقٍّ إلى
حقّه هو أن تباع الأرض بما فيها من
البناء والغرس ويكون لكلّ منهما من
الثمن ما قابل حصّته، ويعلم ذلك بأن
يقوماً معاً، ثُمَّ يَقَوْمُ الْأَرْضُ مَشْغُولَةً
بِهِمَا مَا بَقِيَ مَجَانّاً، وَتَنْسَبُ قِيَمَتُهَا
كَذَلِكَ إِلَى قِيَمَةِ الْمَجْمُوعِ، وَيُؤْخَذُ مِنْ
الثَّمَنِ لِلأَرْضِ بِنِسْبَةِ ذَلِكَ، وَالْبَاقِي
لِلْمَقْلَسِ.

هذا إن رضي البائع ببيع الأرض،
وأما لو امتنع فلا يجبر بل يباع مال
المقلس على حالته التي هو عليها من
كونه في أرض الغير مستحقّ البقاء
إلى أن يفنى مَجَانّاً، فَإِنَّ ذَلِكَ هُوَ حَقُّهُ،
وحيث يباع كذلك يصير حكمه حكم
من باع أرضاً واستثنى شجرة في
جواز دخول مالكها إليها وسقيها، إلى
غير ذلك^(٥٤).

وعلى القول بجواز قلع الغرس
وإزالة البناء بالأرض فطريق تقديره
أن يقوم الغرس قائماً إلى أن يفنى
بغير أجرة، ويقوم البناء ثابتاً كذلك،

سكنى دار أو غير ذلك، سواء كانت أعياناً أو غير أعيان، على التأبيد أو مدّة معيّنة، فإذا أوصى بالمنافع قوّمت المنفعة، فإن خرجت من الثلث، وإلاّ كان للموصى له ما يحتمله الثلث ^(٥٧).

ثمّ إنّ لم تكن المنفعة الموصى بها مؤبّدة فأمرها سهل ولا خلاف فيه؛ لأنّ للعين قيمة معتبرة بعد إخراج تلك المنفعة، فتقوم المنفعة على الموصى له، والأصل بما بقي فيه من المنافع على الورثة ^(٥٨).

إنّما الخلاف في المنفعة المؤبّدة، وقد اختلفوا فيها على أقوال ثلاثة:

أحدها: تقويم العين بمنافعها، وخروج مجموع القيمة من الثلث؛ لخروجها بسلب جميع منافعها عن التقويم، فقد فات على الورثة جميع القيمة، فكانت العين هي الفائتة، ولأنّ المنفعة المؤبّدة لا يمكن تقويمها؛ لأنّ مدّة عمره غير معلومة، وإذا تعذّر تقويم المنافع تعيّن تقويم الرقبة ^(٥٩).

ثانيها: تقويم المنفعة من الثلث على

الموصى له، والرقبة على الورثة وإن كانت مسلوبة المنافع، ومرجعه إلى أنّ المعتبر ما بين قيمتها بمنافعها وقيمتها مسلوبة المنافع، وعلى هذا تحسب قيمة الرقبة من التركة؛ لأنّ الرقبة باقية للوارث، يقدر على الانتفاع بها بالعتق لو كان مملوكاً، وبيعها من الموصى له أو مطلقاً، وهبتها، والوصيّة بها، فلا وجه لاحتسابها على الموصى له.

ويمكن الانتفاع من البستان بما ينكسر من جذوعه ويبيس، ومن الدار بآلاتها إذا خربت ولم يعمرها الموصى له، فحينئذ يقوّم العبد - مثلاً - بمنفعته، فإذا قيل: (مئة) قوّم مسلوب المنفعة، صالحاً للعتق وغيره، وإذا قيل: (عشرة) علم أنّ قيمة المنفعة تسعون، فيعتبر أن يبقى مع الورثة ضعفها ومن جملته الرقبة بعشرة ^(٦٠).

ثالثها: تقويم المنفعة على الموصى له فحتسب من الثلث، وأمّا الرقبة فلا تقوّم على الموصى له ولا على الورثة، أمّا الموصى له فظاهر؛ لأنّها ليست

تارةً، ونفي الخلاف أخرى^(٦٥)، وذهب بعض الفقهاء إلى كفاية التقويم في جواز التصرف^(٦٦).

وهل يلحق الجدّ بالأب أم لا؟ ذهب بعضهم إلى الإلحاق^(٦٧)، وأشكل فيه بعض آخر^(٦٨).

وهل تلحق البنت بالابن أم لا؟ ذهب الفقهاء إلى إلحاقها به^(٦٩).

وهل يشترط وجود مصلحة للابن أم يشترط عدم المفسدة؟ ذهب بعضهم إلى عدم اشتراطها^(٧٠)، بل يشترط عدم المفسدة، وادّعى للأخير الإجماع^(٧١)، وذهب بعض آخر من الفقهاء إلى اشتراط المصلحة^(٧٢).

وذهب بعض الفقهاء إلى عدم اختصاص الحكم بجارية الولد الصغير، بل يشمل جارية الولد الكبير أيضاً^(٧٣).

والتفصيل في محله.

(انظر: نكاح)

١٥ - تقويم العبد لو عتق أحد

له، وأمّا الوارث فللحيلولة بينه وبينها، وسلب قيمتها بسلب منافعها، فكأنّها تالفة^(٦١).

(انظر: وصيّة)

١٤ - وطء الأب أمة ابنه الصغير بعد التقويم على نفسه:

لا يجوز للأب أو الابن أن يوطأ مملوكة الآخر إلّا بعقد أو ملك أو تحليل؛ وذلك لقاعدة قبح التصرف في مال الغير بغير إذنه^(٦٢).

ولكن يجوز للأب أن يقوّم مملوكة ابنه إذا كان صغيراً ثمّ يوطأها بالملك بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه^(٦٣).

وهل المراد من تقويمها تملكها بعقد شرعي كبيع ونحوه، أو يكفي في ملكه مجرد تقويمها على أن تكون مملوكة له بالقيمة في ذمّته مثلاً لولده؟

صرّح غير واحد من الفقهاء بالأوّل؛ لأصالة عدم دخولها في الملك إلّا بالمملّك الشرعي^(٦٤).

بل في جامع المقاصد القطع بذلك

الشريكين نصيبه منه أو أوصى بعته:

لو أعتق الشريك نصيبه من عبد فلا يخلو إما أن يكون موسراً أو معسراً، فإن كان المعتق موسراً قوّم عليه العبد مع قصده الإضرار بلا خلاف فيه (٧٤)، بل ومع عدم قصده عند الأكثر (٧٥)، خلافاً لبعضهم فأوجب على العبد السعي (٧٦)، وذهب الإسكافي إلى تخيير الشريك بينه وبين إلزام المعتق قيمة نصيبه (٧٧).

وإن كان معسراً ففيه أقوال:

الأول: استسعاء العبد في نصيب الشريك مع عدم قصد الإضرار (٧٨) بلا خلاف، بل ومع قصدها وفاقاً للأكثر، بل المشهور (٧٩)، بل ادّعي الإجماع عليه وعلى الأول أيضاً (٨٠).

القول الثاني: استقرار الرق في الباقي (٨١).

القول الثالث: أنه إن كان قصد الإضرار بطل العتق، وإن قصد القرية

استسعى العبد في فك رقبتة، وإن امتنع العبد من السعي كان له من نفسه قدر ما أعتق ولمولاه الباقي (٨٢).

وتفصيل ذلك في مصطلح (عتق). ولو أوصى بعتق جميع ممتلكاته، وله ممتلكات يخصّونه وممتلكات بينه وبين غيره، فقد ذهب بعض الفقهاء إلى أنه يعتق من كان في ملكه، ويقوّم من كان في الشركة، ويعطى شريكه حقه إن كان ثلثه يحتمل، فإن لم يحتمل عتق منه بقدر ما يحتمله (٨٣).

وذهب بعض آخر إلى أنه لا يقوّم من في الشركة، بل يعتق منهم بقدر ما يملكه، ولا يعطى شريكه ثمن حصّته وإن كان ثلثه يحتمل ذلك؛ لأنه بعد موته لا يملك الثلث إذا لم يوص به؛ لأنه بالموت يزول ملكه إلا ما استثنى من ثلثه، وهذا ما استثنى شيئاً (٨٤). (انظر: وصية)

١٦ - تقويم أم الولد على مولاها الذمي لو أسلمت ومات ولدها:

بغير اختياره، فإن كان ملكه باختياره قَوِّمَ عليه نصيب شريكه؛ لأنَّ تملكه مع العلم بأنَّه ينعقد عليه بمنزلة مباشرة بالعق، سواء ملكه بعوض - كالشراء والصلح - أو بغير عوض كالهبة والوصية. وإن ملكه بغير اختياره كالإرث - فإنَّه لا يَقَوِّمُ عليه؛ لأنَّ القدر الذي عتق عليه لم يعتق عن الميت، فإنَّنا نعتبر عتقه بعد وفاته، ولا يَقَوِّمُ على الوارث ما بقي من الرق؛ لأنَّه لا صنع له في عتق ما قد عتق منه ^(٨٦).

وتفصيل ذلك في مصطلح (عتق).

١٨- تقويم ولد الجارية المغصوبة

إذا أحبلها الغاصب:

لو غصب جارية فوطأها، فإنَّ أحبلها ألحق نسب الولد بالواطئ؛ لأنَّه أحبلها بوطء شبهة، فيكون الولد حرّاً، فإذا وضعت فعليه ما نقصت بالوضع؛ لأنَّها مضمونة باليد الغاصبة، ولأنَّ سبب النقص كان منه، فيلزمه ضمان ما نقصت.

فإذا ولدت لم يخل من أحد أمرين،

لو استولد الذمي أمة ثمَّ أسلمت لم تقرَّ في يده، ولا يمكنه وطؤها واستخدامها، وجعلت عند امرأة مسلمة تتولَّى القيام بحالها، ويؤمر بالإفراق عليها ما دام ولدها باقياً، فإذا مات الولد قَوِّمَت عليه، وأُعطِيَ ثمنها، وإن مات هو قَوِّمَت على ولدها؛ لأنَّ المملوك إذا أسلم في يد الكافر قَوِّمَ عليه، وهذه قد ولدت منه، فلا يمكن تقويمها ما دام ولدها باقياً، فيؤخَّر تقويمها إلى ما بعد موت واحد منهما ^(٨٥).

(انظر: أمة، عتق)

١٧- تقويم الوالدين على الولد إذا

ورث أو ملك شقصاً منهما:

إذا ملك الولد أو ورث شقصاً ممَّن ينعقد عليه عتق ذلك الشقص عليه.

وهل يَقَوِّمُ عليه ما بقي أم لا؟ ذهب بعض الفقهاء إلى التفصيل بين الإعسار واليسار، بأنَّه إن كان من ينتقل إليه معسراً لم يَقَوِّمُ عليه كما لو باشر عتقه، وإن كان موسراً لم يخل من أحد أمرين، إمَّا أن يكون ملكه باختياره أو

إِمَّا أَنْ تَضَعَهُ حَيًّا أَوْ مَيِّتًا، فَإِنْ وَضَعْتَهُ حَيًّا فَعَلِيهِ قِيَمَتُهُ؛ لِأَنَّهُ كَانَ مِنْ سَبِيلِهِ أَنْ يَكُونَ مَمْلُوكًا لِسَيِّدِهَا، وَوَقْتُ التَّقْوِيمِ يَوْمٌ يَسْقُطُ حَيًّا؛ لِأَنَّهُ الْوَقْتُ الَّذِي هَالَكَ بَيْنَ السَّيِّدِ وَبَيْنَ التَّصَرُّفِ فِيهِ، لِأَنَّهُ قَبْلَ ذَلِكَ لَمْ يَمْلِكِ التَّصَرُّفَ فِيهِ.

وَأِنْ خَرَجَ مَيِّتًا فَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَعْلَمُهُ حَيًّا قَبْلَ هَذَا، وَلَئِنَّهُ مَا هَالَكَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ سَيِّدِهِ فِي وَقْتِ التَّصَرُّفِ ^(٨٧).

وتفصيل ذلك في مصطلح (غصب).

١٩ - تقويم ما نقص من المغصوب

عند الغاصب:

إِذَا نَقَصْتَ قِيَمَةَ الْمَغْصُوبِ بِفَعْلٍ الْغَاصِبِ ضَمَنَ الْأَرْضَ، فَلَوْ غَصَبَ ثَوْبًا وَزَعْفَرَانًا مِنْ رَجُلٍ فَصَبَغَهُ بِهِ كَانَ مَالِكُهُ بِالْخِيَارِ بَيْنَ أَنْ يَأْخُذَهُ بِحَالِهِ وَبَيْنَ أَنْ يَعْتَبِرَ التَّقْوِيمَ، فَإِنْ اخْتَارَ أَنْ يَأْخُذَهُ بِحَالِهِ مِنْ غَيْرِ تَقْوِيمٍ كَانَ لَهُ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ رَضِيَ بِهِ، نَقَصَ أَوْ لَمْ يَنْقُصْ.

وَأِنْ اخْتَارَ أَنْ يَعْتَبِرَ التَّقْوِيمَ كَانَ لَهُ ذَلِكَ، فَيَنْظُرُ فِيهِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ زَادَ وَلَا

نَقَصَ فَلَا شَيْءَ لِلْمَغْصُوبِ مِنْهُ، وَإِنْ كَانَ قَدْ نَقَصَ فَعَلِيهِ ضَمَانُ مَا نَقَصَ؛ لِأَنَّهُ نَقَصَ بِفَعْلِهِ ^(٨٨).

وتفصيل ذلك في مصطلح (غصب).

٢٠ - تقويم الأجناس المغصوبة

مع خلطها:

لَوْ غَصَبَ أَجْنَاسًا مُخْتَلِفَةً مِنْ أَشْخَاصٍ مُتَعَدِّدِينَ - كَعَسَلٍ وَشِيرَجٍ وَدَقِيقٍ مِثْلًا - وَطَبَخَ الْجَمِيعَ خَبِيصًا وَجَبَ عَلَيْهِ أَنْ يَقُومَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَجْنَاسِ مُنْفَرِدًا، وَيُدْفَعُ ثَمَنُهُ إِلَى صَاحِبِهِ، فَإِنْ أَرَادَ الْكُلَّ ذَلِكَ أَخَذَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مِنْ هَذَا الْخَبِيصِ بِقِيَمَةِ مَالِهِ ^(٨٩).

وتفصيل ذلك في مصطلح (غصب).

٢١ - تقويم المال المشترك مع

طلب الشفيع بالشفعة:

لَا خِلَافَ فِي أَنَّهُ لَوْ بَاعَ عَرِصَةً مَقْسُومَةً وَشَقِصًا مِنْ أُخْرَى غَيْرَ مَقْسُومَةٍ صَفْقَةً، كَانَ لَهُ الشَّفْعَةُ فِي الشَّقِصِ خَاصَّةً بِحَصَّتِهِ مِنَ الثَّمَنِ،

وترك العرصة للمشتري بحصّته من الثمن، واتّحاد الصفقة لا يخرج كلاًّ منهما عن حكمه، ثمّ ينظر في قيمة الشقص والعرصة، ويأخذ الشقص بحصّته من الثمن.

وطريق التقويم أن يقوم المجموع، ثمّ يقوم المشفوع، فتنسب قيمته إلى مجموع القيمتين، فيأخذ من الثمن بتلك النسبة، فإذا قيل: قيمة المجموع - مثلاً - مئة، وقيمة المشفوع خمسون أخذه الشفيع بنصف الثمن، وهكذا^(٩٠).

(انظر: شفعة)

٢٢ - تقويم الملتقط للقطعة على

نفسه:

يجوز للملتقط تقويم اللقطة على نفسه والانتفاع بها^(٩١) لو كانت للقطعة ممّا لا يبقى كالطعام والرطب الذي لا يتمر والبقول ونحوها، وهو ممّا لا خلاف فيه^(٩٢)، بل الإجماع^(٩٣) بقسميه عليه^(٩٤).

والمدار في القيمة على يوم الأكل لا

يوم الأخذ ولا أعلى القيم^(٩٥).

وهل له ذلك من أوّل الأمر أو لا بدّ من التأخير إلى آخر زمان الخوف من الفساد؟ فيه قولان:

أحدهما: وجوب التأخير إلى آخر زمان الخوف من الفساد^(٩٦).

ثانيهما: أنّه لا يجوز له إبقاء ذلك؛ لأنّه يتلف، فإن فعل ضمن^(٩٧).

ولا يجب إفراز القيمة زمن التعريف؛ للأصل، ولأنّ ما في الذمّة لا يخشى هلاكه. ولو أفرزها كان المفز أمانة في يده ولا يضمنه إلّا بالتعدّي أو التفريط^(٩٨).

وتفصيل ذلك في مصطلح (لقطة).

٢٣ - تقويم الأخشاب والطوب وآلات الدور والمنازل في إرث الزوجة:

ذهب الفقهاء إلى أنّ الزوجة تحرم من بعض ما تركه الزوج، وقالوا: إنّ أهل البيت عليهم السلام أجمعوا على حرمانها من شيء ما^(٩٩). وقيل: إنّّه لا يوجد

مخالف فيه إلا ابن الجنيذ^(١٠٠).

والتفصيل فيه موكل إلى محله.

(انظر: إرث)

٢٤- تقويم أروش الجنايات:

ذهب الفقهاء إلى أن كل موضع من الديات وضع فيه الأروش أو الحكومة تجب فيها حكومة عدل. ويقصد بالحكومة تقدير نسبة الجرح من الدية الكاملة، وتكون هذه النسبة هي دية الجرح.

وتعرف هذه النسبة عن طريق تقويم المجني عليه على تقدير كونه عبداً سليماً غير مجروح، ثم يقوّم على تقدير كونه عبداً مجروحاً، وينظر كم نقصت الجناية من قيمته، فإن قوّم بمئة دون الجناية، وبتسعين بعد الجناية، فالتفاوت عشر، فيجب عُشر الدية؛ وذلك لأن الحر لا يمكن تقويمه، فيقوّم على تقدير كونه عبداً؛ فإن القيمة للعبد كالدية للحر. وإن كان المجني عليه مملوكاً أخذ مولاه على قدر النقصان إن لم تزد قيمته على دية الحر، وإلا ردّ إليها؛ لأن الحر أصل له في ذلك وفي

إلا أنهم اختلفوا في من تحرم وهل هي خصوص غير ذات الولد أم مطلقاً، كما اختلفوا في ما تحرم منه الزوجة وحدود ذلك، إلا أنهم متفقون على أنها تحرم من العين وتعطى القيمة. وكذلك اختلفوا في كيفية تقويم الأشياء التي ترث الزوجة من قيمتها على أقوال:

الأول: أن يفرض البناء أو الشجر ممّا ينقل، وأن بقاءها يكون بأجرة، فيقوّم كذلك فتعطى ربعها أو ثمنها^(١٠١).

الثاني: أن يفرض البناء أو الشجر ثابتاً من غير أجرة، أي مستحقاً للبقاء، ثم يقوّم على هذا الفرض وتعطى حصّتها^(١٠٢).

الثالث: أن تقوّم الأرض مجردة عن البناء أو الغرس، وتقوّم مبنية أو مغروسة، فتعطى حصّتها من تفاوت القيمتين^(١٠٣).

كل ما فيه مقدّر من الأعضاء^(١٠٤).
وتفصيل ذلك في مصطلح (دية).

٢٥- تقويم نصاب السرقة:

يعتبر في ثبوت القطع على السارق بلوغ سرقة قدر النصاب بلا خلاف^(١٠٥)، بل الإجماع^(١٠٦) بقسميه عليه^(١٠٧).

لكنهم اختلفوا في مقداره، فالمشهور بينهم أنّه ربع دينار من الذهب الخالص المضروب بسكّة المعاملة، أو ما قيمته ربع دينار، فلا قطع فيما دون ذلك^(١٠٨)، بل ادّعى الإجماع عليه^(١٠٩).

واعتبر ابن أبي عقيل ديناراً فصاعداً^(١١٠).

وقال ابن بابويه: «وروي أنّه يقطع في خمس دينار، أو في شيء قيمته ذلك»^(١١١).

ويظهر^(١١٢) من ابن الجنيّد الميل إليه^(١١٣). وتفصيل ذلك في مصطلح (حدّ، سرقة).

الجهة الثانية - شروط المقوم:

اختلف الفقهاء في شروط المقوم وهل أنّ التقويم من باب الشهادة كي تعتبر فيه شروطها، أم هو من الإخبار فلا يشترط فيه إلّا ما يشترط في المخبر، وكذلك وقع الكلام في الحكم عند اختلاف المقومين وغير ذلك من التفاصيل التي تقدمت في مصطلح (أرش).

الثاني - التقويم بمعنى التعديل والإصلاح:

للتقويم بمعنى الإصلاح تطبيقات في الفقه نشير إلى أهمّها فيما يلي:

١- تقويم الفرد والأمة:

يستحبّ - بل يجب في موارد - إصلاح الفرد أو الأمة، بل إنّ الدين غاية إصلاح الفرد والمجتمع مادياً وروحياً.

وإصلاحها تارة برفع الظلم والفساد والجهالة من بينهم، وبسط العلم والعدل فيهم، وبيان المصالح والمفاسد الفردية والاجتماعية وهدايتهم إلى وسائل

السعادة والشقاوة.

للتقويم بمعنى حساب الزمن
تطبيقات متعددة في كثير من أبواب
الفقه تأتي في محالها.

ومن أهم مواردها هو البحث عن
جواز الاعتماد على التقويم المكتوب
المتعارف وعدمه، حيث ذهب
المشهور^(١١٨) إلى عدم اعتبار الجدول
في ثبوت دخول الشهر وغيره، بل
استظهر بعضهم عن جماعة عدم
الخلاف فيه^(١١٩)، بل ادّعى عليه
الإجماع^(١٢٠).

(انظر: رؤية الهلال)

بل صريح الكتاب والسنة أن
الهدف من بعثة الأنبياء ﷺ أي إرسال
الرسول وإنزال الكتب والجهاد والأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر - هو
إصلاح الأمة وهدايتهم إلى الكمال.

وأخرى بإصلاح الحالة الفاسدة
والرابطة السيئة وإسكان النائرة التي
بين الرجلين أو القبيلتين أو الرجل
وأهله.

(انظر: إصلاح)

٢- إصلاح الزوجة الناشزة:

ذهب الفقهاء إلى جواز
ضرب الزوجة الناشزة للتأديب
والإصلاح^(١١٤)، وادّعى عدم الخلاف
فيه^(١١٥)، بل الإجماع عليه^(١١٦)،
بشرط أن لا يكون مدمياً ولا مبرحاً،
فلو حصل بالضرب تلف ضمن^(١١٧).

(انظر: إصلاح، نشوز، نكاح)

الثالث - التقويم بمعنى حساب

الزمن:

الضوابط

- (١) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ﷺ، ٣١: ٢٤٢-٢٦٠.
- (٢) المعجم الوسيط ٢: ٧٦٨. وانظر: الصحاح ٥: ٢٠١٧. لسان العرب ١١: ٣٥٧. المصباح المنير: ٥٢٠. القاموس المحيط ٤: ٢٣٨.
- (٣) التذكرة ٥: ٢١٠. المدارك ٥: ٤٩.
- (٤) جواهر الكلام ١٥: ٧٣. الزكاة (تراث الشيخ الأعظم): ٢٤٠.
- (٥) الانتصار: ٧٨. وهو الظاهر من الغنية: ١٢٨.
- (٦) جواهر الكلام ١٥: ٢٧٦.
- (٧) الوسائل ٩: ١٣٩، ب ١ من زكاة الذهب والفضة، ح ٧. قال: قلت له [لأبي إبراهيم ﷺ]: تسعون ومائة درهم وتسعة عشر ديناراً، أعليها في الزكاة شيء؟ فقال: «إذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مائتي درهم ففيها الزكاة؛ لأنَّ عين المال الدراهم، وكل ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك إلى الدراهم في الزكاة والديات».
- (٨) جواهر الكلام ١٥: ٢٧٦.
- (٩) المدارك ٥: ١٧٥ - ١٧٦.
- (١٠) جواهر الكلام ١٥: ٢٧٨ - ٢٧٩.
- (١١) انظر: جواهر الكلام ٢٠: ١٩٣ وما بعدها.
- (١٢) انظر: جواهر الكلام ٢٠: ٢٤٨ - ٢٤٩.
- (١٣) جواهر الكلام ٢٠: ٢٥٠.
- (١٤) المبسوط ١: ٥٧٢. الخلاف ٥: ٥٢٩، م ١٥. القواعد ١: ٤٩٥. التذكرة ٩: ١٥٠ - ١٥١.
- (١٥) المهذب ١: ٣١٢ - ٣١٣.
- (١٦) كشف الرموز ١: ٤٤٦ - ٤٤٧. القواعد ٢: ٢٠. مجمع الفائدة ٨: ١٦٣. الرياض ٨: ١٢٩. مستند الشيعة ١٤: ٣٠٠.

- (١٧) كشف الرموز ١: ٤٤٦ - ٤٤٧. المسالك ٣: ١٦٣. الرياض ٨: ١٢٩. جواهر الكلام ٢٢: ٣٢١.
- (١٨) القواعد ٢: ١٩ - ٢٠. وانظر: المسالك ٣: ١٦١ - ١٦٢. مجمع الفائدة ٨: ١٦٢. الرياض ٨: ١٢٦ - ١٢٨. مستند الشيعة ١٤: ٢٩٧ - ٣٠٠. جواهر الكلام ٢٢: ٣٠٩ - ٣١٣. المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣: ٥١٣ - ٥١٨.
- (١٩) جواهر الكلام ٢٣: ٢٣٦.
- (٢٠) المبسوط ٢: ٧٠. الشرائع ٢: ٣٨. الدروس ٣: ٢٨٧. المسالك ٣: ٢٩٩ - ٣٠٠. الحقائق ١٨: ٤٣٨. الرياض ٨: ٢٧٤ - ٢٧٥. جواهر الكلام ٢٣: ٢٨٨ - ٢٨٩.
- (٢١) الدروس ٣: ٢٨٨. جامع المقاصد ٤: ٣٣٥. المسالك ٣: ٣٠٠. جواهر الكلام ٢٣: ٢٨٩.
- (٢٢) المبسوط ٢: ٧٠.
- (٢٣) جواهر الكلام ٢٣: ٢٨٩ - ٢٩٠.
- (٢٤) الشرائع ٢: ٥٧. المسالك ٣: ٣٧٩. الروضة ٣: ٣٠٩. الحقائق ١٩: ٣٩٤. جواهر الكلام ٢٤: ١٥٧.
- (٢٥) الحقائق ١٩: ٣٩٤.
- (٢٦) مجمع الفائدة ٨: ١٩٣ - ١٩٤.
- (٢٧) التذكرة ١٠: ٣١٢. وانظر: الرياض ٨: ٤٢٦.
- (٢٨) جواهر الكلام ٢٤: ٢٤٢ - ٢٤٣.
- (٢٩) الحقائق ١٩: ٤٧٨.
- (٣٠) كشف الرموز ١: ٥٢٠. شرح القواعد (كاشف الغطاء) ٢: ١٢٩ (مخطوط).
- (٣١) المذهب البارع ٢: ٤٦٧. المسالك ٣: ٣٩٩. الحقائق ١٩: ٤٧٨.
- (٣٢) شرح القواعد ٢: ١٩٢ (مخطوط).
- (٣٣) التحرير ٢: ٤١١.
- (٣٤) الدروس ٣: ٢٣٠.
- (٣٥) جواهر الكلام ٢٤: ٢٥٠ - ٢٥١.
- (٣٦) المسالك ٣: ٣٩٩.

- (٣٧) المختلف ٥: ٢٥٥.
- (٣٨) المذهب البارع ٢: ٤٦٨.
- (٣٩) النهاية: ٤١٢.
- (٤٠) الحقائق ١٩: ٤٧٩.
- (٤١) مجمع الفائدة ٨: ٢٩٣.
- (٤٢) النهاية: ٤١١ - ٤١٢.
- (٤٣) الوسائل ١٨: ٢٧٠، ب ١٧ من بيع الحيوان، ح ١.
- (٤٤) المبسوط ٢: ١٦٩. الدروس ٣: ٣٩١.
- (٤٥) المبسوط ٢: ١٦٩.
- (٤٦) الدروس ٣: ٣٩١.
- (٤٧) الدروس ٣: ٣٩١. وانظر: القواعد ٢: ١١٠. جواهر الكلام ٢٥: ١٤٠ - ١٤١.
- (٤٨) الحقائق ٢٠: ٤٠٥. جواهر الكلام ٢٥: ٣١١.
- (٤٩) المسالك ٤: ١١٠.
- (٥٠) المسالك ٤: ١١٠. الحقائق ٢٠: ٤٠٥ - ٤٠٦. جواهر الكلام ٢٥: ٣١١ - ٣١٢.
- (٥١) المبسوط ٢: ٢٢٠ - ٢٢١.
- (٥٢) الوسائل ١٨: ٤١٥، ب ٥ من الحجر، ح ٢. وهو خبر عمر بن يزيد عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يركبه الدين فيوجد متاع رجل عنده بعينه؟ قال: «لا يحاصه الغرماء».
- (٥٣) المسالك ٤: ١١٠. الحقائق ٢٠: ٤٠٦. جواهر الكلام ٢٥: ٣١١.
- (٥٤) المسالك ٤: ١١١ - ١١٢. الحقائق ٢٠: ٤٠٦ - ٤٠٧. جواهر الكلام ٢٥: ٣١٣.
- (٥٥) المسالك ٤: ١١١. الحقائق ٢٠: ٤٠٦. جواهر الكلام ٢٥: ٣١٢.
- (٥٦) النهاية: ٤٤١. المذهب ٢: ١٣. السرائر ٢: ٤٤٨. المختلف ٦: ١٤٧.
- (٥٧) المبسوط ٣: ٢١٢. التذكرة ٢١: ٤١١ - ٤١٢، ٤١٥. الحقائق ٢٢: ٤٨٥. جواهر الكلام ٢٨: ٣٣٧ - ٣٣٨. الوصايا والمواريث (تراث الشيخ الأعظم): ٩٨.
- (٥٨) المسالك ٦: ١٩٤ - ١٩٥. الحقائق ٢٢: ٤٨٦ - ٤٨٧. جواهر الكلام ٢٨: ٣٣٨.

- (٥٩) انظر: التذكرة ٢١: ٤١٥. المسالك ٦: ١٩٥. الحقائق ٢٢: ٤٨٧. جواهر الكلام ٢٨: ٣٣٨.
- (٦٠) التذكرة ٢١: ٤١٦. المسالك ٦: ١٩٥ - ١٩٦. الحقائق ٢٢: ٤٨٧ - ٤٨٨. جواهر الكلام ٢٨: ٣٣٨.
- (٦١) المبسوط ٣: ٢١٢. وانظر: التذكرة ٢١: ٤١٦. المسالك ٦: ١٩٦. الحقائق ٢٢: ٤٨٨.
- (٦٢) الرياض ١٠: ١٧١. جواهر الكلام ٢٩: ٣٥٤.
- (٦٣) انظر: الجامع للشرائع: ٤٤٩. القواعد ٢: ١٣. المسالك ٧: ٢٨٧. الرياض ١٠: ١٧١. جواهر الكلام ٢٩: ٣٥٤. مستمسك العروة ١٤: ١٩٢. مباني العروة (النكاح) ١: ٣٤٥.
- (٦٤) المسالك ٧: ٢٨٧. جواهر الكلام ٢٩: ٣٥٤.
- (٦٥) جامع المقاصد ١٢: ٣٠٢.
- (٦٦) العروة الوثقى ٥: ٥٤٣. مستمسك العروة ١٤: ١٩٤.
- (٦٧) جامع المقاصد ١٢: ٣٠٢. المسالك ٧: ٢٨٧. الرياض ١٠: ١٧٢. جواهر الكلام ٢٩: ٣٥٤ - ٣٥٥. العروة الوثقى ٥: ٥٤٣، م ٦.
- (٦٨) الرياض ١٠: ١٧٢.
- (٦٩) جواهر الكلام ٢٩: ٣٥٤ - ٣٥٥. العروة الوثقى ٥: ٥٤٣، م ٦.
- (٧٠) المسالك ٧: ٢٨٧. الرياض ١٠: ١٧٢. العروة الوثقى ٥: ٥٤٣، م ٦. مستمسك العروة ١٤: ١٩٤.
- (٧١) الرياض ١٠: ١٧٢. مستمسك العروة ١٤: ١٩٤. مباني العروة (النكاح) ١: ٣٥٠.
- (٧٢) كشف اللثام ٧: ١٧٩.
- (٧٣) المختلف ٧: ٢٩٨. مباني العروة (النكاح) ١: ٣٤٥ - ٣٤٨. معتمد العروة ١: ٢٠٨.
- (٧٤) النهاية: ٥٤٢. جواهر الكلام ٣٤: ١٥٤.
- (٧٥) المسالك ١٠: ٣٢٧. جواهر الكلام ٣٤: ١٥٤.
- (٧٦) النهاية: ٥٤٢. المذهب ٢: ٣٥٨.
- (٧٧) نقله عنه في المختلف ٨: ٣٥.

- (٧٨) المقنع: ٤٦١.
- (٧٩) جواهر الكلام ٣٤: ١٥٤.
- (٨٠) الانتصار: ٣٧٣.
- (٨١) المبسوط ٤: ٤٢٥.
- (٨٢) النهاية: ٥٤٢. المذهب ٢: ٣٥٨.
- (٨٣) النهاية: ٦١٦ - ٦١٧. المختلف ٦: ٣٤٤.
- (٨٤) المبسوط ٤: ٤٢٧ - ٤٢٨. السرائر ٣: ٢١٤. الحقائق ٢٢: ٤٤٦.
- (٨٥) الخلاف ٦: ٤٢٥ - ٤٢٦، م ٢.
- (٨٦) المبسوط ٤: ٤٣٨. السرائر ٣: ٢٠. المختلف ٨: ٦٠ - ٦١. المذهب البارع ٤: ١٠١ - ١٠٢.
- (٨٧) المبسوط ٢: ٤٨٠ - ٤٨١. جواهر الفقه: ١٠٨ - ١٠٩. المذهب ١: ٤٤٠ - ٤٤١. جواهر الكلام ٣٧: ١٨٤ - ١٩٣.
- (٨٨) المبسوط ٢: ٥٠١. جواهر الفقه: ١١٢. جواهر الكلام ٣٧: ١٥٠، ١٦٠.
- (٨٩) جواهر الفقه: ١١٨. وانظر: المبسوط ٢: ٥٠١ - ٥٠٢. المذهب ١: ٤٤٦.
- (٩٠) المبسوط ٢: ٥٥١. المسالك ١٢: ٢٧٣. جواهر الكلام ٣٧: ٢٦٥.
- (٩١) المختصر النافع: ٢٦٢. القواعد ٢: ٢١١. الدروس ٣: ٨٧. الروضة ٧: ١٠٢. المسالك ١٢: ٥١٨ - ٥١٩.
- (٩٢) جواهر الكلام ٣٨: ٢٩٩.
- (٩٣) الغنية: ٣٠٣.
- (٩٤) جواهر الكلام ٣٨: ٢٩٩.
- (٩٥) المسالك ١٢: ٥١٩. جواهر الكلام ٣٨: ٣٠١.
- (٩٦) الروضة ٧: ١٠٣. جواهر الكلام ٣٨: ٣٠١.
- (٩٧) جامع المقاصد ٦: ١٦٥.
- (٩٨) المسالك ١٢: ٥١٩. جواهر الكلام ٣٨: ٣٠٠ - ٣٠١.
- (٩٩) غاية المراد ٣: ٥٨٣. جواهر الكلام ٣٩: ٢٠٧.

- (١٠٠) نقله عنه في المختلف ٩: ٥٣.
- (١٠١) انظر: مستند الشيعة ١٩: ٣٨٤. جواهر الكلام ٣٩: ٢١٦. المنهاج (الحكيم) ٢: ٤٠٧، م ٧.
- (١٠٢) المسالك ١٣: ١٩٤. مجمع الفائدة ١١: ٤٥١. كفاية الأحكام ٢: ٨٦١. مستند الشيعة ١٩: ٣٨٣ - ٣٨٤. جواهر الكلام ٣٩: ٢١٦.
- (١٠٣) مستند الشيعة ١٩: ٣٨٤. وانظر: جواهر الكلام ٣٩: ٢١٦.
- (١٠٤) انظر: المبسوط ٥: ٩٩ - ١٠١. المسالك ١٥: ٤٦٦ - ٤٦٧. جواهر الكلام ٤٣: ٣٥٣ - ٣٥٤.
- (١٠٥) جواهر الكلام ٤١: ٤٩٥.
- (١٠٦) المسالك ١٤: ٤٩١.
- (١٠٧) جواهر الكلام ٤١: ٤٩٥.
- (١٠٨) المختلف ٩: ٢٢٧. المسالك ١٤: ٤٩١. جواهر الكلام ٤١: ٤٩٥.
- (١٠٩) الخلاف ٥: ٤١١ - ٤١٣، م ١. الاستبصار ٤: ٢٤١، ذيل الحديث ٩٠٩. الغنية: ٤٣٠. السرائر ٣: ٤٨٢. كنز العرفان ٢: ٣٥٠.
- (١١٠) نقله عنه في المختلف ٩: ٢٢٧.
- (١١١) المقنع: ٤٤٤.
- (١١٢) المسالك ١٤: ٤٩٢ - ٤٩٣.
- (١١٣) نقله عنه في المختلف ٩: ٢٢٧.
- (١١٤) الخلاف ٤: ٤١٥، م ٨. المهذب ٢: ٢٣١. السرائر ٢: ٧٢٨ - ٧٢٩. القواعد ٣: ٩٦.
- كشف اللثام ٧: ٥١٨ - ٥١٩. الرياض ١٠: ٤٧٤. جواهر الكلام ٣١: ٢٠٠ - ٢٠٧.
- (١١٥) المبسوط ٣: ٦١٠.
- (١١٦) التحرير ٣: ٥٩٧.
- (١١٧) المبسوط ٥: ٤٠٨. القواعد ٣: ٩٦. جواهر الكلام ٤١: ٦٦٩.
- (١١٨) الذخيرة: ٥٣٢. مستند الشيعة ١٠: ٤٠٦. جامع المدارك ٢: ١٩٩ - ٢٠٠.
- (١١٩) الغنائم ٥: ٣١٦.
- (١٢٠) الغنية: ١٣١.

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليه السلام

١ - تستقبل المجلة البحوث الاجتهادية ، والدراسات الفقهية أو ذات

الارتباط الوثيق بالفقه كـ بعض الأبحاث الأصولية أو الرجالية .

ونفضل أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ - دراسات فقهية قرآنية .

ب - دراسات فقهية حديثة .

ج - القواعد الفقهية .

د - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .

هـ - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .

و - فقه النظريات العامة كالنظرية الاقتصادية .

ز - ما وراء الفقه ، كتتقيق موضوعات المسائل المستحدثة ،

وفلسفة الأحكام .

ح - تأريخ الفقه والفقهاء والمدارس والمناهج الفقهية .

٢ - أن تمتاز الدراسات المقدمة بالأهمية أو الحاجة أو الجدة على

مستوى المنهج أو النتائج .

٣ - أن تكون الدراسات مادة وصياغة متناسبة مع مستوى المجلة

وأهدافها باعتبارها متخصصة في دائرة العلوم الفقهية .

٤ - اشتمال الدراسة على خلاصة لا تتجاوز (٢٥٠) كلمة وخاتمة يذكر فيها أهم نتائج البحث .

٥ - أن تكون المعلومات المدرجة في المقالات موثقة بدقة ومدعمة بالمصادر المعتبرة ، مع ذكر كافة المشخصات : الاسم الكامل للكتاب ومؤلفه ومحلّ الطبع وتاريخه ورقم الطبعة ورقم الجزء والصفحة .

٦ - أن تكون المقالات مطبوعة على اللوح المضغوط (CD) ، على أن لا تتجاوز (٢٠) صفحة (A٤) .

٧ - ألا تكون المقالات منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى .

٨ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر مع الحفاظ على المضمون الأصلي .

٩ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها نشرت أم لم تنشر .

١٠ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .

١١ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات أو ترجمتها في إصدار آخر إذا ارتأت ذلك ، كما أن للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .

تنبيه :

إنّ ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملاً القسيمة التالية

مجلة فقه أهل البيت عليه السلام

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 : ١٥١١٠٥٢٢٥٠٠ بانك تجارت ايران - شعبة انقلاب - قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري - بانك صادرات ايران - شعبة صفائية - قم

﴿دَعَاَهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ

وَأَخْرَجَهُمْ مِنْهَا 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:

Wisam Al -Khattawi

ADDRESS:

P . O . Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : +98 25 37739999

Fax : +98 25 37744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized



VOL. 19 – NO. 77/78 – 2015/1436

Fiqhmag_ar@afiqh.org