

فَقْرُهُمْ هَذَا الْبَيْتُ

فصلية فقهية متخصصة محكمة

- فقه الخلاف بين المطبّات الضيقة والتوظيف الإيجابي
- شكل تعلق الزكاة بالمال ١/
- قاعدة (لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق)
- وقت نافلة الليل
- حجية قول الرجالي في ضوء نظرية الاستناد إلى حجية العلم والاطمئنان
- خطوة في سياق تفعيل النظام الضريبي الإسلامي، بحث مقارن بين الشريعة والقانون
- متعلق الخمس ١/
- شرح جمل العلم والعمل
- رسالة في الاستصحاب لحجة الإسلام العلامة السيد محمد باقر الشفتي رحمه الله
- موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام ٣٥/
- نافذة المصطلحات الفقهية - تقنّع



فَقِيْهُ هَٰذَا الْبَيْتِ

فصلية فقهية متخصصة محكمة

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام

العددان الخامس والسادس والثمانون - السنة الثانية والعشرون

١٤٣٨ هـ / ١٧ - ٢٠١٦ م



مجلة فقه أهل البيت عليه السلام حائزة على عضوية

مركز توثيق العلوم للعالم الإسلامي (ISC)

بمعدل تأثير (IF) طبقاً لما ورد في كتاب المركز

المذكور للمجلة المرقم ١٥٨٨ والمؤرخ ٢٠١٠/١/١٧ م

المراسلات : تكون باسم رئيس التحرير وعلى العنوان التالي:

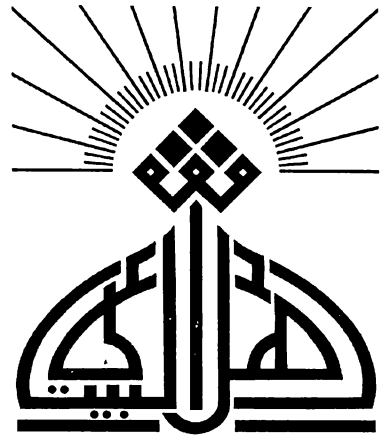
الجمهورية الإسلامية الإيرانية - ص. ب. ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

+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 والمقابلة:

الشيخ إبراهيم الخزرجي

السيد عدنان الحسيني

الأستاذ عبد الكريم رؤوف

الإخراج الفني :

الأستاذ عصام الواعظي

الأستاذ هادي المحمدي



المحتويات

كلمة التحرير - فقه الخلاف بين المطبّات الضيفة والتوظيف الإيجابي ٢٠-٥

رئيس التحرير

- بحوث اجتهادية -

شكل تعلّق الزكاة بالمال/١ ٧٤-٢١

آية الله الشيخ محمد اليعقوبي

- دراسات و بحوث -

قاعدة (لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق) ١٠٦-٧٥

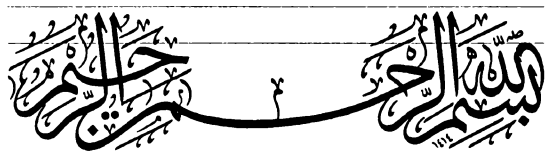
آية الله الشيخ محمد القائني

وقت نافلة الليل ١٢٨-١٠٧

الأستاذ الشيخ محمد الرحمانى

حجية قول الرجالي في ضوء نظرية الاستناد إلى حجية العلم والاطمئنان ١٢٩-١٤٠

الأستاذ: حيدر حب الله



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



خطوة في سياق تفعيل النظام الضريبي الإسلامي ، بحث مقارنة بين الشريعة والقانون ١٤١ - ١٩٤

مصطفى الغفوري

== دراسات مقارنة في فقه القرآن ==

متعلق الخمس/١..... ١٩٥ - ٢٣٢

د. خالد غفوري الحسني

شرح جمل العلم والعمل..... ٢٣٣ - ٢٧٨

تأليف: الشيخ علي الفرهودي

ترجمة: الشيخ إبراهيم الخزرجي

== في رحاب المكتبة الفقهية ==

رسالة في الاستصحاب لحجة الإسلام العلامة السيد محمد باقر الشفتي... ٢٧٩ - ٣٢٤

تحقيق: الشيخ حسين حليان

والسيد محمد رضا الشفتي

موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (ع)/٣٥..... ٣٢٥ - ٣٣٦

إعداد: التحرير

نافذة المصطلحات الفقهية - تقنّع..... ٣٣٧ - ٣٤٦

إعداد: التحرير

فقه الخلاف بين المطبّات الضيقة والتوظيف الإيجابي

إنَّ من جملة ما اشتمل عليه تراثنا الإسلامي على الصعيد الفقهي ما يُسمَّى بـ (فقه الخلاف) أو (علم الخلاف) .. وقد تنوّعت رؤى الباحثين في تحديد تاريخ نشأة فقه الخلاف :

فبعض الباحثين أرجع تاريخ نشأة فقه الخلاف الى الصدر الإسلامي الأوّل بل الى القرن الأوّل الهجري، أي: بعد رحيل النبي ﷺ وما أعقب ذلك من تفاوت في الموقف وكيفية التعاطي مع تلك المرحلة سياسياً ودينياً، فنجم على أثر ذلك الخلاف، ثمّ اتّسعت شقّته في القرنين الثاني والثالث، وقد اهتمّ كثير من العلماء منذ وقت مُبكرٍ بالمسائل الخلافية وصنّفوا فيها كتباً عديدة^(١) ..

فيما أرجعه قسم آخر من الباحثين الى المرحلة التي أعقبت إغلاق باب الاجتهاد والاقتصار على المذاهب الأربعة المعروفة، أي: في القرن السابع الهجري، ففي مصر كان في عهد بيبرس البندقداري [٦٦٥ هـ]^(٢)، وفي بغداد كانت في فترة [٦٣١ - ٦٤٥ هـ]^(٣)، فنرى العلامة ابن خلدون [ت - ٨٠٨ هـ] يحمل مثل هذه الرؤية^(٤) .. والذي يُمكن قوله بهذا الشأن :

١ - إنّه تارة يقع الحديث عن جذور فقه الخلاف، ولا يخفى أنّ جذوره سابقة من الناحية الزمنية على مرحلة التدوين؛ فإنّه لا ريب في وجود الاختلاف سابقاً، فقد تحدّث القرآن الكريم عن حالات الاختلاف وأشار الى طريق الحلّ، قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى

الله وَالرَّسُولَ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥﴾
 وقال: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَبْغِيَ تَغْيِيًّا إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(٦)، والتنازع والاقْتتال وإن كانا قد ينشأان من الاختلاف في الموضوع لا في الحكم، ولكنهما أعم، وعليه فيشملان الاختلاف في الحكم، وقال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾^(٧).

وكان اختلاف الصحابة واقعاً في زمان النبي ﷺ فضلاً عن اختلافهم من بعده كاختلافهم في اختيار القرآن أو التمتع أو الإفراد في الحج^(٨)، وكذا الاختلاف بين التابعين وتابعي التابعين، وهذا الاختلاف كان يطال مساحة ملحوظة وعلى مختلف الصعد العلمية: العقديّة والفقهية والتفسيرية والحديثية وغيرها^(٩)..

٢ - وتارة يقع الحديث عن مرحلة التدوين، وهذا هو المهم لدى الباحثين، فلا بدّ من تركيز النظر على ذلك. ومن خلال مراجعة المدونات نراها مُتقدّمة على حادثة حصر المذاهب في الأربعة التي وقعت في القرن الرابع؛ إذ أنّ بعض المصنّفات قد دُوّن في أواخر القرن الثاني..

٣ - ولا يبعد القول بأنّ علم الفقه وفقه الخلاف قد تقارنا من حيث النشأة، أو لم تكن الفاصلة بين تأسيسهما كبيرة، وتزداد هذه الرؤية قوّة سيما مع الإلتفات الى كون البحث الخلافي ليس علماً مُستقلاً عن علم الفقه، بل هو فنّ من فنونه وإفراز من إفرازاته..

٤ - أجل، نحن إذا رجعنا الى تعريف بعض الباحثين لعلم الخلاف من كون هذا المجال موكولاً الى غير المُجتهدين فقد ننتهي الى نتيجة

أخرى، ألا وهي تقدّم الفقه المُقارن عليه، وكون نشأة (فقه الخلاف) إنما تكون بعد غلق باب الاجتهاد وحصره في المذاهب الأربعة المعروفة.

ولقد أفاد أحد الباحثين أنّ (فقه الخلاف) اتّجه الى الاقتراب من الفقه المُقارن، مُلمحاً الى تعليل هذه الظاهرة باشتداد التعصّب بين المذاهب، ونشوء الصراعات والمُناظرات بينها التي تذكرها وتُورّخ لها كتب طبقات الفقهاء ورسائل الجدل والمُناظرة^(١٠).

والظاهرة التي أشار إليها هذا الباحث قريبة من الواقع إلا أنّ التعليل الأكثر واقعية هو أنّ البحث المُقارن هو الأقدم نشوءً والأكثر أصالة، وأمّا البحث الخلافية بصورته الضيقة وفي الدائرة السنيّة فهو يُمثّل حالة عارضة أملت أزمته حصر المذاهب في الأربعة المعروفة وإغلاق باب الاجتهاد في الاتجاه السنيّ وما نجم عن ذلك من أجواء تعصّبية خانقة، فالعودة من جديد الى البحث المُقارن ولو بعد حين هي الحالة الطبيعية.

مساحة التجويز في الخلافات :

لقد حفلت كتب ومصنّفات السلف من علماء الإسلام ببيان المسائل المختلف فيها؛ ولذا نجدها ماثلة في مختلف المصنّفات العلمية :

منها : المصنّفات الحديثية الكبرى، كموطأ مالك ومصنّف ابن أبي شيبة ومصنّف عبد الرزاق^(١١) والكافي لثقة الإسلام الكليني ومَن لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق وغيرها.

ومنّها : ما جاء في شروح السنّة كفتح الباري وشرح مسلم للنووي وشرح السنّة للبغوي^(١٢) وشرح الكتب الأربعة عند الإمامية كروضة المتّقين^(١٣) ومرآة العقول^(١٤) للمجلسيين وشرح الأخبار

في فضائل الأئمة الأطهار للقاضي أبي حنيفة النعمان^(١٥) وغيرها من المصنّفات الكثيرة..

ومنهما : ما جاء في الكتب الفقهية القديمة والحديثة كالمحلّى لابن حزم والمُغني لابن قدامة^(١٦) والمبسوط في فقه الإمامية لشيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي وشرائع الإسلام للمحقّق الحلّي وغيرها..

ومنهما : كتب التفسير سيما ذات الاتجاه الفقهي أو كتب آيات الأحكام، كجامع أحكام القرآن للقرطبي وأحكام القرآن لابن العربي^(١٧) وتفسير التبيان للشيخ الطوسي وكنز العرفان للفاضل المقداد السيوري وغيرها..

ومع شيوع هذه الآراء العلمية المختلفة في بطون هذه الكتب المتعدّدة والفنون المختلفة فقد أفردها العلماء بتصانيف خاصّة، وإنّ تراث التصنيف عند المسلمين غنيّ بهذا اللون من المعرفة، وقد زخرت المكتبة الفقهية بالمُدونات في هذا المجال المعرفي منذ وقت مُبكر ومن مُختلف المذاهب الفقهية، الإسلامية..

وقد أدلى الإمامية بدلوهم في هذا المضمار الى جانب إخوانهم من سائر المذاهب الفقهية، فألّف يونس بن عبد الرحمان كتابي (اختلاف الحجّ) و (اختلاف الحديث) [ت = ٢٠٨ هـ]^(١٨)، وألّف أبي أحمد محمّد بن أبي عمير كتاب (اختلاف الحديث) [ت = ٢١٧ هـ]^(١٩)، وألّف أبو جعفر أحمد بن محمّد بن خالد البرقي كتاب (اختلاف الحديث) [ت = ٢٧٤ أو ٢٨٠ هـ]^(٢٠)، وألّف أبو عبدالله محمّد بن عمر الواقي المنسوب الى التشيع^(٢١) [٢٠٩ أو ٢٠٧ هـ] كتاب (الإجماع والاختلاف) أو (الاختلاف)، وهو يشتمل على موارد الاختلاف بين أهل المدينة والكوفة في عدّة أبواب فقهية من المعاملات والحدود

والشهادات^(٢٢)، وألف أبو عيسى محمد بن هارون الوراق كتاب (اختلاف الشيعة والمقالات)^(٢٣)..

وواصل الإمامية التأليف في ذلك كالشيخ المفيد [ت = ٤١٣ هـ] فألف كتاب (الإعلام) والسيد المرتضى [٣٥٥ - ٤٣٦ هـ] الذي ألف كتاب (الانتصار) و (الناصريات) وشيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي الشيعي [٣٨٥ - ٤٦٠ هـ] الذي ألف كتاب (الخلاف في الأحكام أو مسائل الخلاف) .. واستمرت حركة البحث والتدوين في هذا المجال حتى أواخر القرن الثامن الهجري، وبعد ذلك انحسر التدوين في هذا المجال قروناً حتى القرن الرابع عشر^(٢٤)..

ويعرب بعض الباحثين عن أسفه لتوقف فقه الخلاف قائلاً: «ولو بقي هذا العلم حياً في هذه العصور واشتغل به الفقهاء على نمط الأسلاف لارتبطت أحكام الفروع الفقهية بأصولها وارتفع كثير من الاختلافات الواقعة بين المُنشَرِّعين»^(٢٥)..

ثم عادت الروح الى فقه الخلاف مطلع القرن الرابع عشر وبدأ بالانتعاش شيئاً ما، لكننا لم نشهد إنجازات مهمة وخطوات كبيرة سوى مشروع التأصيل الأصولي الذي حققه السيد محمد تقي الحكيم المتمثل بكتابه (الأصول العامة للفقه المقارن). وظل فقه الخلاف يُراوح في مكانه من حيث الشكل والمضمون والأهداف.. في الوقت الذي توجد في البحث الخلافي مساحات واسعة للتطوير كان يُمكن تغطيتها وفرص ذهبية قابلة للاستثمار كان يُمكن الاستفادة منها..

ترشيده البحث في الخلافات:

إنه بالإمكان قطف ثمار أكبر ونتائج أوفر ومعطيلت مهمة من البحث في الخلافات، وهي عديدة، منها ما يلي:

أولاً: بدلاً من التركيز على نقاط التباين والافتراق فحسب يتمّ توظيف فقه الخلاف بالاتّجاه الإيجابي والتعاون على تطوير الفقه الإسلامي وفتح نوافذ جديدة سيما في المساحات المستجدة، والمساهمة في رفع الاختلاف بين المذاهب أو التقليل من حدّته ومساحته^(٢٦) بسبب الإطّلاع على الحقائق ممّا قد يُؤدّي الى زوال بعض التوهّمات الحاصلة في أذهان أبناء مذهب معيّن تُجاه المذاهب الأخرى، واكتشاف مساحات متعدّدة للتلاقي بين الفرقاء..

ثانياً: تقريب شقّة الخلاف بين المسلمين والحدّ من تأثير العوامل المُفرّقة التي كان من أهمّها وأقواها جهل علماء بعض المذاهب بأسس وركائز البعض الآخر ممّا ترك المجال مفتوحاً أمام تسرّب الدعوات المُغرّضة في تشويه مفاهيم بعضهم والتقولّ عليهم بما لا يؤمنون به^(٢٧)..

بل تبرز الحاجة الماسّة إليه سيما في عصرنا الحاضر؛ حيث تمرّ أمّتنا الإسلامية بأحداث مريّة لعبت فيها أيدي المغرضين والجهال دوراً خبيثاً في الضرب على أوتار الطائفية لتقطيع جسد الأُمّة وإضعافها وإثقالها بتبعات منهكة يصعب معها النهوض والتقدّم ومواجهة أعداء الإسلام. فلو أجدنا الإفادة من فقه الخلاف في تبين الحقائق وأحسنّا توظيفه توظيفاً إيجابياً لأمكن إطفاء نيران الفتن الطائفية، واستغلال الخلاف الفقهي فيما ينفع الناس وتنوير الأذهان وإبطال الكثير من التوهّمات والاستغرابات والإجابة على جملة من التساؤلات وإثراء عالمنا الإسلامي ودعم وإسناد موقفنا تُجاه أعداء الله ورسوله الذين يطمعون في إشغال المسلمين بعضهم ببعض..

ثالثاً: في دائرة بحث المسائل المستجدة تكون حالات الإلتقاء

بين الفرقاء أكثر جلاءً من بحث المسائل القديمة، بل يُمكن عدّ فقه الخلاف في هذا المقام فرصة للانطلاق في مجال (فقه الوفاق)، أو على الأقلّ التقريب بين وجهات النظر؛ فإنّه غالباً ما تكون المواقف تُجاه المسائل المستجدة متّحدة أو غير متقاطعة، كما لا توجد نحوها قناعات ولا مواقف مذهبية مسبقة. وفي الوقت نفسه يُعدّ هذا النمط من المسائل أرضية مناسبة لعقد البحوث المشتركة بين المذاهب..

رابحاً: وفي إطار الفقه الإمامي يشكّل فقه الخلاف ضرورة بحثية؛ فإنّ فهم جملة من الأحاديث والروايات الصادرة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) متوقّف على معرفة الجوّ الفقهي السائد آنذاك والذي صدرت فيه تلك الروايات؛ لأنّها كانت ناظرة إليه، والجوّ السائد غالباً ما كان يتمثّل بالاتجاهات الفقهية السنيّة، ومن ثمّ اعتبر بعض فقهاء الإمامية - كالسيد الخميني (رحمته الله) (٢٨) معرفة فتاوى المذاهب سيما في العصور الأولى من ضمن مبادئ الاجتهاد ومُقدّماته..

الأسس التحتية لعملية ترشيح فقه الخلاف:

إنّ عملية ترشيح فقه الخلاف لا يتمّ صدفة، ولا بالتمنّي الصّرف، ولا بالتوصيات الوعظية، بل لا بدّ من توفير الأسس الموضوعية لذلك، ونقدّم بهذا الصدد ورقة عمل تتوزّع على ثلاثة محاور:

المحور الأوّل: تبيين مسؤولية فقه الخلاف

من خلال إطلالة على التعاريف المذكورة لفقه الخلاف (٢٩) يتّضح سنخ الوظيفة المناطة به والهدف الموكول إليه تحقيقه، وكلّ من هذه الوظيفة المحدودة والهدف الضيق الأفق لا يتناسبان مع تلك التطلّعات المتصوّرة والتي أشرنا إليها، حيث قالوا في تعريفه: إنّه علمٌ يُقتدر به على حفظ الأحكام الفرعية المختلف فيها بين الأئمة أو

هدمها بتقرير الحجج الشرعية وقواعد الأدلة. والخلافي إما مُجيب يحفظ وضعاً^(٣٠) شرعياً أو سائل^(٣١) يهدم ذلك^(٣٢)..

وهذا التعريف على الرغم من تناسبه مع الواقع التاريخي الذي ترعرع فيه هذا النمط البحثي، إلا أنَّ التسليم بهذه الرؤية سوف ينتهي مستقبلاً الى خنق هذا العلم في بُور ضيقة وخلع سمته العلمية والبحثية، وهذا ما لا يتناسب مع رسالة الفقه وأهدافه بصورة عامة. وعليه، فلا مناص من العمل على تطوير التعريف، فيُجعل الهدف من فقه الخلاف هو الوصول الى الموقف الشرعي الصحيح ومُحاولة البلوغ الى واقع الفقه الإسلامي من أيسر طرقه وأسلمها، وهذه الطرق لا تتّضح عادة إلا بعد عرض مُختلف وجهات النظر فيها وتقييمها على أساس موضوعي^(٣٣)؛ إذ لا داعي لخنق الهدف بين كُماشتي الدفاع عن الموقف المذهبي الخاص ودفع الرأي الآخر. وهذا ما يجعل النظرة أبعد والأفق أرحب وأكثر اتساقاً مع السمة الأخلاقية والتوجيه الرسالي. فإن قُبِل هذا التصحيح للهدف فسوف يترشّح منه توسعة الوظائف والثمرات التي يُمكن قطعها منه. وحينئذٍ لا يُقتصر على افتراض الباحث في مجال (فقه الخلاف) إِمّا حافظاً لوضع شرعي معيّن أو سائلاً يهدم ذلك، بل قد يكون مقوماً ومصحّحاً، كما ربّما يكون مُكتشفياً ومُضيفاً، فلم يُفترض الباحث كالمقاتل إِمّا أن يحفظ نفسه أو يقضي على الخصم؟! أليس من الأحرى أن نفترضه رائداً وطالباً للحقّ والحقيقة؟!!

المحور الثاني: تبیین ضوابط البحث الخلافی

رغم ما ذكره العلماء من أهمية (فقه الخلاف) وفصلوا في بيان ثمراته وسمّوه علماً، إلا أننا لم نعثر على مَنْ بحث منهج البحث فيه بشكل

صريح وتعرض لبيان معالمه وسلط الضوء عليها. والذي نعتقه ليس ثمة منهج خاص بفقهاء الخلاف يُباين منهج البحث الفقهي بصورة عامة، فهو حينما يبحث رأياً لمذهب فقهي مُعين لا محيص من متابعة ذات المنهج المعتمد عنده، لكن التعامل مع مشارب متنوعة يقتضي الالتزام بجملته من الضوابط التي تقتضيها طبيعة البحث الخلافية، فما لم نُحدّد رزمة من الضوابط الموضوعية فسوف لا نحصل على نتائج مهمة من ناحية، ومن ناحية أخرى سوف تتعذّر عملية ترشيد وظيفة فقه الخلاف..

وسوف نُلقي الضوء على مسار التنظير في هذا الصعيد من خلال ما نذكره من نماذج اقتراحية لضوابط البحث الخلافية، على أمل أن يتمّ تطويرها من قِبَل الباحثين والمهتمين:

النموذج الأول: تحرّي الدقّة والأمانة في نسبة الآراء لأصحابها
فما لم يتمّ ضبط الآراء المنقولة بدقّة فلا جدوى في التقدّم خطوات أخرى في البحث؛ لأنّ الخطوات البحثية طرّاً مبتنية على أصل ثبوت نسبة الرأي الفقهي لصاحبه في مرحلة سابقة، فإنّ تصوّر الموضوع مقدّم على الحكم عليه، والتصوّر منقّدم على التصديق..

النموذج الثاني: حالات نسبة الرأي الى مذهب أو طائفة
إنّ موقعية الرأي الفقهي في كلّ مذهب ليست على نحو واحد، فتارة يكون الرأي مجمّعاً عليه لدى طائفة أو مذهب تحقيقاً، وتارة يكون مشهوراً، وثالثة تكون المسألة متعدّد الأقوال سواء أكانت ثنائية القول أو ثلاثية أو أكثر من ذلك، الى غير ذلك من الحالات التي لا بدّ من انحفاظ هذه الخصائص للرأي عند نسبته الى الطائفة والمذهب..

النموذج الثالث : الإحاطة بمباني الآخر

إنَّ عملية تقويم الآراء تتوقّف تحديد المباني الكامنة وراء الرأي المبحوث، سواء أكانت مباني أصولية كموقف صاحب الرأي من القياس والاستحسان ومرتبتهما بنظره^(٣٤) أو كانت مباني رجالية كمعياره في التصحيح والتجريح أو غيرها من المباني، ولا يُكتفى بعرض الرأي ولو مدعماً بأدلته..

المحور الثالث : التوصيات وآداب البحث في فقه الخلاف

أولاً : الاحترام في الخطاب، كالخطاب بالأسماء والألقاب الحسنة، دون الدالة على الانتقاص، وعدم استعمال الذعوت المثيرة للآخر، وتجنب استخدام ألفاظ الطعن والتعابير المؤذية والدعاء بالبلاء والهلاك..

ثانياً : حسن الظنّ بالمسلم، وحمل كلامه على المحمل الحسن مهما أمكن، والتماس العذر له، وتحاشي اتّهامه بما لا ينبغي..

ثالثاً : عدم إثارة الفتن، كطرح المسائل التي تهيّج الحزازات والعداوات وتأجيل البحث في بعض المسائل الى أجل غير مسمى والإفادة من الأدلة المشتركة بين المذاهب..

نسأل من الله أن يوفّقنا للإفادة من فقه الخلاف لما فيه صلاح الأمة وخدمة الإسلام، وتبديل اختلاف الفقهاء الى فرصة للارتقاء وتلاقي الفرقاء وتوطيد وشيجة الإخاء، إنّه سميع الدعاء، قدير على ما يشاء..

﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا

لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾

.. ولا حول ولا قوة إلا بالله..

رئيس التحرير

الهوامش

- (١) السبحاني التبريزي، جعفر، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم، ط ١ / ١٤٢٣ هـ = ١٣٨١ هـ. ش، ٢: ١٢.
- (٢) المقرئزي، تقي الدين أحمد بن عبد القادر، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بـ (الخطط)، ٤: ١٤١.
- (٣) المحقق الطهراني، محمد محسن، تاريخ حصر الاجتهاد، مطبعة الخيام - قم / ١٤٠١ هـ: ١٠٧ - ١٠٨.
- (٤) فإنه بعد أن تعرض لأصول الأدلة الشرعية الأربعة (الكتاب، السنة، الإجماع، القياس)، قال: «فاعلم أن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافاً لا بد من وقوعه؛ لما قدّمناه، واتسع ذلك في الملة اتساعاً عظيماً، وكان للمقلّدين أن يقلّدوا من شاءوا منهم، ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة من علماء الأمصار - وكانوا بمكان من حسن الظنّ بهم - اقتصر الناس على تقليدهم ومنعوا من تقليد سواهم... فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك، وأبو حنيفة يوافق أحدهما، وتارة بين مالك وأبي حنيفة، والشافعي يوافق أحدهما، وتارة بين الشافعي وأبي حنيفة، ومالك يوافق أحدهما، وكان في هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمة ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم، كان هذا الصنف من العلم يُسمّى بالخلافيات». [ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون المغربي، كتاب العبر وأيوان المبتدأ والخبر في أيام

العرب والعجم والبربر ومَنْ عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، المعروف بـ (تاريخ ابن خلدون)، مؤسّسة الأعلمي - بيروت / بدون تاريخ، ١: ٤٥٦].

(٥) النساء: ٥٩.

(٦) الروم: ٢٢.

(٧) الشوري: ١٠.

(٨) ابن عبد البرّ، أبو عمر يوسف أحمد بن عبدالله النمري، الاستذكار، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ / ٢٠٠٠ م، ٤: ٣٠٤.

(٩) فقد ذكر أبو القاسم البخاري في مسند أبي حنيفة: قال الحسن بن زياد: سمعت أبا حنيفة وقد سُئِلَ مَنْ أَفْقَهُ النَّاسُ؟ قال: جعفر بن محمّد؛ لَمَّا أَقْدَمَهُ الْمَنْصُورُ بَعَثَ إِلَيَّ فَقَالَ: يَا أَبَا حَنِيفَةَ، إِنَّ النَّاسَ قَدْ فَتَنُوا بِجَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ فَهَيِّئْ لَهُ مِنْ مَسَائِلِكَ الشَّدَادِ، فَهَيَّأتُ لَهُ أَرْبَعِينَ مَسْأَلَةً، ثُمَّ بَعَثَ إِلَيَّ أَبُو جَعْفَرٍ وَهُوَ بِالْحِيرَةِ، فَأَتَيْتُهُ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ وَجَعْفَرٌ جَالِسٌ عَنْ يَمِينِهِ، فَلَمَّا بَصُرْتُ بِهِ دَخَلَنِي مِنَ الْهَيْبَةِ لَجَعْفَرٍ مَا لَمْ يَدْخُلْنِي لِأَبِي جَعْفَرٍ، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، فَأَوْمَأَ إِلَيَّ، فَجَلَسْتُ. ثُمَّ التَفَتَ إِلَيْهِ فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ هَذَا أَبُو حَنِيفَةَ، قَالَ: نَعَمْ أَعْرِفُهُ.

ثُمَّ التَفَتَ إِلَيَّ فَقَالَ: يَا أَبَا حَنِيفَةَ أَلْقِ عَلَيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مِنْ مَسَائِلِكَ، فَجَعَلْتُ أَلْقِي عَلَيْهِ فُجِيبَنِي فَيَقُولُ: أَنْتُمْ تَقُولُونَ كَذَا وَأَهْلُ الْمَدِينَةِ يَقُولُونَ كَذَا وَنَحْنُ نَقُولُ كَذَا، فَرَبَّمَا [تَابَعْنَا] وَرَبَّمَا [تَابَعَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ]، وَرَبَّمَا خَالَفْنَا جَمِيعاً، حَتَّى أَتَيْتُ عَلَى الْأَرْبَعِينَ مَسْأَلَةً، فَمَا أَخْلَ مِنْهَا بِشَيْءٍ.

ثُمَّ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: أَلَيْسَ [قَدْ رَوَيْنَا] أَنَّ أَعْلَمَ النَّاسِ أَعْلَمَهُمْ بِاخْتِلَافِ النَّاسِ؟! [ابن شهر آشوب، مُشِيرُ الدِّينِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ]

السروي المازندراني، مناقب آل أبي طالب، المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف / ١٣٧٦ هـ = ١٩٥٦ م، ٣: ٣٧٨ - ٣٧٩. الحلي، رضي الدين علي بن يوسف المطهر، العُدَّة القويَّة لدفع المخاوف اليومية، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم، ط ١ / ١٤٠٨ هـ: ١٥٣ - ١٥٤، ح ٨٠. العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء - بيروت، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م، ٤٧: ٢١٧ - ٢١٨. ابن عدي، أبو أحمد عبدالله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط ٣ / ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٨ م، ٢: ١٣٢. المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٤ / ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م، ٥: ٧٩ - ٨٠. الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٧ / ١٤١٠ هـ = ١٩٩٠ م، ٦: ٢٥٧ - ٢٥٨.]

(١٠) أنظر: إمام، محمد كامل، نظرية الفقه في الإسلام: ٦٥، نقلاً عن: مشعل، محمود إسماعيل محمد، أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها ومدى تطبيقها في الفروع المعاصرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة - مصر، ط ١ / ١٤٢٨ هـ = ٢٠٠٧ م: ٥٢.

(١١) اللخمي الإشبيلي الشافعي، أحمد بن فرج الله، مُختصر خلافيات البيهقي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع - الرياض، ط ١ / ١٤١٧ هـ = ١٩٩٧ م، ١: ٨٠، مقدّمة التحقيق بقلم الدكتور ذياب عبد الكريم ذياب عقل.

(١٢) المصدر السابق ١: ٨٠، مقدّمة التحقيق بقلم الدكتور ذياب عبد الكريم ذياب عقل.

(١٣) أنظر: المجلسي الأول، محمد تقي، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، مؤسسة الثقافة الإسلامية كوشانپور - طهران، ط ١٤٠٦/٢ هـ، ١: ٣٥ - ٣٧.

(١٤) أنظر: العلامة المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ١٤٠٨ / ١ هـ = ١٣٦٧ هـ. ش، ١: ٣٢٧ - ٣٢٨، ٣٣١ - ٣٣٢.

(١٥) أنظر: القاضي التميمي المغربي، أبو حنيفة، النعمان بن محمد، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / بدون تاريخ، ١: ٩٠، ١٣٥، ٣٦٣، و ٢: ١٠٣.

(١٦) للخمّي الإشبيلي الشافعي، مُختصر خلافيات البيهقي، ١: ٨١، مقدّمة التحقيق بقلم الدكتور زياب عبد الكريم زياب عقل.

(١٧) المصدر السابق: ١: ٨٠، مقدّمة التحقيق بقلم الدكتور زياب عبد الكريم زياب عقل.

(١٨) النجاشي، أبو العبّاس أحمد بن علي الأسدي الكوفي، فهرست أسماء مصنّفي الشيعة، المشتهر بـ (رجال النجاشي)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١٤١٦/٥ هـ: ٤٤٦ - ٤٤٨، رقم [١٢٠٨]. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١٤١٧/١ هـ: ٢٩٦، ب ٤، رقم [١]، القسم الأوّل.

(١٩) النجاشي، رجال النجاشي: ٣٢٦ - ٣٢٧، رقم [٨٨٧]. المحقّق الطهراني، محمد محسن، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء - بيروت، ط ١٤٠٣/٣ هـ = ١٩٨٣ هـ، ١: ٣٦١، رقم [١٨٩٥].

(٢٠) الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، نشر الفقاهة / مطبعة النشر الإسلامي - إيران، ط ١ / ١٤١٧ هـ: ٦٢ - ٦٣، رقم [٦٥].

(٢١) ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق البغدادي المعروف بالوراق، الفهرست للنديم / بدون تاريخ: ١١١.

(٢٢) المصدر السابق: ١١١.

(٢٣) رجال النجاشي، رجال النجاشي: ٣٧٢، رقم [١٠١٦]. المحقق الطهراني، محمد محسن،، الذريعة الى تصانيف الشيعة، ١: ٣٦١، رقم [١٨٩٧].

(٢٤) معيني فر، محمد، المسار التاريخي لتدوين كتب الفقه المقارن [باللغة الفارسية]، منشورات (أديان) التابعة لجامعة الأديان والمذاهب - قم، ط ١ / ١٣٩٣ هـ. ش: ٦٧ - ١٧٠.

(٢٥) بلوغ السؤل في علم الأصول (مخلاف): ١٠، نقلاً عن: الإسمندي السمرقندي، علاء الدين محمد بن عبد الحميد أبي الفتح، طريقة الخلاف بين الأسلاف، تحقيق: الشيخ محمد علي معوض تدرّج الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ / ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م: ٢٤، مقدّمة التحقيق.

(٢٦) الإسمندي السمرقندي، طريقة الخلاف بين الأسلاف: ٢٤، مقدّمة التحقيق.

(٢٧) الحكيم، محمد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، المجمع العالمي لأهل البيت (عليه السلام) قم، ط ٢ / ١٤١٨ هـ = ١٩٩٧ م: ١٤.

(٢٨) السبجاني التبريزي، جعفر، تهذيب الأصول، تقريراً لبحث الإمام الخميني، نشر دار الفكر - قم، ط ٣ / ١٣٦٧ هـ. ش: ٣: ١٤٣.

(٢٩) أنظر: ساجقلي زاده، ترتيب العلوم: ١٤٣. القنوجي، أبجد العلوم، ٢: ٢٧٦. طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ١: ٣٠٦، نقلاً عن:

- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، مُختصر اختلاف العلماء للطحاوي، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط ٢ / ١٤١٧ هـ = ١٩٩٦ م، ١ : ٨٠، مقدّمة التحقيق بقلم: د. عبدالله نذير أحمد.
- (٣٠) المُراد بـ (الوضع) الرأي المُعتَقَد به أو المُلتَزَم به. [أنظر: المظفر، محمّد رضا، المنطق، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / بدون تاريخ: ٣٨٣].
- (٣١) المصدر السابق: ٣٨٨ - ٣٩٠.
- (٣٢) الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامّة للفقّه المقارن: ١٣. نقلًا عن: التفتازاني، أبو الوفاء، دراسات في الفلسفة الإسلامية: ١٢٧، نقلًا عن: المحلاوة، عبدالرحمان، تسهيل الوصول الى علم الأصول: ١٠.
- (٣٣) الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامّة للفقّه المقارن: ١٤. مشعل، أثر الخلاف الفقهي في القواعد المُختلف فيها: ٨١.
- (٣٤) من المفيد في الوقوف على المباني الأصولية مراجعة كتاب (الأصول العامّة للفقّه المقارن) للسيد محمّد تقي الحكيم، ومقدّمة كتاب (أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية) للدكتور مصطفى الزلمي، وأيضاً: مراجعة كتاب (أدب الاختلاف في الإسلام) للدكتور طاهّا العلواني: ٨٩ - ٩٩. وأيضاً لمعرفة أئمّة المذاهب وأشهر فقهاءها يُراجع كتاب (بين السُنّة والشيعَة) للدكتور محمّد شريف عدنان الصوّاف: ٢٠١ - ٢٦٦.

شكل تعلق الزكاة بالمال

القسم الأول

□ آية الله الشيخ محمد اليعقوبي

تناول المقال بحث نحو تعلق الزكاة بالمال؛ فإنه من الأبحاث التي وقعت محلاً للنقاش وتضارب الآراء وتعدّد الأقوال، وتترتب على ذلك ثمرات علمية وعملية، وقد بحث جهات الاختلاف بين تلك الأقوال من حيث تعلق الزكاة، هل كون بالذمة؟ وهل هي كسائر الديون؟ أو أنها تتعلق بالعين؟ وهل هي بنحو الملك أو الحق؟ وما هو نوع ذلك الملك أو الحق؟ فهل يكون الملك بنحو الشركة؟ وما هو شكل تلك الشركة؟ أو يكون بنحو الحق؟ وهل هو كحق الجناية أو لا؟ كما تعرّض المقال الى مناقشة الاختلاف بين الأقوال، وبعد تحقيق الأقوال ومناقشة أدلتها ومناقشتها، انتهى الباحث الى إبداء قول خاص يختلف عن سائر الأقوال المطروحة.

وننبّه على أنّ الباحث عالج البحث تارة مماشاة مع المشهور، وأخرى وفقاً لمبانيه..

المصطلحات الأساسية: تعلق الزكاة، الأموال الزكوية، الكلي في المعين،

الملكية، الحق، المالية، الشركة

مقدمة:

نُحاول فهم كيفية ونحو تعلق الزكاة بالمال الذي وجبت فيه^(١)، والتعرّف على هذه الكيفية ضروري لتأسيس القاعدة في ترتيب عدّة آثار وفروع عليها بغضّ النظر عن الأدلّة الخاصّة كجواز التصرف في المال الزكوي قبل الأداء، وتحميل التالف منه، واستحقاق النماء ونحو ذلك. ولا يُوجد هنا نصّ يُبيّن هذه الكيفية، وإنّما يُستكشف من خلال قراءة الروايات. ومنهجية البحث لا تختصّ بالزكاة، بل ترتبط بالخمس وإرث الزوجة من قيمة الأبنية والآلات.

وللفقهاء أنظار متعدّدة في فهم شكل التعلق، استُظهر بعضها من الروايات، واستقرّت أخرى من خلال أحكام الزكاة والآثار المترتبة على تعلقها بالمال، والبعض الآخر عبارة عن تقريبات معدّلة لدفع الإشكالات على الأقوال الأخرى؛ ولذا تعدّدت أقوالهم في المسألة.

وتُلفت النظر هنا إلى أنّ بعض الأعلام وصف هذه الأقوال بـ «صور المسألة» ثبوتاً^(٢)، ووصفها البعض الآخر بالمحتملات في المسألة^(٣).

وهذه التعابير ليست دقيقة؛ لأنّ هذه الأقوال إثباتية جمعت ممّا قاله الأصحاب، وليست ثبوتية مبنية على قسمة عقلية أو احتمالات جامعة مانعة؛ لذا فالأقوال والصور قابلة للزيادة. وسيكون مختارنا غيرها جميعاً بإذن الله تعالى.

البيان الإجمالي للأقوال في المسألة:

ونقدّم الآن خارطة عامّة لبيان هذه الأقوال وتقريبها من النصوص الشرعية: القول الأوّل: كون تعلق الزكاة بالمال على نحو الإشاعة والشركة الحقيقية في العين بأن يكون المستحقّ شريكاً مع المالك في كلّ جزء من النصاب بالنسبة

التي حدّدها الشارع، وتجري عليها أحكام الشركة، وهو القول المشهور الذي حُكي الإجماع عليه.

ويُستظهر هذا القول من عدّة روايات، كقول أبي عبد الله عليه السلام: «في الصدقة فيما سقته السماء والأنهار إذا كان سيحاً أو كان بعلاً العشر»^(٤)، وقوله عليه السلام في الذهب: «في كلّ عشرين ديناراً نصف دينار»^(٥).

وتقريب الاستدلال: أنّ الكسر ظاهر في هذا المعنى.

القول الثاني: على نحو الكلي في المعين كمن يشتري كيلو غراماً من مادة معينة من كيس يضمّ أربعين كيلو غراماً منها فإنّه يملك كيلو غراماً كلياً من هذه الأربعين، والبائع هو الذي يحدّد الفرد الذي يُسلّمه للمشتري، فالواجب من زكاة الذهب دينار غير معين من كلّ أربعين ديناراً، وخمس شياء غير معينة في كلّ مئتين وهكذا، فالتعلّق ليس على نحو الحصة المشاعة في جميع الأفراد، وإنّما مقدار محدّد لكنّه كلي غير متعين قابل للانطباق على عدّة مصاديق في مجموع المال، والمكلف مخير في إخراج أيّ من المصاديق.

ومن النصوص الدالة على هذا المعنى صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام: «في كلّ أربعين شاة شاة»^(٦).

بتقريب: أنّ إخراج الشاة ظاهر في كونه امتثالاً للمأمور به ذاته، وليست بدلاً عن الأجزاء الأربعين الواجبة المنتشرة في جميع الأفراد بنسبة واحد من أربعين في كلّ منها. فهذا الحديث ظاهر في الكلي في المعين، وليس الإشاعة والشراكة في العين.

القول الثالث: الشركة في المالية.

وقد استدلّ عليها بقول أبي جعفر عليه السلام: «فإذا كانت - أي الإبل - خمسة ففيها

شاة»^(٧)، فلا يُمكن حملها على أحد النحويين السابقين؛ لأنَّ الشاة ليست من جنس المال الزكوي، فتُحمل على مقدار مالي في الإبل الخمسة يعادل شاة.

وبيانه: أنَّ نسبة الزكاة على الأنعام لما كانت واحداً من أربعين - كما هو صريح زكاة الغنم - فيكون مقدارها في الإبل الخمسة ثمن الناقة، ودفعه يسبب ضرراً على المالك؛ لتضييع الأثمان السبعة الباقية عليه، فجعل الشارع بدلاً عن ثمن الناقة وهي الشاة، وهو مقدار قريب. ويُستأنس له بما في باب الديات حيث جعلت ألف شاة مقابل مئة ناقة، وفي باب الهدي حيث ورد أنَّ البقرة تجزي عن سبعة^(٨) وغير ذلك ممّا هو مذكور في محلّه.

وكذا في مثل قوله ﷺ: «في كلّ خمسين من الإبل حقة»^(٩)، وقوله ﷺ: «وفي أربعين بقرة مسنة»، «وفي كلّ ثلاثين بقرة تباع حولي»^(١٠).

إذ قد لا تحتوي الأربعون من البقر على مسنة ولا الخمسون من الإبل على حقة فتُحمل على الشركة في المالية، وأنَّ الزكاة بمقدار شاة أو قيمتها في كلّ خمسة من الإبل تخفيفاً على أصحاب الإبل، أو لأنَّ الشاة مال متداول يوميّ، وبناءً على هذا النحو يكون دفع القيمة المالية لمقدار الزكاة بالعمل النقدي المتداولة على القاعدة حتى لو لم ترد فيه روايات.

القول الرابع: أن يكون الأمر بالزكاة حكماً تكليفاً محضاً من دون أن يستعقب حكماً وضعياً، فوزان الزكاة وزان سائر الواجبات المالية كالكفّارات وكالإنفاق على الوالدين مثلاً من دون أن يثبت للفقراء ملك ولا حقّ، غاية الأمر ثبوت استحقاق العقوبة على مخالفته، نظير سائر الواجبات التكليفية، فالمال باقٍ على ملك مالكة، وتصح المعاملات الواقعة عليه^(١١).

أقول: يُمكن أن يُستفاد من خبر غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه قال:

«كان علي عليه السلام إذا بعث مصدقه قال له: إذا أتيت على رب المال فقل: تصدق رحمك الله مما أعطاك الله، فإن ولى عنك فلا تراجع»^(١٢). فكان وظيفة الساعي إبلاغ مالك النصاب بالحكم التكليفي.

ويمكن أن يُستفاد أيضاً من الروايات التي قرنته بوجوب الصلاة بوحدة السياق، كما في صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أنزلت آية الزكاة ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾^(١٣) في شهر رمضان فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله مناديه فنأدى في الناس: إن الله تبارك وتعالى قد فرض عليكم الزكاة، كما فرض عليكم الصلاة»^(١٤) الحديث.

وقرب السيد الحكيم رحمه الله وجهه بأن «يكون المراد من الزكاة في الأحاديث الدالة على أنّ الزكاة على المالك: المعنى المصدري - أي: تزكية المال - لا نفس المقدار المفروض على النصاب، فيكون مفاد النصوص حينئذٍ التكليف بالأداء لا غير، كما هو الظاهر ممّا قرن فيه الزكاة بالصلاة، فيكون تعلّقها بالعين نظير تعلّق حقّ الجناية ليس له تعلّق بذمة المالك»^(١٥).

القول الخامس: أن يكون تعلّقها بالعين بنحو أرش الجناية المتعلّق برقبة العبد.

وتفصيل ذلك: أنّ العبد إذا قتل حرّاً، دُفع إلى أولياء المقتول فإن شأؤوا قتلوه وإن شأؤوا استرقّوه، كما هو صريح صحيحة زرارة^(١٦) وغيرها.

وإن كانت الجناية دون القتل فإنّ حقّ المجنيّ عليه يثبت في نفس رقبة العبد، لا ذمة مولاه الذي إن شاء أن يفتديه ويدفع دية الجناية فله ذلك، وإلا كان للمجنيّ عليه نصيب في رقبة العبد بمقدار دية الجناية، والباقي - إن وجد - للمولى، وأصبحت شريكين فيه، وإن كانت الدية أكبر من قيمة العبد دفعه كلّ

إلى المجني عليه .

فالقول بأنَّ حقَّ الزكاة كحقَّ الجناية يُقَرَّب في حالة كون الدية أقلَّ من قيمة العبد، ويكون للمجني عليه - الذي يقابل مستحقي الزكاة - حقَّ تملك المال بما هو مال لا بما هو ملك لملكه؛ لهذا يكون باقياً فيه حتى إذا باعه مالكة ما لم يدفع المالك ذلك الحق .

قال العلامة: «الأقرب عندي جواز تصرف المالك في النصاب الذي وجبت فيه الزكاة بالبيع والهبة وأنواع التصرفات، وليس للساعي فسخ البيع ولا شيء من ذلك؛ لأنَّه مالك فيجوز له التصرف فيه بجميع أنواعه، وتعلق الزكاة به ليس بمانع سواء قلنا الزكاة تجب في العين أو لا؛ لأنَّ تعلقها بالعين تعلق لا يمنع التصرف في جزء من النصاب، فلم يمنع في جميعه كأرث الجناية»^(١٧).

وقال الشهيد الأول رحمته الله: «وفي كيفية تعلقها بالعين وجهان:

أحدهما: أنَّه بطريق الاستحقاق، فالفقر شريك .

وثانيهما: أنَّه استيثاق، فيُحتمل أنَّه كالرهن، ويُحتمل أنَّه كتعلق أرث الجناية بالعبد»^(١٨).

القول السادس: أن يكون حقَّ الفقير المتعلق بالعين من قبيل حق مَنْ نذر له أن يتصدق عليه بشيء من ماله، فهو ما لم يدفعه إلى الفقير بقصد التقرب لا يخرج عن ملك مالكة، ولا يدخل في ملك الفقير، فحقَّ الفقير المتعلق بهذا المال قبل أن يصرف إليه هو استحقاق صرف شيء منه إليه، لا كونه بالفعل مملوكاً له^(١٩)، أي: ثبوت حقَّ للمستحقين متعلق بهذه العين، وهو ملكهم؛ لأنَّ يملكه بدفعه إليهم، فإنَّ حقيقة النذر عقد يتضمن تملك العمل لله تعالى، ويقتضي الوفاء به - الذي تعلق به حكم تكليفي بالوجوب - حكماً وضعياً يملك الفقير

بموجبه المال المعين .

القول السابع: أن تتعلق الزكاة بذمة المالك كسائر الديون ، ويكون استحقاق الفقير الفريضة التي سماها الشارع له كاستحقاق غرماء الميت من تركته وإن لم يكن من جنسه ، أما المال الزكوي فيكون ملكاً طلقاً لصاحبه ، ولا تتعلق الزكاة بعينه ، نعم يكون تملكه سبباً وموضوعاً لاشتغال ذمة المالك ، فالعين حينئذٍ مورد لهذا الحق من غير أن يكون الحق متقوماً بها ، فإذا دفع المالك بل الأجنبي مسمى الفريضة إليه فهو بمنزلة ما لو وفي الوارث أو المتبرع دين الميت الذي تعلق بعد موته بتركته ، فقد أدى إليه عين ما يستحقه لا بدله .

القول الثامن: وهو كالسابع من حيث كون الزكاة حقاً في ذمة المالك ، إلا أنهم لما وجدوا الحكم بعدم جواز تصرف المالك بالمال الزكوي ولو بمقدار الزكاة إلا أن يدفع الزكاة أو يعزلها فعدلوا القول السابق وأضافوا له كون المال الزكوي المملوك له مرتهناً بها ، أي يكون وثيقة ضامنة له على نحو حق الرهانة ، ومقتضى الرهن أن المدين لو لم يتمكن من الدفع فلصاحب الحق أخذه من المال المرهون ، ومقتضاه أيضاً عدم التصرف بالعين المرهونة لحق الغير حتى يفك رهنها بدفع الزكاة .

القول التاسع: التفصيل بين الأجناس الزكوية ، كالقول بالشركة الحقيقية ، أي الإشاعة في كل الأجناس الزكوية عدا النصب الخمسة الأولى في الإبل ؛ فإنها على نحو الكلي في الذمة ، وقد احتمله الشهيد الأول رحمته الله في البيان .

وتفصيل المحقق النراقي رحمته الله الذي وسع استثناء الشهيد الأول الأنف إلى كل مورد لا تكون الزكاة فيه من جنس المال الزكوي . وستأتي الإشارة إليهما لاحقاً .
والتفصيل الذي ذكرناه في الرسالة العملية (سبل السلام) ^(٢٠) فهو على نحو

الإشاعة في الغلات وعلى نحو الكلّي في المعيّن في النقدين والغنم، وعلى نحو الشركة في المالية في الإبل والبقر.

القول العاشر: لا شيء من هذه الأقوال والعناوين المعروفة، وإنّما عبارة عن عنوان منتزع من الأحكام التي ثبتت للزكاة بالأدلة الشرعية، والمهم أنّه حقّ متعلّق بالعين، وهي النتيجة التي انتهى إليها السيد الحكيم رحمته الله قال: «الأقوى أنّ الزكاة حقّ متعلّق بالعين لا على وجه الإشاعة ولا على نحو الكلّي في المعيّن، ولا على نحو حقّ الرهانة ولا على نحو حقّ الجناية، بل على نحو آخر له أحكام خاصّة لا تناسب واحداً من المذكورات»^(٢١).

جهات الاختلاف بين الأقوال وتبويب البحث:

وبملاحظة اختلاف هذه الأقوال نجد أنّ له محورين أساسيين:

أولهما: هل إنّ الزكاة تتعلّق بالعين أو بالذمة؟ وهو العنوان العام الذي جعله الأصحاب لهذه المسألة، حيث نلاحظ أنّ هذه الأقوال تندرج في عنوانين جامعين حاصلهما ما ذكرناه.

ثانيهما: على فرض تعلقها بالعين، فهل يكون بنحو الملكية أو يكون حقّاً متعلّقاً بالعين؟

ثمّ نتعرّض لاختلاف الأقوال ضمن هذين الإطارين، فنبحث في أنّه على القول بكونها بنحو الملكية هل تكون شركة مستحقّي الزكاة مع المالك على نحو الإشاعة، أو الكلّي في المعيّن أو على نحو الشركة في المالية وغيرها. وعلى القول بكونها حقّاً هل هي من قبيل حقّ الجناية أو منذور التصدّق أم من قبيل غيرها؟ وعلى القول بتعلّقها بالذمة، فهل الزكاة كسائر الديون في الذمة من

دون ارتهان المال أم إنّ المال الزكوي مرهون بها؟

فالبحث يتناول هذه الجهات :

الجهة الأولى : هل إنّ الزكاة تتعلّق بالعين أم بالذمة؟ أي هل إنّ الزكاة مقدار مالي يملكه الفقير أو يستحقّه في النصاب الزكوي، أم إنّ هذا المقدار المالي يتعلّق بذمة المالك للنصاب الزكوي الذي يكون خالصاً لمالكه يتصرّف به ما يشاء، ويكون إخراجها للزكاة من المال الزكوي من باب الامتثال وأداء الحق، وإلا فإنّ العين حرة طليقة للمالك؟

القول بتعلّق الزكاة بالعين :

ويستدلّ له بما يلي :

الاستدلال بالإجماع :

وقد حكى الإجماع عن غير واحد على تعلّق الزكاة بالعين، قال المحقق النجفي رحمته الله عن تعلّق الزكاة بالعين : « أنّه المشهور نقلاً ^(٢٢) وتحصيلاً، بل في شرح المفاتيح للبهباني : كاد يكون إجماعاً ^(٢٣)، بل في موضع من التذكرة نسبته إلى أصحابنا ^(٢٤)، وفي آخر : عندنا ^(٢٥)، وفي ثالث : نفي الخلاف عنه ^(٢٦)، وفي كشف الحق : نسبته إلى الإمامية ^(٢٧)، بل في محكي المنتهى : هو مذهب علمائنا أجمع حيواناً كان أو غلة أو أثماً، وبه قال أكثر أهل العلم ^(٢٨)، وفي السرائر : أنّهم عليهم السلام أوجبوا الزكاة في الأعيان دون غيرها من الذم ^(٢٩)، وفي محكي الانتصار : أنّه الذي يقتضيه أصول الشريعة ^(٣٠)، وفي محكي مجمع البرهان : أنّه المفهوم من الأخبار، ولعلّه لا خلاف فيه عند أصحابنا ^(٣١).

وعن بعض أنّ القائل بالذمة مجهول ^(٣٢)، وآخر نسبته إلى الشذوذ من أصحابنا ^(٣٣)، وفي البيان عن ابن حمزة أنّه نقله عن بعض الأصحاب ^(٣٤)، قيل :

ولعلّه في الواسطة؛ إذ ليس لذلك في الوسيلة أثر^(٣٥)، وأرسل القول به في محكي المبسوط^(٣٦)، ولعلّه يريد بعض العامة كما نسبته إليه في محكي المعتبر^(٣٧)»^(٣٨).

قال الشيخ الطوسي^{رحمته} في الخلاف - بعد أن ذكر تعلق الزكاة بالعين -: «وبه قال الشافعي في الجديد، وهو أصح القولين عند أصحابه، وبه قال أبو حنيفة، والقول الثاني: تجب في ذمة ربّ المال والعين مرتبهة بما في الذمة، فكان جميع المال رهناً لما في الذمة، دليلنا إجماع الفرقة»^(٣٩).

وحكاه عن الشافعي العلامة^{رحمته} في التذكرة وابن قدامة في الشرح الكبير^(٤٠). أقول: عبارة الشافعي صريحة في تعلقها بالعين في (المال يحول عليه أحوال في يدي صاحبه)، وظاهره في ذلك في (باب رهن الماشية) من كتاب الأم. نعم، قال ابن حزم: «مسألة: والزكاة واجبة في ذمة صاحب المال، لا في عين المال»^(٤١).

ومضافاً إلى الإجماع والتسالم بين الأصحاب - الذي ستأتي المناقشة فيه - فقد دلت عليه ظواهر الكتاب والسنة بألسنة متعدّدة.

الاستدلال بالكتاب:

يُمكن الاستدلال في المقام بالكتاب كقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾^(٤٢)، بتقريب أنّ الأمر بالأخذ منها مستلزماً لتعلقها بالعين؛ بناءً على أنّ المراد من أموالهم الزكوية؛ إذ الحكم الشرعي إذا تعلق بعين خاصّة من الأعيان يُستفاد منه ثبوت الحقّ فيها. وبه تظهر دلالة قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ﴾^(٤٣).

الاستدلال بالسنة:

وأما الروايات فكثيرة، منها:

١ - الروايات الدالة على ظرفية المال الزكوي للزكاة كقوله عليه السلام: «في كل أربعين شاة شاة»، وقوله عليه السلام: «في كل عشرين دينار نصف دينار»، وقوله عليه السلام: «فيما سقته السماء العشر»، ونحو ذلك مما تقدّم تقريبه عند ذكر الأقوال الثلاثة الأولى.

٢ - ما يدلّ على الشراكة: كموثّق أبي المغراء: «إنّ الله تبارك وتعالى أشرك بين الأغنياء والفقراء في الأموال فليس لهم أن يصرفوا إلى غير شركائهم» (٤٤)، فالتعبير بالشراكة صريح في المطلوب بخلاف ما لو تعلّقت بالذمة، فإنّ الشراكة لا تصدق على القول بالذمة.

٣ - ما يدلّ على جعل نصيب للفقراء في مال الأغنياء، كالصحيحة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ الله عزّ وجلّ جعل للفقراء في أموال الأغنياء ما يكفيهم» (٤٥).

٤ - ما يدلّ على أنّه إذا باع النصاب قبل أداء الزكاة وجبت على المشتري ويرجع بها إلى البائع: كصحيح عبد الرحمان بن أبي عبدالله عن الإمام الصادق عليه السلام: «عن رجل لم يركّ إبله أو شاته عامين فباعها على من اشتراها أن يزكيها لما مضى؟ قال عليه السلام: نعم، يؤخذ منه زكاتها ويتبع بها البائع أو يؤدّي زكاتها البائع» (٤٦)؛ إذ لولا تعلّقها بالعين لما كان وجه تعلّقها بالمشتري، وتخيير البائع بدفع زكاتها لا ينافي تعلّقها بالعين؛ لثبوت جواز أدائه الفرض من غير النصاب أو بقيمتها من العملة المتداولة.

٥ - ما يدلّ على تنصيف المال الزكوي وتقسيمه ثمّ تخيير المالك في كلّ مرة إلى أن يبقى ما فيه حقّ الله: كصحيحة بريد بن معاوية قال: «سمعت أبا

عبدالله ﷺ يقول: بعث أمير المؤمنين ﷺ مصدقاً إلى بادية الكوفة - إلى أن قال ﷺ له - فإذا أتيت ماله فلا تدخله إلا بإذنه، فإن أكثره له - إلى أن قال ﷺ: - فاصدع المال صدعين ثم خيره أي الصدعين شاء، فأيهما اختار، فلا تعرض له ثم اصدع الباقي صدعين ثم خيره، ولا تزال كذلك حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله» (٤٧) ... الخ.

وبهذا المضمون ما عن نهج البلاغة في ما كان يكتبه لمن يستعمله على الصدقات «فإن كانت له ماشية أو إبل فلا تدخلها إلا بإذنه فإن أكثره له» (٤٨)، ولولا تعلقها بالعين واشتراك الفقراء فيها لما جاز ذلك الفعل، بل إن التعليل بأن أكثره له ظاهر في أنه لا يملك تمام المال بل له شريك آخر، حتى لو لم نقل بأن للجملة مفهوماً لأنها لقبية، إلا أنها تثبت أن للفقر شيئاً في المال الزكوي أعم من أن يكون ملكاً أو حقاً.

٦ - ما يدل على العزل وتقسيط الربح لو اتجر بالنصاب: كخبر أبي حمزة عن أبي جعفر ﷺ: «عن الزكاة تجب عليّ في مواضع لا يمكنني أن أؤديها. قال ﷺ: اعزلها، فإن اتجرت بها فأنت لها ضامن ولها الربح، وإن نويت في حال ما عزلتها من غير أن تشغلها في تجارة فليس عليك شيء، فإن لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها تقسيطها من الربح، ولا وضیعة عليها» (٤٩).

وهو أيضاً يدل على المطلوب من وجهين: من حيث الأمر بالعزل، ولو لم يكن للفقراء حق لما جاز ذلك، ومن حيث تقسيط الربح؛ فإنه لو لم يكن للفقراء نصيب في العين لما كان وجه للتقسيط.

٧ - ما دلّ على عدم ضمان المالك للزكاة إذا تلف النصاب من غير تفريط، كما في مصححة ابن أبي عمير عن أبي عبدالله ﷺ «في الرجل يكون له إبل أو

بقر أو غنم أو متاع فيحول عليها الحول فتموت الإبل والبقر ويحترق المتاع، قال: ليس عليه شيء»^(٥٠).

٨ - النصوص الكثيرة المتضمنة للفظ إخراج الزكاة، فإن الإخراج من شيء إنما يكون مع دخوله فيه كما في خبر الوشاء عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «ولو أخرج الناس زكاة أموالهم ما احتاج أحد»^(٥١).

٩ - الروايات التي نسبت التزكية والتطهير إلى المال كمعتبرة سماعة قال: «سألته عن الرجل يكون معه المال مضاربة، هل عليه في ذلك المال زكاة إذا كان يتجر به؟ فقال: ينبغي له أن يقول لأصحاب المال: زكوه، فإن قالوا: إنا نزكيه فليس عليه غير ذلك، وإن هم أمروه بأن يزكيه فليفعّل، قلت: رأيت لو قالوا: إنا نزكيه والرجل يعلم أنهم لا يزكونه، فقال: إذا هم أقروا بأنهم يزكونه فليس عليه غير ذلك وإن هم قالوا: إنا لا نزكيه، فلا ينبغي له أن يقبل ذلك المال، ولا يعمل به حتى يزكيه»^(٥٢).

القول بتعلّق الزكاة بالذمة:

رغم نفي الفقهاء وجود قائل بتعلّق الزكاة في الذمة إلا أنهم ذكروا إشكالات على القول بتعلّقها بالعين ولوازم باطلة يمكن حلّها وتفسيرها على القول بتعلّقها بالذمة، بل مال إليه بعضهم وجعله مؤدّى بعض الأدلّة ولو في بعض الأجناس الزكوية، فقد احتمل الشهيد الأول عليه السلام في البيان تعلّق ما في النصب الخمسة للإبل بالذمة.

وتوسّع المحقّق النراقي عليه السلام إلى كلّ ما يشترك معها في المناط فقال: «والأظهر أنها تتعلّق بالذمة فيما ليست الفريضة جزءاً من النصاب كالشاة من الإبل، وبنات

المخاض من بنات اللبون، والتببيع من المسنّات ونحو ذلك، وبالعين فيما كانت الفريضة جزءاً من النصاب»^(٥٣)؛ لذلك لم تغفل المصادر ذكر هذا القول ووجهه والردّ عليه.

وقد استدلّ عليه بوجوه:

الوجه الأوّل: ورود روايات في مقدار الزكاة لا يُمكن حملها على التعلق بالعين، فلا بدّ من حملها على التعلق بالذمّة كقوله ﷺ: «في خمس من الإبل شاة»^(٥٤) مع وضوح عدم وجود الشاة في الإبل، وكذا في مثل قوله ﷺ: «وفي أربعين بقرة مسنة»^(٥٥) «وفي كلّ ثلاثين بقرة تببيع حولي»^(٥٦)، وقد لا يُوجد في البقر تببيع أو مسنة ممّا يدلّ على أنّ المقصود ليس هو تعلق الزكاة بالعين؛ لعدم تعقل الظرفية.

وقرب المحقّق النراقي رحمه الله هذا القول في هذه الموارد خاصّة بـ«وجوب أداء الفريضة على المالك، وليست في النصاب حتى تتعلّق به، ولا يتعلّق بغيره من أمواله، كما إذا كانت لصاحب الإبل شاة أيضاً أو لصاحب بنات اللبون بنت مخاض معلوفة إجماعاً، فبقي تعلقها بالذمّة»^(٥٧).

وحينئذٍ يكون هذا المعنى قرينة على أنّ المراد من التعبير بـ(في) في الروايات كقوله ﷺ: «في ما سقته السماء العشر» وقوله ﷺ: «في كلّ أربعين شاة شاة» ونحو ذلك السببية^(٥٨) لا الظرفية؛ لوحدة شكل تعلق الزكاة بين الأجناس الزكوية، وتقديره (يجب في كلّ أربعين شاة شاة)، نظير القول: (في القتل خطأ الديّة) أو (في إفطار شهر رمضان عمداً الكفّارة) ونحو ذلك.

مناقشة :

ويرد عليه :

١ - إن هذه الروايات لا تُتَنَافى التعلّق بالعين جملة وتفصيلاً، أي على نحو السالبة الكلّية، وإنّما يُمكن أن تنفيه على بعض الوجوه كالإشاعة والكلّي في المعين، فيُمكن حملها على الشركة المالية كما قرّبنا في القول الثالث، ويشهد له ما ورد في روايات نصاب الإبل من إمكان دفع عشرين درهماً بدل الشاتين^(٥٩)، ولا يقل عن الاحتمال المبطل للاستدلال، وتكون الروايات الأخرى الدالّة على نحو آخر من التعلّق بالعين كافية لإثبات المطلوب.

٢ - إنّ الأصل في كلمة (في) أنّها موضوعة للظرفية، ولا تُصرف عمّا وُضعت له إلا بمسوّغ، وهو موجود في مثال دية قتل الخطأ وإفطار شهر رمضان؛ «ضرورة أنّ الدية وكذا الكفّارة من سنخ الأموال، والقتل أو الإفطار من قبيل الأفعال، ولا معنى لظرفية الفعل للمال، إذ لا محصل له كما لا يخفى، فلأجله لم يكن بُدّ من الحمل على السببية التي هي أيضاً استعمال شائع ذائع ويستعمل فيها كلمة (في) كثيراً وإن كان على خلاف الظهور الأوّلي. وأمّا في أمثال المقام، فلا مقتضى للعدول عن ظاهر اللفظ بعد أن كانت إرادة الظرفية التي هي مقتضى الوضع الأوّلي بمكان من الإمكان، فإنّ ما أنبتته الأرض مال كما أنّ العشر أيضاً مال، فكلّاهما من سنخ واحد، فلا محذور في أن يكون أحدهما ظرفاً والآخر مظروفاً له»^(٦٠).

الردّ:

أقول: يُمكن الردّ بما يلي :

١ - أنّ من مصحّحات الظرفية المغايرة بين الظرف والمظروف، وهذا غير ظاهر من هذه النصوص؛ فإنّ المعنى الذي يذكرونه للظرفية - كالكليّ في المعين - مبني على نحو من العناية، كما سيأتي بإذن الله تعالى.

٢ - مضافاً إلى أنّ الإشكال متطوّر عند الخصم أكثر من هذا المستوى من الجواب؛ لأنّ الخصم لا يمنع من استعمال (في) في الظرفية في هذه النصوص، بل حتى في مثل (في القتل خطأ الديّة) إلاّ أنّها ليست ظرفية النصاب الزكوي للزكاة، أي ظرفية الكلّ للجزء ليستظهر منها الملكية كما يقرب المستدلّ، بل من ظرفية موضوع الحقّ للحق، بأن تكون العين الزكوية موضوعاً لوجوب الزكاة ومتعلّقاً لحقّ الزكاة. قال السيد الحكيم رحمته الله - عن مثل قوله عليه السلام: «في كلّ أربعين شاة شاة» -: «الظاهر من ملاحظة النصوص كون الظرف لغوياً، وكون كلمة (في) متعلّقة بفعل مقدّر مثل: (يجب) أو (فرض) أو نحو ذلك، فيكون مدخولها ظرفاً لذلك الفعل، لا مستقراً متعلّقاً بكائن - كما قد يتوهم في بادئ النظر - ليكون مدخول (في) ظرفاً للواجب والمفروض^(٦١)؛ ولذلك صرّح بالفعل في جملة من النصوص، ففي صحيح زكاة^(٦٢) «وجعل رسول الله صلى الله عليه وآله الصدقة في كلّ شيء أنبتت الأرض إلاّ ما كان...»، وفي صحيح الفضلاء^(٦٣) «فرض الله عزّ وجلّ الزكاة مع الصلاة في الأموال، وسنّها رسول الله في تسعة أشياء...»، وقال عليه السلام فيه^(٦٤): «وكلّ ما لم يحلّ عليه الحول عند ربّه فلا شيء عليه فيه، فإذا حال عليه الحول وجب عليه»، وفي موثّق إسحاق^(٦٥): «السخل متى تجب فيه الصدقة؟ قال عليه السلام: إذا أجذع» وفي خبر الحسين بن يسار^(٦٦): «في كم وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكاة؟ فقال عليه السلام: في كلّ مئتي درهم خمسة دراهم من الفضة..»، وفي خبر المفضّل^(٦٧) «في كم تجب الزكاة من المال؟ - إلى أن قال -: في كلّ ألف

خمسَ وعشرون درهماً»، وفي خبر الخثعمي^(٦٨): «إنَّ رسول الله ﷺ جعل في كلَّ أربعين أوقية أوقية»، وفي خبر زرارة^(٦٩): «ليس في النيف شيء حتى يبلغ ما يجب فيه واحد»، وفي خبر محمد بن الطيار^(٧٠): «إنَّ الزكاة إنَّما تجب جميعها في تسعة أشياء، خصها رسول الله ﷺ بفريضتها فيها، وهي: الذهب...» إلى غير ذلك.

فهذه النصوص تشهد بأنَّ المراد من قولهم ﷺ: «في الأربعين شاة شاة» هو المراد من قولهم ﷺ: «في القتل خطأ الدية»، (في) في هذه الموارد للظرفية، لكن ليس المظروف هو الزكاة، بل فرضها وجعلها، وليس المراد منها السببية كي يقال عليه: إنَّ حمل (في) على السببية خلاف الظاهر، لندرة ذلك، ومثل له بقوله ﷺ: «إن امرأة دخلت النار في هرة...»^(٧١).

ثمَّ إنَّ ممَّا يُعيَّن أن ليس المراد الظرفية لنفس الزكاة، ما في كثير من النصوص من التعبير بمثل قوله: «عليه فيه الزكاة...»، كما تقدَّم في صحيح الفضلاء، وكما في موثَّق سماعة في الدين: «ليس عليه فيه زكاة حتى يقبضه، فإذا قبضه فعليه الزكاة»^(٧٢)، ونحوهما غيرهما، ممَّا هو كثير؛ إذ لو كان المراد أنَّ الزكاة تكون في نفس المال لا معنى ظاهر لقوله: «عليه»، يعني: على المالك. فالمراد منه هو المراد من قوله: (عليه الدية في القتل خطأ) و(عليه الكفارة في الإفطار عمداً) ونحو ذلك. ومقتضى الجمود عليه أن تكون الزكاة في ذمَّة المالك، كما حكي عن بعض. ولو سلَّم ذلك فالظرفية غير ظاهرة في ظرفية الكلَّ للجزء، بل يجوز أن تكون من ظرفية موضوع الحق للحق»^(٧٣).

مناقشة الرد:

أقول: يُمكن المناقشة فيما انتهى إليه من نتيجة تعلق الزكاة بالذمة:

١ - بوجود أدلة أخرى غير ما تضمن معنى الظرفية تدلّ على تعلق الحق أو الملك بالعين الزكوية، فالتسليم بما قاله لا يثبت تعلق الزكاة بالذمة.

٢ - ولو تنزلنا وسلّمنا بما قاله من المعنى فإنّه لا ينفكّ عن الحكم الوضعي باستحقاق الفقير شيئاً في مال الغني، ويكون لازمه جعل ووضع شاة من كلّ أربعين شاة للفقير، كما في قوله ﷺ: «وضع رسول الله ﷺ الزكاة على تسعة أشياء»^(٧٤)، وقد يصلح لنفي الملك إلا أنّه لا ينفي الحق كما تنزّل ﷺ.

٣ - قوله ﷺ: «ليس المظروف هو الزكاة، بل فرضها وجعلها» لا يصحّ إلّا بعناية؛ لأنّ إسناد المظروف إلى الأفعال على وجه الحقيقة غير ممكن، وإنّما القابل لذلك الأعيان، فالضحك أو الأكل ونحوهما ممّا لا يصحّ أن يُقال بوقوعهما حقيقة في ظرف خاص كالدار ونحوها، وإنّما يصحّ ذلك بالعناية، باعتبار أنّ المكان ظرف حقيقة بالإضافة إلى مَنْ يكون الفعل المذكور قائماً به، فتكون الظرفية بالإضافة إلى الأفعال بالعناية، لا على وجه الحقيقة.

وقد تعرّض الفقهاء لذلك في بحث الساتر في الصلاة، فإنّ قولهم: (الصلاة في ما لا يؤكل لحمه باطلة) مثلاً - مع أنّ الصلاة بنفسها غير قابلة لأن تقع في اللباس - مبني على العناية والمسامحة، وباعتبار أنّ المصلّي في اللباس. وعلى هذا، فلا معنى لأن يُقال: إنّ الظرف إنّما هو بالإضافة إلى نفس الجعل والوجوب - ونحوهما من الأفعال، فإنّ الإسناد الحقيقي إليها غير معقول. وأمّا الظرفية بالعناية فهي موقوفة على أن تكون الظرفية بالإضافة إلى مَنْ يقوم الفعل به على وجه الحقيقة، وهو في المقام عبارة عن موضوع الجعل والوجوب»^(٧٥).

أقول: - بحسب فهمي - إنَّ كلَّ هذا النقاش لا موضوع له؛ لأنَّ المراد من روايات (في أربعين شاة شاة) وأمثالها تحديد مقدار الزكاة وبيان ما أجملته آية الصدقة، فكأنَّه بعد نزول وجوب الزكاة انفتح باب السؤال عن مقدارها، فصدرت هذه الروايات لبيانها، فهي أجنبية عن هذا الجدل في الظرفية أو السببية. وتوجد تفاصيل أخرى نذكرها عند مناقشة الأقوال بإذن الله تعالى.

الوجه الثاني: ورود التعبير بـ (على) في وجوب الزكاة الدالَّة على كونه في عهده وذمَّته كقوله ﷺ في موثقة سماعة: «ليس عليه فيه زكاة حتى يقبضه» (٧٦).
ويرد عليه:

١ - ورود لفظ (في) الدالَّ على الظرفية ممَّا يقتضي تعلُّق الزكاة بالعين أكثر من (على)، فتكون القرينية بالعكس، بل قد وردت (في) مع (على) في الموثقة المذكورة نفسها وفي صحيح الفضلاء «وكلَّ ما لم يحل عليه الحول عند ربِّه فلا شيء عليه فيه» (٧٧) وغيرهما.

٢ - إنَّ لفظ (على) تعلُّق في بعض الروايات بالمال الزكوي، فعلى التقريب المذكور تكون شيئاً على ذمَّة المال، لا صاحبه، فيثبت تعلُّق الزكاة بالعين.

٣ - لا يتعيَّن تفسير (على) بما ذكر، فيمكن أن يكون التعبير بها «من أجل أنَّ الزكاة نقص في المال، فهو ضرر على المالك بطبيعة الحال، فلا يكشف ذلك عن التعلُّق بالذمَّة بوجه» (٧٨).

الوجه الثالث: إنَّ القول بتعلُّق الزكاة بالعين بنحو الملك يُنافي جملة من الأحكام الثابتة في الشريعة، مثل جواز دفع المالك للقيمة ومن غير النصاب عموماً أو جواز التصرّف في بعض العين أو كلّها قبل إخراج الفرض وعدم جواز إلزام المستحقين للمالك بدفعها من العين، وأحكام أخرى تتعلَّق بالتلف والنماء

وأمثال ذلك، فإنّها تقتضي أن لا يكون التعلّق بنحو ملكية العين، قال الشهيد الأول رحمته الله في البيان - على ما حكاه عنه السيد محمد العاملي - بعد أن ذكر تعلقها بالعين «بطريق الاستحقاق، فالفقر شريك» قال: «وتضعف الشركة بالإجماع على جواز أدائها من مال آخر، وهو مرجّح للتعلّق بالذمة»^(٧٩).

مناقشة:

ويرد عليه:

١ - إنّ القول بتعلّق الزكاة بالعين لا ينحصر بحمله على الملك، بل يُمكن أن يكون على نحو الحق، كما سيأتي في الجهة الآتية إن شاء الله تعالى.

٢ - إنّ بعض هذه الآثار واللوازم المذكورة مختلف فيها وغير ثابت لدى الجميع حتى يُنقض بها، ولو فرض ثبوتها فإنّما هو لقيام دليل خاص من الشارع مراعاة لمصلحة الفقير أو إرفاقاً ومراعاة للمالك باعتباره الشريك الأعظم، فلا يدلّ على عدم تعلق الزكاة بالمال الخارجي بوجه أصلاً.

٣ - إنّ هذه النقوض لو سلّمناها فإنّها تنفي بعض أشكال التعلّق بالعين، فعدم إلزام المالك بالدفع من العين يُنافي القول بالشركة في العين على نحو الإشاعة، وحينئذٍ يُمكن توجيه هذه الأحكام بناءً على التعلّق بالعين أيضاً، فلا تتعيّن دلالتها على التعلّق بالذمة أو قل: عدم الملازمة بين الأمرين.

فلاجتزاء بدفع القيمة وعدم حق أصحاب الزكاة في المطالبة من العين يثبت - بناءً على الشركة - في مالية العين، وأنّ جواز التصرف في بعض المال يتمّ بناءً على كون التعلّق بنحو الكلّي في المعين، بل يُمكن القول بجواز التصرف بكلّ النصاب الزكوي إذا ضمن أداء الزكاة من غيره - كما نقلنا عن العلامة، وأجاب به المحقّق في الاعتبار، واستحسنه سيّد المدارك^(٨٠) - وهكذا، فلا دلالة لشيء من

ذلك على خلاف الظاهر المستفاد من الروايات المتقدمة من تعلق الزكاة بالعين .
فلاستدلال على التعلق بالذمة غير تامّ، ولو تنزلنا وقلنا بظهور بعض الأدلة
في تعلقها بالذمة فإنه لا يُنافي تعلق الحق أو الملك بالعين الزكوية أيضاً إذا كان
مستفاداً من أدلة أخرى، ولا يكون ذلك قرينة على تأويل ذلك الظهور بوجه
أصلاً. على أنه يُمكن الاستدلال على المنع من تعلق الزكاة بالذمة بعدة وجوه .

الاستدلال على عدم تعلق الزكاة بالذمة:

١ - إنه مخالف للإجماع الذي حكاه غير واحد كما تقدّم، وإن كان يُمكن
مناقشته من جهة عدم تعرّض كتب القدمات المخصّصة للمسائل المأثورة
عن المعصومين عليهم السلام لها كالمقنع والهداية والمقنعة والنهاية والمراسم، ولأنّها
مسألة استنباطية استحدثها الفقهاء تفريعاً عن المسائل الأصلية واستظهاراً من
الروايات؛ لذا ذكرها المحقّق الحليّ رحمته الله في الشرائع والعلامة في التذكرة ضمن
اللواحق والمسائل الفرعية، فلا يُمكن استكشاف رأي المعصوم عليه السلام منها أو أنّ
إجماعها مدركي.

٢ - إنه مخالف لظهور آية الصدقة ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ والروايات الكثيرة
الدالة على التعلق بالعين وجعل الزكاة في أموال الناس، وأموالهم عبارة عن
الأعيان الخارجية المملوكة لهم - وقد ذكرنا بعضها - وهي مسوقة لبيان مقدار
الزكاة المتعلقة بالأموال والمجعولة للفقراء فيها، وهذا مصرّح به في جملة من
الروايات كقوله عليه السلام: «وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكاة على تسعة أشياء» ^(٨١).

٣ - ما ذكره الأصحاب من حصول لوازم باطلة عديدة؛ «فإنّها لو وجبت في
الذمة لتكرّرت في النصاب الواحد بتكرّر الحول، ولم تُقدّم على الدّين مع بقاء

عين النصاب إذا قصرت التركة^(٨٢)، ولم تسقط بتلف النصاب من غير تفريط، ولم يجز للساعي تتبّع العين لو باعها المالك^(٨٣)، وهذه اللوازم باطلة اتفاقاً، فكذا الملزوم^(٨٤)، وأحكام أخرى كمشاركة المستحق للمالك في أرباح النصاب لو اتجر به.

أقول:

أما الأول: فلأنّ عدم تعلقها بالعين يقتضي عدم نقصان النصاب بمرور السنين، فيتكرّر الوجوب.

وأما الثاني: فلأنّها لو كانت متعلّقة بالذمة كسائر الديون، فإنّه لا يبقى وجه لتقديمها عليها، والبقية واضحة.

هذا، ولكن الخصم قد يستطيع الردّ بعدم الالتزام ببطلان هذه اللوازم أو توجيهها، فالأوّل يلزم حتى على القول بتعلّقها بالعين؛ لإمكان الدفع من القيمة، فيبقى النصاب على حاله، أو أنّه لا يلزم على كليهما؛ لأنّ القائل بالتعلّق بالذمة لا يمنع من دفع الزكاة من نفس النصاب، بل هو القدر المتيقّن، فينقض، وهكذا البقية. فالعمدة مخالفة ظهور الروايات.

فالصحيح إذن تعلق الزكاة بالأعيان، ومعناه: أنّ العين هي مورد هذا الحق ومورد حكم الشارع بصرف ما أوجبه الله تعالى للفقير لا الذمة، وليس معناه وجوب إخراجها من عين المال الزكوي؛ لجواز إخراجها من غيره.

نكتة:

أورد بعض الأعلام المعاصرين إشكالاً وجوابه قال فيه:

« لا يُقال: العلم بتعلق الزكاة إمّا بالذمة أو بالعين علم إجمالي بين متباينين،

ولكلّ منهما أثر إلزامي، فإنّ تعلّقها بالذمة يترتّب عليه وجوب أدائها حتى إذا تلفت العين الخارجية.

فإنّه يُقال: هذا الأثر منفي في المقام على كلّ حال؛ لما تقدّم من الأدلّة على أنّ تلف العين من دون تفريط يُوجب سقوط الزكاة بمقدار التالف، فلا أثر إلزامي إلا لتعلّقها بالعين، فيكون الأصل النافي له جارياً بلا معارض، كما في سائر موارد الانحلال الحكمي^(٨٥).

أقول: المفروض أنّ الانحلال حقيقي، لانحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي؛ لأنّ انتفاء الأثر المذكور يُبطل القول بتعلّق الزكاة بالذمة من أصله، ولو كان الانحلال حكماً؛ لخروج أحد الأطراف عن الابتلاء وعدم ترتّب الأثر أو الاضطرار إليه؛ فإنّ إجراء الأصل النافي في أطراف العلم الإجمالي بعد انحلاله وإن كان هو الرأي السائد لدى الأصوليين إلا أنني لم أوافق عليه؛ لأنّ مورد جريان الأصل النافي هو الشبهة البدوية غير المسبوقة بالعلم الإجمالي، والشبهة في المقام مسبوقة به، وقد ذكرت بعض تفاصيل المطلب في كتاب (الرياضيات للفقيه)^(٨٦)، والله الفضل وحده.

وعلى أيّ حال فهذه الإضافة لا حاجة لنا فيها هنا؛ لوجود الروايات الدالّة على أحكام الزكاة تفصيلاً، فلا تصل النوبة إلى الأصول، ولكن الثمرة العلمية موجودة أكيداً بإذن الله تعالى.

تتميم:

ظاهر جملة من الروايات ولازم عدد من الأحكام أنّ تعلّق الزكاة بالعين بلحاظ ما لها من المالية، وليس بتمام ما لها من الخصوصيات المشخّصة لها، ولعلّ في

قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾^(٨٧) إشارة إلى أَنَّ الزكاة تعلقت بالأعيان بما هي أموال، ومما يدل على ذلك جواز أداء الفرض من القيمة، وعدم وجوب الأداء من نفس العين وإن طلب المستحق ذلك، بل يُمكن من غيرها، وإن ما يؤدّيه المالك من غير العين هو الفرض، وليس بدله الذي دفعه بترخيص الشارع، وجواز تصرفه بالنصاب قبل أداء الزكاة وعدم لزوم التقسيم والقرعة ونحو ذلك مما يُنافي تعلق الزكاة بالعين بكل خصوصياتها.

الجهة الثانية: هل إنّ تعلق الزكاة بالعين على نحو الملك أو الحق؟

ونريد بالملك ما كان فعلياً كملكية المالك، وتترتب عليه آثاره، ومنها كون المستحق شريكاً مع المالك في العين، قال أستاذنا الشهيد الصدر الثاني رحمه الله: «إنّ الأدلة في باب الزكاة واضحة في ملكية الفقير للحصة الزكوية سواء بعينها أو بماليتها أو بكسرها العشري أو غيره دون المالك»^(٨٨).

أمّا الحق فنريد به ملكاً اقتضائياً يحتاج إلى فعل من قبل المالك ليكون فعلياً بأن يُخرجه المالك أو يُعيّنه بالعزل ونحو ذلك، وقد ورد التعبيران في كلمات الأصحاب، قال العلامة رحمه الله مستدلاً على جواز بيع النصاب كلّ قبل دفع الزكاة: «لأنّ ملك المساكين غير مستقرّ فيه؛ فإنّ له إسقاط حقهم منه بدفع القيمة، فصار التصرف فيه اختياراً بدفع غيره»^(٨٩).

وربّما يظهر من فخر المحققين رحمه الله حكاية الإجماع على كون الزكاة ملكاً للمستحقّين في المال الزكوي، قال: «الزكاة تتعلّق بالعين بإجماع الإمامية؛ بمعنى ملك الفقير بالفعل، لقول النبي ﷺ: «في أربعين شاة شاة» فإمّا أن يملك نفس بعض العين أو لا، والثاني»... إلخ، ثم قال: «فالأوّل يُسمّى تعلق الشركة تسمية الكلّي باسم جزئي من جزئياته»^(٩٠).

أقول: هذه الدعوى ليست بعيدة؛ باعتبار دعوى الإجماع على الإشاعة والشركة في العين، وهي مع الشركة في المالية والكلّي في المعيّن فرع القول بالملك، فالإلتزام بأيّ منها التّزام به، لكن لا يُمكن الجزم بهذه الدعوى؛ لعدم وضوح إرادتهم هذا المعنى، فخر المحقّقين نفسه قال في مسألة خيار المشتري للمال الذي تعلّقت به الزكاة لتزلزل ملكه وزوال الخيار عند أدائه: «والأقوى عندي الزوال؛ لأنّ حق الفقراء يزول بالأداء ويستقرّ ملك المالك على العين»^(٩١).

وهذا الإجمال موجود حتى في كلمات بعض الأعلام المعاصرين حيث جعل الحق المتعلّق بالعين مساوياً للتعلّق بالذمّة، فجعل القول بالملك مقابل مجموعهما بعنوان «التعلّق بنحو الحق في الذمّة»^(٩٢).

لكنني وجدت المعنى واضحاً عند الشيخ الأنصاري رحمته الله، حيث قال: «يُمكن أن يُقال: إنّ معنى تعلّق الزكاة بالعين هو أنّ الله تعالى أوجب على المكلّف إخراج الجزء المعيّن من المال، فيكون شيء من العين حقاً للفقراء، بمعنى استحقاقهم لأنّ يُدفع إليهم، وعدم جواز التصرف فيه بوجه آخر، لا بمعنى ملكهم له بمجرد حلول الحول إلا أنّ الشارع قد أذن للمالك في إخراج هذا الحق من غير العين، فحينئذٍ فإنّ أخرجه من غيره فله ذلك، وإن لم يُخرجه من العين ولا من غيرها فللساعي تتبع العين؛ لأنّ الحق قد ثبت، فالثابت في العين حق للفقراء لا ملك لهم، فلو لم يُخرجه المالك من المال ولا من غيره أخرجه الساعي من المال لا من غيره، إذ لا تسلّط له على غيره؛ فإنّ حق الفقراء في النصاب»^(٩٣).

أقول: وتبعه على هذا تلميذه المحقّق الهمداني رحمته الله، قال: «غاية ما يُمكن استفادته منها - أي الروايات - أنّ الزكاة حق مالي متعلّق بالعين»^(٩٤). وسيأتي لاحقاً كلام أكثر تفصيلاً له رحمته الله مشابهاً لكلام أستاذه رحمته الله.

وقد ذهب جملة من المعلقين على العروة الوثقى إلى كون الزكاة حقاً، قال السيد أبو الحسن الأصفهاني رحمته الله عن الزكاة: «هي حق متعلق بالعين يشبه حق الفقراء في منذور الصدق».

وقال الميرزا النائيني رحمته الله: «الأظهر كونها حقاً متعلقاً بمالية النصاب، لا ملكاً في العين بشيء من الوجهين - أي الإشاعة والكي في المعين -» ^(٩٥)، وهو ظاهر السيد الحكيم رحمته الله في المستمسك، قال رحمته الله: «النصوص ظاهرة جداً في كون الزكاة شيئاً موضوعاً على المال، خارجاً عنه كسائر الضرائب المجعولة في هذه الأزمنة على الأملاك؛ إذ ليس المقصود جعل جزء من الملك ملكاً للسلطان» ^(٩٦)؛ ولذا قال في تعليقه على العروة: «الظاهر أنه على نحو آخر مقابل ذلك وغيره من الحقوق المعروفة؛ لاختلافه معها في الأحكام» ^(٩٧).

وهذا القول هو الأقرب، أي إنَّ الزكاة حق جعله الله تعالى للمستحقين في الأموال، وورد اللفظ صريحاً في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَخْرُومِ﴾ ^(٩٨) حتى لو قلنا إنَّ الآية ناظرة إلى الصدقة المستحبة، كما يظهر من بعض الروايات ^(٩٩)، فنضم إليها قرينة وحدة شكل التعلق في الواجبة والمستحبة، نعم قد يُقال: إنَّ الآية ليست في مقام البيان من هذه الجهة، لكنها تصلح لرد القول الآخر.

وقد ورد توصيف الزكاة بالحق في بعض الروايات كصحيحة بريد بن معاوية التي تحكي أمر أمير المؤمنين عليه السلام مصدّقه بقسمة المال نصفين ويُخَيَّر المالك ثم يكرّر العملية، وفيها «يا عباد الله أرسلني إليكم ولي الله لأخذ منكم حق الله في أموالكم، فهل لله في أموالكم حق فتؤدوه إلى وليه؟» إلى أن قال عليه السلام: «ولا تزال كذلك حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله، فإذا بقي ذلك فاقبض حق الله

منه»^(١٠٠)، أي إنَّ الباقي بمقدار الزكاة ليس ملكاً فعلياً للفقير، وإنَّما هو موضوع للوفاء بحق الفقراء المتعلّق بالمال فيخرجه المالك.

ويُستدلّ على هذا القول بوجود المقتضي وانتفاء المانع:

أما المقتضي: فنعني به ظهور جملة من الروايات بتقريبات متعدّدة، منها:

١ - ما دلّ على أنّ الزكاة شيء موضوع ومجعل على المال كالضريبة والرسم يجب إخراجه منه أو من غيره، وليس جزءاً منه مملوكاً للمستحق، كموثقة أبي بصير والحسن بن شهاب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكاة على تسعة أشياء»^(١٠١)، وفي صحيح الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالوا: «إنَّما الصدقات على السائمة الراعية»^(١٠٢)، وفي صحيح رفاعة النخاس عن أبي عبد الله عليه السلام «إذا اجتمع مئتا درهم فحال عليها الحول فإنَّ عليها الزكاة»^(١٠٣).

وقد يرد على هذا التقريب: أنّ دخول حرف الاستعلاء على المال ظاهر في كونه على وجه البسط والتوزيع واشتغال المجموع بالحق على سبيل الاستيعاب^(١٠٤).

٢ - الروايات الواردة في الزكاة على الدين، كصحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك»^(١٠٥).

٣ - خبر غياث عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: «كان علي (صلوات الله عليه) إذا بعث مصدّقه قال له: إذا أتيت على رب المال فقل: تصدّق رحمك الله مما أعطاك الله فإن وليّ عنك فلا تراجع»^(١٠٦).

وتقريب الاستدلال: أن مقدار الزكاة ليس جزءاً من المال الزكوي مملوكاً

للمستحق وإنّما هو حق موضوع على المال يتولّى المالك إخراجه منه أو من غيره.

٤ - الروايات التي ورد فيها لفظ (في) مثل «في كل أربعين شاة شاة»، و«فيما سقته السماء العشر»؛ فإنّه يُمكن تقريبها على هذا المعنى بقرينتين:

أ - ما تقدّم من البحث في (في) الظرفية وأنّه لا بدّ من نحو مغايرة بين الظرف والمظروف لتصحيحها، فافتراض ظرفية الكلّ للجزء كما يريد القائل بالملك يفقد هذا المصحّح، فالمعنى الأقرب أنّها من ظرفية موضوع الحق للحق، ويكون الظرف متعلّقاً بفعل مقدّر مثل (يجب). ويشهد له التصريح بالفعل في جملة من النصوص.

ب - ورود التعبير بـ(على) مع (في) في حديث واحد، وقد استظهرنا منها سابقاً دلالتها على ظرفية موضوع الحق للحق، كصحيحة زرارة «إنّما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها، عامها الذي يقتنيه فيه الرجل، فأما ما سوى ذلك فليس فيه شيء»^(١٠٧)، وموثّقة سماعة في الدّين «ليس عليه فيه زكاة حتى يقبضه، فإذا قبضه فعليه الزكاة»^(١٠٨).

وأما المانع: الذي يُمكن تصوّره، فهو مخالفة الإجماع ومعارضته لظهور بعض الروايات.

أ - أمّا الإجماع فلا يضر؛ لأنّه استنباطي مبني على تنقيح كلمات الأصحاب، فاستظهروا من إجماعهم المحكي على تعلق الزكاة بالعين أنّه على نحو الشركة ثم استنتجوا من ذلك أنّه على نحو الملك، قال السيد العاملي - بعد نقل عبارة البيان التي فيها: «وفي كيفية تعلقها بالعين وجهان: (أحدهما) أنّهما بطريق الاستحقاق فالفقير شريك»^(١٠٩)... إلخ -: «إنّ مقتضى الأدلّة الدالّة على وجوب الزكاة في

العين كون التعلّق على طريق الاستحقاق - أي الملكية المستلزمة للشركة - وهو الظاهر من كلام الأصحاب حيث أطلقوا وجوبها في العين»^(١١٠).

أقول: تقدّم أنّ مرادهم غير ظاهر؛ لذا علّق المحقّق الهمداني رحمته على كلامه بأنّه «لا يخلو من نظر؛ فإنّ معنى وجوبها في العين ليس إلا كون العين هي متعلّق التكليف بالزكاة، أي مورد حكم الشارع بصرف شيء منها إلى الفقير ممّا سمّاه الله زكاةً، وهذا لا يقتضي أن يكون ما وجب صرفه إلى الفقير قبل صرفه إليه ملكاً له؛ لجواز أن يكون ملكاً له بدفعه إليه الذي هو فعل اختياري يتعلّق به التكليف أولاً وبالذات ثم بمتعلّقه، كما لو أمره بأن يهبه أو يبيعه شيئاً من ماله المعين»^(١١١).

ب - والمانع المتصوّر الآخر هو ظهور جملة من الروايات في الملك، كمعتبرة عبدالله بن مسكان وغير واحد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله جعل للفقراء في مال الأغنياء ما يكفيهم، ولولا ذلك لزادهم»^(١١٢)، وهو ليس بمانع؛ لأنّه لا يقلّ ظهوراً في الحق، وتكون (اللام) للاستحقاق لا للملك.

وكالروايات الدالّة على تنصيف المال إلى أن يبقى مقدار الزكاة فيأخذه المصدّق وغيّرها الدالّة على العزل ونحو ذلك؛ فإنّ الاقتراع والعزل دليل الاشتراك في الملك.

ويُمكن توجيهها - كما هو صريح صحيحة بريد - أنّ عملية التنصيف اختيارية لتسهيل أداء الحق على المكلف، ولأنّ من وظائف الدولة يومئذٍ جباية الزكاة والخراج، والحق غير متعين بإخراجه من هذا المال، فله أن يدفعه من غيره، فلا تدلّ على ملكية شيء في المال الزكوي.

أمّا تعليل الاستئذان فيها بأنّ «أكثره له» فإنّه لا يمنع؛ لعدم المفهوم، ولأنّها

تدلّ بقرينة ما ذكر فيها من وفاء حق الله بأنّ القليل ممّا أمر بالتصدّق به، لا أنّه أخرج الله تعالى بالفعل عن ملك مالكة وجعله للمستحقين، نظير ما ورد في خبر غياث بن إبراهيم.

وتوجد روايات أخرى يُستدلّ بلوازمها، كالدّالة على الشراكة الحقيقية أو الكلّي في المعيّن؛ فإنّ لازمها ملكية المستحق، وستأتي مناقشتها عند عرض هذه الأقوال.

دعوى وجود المانع عن القول بالملك:

ويُمكن أن نتقدّم خطوة في الاستدلال، وندّعي العكس، أي وجود المانع من القول بالملك؛ وذلك:

١ - لأنّ لازم القول بالملك اختيار شكل التعلّق المناسب له كالشركة في العين والكلّي في المعيّن، وكلّها غير نقيّة من الإشكال، كما سيأتي، فلا يبقى موضوع للقول بالملكية.

٢ - منافاته لجملة من الأحكام التي يقول بها المشهور: كجواز إخراج الزكاة من غير العين من دون استئذان المستحق واختياره، وجواز تصرّف المالك في النصاب بعد تعلقّ الزكاة، وعدم لزوم التخيير والقرعة في تعيين ما به الوفاء.

٣ - لو كان التعلّق على نحو الملكية لكان المستحق شريكاً في النماء الحاصل ما بين تحقّق الوجوب وأخذ الزكاة، وهو غير لازم إجماعاً، وتشهد له النصوص كصحيفة عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدّمة^(١١٣)؛ فإنّ فيها مطالبة المشتري والبائع بأصل الزكاة فقط، وكذا صحيفة بريد بن معاوية الواردة في كيفية عمل المصدّق، فلم يرد فيها أخذ ما زاد عن حق الله تعالى في المال مع أنّ الضرورة

قاضية بمرور مدة على الأنعام قبل مجيء المصدق وتحصل فيها نماءات متصلة ومنفصلة.

٤ - إن الزكاة فعل عبادي مشروط بقصد القرية، فلو كانت الزكاة ملكاً للمستحق من حين تعلّقها بالعين فإنّ الفقير شريك للمالك قبل صرف المال إليه، فلا يتوقّف هذا الصرف على قصد القرية، وكلّ المطلوب هو إيصاله إلى مستحقه، فلو أوصله بأيّ نحو فقد تحقّق المطلوب، ولا حاجة لقصد القرية.

إن قلت: يُمكن أن يكلفه الشارع بدفع مال الشريك إليه بقصد القرية بأن يكون شريكاً تعديداً.

قلت: هذا لا يحلّ الإشكال؛ لأنّه بعد وصول الزكاة إلى مستحقها ولو من دون قصد القرية فإنّ موضوع الوجوب انتفى، ويكون الأمر بالدفع من تحصيل الحاصل. نعم، يجوز أن يكلفه لدى وصوله إليه بلا قصد القرية أن يدفع إليه من ماله مثل ذلك بهذا القصد مقدّمة لتحصيل القرية التي كانت مطلوبة في ذلك الفعل^(١١٤).

أقول: لكن هذا غير محتمل إلا أن يستردّ ما دفعه أولاً، وهي فروض لم يقل بها أحد.

٥ - ما قيل من اتّحاد شكل تعلّق الزكوات الواجبة والمستحبة - كالغلات غير الأربعة ومال التجارة على قول - بالعين، قال الشيخ الأنصاري^(١١٥) عن الزكاة المستحبة: «لا ريب في اتحاد سياق تعلّقها بالعين مع سياق تعلّق الزكاة الواجبة»^(١١٥) وأنّ اتفاقهم على تقسيمها إلى الواجبة والمستحبة يقتضي اتحادهما في الماهية، وهو ظاهر إطلاق بعض الروايات، كقوله^(١١٦): «في الحبوب كلّها زكاة»^(١١٦)، بل دمجتهما رواية أبي مريم في سياق واحد عن أبي عبد الله^(١١٧)، قال: «سألته عن الحرث ما يزكى منه؟ فقال: البرّ والشعير والذرة والأرز والسُّلت - نوع من الشعير لا قشر فيه - والعدس، كلّ هذا ممّا يزكى. وقال: كلّ ما كيل

بالصاع فبلغ الأوساق فعليه الزكاة»^(١١٧)، وقد دلت الروايات الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾^(١١٨)، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾^(١١٩) على أن المراد بها الصدقة المستحبة أو ما يعم الواجبة والمستحبة^(١٢٠).

ومن غير المحتمل حمل الصدقة المستحبة على ملك المستحق في مال المالك، وصرح صاحب الجواهر^{رحمته} باستبعاده وقال: «إنَّ إجراء لوازم الملك عليه في غاية الصعوبة»^(١٢١)، والأمر واضح في زكاة العقار^(١٢٢)، فلا يمكن حمل الواجبة على الملك أيضاً؛ لوحدة شكل التعلق.

فهذه كلّها شواهد على أن مقدار الزكاة حق للمستحق ثبت بإيجاب الشارع أو نذبه - في موارد الاستحباب - جعلت لتحريك المكلف نحو التصديق بشيء من المال المتعلق فيه.

ويمكن الاستئناس له بقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾^(١٢٣) وما في موثقة سماعة «فإذا هو خرج زكاه لعامه ذلك»^(١٢٤) بتقريب أن الزكاة حق يُخرجه المكلف لتطهير المال.

وقد تقدّم ذكر جملة من الأعلام الذين تبنوا كون الزكاة حقاً، قال المحقق الهمداني^{رحمته} مقتفياً أثر أستاذه الشيخ الأنصاري^{رحمته}: «والذي يقوى في النظر بالنظر إلى مجموع ما ورد في هذا الباب من الآيات والروايات: أن الله تعالى قد جعل للفقراء في أموال الأغنياء ما يكتفون به، بمعنى أنه تعالى أوجب على الأغنياء أن يتصدقوا عليهم من أموالهم التي وضع عليها الزكاة بالفريضة التي عينها لهم، فصارت الفريضة المقررة في أموالهم بذلك حقاً لازماً لهم على الأغنياء في أموالهم، فهو ملك لهم شأنه لا بالفعل، ولدى امتناع المالك عن أداء هذا الحق قد

جعل الشارع والحاكم والساعي، بل وسائر المؤمنين، بل نفس الفقير عند فقد الحاكم والساعي ولياً على استيفائه فيؤديه عن المالك من باب الحسبة بقصد القرية، وأداء الزكاة الواجبة في هذا المال كغيرها من الحقوق المتعلقة بالأموال لدى امتناع مالكة عن الخروج عن عهدتها.

وحيث ثبت بالأدلة الخارجية جواز إخراج الفريضة من مال آخر، بل جواز دفع القيمة، كشف ذلك عن أن الحق الذي جعله الشارع للفقير في هذا المال لم يلاحظ فيه خصوصية شخصه ولا نوعه»^(١٢٥).

أقول: قد تومي بعض عباراته وعبارات أستاذه الشيخ الأنصاري - التي سننقلها لاحقاً - بالشركة في المالية.

الجهة الثالثة: مناقشة الأقوال تفصيلاً:

القول الأول: الشركة الحقيقية العين على نحو الإشاعة.

وهذا القول نسبه في الإيضاح إلى الأصحاب، وقال في مفتاح الكرامة: «مقتضى الأدلة الدالة على وجوب الزكاة في العين وكلام القائلين بذلك - ما عدا المصنّف في التذكرة - في غاية الظهور في الشركة، بل لا يحتمل غيرها»^(١٢٦).

أقول: من يتتبع كلماتهم يجد أنهم يقصدون بالشركة مطلق الاستحقاق المتعلق بالعين، لا خصوص الشركة على نحو الإشاعة، بل يؤكدون في كلماتهم أنهم لا يريدون الشركة الحقيقية، قال الشهيد الثاني رحمته الله: «إنّ الزكاة وإن وجبت في العين لكن لا ينحصر وجوب الإخراج فيها، ولا يكون كالشركة المحضه بحيث لا يسلم شيء من النصاب من تعلّق الحق به، ومن ثمّ لو أخرج القيمة اختياراً صحّ، وكذا إذا باع النصاب قبل الإخراج وأدى من غيره»^(١٢٧).

واستدل عليه بوجوه:

الوجه الأول: الروايات الدالة على أن فيما سقته السماء العُشر ونحو ذلك، بتقريبين:

أولهما: دلالة (في) على الإشاعة، كقول أحد الورثة: (لي في هذه الدار النصف)، أي: له النصف من كل جزء منه.

ثانيهما: النسبة العددية المذكورة؛ إذ الكسر ظاهر في الإشاعة.

مناقشة:

ويرد على التقريب الأول: ما تقدّم من النقاش في ظرفية (في)، ولو سلّم فلا بدّ من فهم الظرفية على نحو لا تأتي عليه الإشكالات التي قيلت على القول بالإشاعة، ككونها من ظرفية موضوع الحق للحق، بمقتضى الجمع، ويشهد له استعمال (على) في جملة من النصوص المتقدّمة، وفي بعضها وردت (في) مع (على) في نفس النص.

وللإنصاف نقول: إنّ هذه النصوص أجنبية عمّا ذكره من النقاش في الظرفية، وإنّما هي بصدد بيان مقدار الزكاة في النصاب، وكأنّها شرح لما دلّ على أصل وجوب الزكاة في الأموال، وقد التفت إلى هذه النكتة المحقّق الهمداني، قال رحمته الله عن هذه النصوص: «ليس في شيء منها إشعار - فضلاً عن الدلالة - بملكية شيء للفقير بالفعل حتى يكون مقتضاها الشركة، بل هي بأسرها مسوقة لبيان الصدقة التي فرضها الله تعالى على العباد في الأجnas التسعة الزكوية، فهذه الأخبار بأسرها بمنزلة الشرح لذلك، فقوله رحمته الله: «في خمس من الإبل شاة»... إلى آخره، معناه: أنّ الصدقة التي وُضعت على الإبل هي بهذا التفصيل، أنّها: في خمس منها شاة، وفي عشر شاتان، وفي الغنم كذا، أو في الذهب كذا، وهكذا إلى

آخر الأجناس التسعة» (١٢٨).

ويرد على التقريب الثاني:

١ - أنه أخصّ من المدعى؛ لأنّ الكسر وارد في الغلات، ولم يرد في غيرها؛ حيث عُيِّنَت الزكاة في غيرها بالشاة وبنت المخاض وبنت اللبون والتبيع والمسنّة وخمسة دراهم ونصف دينار، الظاهرة في غير الإشاعة.

إن قلت: نحمل تلك المقادير على الحصة المشاعة كخمسة دراهم من مئتين أو شاة من أربعين أو نصف دينار من عشرين ديناراً، فنقول: إنّها حصة مشاعة على نحو الكسر مقداره واحد من أربعين.

قلت:

أ - هذا خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر كون الشاة المخرجة زكاةً، وليست الشاة مجموع جزء من أربعين في كلّ شاة من الأربعين.

ب - إنّ التصرف في الروايات التي ذكرت المقادير المختلفة للزكاة - كالتي ذكرناها أعلاه - بالحمل على الجزء المشاع لتفيد معنى الشركة والإشاعة - كمحاولة صاحب الجواهر رحمته الله الآتية - ليس بأولى من التصرف في روايات العشر ونصفه بالحمل على المقدار، فنقول: إنّهُ أراد بالعشر وجوب إخراج مئة صاع من كلّ ألف صاع ونحو ذلك، ولو تنزّلنا فإنّه يكفي دخول الاحتمال لإبطال الاستدلال.

ج - إنّهُ لا زال أخصّ من المدعى؛ لأنّه لا يشمل ما لو كانت الزكاة من غير جنس المال الزكوي كالشاة من خمسة إبل وكالمسنّة والتبيعة حينما لا يشتمل النصاب على مثله.

وهنا محاولة لصاحب الجواهر رحمته الله لتصحيح الإشاعة حتى في مثل هذه الموارد، وذلك «بإرادة أن له في الإبل الخمسة مقدار نسبة الشاة إليها، ويكون المراد حينئذٍ من ذكر الشاة ضبط الحصة المشاعة، بل الظاهر إرادة ذلك في جميع خطابات الزكاة التي لم ينص عليها بالحصة المشاعة كالغلات؛ لكون الجميع باعتراف الخصم على مذاق واحد، فقوله: في الست وعشرين بنت مخاض مثلاً أي فيها ما يقابل بنت المخاض، ضرورة عمومية الخطاب للتي فيها بنت مخاض ولغيرها ممّا لا يُمكن كون المراد منه فيها نفس بنت المخاض، بل التي فيها لا تتعيّن زكاة عند القائلين بتعلّقها بالعين، ضرورة كونها جزء النصاب الذي تعلقّ الزكاة بجميعه، فليس المراد من الجميع حينئذٍ إلا ضبط الحصة المشاعة بذلك» (١٢٩).

أقول: أجبتنا عن هذه المحاولة في الفقرة (ب) السابقة، ولا يخفى أن في هذا الحمل تأويلاً بعيداً «لا يكاد يخطر بذهن أحد ممّن سمع هذه الأخبار» (١٣٠)، وفيه مخالفة لظاهر النصوص؛ فإنّها صريحة في أن الأسنان المذكورة نفس الفريضة، ولا سيما ما ورد في أبدال الفريضة - كعشرين درهماً بدل الشاتين - عند تعذّرها، ولا يكلف شراءها.

وقد اعترف رحمته الله بأنّ في هذا الحمل تجوزاً إلا أنّه يجب ارتكابه بما عرفت من النصوص الدالة على التعلّق بالعين حتى لو كان استعمال (في) للسببية على نحو الحقيقة.

ويرد عليه: أنّه لا أحد من العرف يجد روايات الغلات قرينة على التصرف في ظهور روايات الإبل الخمسة. مضافاً إلى أنّ هذا التوجيه يجعل الكسر غير منضبط لتغيّر قيمة الإبل والشاة، فلا يُضمن حصول الكسر دائماً.

نعم، يُمكن أن يُجاب هذا الإشكال على التقريب الثاني بأنّه مبني على وحدة شكل التعلّق لجميع الأجناس الزكوية، وهو ممّا لا يجب الالتزام به، فنقول بالإشاعة في زكاة الغلات دون غيرها.

وبتعبير آخر: إنّ ظهور روايات زكاة الأنعام كالإبل في عدم الشركة على نحو الإشاعة لا يصلح للتصرّف في ظهور روايات الغلات بالإشاعة إلا بضميمة وحدة شكل التعلّق في جميع الأجناس، وهو - لو تمّ - ليس أقوى ظهوراً من الأوّل حتى يتصرف فيه. وهذا ما سنعرضه لاحقاً إنّ شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: إنّ الشركة مصرّح بها في صحيحة أبي المغراء عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله تبارك وتعالى أشرك بين الأغنياء والفقراء في الأموال، فليس لهم أن يصرفوا إلى غير شركائهم» ^(١٣١).

مناقشة:

ويرد عليه: أنّ الرواية ليست بصدد البيان من هذه الجهة، وإنّما تريد بيان أنّ الله تعالى لم يجعل المال الذي يستخلف عليه الأغنياء خالصاً لهم، ولم يغفل أمر الفقراء، وإنّما جعل لهم نصيباً في مال الأغنياء، وأنّ على الأغنياء أن يفهموا هذه الحقيقة، وعليهم أداء هذا الحق لشركائهم في هذه الأموال، وهذا المعنى مشترك بين أنحاء عديدة من التعلّق، فالرواية مجمّلة من جهة شكل التعلّق.

وبتعبير آخر: إنّ الشركة المذكورة في الرواية يصحّ إطلاقها ما هو أعمّ من الشركة الحقيقية، أي مطلق وجود حق للآخرين في المال، وهو أعمّ من أن يكون على نحو الإشاعة أو الكلّي في المعيّن أو أيّ نحو آخر، فلا يتعيّن من الرواية شكل التعلّق.

والشاهد على هذا الإطلاق: ورود هذا المعنى في صحيحة عبدالله بن سنان

عن أبي عبد الله عليه السلام التي تصلح لتفسير هذه الصحيحة، وفيها «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يكتفون به» ^(١٣٢)، فمعنى الشركة وجود هذا الحق للفقراء في أموال الأغنياء وعليهم أن يتصدقوا به ويُخرجوه من أموالهم، فلا دليل فيها على الشركة الحقيقية.

وهذا الفهم استظهار بمعونة الصحيحة، وليس احتمالاً مقابل الظهور حتى يقال في ردّه: «إِنَّ مجرد الاحتمال لا يُوجب رفع اليد عن الظهور كما هو ظاهر، وإلا لا يبقى مجال للعمل بالظواهر وحجيتها من الأصول الأولية» ^(١٣٣).

الوجه الثالث: خبر علي بن أبي حمزة عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألت عن الزكاة تجب عليّ في موضع لا تمكّني أن أؤديها، قال: اعزلها، فإن اتّجرت بها فأنت لها ضامن ولها الربح، وإن تويت ^(١٣٤) في حال ما عزلتها من غير أن تشغلها في تجارة فليس عليك شيء، فإن لم تعزلها فاتّجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح، ولا وضیعة عليها» ^(١٣٥).

أقول: تقريب الاستدلال: أَنَّ هذه الأحكام تناسب الشراكة الحقيقية، وقد وصف المحقق الهمداني رحمته الله هذا الخبر وسابقه بأنهما «عمدة ما يصح الاستشهاد به للشركة»، وقال: «ظهور هذين الخبرين - خصوصاً الأخير منهما - في الشركة الحقيقية غير قابل للإنكار» ^(١٣٦)، لكنّه عليه السلام أوّل ظهورهما في ذلك؛ لاستلزامه «التخصيص في جملة من القواعد المتقنة التي ليس ارتكاب التخصيص في شيء منها بأهون من طرح هذين الخبرين فضلاً عن تأويلهما»، ثم ذكر جملة من الأحكام التي يتنقض بها على القول بالشركة.

مناقشة:

ويرد على هذا الخبر: أَنَّ سنده ضعيف، وهو معارض بصحیحة عبد الرحمن

ابن أبي عبد الله المتقدم^(١٣٧) الدالة على عدم لزوم الثمن ويتبع الساعي المال»^(١٣٨)، مضافاً إلى أن هذه الرواية على غير الشركة الحقيقية أدل؛ لأنها بنفسها مخالفة لما تقتضيه الشركة الحقيقية: فإن نفوذ تصرف أحد الشريكين في المال المشترك الموجب لانتقال حقه إلى الثمن، وإباحة تصرفه فيه، واستحقاقه لقسطه من الربح بغير إجازته، مخالف للقواعد^(١٣٩). وقد اعترف بذلك الشهيد الثاني رحمته الله في كلمته المتقدم^(١٤٠)، وحمله البعض على كونه حكماً تعبدياً جارياً على خلاف القواعد الأولية المقررة^(١٤١).

أقول: هذا حمل بعيد؛ لذا حكي عدم بناء الأصحاب على العمل به، والذي أفهمه من سياق الرواية أنه ليس حكماً أولياً، وإنما هو تصرف بالولاية، ويكون كالعقد بين الإمام عليه السلام باعتباره ولي المال العام وبين من يحتفظ بالزكاة ليتجر بها بأن عليه الضمان ويكون الربح بينهما، وهو شرط سائغ في المضاربة، وقد روعيت فيه مصلحة المستحق، فكان الإمام عليه السلام أجاز المعاملات الربحية لمصلحة المستحق، ولم يجز الخسارة، فيكون العامل ضامناً، فلا مكان للحمل على الحكم التعبدية الخاص.

الوجه الرابع: صحيحة بريد بن معاوية المتضمنة لتوجيهات أمير المؤمنين عليه السلام مصدّقه عند إرساله لجمع الزكاة، والاستدلال بموضعين:

١ - قوله عليه السلام: «فإن أكثره له» التي تعني أن المستحق شريك له بالنسبة المتبقية.

٢ - قوله عليه السلام: «فاصدع المال صدعين ثم خيرهما أي الصدعين شاء، فأيهما اختار فلا تعرض له، ولا تزال كذلك حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله». وتقريب الاستدلال: أن القسمة من لوازم الإشاعة، إذ لو كان من قبيل الكلي في

المعين لوجب على المصدق أن يأمر المالك بدفع ما يكون مصداقاً لكل الفريضة، وليس له المشاحة معه على الخصوصيات؛ إذ جميعها ملك المالك، والفقير له الكلّي لا غير^(١٤٢).

مناقشة:

ويرد على الاستدلال بالموضع الأول:

أ - أن الاستدلال مبني على تحقّق المفهوم، وهو غير تام؛ لأنّه من قبيل مفهوم اللقب أو الوصف، ولا مفهوم لهما، أمّا الاقتصار على نسبة الأكثر له فلأنّ الإمام بصدد تعليل الاستئذان بأنّه من المتيقّن كون أكثر المال له، أمّا الباقي فيمكن أن يكون له أيضاً لو دفع الزكاة من غيره أو لأنّ بعضه موضوع لحق الاستيفاء؛ فلذلك تقتصر سلطنته عنه، بخلاف الأكثر فإنّه موضوع لسلطنته المطلقة^(١٤٣) ونحو ذلك، فالفقرة أجنبية عن المدعى.

ب - أن هذا التعبير وبقرينة قوله ﷺ لاحقاً: « حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله » يناسب الكلّي في المعين أكثر من الإشاعة؛ لأنّه صريح بكون أكثر المال للمالك ما عدا المقدار الذي يفي بأداء الزكاة فإن شاء أخرجه زكاة وإن شاء أخذه لنفسه ودفع الزكاة من غيره، بينما على القول بالإشاعة يكون المستحق مشاركاً بكلّ جزء من المال.

ويرد على الاستدلال بالموضع الثاني:

أ - أن التقسيم غير لازم أكيداً، وإنّما هو لمساعدة المكلف على الأداء ومراعاة تعلقه بأمواله ولإحراز غاية رضاه بالفرد المدفوع، وإلا فإنّ مالك النصاب له أن يدفع ما يشاء من نفس المال الزكوي أو غيره، فالاستدلال بالتقسيم غير تام.

ب - أن هذا المقدار لا يصحح استكشاف الإشاعة من دليل التمييز بالقرعة؛

لعدم كونه من اللوازم العقلية ولا من اللوازم العرفية^(١٤٤).

وبتعبير آخر: إنَّ من أحكام المشاع التمييز بالقرعة، لكن التمييز بالقرعة لا يتعيَّن بالمشاع.

إن قلت: إنَّ الملازمة الفقهية المتشَرِّعية موجودة، وهي كافية.

قلت: هذا اصطلاح فقهي متأخَّر لا يُمكن فهمه من النصوص، ومعه فنفي الملازمتين العقلية والعرفية كافٍ في نفيه^(١٤٥).

جـ - ما استظهرناه من دلالة الرواية على كون الزكاة حقاً مجعولاً على المال بينما الإشاعة معناها الملكية، وقوله عليه السلام: «حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله» لا يدلُّ على تعيُّنه في المال، بل لأنَّه المصدق الأوضح لأداء هذا الحق خصوصاً في ذلك الزمان.

إلغات: يُلاحظ أنَّ كلَّ ما ذكرناه فيما مضى من موانع القول بالملكية يرد على هذا القول وأمثاله من الأقوال المندرجة في إطار الملكية، كعدم جواز التصرف بالمال الزكوي إلا بإذن المستحق، وكجواز إخراج الزكاة من غير العين على أنَّها نفس الزكاة وليس بدلها، وكعدم الاستحقاق من النماء خلال المدة ما بين وقت تعلق الزكاة ووقت أدائها الثابت بالإجماع والنصوص.

المنقض على القول بالشركة الحقيقية:

كما ينقض على القول بالشركة الحقيقية بأمور:

١ - مقتضى الشركة لزوم رضا الشريك بالقسمة، وهو غير موجود؛ لأنَّ الخيار بيد المالك في إخراج ما يشاء ممَّا يتحقَّق به الأداء بالعين أو القيمة.

٢ - إنَّ الشاة من الأربعين ونحو ذلك ستكون مجموع الكسور العشرية في

كلّ شاة، وهو مخالف لظهور الروايات في كون الشاة نفسها زكاة.

٣ - معارضته لصحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله الدالة على تتبع الساعي العين الزكوية وإجزاء دفع البائع على أنها زكاة وصحة البيع وقبض الثمن، فإنها تنافي الشركة في العين، قال الشيخ الأنصاري رحمته الله: «لو كانت الشركة حقيقية لم يُفد أداء البائع زكاة المبيع في صحة بيع النصاب، مع أنه ثابت بالصحيحة المتقدمة؛ ضرورة أن الفريضة في النصاب إذا كان مال الغير فإن صح للمالك بيعها لم يؤخذ من المشتري، وإلا لم ينفع أداء الزكاة بعد البيع، بل يكون نظير بيع مال الغير ثم اشتراؤه منه» (١٤٦).

وقال المحقق الهمداني - في بيان وجه عدم دلالة الصحيحة على الشركة الحقيقية -: «وإلا لكان مقتضاها توقّف صحة البيع بالنسبة إلى حصة الشريك على إجازته، فلم يكن يُجديه أداء الزكاة بعد وقوع البيع، لا من البائع ولا من المشتري» (١٤٧).

٤ - النقض عليه بما لو تلف بعض المال الزكوي بتفريط، فالمفروض انتقال مقدار من الزكاة بنسبة التلف إلى البديل بمقتضى الإشاعة، لكن النص والفتوى يقتضيان بقاء الحكم بوجوب دفع نفس الزكاة ما دام الباقي من النصاب وافياً بها وعدم الانتقال إلى البديل، وهذا يناسب القول بالكلي في المعين، لا الإشاعة لو قلنا بتعين إخراج الزكاة من العين، وإلا لا يتعين به لصحته على بعض الأقوال الأخرى. --

الهم إلا أن يُقال: إن «توزيع الحصة على التالف والباقي إنما يختص من غير الكسر المخير فيه، أمّا إذا وجب إخراج مقدار كسر خاص مخيراً في جعله ضمن أي جزء من الأجزاء الخارجية للعين فلا يرتفع التكليف بإخراج ذلك المقدار إلا

إذا تلفت العين كلاً.

نعم، في صورة الاشتراك بحيث لا يمتاز حصة أحدهما إلا بالتراضي يلزم الحكم بسقوط جزء من نصيب كلّ منهما بنسبة التالف»^(١٤٨).

أقول: قوله ﷺ: «كسر خاص مخيراً» رجوع إلى القول بالكلي في المعين وليس الإشاعة، مضافاً إلى أنّ هذا التفريق مبني على وجود الدليل الخاص في المقام، والكلام على مقتضى القواعد، أمّا الأدلة الخاصة فيمكن لكل فريق أن يجد فيها ما يدلّ على قوله.

نعم، يُمكن الاستدلال على هذا القول بما دلّ على توزيع التلف بالنسبة على المال الزكوي والزكاة إذا حصل بغير تفريط.

الهوامش

- (١) قال السيد الشهيد الصدر الثاني رحمته الله: «المسألة ليست باليسيرة فقهاً إلى حد يُعتبر تخريجها الواسع والدقيق دليلاً على فقاهاة المستدل» [الصدر، محمد محمد صادق، ما وراء الفقه - قم، ط ١ / ١٤٢٥ هـ = ٢٠٠٥ م، ٢: ٩].
- (٢) الجعفري، محمد صادق، المرتقى إلى الفقه الأرقى / كتاب الزكاة، تقارير بحث السيد محمد الحسيني الروحاني القمي، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية - طهران، ط ١ / ١٤١٨ هـ، ١: ٨٧.
- (٣) المنتظري، حسين علي، كتاب الزكاة، المركز العالمي للدراسات الإسلامية - قم، ط ٢ / ١٤٠٩ هـ، ١: ١٢٤. الهاشمي، محمود، بحوث في الفقه / كتاب الزكاة، مركز أهل البيت عليه السلام للفقه والمعارف الإسلامية - قم، ط ١ / ١٤٣٤ هـ = ٢٠١٣ م، ٢: ٢٨٠.
- (٤) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، المعروف بـ (وسائل الشيعة)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، ط ١ / ١٤٠٩ هـ، ٩: ١٨٣، ب ٤ من زكاة الغلات، ح ٥.
- (٥) المصدر السابق: ١٣٨، ب ١ من زكاة الذهب والفضة، ح ٣.
- (٦) المصدر السابق: ١١٦، ب ٦ من زكاة الأنعام، ح ١.
- (٧) المصدر السابق: ١٠٨، ب ٢ من زكاة الأنعام، ح ١.
- (٨) المصدر السابق ١٤: ١١٧، ب ١٨ من الذبح / كتاب الحج.
- (٩) المصدر السابق. والحققة من الإبل ما استكمل ثلاث سنين ودخل في الرابعة - عن مجمع البحرين - وفي الرواية أنها سُميت حقة لأنها استحققت أن يُركب ظهرها.
- (١٠) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ١١٤، ب ٥ من زكاة الأنعام، قال

الحر العاملي^(ع): «التبعية هو الذي دخل في الثانية، والمسنة: هي التي دخلت في الثالثة، ذكر ذلك جملة من العلماء».

(١١) المنتظري، حسين علي، كتاب الزكاة ٢: ١٢٤.

(١٢) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٣١٢، ب ٥٥ من المستحقين للزكاة، ح ١.

(١٣) التوبة: ١٠٣.

(١٤) المصدر السابق: ٥٣، ب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح ١.

(١٥) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، مؤسسة دار التفسير - قم، ط ١ / ١٤١٦ هـ، ٩: ١٨٤.

(١٦) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٩: ٩٩، ب ٤١ من القصاص في النفس / كتاب القصاص، ح ١، عن أحدهما^(ع) «في العبد إذا قتل الحر دفع إلى أولياء المقتول فإن شأؤوا قتلوه، وإن شأؤوا استرقوه».

(١٧) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، مؤسسة آل البيت^(ع) لإحياء التراث - قم، ط ١ / ١٤١٤ هـ، ٥: ١٨٥، المسألة (١٢٢).

(١٨) حكي في المدارك عن البيان. العاملي، محمد، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، مؤسسة آل البيت^(ع) لإحياء التراث - قم، ط ١ / ١٤١٠ هـ، ٥: ٩٨. وانظر: الشهيد الأول، محمد بن مكي، البيان، مجمع الزوائد الإسلامية - قم/ بدون تاريخ: ١٨٧.

(١٩) المحقق الهمداني، آغا رضا، مصباح الفقيه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤١٦ هـ، ١٣: ٢٣٩.

(٢٠) اليعقوبي، محمد، سبل السلام (رسالة فقهية عملية)، دار الصادقين - النجف الأشرف، ط ٤ / ١٤٣٦ هـ.

(٢١) الحكيم، محسن، منهاج الصالحين بتعليق الشهيد الصدر، دار التعارف للمطبوعات - بيروت، ط ١ / ١٤١٠ هـ، ١: ٤٤٥، مسألة (٣٨).

(٢٢) الفيض الكاشاني، محسن، مفاتيح الشرائع، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم، ط ١ / بدون تاريخ ١: ٢٠٣، مفتاح (٢٣٣). البحراني، يوسف بن أحمد، الحقائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / بدون تاريخ ١٢: ١٤١.

(٢٣) الوحيد البهبهاني، محمد باقر، مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني رحمته الله - قم، ط ١ / ١٤٢٤ هـ، ١٠: ٣٦٥.

(٢٤) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء ٥: ١٨٦.

(٢٥) المصدر السابق: ١٨٧.

(٢٦) المصدر السابق: ١٩٩.

(٢٧) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، كشف الحق (أو: نهج الحق وكشف الصدق)، ط. بغداد: ٤٥٥.

(٢٨) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد، ط ١ / ١٤١٢ هـ، ٨: ٢٤٤.

(٢٩) ابن إدريس، محمد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ٢ / ١٤١٠ هـ، ١: ٤٥٢.

(٣٠) الشريف المرتضى، علي بن الحسين، الانتصار، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤١٥ هـ: ٢١٢.

(٣١) الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤٠٥ هـ، ٤: ١٢٤.

(٣٢) الوحيد البهبهاني، محمد باقر، مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع ١٠: ٣٧٠.

(٣٣) البحراني، يوسف بن أحمد، الحقائق الناضرة ١٢: ١٤١.

(٣٤) الشهيد الأول، محمد بن مكي، البيان: ٣٠٣.

(٣٥) والقاتل السيد العاملي في مفتاح الكرامة [العاملي، جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد

العلامة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ١ / ١٤١٩ هـ، ١١: ٣٦٥. وذكر الشيخ الأنصاري رحمته الله «أن هذا القائل لا ينكر أن لها تعلقاً بالعين في الذمة حيث قال - فيما لو باع المالك النصاب -: إن على القول بالذمة يصح البيع قطعاً، فإن أدى المالك لزم، وإلا فليساعي تتبع العين، فيتجدد البطلان ويتخير المشتري، ولعله لهذا لم ينقل هذا الخلاف غير الشهيد» [الأنصاري، مرتضى، كتاب الزكاة، المؤتمر العالمي لثراث الشيخ الأعظم - قم، ط ١ / ١٤١٥ هـ: ١٩٨، المسألة (٢١)].

(٣٦) الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - طهران / ١٣٨٧ هـ، ١: ٢٨٧.

(٣٧) المحقق الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن، المعتبر في شرح المختصر، مؤسسة سيّد الشهداء رحمته الله قم / ١٣٦٤ هـ. ش، ٢: ٥٢٠.

(٣٨) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٣٦٥ هـ. ش، ١٥: ٢٣٧-١٣٩.

(٣٩) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / ١٤٠٧ هـ، ١: ٢٨٠، المسألة (٢٨١).

(٤٠) ابن قدامة، عبدالرحمن، الشرح الكبير، المطبوع ذيل المغني، دار الكتاب العربي - بيروت ٢: ٤٦٣.

(٤١) ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد، المحلى، دار الفكر - بيروت ٥: ٢٦٢، المسألة (٦٦٤).

(٤٢) التوبة: ١٠٣.

(٤٣) المعارج: ٢٤.

(٤٤) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٢١٥، ب ٢ من المستحقين للزكاة، ح ٤.

(٤٥) المصدر السابق: ١٣، ب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح ٩.

(٤٦) المصدر السابق: ١٢٧، ب ١٢ من زكاة الأنعام، ح ١.

(٤٧) المصدر السابق: ١٣٠، ب ١٤ من زكاة الأنعام، ح ١.

- (٤٨) المصدر السابق: ح ٧.
- (٤٩) المصدر السابق: ٣٠٧، ب ٥٢ من المستحقين للزكاة، ح ٣.
- (٥٠) المصدر السابق: ١٢٧، ب ١٢ من زكاة الأنعام، ح ٢.
- (٥١) المصدر السابق: ١٤٦، ب ٣ من زكاة الذهب والفضة، ح ١.
- (٥٢) المصدر السابق: ٧٦، ب ١٥ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح ١.
- (٥٣) النراقي، أحمد، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - مشهد المقدّسة، ط ١ / ١٤١٦ هـ، ٩: ٢١٧.
- (٥٤) النوري الطبرسي، حسين، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، ط ٢ / ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م، ٧: ٦٠، ب ٢ من زكاة الأنعام، ح ٤.
- (٥٥) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ١١٥، ب ٤ من زكاة الأنعام، ح ١.
- (٥٦) المصدر السابق.
- (٥٧) النراقي، مستند الشيعة ٩: ٢١٧.
- (٥٨) نقل هذه المناقشة [العاملي، جواد، في مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٧: ١٩١] عن الذخيرة.
- (٥٩) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ١٢٨، ب ١٤ من زكاة الأنعام، ح ١، ٢. يُلاحظ هنا أنّ قلم السيد الهاشمي سها فجعل العشرين درهماً بدل الشاة [الهاشمي، محمود، بحوث في الفقه / كتاب الزكاة ٢: ٢٨٧].
- (٦٠) البروجردي، مرتضى، المستند في شرح العروة الوثقى - الزكاة (تقريراً لأبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي رحمته الله)، المطبوع ضمن [موسوعة الإمام الخوئي] ٢٣: ٣٨٥.
- (٦١) أي: أنّ الظرف زائد وتقدير الجملة: (يجب في كلّ أربعين شاة شاة)، وليس عاملاً، فيكون تقدير الجملة: (في كلّ أربعين شاة شاة كائنة وثابتة)، فتكون الأربعين شاة ظرفاً للزكاة.

(٦٢) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٦٣، ب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح ٦.

(٦٣) المصدر السابق: ٥٥، ب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح ٤.

(٦٤) المصدر السابق: ١٢١، ب ٨ من زكاة الأنعام، ح ١.

(٦٥) المصدر السابق: ١٢٨، ب ٩ من زكاة الأنعام، ح ٣.

(٦٦) المصدر السابق: ١٤٣، ب ٢ من زكاة الذهب والفضة، ح ٣.

(٦٧) المصدر السابق: ١٤٨، ب ٣ من زكاة الذهب والفضة، ح ٥.

(٦٨) المصدر السابق: ١٤٩، ب ٤ من زكاة الذهب والفضة، ح ١.

(٦٩) المصدر السابق: ١٥١، ب ٥ من زكاة الذهب والفضة، ح ٢.

(٧٠) المصدر السابق: ٥٨، ب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح ١٢، والحديث منقول بالمعنى.

(٧١) الشيباني، أحمد بن حنبل، مسند أحمد، دار صادر - بيروت / بدون تاريخ، ٢: ٥٠٧.

(٧٢) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٩٧، ب ٦ من أبواب ما تجب عليه الزكاة، ح ٦.

(٧٣) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى ٩: ١٧٨ - ١٨٠.

(٧٤) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٥٥، ب ٨ من أبواب ما يجب فيه الزكاة، ح ٥.

(٧٥) الجعفري، محمّد صادق، المرتقى إلى الفقه الأرقى / كتاب الزكاة، تقارير بحث السيد محمد الحسيني الروحاني القمي ١: ١١٦.

(٧٦) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٩٧، ب ٦ من أبواب ما تجب عليه الزكاة، ح ٦.

(٧٧) المصدر السابق: ١٢١، ب ٨ من زكاة الأنعام، ح ١.

(٧٨) البروجردى، مرتضى، المستند في شرح العروة الوثقى - الزكاة (تقريباً لأبحاث السيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله)، المطبوع ضمن [موسوعة الإمام الخوئي] ٢٣: ٣٨٦.

(٧٩) العاملي، محمد، مدارك الأحكام ٥: ٩٨.

(٨٠) المصدر السابق: ٩٧. المحقق الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن، المعتبر في شرح المختصر ٢: ٥٢٠.

(٨١) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٥٥، ب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح ٥.

(٨٢) نقله الشهيد الثاني رحمته الله عند قول المحقق الحلي رحمته الله: «وقيل: تُقدّم الزكاة لتعلقها بالعين قبل تعلق الدين بها، وهو الأقوى» - وقال: «هذا هو الأجود؛ لأنّ التعلق بالعين يُوجب خروج قدر الواجب من المال عن ملك المدين - وإن جاز له المعاضة عنه لو كان حياً - فلا يكون ذلك من التركة التي هي متعلّق الدين» [الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسّسة المعارف الإسلامية - قم، ط ١ / ١٤١٣ هـ، ١: ٣٩٨].

وقال المحقق القمي رحمته الله: «واعلم أنّ القدر المحقّق في تقدّم الزكاة على الدين إنّما هو مع وجود النصاب، ولا دليل عليه في غيره» [المحقّق القمي، أبو القاسم، غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية - قم، ط ١ / ١٤١٧ هـ، ٤: ٨٤].

(٨٣) كما في صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله المتقدّمة [أنظر: الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ١٢٧، ب ١٢ من زكاة الأنعام، ح ١].

(٨٤) العاملي، محمد، مدارك الأحكام ٥: ٩٧، ونقلها نصاً في مصباح الفقيه [المحقّق الهمداني، آغا رضا، مصباح الفقيه ١٣: ٢٣٧].

(٨٥) الهاشمي، محمود، بحث في الفقه / كتاب الزكاة ٢: ٢٨٣.

(٨٦) أنظر: اليعقوبي، محمد، الرياضيات للفقيه، دار الصادقين للطبع والنشر - النجف الأشرف، ط ٥ / بدون تاريخ: ٢٠٣ وما بعدها.

- (٨٧) التوبة: ١٠٣.
- (٨٨) الصدر، محمد محمد صادق، ما وراء الفقه ٢: ٢٨.
- (٨٩) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء ٥: ١٨٥، المسألة (١٢٢).
- (٩٠) فخر المحققين، محمد بن الحسن، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، المطبعة العلمية - قم، ط ١ / ١٣٨٧ هـ، ١: ٢٠٨.
- (٩١) المصدر السابق: ٢٠٩.
- (٩٢) الهاشمي، محمود، بحوث في الفقه / كتاب الزكاة ٢: ٢٨٤.
- (٩٣) الأنصاري، مرتضى، كتاب الزكاة: ٢٠٥.
- (٩٤) المحقق الهمداني، آغا رضا، مصباح الفقيه ١٣: ٢٥٦.
- (٩٥) الطباطبائي اليزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى مع تعليقات عدد من الفقهاء العظام، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤١٧ هـ، ٤: ٨٥.
- (٩٦) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى ٩: ١٨١.
- (٩٧) المصدر السابق.
- (٩٨) المعارج: ٢٤ - ٢٥.
- (٩٩) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٤٦، ب ٧ من أبواب ما تجب فيه وما تستحب.
- (١٠٠) المصدر السابق: ١٢٩، ب ١٤ من زكاة الأنعام، ح ١.
- (١٠١) المصدر السابق: ٥٧، ب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح ١٠.
- (١٠٢) المصدر السابق: ١٢٠، ب ٧ من زكاة الأنعام، ح ٥.
- (١٠٣) المصدر السابق: ١٤٣، ب ٢ من زكاة الذهب والفضة، ح ٢.
- (١٠٤) الأنصاري، مرتضى، كتاب الزكاة: ٢٠٦.

(١٠٥) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٩٥، ب ٥ من أبواب ما تجب عليه الزكاة ومن لا تجب، ح ٦.

(١٠٦) المصدر السابق: ٣١٢، ب ١٤ من زكاة الأنعام، ح ٥.

(١٠٧) المصدر السابق: ٧٨، ب ١٦ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح ٣.

(١٠٨) المصدر السابق: ٩٧، ب ٦ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح ٦.

(١٠٩) الشهيد الأوّل، محمّد بن مكي، البيان: ١٨٧.

(١١٠) العاملي، محمّد، مدارك الأحكام ٥: ٩٨.

(١١١) المحقّق الهمداني، آغا رضا، مصباح الفقيه ١٣: ٢٤٢.

(١١٢) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ١٣، ب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة وما تستحب فيه، ح ٩. وبقيته (وإنما يؤتون من منع من منعهم).

(١١٣) أنظر: المصدر السابق: ١٢٧، ب ١٢ من زكاة الأنعام، ح ١.

(١١٤) المحقّق الهمداني، آغا رضا، مصباح الفقيه ١٣: ٢٤٤.

(١١٥) الأنصاري، مرتضى، كتاب الزكاة: ٢٠٣.

(١١٦) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٦١، ب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح ١.

(١١٧) المصدر السابق: ٦٢، ح ٣.

(١١٨) الذاريات: ١٩.

(١١٩) المعارج: ٢٤ - ٢٥.

(١٢٠) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٤٩، ب ٧ من أبواب ما تجب فيه الزكاة.

(١٢١) النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ١٥: ٧٢.

(١٢٢) أنظر: اليعقوبي، محمّد، فقه الخلاف (بحوث استدلالية في مسائل خلافة)، دار الصادقين للطبع والنشر - النجف الأشرف، ط ٢ / ١٤٣١ هـ، ٥: ٧٦.

(١٢٣) التوبة: ١٠٣.

(١٢٤) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٩٧، ث ٦ من أبواب من تجب عليه الزكاة ومن لا تجب عليه، ح ٦.

(١٢٥) المحقق الهمداني، آغا رضا، مصباح الفقيه ١٣: ٢٥٣.

(١٢٦) العاملي، جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٧: ١٩٣.

(١٢٧) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام ١: ٣٧٩.

(١٢٨) المحقق الهمداني، آغا رضا، مصباح الفقيه ١٣: ٢٤٥.

(١٢٩) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ١٥: ١٤٠.

(١٣٠) المحقق الهمداني، آغا رضا، مصباح الفقيه ١٣: ٢٤٦.

(١٣١) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٢١٩، ب ٤ من مستحقي الزكاة، ح ٤.

(١٣٢) المصدر السابق: ١٠، ب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح ٣.

(١٣٣) القمي الطباطبائي، تقي، مباني منهاج الصالحين، منشورات قلم الشرق - قم، ط ١ / ١٤٢٦ هـ، ٦: ٤٣٠.

(١٣٤) تويت أي تلفت.

(١٣٥) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٣٠٧، ب ٥٢ من المستحقين للزكاة، ح ٣.

(١٣٦) المحقق الهمداني، آغا رضا، مصباح الفقيه ١٣: ٢٤٩.

(١٣٧) أنظر: الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ١٢٧، ب ١٢ من زكاة الأنعام، ح ١.

(١٣٨) الأنصاري، مرتضى، كتاب الزكاة: ٢٠٥.

(١٣٩) المحقق الهمداني، آغا رضا، مصباح الفقيه ١٣: ٢٥٤.

(١٤٠) أنظر: الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام ١: ٣٧٩.

(١٤١) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى ٩: ١٨٢.

- (١٤٢) المصدر السابق: ١٧٦.
- (١٤٣) المصدر السابق: ١٨٢.
- (١٤٤) المصدر السابق: ١٧٨.
- (١٤٥) المصدر، محمّد محمّد صادق، ما وراء الفقه ٢: ٢١.
- (١٤٦) الأنصاري، مرتضى، كتاب الزكاة: ٢٠٢.
- (١٤٧) المحقّق الهمداني، آغا رضا، مصباح الفقيه ١٣: ٢٤٧.
- (١٤٨) الأنصاري، مرتضى، كتاب الزكاة: ٢٠٩.

قاعدة (لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق)

□ آية الله الشيخ محمد القائني

نواجه في هذا المقال بحثاً جديداً لقاعدة فقهية جديدة ألا وهي قاعدة (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) أو قل قاعدة (حدا طاعة المخلوق).. تعرّض الباحث إلى بعض سمات هذه القاعدة كجريانها في الشبهات الحكيمة، وكونها من الأحكام الثانوية. وقدم بياناً لمفرداتها وتركيبها اللفظي، ثم خاض في أدلة إثبات القاعدة ومستنداتها. وفي نهاية البحث أشار الباحث إلى بعض تطبيقات القاعدة، وحدد موضوعها، وتأثيرها على تحقق التزامم والتعارض.. (التحرير)

أهمية وضرورة القاعدة:

لا بدّ أن يعلم أنّه حيث تتمّ دلالة الأدلّة على حكم إلزامي - ومنه وجوب الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة - لم يكن مناصّاً من الإلتزام به، وعدم ولاية الحكّام على إلغاء ذلك؛ وذلك لأنّ الحكّام ليس لهم ولاية على الأحكام الإلهيّة الإلزامية الثابتة بمقتضى النصوص، وإنّما ولايتهم محدودة بمراد الأحكام غير الإلزاميّة وتشخيص موارد التزامم بين الأحكام؛ وذلك لما ورد في النصوص من أنّه (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)، ويترتّب على ذلك عدم نفوذ المعاهدات بالتسالم

بين حكام المسلمين وبين الكفار؛ حيث تحوي ترك الجهاد الواجب فرضاً، وهو معصية لله سبحانه، و (شرط الله قبل شرطكم)^(١)، وحيث لم يُبحث عن القاعدة في كلمات الفقهاء حسب وقوفي عليها، فينبغي دراستها وبيان مضمونها والدليل عليها، وموافقة الفقهاء عليها.

تبیین سنخ القاعدة وخصائصها:

١ - إن قاعدة (الاطاعة للمخلوق في معصية الخالق) هي قاعدة فقهية قطعية تسالم عليها الفقهاء قديماً وحديثاً، وقد دلّت على ذلك النصوص القطعية وإن لم تُعنون هذه القاعدة في الكتب المعدة لدراسة القواعد الفقهية، ولكن ذلك لا يخلّ بكونها قاعدة.

أمّا كونها فقهية فللبحث فيها عن الحكم الفقهي مباشرة بدون توسيط كما في مسائل الأصول. وأمّا كونها قاعدة فللفرق بينها وبين مسائل الفقه؛ وذلك لوجود تطبيقات ومسائل مختلفة تنطبق القاعدة عليها.

٢ - ثم إن القاعدة من سنخ القواعد في الشبهات الحكيمة كقاعدة الطهارة فيها وقاعدة لزوم المعاملات وصحتها، لا مثل قاعدة اليد والفراغ والتجاوز مما تجري في الشبهات الموضوعية.

٣ - إن قاعدة (الاطاعة) حكم ثانوي، وليس المراد بالثانوية تضعيف الحكم أو عدم الاهتمام به، فربما يكون الحكم الثانوي أهم من الحكم الأولي بحيث يُرفع اليد عن الحكم الأولي لذلك، كما في وجوب التقية وحفظ النفس عند الخوف؛ فإنه يجوز بل يجب ترك أعظم الواجبات كالصلاة والصوم على أساسها و بمقتضاها. بل المراد من كون الحكم ثانوياً هو طرؤ الحكم بسبب عنوان زائد على عنوان

أولي ذاتي هو موضوع حكم، فيكون دليله ناظراً إلى دليل الحكم الثابت للشيء لولا العنوان الطارئ، ونتيجة ذلك عدم ملاحظة النسبة بين دليلي الحكمين، بل يكون إطلاق دليل الحكم الثانوي مقدماً على غيره وإن كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه، كما في دليل لا ضرر، ونفي الحرج، وقاعدة الاضطرار ونحوها.

وبالجملة: لا تعارض بين أدلة الأحكام الثانوية مع أدلة الأحكام الأولية مهما كانت النسبة، بخلاف أدلة الأحكام الأولية؛ فإن النسبة بينها هي التعارض إذا كانت هي العموم من وجه فضلاً عن التباين. وبذلك تتضح حكومة دليل القاعدة على أدلة الأحكام الأولية.

كما أنه اتضح بما ذكرنا ضعف ما قد يُقال في مثل مسألة ولاية الفقيه من منع كون الحكم ثانوياً وأنه حكم أولي، بل من أهم الأحكام الأولية؛ فإنه ناشئ من عدم فهم ثانوية الحكم، وتخيل أن المراد به عدم الاهتمام به، بخلاف الأحكام الأولية. بينما أن المقصود هو ثبوت حكم. للعناوين بالغض عن الولاية والحكومة ويختلف الحكم بإعمال الولاية والحكم وهذا نظير حكومة أدلة نفوذ الشروط والعقود والأيمان والنذور والعهود على أدلة الأحكام الأولية الثابتة للأشياء بالغض عن هذه العناوين الطارئة.

بعض آثار القاعدة:

هذه القاعدة تنفي الإجمال عن دليل الأحكام حيث يتردد أمرها بين الإطلاق والتقيد، كما أنها تُعين المقيّد من الدليلين حيث يتعارض الدليلان بالعموم من وجه.

أما الأول: فحيث يرد دليل على الحكم كوجوب صلاة وغيرها واحتمل تقيد الحكم بفرض عدم نهي شخص عن ذلك أو مطالبته بالتخلّف عنه.

وأما الثاني فحيث يرد دليل مطلق كوجوب الجهاد ويرد دليل مطلق على وجوب طاعة شخص كالأب ولو حيث كان يتأدي ترك الطاعة فإنه يتعارض الدليلان حيث ينهى الأب عن الجهاد وكان مصيرهما التساقل لولا حكومة قاعدة (اللاطاعة) على دليل وجوب طاعة الأب ، وبها يُقَيّد وجوب الطاعة بغير الفرض ، ويرتفع التعارض بعد حكومة القاعدة على إطلاق أدلة وجوب الطاعة حيث يتم ؛ وذلك لنظارة دليل القاعدة الموجبة لتقدّم دليلها على سائر الأدلة .

بيان مفردات القاعدة وتركيبها :

تشتمل قاعدة (اللاطاعة) في تركيبها على مفردات وهيئة ، وكلّ من الأمرين يتطلب البحث .

أما المفردات فهي : لا طاعة ، ومخلوق ، ومعصية الخالق .

١ - لا طاعة :

هذه المفردة بتركيب هيئتها وردت في ضمن موادّ مختلفة في النصوص القرآنية والروائية ، مثل : ﴿ فَلَا رَفْتَ وَلَا فَسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ﴾^(٢) ، ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾^(٣) ، « لا ضرر ، ولا ضرار »^(٤) ، « لا رهبانية »^(٥) ، « لا اعتكاف إلا بصوم »^(٦) ، « لا صوم لمن لا صلاة له »^(٧) ، « لا صلاة إلا بطهور »^(٨) ، « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب »^(٩) ، « لا صلاة لمن لم يقم صلبه »^(١٠) و « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد »^(١١) ، « لا حج إلا بعرفة » و « لا عرفة إلا بمكة »^(١٢) و « لا شغار في الإسلام »^(١٣) ، و « لا غش بين المسلمين »^(١٤) . إلى غير ذلك ممّا لا يكاد يُحصى من موارد استعمال هذه التركيبية في ضمن موادّ مختلفة . والمفهوم من ذلك في الموارد والمراد مختلف :

فتارة : يُراد منه النهي والمنع على وجه الإلزام أو التنزيه والكرهية ، وبعبارة

أخرى: نفي الترخيص تكليفاً إلزاماً أو تنزيهاً حقيقة أو كناية.

وأخرى: يُراد منه نفي التشريع وعدم الجعل.

وثالثة: أريد منه عدم التحقق والوقوع

ورابعة: يُراد منه عدم الصحة.

وخامسة: أريد منه نفي الكمال.

والذي يظهر من اللغة ويبدو بحسب الارتكاز: أنَّ معنى هذه التركيبية واحد، ويكون الاستعمال في الموارد المختلفة كناية عن معانٍ عدّة، وذلك المعنى الواحد هو نفي الحقيقة والماهية، فقد يُستعمل كناية عن النهي، وأخرى كناية عن البطلان، وثالثة كناية عن نفي الكمال، وهكذا، كما أنَّه قد يُراد معناه الحقيقي، وهي عدم تحقق الماهية.

وحيث لا يراد معناه الحقيقي يُحمل اللفظ على ما يناسبه من الكنايات حسب المراتب إلا بقرينة صارفة إلى غيره.

فمثل: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(١٥) معناه: أنَّه لا يُمكن تحقّق الإكراه على الدين؛ بناءً على أنَّ المراد به العقيدة، حيث إنَّ العقيدة أمر قلبي لا يُمكن وقوع الإكراه عليه.

وخطر ببالي أخيراً أن يكون معناه: أنَّه ليس الدعوة إلى الاسلام إكراهاً؛ لأنَّ الإكراه على الدين هو الحمل عليه مع كونه خلاف التشخيص، وحيث تبيّن الرشد من الغي لا تكون الدعوة الى دين الإسلام إكراهاً بعد كون النفوس بفطرتها طالبة للرشاد والهداية، ومُعْرِضة عن الضلالة والغواية.

ومثل: (لا صلاة إلا بطهور) كناية عن البطلان؛ لكون الصلاة الباطلة كعدم الصلاة؛ فكأنّها غير واقعة أصلاً.

ومثل: (لا صلاة لجار المسجد) كناية عن الكناية؛ فكأنّها باطلة وليست لكونها

ناقصة أو فاقدة للكمال والمعنى الاستعمالي والكنائي في (لا صلاة إلا بطهور) و (لا صلاة لجار المسجد) واحد وإن اختلف المراد الجدّي؛ حيث إنّهُ في الأوّل البطلان، وفي الثاني نفي الكمال.

وأما (لا طاعة) فالظاهر من لسانها الحكومة على كلّ حكم تضمّن في الشرع الترغيب في الطاعة إلزاماً أو استحباباً أو ترخيصاً كطاعة الوالدين والزوج والسلطان والمولى العُرفي - بمعنى المالك للرقّ - والأمراء وأصحاب السطوة والقوّة.

أو أنّ المراد منها المنع من الطاعة وتحريمها في مجال يُعدّ معصية لله سبحانه. فعلى الأوّل تكون القاعدة حاكمة على أدلّة الولايات والطاعات. وعلى الثاني تكون حاكمة على أدلّة الأحكام الأوّلية بتوسيعها إلى مجالات الأمر بخلافها من أصحاب الولايات والقدرة.

والفرق أنّه على الأوّل لا تدلّ على حرمة الطاعة، بل تدلّ على تحديد الطاعة المفروضة ولو بنحو الاستحباب، فاستحباب إطاعة الوالدين مثلاً - لو كانت طاعتها غير واجبة - محدودة بغير فرض استلزامها المعصية، ولا يُنافي ذلك جواز الطاعة لهما، بخلافه على الثاني؛ فإنّ معناه حرمة الإطاعة لغير الله سبحانه حيث تستلزم معصيته تعالى.

ولا يبعد كون المفهوم عُرفاً من دليل القاعدة - حسبما يأتي إن شاء الله تعالى - هو الأخير. وأنها بصدد المنع من طاعة غير الله، لا مجرد رفع الحكم المفروض لطاعة غير الله، ويؤكد ذلك ما في ذيل القاعدة من قوله ﷺ: (معصية الله) حسبما يأتي من تفسيره.

ثمّ على تقدير كون (اللاطاعة) بمعنى النهي تكون القاعدة مخصّصة لأدلة

الطاعات، مضافاً إلى كونها حاکمة على أدلة الأحكام الأوليّة.

لكن يبقى عليه أنّه لا موجب لكون القاعدة مخصّصة لأدلة الطاعات بعد كون النسبة بين الطرفين هي العموم من وجه، مثلاً: النسبة بين وجوب طاعة الوالدين (والاطاعة) هي العموم من وجه، فلا موجب لتخصيص دليل الطاعة بدليل القاعدة ما لم تكن القاعدة حاکمة وناظرة إلى أدلة الطاعات، فلا مناص لتقديم القاعدة من ذلك، وهو ليس ببعيد، فتكون القاعدة ناظرة إلى أدلة الأحكام الأوليّة وإلى أدلة الطاعات معاً وحاکمة عليهما. والحكومة مخالفة للقاعدة حيث يدور الأمر بينها وبين التخصيص؛ حيث تكون النسبة العموم من وجه؛ فإنّه لولا الحكومة يكون التعارض محكّماً، فيكون رفع التعارض موقوفاً على إثبات الحكومة.

٢ - المخلوق:

هذه الكلمة عامّة أو مطلق بحيث لا عموم أشمل منه، فهو بمعنى مَنْ عدا الله تعالى، وهو شامل للمعصوم لو فرض محالاً طلبه لما يستلزم معصية الله فعلاً أو احتمال كون طلبه مخصّصاً للحكم الإلهي كتخصيص دليل نذر الصوم في السفر لدليل حرمة الصوم على المسافرين.

وهذا التعبير كأنّه للردّ على أهل السنّة حيث ورد في نصوصهم الأمر بطاعة السلطان وإن استلزم معصية الله سبحانه.

فالمراد أنّ المخلوق مهما كان سلطاناً أو غيره لا يحقّ طاعته فيما استلزم معصية الله تعالى، فلا يُتوهم أنّ الحكم خاصّ بالزوج أو السيد المالك للعبد ونحوهما.

٣- معصية الخالق:

قد يُراد بمعصية الخالق ما هو كذلك بالفعل، أعني: بملاحظة كون العمل طاعة لغير الله، وهذا يستلزم كون القضية بديهية، من قبيل: الضرورة بشرط المحمول؛ فإنَّ المعنى على هذا: أنَّ طاعة المخلوق فيما منعه الله تعالى ممنوعة، وأنَّ الفعل الذي يكون طاعة للمخلوق إذا منعه الله حتَّى في ظرف كونه طاعة لغير الله ممنوع، وهذا لا يستأهل ذكراً؛ حيث إنَّ أهل السنَّة القائلين بوجوب طاعة السلطان فيما كان معصية لله تعالى يُريدون بذلك: أنَّ طاعة السلطان حينئذٍ واجبة، ومعه فلا تكون معصية بالفعل.

فلا مناص إلا أن يُراد بمعصية الخالق ما هو معصية بالغضِّ عن كونه طاعة للمخلوق، فيبقى احتمال كون طاعة المخلوق قيداً لحكم الله بحيث يكون الحكم الأوَّلي مقيداً بعدم تحقُّق طاعة مخلوق في خلافه، كتقييد الأحكام بعدم التقييد وعدم الاضطرار وعدم الإكراه وما شاكل ذلك، والحديث بصدد نفي هذا التقييد، وأنَّ ما كان معصية لله بغضِّ النظر عن طاعة المخلوق؛ فإنَّ طاعة المخلوق لا يجوزُه ولا يُرخَّص فيه، فيكون الحكم الأوَّلي مطلقاً ثابتاً غير مقيد.

وعليه، فلو كان هناك إطلاق لدليل حكم كالأمر بالجهاد وكانت طاعة الأب تستدعي تركه واحتمل كون وجوب الجهاد مقيداً بغير الفرض كان إطلاق دليل وجوب الجهاد هو المحكَّم.

ونظيره: ما ورد في النصوص والكلمات من وجوب الحجِّ على المرأة وعدم اشتراطه بإذن الزوج؛ فإنَّ الأدلَّة تضمَّنت وجوب الحجِّ مع الاستطاعة، ولم تُقيد وجوبه بإذن الزوج وعدم عصيانه، فإذا منع منه الزوج لم تجز طاعته، بل كانت طاعته مساوقة لمعصية الله تعالى، ولا تجوز طاعة غير الله حيث استلزمت المعصية.

ومن هذا القبيل: منع الزوج زوجته من الصوم حيث طلب من زوجته التمكين في نهار شهر رمضان أو صوم واجب معين غيره؛ فإنه لا طاعة للزوج عليها، بل لا تجوز طاعته؛ وذلك لإطلاق دليل الأمر بالصوم بلا تقييد بعدم كونه عصياناً للزوج.

وكذا أمر السيد عبده بما يستلزم ترك الصلاة أو الصوم أو أمره بالكذب أو بالزنا وسائر المحرمات المطلقة؛ فإنه لا طاعة للسيد فيها، بل كانت ممنوعة. وكذا إذا أمر الأب ولده أو الزوج زوجته بفعل محرم أو ترك واجب؛ فإنه ليس بالمأمور معذوراً فيما كان الأمر بما يلزم منه معصية الله تعالى.

وليس احتمال كون العنوان الطارئ كطاعة مخلوق قيدياً في الحكم الأولي منتفياً بالغض عن القاعدة. ألا ترى أنه لا يجوز نذر المعصية وهو من المسلّمات، ومع ذلك صحّ نذر الصوم في السفر، وكذا نذر الإحرام قبل الميقات بحيث لولا ثبوت مشروعيتهما بالخصوص لكان مقتضى العمومات عدم الصحة؛ لكونهما من نذر المعصية لولا تقييد الحكم بغير الفرض.

أدلة القاعدة:

قد دلت عدّة نصوص على قاعدة (الاطاعة)، ولا بدّ من البحث عنها سنداً وإن أمكن دعوي استفاضتها. وهذه النصوص على طائفتين: إحداهما: ما ورد على وجه عام، وثانيتها: ما ورد في تطبيقات خاصّة، ويؤحي لسانها إلى عدم الخصوصية.

أما الطائفة الأولى فهي عدّة:

الرواية الأولى: ما رواه الصدوق في الخصال عن أبيه عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه عن حماد بن عيسى عن عمر بن أذينة عن أبان

ابن أبي عيَّاش عن سليم بن قيس الهلالي، قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «إحذروا على دينكم ثلاثة... إلى أن قال - في وصف الرجل الثالث -: ورجلاً آتاه الله سلطاناً فزعم أنَّ طاعته طاعة الله ومعصيته معصية الله، وكذب؛ لأنَّه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، لا ينبغي أن يكون المخلوق حَبَّ لمعصية الله، فلا طاعة في معصيته، ولا طاعة لمن عصى الله. إنّما الطاعة لله ولرسوله عليه السلام ولولاة الأمر، وإنَّما أمر الله بطاعة الرسول لأنَّه معصوم مطَّهر لا يأمر بمعصية، وإنَّما أمر بطاعة أولي الأمر لأنَّهم معصومون مطَّهرون لا يأمرُون بمعصيته...»^(١٦). وقد ورد نقلها في كتاب سليم^(١٧).

ثمَّ إنّ دلالة الرواية على ما هو محلُّ البحث - أعني: قاعدة (طاعة المخلوق) - واضحة.

وما فيها من حصر الطاعة في المعصوم لا يبعد أن يكون المراد به حصر وجوب الطاعة المطلقة، لا مطلق الطاعة، وإلا فلا ريب في وجوب طاعة غير المعصوم في جملة من الروايات كطاعة الزوج والوالدين والسيد.

وليس في السند من يُتَوَقَّف فيه إلا أبان بن أبي عيَّاش فقد ورد تضعيفه في رجال الشيخ عند ذكره في أصحاب الإمام الباقر عليه السلام^(١٨)، مع أنَّه ذكره في أصحاب الإمامين السجاد^(١٩) والصادق^(٢٠) عليه السلام ولم يصفه بذلك.

وكذا وصفه بالضعف ابن الغضائري، وبأنَّه ينسب أصحابنا وضع كتاب سليم ابن قيس إليه^(٢١).

ويُمكن الاستدلال لوثاقته بأمور:

١ - مدح بعض رجال أهل السنَّة له بما يظهر حسن حاله عندهم، مع العلم بأنَّه من الشيعة، وقد قدح جمع من أهل السنَّة فيه، فعن ابن حبان: «إنَّه كان من العبَّاد

الذي يسهر الليل بالقيام ويطوي النهار بالصيام»^(٢٢). وعن مالك بن دينار: «إنه طاووس القراء»^(٢٣).

٢ - توثيق النجاشي بناءً على ظهور إطلاق توثيقه في عدم إكثار الموثق بقول مطلق عن الضعفاء والمجاهيل، كما لم نستبعده، فيكون مشايخ الموثقين في كلامه ممن يُكثرون عنهم الرواية محكومين بالوثاقة أيضاً.

فقد روي عنه حماد بن عيسى، وفيه قال النجاشي: «كان ثقة في حديثه صدوقاً، قال: سمعت من أبي عبد الله عليه السلام سبعين حديثاً، فلم أزل أدخل الشك على نفسي حتى اقتصرت على هذه العشرين»^(٢٤). هذا، ولكن روايته عنه بواسطة فلا يشملها الضابط المتقدم.

نعم، روي الشيخ كتاب سليم في الفهرست بسنده إلى حماد عن أبان تارة بلا واسطة، وأخرى بواسطة إبراهيم بن عمر^(٢٥)، إلا أن في السند محمد بن علي الصيرفي أبا سميئة، وهو ضعيف جداً^(٢٦).

وقال النجاشي في إبراهيم بن عمر اليماني الصنعاني: «شيخ من أصحابنا ثقة»^(٢٧). وهذا يروي عن أبان بلا واسطة.

٣ - قال المفيد: «وأما ما تعلق به أبو جعفر عليه السلام من حديث سليم الذي رجع فيه إلى الكتاب المضاف إليه برواية أبان بن أبي عيَّاش فالمعنى فيه صحيح، غير أن هذا الكتاب غير موثق به، ولا يجوز العمل على أكثره، وقد حصل فيه تخليط وتدليس، فينبغي للمتدين أن يجتنب العمل بكل ما فيه، ولا يعول على جملة...»^(٢٨).

وقد ضعف في خاتمة المستدرک تضعيف أبان ونسبة الوضع إليه بأمور:

الأول: ما قاله النعماني في الغيبة من أنه: «وليس بين جميع الشيعة ممن حمل العلم ورواه عن الأئمة عليهم السلام خلاف في أن كتاب سليم بن قيس الهلالي أصل من

(أكبر) كتب الأصول التي رواها أهل العلم (ومن) حملة حديث أهل البيت عليهم السلام... إلى أن قال: وهو من الأصول التي ترجع الشيعة إليها، ويُعوّل عليها^(٢٩). انتهى وإذا انتهت أسانيد الكتاب إلى أبان فهذا الإجماع يكشف عن وثاقته جداً^(٣٠).

الثاني: اعتماد البرقي والصفار والكليني والنعماني والصدوق والعياشي وغيرهم من المشايخ العظام عليه، كما لا يخفى على من راجع جوامعهم.

الثالث: رواية الأجلة من أصحاب الإجماع وغيرهم عنه مثل حماد بن عيسى وعثمان بن عيسى وعمر بن أذينة وإبراهيم بن عمر اليماني.

الرابع: إنّه من رجال الإمام الصادق عليه السلام^(٣١)، ولم يُضعّف فيه، ولا في أصحاب علي بن الحسين عليه السلام^(٣٢)، وإنّما ضعّفه في أصحاب الإمام الباقر عليه السلام^(٣٣)، ولم يعلم سببه، ولعلّه تضعيف المخالفين، ففي التقريب: «أبان بن أبي عيَّاش... متروك، من الخامسة...»^(٣٤).

أقول: وينبغي عدّه من مدائحه.

وفي الفوائد الرجالية للخواجوي: «لم يقدح فيه - أبان - إلا ابن الغضائري، ومنه أخذ الشيخ في كتاب الرجال. ومن هنا توقّف العلامة في الخلاصة فيما يرويّه، ولم يذكر ابن الغضائري مستند النظر في أمره. وظنّي - ظ - أنّه لما زعم أنّ كتاب سليم موضوع وضعه أبان»^(٣٥).

وقال في منتهى المقال: «وشيء ممّا ذكرنا لا يقتضي الوضع على أنّي رأيت أصل تضعيفه من المخالفين من حيث التشيع»^(٣٦).

الرواية الثانية: وفي رسالة الحقوق المروية عن زين العابدين عليه السلام في الفقيه: «وأما حق سائسك بالملك فإنّ تطيعه ولا تعصيه إلا فيما يُسخط الله عزّ وجلّ؛ فإنّه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^(٣٧).

والرسالة مروية في الفقيه عن إسماعيل بن الفضل، وكذا رواه في جامع الشرائع، وسند الصدوق إلى إسماعيل لا بأس به، إلا من جهة أحمد بن محمد بن موسى، وقد ترضى عليه الصدوق، وهو من مشايخه، مع أن الصدوق ذكر في أول الفقيه أنه إنما يذكر الأحاديث من الكتب المشهورة التي عليها المعول، وإليها المرجع، ولا حاجة في نقل الحديث من الكتب المشهورة إلى السند، فهو كتنقلنا الأحاديث من الكتب الأربعة، وعلى هذا الأساس بنينا على عدم الحاجة إلى الأسانيد التي يذكرها الشيخ رحمته الله في مشيخة التهذيبين، وإنما الحاجة إلى رعاية الأسانيد من صاحب الكتاب المشهور إلى المعصوم عليه السلام، ولذا فإما أن يكون الكتاب الذي روي الصدوق عنه الرسالة لغير شيخه المباشر، فتكون الرواية معتبرة بالغض عن اعتبار شيخه أو يكون الكتاب لشيخه ووصف الصدوق للكتاب بما تقدم يكفي في وثاقة صاحب الكتاب لا محالة؛ فإنه كيف يمكن عادة كون الكتاب مرجعاً ومعولاً مع ضعف صاحبه من حيث الوثاقة.

وبهذا البيان لا نستبعد اعتبار الأحاديث التي يرويها الصدوق في الفقيه بواسطة شيخ مجهول من حيث الوثاقة إذا كان من عده من الوسائط ثقة.

وهذا البيان غير البيان المعروف في اعتبار مشايخ الصدوق، ولم أجد من تنبه له، مع أنه كيف يمكن رواية الصدوق عن شيخ ضعيف.

وقد استدلل النجاشي على ترك روايته عن بعضهم بأنه رأى الأصحاب يُضعفونه، والظاهر عدم اختصاص هذه الرواية به.

والمتحصّل: صحة سند الرواية في الفقيه.

الرواية الثالثة: رواية الصدوق بإسناده إلى الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون، قال: «وبرّ الوالدين وإن كانا مشركين، ولا طاعة لهما في

معصية الخالق ولا لغيرهما؛ فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» (٣٨).

أقول: إسناد الصدوق إلى الفضل هو عبد الواحد بن عبدوس عن علي بن محمد ابن قتيبة عنه. أما عبد الواحد فهو شيخ الصدوق بلا واسطة وإكثار مثل الصدوق عن الرجل من أمارات وثاقته، نحو ما ذكرناه في دلالة إكثار الثقات على الإطلاق، وليس مجرد نقل رواية أو روايتين.

وما تكرر من سيدنا الأستاذ عليه السلام من رواية الصدوق عن بعض النصاب فلا تدل مجرد روايته على وثاقته.

يردّه - مضافاً إلى عدم المنافاة بين الوثاقة وبين الضلال كما يعترف به السيد الأستاذ عليه السلام - أن الرواية التي حكاها الصدوق عن الناصبي إنما هي في مجال فضائل أهل البيت عليهم السلام، والفضل ما شهدت به الأعداء.

وأما علي بن محمد فقد ذكر في المدارك عدم ثبوت وثاقته، بل ولا مدح معتداً به، ووافقه عليه سيدنا الأستاذ في المعجم.

ولكن لا يبعد مدحه، بل وثاقته، أما الأوّل فلو صف الشيخ له بأنه فاضل، وليس هذا التعبير مجرد حاكٍ عن الكمالات العلمية، بل لا يبعد انصرافه إلى التدوين، فكيف يُوصف الفاسق بالفضل، فلا يبعد انصرافه في الرجال إلى المدح.

وأما الوثاقة، فلما ذكره النجاشي من اعتماد الكشي عليه في الرجال؛ فإنه ظاهر في توثيق الكشي له، فإن الاعتماد على الرجل يستدعي ذلك.

وأما ما ذكره السيد الأستاذ عليه السلام من أنه ذكر النجاشي في ترجمة الكشي أنه يروي عن الضعفاء كثيراً، فلا تدل روايته على وثاقة المروي عنه فهو غريب؛ فإن الوجه في دلالة كلام النجاشي على وثاقة علي بن محمد عند الكشي ليس هو رواية الكشي عنه، بل اعتماده عليه في الرجال، فلا تغفل.

الرواية الرابعة: رواية الصدوق بإسناده عن الأعمش عن جعفر بن محمد في حديث شرائع الإسلام مثل الرواية المتقدمة^(٣٩).

الرواية الخامسة: ما أرسله في الفقيه جازماً بأنه من ألفاظ رسول الله ﷺ الموجزة التي لم يسبق إليها، وهو قوله: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^(٤٠).

فعلى مبنى من يقول بأصالة الحسن عند تردد الخبر بين الحسن والحسن - كما لعله المعروف وبنى عليه سيدنا الأستاذ ﷺ وفاقاً لصاحب الكفاية وغيره - ينبغي عدّ الخبر هذا من الصحيح، وإن كان في إطلاق المبنى عندي إشكال.

الرواية السادسة: ما أرسله السيد الرضي في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام بصيغة جازمة: قال عليه السلام: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^(٤١).

وحيث إنّ الرواية مروية بصيغة جزمية يكون اعتبارها كمرسلة الفقيه المتقدمة مبنيّاً على المبنى المشار إليه، فراجع.

الرواية السابعة: مرسلة الدعائم والمعتبر^(٤٢) وتأويل الدعائم والمبسوط^(٤٣).

الرواية الثامنة: وفي المحاسن ترجم روايات بعنوان: باب لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وذكر ذيل ذلك ثلاث روايات:

إحداها: رواية عمرو بن أبي المقدام عن رجل عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿اتَّخِذُوا أَوْيَاتِهِمْ وَرُءُوبَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ قال: «والله ما صلّوا لهم ولا صاموا، ولكن أطاعوهم في معصية الله»^(٤٤).

ثانيتهما: أبو بصير عن الصادق عليه السلام وقد سأله عن الآية المتقدمة، قال: «والله ما صلّوا لهم ولا صاموا، ولكنهم أحلّوا لهم حراماً وحرّموا عليهم حلالاً فاتّبِعوهم»^(٤٥).

ثالثتهما: لأبي بصير وقد سأل عن الآية، قال: «أما والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم، ولو دعوهم إلى عبادة أنفسهم ما أجابوهم، ولكن أحلّوا لهم حراماً

وَحَرَّمُوا عَلَيْهِمْ حَلَالاً فَعَبَدُوهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ» (٤٦).

والاستدلال بهذه الروايات على القاعدة مبني على إلغاء خصوصية الحُكَّام والتعدي إلى سائر الموارد، وهو غير بعيد حسب المتفاهم العُرفي، إلا أنَّ مضمون الروايات هو طاعة المشرِّع، لا طاعة الأمر بالمعصية، وهو غير الطاعة في المعصية؛ بمعنى أنَّه خاصٌّ، ولا يُمكن التعدي عن مورده إلى سائر الموارد؛ لعدم الملازمة، فلاحظ.

الرواية التاسعة: وفي رواية تفسير القمي بسنده عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قوله عز وجل: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾ * كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا» (٤٧)، قال: «ليست العبادة هي السجود ولا الركوع، وإنما هي طاعة الرجال، من أطاع مخلوقاً في معصية الخالق فقد عبده» (٤٨).

ولا يبعد اتّحاده مع ما تقدّم من المحاسن، فيكون شأنه شأنه.

الرواية العاشرة: وفي الوسائل عن عيون الأخبار بأسانيده السابقة في إسباغ الوضوء عن الرضا (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) عن علي (عليه السلام)، قال: «لا دين لمن دان بطاعة مخلوق في معصية الخالق» (٤٩).

ويُمكن القدر في دلالة هذه الرواية بأنَّ مضمونها يختلف عن القاعدة؛ حيث إنَّ الرواية واردة في التدين بطاعة المخلوق، وما هو مضمون القاعدة لا يختصّ بذلك، بل لا تجوز طاعة المخلوق ولو بدون التدين بذلك، ولا يُمكن إلغاء الخصوصية، فتكون الرواية نظير بعض النصوص الآتية التي منعنا دالتها لذلك.

الرواية الحادية عشرة: وفي الكافي ترجم روايات بعنوان: باب من أطاع المخلوق في معصية الخالق، وهي عدّة:

منها: معتبرة السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): من طلب

رضا الناس بسخط الله جعل الله حامده من الناس ذاماً» (٥٠).

ونحوها غيرها ممّا يتضمّن مجرد الترغيب، ولا دلالة فيه على الإلزام، مع قصور عن ما هو مفاد قاعدة (اللاطاعة)؛ حيث إنّ المفروض في مثل الخبر كون العمل مسخّطاً وحراماً فعلاً، بينما أنّ مفاد القاعدة هو حرمة العمل لولا الطاعة. وقد تقدّم تفصيل ذلك في بيان مفاد القاعدة، فراجع.

ومن هنا يتبيّن عدم صحّة الاستدلال للقاعدة بالروايات المتضمّنة لعدم جواز طلب رضا المخلوق بسخط الخالق.

ومنها: معتبرة محمد بن مسلم، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لا دين لمن دان بطاعة من عصى الله، ولا دين لمن دان بفرية باطل على الله، ولا دين لمن دان بجحود شيء من آيات الله» (٥١).

والظاهر أنّ مفاد الخبر هو التدين بإمامة الفاسق ولو في المباحات، وهو غير طاعة المخلوق كالوالدين في المعصية؛ فإنّ الطاعة لا تستدعي الإمامة.

والوجه في ذلك: أنّ التدين بطاعة شخص أمر وإطاعة الشخص فيما هو معصية الله أمر آخر.

ومنها: معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من أرضى سلطاناً بسخط الله خرج من دين الله» (٥٢).

وهو كالمعتبرة السابقة للسكوني في قصور الدلالة مع اختصاصه بطاعة السلطان إلا أن يُتعدّي إلى غيره بإلغاء الخصوصية، وهو غير بعيد.

ثمّ إنّ الظاهر من عنوان الباب في الكافي أنّ القاعدة كانت من المشهورات؛ ولذا ترجم الباب به مع أنّ النصوص التي ذكرها ذيله تختلف لفظاً عن ألفاظ القاعدة.

القاعدة في روايات السنّة:

ثمّ إنّ رواية نفي طاعة المخلوق في معصية الخالق - التي هي مدرك القاعدة - مروية في كتب أهل السنّة حديثهم ولغتهم:

قال في النهاية: فيه: «لا طاعة في معصية الله»، يُريد طاعة ولاية الأمر، إذا أمروا بما فيه معصية كالقتل والقطع ونحوه. وقيل: معناه أي الطاعة لا تسلم لصاحبها ولا تخلص إذا كانت مشربة بالمعصية، وإنّما تصحّ الطاعة وتخلص مع اجتناب المعاصي. والأوّل أشبه بمعنى الحديث؛ لأنّه قد جاء مقيداً في غيره، كقوله: لا طاعة لمخلوق في معصية الله. وفي رواية: معصية الخالق^(٥٣).

وفي سنن الترمذي عنوان: باب ما جاء لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وذيله بحديثه بإسناده عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحبّ وكره ما لم يؤمر بمعصية؛ فإنّ أمر بمعصية فلا سمع عليه ولا طاعة».

ثمّ قال: وفي الباب عن علي وعمران بن حصين والحكم بن عمرو الغفاري. هذا حديث حسن صحيح.

وقد عنون الباب السابق على هذا الباب بما جاء في طاعة الإمام، وذيله بحديثه بإسناده عن أمّ الحصين الأحمسية عن النبي ﷺ: «يا أيّها الناس اتقوا الله، وإنّ أمر عليكم عبد حبشي مجدع فاسمعوا له وأطيعوا ما أقام لكم كتاب الله». هذا حديث حسن صحيح. قد روي من غير وجه أمّ الحصين^(٥٤). وفي مسند أحمد بإسناده عن علي رضي الله عنه عن النبي ﷺ: قال: «لا طاعة لمخلوق في معصية الله عزّ وجلّ»^(٥٥). ومثله روي بإسناده آخر^(٥٦)، في قصّة لعمران بن حصين.

وكذا روي قصّة عمران وحديث لا طاعة في مجمع الزوائد^(٥٧)، ثمّ قال: رواه

أحمد بالفاظ، والطبراني باختصار، وفي بعض طرقه: « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ». ورجال أحمد رجال الصحيح.

وعن عمران والحكم بن عمرو الغفاري: أن رسول الله ﷺ قال: « لا طاعة في معصية الله ». رواه البزار والطبراني في الكبير والأوسط. ورجال البزار رجال الصحيح.

ثم ذكر في مجمع الزوائد حديثاً آخر بسند آخر، وفيه: « فلا طاعة لمن عصى الله »، وذكر بعد ذلك عدة روايات فيما يتعلق بطاعة الأمراء في معصية الله، ثم ذيل بعد ذلك الباب بباب النصيحة للأئمة.

وفي مجمع الزوائد في حديث عن الحسن بن علي رضي الله عنهما: « لا طاعة لمخلوق في معصية الله... » لحديث. وهو مشتمل على قضية لعبد الله بن عمرو وقوله في الحسن بن علي رضي الله عنهما: « إنه أحب أهل الأرض إلى أهل السماء »^(٥٨). والقضية مروية عن مناقب ابن شهر آشوب من كتب الإمامية^(٥٩).

وفي المصنّف بإسناده عن ابن مسعود: أن النبي ﷺ قال: « كيف بك يا أبا عبد الرحمن إذا كان عليك أمراء يطفون السنة ويؤخرون الصلاة عن ميقاتها؟ »، فقال: كيف تأمرني يا رسول الله؟ قال رسول الله ﷺ: « تسألني ابن أمّ عبد كيف تفعل؟! لا طاعة لمخلوق في معصية الله »^(٦٠).

وفي المصنّف لابن أبي شيبة: حدثنا وكيع قال: حدثنا مبارك عن الحسن، قال: قال رسول الله ﷺ: « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق »^(٦١).

وفيه: بسنده عن علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: « لا طاعة لبشر في معصية الله ».

ومثله بإسناد آخر عن عبدالله.

وقد ذكر في الباب نصوصاً في هذا المجال عن النبي ﷺ:

منها: إنما الطاعة في المعروف.

ومنها: السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحبَّ وكره ما لم يؤمر بمعصية، فمن أمر بمعصية فلا سمع له ولا طاعة.

ومنها: من أركم منهم بمعصية فلا تطيعوه. إلى غير ذلك.

وروايات أهل السنّة في هذا المضمون كثيرة، وما أوردناه هو شطر ممّا روه. ثم إنَّ عدّة من هذه النصوص ناظرة إلى مضمون بعض النصوص المروية في كتب أهل السنّة المتضمّنة للأمر بطاعة السلطان وإن أمر بمعصية الله، مع أن رواياتهم في منع الطاعة له إذا أمر بالمعصية وبغير المعروف كثيرة وكثيرة جداً، وآيات الكذب والجعل على النصوص الآمرة بطاعة السلطان والأمير والسمع له حتّى في المعصية ظاهرة بالغضّ عن معارضتها. ومع ذلك فنذكر طرفاً من تلك النصوص:

ففي صحيح مسلم بإسناده عن حذيفة بن اليمان عن النبي ﷺ في حديث: «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس». قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: «تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع» (٦٢).

وفيه بإسناده عن عبدالله بن عمر: أنّه جاء إلى عبدالله بن مطيع حين كان من أمر الحرّة ما كان زمن يزيد بن معاوية، فقال: إطرحوا أبا عبد الرحمن وسادة، فقال: إنّي لم آتكم لأجلس، أتيتكم لأحدّثكم حديثاً، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة

مات ميتة جاهلية» (٦٣).

وبإسناد عن أم سلمة: أن رسول الله ﷺ قال: «ستكون أمراء فتعرفون وتُنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع. قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ما صلوا» (٦٤). إلى غير ذلك مما رواه مسلم في الباب، ورواه نحوه غيره.

وقد ذكر بعض مشايخنا: أن مضمون هذه الروايات هو ترك الخروج على أئمة الجور، ومعه فلا تدل على وجوب طاعة الأمراء في معصية الله (٦٥)، ويؤيده ما في بعض نصوصهم صريحاً عن النبي ﷺ: «من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه؛ فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية» (٦٦).

أقول: لو سلم صدور هذه النصوص فهي أيضاً محكمة للقاعدة؛ وذلك لأن أقصى مفاد هذه الروايات وجوب طاعة الأمراء، فيخص بغير المعصية جمعاً. وأما الطائفة الثانية من الروايات، وهي ما ورد في بعض المصاديق للقاعدة، ويكون التعدي عن موردها بإلغاء الخصوصية ونحو ذلك:

منها: ما ورد في عدم طاعة الزوج في حجة الإسلام.

ومنها: ما ورد في طاعة الحاكم والوالدين. وقد تقدم الأخير ضمن الطائفة السابقة.

الرواية الأولى: صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن امرأة لم تحجّ ولها زوج، وأبى أن يأذن لها في الحجّ، فغاب زوجها، فهل لها أن تحجّ؟ قال: «لا طاعة له عليها في حجة الإسلام» (٦٧).

الرواية الثانية: صحيح معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: امرأة لها زوج فأبى أن يأذن لها في حجّ ولم تحجّ حجة الإسلام، فغاب عنها زوجها وقد

نهاها أن تحجّ؟ فقال: «لا طاعة له عليها في حجة الاسلام، ولا كرامة، لتحجّ إن شئت...» (٦٨).

الرواية الثالثة: وفي صحيح علي بن الحكم عن علي بن أبي حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام مثل حديث ابن وهب.

وظاهر الخبر كجمله من أخبار ابن أبي حمزة: أنه مروي عنه حال استقامته أو أنّ الرواية عن كتابه، أمّا خصوص هذا الخبر فلروايته عن الصادق عليه السلام.

ودلالة هذه النصوص على القاعدة مبنية على إلغاء الخصوصية من مواردها كالحجّ والزوج.

وهناك بعض النصوص تضمّنت التهويل بالتدين بطاعة من عصى الله، ولم نستدلّ بها؛ لاحتمال كون المراد منها عدم أهلية العصاة للإمامة، فلا تجوز متابعتهم حتى في المباحات؛ لكون المراد من طاعة العاصي هو ذلك مطلقاً بلا اختصاص بموارد المعصية.

ففي معتبرة محمد بن مسلم، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لا دين لمن دان بطاعة من عصى الله...» الحديث (٦٩). ونحوها بعض ما سبق من النصوص.

تطبيقات القاعدة:

استند الفقهاء إلى هذه القاعدة في أبواب منصوصة وغيرها: أمّا المنصوص فقد تسالموا عليه في حجّ المرأة عند ذكر عدم اشتراط إذن الزوج (٧٠).

وأما في غير المورد المنصوص عليه بالخصوص:

١ - قال في المبسوط: فإذا أمر خليفة الإمام رجلاً بقتل رجل بغير حق نظرت؛ فإن كان المأمور عالمًا بذلك لم يجز له قتله، ولا يحلّ له أن يطيعه؛ لقوله عليه السلام: «لا

طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، فإن خالف وقبل منه وأطاعه في قتله فعلى القاتل القود والكفارة؛ لأنّه قد قتله جبراً^(٧١).

٢ - وقال في المبسوط أيضاً: إذا كان له عبد صغير لا يعقل ويعتقد أن كلّ ما يأمره سيّده فعليه فعله، أو كان كبيراً أعجبياً يعتقد طاعة مولاه واجبة وحتماً في كلّ ما يأمره، ولا يعلم أنّه لا طاعة في معصية الله، فإذا كان كذلك، فإذا أمر بقتل رجل فقتله فعلى السيد القود... الخ^(٧٢). ونحوه في المؤتلف^(٧٣) وجامع الخلاف والوفاق^(٧٤).

وفي المعتمد: لا طاعة له - يعني للزوج - في الواجب^(٧٥).

موضوع القاعدة:

إنّ الموضوع في هذه القاعدة هو ما يكون معصية ومخالفة للحكم الإلهي لولا العنوان الطارئ - أعني: طاعة المخلوق، كما تقدّم - فلا تكون طاعة الخلق مجوّزة لمعصية الله، لا مخصّصة لحكم الله، نظير: الحرج والضرر والاضطرار وما شاكلها. إلا أنّه ربّما تكون طاعة الخلق وموافقتهم موجبة لعدم انطباق معصية الله على المورد؛ فيخرج المورد مع طاعة الخلق من القاعدة موضوعاً، ولا يجري عليه حكمها؛ وذلك كما في مورد النذر واليمين، فلو نذر شخص فعلاً راجحاً كصوم مندوب لولاه أو حلف على فعل مباح أو تركه، فطلب منه مؤمن الإفطار في الأوّل، وما هو مخالف لحلفه في الثاني. جاز الإفطار، بل استحبّ، وجازت مخالفة اليمين واستحبّ، ففي ذلك وإن كان يصدق مخالفة الحكم الإلهي لولا العنوان الطارئ - أعني: طلب الإفطار ومخالفة اليمين - ولذا لم يجز الإفطار لولا طلب المؤمن، وكذا مخالفة اليمين إلا أنّه مع الطلب يجوز.

والسرّ في ذلك: أنّ انعقاد النذر مشروطاً برجحان ما تعلّق به النذر حدوثاً وبقاءً، فلا يجب الوفاء به إذا انقلب الرجحان إلى العدم فضلاً عما إذا صار مرجوحاً أو زاحم راجحاً عليه مضافاً له.

وإن شئت قلت: إنّ وجوب الوفاء بالنذر مشروط برجحان متعلّقه في ظرف العمل وما يُلابسه من شروط وخصوصيات، فإذا فرض استحباب إجابة المؤمن ورجحانه على متعلّق النذر بالغضّ عن تعلّق النذر لم يجب الوفاء بالنذر. وكذا اليمين.

والوجه فيه: ما ورد في اليمين من أنّه إذا وجد خيراً ممّا حلف عليه تركه إلى ذلك.

ومن هنا لا يرجح الصوم المندوب للضيف بدون إذن صاحب البيت وإن كان مندوراً، بل يُستحبّ الإفطار، ولا يكون طلب الإفطار في الفرض مندرجاً في قاعدة نفي الطاعة.

وفي اليمين حيث يكون متعلّقه فعل مباح لولاه، فإذا فرض طلب المؤمن ترك متعلّقه، والفرض استحباب إجابة المؤمن، فهو كاليمين على ترك المستحب لا ينعد بالغضّ عن قاعدة جواز ترك المندور إلى ما هو خير؛ فإنّه إن لم تكن تلك القاعدة ونصّها لم يكن مقتضى لانعقاد اليمين في الفرض.

تأثير القاعدة في التزام والتعارض:

إنّ لثبوت حكم بملاك الطاعة أو غيرها تأثيراً في تحقّق التزام والتعارض وعدمهما في مقام العمل، فإذا كان ثبوت الحكم بملاك طاعة المخلوق لم يكن التزام ولا تعارض، بل تكون قاعدة طاعة المخلوق حاکمة رافعة للتنافي، بينما إذا

كان ثبوت الحكم بعنوان حكم ابتدائي يقع التزامه والتنافي بينه وبين غيره.

مثاله: مسألة اعتكاف المطلقة الرجعية بإذن زوجها سواء كان الإعتكاف قبل الطلاق وقد أذن الزوج في الاعتكاف أو كان ذلك أثناء العدة، قال في العروة: إذا طَلَّقَت المرأة المعتكفة أثناء اعتكافها طلاقاً رجعياً وجب عليها الخروج إلى منزلها للإعتداد، وبطل اعتكافها، ويجب استئنافه إذا كان واجباً موسعاً بعد الخروج عن العدة، وأمّا إذا كان واجباً معيّناً فلا يبعد التخيير بين إتمامه ثمّ الخروج وإبطاله والخروج فوراً؛ لتزامم الواجبين، ولا أهمية معلومة في البين.

وتوضيح الأمر في المقام - حسبما أفاده سيدنا الأستاذ رحمته الله أيضاً -: أنَّ المنع من خروج المطلقة أثناء العدة إمّا أن يكون بملاك وجوب طاعة الزوج وحقّه؛ لكون المطلقة الرجعية زوجة حقيقة لا أجنبية محكومة ببعض أحكام الزوجة أو يكون حكماً تعديدياً ثابتاً في ظرف العدة.

وتظهر الثمرة بين الوجهين في جواز خروج المرأة أثناء العدة الرجعية بإذن الزوج بناءً على كون المنع من خروجها بملاك الزوجية، بينما أنّه لا يؤثر الإذن في الجواز بناءً على كون ذلك حكماً آخر.

فإذا بنينا أنَّ المنع من خروج الرجعية أثناء العدة بملاك طاعة الزوج، فإذا فرض أنَّ الزوج طَلَّقَ المرأة أثناء اعتكافها فإنّه يجب عليها إتمام الاعتكاف إذا كان واجباً معيّناً بنذر أو كونه اليوم الثالث ونحو ذلك، ولا تزامم بين الحكم بمنع كونها خارج البيت وبين وجوب الاعتكاف، كما لو أذن الزوج في الاعتكاف أو نذره ثمّ رجع في ظرف العمل؛ فإنّه لا طاعة للزوج في معصية الخالق، والمفروض أنَّ المنع من خروج المعتدة بملاك طاعة الزوج.

بينما لو كان المنع من كون المعتدة خارج البيت حكماً آخر فإنّه يقع التزامم بين

الحكمين، أعني: وجوب الاعتكاف وبين عدم جواز الخروج من المنزل.

أهمّ نتائج البحث:

١- إنّ قاعدة (لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق) هي قاعدة فقهية تجري في الشبهات الحكمية، وهي من سنخ الأحكام الثانوية، لا الأولية.

٢- المراد من لفظ (لا طاعة) النهي من طاعة المخلوق في مجال يُعدّ معصية الله تعالى، فتكون حاکمة على أدلة الأحكام الأولية بتوسيعها.

٣- كما أنّ لفظ (المخلوق) عام أو مطلق شامل لكل أحد غير الله.

٤- المراد بـ (معصية الخالق) ما يكون معصية بالغضّ عن كونه طاعة للمخلوق.

٥- أما مستندات القاعدة فهي عبارة عن ما ورد من الروايات بنحو عامّ، وما ورد في بعض المجالات الخاصّة، كما اشتملت مصادر أهل السنّة على روايات دالة على القاعدة.

٦- ذكر الفقهاء بعض التطبيقات لهذه القاعدة، من قبيل: أمر السلطان بقتل رجل بغير حق.

٧- إنّ موضوع القاعدة هو ما يكون معصية ومخالفة للحكم الإلهي لولا طاعة المخلوق.

٨- للقاعدة تأثير على التزام والتعارض، فإذا ثبت الحكم بملاك طاعة المخلوق لم يثبت التزام ولا التعارض، وأمّا إذا كان ثبوت الحكم بعنوان حكم ابتدائي فيقع التزام والتعارض حينئذٍ.

الهوامش

- (١) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، ط ١ / ١٤١٢ هـ، ٢١: ٢٧٧، ب ٢٠ من المهور، ح ٦، و ٢٩٦ - ٢٩٧، ب ٣٨، ح ١، و ٢٢: ٣٥ - ٣٦، ب ١٣ من مقدمات الطلاق وشرائطه، ح ٢.
- (٢) البقرة: ١٩٧.
- (٣) البقرة: ٢٥٦.
- (٤) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ١٨: ٣٢، ب ١٧ من الخيار، ح ٣، ٤، ٥.
- (٥) القاضي التميمي المغربي، أبو حنيفة النعمان بن محمد، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام، دار المعارف - مصر، ط ١٣٨٥/٢ هـ = ١٩٦٥ م، ٢: ١٩٣، ح ٧٠١. العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٣ / ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م، ٢: ٣٨٧، ح ٤٣١.
- (٦) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٠: ٥٣٦، ب ٣ من الاعتكاف، ح ٤، ٥، ٦.
- (٧) المصدر السابق، ٢: ٣٤٤، ب ٣٩ من الحيض، ح ٢.
- (٨) المصدر السابق، ١: ٣١٥، ب ٩ من الخلوة، ح ١.
- (٩) النوري الطبرسي، ميرزا حسين، خاتمة مستدرک الوسائل، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، ط ١ / ١٤١٥ هـ، ٤: ١٥٨، ب ١ من القراءة في الصلاة، ح ٥.
- (١٠) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٦: ٣٢٤، ب ١٨ من الركوع، ح ٦. وانظر: ٣٢١، ب ١٦، ح ٢.
- (١١) المصدر السابق، ٥: ١٩٤، ب ٢ من أحكام المساجد، ح ١.
- (١٢) المصدر السابق، ١٣: ٥٦١، ب ٢٥ من إحرام الحجّ والوقوف بعرفة، ح ٢، ٣.

- (١٣) القاضي التميمي المغربي، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام، ٢: ٢٢٣، فصل ٦ (ذكر المهور)، ح ٨٣٥.
- (١٤) الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام، سنن الدارمي، دار الفكر - بيروت / بدون تاريخ، ٢: ٢٤٨.
- (١٥) البقرة: ٢٥٦.
- (١٦) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٢٧: ١٣٠، ب ١٠ من صفات القاضي، ح ١٧.
- (١٧) الهاللي، سليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس، ٢: ٨٨٤، ح ٥٤.
- (١٨) الطوسي، محمّد بن الحسن، رجال الطوسي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ١ / ١٤١٥ هـ: ١٣٦، رقم (١٢٦٤).
- (١٩) المصدر السابق: ١٠٩، رقم (١٠٦٦).
- (٢٠) المصدر السابق: ١٦٤، رقم (١٨٨٥).
- (٢١) الخوئي، أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرجال، ط ٥ / ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م، ١: ١٢٩.
- (٢٢) السبحاني، جعفر، موسوعة طبقات الفقهاء، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم، ط ١ / بدون تاريخ، ١: ٢٦٩.
- (٢٣) المصدر السابق.
- (٢٤) النجاشي، أبو العبّاس أحمد بن علي الأسدي الكوفي، فهرست أسماء مصنّفي الشيعة، المشتبه بـ (رجال النجاشي)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ٥ / ١٤١٦ هـ: ١٤٢، رقم (٣٧٠).
- (٢٥) الطوسي، محمّد بن الحسن، الفهرست، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ١ / ١٤١٧ هـ: ١٤٣، رقم (٦٣٦).
- (٢٦) النجاشي، أبو العبّاس أحمد بن علي الأسدي الكوفي، رجال النجاشي: ٣٣٢، رقم (٨٩٤).
- (٢٧) المصدر السابق: ٢٠، رقم (٢٦).
- (٢٨) المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط ٢ / ١٤١٤ هـ = ١٩٩٣ م: ١٤٩.

(٢٩) النعماني، أبو عبدالله محمد بن إبراهيم بن جعفر الكاتب، المعروف بـ (أبي زينب)، كتاب الغيبة، منشورات أنوار الهدى - قم، ط ١ / ١٤٢٢ م: ١٠٣.

(٣٠) ولكن يظهر من الشيخ في الفهرست رواية كتاب سليم بسنده إلى سليم تارة بواسطة أبان، وأخرى بغيره. [أنظر: الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست: ١٤٣، رقم (٦٣٦)].

(٣١) الطوسي، محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ١٦٤، رقم (١٨٨٥).

(٣٢) المصدر السابق: ١٠٩، رقم (١٠٦٦).

(٣٣) المصدر السابق: ١٣٦، رقم (١٢٦٤).

(٣٤) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تقريب التهذيب، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢ / ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م، ١: ٥١، رقم (١٤٢).

(٣٥) الخواجوي المازندراني الحائري، أبو علي محمد بن إسماعيل، الفوائد الرجالية، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد، ط ١ / ١٤١٣ هـ = ١٣٧٢ هـ. ش: ٣٢٧.

(٣٦) الخواجوي المازندراني الحائري، أبو علي محمد بن إسماعيل، منتهى المقال في أحوال الرجال، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم، ط ١ / ١٤١٦ هـ = ١٩٩٥ م، ١٣٢: ١.

(٣٧) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة، ١٥: ١٧٤. ابن سعيد، يحيى ابن سعيد الحلّي الهذلي، الجامع للشرائع، مؤسسة سيد الشهداء العلمية - قم / ١٤٠٥ هـ: ٦٢٧.

(٣٨) الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، عيون أخبار الرضا (عليه السلام)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ط ١ / ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م، ٢: ١٢٤. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة، ١٦: ١٥٥.

(٣٩) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ١٦: ١٥٥، نقلاً عن: الصدوق، محمد ابن علي بن بابويه، الخصال، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرّسين - قم / ١٤٠٣ هـ = ١٣٦٢ هـ. ش: ٢: ٦٠٨.

(٤٠) الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، مَنْ لا يحضره الفقيه، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٤١٠ هـ: ٤: ٣٨١.

- (٤١) الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين، نهج البلاغة: ٤٣٨.
- (٤٢) القاضي التميمي المغربي، دعائم الإسلام، ١: ٣٥٠. المحقق الحلي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن، المعتبر في شرح المختصر، مؤسسة سيد الشهداء - قم / ٣٦٤هـ. ش، ٢: ٧٦١. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ١١: ١٥٧.
- (٤٣) القاضي التميمي المغربي، أبو حنيفة النعمان بن محمد، تأويل الدعائم، دار المعارف - مصر، ط ١/ بدون تاريخ، ١: ٢٧٨. الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية - إيران/ بدون تاريخ، ٧: ٤١.
- (٤٤) البرقي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد - المحاسن، دار الكتب الإسلامية - طهران/ ١٣٧٠هـ = ١٣٣٠هـ. ش، ١: ٢٤٦، ح ٢٤٤.
- (٤٥) المصدر السابق: ح ٢٤٥.
- (٤٦) المصدر السابق: ح ٢٤٦.
- (٤٧) مريم: ٨١ - ٨٢.
- (٤٨) القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، منشورات مكتبة الهدى - مطبعة النجف، ط / ١٣٨٧هـ، ٢: ٥٥.
- (٤٩) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ١٦: ١٥٤، ب ١١ في تحريم إسقاط الخالق في مرضاة المخلوق، ح ٨، نقلاً عن الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، مشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت/ ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م، ١: ٤٧، ح ١٤٩.
- (٥٠) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، دار الحديث للطباعة والنشر - قم، ط ١/ ١٤٢٩هـ، ٤: ١١٦، باب من أطاع المخلوق في معصية الخالق، ح ١.
- (٥١) المصير السابق: ح ٤.
- (٥٢) المصدر السابق: ح ٥.
- (٥٣) ابن الأثير الجزري، مجد الدين محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة الإسلامية / بدون تاريخ، ٣: ١٤٢، (مادة طوع).

(٥٤) الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي - بيروت / ١٣٧٥ هـ = ١٩٣٨ م، ٣: ١٢٥.

(٥٥) الشيباني، أحمد بن حنبل، مسند الامام أحمد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، ط ١ / ١٤١٢ هـ = ١٩٩١ م، ١: ١٣١.

(٥٦) المصدر السابق، ٥: ٦٦.

(٥٧) الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر - بيروت / ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م، ٥: ٢٢٥ - ٢٢٩.

(٥٨) المصدر السابق، ٩: ١٧٧.

(٥٩) ابن شهر آشوب، أبو عبدالله محمد بن علي المازندراني، مناقب آل أبي طالب، المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف / ١٣٧٦ هـ = ١٩٥٦ م: ٢٢٨. وانظر: العروسي الحويزي، عبد علي بن جمعة، نور الثقلين، منشورات إسماعيليان - قم، ط ٤ / ١٤١٥ هـ، ٤: ٢٠٣.

(٦٠) الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنّف، منشورات المجلس العلمي - بيروت / ١٣٩٠ هـ = ١٩٧٠ م، ٢: ٣٨٣.

(٦١) ابن أبي شيبه الكوفي العبسي، عبدالله بن محمد، المصنّف، دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت، ط ١ / ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٩ م، ٧: ٧٣٧.

(٦٢) القشيري النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار الفكر - بيروت / بدون تاريخ، ٦: ٢٠.

(٦٣) المصدر السابق: ٢٣.

(٦٤) المصدر السابق: ٢٣.

(٦٥) المنتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه، المركز العالمي للدراسات الإسلامية - قم، ط ١ / ١٤٠٨ هـ، ١: ٥٨١.

(٦٦) القشيري النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ٦: ٢١ - ٢٢. وانظر: البخاري الجعفي، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري، دار الفكر - بيروت / بدون تاريخ، ٨: ٨٧.

(٦٧) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ١١: ١٥٥، ب ٥٨، ح ١.

(٦٨) المصدر السابق.

(٦٩) المصدر السابق، ١٦: ١٥٢، ب ١١ من الأمر والنهي، ح ١.

(٧٠) راجع: الطوسي، محمّد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية، المكتبة المرتضوية

لإحياء الآثار الجعفرية - طهران / ١٤٠٧ هـ، ١: ٣٠٣ و ٣٣٠. ابن إدريس الحلّي، أبو

جعفر محمّد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجامعة المدرّسين - قم، ط ٢ / ١٤١٠ هـ، ١: ٦٢١.

(٧١) الطوسي، محمّد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية، ٧: ٤١.

(٧٢) المصدر السابق، ٧: ٤٣.

(٧٣) الطبرسي، أمين الإسلام الفضل بن الحسن، المؤتلف من المختلف بين أئمة السلف،

مجمع البحوث الإسلامية - مشهد، ط ١ / ١٤٢٠ هـ، ٢: ٣١٤.

(٧٤) السبزواري القمي، علي المؤمن، جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز

والعراق، مؤسسة المُمهّدين لإمام العصر عليه السلام قم، ط ١ / ١٤٢١ هـ: ٥٥٧.

(٧٥) المحقق الحلّي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن، المعتمد في شرح المختصر،

٢: ٧١٢.

وقت نافلة الليل

□ الأستاذ الشيخ محمد الرحمانى (*)

تناول المقال صلاة الليل التي هي من جملة العبادات التي أكدت عليها الآيات والروايات تأكيداً خاصاً. وإنّ من المسائل التي تستدعي حرمان العديد ممن لهم رغبة في إقامة صلاة الليل، هو تحديد وقتها، والذي هو في نظر المشهور من الفقهاء يبدأ من منتصف الليل وينتهي بطلوع الفجر الصادق. وأغلب الفقهاء المعاصرين أفتوا بما يوافق رأي نظر المشهور.

وقد تعرّض الباحث في هذا المقال لدراسة ونقد أدلة القول المشهور السبعة التي استعرضها جميعاً، مضافاً إلى القرائن والمؤيدات المختلفة التي أثبتت أنّ وقت الصلاة الليل يبدأ من أول الليل، ولكن فضيلتها تبدأ من منتصف الليل فما بعد، وكلّما اقتربنا من السحر وطلوع الفجر كانت فضيلتها أكثر.

المصطلحات المفتاحية: نافلة الليل، الفضيلة، منتصف الليل، الفجر الصادق.

(*) أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية وعضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية.

فضل صلاة الليل:

وردت من بين التكاليف الشرعية أوامر عبادية، ومن جملة تلك العبادات الصلاة، وعلى حدّ تعبير الأئمة المعصومين عليهم السلام: قرّة عيني الصلاة، وقربان كلّ تقي وهي ملاك ومعيّار قبول وردّ ما سواها من الأعمال^(١).

ومن أنواع وأقسام الصلوات المستحبة، صلاة الليل التي هي الإكسير من بين الصلوات؛ لما لها من فضل وآثار لا يمكن تجاهلها وإنكارها، بحيث إنّ السالكين إلى ساحة القدس الربوبي يختصرون بها مسيرة الألف شهر في ليلة واحدة.

وسوف نستعرض بعض الآيات والروايات والسيرة العملية لأئمة أهل البيت عليهم السلام، وأهل المعرفة والسلوك ومداومتهم على صلاة الليل:

قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّخْمُودًا﴾^(٢). إنّ ما تريد الآية الكريمة الإشارة إليه، هو أنّ الوصول إلى المقام المحمود عند الله إنّما يُسلك عن طريق نافلة الليل، فقد ذكر المفسّرون عدّة معاني للمقام المحمود، من جملتها: بما أنّ المقام المحمود لم يقيّد بقيد، فهو عبارة عن درجة خاصة في الجنة، يطمح كلّ إنسان بلوغها. من هنا، فقد قال البعض: إنّهم يُعطون الشفاعة يوم القيامة، فيشفعون لمن يشاؤون^(٣).

وقال تعالى: ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ فلا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ^(٤).

ومن الواضح جداً أنّ ما تشير إليه الآية الكريمة هو ما أعدّ الله سبحانه وتعالى من النعيم وقرّة العين لأولئك المؤمنين الذين تركوا مضاجعهم، وتهجّدوا إلى بارئهم، وقد أخفى عزّ وجلّ تسمية ما أعدّه لهم، مما تقرّ به كلّ عين؛ لعدم تحمّل

العقول وإدراكها له، إذ هو ممّا لا عين رأت، ولا خطر على قلب بشر.

ونُقل عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في إشارة منه إلى صلاة الليل قوله: «إن الله تبارك وتعالى إذا أراد أن يصيب أهل الأرض بعذاب قال: لولا الذين يتحابون... ويستغفرون بالأسحار لولا هم لأنزلت عذابي»^(٥).

ووصف الإمام الصادق عليه السلام بركات صلاة الليل بقوله: «صلاة الليل تُحسن الخلق، وتطيب الريح، وتدرّ الرزق، وتقضي الدين، وتذهب بالهم، وتجلو البصر»^(٦).

وقت صلاة الليل:

لصلاة الليل أحكام وشرائط خاصة، منها: وقت أدائها؛ حيث قال مشهور الفقهاء: أوّل وقتها يبدأ من منتصف الليل، وينتهي بطلوع الفجر الصادق. ومن الواضح ثمة صعوبة تواجه الكثير من الأفراد في رعاية وقتها هذا؛ لأنّه يعتبر وقت نوم واستراحة الغالبية من الناس.

من هنا تأتي هذه الدراسة لتثبت من وجهة النظر الفقهية أنّ وقت صلاة الليل يبدأ من أوّل الليل، وكلّما اقتربنا من وقت السحر كانت فضيلتها أكثر.

أقوال الفقهاء:

١ - حكى السيد اليزدي ثلاثة أوقات في وقت صلاة الليل، فقال: وقت نافلة الليل ما بين نصفه والفجر الثاني، والأفضل إتيانها في وقت السحر، وهو الثلث الأخير من الليل، وأفضله القريب من الفجر^(٧).

ثمّ استثنى في مسألة لاحقة من ذلك موارد، فقال: يجوز للمسافر والشباب الذي يصعب عليه فعل نافلة الليل في وقتها، تقديمها على النصف، وكذا كلّ ذي

عذر كالشيخ، وخائف البرد والاحتلام، والمريض^(٨).

وقد وافقه المحشون على العروة في ذلك والذين يزيد عددهم على الأربعين فقيهاً عدا السيد آية الله السيستاني^(٩).

ثم إنَّ المشهور، بل القريب من إجماع الفقهاء المتقدمين والمعاصرين، أنَّ الأصل الذي قبلوه، هو: أنَّ وقت نافلة الليل، منتصف الليل.

٢ - قال الإمام الخميني: وقت نافلة الليل، يبدأ من منتصف الليل حتى أذان الصبح، والأفضل أن تؤدَّى قريباً من أذان الصبح^(١٠)، وقد وافقه من المراجع الاثني عشر المعاصرين المدرجة فتاواهم في رسالة توضيح المسائل عدا مرجعين اثنين فقط خالفاً الإمام الخميني في ذلك.

٣ - قال السيد السيستاني: أول وقت نافلة الليل على المشهور منتصف الليل، وهذا وإن كان هو الأحوط والأفضل، لكن لا يبعد أن يكون من أول الليل ويمتدَّ حتى أذان الفجر، والأفضل إتيانها قبيل أذان الصبح^(١١).

٤ - قال الشيخ مكارم الشيرازي: وقت نافلة الليل على الأحوط من منتصف الليل حتى أذان الصبح، لكن الأفضل الإتيان بها وقت السحر، أي الثلث الأخير من الليل^(١٢).

ومن الملاحظ في كلمات الفقهاء تقارب الرأي في أنَّ وقت نافلة الليل يبدأ من منتصف الليل فما بعد.

٥ - قال الوحيد الخراساني: ولا يبعد أن يكون وقتها فيما بين أول الليل إلى طلوع الفجر الصادق، إلا أنَّ الأحوط والأفضل إتيانها بعد انتصاف الليل، والأفضل منه إتيانها في الثلث الأخير^(١٣).

أدلة القول المشهور:

أولاً - الإجماع:

ادعى بعض أساطين الفقهاء كالمحقق النجفي^(١٤)، والسيد الحكيم^(١٥)، والمحقق الخوئي^(١٦) الإجماع على أَنَّ وقت نافلة الليل يبدأ من منتصف الليل، ونسبوا الإجماع إلى عدّة من الفقهاء كالسيد المرتضى في الناصريات^(١٧) و الشيخ الطوسي في الخلاف^(١٨)، والعلامة الحلي في المنتهى^(١٩)، والسيد العاملي في المدارك^(٢٠).

دراسة ونقد:

يبدو أَنَّ دعوى الإجماع في هذه المسألة غير تامة من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: الإشكال الصغرى، وهو أَنَّهُ يوجد هناك قولان آخران في هذه المسألة:

ألف - يرى عدّة من الفقهاء أَنَّ وقت نافلة الليل الثلث الأخير من الليل فحسب، ومن جملة أولئك: الشيخ الصدوق^(٢١).

ب - ويرى البعض الآخر أَنَّ وقتها يتعيّن من أول الليل، فالسيد الخوئي - مثلاً - عندما نقل الأقوال في هذه المسألة قال: «وقيل: أوله»^(٢٢).

وستنعرّض لذلك فيما يأتي من هذا البحث.

الوجه الثاني: الإشكال الكبرى، أننا إذا لم نقل بالإجماع المدركي القطعي، فلا أقل هو محتمل المدركية، وهو ليس بحجة في كاشفة قول المعصوم عليه السلام؛ لأنّه يحتمل قوياً أَنَّ دليل فتوى الفقهاء هو الأخبار.

الوجه الثالث: على فرض التنزّل عن الإشكاليين المذكورين، فما هو مراد مدّعو الإجماع؟

فإن كان مرادهم أن لدينا إجماعاً على جواز أداء نافلة الليل بعد منتصف الليل، فإنّ هذا أمر قطعي ومسلّم، إلّا أنّ هذا لا ربط له بدعوى هؤلاء والتي هي عبارة عن أنّ بداية وقت نافلة الليل النصف الأول من الليل، وأنّ أدائها قبل هذا الوقت غير جائز.

وأما لو كان المقصود هو أنّ الإجماع قائم على أنّ أول الوقت هو ابتداء النصف الأول من الليل، فإنّ لازم ذلك عدم جواز أدائها قبل منتصف الليل، وهذا الأمر غير تام؛ لأننا لا نرى أنّ أحداً من مدّعي الإجماع ادّعى مثل هذه الدعوى، بل ظنّنا بالعدم، ولا أقل من الشكّ في ذلك.

إذن، فأصالة عدم الإجماع جارية هنا.

ثانياً - الروايات:

الدليل الثاني والأهم على المدّعى المذكور، هو الروايات، وسوف نتعرض لست روايات من مجموع الروايات الواردة في المقام، وهي كالتالي:

الرواية الأولى: ما رواه الصدوق عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «وقت صلاة الليل ما بين نصف الليل إلى آخره» (٢٣).

وهذه الرواية من ناحية الدلالة صريحة على مدّعى المشهور، ولكنّها من ناحية السند مرسلة.

فإن قيل: إنّ عمل المشهور جابر لضعف السند.

قيل في جوابه: إنّ جابرية ضعف السند - على فرض قبول هذا المبني - إنّما يكون صحيحاً فيما إذا كان للرواية سند، والحال أنّ الرواية مرسلة؛ وذلك لأنّ مبني القائل بأنّ صحة الخبر تدور مدار توثيق المخبر، لا أنّه يدور مدار وثوق

الخبر، وعمل المشهور هو توثيق وتعديل عملي، إنما يتحقق في حال كون وجود راوٍ ضعيف في السند^(٢٤).

الرواية الثانية: هناك طائفة من الروايات لها دلالة على أَنَّ المعصومين عليهم السلام كانوا مقيدين بأداء نافلة الليل بما بعد منتصف الليل، منها: صحيحة ابن أذينة، عن عدة أنهم سمعوا أبا جعفر عليه السلام يقول: «كان أمير المؤمنين عليه السلام لا يصلي من النهار حتى تزول الشمس، ولا من الليل بعد ما يصلي العشاء الآخرة حتى ينتصف الليل»^(٢٥).

والشاهد على هذا المدعى، هو أنه لم يصلنا ولو مورد واحد أَنَّ الإمام عليه السلام صلى نافلة الليل قبل أن ينتصف الليل، ولما كانت هذه المسألة من المسائل الابتلائية للناس، فلو أَنَّ الأئمة عليهم السلام أقاموا صلاة الليل قبل انتصاف الليل؛ لجاءنا خبر بذلك، وأنه لو كان لبان.

وأجيب عنها:

أولاً: بأنه يمكن الإشكال في الصغرى بعدم الإبلاغ وأنه لم يصل إلينا، فذلك أعم من أن يقال إن أولئك لم يقوموا بهذا العمل؛ لأنه ربّما يكون هناك مورد أو موارد لم تصل إلينا، وقد ضاعت بمرور الزمان، وعلى طول التاريخ.

وثانياً: على فرض التنزّل عن الإشكال الأول، فإنَّ الأئمة المعصومين عليهم السلام كانوا مقيدين بأداء الصلاة في أفضل وقتها، ولا ريب في أَنَّ أفضل أوقات صلاة الليل وقت السحر، وقرب طلوع الفجر، وهذا شاهد على أنه لا يوجد أيّ مصدر لرواية تتحدث أَنَّ أحداً من الأئمة المعصومين عليهم السلام أو حتى رسول الله صلى الله عليه وآله قد أدّى صلاة العصر قبيل غروب الشمس، في حين أنه لا شك بكونه جائزاً.

إذن، فعدم أداء الأئمة لصلاة الليل قبل منتصف الليل لا يدلّ على أنّ وقتها لا يكون قبل منتصف الليل. وبعبارة أخرى: الدليل المذكور أعمّ من المدعى.

وثالثاً: الرواية وردت في الإمام علي عليه السلام خاصة، ولا دلالة لها على غيره.

الرواية الثالثة: دلّت طائفة من الروايات على جواز أداء صلاة الليل قبل منتصف الليل، وذلك لمن له عذر كالمرضى، والمسافر، والشاب، والخائف من الاحتلام، وفي ليالي الصيف القصيرة، فإذا لم يكن ابتداء وقت صلاة الليل منتصفه، وكان جائزاً أدائها قبله، لكان صدور هذه الروايات لغواً، وهذه الروايات كثيرة ومتعددة:

منها: صحيحة ليث المرادي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الصيف في الليالي القصار، صلاة الليل في أوّل الليل، فقال: «نَعَمْ، نَعَمْ ما رأيت، ونَعَمْ ما صنعت»، يعني في السفر (٢٦).

ومنها: صحيحة يعقوب بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الرجل يخاف الجنابة في السفر أو البرد، أيعجل صلاة الليل والوتر في أوّل الليل؟ قال: «نعم» (٢٧).

وأجيب عنها بما يلي:

أولاً: يمكننا القول بأنّ وقت صلاة الليل قبل منتصف الليل، ولكنّه مرجوح ومكروه، وبعد منتصف الليل لا يعدّ مرجوحاً ولا مكروهاً، وأنّ تخصيص هذه الأفراد بلحاظ هذه المرجوحية والكراهة، وليس بلحاظ عدم الجواز.

وعليه، فالثمرة الفقهية لهذا التخصيص، هي أنّ تقديم صلاة الليل إلى ما قبل منتصف الليل إنّما هو مكروه ومرجوح للجميع عدا ذوي الأعذار، وهذه الأفراد

سوف لن تكون لغواً بعد هذا التخصيص .

وثانياً: يمكننا القول إنَّ التخصيص بلحاظ أنَّ وقت الفضيلة يشمل الجميع بعد منتصف الليل وقرب السحر، باستثناء ما خرج بالتخصيص، وبالتالي القول بسعة وقت الفضيلة .

وثالثاً: يمكن أن يقال: إنَّ الصحيحة الأولى دالة على جواز التقديم من باب التوسعة في الوقت، لا من باب التعجيل في الوقت؛ لأنَّ عبارة: (نعم ما رأيت)، و (نعم ما صنعت) ظاهرة في تقديم الأفضل على قضاء صلاة الليل، والشاهد عليه هو أنَّ الإمام عليه السلام قد مدح السائل، وكذلك الصحيحة الثانية ظاهرة في التوسعة في وقت الصلاة؛ لأنَّ الأمر في لسانها دائر بين رعاية شرط الوقت وشرط الطهارة المائية، وواضح جداً أنَّ رعاية شرط الوقت مقدّم على رعاية شرط الطهارة .

إذن، ففي كلتا الصورتين تكون صلاة الليل قد أُدِّيت في وقتها أداءً .

الرواية الرابعة: صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألته عن الرجل لا يستيقظ من آخر الليل حتى يمضي لذلك العشر والخمس عشرة، فيصليّ أول الليل أحبُّ إليك أم يقضي؟ قال: « لا، بل يقضي أحبُّ إليّ، إنِّي أكره أن يتخذ ذلك خلقاً » .

وكان زرارة يقول: كيف تقضى صلاة لم يدخل وقتها؟! إنَّما وقتها بعد نصف الليل ^(٢٨) .

إنَّ دلالة الرواية على المدعى تامّة؛ لصراحة ذيلها في أنَّ وقت صلاة الليل بعد نصف الليل، أمّا قبله فإنَّ وقتها لم يدخل بعد .

وأجيب عنها:

أولاً: قد يقال بأنَّ الرواية ضعيفة السند؛ لأنَّ محمد بن سنان واقع في سندها .

ثانياً: على فرض التنزّل عن الإشكال السندي، والقول إنّ تضعيف محمد ابن سنان جاء من ناحية نسبته إلى الغلو، وأنّ الذين نسبوه إلى الغلو لعلمهم كانوا ناظرين للروايات المشتملة على فضائل أئمة أهل البيت عليه السلام الغربية، ولكن الاستدلال مع ذلك لا يتم؛ وذلك لأنّ الذيل المذكور إنّما هو كلام زرارة، وليس كلام الإمام عليه السلام. إذن، لا يمكن الاستدلال بها بحال.

الرواية الخامسة: موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّما على أحدكم إذا انتصف الليل أن يقوم فيصليّ صلاته جملة واحدة ثلاث عشرة ركعة، ثمّ إن شاء جلس فدعا، وإن شاء نام، وإن شاء ذهب حيث شاء» (٢٩).

وتقريب الدلالة هو أنّ جملة (إنّما على أحدكم) لها مفهوم، وهو عبارة عن أنّه لا يجوز القيام بأداء صلاة الليل قبل أن ينتصف الليل.

فإن قلت: إنّ النسبة بين الروايات التي لها دلالة على أنّ وقت صلاة الليل يبدأ من أوّل الليل، وبين مفهوم هذه الرواية هي الإطلاق والتقييد، وبما أنّ طرفي النسبة إثباتيان، فمفهوم هذه الرواية يُحمل على أفضل الأفراد.

قلت: ليس طرفا النسبة إثباتيين، بل إنّ مدلول الروايات المطلقة هو جواز إقامة نافلة الليل في أوّل الليل، ومدلول مفهوم هذه الرواية هو عدم جواز ذلك. إذن، يجب إجراء القاعدة الأصولية: تقييد المطلق بالمقيّد، وتقديم مفهوم هذه الرواية؛ لكونه أخصّ من مدلول الروايات المطلقة.

وبناءً على هذا الاستدلال يرى السيد الخوئي أنّ وقت نافلة الليل يبدأ من نصف الليل، فيقول: ولم أرَ من استدلّ بها في المقام (٣٠).

ولكن يبدو أنّ هذا الاستدلال لا يستقيم أيضاً؛ لأنّنا من مجموع الروايات نحصل على قرائن تدلّ على لزوم حمل مدلول موثقة زرارة على وقت الفضيلة، بمعنى

كون وقت صلاة الليل من أول الليل، ولكن الأفضل كونه من نصف الليل فما بعده، والأفضل من ذلك كلما اقتربنا من السحر وطلوع الفجر، ومن جملة الشواهد الدالة على هذا المدعى الروايات التالية:

أ - موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « لا بأس بصلاة الليل فيما بين أوله إلى آخره، إلا أن أفضل ذلك بعد انتصاف الليل » ^(٣١).

وهذه الرواية صريحة في أن وقت نافلة الليل هو من أول الليل، ونصف الليل هو وقت فضيلتها، لا وقت أدائها. وبناءً على هذا المفهوم، فإنه لا تعارض بين الموثقة مع منطوق ما دلّ على أن وقت صلاة الليل أول الليل وأن منتصف الليل فما بعده إنما هو وقت فضيلتها حتى نقول من باب الإطلاق والتقيد نطلق ونقيّد الروايات.

ب - رواية الفضل بن شاذان، عن الإمام الرضا عليه السلام - في حديث - قال: « إنما جاز للمسافر والمريض أن يصلّيا صلاة الليل في أول الليل لاشتغاله وضعفه، وليحرز صلاته فيستريح المريض في وقت راحته، وليشتغل المسافر باشتغاله وارتحاله وسفره » ^(٣٢).

وعلى الرغم من أن الرواية وردت بشأن المسافر والمريض، ودلالتها على جواز صلاة الليل لهما في أول الليل، ولكنّ تعليل الذيل فيها يعمّم هذا الحكم. إذن، من باب قاعدة العلة نعمّم جواز أداء صلاة الليل لغير المسافر والمريض في أول الليل أيضاً.

وأشكل عليها بضعف السند؛ وذلك لأنّ سند الشيخ الصدوق إلى الفضل بن شاذان ضعيف. وعليه، فالرواية تصلح مؤيدة للمدعى.

ج - دلالة بعض الروايات على أن النافلة كالهديّة متى ما أدّيتها قبلت، ومن تلك

الروايات ما رواه: عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إعلم أنَّ النافلة بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت» (٣٣).

وأشكل عليها: بأنّه لا يمكن العمل بإطلاق هذه الرواية؛ لوضوح أنَّ نافلة الليل لا يصحّ الإتيان بها في النهار بقصد الأداء.

وأجيب عنه: بأنّ موضوع الرواية نافلة الليل. إذن، فالיום (النهار) بحدّ ذاته خارج. وعليه، تتمّ دلالة الرواية على المدعى.

إلا أنّه مع ذلك يشكل الاستدلال بها؛ لضعف سندها بمثل سهل بن زياد، ومحمد بن عذافر. وعليه، فالرواية تصلح أن تكون مؤيدة للمدعى أيضاً.

د - وهناك روايات تدلّ على أنّ صلاة الليل مثلها كمثل الصدقة يجوز تقديمها وتأخيرها، منها: رواية عبدالله بن الحسن عن جدّه علي بن جعفر، عن أخيه موسى ابن جعفر عليه السلام، قال: «نوافلكم صدقاتكم، فقدّموها أنى شئتم» (٣٤).

وهذه الرواية كسابقتها ضعيفة السند؛ لعدم توثيق عبد الله بن الحسن. إذن، هذه المطالب الأربعة دليل - أو على الأقلّ قرينة - على حمل مفهوم الموقّعة على أنّ الأفضل في صلاة الليل أن تؤدّى بعد منتصف الليل.

سادساً: ثمة طائفة من الروايات لها دلالة على دوران الأمر بين الإتيان بنافلة الليل في أول وقتها أداءً أو ما بعد الوقت قضاءً، والقضاء مقدّم على الإتيان بصلاة الليل قبل نصف الليل، ومن تلك الروايات صحيحة معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: قلت له: إنّ رجلاً من مواليك من صلحائهم شكّا إليّ ما يلقى من النوم، وقال: إني أريد القيام بالليل، فيغلبنى النوم حتى أصبح، فربّما قضيت صلاتي الشهر المتتابع والشهرين أصبر على ثقله، فقال: «قرّة عين والله، قرّة عين والله»، ولم يرخّص في النوافل أوّل الليل، وقال: «القضاء بالنهار أفضل» (٣٥).

قال السيد الخوئي معلقاً عليها: هذه الرواية وأمثالها لها دلالة على أن أول وقت صلاة الليل ليس أول الليل، وإنما نصف الليل؛ لأنه إذا كان أول الليل وقت صلاة الليل، فإنه لا وجه لكون أدائها خارج الوقت أفضل من أدائها في الوقت؛ لأنه لا منافاة من تقديم القضاء على الأداء، مع أن الشارع عيّن وقتاً لصلاة الليل، ومع هذا فالقضاء أفضل من الأداء.

وقد أجاب عنه بقوله: إن أفضلية القضاء عن تقديم صلاة الليل قبل نصف الليل هو في المقام من باب التعجيل في الوقت، لا من باب التوسعة في الوقت^(٣٦).

ولذا صرح السيد الخوئي في ذيل المسألة (١٠) من العروة - والتي أفتى فيها صاحب العروة برجحان قضاء صلاة الليل على تقديمها على وقتها الذي هو منتصف الليل - بقوله: «إنّ هذا على إطلاقه لا يستقيم، بل ينبغي التفصيل بين ما كان التقديم فيه من باب التعجيل وبين ما كان من باب التوسعة في الوقت».

كما صرح في موضع آخر بأن مدلول الروايات هو أن تقديم صلاة الليل على نصف الليل في موارد المعذورين، ومنهم الشباب، إنما هو من باب التوسعة في الوقت، والنتيجة ستكون تقديم صلاة الليل على نصف الليل، في مورد المعذورين من غير الشباب، هو الأرجح على القضاء. إذن، هذا الدليل أخص من المدعى.

وقد ردّ ذلك بأن التقديم في تلك الموارد ما عدا الجارية إنما هو من باب التوسعة كما سبق.

وعليه، فالسيد الخوئي أيضاً قائل بأن أول الليل هو وقت للمعذورين مطلقاً غير الشباب، فالتقديم في مورد هؤلاء هو من باب التعجيل في الوقت، لا من باب التوسعة فيه. هذا أولاً.

وثانياً: الاستدلال بهذه الرواية صحيح بناءً على مبناه - من عدم انقلاب النسبة.

وتوضيح ذلك: أنَّ لدينا ثلاث طوائف من الروايات:

١ - روايات دالة على أنَّ وقت نافلة الليل أول الليل.

٢ - روايات دالة على أنَّ وقت صلاة الليل نصف الليل. وبين هاتين الطائفتين تباين وتعارض.

٣ - وطائفة دالة على أنَّ وقت صلاة الليل للمعذورين أول الليل، ولغير أصحاب العذر نصف الليل.

ثمَّ إنَّ السيد الخوئي ذكر في المقام بأنَّ الطائفة الثالثة تخصص الطائفة الثانية. والحاصل: أنَّ وقت صلاة الليل نصف الليل باستثناء المعذورين بعد التخصيص. وتنقلب النسبة بين الطائفتين الأولى والثانية من التباين إلى العموم والخصوص، فالطائفة الثانية مخصصة، والطائفة الأولى التي لها دلالة على الوقت مطلقاً - سواء المعذور أو غير المعذور - تخصصه بأول الليل.

والحاصل: إنَّ وقت نافلة الليل منتصف الليل سوى أصحاب الأعذار.

أمَّا بناءً على إنكار عدم انقلاب النسبة، فالجمع العرفي يجعل بين الطائفة الأولى والثانية تبايناً وتعارضاً. وبما أنَّه لا مرجح لأحدهما يتساقطان، فيكون المرجع هو إطلاقات أدلة النوافل غير المقيدة بقيد الزمان، وإذا وصلت النوبة إلى الشك، فإنَّ البراءة تجري بالنسبة إلى اشتراط منتصف الليل في صلاة الليل.

ورجَّح بعض الفقهاء - ومنهم المحقق الداماد - الطائفة الثانية رغم تسليمهم الجمع العرفي، وحملوا الطائفة الثانية على أنَّها أفضل الأفراد، غير أنَّهم رفعوا اليد عن الجمع العرفي؛ لأنَّ نتيجته مخالفة للإجماع، أي كون وقت صلاة الليل من أول الليل، وحملوا روايات الطائفة الأولى على التقية؛ لأنَّها موافقة لأهل السنة^(٣٧).

لَكِنْ هَذَا الْكَلَامُ غَيْرُ تَامٍ قَبْلَ انْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ وَقْتَ صَلَاةِ اللَّيْلِ نِصْفُ اللَّيْلِ.

والحاصل: أنَّ أيًّا من أدلّة القول المشهور غير تام.

أدلة القائلين بالتوسعة:

تحصّل لدينا لحدّ الآن ستّ طوائف من الروايات استدلّ بها القائلون على أنّ وقت صلاة الليل يبدأ من نصف الليل، كما استدلّوا بالإجماع على ذلك. ثمّ بحثنا حول كلّ واحدة منها، وفي ردّها.

وفي مقابل قول المشهور يمكن دعوى أن وقت نافلة الليل يُعتبر من أول الليل، وقد دلت عليه عدّة أدلة، منها:

١ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ * قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (٣٨)، وهذه الآية تدلّ على أنّ وقت صلاة الليل هو الليل، وهذا الدليل مطلق؛ وذلك لأنّ وقت صلاة الليل هو الليل، فيشمل أوّل الليل أيضاً.

ویشکل علیہ :

أولاً- بأنه يمكن أن يقال: إِنَّ الآية ليست في مقام تعيين وقت صلاة الليل. إذن، فلا إطلاق فيها.

ثانياً - على فرض تسليم الإطلاق فيها، فطبقاً لقواعد الأصول، إطلاقها يكون مقيداً بأدلة لها دلالة على أنّ وقت صلاة الليل بعد منتصف الليل، كما في مفهوم موثقة وزارة.

وأجيب عنه: إن قاعدة تقييد الإطلاق بمقيّد لا تجري في المقام؛ لأنّ مورد البحث فيه هو الأحكام الترخيصية لا الإلزامية. وفي الأحكام الترخيصية الدليل الخاص

يحمل على تعدّد المطلوب، وأفضل الأفراد، في حال علمنا بوحدة المطلوب، وليس لدينا هكذا علم في مورد البحث هذا.

٢ - موثقة سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بصلاة الليل فيما بين أوله إلى آخره، إلا أن أفضل ذلك بعد انتصاف الليل» (٣٩).

وهذه الرواية تامة وصريحة في دلالتها على المدعى، ولا إشكال فيها من الناحية السندية، ورغم أن سماعة واقفي إلا أنه عبر التعبير عنها بالموثقة.

٣ - معتبرة محمد بن عيسى قال: كتبت إليه [الإمام الجواد عليه السلام] أسأله: يا سيدي روي عن جدك قال: «لا بأس بأن يصلّي الرجل صلاة الليل في أول الليل؟ فكتب: في أيّ وقت صلّي فهو جائز إن شاء الله» (٤٠).

أقول: هذا محمول على العذر؛ لما مرّ.

وسند الرواية لا إشكال فيه؛ وذلك لأنّ محمد بن عيسى هو والد أحمد بن محمد ابن عيسى [أبو جعفر الأشعري القمي]، ومن رجال كتاب كامل الزيارات، فيكون بهذا اللحاظ توثيقاً عاماً، وعليه فالرواية صحيحة.

وعلى فرض عدم قبول التوثيق أعلاه، فعلماء الرجال اعتبروه من جانب شيخ القميين، ومن جانب آخر يعتبر وجهاً من وجوه الأشعريين. وعليه يكون الحديث حسناً.

ولكن الإشكال: إنّ هذه الرواية مطلقة بالنسبة لمن له عذر أو من ليس له عذر، وبناءً على ما ورد في لسان موثقة زرارة التي تدلّ على أنّ وقت نافلة الليل من منتصف الليل، فهي مقيدة. فالرواية إذاً تحمل على التقديم لمن له عذر فقط، وأنّ الوقت بالنسبة لمن ليس له عذر هو نصف الليل.

الجواب: لقد ثبت قبل هذا وعرفنا أنَّ مفهوم موثقة زرارة محمول على أفضل الأفراد، وليس لها دلالة على حصر الوقت بنصف الليل. وعليه، فلا يمكن تقييد الروايات التي تدلّ على أنَّ وقت صلاة الليل هو أول الليل.

٤ - الدليل الرابع ما رواه الحسين بن علي بن بلال، قال: كتبت إليه في وقت صلاة الليل، فكتب: «عند زوال الليل - وهو نصفه - أفضل، فإن فات فأوله وآخره جائز»^(٤١).

وهذه الرواية صريحة الدلالة على أنَّ نصف الليل هو أفضل أوقات نافلة الليل، لا أنَّه أول وقتها.

وأما من ناحية السند، فإنَّه يمكن أن يقال بأنَّ الحسين بن علي بن بلال لم يوثق في المصادر الرجالية. وعليه، فالرواية ضعيفة وساقطة عن الاعتبار.

جوابه: إنَّ إبراهيم بن مهزيار الذي نُقلت عنه الرواية هو من رجال كتاب كامل الزيارات، وبناءً على مبنى توثيق مشايخ كامل الزيارات مع وسائط الرواية، فإنَّ مورد الرواية هنا يشمل عموم هذا التوثيق^(٤٢).

٥ - ما ذكره المحقق الهمداني من الاستدلال بما دلّ على جواز التقديم لخائف الجنابة في الليل، كصحيحة يعقوب بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يخاف الجنابة في السفر أو البرد، أيعجل صلاة الليل والوتر في أول الليل؟ قال: «نعم»^(٤٣).

قال المحقق الهمداني: وهذه الرواية دالة على أنَّ وقت صلاة الليل أول الليل. وتقريب الدلالة على المدعى عبارة عن مقتضى القاعدة التالية، وهي: أنَّ الشخص الذي يتعذر عليه الغسل في الوقت، فإنَّ طهارته المائية تنقلب إلى الطهارة الترابية، بمعنى التيمم. وهذه القاعدة التي تجري في أوقات الصلوات الواجبة، هي

ذاتها تجري في أوقات الصلوات المستحبة أيضاً؛ بمعنى أَنَّ الشخص الذي يحتلم أوّل طلوع الفجر ولا يتمكن من الغسل إلى طلوع الشمس، فإنَّ وظيفته تكون التيمم، كذلك في مورد الصلوات المستحبة، ومنها صلاة الليل، فإنَّ الشخص الذي يحتلم في الوقت من أوّل الليل إلى طلوع الفجر، فإنَّ وظيفته التيمم، لا تقديم صلاة الليل على الوقت؛ لأنَّ أداء الصلاة في الوقت مع التيمم أرجح من أداء الصلاة بالوضوء خارج الوقت.

وعليه، لا يكون العجز عن الصلاة مع الغسل في الوقت مسوّغاً لأداء الصلاة خارج أو قبل الوقت ولو كان مع الغسل والوضوء.

وهذا الجواز في تقديم صلاة الليل في حال الخوف من الجنابة في الوقت، إنما هو شاهد على أَنَّ وقتها من أوّل الليل، لكنَّ الأفضلية من نصف الليل.

٦ - ما رواه محمد بن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن صلاة الليل أصليها أوّل الليل؟ قال: «نعم، إنّي لأفعل ذلك، فإذا أعجلني الجمال صليتها في المحمل» (٤٤).

وهذه الرواية صريحة أيضاً في أَنَّ وقت صلاة الليل أوّل الليل، خاصة وأنَّ الإمام عليه السلام صرّح فيها بأنّه يصليها أيضاً في أوّل الوقت.

ويمكن أن يقال: بأنَّ الرواية مختصة في مورد السفر، وذلك بقراءة قوله عليه السلام: «فإذا أعجلني».

وجوابه: أنّه على فرض تسليم كونها بخصوص المسافرين، لكنّها دالّة على التوسعة في الوقت ولو للمسافر.

٧ - صحيحة الليث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة (صلاة الليل) في الصيف في الليالي القصار [أصلي] في أوّل الليل؟

فقال: «نعم، نعم ما رأيت، ونعم ما صنعت»^(٤٥).

نتيجة البحث:

أتضح مما تقدم جملة من الأمور:

١ - أقوال الفقهاء في وقت صلاة الليل، هي كالتالي:

أ - الثلث الأخير من الليل حتى طلوع الفجر الصادق.

ب - من نصف الليل حتى طلوع الفجر الصادق، ومشهور الفقهاء قبلوا هذا القول.

ج - ونحن في هذا البحث عرضنا قولاً ثالثاً في المسألة، وهو أن وقت نافلة الليل يبدأ من أول الليل وحتى طلوع الفجر الصادق.

٢ - تناولنا الأدلة السبعة لقول المشهور بالتفصيل، وأشبعناها بحثاً ونقداً بما فيه الكفاية. وفي المقابل أقمنا أدلة سبعة للقول الثالث، وأمّا الروايات الدالة على أن وقت صلاة الليل يبدأ من نصف الليل حتى طلوع الفجر، فقد توصلنا فيها إلى:

أ - حملها على وقت الفضيلة.

ب - في حال عدم قبول الحمل المذكور، فإنه يجري التعارض بين الروايات الدالة على أن وقتها أول الليل، والروايات الدالة على أن الوقت منتصف الليل؛ وبما أنه لا يوجد مرجح في البين، فمصيرها التساقط، ويكون المرجع في مورد النوافل - ومنها نافلة الليل - هو الإطلاق.

الهوامش

- (١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ٧١: ٢٣٣ و ٨٧: ٣٤٣. الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم/١٤١٤هـ، ٨: ١١٦.
- (٢) الإسراء: ٧٩.
- (٣) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي - قم، بدون تاريخ، ١٣: ٢٤١.
- (٤) السجدة: ١٦ - ١٧.
- (٥) الصدوق، محمد بن علي ابن بابويه القمي، من لا يحضره الفقيه، دار التعارف للمطبوعات - بيروت/١٤٣١هـ، ١: ٣٠٠، ح ١٣٧٢.
- (٦) الصدوق، محمد بن علي، ثواب الأعمال، منشورات الشريف الرضي - قم، ط ١٣٦٨/٢ ش: ٤٢.
- (٧) اليزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى، مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ط ١٤١٩هـ، ٢: ٢٦٦، مسألة ٦.
- (٨) المصدر السابق: م ٩.
- (٩) جمعت مؤسسة السبطين عليه السلام العالمية أكثر من (٤٠) حاشية على العروة الوثقى.
- (١٠) الخميني، روح الله، توضيح المسائل (مراجع) ١: ٤٢٩، مسألة ٧٧٣.
- (١١) المصدر السابق.
- (١٢) المصدر السابق.
- (١٣) الخراساني، وحيد، منهاج الصالحين، مطبعة نگارش، نشر مدرسة باقر العلوم - قم، ١: ١٤٨.
- (١٤) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام، دار الكتب الإسلامية - طهران/١٣٦٥ش، ٧: ٢٠٨.

- (١٥) الحكيم، السيد محسن الطباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، ط ٣، مطبعة الآداب - النجف/١٣٨٩ هـ = ١٩٦٩ م، هـ: ١١٣ - ١١٥.
- (١٦) الخوئي، أبو القاسم، المستند في شرح العروة الوثقى، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - قم ط ٢/١٤٢٦ هـ، ١١: ٢٦٣.
- (١٧) الشريف المرتضى، علي بن الحسين، الناصريات، مركز البحوث والدراسات الإسلامية - قم/١٤١٧ هـ: ٢٠٣.
- (١٨) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/١٤١١ هـ، ١: ٥٣٣، كتاب الصلاة.
- (١٩) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، ط ٢، بنیاد پژوهش های اسلامی، العتبة الرضوية - مشهد/١٣٨٤ هـ. ش، ١: ٢٠٨.
- (٢٠) العاملي، محمد بن علي، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - بيروت/١٤٢٩ هـ = ٢٠٠٨ م، ٣: ٧٦.
- (٢١) الصدوق، محمد بن علي، الهداية، الباب (٥٩) من صلاة الليل، مؤسسة الإمام الهادي (عليه السلام) - قم، ط ١/١٤١٨ هـ: ١٤٩.
- (٢٢) الخوئي، المستند في شرح العروة الوثقى ١١: ٢٦٣.
- (٢٣) الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٤: ٢٤٨، ح ٢.
- (٢٤) هذا الموضوع كنا قد سمعناه في مجلس درس أستاذنا.
- (٢٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٤: ٢٣٠، ح ٥.
- (٢٦) المصدر السابق: ٢٤٩، ح ١.
- (٢٧) المصدر السابق: ٢٥٢، ح ١٠.
- (٢٨) المصدر السابق: ٢٥٦، ح ٧.
- (٢٩) المصدر السابق ٦: ٤٩٥، ح ٢.
- (٣٠) الخوئي، المستند في شرح العروة الوثقى ١١: ٢٦٥.
- (٣١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٤: ٢٥٢، ح ٩.
- (٣٢) المصدر السابق: ٢٥٠، ح ٣.

- (٣٣) المصدر السابق: ٢٣٢، ح ٣.
- (٣٤) المصدر السابق: ٢٣٤، ح ٩.
- (٣٥) المصدر السابق: ٢٥٥، ح ١ و ٢.
- (٣٦) الخوئي، المستند في شرح العروة الوثقى ١١: ٢٩٣.
- (٣٧) جواد آملی، كتاب الصلاة ١: ١٣٢.
- (٣٨) المزمّل: ١.
- (٣٩) الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٤: ٢٥٢، ح ٩.
- (٤٠) المصدر السابق: ٢٥٣، ح ١٤.
- (٤١) المصدر السابق: ٢٥٣، ح ١٣.
- (٤٢) الخوئي، المستند في شرح العروة الوثقى ١١: ٢٦٧.
- (٤٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٤: ٢٥٢، ح ١٠.
- (٤٤) المصدر السابق: ٢٥٢، ح ١١.
- (٤٥) المصدر السابق: ٢٥٣ - ٢٥٤، ح ١٦.

--

حجية قول الرجالي في ضوء نظرية

الاستناد إلى حجّة العلم والاطمئنان

□ الاستاذ: حيدر حب الله (*)

اشتملت هذه المقالة على بحث نظرية الاستناد إلى حجية العلم والاطمئنان لتبرير حجية قول الرجالي.. فبعد بيان القائلين بهذه النظرية خاض الباحث في المستند الاستدلالي لنظرية الاطمئنان.. بعدها تناول الملاحظات النقدية التي توجّه لها وتصدّى لمناقشتها..

ذهب بعض العلماء إلى أَنَّ قول الرجالي إنما يكون حجةً من باب الوثوق وحصول الاطمئنان بمضمون قوله، فإذا شهد أو ذكر وثاقة فلان كانت وثاقته مطمئناً بها، وهكذا لو ضَعَف أو حَدَّد الطبقة أو عَيَّن الاسم والنسبة، أو الكتب أو غير ذلك. والاطمئنان حجةٌ عقلائية، فإنَّ العقلاء يرونه علماً، ويرتّبون عليه أثراً دون ردع من الشارع، فيكون حجةً شرعاً أيضاً.

وقد ذهب الشيخ الحرّ العاملي إلى هذا القول في خاتمة الوسائل، وذكر أن

(*) استاذ وباحث في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

حجية قول الرجالي في ضوء نظرية الاستناد إلى حجية العلم والاطمئنان

قول الرجالي من جملة القرائن القطعية التي تدلّ على حال الرجل، وأنّه كثيراً ما يحصل القطع بالوثاقة من قول أنمة الرجال الأثبات^(١).

إنّ الحرّ العاملي هنا يذهب إلى حصول القطع ولو باعتبار قول الرجالي أحد القرائن. وقد نقل أستاذنا الشيخ الإيرواني (حفظه الله) مستغرباً عمّن وصفه ببعض أعلام مدرسة النجف الأشرف، أنّه كان يحصل له القطع بوثاقة يوثقه الشيخ الطوسي^(٢).

ومن أشهر من ناصر ونافح عن هذه النظرية هو المحقّق المامقاني، حيث رفض النظريّات المطروحة في هذا المضمار، معتبراً أنّ قيمة البحث الرجالي تكمن عندما يحصل منه الاطمئنان أو الظنّ الاطمئنان العقلاني الانتظامي الذي تقوم عليه بناءات العقلاء وحياتهم وأمورهم^(٣).

وقد انتصر الشيخ المعاصر محمد السند لهذه النظرية أيضاً^(٤)، كما اختارها السيد محمّد رضا السيستاني المعاصر، على أساس أنّ قول الرجالي يوجب الاطمئنان والوثوق بصدور الرواية التي ينقلها هذا الراوي أو يوجب الوثوق والاطمئنان بوثاقة هذا الراوي نفسه^(٥).

والذي يبدو من ملاحقة هذه النظرية أنّها حديثة الظهور على المستوى التنظيري، حيث لم نجد لها ذكراً في كتب الأصول والرجال والحديث القديمة، وربما يكون مثل الحرّ العاملي أوّل من طرق بابها بوضعه قول الرجالي من ضمن قرائن القطع بحال الراوي، وإنّ أوحى لنا الشيخ محمد السند أنّها - أي نظرية التوثيق من باب الاطمئنان - هي القول الشهير بين الرجاليين^(٦)، ولعلّ مراده تحليل مسيرتهم ومنهجهم العام، لاسيما القدماء، ممّا نرجّحه نحن أيضاً، وفقاً لفهمنا العام لطريقة القدماء، والذي شرحناه مفصّلاً في كتاب (نظرية السنّة).

المستند الاستدلالي لنظرية الاطمئنان:

حاول الشيخ محمد السند أن يبرهن لصالح هذه النظرية بدليل مركّب من سبع مقدمات وهي:

١ - لا حجّة لخبر الواحد لمحض الوثاقة، وإنّما الحجّة لما أورث الوثوق والاطمئنان، وهذا المنهج لا يجري في الرواية فقط، بل وفي راوي تلك الرواية، من حيث وثاقته وخبريته وضبطه وإتقانه ..

٢ - ليست قيمة طرق التوثيق منحصرةً بالحجّة المستقلّة لقول الرجالي، وإنّما المطلوب حصول الاطمئنان أيضاً بالوثاقة، عبر استخدام منهج جمع القرائن والشواهد.

٣ - لا تقف قرائن الوثوق بحال الراوي على الأصول الرجالية الخمسة القديمة، بل الأمر مفتوح على الاستفادة من تمام الكتب بما فيها المتأخّرة، حتى لو اختلفت المصادر فيما بينها في قوّة الاحتمال الذي تعطيه.

٤ - لا يوجد أيّ انسداد في علم الرجال، بل العلم الوجداني مفتوحٌ بلا حاجة إلى الحجّة التعبديّة والمستقلّة، فالتتبّع والممارسة والإدمان على البحث الرجالي يحصّل الوثوق والاطمئنان.

٥ - يترتّب على ذلك سعة مصادر الرجال، وأنّها لا تختصّ بكتب الرجال، بل تشمل غيرها أيضاً بوصفها شواهد وقرائن على تحديد حال الراوي، ويمكن ضرب مثال على ذلك بجمع روايات الراوي لمعرفة حاله أو حال الإرسال والإسناد، كما هي طريقة السيد البروجردي.

٦ - إنّ علم الرجال كعلم التاريخ، يتوصّل إلى نتائجه بجمع القرائن، لا بالتعبّد بقول شخص، فقد ضعّفوا أشخاصاً لأنّهم رأوا في رواياتهم خلافاً كالغلو، وهذا

حجية قول الرجالي في ضوء نظرية الاستناد إلى حجية العلم والاطمئنان

قد لا نضطر نحن اليوم للوقوف عليه والجمود، لاختلافنا معهم في الكثير من المفاهيم.

٧- إن كثيراً من قواعد التوثيق العامة التي اختلفوا فيها، كقاعدة أصحاب الإجماع وما يرويه الثلاثة، يمكن الأخذ بها على هذا المنهج، لا بوصفها وثائق تعبدية، بل كقرائن لإثبات الوثوق ولو كانت حدسية^(٧).

أمّا الشيخ المامقاني، فبرهن على هذه النظرية تارة بأن آية النبأ ألزمت بالتبين فيما يردنا من أخبار، والبحث الرجالي نحو تبين عقلائي^(٨)، وأخرى بأن الأدلة دلت على حجية قول أهل الخبرة مع إفادة الوثوق، وهذا من موارده^(٩). وبهذه الطريقة جمع المامقاني بين نظريتي الحجية بملاك قول أهل الخبرة، والحجية بملاك الاطمئنان.

الملاحظات النقدية على نظرية الاطمئنان، وقفات وتعليقات:

وفي سياق تحليل هذه النظرية لا يشك أحد - حسب الظاهر - في حجية قول الرجالي لو أفاد القطع أو الاطمئنان، فإذا حصل كان حجة؛ لحجية اليقين أو الاطمئنان، لكن الكلام ليس في ذلك، وإنما في وضع معيار عام يمكنه أن يدعي أن قول الرجالي يفيد القطع نوعاً أو غالباً، لا حصول حالة هنا أو هناك، فالكبرى - وهي حجية القطع أو الاطمئنان - تامة، إنما الكلام في الصغرى، فهل هي متوفرة بحيث تسمح بقيامة علم الرجال الاطمئنائي أو إن نهايتها لن تكون غير إغلاق باب هذا العلم، ودخولنا في نفق مظلم في التعامل مع النصوص الحديثة من وجهة نظر الرافضين لهذه النظرية هنا؟

من هنا سجّل على هذه النظرية مجموعة ملاحظات، أبرزها:

الملاحظة الأولى: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ قول الرجالي عندما يحتفّ بالقرائن وتحيط به شواهد التأييد يمكنه أن يفيد اليقين أو الاطمئنان، لكنّ الكلام في أنّ قوله بما هو هو هل يعطي مثل ذلك؟!^(١٠).

وقد ذكر بعض آخر من المعاصرين أنّ حصول الاطمئنان من قول الرجالي نادرٌ جداً^(١١)، كما ذكر المحقّق النائي أنّ الاطمئنان هنا قليلٌ جداً^(١٢).

وهذا الإشكال يرجع في واقعه إلى تحديد القدرة العلميّة والقوّة الاحتماليّة في أقوال الرجاليين، فما هي الإمكانية العلميّة الموجودة في كلماتهم حتى إذا قرأناها حصل لنا العلم أو الاطمئنان؟

وسوف يأتي في دراسات لاحقة عند التعرّض لمناهج الرجاليين وطرائق عملهم ما يتصل وثيقاً بهذا الموضوع، وخلاصته: أنّ حصول الوثوق والاطمئنان من بعض كلماتهم أو ضمن بعض الشواهد أهرُ منطقي، لكنّه لا يساوي كلّ مساحة علم الرجال، ولا أغلبيتها الساحقة، كما أنّ قول الرجالي لوحده، لاسيما مع عدم التعدّد، لا يُنتج الوثوق في كثير من الأحيان.

وأما ما ذكره السيد محمّد رضا السيستاني - بعد انتصاره لنظرية الاطمئنان - بالقول: «إنّ الصحيح أنّ من لديه ممارسة طويلة وخبرة متراكمة ومتابعة دقيقة، يحصل له الاطمئنان في كثير من الحالات بصدور الخبر، وإن كان منفرداً، وبوثاقة الراوي وإن انحصر الموثّق في شخص واحد. نعم، من ليس له إلمام واسع وخبرة تامّة فإنّه لا يحصل له الاطمئنان، ولكن لا عبرة بعدم حصول الاطمئنان لمثله»^(١٣).

إنّ ما ذكره هو وجهة نظر شخصيّة نابعة عن تجربة شخصيّة لها ملاسباتها

حجية قول الرجالي في ضوء نظرية الاستناد إلى حجية العلم والاطمئنان

وطريقتها، ولا يمكنه أن يعبر بأن من لا يحصل له الاطمئنان فلا عبرة بحالته؛ لأن جمهور العلماء المسلمين عبر التاريخ نظن أنه لا يحصل لهم اطمئنان بوثاقة الراوي بصرف توثيق رجالي واحد فقط، وسكوت الجميع عنه مع عدم وجود قرائن إضافية حسب الفرض، خاصة وأنه هو نفسه قد أقر - كما نقلنا عنه سابقاً - بأن جملة وافرة من نتائج الرجاليين اجتهادية حديثة^(١٤). أعتقد أن هذا الاطمئنان غير واقعي بوصفه حالة غالبية أو كثيرة، ومن حقنا أن نبحث عن مبرراته الموضوعية لكي يتم تنبيهنا إليها. نعم مع وجود الشواهد والقرائن الأخرى يغدو الأمر ممكناً أكثر.

بل قد نستأنس بأن نفس بحوث الرجاليين المتأخرين في مدرك حجية قول الرجالي منذ ما يقرب من خمسة قرون، خير دليل على أن دعوى عدم الاطمئنان الغالبى معتد بها، وإلا لما أتعبوا أنفسهم في مثل هذا البحث، ولما احتاج صاحب المعالم ومن بعده للتفتيش عن مسلك الشهادة ومسلك حجية خبر الثقة ومسلك حجية الفتوى ومسلك الظن المطلق ومسلك الظن الخاص على الإجماع وغير ذلك؛ لوضوح حجية العلم والاطمئنان عند الجميع.

ومن هنا فإن جوابنا عن هذه الملاحظة أنه إذا لم يقدّم دليل على حجية قول الرجالي غير العلم، فلا مفر من القبول بنتائج هذا الوضع، ودعوى الانسداد بعد ذلك في مجمل الدين سبق أن ناقشناها.

الملاحظة الثانية: إن هذا المنهج غير قابل للانضباط؛ وذلك لأن حصول اليقين والاطمئنان قضية تخضع لطبيعة الشخص وظروفه الشخصية، وإذا كان الأمر كذلك لم يعد يمكن أن يحتج أحداً على أحد بحيث يلزمه بصحة سند هنا أو توثيق راوٍ هناك، وكذا العكس بضعف راوٍ هنا أو تضعيف سندٍ هناك. والقول

بأنّ الجميع حصل لهم الاطمئنان من قول الرجالي، ولهذا احتجّوا على بعضهم، دعوى عهدها على مدّعيها^(١٥).

وهذه الملاحظة سليمة من جهة، وغير سليمة من جهة ثانية؛ وذلك أنّه إذا توفّرت لنا نظريّة رجالية فيها قدرٌ من الضبط كان ذلك أكثر ضماناً لسلامة البحث الرجالي وبعده عن الطابع المزاجي والاستنسائي، وهذه نقطة في محلّها؛ لأنّها تسمح بإخضاع حجج الطرف الآخر لمحاكمة موضوعيّة، باعتبار وجود حَكَم يمكن الرجوع إليه، وتحويلها من أمرٍ ذاتي إلى أمرٍ موضوعي، وهذه نقطة تقدّم في النظريّة الرجاليّة.

لكنّ القول بأنّ نظريّة الوثوق والاطمئنان لا تفيد؛ لابتلائها بالفوضى المذكورة، غير صحيح على إطلاقه، والسبب:

أ - إنّ بواعث اليقين والاطمئنان وإن كانت شخصيّة في بعض الموارد، لكنّها ليست كذلك إطلاقاً في الكثير من الموارد؛ وذلك أنّ من يحصل له الاطمئنان يمكنه تحويل مبرّرات اطمئنانه إلى صياغة دليّة موضوعيّة مكوّنة من العناصر والشواهد التي يرى أنّها دفعته إلى حالة الاطمئنان هذه، ومن ثمّ تصبح محاكمته معقولة؛ طبقاً للمبرّرات التي قدّمها، وهذه المبرّرات ليست مطلوبةً فقط لإثبات الاطمئنان للغير، بل لتحصيل الوثوق بموضوعيّة الاطمئنان الذي حصل للنفس أيضاً.

ب - إنّ بين أيدينا العديد من النماذج الشبيهة التي يقبلون فيها عادةً بمثل ذلك، فهم يحتجّون على بعضهم بالظهور، مع أنّ الظهور ذاتي عفوي طبيعي في كثير من الأحيان، ومع ذلك يمكن تحويله من بعده الذاتي إلى بُعد موضوعي،

عبر تقديم المنبّهات الوجدانية التي تبعث الإحساس بالظهور عينه عند الطرف الآخر. ويحتجّون على بعضهم بالتواتر مع أنّه أيضاً تلعب فيه عوامل ذاتية وموضوعية عديدة تختلف فيها أحوال السامعين للتواتر، كما بحثناه مفصلاً في مباحث حجية السنّة في أصول الفقه، وذلك في كتابنا (حجية الحديث).

ج - إنّهُ عندما لا تثبت للرجالي حجية قول الرجاليين من أيّ بابٍ آخر، ولا يبقى أمامه سوى العلم والاطمئنان، ويرى أنّ مساحة العلم أو الاطمئنان مفتوحة بشكل مقبول، كما أسلفنا بعض كلماتهم، فلماذا لا يلتزم بالحجية من هذا الباب؟! وسيكون مضطراً في هذه الحال للقبول بنظرية تعاني من هلامية قهرية؛ فإنّ هذه الهلامية لا تبرّر إثبات النظريات الأخرى التي لم تسلم أدلّتها.

وعليه، فهذه الملاحظة غير تامّة بهذه الطريقة في الجملة.

الملاحظة الثالثة: إنّ هذه النظرية لا تقف في عرض سائر النظريات، بل هي متداخلة معها؛ لأنّ الاطمئنان قد يحصل بشهادة البيّنة، وقد يحصل بشهادة الثقة الواحد، وقد يحصل بشهادة أهل الخبرة وهكذا، ومعه لا تصلح للامتياز عن غيرها، علماً أنّ ثبوت الحجية من باب الاطمئنان لا يستلزم عدم ثبوتها من باب آخر^(١٦).

وهذا الإشكال ليس بوارد، بمعنى:

أ - إنّ هذا ليس تداخلاً بين النظريات، بل هو تداخل في مواردها، وهذا حاصل ليس مع هذه النظرية فقط، وإنّما مع غيرها أيضاً، فإذا قلنا بحجية قول الرجالي من باب حجية خبر الثقة، فإنّ هذا يشمل أيضاً الحجية لقول

شهود البيّنة، وأيّ ضير في ذلك؟! فقد تتداخل النظريّات في مساحتها التطبيقية بالعموم والخصوص المطلق أو العموم والخصوص من وجه كما فيما نحن فيه .

وبعبارة أخرى: التداخل الموردي أو التطبيقي لا يقتضي التداخل في البناء النظريّ بين هذه النظريّات.

ب - إنّ القائل بالحجّة من باب الاطمئنان يفترض عادةً أن يكون قد أسقط النظريّات الآخر؛ ولهذا عُرف بأنّه من القائلين بالحجّة من باب الاطمئنان؛ وهذا شيء طبيعي، وإلا فلو كان يقول بالحجّة من باب خبر الثقة لما نُسب إليه القول بالحجّة من باب الاطمئنان؛ فالنظرية قائمة في أساسها على بطلان سائر النظريّات البديلة، فلا محصّل للإشكال بأنّ هذه النظرية لا تنفي ما عداها، فإنّ هذا صادق على أغلب النظريّات في الباب من حيث الإمكان.

الملاحظة الرابعة: إنّ التقريب الذي ذكره الشيخ محمد السند، والمؤلّف من سبع مقدّمات إنّما يشكّل بياناً للنظرية، ولكنّه لا يقيم أدلّة عليها؛ بمعنى أنّه يشرح لنا المدعى من حيث منطلقاته - وهي حجّة الوثوق لا الوثاقة - ومن حيث تأثيراته التي جاءت في أغلب النقاط اللاحقة على المقدّمة الأولى عنده، وهذا كلّه نوافق عليه، من حيث المبدأ، لكنّه لم يبيّن لنا هل بُنية الوثائق الرجالية التي وصلتنا تعطي هذا الوثوق والاطمئنان؟

إنّ الأمثلة التي طرحها السند تركّزت على حيثيات التضعيف؛ فإذا ضعف النجاشي شخصاً لأنّه قوّم رواياته فرأى فيها غلواً بنظره، وقد لا نراه نحن اليوم غلواً.. فإنّ من الممكن أيضاً أنّ النجاشي قد وثق؛ لأنّه رأى روايات الراوي الآخر سليمة نقيّة، فيما قد نراها نحن اليوم تقصيراً أو غلواً، فلماذا

جرى التركيز على جوانب التضعيف؛ لخلخلتها، فيما تركت جوانب التوثيق؟! وكيف عرف الشيخ السند أن هذا العلم يفيد الوثوق حتى ادّعى انفتاح باب العلم الوجداني فيه؟ فإنّ هذه النقطة هي العنصر المركزي في الدعوى.

الذي يبدو لنا أنّ الخبرة الميدانية وكثرة حصول الوثوق لأصحاب هذه النظرية هو ما دفعهم لطرحها؛ ولهذا لم نجد في كلامهم سوى محض الدعوى، لأنّ برهانها ليس قضية كلية عقلية أو نصّاً شرعياً ثابتاً من كتاب أو سنة، وإنّما تراكم خبرة عملية أوصلت إلى هذه القناعة، ونجد أنّ هذا حقّ طبيعي لهم.

وعليه نقول: إذا تركنا هذه الخبرة العملية، فهذه النظرية - لاسيما بشقّها الذي يدّعي الانفتاح الوجداني - مجرد دعوى لم يَقم عليها أيّ دليل، كما لاحظنا.

وأما إذا أخذنا مخزون تجربتنا العملية، فنحن نعتقد بأنّ مجال الوثوق مفتوح لكن إلى قدر، قد يمثّل قرابة نصف الوثائق الرجالية - وليس فقط التوثيقات - أو ما يزيد قليلاً، فهذه النظرية بهذا المعنى صحيحة، لكن بشرط جمع ما يزيد عن خصوص الكتب الرجالية الخمسة، بمراجعة مصادر الحديث والرجال والتاريخ عند المذاهب الإسلامية قاطبة، فهذا ما نعتقد أنّه يحصل لنا الوثوق بقدر جيد.

وبعبارة أخرى أكثر دقّة: إنّ كبرى هذه النظرية قائمة على دليل حجية العلم والاطمئنان من جهة، وإبطال أدلّة سائر النظريات البديلة في الباب من جهة ثانية. أمّا الصغرى - أعني دعوى الانفتاح الوجداني - فهي مسألة تجريبية خبروية، تختلف من شخص لآخر، تبعاً لمواقفه في داخل بحوث هذا العلم التطبيقية، ومن ثمّ فالحكم في تصحيح أيّ موقف حول نسبة الانفتاح ليس برهاناً كلياً ولا دعوى عامّة غير مرفقة بدليل، ولا اتهاماً عشوائياً للغير بعبثية اطمئنانه أو عدم اطمئنانه، وإنّما هو عين التجربة العملية التي يقدمها الباحث في

ميدانيّات هذا العلم، بحيث يثبت من خلال نتائجها أنّ مساحة العلم والاطمئنان هي كذا وكذا عندي أو لا.

الملاحظة الخامسة: إنّ ما أفاده العلامة المامقاني من ربط نظرية أهل الخبرة بما نحن فيه قد تقدّم الكلام فيه في بحوث سابقة فلا نعيد، ونحن نوافقه في أنّ قول أهل الخبرة يجب أن يحصل منه الوثوق أيضاً، وأمّا الربط بالتبيين فأمره واضح؛ فإنّه إذا لم يفد الاطمئنان، ولم تكن سائر النظريات حجة فلا معنى للاستناد للآية؛ لعدم تحقق غاية التبيين، وإلا فلا حاجة للآية بعد ثبوت كبرى حجية القطع والاطمئنان.

نتيجة البحث:

ونستنتج من تمام ما أسلفناه أنّ النظرية الصحيحة في تخريج علم الرجال هي النظرية القائمة على الوثوق والاطمئنان، دون أن يُمنع تأثير بعض النظريات الأخرى في بعض الموارد هنا أو هناك.

كما أنّ جميع النظريات السابقة التي قدّمت لإثبات حجية قول الرجالي لم تسلم من الإشكال.

هذا كلّ في الكبرى، وبهذا يظهر أنّ علم الرجال تقوم قيمته المعرفية على حجية القطع وحجية الاطمئنان، لا غير، وسيترتب على ذلك مجموعة نتائج سوف نستعرضها في بحوث لاحقة إن شاء الله تعالى.

الهوامش

- (١) تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٩٠.
- (٢) الايرواني، باقر، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية، القسم الثاني: ١٩٣.
- (٣) المامقاني، تنقيح المقال ١: ١٧٥، ١٧٦، ١٨٣.
- (٤) انظر: السند، بحوث في مباني علم الرجال: ٧٦ - ٨٠.
- (٥) انظر: السيستاني، محمد رضا، قبسات من علم الرجال ١: ٢٠.
- (٦) السند، بحوث في مباني علم الرجال: ٧٧، ٨٠.
- (٧) المصدر نفسه: ٧٦ - ٨٠.
- (٨) المامقاني، تنقيح المقال ١: ١٧٥، ١٧٦.
- (٩) المصدر نفسه: ١٨٣.
- (١٠) السيفي المازندراني، مقياس الرواة: ٩٥.
- (١١) الإيرواني، دروس تمهيدية، مصدر سابق: ١٩٣.
- (١٢) راجع: الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات، مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام، قم المقدسة، ١٤١٩ هـ، ٢: ١٤٨.
- (١٣) السيستاني، محمد رضا، قبسات من علم الرجال ١: ٢٠.
- (١٤) المصدر نفسه: ١٢.
- (١٥) السوانح العالمية: ١٧٤.
- (١٦) المصدر نفسه.

--

خطوة في سياق تفعيل النظام الضريبي الإسلامي

بحث مقارنة بين الشريعة والقانون^(١)

□ مصطفى الغفوري^(٢)

إنَّ الضرائب الشرعية على نوعين ثابتة ومتغيرة، وفي إطار النظام الإسلامي لم تكن الضرائب القانونية متفاوتة عن الضرائب الشرعية، بل هي عين الضرائب الشرعية المتغيرة، وتنبثق مشروعيتها من الضرورة وما يراه الحاكم من مصلحة، لكن حيث إنَّ الضرائب الأولية المعيّنة لمعالم النظام الضريبي الإسلامي هي الضرائب الثابتة، والضرائب المتغيرة إنما تكون متصورة في فرض عدم كفاية الضرائب الثابتة.. ومن خلال بحث نقاط التفاوت والتشابه بين السنخين توصلنا الى أنَّ الضرائب الأولية تشتمل على كافة آثار الضرائب القانونية مضافاً الى آثار إيجابية وخلوها من بعض آثار الضرائب القانونية السلبية. وعليه فتبديل قسم معين الضرائب القانونية بقسم آخر من الضرائب الأولية لا يعدّ أمراً عسيراً، بالإضافة الى أنَّ للضرائب الأولية محاسن جمّة..

الكلمات المفتاحية :

النظام الضريبي، التكاليف المالية الشرعية، الضرائب القانونية، الضرائب الثابتة، الضرائب المتغيرة.

المقدمة :

في عملية اكتشاف ماهية التكاليف المالية الشرعية في سياق الضرائب الإسلامية قمنا ببحث خمسة عشر مورداً، وأسميناها التكاليف المالية الشرعية بالمعنى الأعم، خمسة موارد منها فقط تُعتبر تكاليف مالية شرعية بالمعنى الأخص ذات ماهية ضريبية، وهي عبارة عن: الخمس، وزكاة الأموال، وزكاة الأبدان، والجزية، والعُشر. وسائر الموارد تكون خارجة عن هذا المعنى. ونحن من خلال بحث نقاط التشابه والتفاوت بين السنخين من الضرائب وبعد استقصاء الواجبات المالية الشرعية بالمعنى الأخص نسعى للوصول الى تقريب جهات التفاوت بين الضرائب القانونية والشرعية.

تعريف المفاهيم :

أولاً: تعريف التكاليف المالية الشرعية

إنَّ التكاليف المالية الشرعية لفظ مركَّب من الموصوف والوصف، والتكاليف جمع تكليف: بمعنى الحكم الإلزامي. ووصف (المالية) منسوب الى المال، وكذلك وصف (الشرعية) منسوب الى الشرع، ويُراد به ما شرَّعه الله تعالى لعباده من الأحكام وما وافق شريعته ولم يُخالفها.

وهذا التعبير المركَّب ليس له معنى اصطلاحى خاص، وهو منتزَع من مجموعة الوظائف المالية المشرَّعة من قِبَل الله تعالى، وهذه الوظائف لها موارد متعدِّدة بيد أنَّ الذي يُراد بحثه في المقام هو خصوص الوظائف المتعلِّقة بأرباح الأفراد ورؤوس أموالهم.

والجاري على لسان عامَّة الناس والرائج بين عرف المتدينين والمشرَّعة هو

التعبير بـ (الحقوق الشرعية).

وقد عبّر عنها بعض المعاصرين بـ (الضرائب الإسلامية)، قال: «إنّ الضرائب الإسلامية: هي حقّ فرضه المشرّع الإسلامي على أموال الأشخاص. وهذا الحقّ يُؤخذ بصورة النقد أو بصورة السلع وفقاً لشروط معينة وضوابط عملية مالية، والفرد ملزم بدفع هذا الحقّ سواء أكان تحت حماية الدولة الإسلامية أو خارج حدودها» (٣).

واستناداً إلى ما قمنا به من تحقيق ومن خلال تحليل كلمات الفقهاء وتقصّي دائرة ما تتعلّق به الواجبات المالية الشرعية بمختلف أنواعها وموارد صرفها توصلنا إلى حصر هذه التكاليف في الموارد الخمسة التالية (٤):

١ - الخمس: إنّ الخمس يتعلّق غالباً بالفوائد والأرباح، ولو جعل الأصل في تشريع الخمس الآية الكريمة: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ...﴾ (٥) وأنّ المراد بالغنيمة الفوائد فيمكن عدّها دليلاً على المدعى، وقد قدّمنا للخمس تعريفاً بأنّه: حقّ شرعي مالي واجب في الفوائد غالباً سواء أكانت مجّانية أو غير مجّانية بمقدار مشخص (٥/١) وحُدّد له في بعض الموارد نصاب خاصّ (٦).

٢ - زكاة الأموال: والزكاة بخلاف الخمس؛ فإنّها تتعلّق غالباً برأس المال والثروة ضمن شروط ونصاب محدّد، فهي عبارة عن: حقّ شرعي مالي متعلّق ببعض الثروات بنصاب خاصّ وبمقدار معيّن (٧).

٣ - زكاة الأبدان: الزكاة الواجبة مرّة في السنة ليلة عيد الفطر على كلّ مسلم بالغ كامل إذا كان غنياً قادراً على إعالة نفسه ومن يُعيل من أفراد وواجداً لمؤونة سنة (٨).

٤- الجزية: تُؤخذ من أهل الذمة لحفظ أمنهم وحسن إدارة شؤونهم وحماية حقوقهم، وهذه الضريبة عوض عن الاشتراك في المجال العسكري والجيش الإسلامي، وبعبارة أخرى: في مقابل منح حقوق المواطنة للذمي في النفس والمال والعرض مساواة له مع المسلم وممارستها بحرية تامة^(٩).

٥- العُشُر: يُطلق على المال الذي يُؤخذ من التجار غير المسلمين، وهو أشبه ما يكون بما تقوم به (الجمارك) في زماننا، ويُحتمل اختصاصه بالكفار الحربيين. ومن الواضح البُعد السياسي والأمني والسيطرة على حركة ترددهم^(١٠). وعليه، فيمكن القول بأنّ بحث الضرائب الإسلامية ومحاولة توحيدها لا يتيسّر إلا من طريق بحث هذه الموارد الخمسة؛ وذلك لأنّه من خلال تحليل الماهوي لم يثبت ما له سمة ضريبية سوى هذه الموارد.

نشأة الواجبات المالية الشرعية:

إنّ القرائن والشواهد التاريخية تؤكد أنّ الحكومات في كلّ عصر سيما الحكومات الدينية تُولي اهتماماً لمسألة التعاون الاقتصادي والقوانين المؤمّنة لسدّ احتياجات الاقتصادية وإن لم تصل الى مستوى بيت المال في الإسلام. لقد كانت الواجبات المالية الشرعية - وبعبارة أخرى: الضرائب الإسلامية - منذ زمن بدء التشريع مصدر التأمين المالي للحكومة الإسلامية، وأوّل مَنْ أوجد نظام بيت المال هو شخص النبي ﷺ، وإن مع اتّساع المجتمع الإسلامي وعلى أثر فتح بيت المقدس ومصر قد اتّخذ بيت المال في السنة الخامسة عشرة للهجرة شكلاً أكثر انتظاماً حيث تمّ إنشاء السجلات^(١١).

ومما يُؤكّد هذا الأمر أنّ مسألة صرف الزكاة والخمس ونحوهما... والتي

كانت من أهمّ منابع بيت المال والتي كانت المصالح العامّة تشكّل المصارف الأساسية كان في عهدة إمام المسلمين، وكذلك أُعطيت الجنود وإعداد الأسلحة وإدارة شؤون الفقراء وأبناء السبيل وجبران اشتباهات الحُكّام والقضاة وسائر المصالح العامّة.

وفي الحقب التي تلت ذلك لعب بيت المال دور خزينة الدولة، وفي الفترة العباسية تمّ تدوين نظام كامل لبيت المال ولوحظت سمات ووظائف القائمين عليه، واستمرّ ذلك الى فترات طويلة. هذا على الصعيد العامّ.

وأما على الصعيد الخاصّ ففي عصر الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) فإنّ تفرّق الشيعة في أماكن مختلفة في السنوات الأخيرة لزمان حضور المعصوم (عليه السلام) أدّى الى تأسيس نظام الوكلاء لإحكام الارتباط بين القائد وبين أتباعه وتهيأة الشيعة لعصر الغيبة ومراجعة النوّاب المنبثّين بين الشيعة، وكان من ضمن وظائف هذا النظام هو استلام الأموال الشرعية وتوزيعها حفاظاً على أموال المسلمين من الضياع وصرفها على المحتاجين وحلّ المشاكل الاجتماعية^(١٢).

أهداف التأسيس:

إنّ أهداف تشريع الضرائب في الإسلام عبارة عمّا يلي: رفع الفقر، إصلاح الأمور، الإستقلال الاقتصادي، تأمين حقوق الناس، ورعاية شؤون المحرومين^(١٣).

ثانياً: تعريف الضرائب

الضرائب لغةً جمع ضريبة بفتح الضاد المشدّدة وكسر الراء الممدودة^(١٤)،

فعيلة من الضرب بمعنى مفعولة^(١٥)، وهي ما يُجعل من المال المقدّر على الشخص من الجزية وغيرها^(١٦)، وتشمل ما يفرضه الأشخاص كالمال الذي يفرضه السيد على عبده، وعدّ الزبيدي استعمالها في هذا المعنى من المجاز^(١٧).

وقد يُطلق على الضرائب الخراج، أي ما يأخذه الحاكم من الرعية^(١٨) وإن كان الخراج في الحقيقة أخصّ؛ إذ يراد به لغةً خصوص الضريبة المجمولة على الأرض أو حاصلها^(١٩).

وفي الاصطلاح عبارة عن ما تضعه الدولة الإسلامية على قسم خاص من الأراضي، وهي: أراضي الصلح، والأرض المفتوحة عنوة، والأراضي التي أسلم عليها أهلها طوعاً^(٢٠).

وأما الأتاوة فهي ما يؤخذ بالإجبار وإن كانت الأتاوة في العُرف الآن أعمّ؛ إذ يراد بها الرشوة والمال الزائد الذي يؤخذ لتمشية الأعمال والمعاملات الإدارية المرتبطة بالحكومة والمؤسسات وإن لم يكن عن إجبار.

وأما الضرائب في اصطلاح أهل القانون فقد عُرِفَتْ بأنّها: ما تفرضه الدولة من المال على أشخاص الشعب أو ممتلكاتهم^(٢١)، كما عُرِفَتْ بأنّها: اقتطاع إلزامي هدفه تمويل نفقات موازنة الدولة وبعض الهيئات العامّة الأخرى والجماعات المحليّة والمؤسسات العامّة ذات المهمّة الإقليميّة^(٢٢).

والشائع لدى العُرف في زماننا هذا خصوص هذا المعنى الأخير.

وليس للفظ (الضرائب) في الفقه معنى اصطلاحياً.

وعُرِفَتْ الضرائب أيضاً بأنّها: الحصّة التي يجب أن يدفعها إلى الدولة كلّ من كان ساكناً في بلد من ثروته وعائداته حسب قدرته من أجل تأمين المصارف

العامّة وحفظ مصالح البلد الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية بموجب أصل التعاون الوطني وطبقاً للمقرّرات^(٢٣).

أو هي المقدار الذي تقتطعه الدولة من العائدات أو الثروة أو المبيعات أو من كلّ درجة وظيفية من الأشخاص الحقيقيين أو الحقوقيين حسب قدرته^(٢٤).

وعرّف بعض المفكرين الإسلاميين الضرائب الإسلامية: بأنّها حقّ معلوم أوجبه المقتنّ الإسلامي على أموال الأفراد، وهذا الحقّ نقداً أو غيره يؤخذ على أساس شروط معيّنة وبالاتماد على المقرّرات المالية، وكلّ فرد سواء أكان تحت حماية الدولة أو خارجاً عنها مكلف بدفع حقّ في ذمّته^(٢٥).

وللمفكرين تعاريف متعدّدة ومتفاوتة للضرائب نظراً لاختلاف الآيدولوجيات والأهداف، فمن وجهة نظر البروفسور أليكس - وهو من الاقتصاديين الكلاسيكيين المتأثرين بنظرية التعاون الوطني - أنّ الضرائب هي: حصّة تأخذها الدولة ممّا يملكه لتسديد قروضها أو لتأمين المصاريف التي فيها منفعة عامّة^(٢٦).

وبحسب جاستون جس - المفكر الكلاسيكي الذي يعتقد أنّ الضرائب حقّ إلزامي -: إنّ الضرائب عبارة عن نوع من الأداء المالي من قبل الأفراد من دون عوض نتيجة للإلزام القانوني من أجل تأمين مصارف الدولة.

وكذا ريكاردو فهو يرى أنّ الضرائب قسم من محاصيل الأرض وعمل البلد يُجعل تحت يد الحكومة^(٢٧).

وبحسب صندوق النقد الدولي: الضرائب عبارة عن مبالغ إجباري وغير معوّضة ولا تُقدّم في قبالها أيّة خدمات، وغير قابلة للاسترجاع، تُطالب بها الدولة للأغراض عامّة^(٢٨).

وأيضاً يرى ماسجريو: أنّ الضرائب في الحقيقة ما تقتطعه الدولة من إيرادات

القطاع الخاص من دون أن تتعهد للمؤدي بشيء.

وبعبارة أخرى: الضرائب نحو من الفرض الإجمالي^(٢٩).

وبالتالي فيمكن القول بأنّ الضرائب: المبالغ التي تجمعها الدولة من الشعب لأسباب مختلفة وبطرق متنوعة.

وبعبارة أخرى: إنّ ما تأخذه الدولة من إيرادات القطاع الخاص من دون أن تتعهد الدولة للدافع بشيء تُسمّى الضرائب^(٣٠).

تاريخ الضرائب^(٣١):

يرى المؤرخون أنّ أقدم الوثائق في أخذ الضرائب تعود الى زمن السومريين وصحائفهم، فقد كان كيقباد - الذي هو من سلسلة الملوك الكيانيين - أوّل من أخذ الضرائب بصورة قانونية وبمقدار محدّد (١٠ ٪)، ولا توجد معلومات دقيقة حول شكل ومقدار أخذ الضرائب في فترة لدى ملوك الماد، إلا أنّ القدر المتيقّن هو أنّ انقراضهم كان مرتبطاً بمقدار أخذهم للضرائب.

الضرائب في الغرب:

وأما في الغرب فإنّ الفيزيوقراطيين كانوا أوّل من تناول الضرائب بالبحث كعنوان لموضوع مستقلّ ومهمّ، فهم كانوا يعتقدون أنّ ضرائب الدولة يجب أن تؤخذ من ثلث المحصول الخالص فحسب؛ لأنّها المورد الوحيد الذي يُمثّل الربح المجانيّ والحرّ المتولّد من الثروة الحقيقية، ولا أحد يحسّ بعبء هذه الضرائب^(٣٢).

وقد طُرحت بعدهم من قبل المفكرين الغربيين أيضاً عدّة نظريات حول

ماهية الضرائب، من قبيل: قدرة الدولة^(٣٣)، والعقد الاجتماعي^(٣٤)، والتعاون الوطني^(٣٥). وأعقبهم تنظيم نموذج كينز لمواجهة الركود أو الأزمات، وبسبب النجاح الذي حققه لحل أزمة (١٩٣٠ م) ظلّ هو المهيمن على الفكر حتّى (عام ١٩٦٠ م)، ولكن بعد ذلك عجز نموذج كينز عن حلّ ظاهرتي الركود (البطالة) والتضخّم، ولهذا الأمر برز الاتجاه صوب الاقتصاد الداعم للعرض، فقد كان لوفر معتقداً بمستوى من الضرائب بحيث لو تصاعدت لأدّت الى انخفاض الرغبة في الأعمال والأرباح المشمولة بالضرائب. وعليه، فبانخفاض سقف الضرائب ترتفع الأجور الصافية والرغبة في العمل والأرباح^(٣٦).

الضرائب في صدر الإسلام:

يُوجد في النظام الاقتصادي في الإسلام الضمان الاجتماعي بمعناه العام، والذي يُمكن تحقّقه بطريقتين:

١- إنّ التكاليف المالية الشرعية يُمكنها تأمين المستوى المناسب من المعيشة للفرد في المجتمع الإسلامي والإدارة الاقتصادية للحكومة الإسلامية، ومن الطبيعي أنّ هذا المستوى يتعيّن في ضوء الأسلوب المعيشي للناس ودرجة التقدّم الاقتصادي.

٢- في حالة عدم كفاية الموارد السابقة فباستطاعة الدولة الإسلامية أن تُلزم الناس بدفع مقدار معيّن زائداً على ذلك.

لقد كانت المنابع المالية في أوائل الهجرة تُؤمّن عن طريق الزكاة، وأضيف إليها أيضاً الغنائم بعد واقعة بدر، كما أنّ النبي ﷺ بعد الصلح مع اليهود والنصارى المُقيمين في جزيرة العرب كان يأخذ منهم الجزية.

خطوة في سياق تفعيل النظام الضريبي الإسلامي بحث مقارنة بين الشريعة والقانون ■ ■ ■

ويمكن القول بأن الضرائب والمنابع المالية للدولة في زمن النبي ﷺ والخلفاء على ثلاثة أقسام:

- ١ - الزكاة التي تؤخذ من الأغنياء وتُعطى للفقراء.
 - ٢ - خمس الغنائم المستحصلة من الحروب والتي تُقسّم على المقاتلين.
 - ٣ - الجزية المأخوذة من اليهود والنصارى المقيمين في جزيرة العرب.
- لقد كانت الضرائب تُعطى للنبي ﷺ والذي كان يقوم بتوزيعها وتقسيمها كلّها، ولكن في زمان الخليفة الثاني حيث ازدادت المنابع المالية على أثر فتح بلاد الروم وفارس تمّ إعداد سجلات لضبط وتنظيم الأمور المالية. وخصّص بيت المال لجمع الضرائب والمنابع المالية من مختلف البلدان الإسلامية، والتي كانت تُجمع من الزكاة وخمس غنائم الحرب والخراج والجزية ونحوها.

الضرائب في العصر الأموي:

لقد كانت تؤخذ في زمن الأمويين مضافاً إلى الضرائب القانونية ضرائب غير قانونية أيضاً، وإجمالاً كانت عبارة عن أحد عشر مورداً، وهي:

- ١ - الزكاة.
- ٢ - خمس غنائم الحرب والمعادن.
- ٣ - الجزية.
- ٤ - الخراج.
- ٥ - الجمرک الداخلي.
- ٦ - الجمرک الخارجي.

٧ - الضرائب المَجْعولة على صيد السمك .

٨ - عائدات دار ضرب النقود .

٩ - عائدات الأراضي والأمالك .

١٠ - ضرائب الصنّاع .

١١ - ضرائب السفن .

وعمر بن عبدالعزيز قام بمنع أخذ الجزية وكان يأخذ الضرائب بالإِنصاف^(٣٧) ، وفي تلك الفترة شاعت المقاولات على العمل ، حيث كان المقاول يدفع ضرائب حوزة عمله الى المركز ويتقاضى أجوراً .

الضرائب في العصر العباسي :

لقد صارت الأمور المالية في زمن العباسيين تحت نظر الوزراء^(٣٨) ، فقد أوكل أبو العباس السفّاح - وهو أوّل حاكم عباسي - إدارة هذه الامور الى خالد بن برمك . ولم يكن السفّاح قد جمع ثروة كبيرة ، لكن حينما آلت السلطة الى المنصور فقد جمع خلال فترة اثنين وعشرين عاماً ثروة هائلة بحيث إنّه ترك بعد موته في الخزينة ما قدره (٦٠٠) مليون درهم و (١٤) مليون دينار . وقد ارتأى المهدي بن المنصور أخذ الضرائب بطريقة المقاسمة ، ويكون تعيين مقدار الضريبة على أساس تحديد نسبة من المحصول ، بحسب الدرجة ووفق جدول خاص . وفيما يلي نُشير الى تلك الدرجات :

١ - الأراضي السيح التي تخرج محصولها بذاتها فيها نصف المحصول .

٢ - الأراضي التي تُسقى بالناعور فيها الربع ، والتي تُسقى بواسطة الإنسان فيها الثلث .

٣ - ضرائب الثمر والأعشاب ونحوها لم تكن ثابتة بل كانت متغيرة، ويتم تعيينها على أساس الفاصلة بينها وبين السوق أو القيمة.

لقد كانت الضرائب في عصر العباسيين ثقيلة، وكان العمال يأخذون الضرائب بالقوة، وبسبب عدم كفاءتهم لم يكونوا يراعون فيها العدل والإنصاف.

بحث ماهية أنواع الضرائب:

إن أصل الضرائب مسألة ذات منشأ عرفي، وأخذ الضرائب كان يُعدّ منذ القدم أمراً عادياً، والرعية تعتبر دفع الضرائب إلى أسيادهم وحكامهم حقاً من حقوقهم، ومن هنا فإنّ الضرائب أمراً مسلماً في الحكومات كافة وإن كانت متغيرة في كلّ زمانٍ وكيفاً، وكذا الحال في الإسلام فإنّ الحكومة الإسلامية شأنها شأن سائر الحكومات إلا أنّها أسبغت على هذه المسألة طابع الواجب الشرعي، وأساساً إنّ الضرائب في الحكومات الدينية وغير الدينية تُؤخذ لتأمين مصارف الدولة، وتتبع في كلّ بلد المقررات الخاصة بذلك البلد، ومما يجدر ذكره أنّ قوانين ومقررات الضرائب في الجمهورية الإسلامية في إيران فعلاً قد تمّ اقتباسها من قوانين سائر البلدان ومن دون لحاظ جادٍ للنظام الضريبي في الإسلام.

وبعد هذه المقدّمة التمهيدية نخوض في بحث أنواع الضرائب الشرعية والقانونية مُشيرين إلى ماهية كلّ منها:

أولاً - أنواع الضرائب الشرعية:

يُمكن تقسيم الضرائب الشرعية في النظام الضريبي في الإسلام من حيث كيفية التشريع إلى قسمين، ثابت ومتغير:

أ - الضرائب الثابتة :

الضرائب المشرّعة بالحكم الأولي تُسمّى الضرائب الثابتة، وهي التي بحثناها تحت عنوان الواجبات المالية الشرعية بالمعنى الأخصّ، ولهذا النوع من الضرائب مقدار ثابت ومحدّد في الشريعة.

ب - الضرائب المتغيرة :

الضرائب التي تُشرّع بالحكم الثانوي تُسمّى بالضرائب المتغيرة، وهذه الضرائب تُوضع من قِبَل الحاكم الإسلامي في الحالات الخاصّة، ولم يلحظ الشارع فيها مقداراً معيّناً، بل تكون تابعة للحاجات الضرورية أو طبقاً للمصلحة العامة بحسب ما يراه الحاكم الإسلامي. وبعبارة أخرى: يُمكن أن يُطلق عليها (الضرائب الحكومية).

لقد ورد في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام حينما سُئل عن قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾^(٣٩)، قال: « هو صلة الإمام في كلّ سنة بما قلّ أو كثر »^(٤٠). ولا يُراد ما الارتباط بالصلة المالية للإمام تأمين معيشته ومصارفه الشخصية، بل المراد تأمين المصارف لأجل القيام بمسؤولياته الاجتماعية واللازمة لإدارة المجتمع^(٤١).

إنّ الضرائب الحكومية ليست إلا وسائل تمنح الحاكم القدرة على حلّ المشاكل في الحالات المختلفة، وإنّ أخذ الضرائب بعنوان زكاة مال التجارة^(٤٢) في زمان النبي صلى الله عليه وآله، ووضع الضرائب على الخيل^(٤٣) في زمن الإمام علي عليه السلام يُعدّ من جملة الضرائب الحكومية، فإنّ إدارة البلاد إنّما تكون ممكنة من خلال تشريع النظام المالي الضريبي الثانوي في حالة عدم وفاء الضرائب الأوليّة^(٤٤).

تقسيمات الضرائب الشرعية:

يُمكن تنويع وتقسيم الضرائب الشرعية في الإسلام بعدة لحاظات، نذكر تقسيمين منها.

التقسيم الأول: تقسيم الضرائب بلحاظ معدل وسقف الضريبة

١ - الضرائب المقطوعة المقدار، وهي الضرائب التي لها مقدار محدد لا يزيد ولا ينقص، سواء أكان التحديد من قبل الشارع أو الحاكم، كزكاة الفطرة^(٤٥) وكما هو الغالب في الجزية والخراج^(٤٦).

٢ - الضرائب النسبية، وهي الضرائب التي تُدفع على أساس نسبة معينة سواء زاد المال المتعلق به الضريبة أو نقص؛ فإنَّ الزيادة والنقص لا تؤثر على ارتفاع أو انخفاض سقف الضريبة كأغلب موارد الخمس^(٤٧).

٣ - الضرائب التنازلية، بأن تكون العلاقة بين الأرباح والضرائب عكسية، أي كلما قلَّ المال انخفض سقف الضريبة، وهذا قد يكون متصوراً في بعض أنصبة الحيوان^(٤٨).

٤ - الضرائب التصاعدية، ويبدو أنه لم يُشرع مثل هذا النوع في شيء من الضرائب الإسلامية الثابتة.

التقسيم الثاني: تقسيم الضرائب بلحاظ أساس ومبنى جعل الضريبة

١ - الضرائب الموضوعة على الثروة، كزكاة النقيدين والأنعام.

٢ - الضرائب الموضوعة على الفائض والمُدخّر من الأرباح، كخمس أرباح المكاسب الفائضة عن المؤونة.

٣ - الضرائب الموضوعة على الدخل والإيراد، كخمس الغوص والمعدن والكنز^(٤٩).

٤ - الضرائب الموضوعة على الرؤوس كزكاة الفطرة على المسلمين والجزية على أهل الذمة.

٥ - الضرائب الموضوعة على تجويز التصرف ورفع المنع، كخمس المال الحلال المختلط بالحرام.

٦ - الضرائب المفروضة على انتقال مال خاصّ وبيعه، كخمس الأرض التي يشتريها الذمي من المسلم.

٧ - الضرائب المفروضة على الفوائد الطارئة وغير المتوقعة، كخمس غنائم الحرب^(٥٠).

٨ - الضرائب المفروضة على الصرف والاستهلاك. ولا يُشاهد شيء من هذا النوع من الضرائب في الضرائب الإسلامية.

فلسفة تشريع الضرائب الشرعية المتغيرة:

نظراً لعدم جواز تعطيل الحكومة الإسلامية وضرورة إنجاحها في صورة عدم تأمين المنابع المالية للدولة الإسلامية أو حصول عجز في الميزانية أو عند وجود مصلحة عامة يراها الحاكم الإسلامي فإنه يستطيع وضع ضرائب جديدة، ويرى أصحاب الرأي أنّ هذا الأمر يمكن تحقيقه بطريقتين^(٥١):

١ - أن نفترض الزكاة عنواناً عاماً شاملاً لكلّ واجب مالي يُوضع من قبل الحاكم، ومن هذا الطريق تُجعل ضرائب جديدة بعنوان الزكاة. طبعاً، هذا خلاف الرأي المشهور بل المعروف من أنّ الزكاة مواردّها محدّدة من قبل الشارع.

٢ - أن نعتقد بأنّ الضرائب الشرعية إنّما جُعِلت لتأمين المتطلبات ورفع الحاجات في الظروف العادية، وأمّا في الحالات الخاصّة التي تستلزم منابع إضافية فيمكن وضع ضرائب جديدة من باب حفظ النظام. ولذلك صورتان ممكنتان:

الصورة الأولى: أن يُجيز الإمام للناس الانتفاع بالمشاريع العامّة - كالجسور والطرق والسدود و... - والثروات العامّة - كالماء والكهرباء والوقود - مشروطاً بدفعهم الضرائب.

الصورة الثانية: فيما لو كان تعيين الوليّ الفقيه بالبيعة وقبولهم الحاكمية فيمكنه أن يُضيف شروطاً خاصّة من قبيل دفع الضرائب.

التحقيق:

الذي يبدو في النظر أنّه بالإمكان اقتراح طرق فنيّة أخرى يُمكن من خلالها إضافة ضرائب شرعية، منها:

١ - تعميم الزكاة الى النقد الرائج وعدم انحصار الزكاة بالدينار والفضّة؛ إذ أنّ النقود المطبوعة التي يتمّ نشرها من المصرف المركزي إنّما هي بلحاظ ما يُقابلها من الذهب المدّخر، وفي الحقيقة ما هي إلا سند معبّر عن ذلك الذهب، كما جعل ذلك بعضهم وجهاً لتعميم زكاة النقدين^(٥٢).

٢ - وكذلك يكون هذا ممكناً بناءً على القول بوجوب الزكاة في مال التجارة، كما هو المنسوب الى بعض القدماء^(٥٣)، وإن وقع اختلاف في المراد بمال التجارة، فقال بعض بأنّه المال الذي يتمّ تحصيله بسبب العقد بقصد التجارة^(٥٤)، فيما ذهب آخرون الى أنّه المال الذي يُجعل رأس مال لعمل الفرد وكسبه^(٥٥). وليُعلم أنّ المشهور هو استحباب الزكاة في مال التجارة.

٣- أو القول بإلغاء خصوصية الدينار الذهبي والدرهم الفضي، وجعل الملاك هو النقد الرائج.

٤- ونظراً لقلّة ومحدودية موارد تعلق الزكاة في البلدان كإيران ينبغي البحث الجاد في مدى إمكانية توسعة من تتعلّق به الضرائب، من قبيل: إلزام أهل السنّة بدفع الخمس، وكذا إلزام أهل الذمّة بدفع الخمس أو الزكاة وإن لم يكونوا يدفعون ذلك في السابق إلا في موارد نادرة جداً كخمس غنائم الحرب.

أجل، إنّ كلّ هذه المباحث إنّما تُطرح مع قطع النظر عن أصل ولاية الفقيه الذي يستطيع الفقيه في موارد الضرورة بل المصلحة الراجحة أن يؤمّن حاجات الحكومة والمجتمع من خلال أخذ الضرائب وفق الضوابط، لا بعنوان الزكاة أو غيرها من العناوين الواجبة. والفرق بين هذا الطريق والطرق السابقة هو عدم محدوديته.

ضوابط وضع وأخذ الضرائب:

١- إنّ الأصل هو كفاية الضرائب الشرعية الأوليّة التي وضعها الشارع^(٥٦)، وفي حالة عدم كفايتها في بعض المراحل يُصار الى وضع الضرائب الثانوية، وبناءً على ذلك تكون الضرائب الثانوية مؤقتة، وتكون مشروعة في المراحل التي تقتضيها الضرورة أو المصلحة^(٥٧).

٢- تعيين الحد الأدنى من الضرائب على السلع الاستهلاكية والضرورية لعامة الناس سيما الطبقات الضعيفة وذوي الدخل المحدود^(٥٨)، ووضع الضرائب على السلع الفاخرة والكمالية والتي تقتنيها عادة الطبقات الغنية والمرفهة^(٥٩).

٣- يجب أن تُوضع الضرائب^(٦٠) على الأموال المعطّلة من دون استفادة

خطوة في سياق تفعيل النظام الضريبي الإسلامي بحث مقارنة بين الشريعة والقانون ■ ■ ■

المنهي عنها في الإسلام^(٦١)، من قبيل: الأموال المدخرة غير المستغلة في التجارة، والذهب والمال المكتنز، والأموال المتروكة بلا استفادة.

٤ - يجب أن لا يؤدي وضع الضرائب الى الركود أو التضخم^(٦٢)، بل يجب حفظ الأمن الاقتصادي.

٥ - إنَّ الباعث الأساس لوضع هو تحقيق العدالة الاجتماعية، أي: تأمين العدالة والتوازن^(٦٣)؛ فإنَّ ممَّا يشغل بال النظام الإسلامي هو سلب العدالة من المجتمع وظهور التفاوت الطبقي الفاحش^(٦٤).

٦ - عدم حصر الدولة منابعها المالية في الضرائب فحسب، بل عليها إيجاد نوع من التعادل بالإفادة من الثروات الطبيعية والأنفال واستخراج المعادن والغوص والكنز، وعدم إثقال كاهل المواطنين بالضرائب الكثيرة.

٧ - على المتصدّين للصرف اجتناب الإسراف والتبذير، واجتناب الترهّل في جسم الدولة الذي ينتهي الى انخفاض مصارف الدولة وبالتالي قلّة حاجتها الى الموارد المالية^(٦٥).

٨ - التوظيف الواسع للتعاليم والثقافة الدينية، وترويج بعض المفاهيم كمفهوم الإنفاق والجهاد بالمال.

٩ - إيجاد الأرضية للأمن الفكري والمالي في مختلف الأبعاد لأجل النمو الاقتصادي وخلق الثقة المتقابلة في مجال أخذ الضرائب وصرفها.

١٠ - توخّي الدقّة في تشخيص حجم حاجة الدولة والمجتمع، وبالتالي الدقّة في تعيين موارد الصرف.

١١ - لحاظ قابلية المال الذي تتعلّق به الضرائب للاسترباح، كما ورد في

بعض الروايات من تعليل استحباب الزكاة في إناث الخيل دون ذكورها، فعن زرارة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هل في البغال شيء؟ فقال: « لا ». فقلت: فكيف صار على الخيل، ولم يصر على البغال؟ فقال: « لأنَّ البغال لا تلقح، والخيل الإناث يُتجنن، وليس على الخيل الذكور شيء »... الحديث ^(٦٦).

خصائص الضرائب الإسلامية:

تمتاز الضرائب الإسلامية بجملة من الخصائص، وربما تشترك في بعضها مع أنظمة ضريبية أخرى، لكن بمجموعها واجتماعها تُشكّل امتيازاً مهماً لنظام الضريبي في الإسلام دون غيره، منها ما يلي:

١ - كونها عبادية: إنَّ ثقافة الضرائب الراقية والتقرب إلى الله سبحانه هو من جملة حُكم تشريع هذه الضرائب؛ إذ أنَّ مَنْ يدفعها يكون قريباً من الله فهي من هذه الناحية شبيهة بالصلاة، ومن هنا نجد أنَّ أكثر الآيات قد قرنت الزكاة بالصلاة، فإنَّ عدم الانفكاك بين التقرب والطهارة هو نتيجة لدفع الزكاة باعثاً لعدم التعلّق والانشداد الى المال ^(٦٧)، وكلّما كان المجتمع قويّ العقيدة كلّما تمهّدت الأرضية الثقافية لدفع الضرائب أكثر فأكثر، وتظهر آثارها في مرحلة التطبيق ويتجلّى دورها كضريبة نموذجية، كما أنَّ مجموع هذه العناصر يُوجب رفع سقف ثقافة الضرائب من خلال أثرها التربوي.

إنَّ الإسلام وإن كان كسائر المذاهب يسعى عبر أخذ الضرائب لتأمين أهدافه إلا أنَّ البُعد الآخر لها هو سموّ الروح وتكامل المؤدّي أخلاقياً، فإنَّ المؤدّي للضرائب الإسلامية إنّما يقوم بأداء وظيفته تُجاه ربّه، وهذا ما يحجزه عن التصرف في مال الغير وارتكاب الحرام، وعليه فلا منّة له على الآخرين في ذلك

دفعه دفع (٦٨).

٢ - العدالة الاجتماعية: يُعتبر تأمين العدالة الاجتماعية والتوازن عاملاً أساسياً لوضع الضرائب^(٦٩)، وإنَّ أحد أكبر الأمور التي تهَم النظام الإسلامي غياب العدالة عن الساحة الاجتماعية وبروز الفوارق الطبقيّة؛ فلذا لوحظ في الضرائب الشرعية التناسب بينها وبين مستوى قدرة المؤدّين على الدفع، والمقدار الثابت للضرائب هو (٢٠٪) ممّا زاد عن مصرف ومؤونة العيش، وحيث إنّ أغلب الضرائب مجعولة على الثروة الباقية لا على صرف الأرباح فلا تكاد تُشكّل ضغطاً مالياً ولا تولّد ظلماً، وبحسب وجهة نظر المختصّين أنّ جعل الضرائب على الثروات هو الأنسب^(٧٠).

٣ - كونها معيّنة: إنّ الضرائب محدّدة بصورة دقيقة وواضحة وأيضاً زمان دفع كلّ منها معلوماً، وهذا ما يُمهّد المقتضي لجلب رضى المؤدّين واستحصال ثقتهم. وهذا من جملة الأصول المهمّة التي طرحها آدم سميث^(٧١).

٤ - سهولة أدائها: إنّّه بحسب سميث ينبغي أن تمتاز الضرائب بالسهولة بالنسبة الى الدافعين بحيث لا يحسّون بأيّة مشكلة ولا الضغط^(٧٢)، وقد وفرّ الإسلام أفضل الظروف المساعدة من خلال جعل الاختيار بيد المؤدّي مع الرفق والمداراة^(٧٣) تحاشياً لحصول حالة عدم رضاه ولو بأدنى المستويات، وأتاح للمؤدّي إمكان الأداء من البضائع والسلع.

٥ - الاقتصاد وقلة التكاليف: إنّّه بسبب الإعلان الطوعي والثقة المتبادلة تكون كلفة وصول الضرائب الى حدّها الأقلّ، مضافاً الى ذلك فإنّ نظام الضرائب الإسلامي يُعطي للمؤدّي أحياناً الحقّ في صرف بعض ضرائبه في موارد معيّنة، وهذا ما يُخفّض كلفة تعيين الضرائب ومصارفها^(٧٤).

الأرضية للعودة الى حالة التعادل الاقتصادي^(٧٦).

١٠ - تنوع الضرائب: يُقال إنّه في سبيل استحصال مورد ثابت ثبوتاً نسبياً وبشكل دائم للضرائب لا بدّ أن يكون لها منابع متنوّعة ومتعدّدة، والضرائب الإسلامية واجدة لهذه الخصيصة، ففي صورة تذبذب واختلال أحد الموارد لا يُؤثر تأثيراً كبيراً على مجموع حاصل الضرائب^(٧٧).

١١ - كونها ذات هدف اجتماعي: إنّه طبقاً لنظر المشهور أنّ تحسين الوضع الاجتماعي وارتقاء مستوى المشاركة المدنية قد لوحظ في التشريع، وليس جعل الضرائب كان من أجل تحقيق الأهداف الاقتصادية ولمجرّد تحصيل الموارد المالية.

١٢ - سائر خصائص الضرائب الإسلامية: ثمة خصائص أخرى للنظام الضريبي في الإسلام يتجلّى من خلالها التفاوت بينه وبين سائر الأنظمة الأخرى بكلّ وضوح، وهي:

أ - التأمين الاجتماعي^(٧٨) والمواساة بين المسلمين: إنّ التكاليف الإسلامية الشرعية تُعدّ من موجبات التأمين المالي للفقراء وتقليل الفواصل بين دخل أبناء المجتمع^(٧٩)، ومن الأصول المهمّة في العلاقات الاقتصادية هو المواساة وإعانة الإخوة المسلمين والدينيين في مختلف الأبعاد سيما المسائل المادية، إذ من الموارد التي توجب صرف الواجبات الشرعية فيها هو هذا المجال، فإنّه لا وجود لذلك في الضرائب الحالية فعلاً.

ب - التطوّع: من وجهة نظر الإسلام أنّ الإنفاق هو عمل تبرّعي، والمسلمون إنّما يُؤدّون ذلك بكلّ شوق حتّى الإنفاق الواجب كالزكاة، وإنّ الإسلام عبر تربية المجتمع أخلاقياً من خلال الآيات والروايات وسلوك الأولياء قد أوجد نوعاً من

الانبعث الذاتي الذي كان له بالغ الأثر في سلوك المسلمين، وعلى طول تاريخ الإسلام وعلى امتداد قرون على الرغم من عدم وجود الحكومة الإسلامية فإن الأفراد المسلمين يقومون بوظائفهم الإسلامية والدينية انطلاقاً من اعتقادهم^(٨٠).

ج - الطابع الاجتماعي: إنَّ قسماً من حالات الإنفاق في الإسلام يتمّ صرفه في موارد من قبَل الأفراد أنفسهم، وهذا ما ينتهي الى نوع من الارتباط المفعم بالمحبّة بين أفراد المجتمع فقيرهم وغنيهم، ومن الراجح أن يطّلع الأثرياء على مشكلات الفقراء المعيشية، وبالتالي سوف يهتمّون بهم أكثر. ففي الأنظمة الضريبية الأخرى لسائر المذاهب تدخل جميع الضرائب ابتداءً في خزينة الدولة ثمّ تُنقل الى موارد الصرف، وهذا ما يترتّب عليه عدّة ثمرات، منها:

١ - إنَّ الفقير يعلم أنّ مصدر تأمينه هو المؤدّي.

٢ - في موارد كثيرة يُمكن للفرد بإذن من الشرع أن يتصدّى للصرف مباشرة كالخيرين.

٣ - في الموارد التي لا تكون الدولة بحاجة للزكاة يقوم الفرد بالصرف.

د - سعة الدائرة: فإنَّ الإسلام يؤمّن كافّة احتياجات المجتمع المالية والعاطفية بواسطة الدائرة الواسعة التي وضعها للإنفاق الواجب والمستحبّ، في حين أنّه لا وجود لمثل ذلك في المذاهب الأخرى نظراً لعدم اهتمامها بالمسائل الأخلاقية.

هـ - الثقة وقلة كلفة الاستيفاء: إنّهُ بسبب النفوذ العميق للرؤية الكونية الإلهية تصل كلفة وصول الضرائب الى أقلّ حدّ ممكن؛ لأنّ الناس يُقدّمون بأنفسهم طوعية على أداء الواجبات المالية الشرعية بدوافع عقديّة، بخلاف سائر الأنظمة الاقتصادية التي تكون بحاجة لوصل الضرائب الى الاستعانة بعدّة أجهزة ومؤسسات مختلفة.

و - عدم انتقال الضريبة: فإنَّ انتقال الضرائب ممَّا يقدح في العدالة الاجتماعية ويُحوّل الضريبة من المطالب الأصلي بدفعها الى المستهلك النهائي للسلعة؛ فإنَّه بالإلتفات الى إمكان انتقال الضرائب الى الغير أكثر ما يكون في الضرائب غير المباشرة، والضرائب الإسلامية كلّها من نوع الضرائب المباشرة، وهذا يقتضي أنَّ إمكان انتقالها يقرب من الصفر، بالإضافة الى أنَّه بملاحظة الأسس العقديّة لمؤدّي الضرائب الإسلامية لا وجود لديهم أيّ داعٍ لنقلها الى الغير^(٨١).

ز - توسعة أراضية الضرائب: إنَّ جميع الأرباح الحاصلة من الثروة والعمل وحتىّ الأرباح التي لم تتحوّل الى نقد مشمولة للخمس، كارتفاع الأسعار للمال المعدّ للتجارة فإنَّه لا بدّ من دفع خمسه ولو لم يبيعه، وكذا النماء المتّصل والمنفصل والإضافة الحكميّة والحقيقيّة كلّها تكون موجبة لشمول الخمس لها، ولا أحد ولا عمل يُعفى من دفع الضرائب.

ح - مراعاة القدرة على الدفع: يُمثّل خمس أرباح المكاسب عمدة الضرائب الإسلامية، فقد وُضعت على ما زاد من الأرباح على مؤونة معيشة المؤدّي ومؤونة الأفراد الذين يعولهم.

ومن الجدير بالذكر: أنَّ المعيار في العدالة الأفقية ليست المساواة في الدخل فقط، مثلاً: الشخص الذي يكون تحصيل دخله من طريق التجارة يدفع ضريبة أقلّ من الشخص الذي يحصل نفس الدخل من طريق استخراج المعدن الواجد للنصاب من الطبيعة.

ط - عدم إعاقة الإنتاج: إنَّ الخمس لا يكون سبباً لانخفاض الدوافع للعمل وتشغيل رأس المال باعتبار أنَّ أمر ضريبة الخمس يتراوح بين الصفر - كما في حالات استيعاب المؤونة لجميع الأرباح - و (٢٠ ٪)، وبالتالي انخفاض

خطوة في سياق تفعيل النظام الضريبي الإسلامي بحث مقارن بين الشريعة والقانون ■ ■ ■

ضياح الثروة عدم دفع الزكاة، فقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: « حَصَّنُوا أَمْوَالَكُمْ بِالزَّكَاةِ »^(٨٣)، وورد في الخبر أيضاً: « حَصَّنُوا أَمْوَالَكُمْ بِالزَّكَاةِ، وَدَاوُوا أَمْوَالَكُمْ مَرْضَاكُم بِالصَّدَقَةِ، وَمَا تَلَفَ مِنْ مَالٍ فِي بَرٍّ وَلَا بَحْرٍ إِلَّا بِمَنْعِ الزَّكَاةِ »^(٨٤).

٢ - البركة وتنمية المال: إنَّ أداء الضرائب الإسلامية لا يُوجب حفظ وتبقيّة المال فحسب، بل يكون وسيلة لتنمية الثروة والبركة، بل مع قطع النظر عن الجوانب المعنوية فإنّه يؤدي الى تداول الثروة في المجتمع ويزيد من مستوى توفّر الأعمال في مجالات الإنتاج والتوزيع، وبالتالي نمو الاقتصاد^(٨٥)، فيما أنّ الضرائب الحكومية غالباً لا تخلو من السلبيات الاقتصادية.

البحث في مصارف الواجبات المالية الشرعية:

طبقاً للمصادر المتوفرة لا يظهر تفاوت معتدّ به بين الواجبات المالية الثابتة والمتغيّرة^(٨٦).

وبعبارة أخرى: كلّما يُحسّ بالحاجة لتأمين مصارف الحكومة ومنصب الإمام فالإمام يكون مبسوط اليد في رفع ذلك من أيّ منبع أراد، من قبيل^(٨٧):

١ - تأمين الحاجات الضرورية للطبقات الفقيرة: كالفقراء والمساكين وأبناء السبيل والمسجونين والعجزة والعوائل التي لا ربّ لها^(٨٨).

٢ - سدّ ديون المدينين الفقراء، ودفع دية القتل والجناية التي لا يُعرف الجاني، وجبران خطأ القضاة^(٨٩).

٣ - رفع كلفة حاجات المجتمع والسعي لإيجاد الوحدة والانسجام فيه، كالإعطاء الى المؤلّفة قلوبهم^(٩٠).

٤ - تأمين الميزانية الدفاعية والأمنية، ك شراء السلاح ورواتب العسكريين

وتكاليف المعدّات والتحصينات.

٥ - تأمين رواتب موظفي الدولة والقضاة والمرشدين ومعلمي الأمور الدينية والمراقبين لسوق البضائع والأعمال والعاملين على الزكاة والأموال الحكومية.

٦- تأمين ميزانية للثقافة العامة والتعليم العام.

٧- بناء وإعمار البلد والمرافق العامّة المشمولة لعنوان (فى سبيل الله) ^(٩١).

تقييم النظام الضريبي الشرعي:

يُمكن أن تكون العوامل التالية نوع ثقافة دفع الضرائب ولحاظ ميزان الهروب من ذلك وتجَنَّب الدفع ووجود التمييز في الدخل بين الموظَّفين وسائر الأعمال، مؤثِّرة في عدم الرغبة الباطنية للمؤدِّين. أجل، إنّ الإصلاحات الجديدة التي منها رفع سقف الإعفاء من الضرائب وتخفيض نسبة الضريبة كانت قد هَوَّنت الى حدٍّ ما من ثقل عبئها سيما بلحاظ الأفراد محدودى الدخل.

ولقد كشف التحقيق الذي تمّ سنة (١٣٧٥ هـ ش) - لحساب ميزان دفعوات الخمس لمختلف القطاعات والطبقات العشر ولمعرفة مدى عدالة النظام الضريبي - عن أنّ الطبقات الست الأولى معفوة من دفع الخمس بلحاظ نسبة التضمّن وارتفاع متطلّبات المعيشة وانخفاض الدخل لدى الطبقات الضعيفة، في حين أنّه بحسب الضرائب القانونية الوضعية المجعولة على الدخل تكون الطبقة الأولى فقط معفوة. وواضح أنّ تصاعد الإعفاء من الضريبة وتخفيض نسبتها يُعدّ خطوة باتّجاه جعل النظام الضريبي أكثر عدالة سيما بالنسبة الى الأفراد محدودي الدخل.

إِنَّ وجود الإعفاءات الكثيرة الشاملة للأعمال المختلفة مما يُضعف العدالة

الأفقية للنظام الضريبي قطعاً وإن كانت تُساهم في إيجاد وتقوية الباعث على الإنتاج. كما أنَّ هذه الإصلاحات تؤدي إلى حدٍّ ما إلى الحدّ من تأثير موانع الباعث الذاتي للإنتاج وإن كان في النظام الضريبي في الإسلام يُعتمد النظام الضريبي بنسبة منخفضة بحيث لا تمنع الإنتاج بدلاً من الاستفادة من خيار الإعفاءات في بعض الحالات والمبتلاة بالتمييز، وفي المقابل فإنّ الدولة الإسلامية من أجل تشجيع المنتجين في القطاع الخاصّ مكفّلة بتخصيص الأموال لاستثمارها في بناء البنى التحتية وتهئية الأرضية المساعدة لجذب رؤوس الأموال والذخيرة وبذل الجهود في هذا السبيل.

والنقطة الجديرة بالذكر أنّ الناس في المجتمع الإسلامي يُواجهون في هذا النظام نوعين من الدفعات، وهو بدّوره يكون سبباً لارتفاع العبء الضريبي أو على الأقلّ تساعد الهروب من أحد النوعين أو كليهما.

وبالتالي ففي سبيل بقاء الاحترام وكسب ثقة مؤدّي الضرائب ينبغي للدولة مسبقاً الحذر من اللجوء إلى عامل الضغط الاقتصادي من خلال استخدام الإكراه والتهديد على صعيد التنفيذ، بل من خلال تشجيع المنضبطين والعقاب الملائم للهاربين من دفع الضرائب وإدخال أكثر ما يُمكن من الإصلاحات في النظام الضريبي يُمكنها إعداد الأرضية لمساهمة المؤدّين، وبهذا يتمّ خفض كلفة جمع الضرائب.

إنّ أهمّ مانع هو انعدام المعرفة بالنظام الضريبي الإسلامي وعدم الشعور بضرورة إجرائه؛ إذ أنّ مبنى أخذ الضرائب الاستناد إلى تصوّر أنّه لا حرمة فيه بحسب الظاهر، وليس هو مستتبّاً من خلال البحث الدقيق عن الشكل النموذجي للضرائب الإسلامية؛ ولذا فإنّ إبداء النظر تجاه الضرائب الفعلية موجودة في

في البلد، وفي الحقيقة إنّ هذا النوع من الضرائب يتمّ كسرها بشكل مباشر من أموال الأفراد وأرباحهم. والضرائب المباشرة بدورها تنقسم الى قسمين:

١ - ضرائب الأموال:

وهي الضرائب المتعلقة بأموال الشخص وثرواته، وهذا النوع من الضرائب يشمل الموارد التالية:

- أ - الضرائب المَجْعولة على الإرث.
- ب - الضرائب المَجْعولة على حقّ الطوابع.
- ج - الضرائب المَجْعولة على الأرباح الحاصلة صدفة واتّفاقاً.
- د - الضرائب السنوية المَجْعولة على الأملاك والمرافق الخالية وغير المسكونة.

٢ - ضرائب الأرباح (= ضريبة الدخل):

إنّ ضرائب الأرباح المالية المتعلقة بالأرباح المستحصلة للأشخاص الحقيقيين أو الحقوقيين والتي يتمّ دفعها طبقاً لسقف الضرائب المقرّرة في تلك السنة. وهذا النوع من الضرائب يشمل الموارد التالية:

- أ - الضرائب المَجْعولة على فوائد الأملاك.
- ب - الضرائب المَجْعولة على أرباح الزراعة.
- ج - الضرائب المَجْعولة على فوائد الرواتب.
- د - الضرائب المَجْعولة على فوائد الأعمال.
- هـ - الضرائب المَجْعولة على فوائد الأشخاص الحقوقيين.
- و - الضرائب المَجْعولة على مجموع الأرباح الحاصلة من الموارد المختلفة.

ب - الضرائب غير المباشرة:

وهذا النوع من الضرائب عبارة عن الضرائب التي لا تكون خصوصيات مؤديها محدّدة لدى دائرة الضرائب في البلد، وفي الحقيقة إنّ هذه الضرائب تُضاف الى القيمة النهائية للبضائع والسلع والخدمات، ويتمّ تحميلها على المستهلك. وهذه الضرائب تنقسم الى الأقسام التالية:

١ - ضرائب الواردات:

أ - الضرائب المجعولة على الامتيازات الجمركية.

ب - الضرائب المجعولة على الربح التجاري.

ج - الضرائب المجعولة على حقّ تسجيل طلب البضاعة.

٢ - ضرائب الاستهلاك والبيع:

أ - الضرائب المجعولة على مشتقّات النفط.

ب - الضرائب المجعولة على إنتاج الكحول الطيّ والصّحي والمشروبات الغازية عدا الكحول والسجائر.

ج - الضرائب المجعولة على السيّارات ونقلها.

د - الضرائب المجعولة على حقّ الاشتراك في خطّ الهاتف الأتوماتيكي وخدمات الاتّصالات الدولية.

هـ - الضرائب المجعولة على بيع الخافيار.

و - الضرائب المجعولة على فائض القيمة، والتي تمّ تنفيذها بدءاً من الشهر السادس لعام (١٣٨٧ هـ. ش).

فلسفة تشريع الضرائب القانونية:

إنَّ فلسفة جعل الضرائب القانونية في قوانين البلدان كي تقوم الدول برسالتها في تطبيق الخطط والسياسات التي تعتمد عليها الأجهزة الحاكمة من أجل إقرار العدالة والتوازن الاجتماعي وإدارة اقتصاد المجتمع والسيطرة على التضخم و... مما يستلزم أخذ قسم من عائدات الأفراد وصرفها على الطبقات الضعيفة في المجتمع، وأيضاً من أجل تنفيذ المشاريع الإنشائية والإعمار و... مما يستلزم تحصيل موارد مالية ثابتة حتَّى يُمكن التخطيط لها. وهذان الأمران يُشكِّلان عمدة فلسفة جعل الضرائب. وبعبارة أخرى: يُمكن اعتبارها سبيلاً لإعمال الحاكمية^(٩٥).

وليعلم أنَّ الضمان الاجتماعي في النظام الاقتصادي في الإسلام قائم على مبدأ تكريم الإنسان، ومن هنا نرى التفاوت بين النظام الاجتماعي في الإسلام وبين الضرائب والضمان الاجتماعي في المجتمعات الغربية؛ فإنَّ التأمين فيها مبنيٌّ على أصل المشاركة المسبقة، كما أنَّها تختلف عن دكتاتورية البلوريتاريا المبتنية على فرضية نهب الأغنياء للثروة والتي لا تُبيح حقَّ التملك لأحد.

معايير تقييم أنواع الأنظمة الضريبية:

١ - حساب مقدار الفرار من الضرائب:

إنَّ حساب نسبة الفرار من الضرائب أو تجنُّب دفعها إنَّما يكون مفيداً ونافعاً في تعيين أنَّ مؤدِّي الضرائب الى أيِّ حدٍّ أنَّهم يدفعون ضرائبهم عن طيب نفس، وينبغي الإلتفات الى أنَّ ثقافة دفع الضرائب لها ارتباط كبير بكيفية تصرف الدولة في عملية صرف الأموال العامة، فلو كان في الدولة تبذير وموظفوها يبتزُّون

وبين التوزيع المجدّد وتحصيل المنيع المالي من جهة أخرى.

وبناءً على ذلك، فبلحاظ الأوليات السياسية لكلّ نظام سياسي اجتماعي قد يُعطى لبعض الوظائف أهمية قصوى أو يُوكل بعضها كالتوزيع المجدّد الى مفصل اقتصادي آخر كالمصارف العامة.

والذي يبدو في النظر أنّ النظام الضريبي أكثر تمايلاً الى النظام الضريبي التصاعدي ذي سقف متقارب نظراً لكون الضرائب المفعولة على الفوائد ذات نسبة واحدة واستثنائه مؤونة المعيشة.

وعليه، فليس له تأثير معتدّ به على التوزيع المجدّد، بل في مورد صرف الموارد المالية العامة - سيما الزكاة - يبذل قصارى جهده لرفع المستوى المعيشي للفقراء.

مشكلات النظام الضريبي:

الذي يبدو في النظر أنّ العديد من المشاكل الموجودة في النظام الضريبي^(٩٦) تكون منتفية في النظام الضريبي الإسلامي، وسنتناول فيما يلي بعض الموارد:

١ - مشكلة المعلومات بالنسبة لجميع الموارد المالية للأشخاص الحقيقيين أو الحقيقيين.

فيما أنّ مشكلة مصادر المعلومات تكاد تكون معالجة في النظام الضريبي الإسلامي الى حدّ كبير من خلال الإعلان التطوّعي القريب من الواقع من قبل الفرد نفسه، والضامن العملي لها هو الأساس العقدي، هذا أولاً.

وثانياً: لو افترض كون النظام الضريبي متطابقاً تماماً مع الرؤية الإسلامية حيث إنّ الناس غير قلقين من جهة أخذ الضرائب غير العادلة فإنّه يُقدّمون

معلوماتهم ويضعونها تحت يد الدولة بكلّ اطمئنان.

٢ - عدم المركزية في السياسة العامّة وطرق وصول الضرائب في مركز واحد وعدم تجميع كافّة الرسوم المتفرّقة ذات السمة الضريبية في النظام الاقتصادي للبلد في ضمن قائمة الضرائب في ميزانية الدولة.

فيما أنّ عدم المركزية في السياسة العامّة وعدم تجميع الرسوم والضرائب يتمّ ترتيبها وتنظيمها جميعاً إلى حدّ كبير في مؤسّسة بيت المال الإسلامي.

٣ - استمرار هيمنة الثقافة المضادّة للضرائب بين مختلف طبقات المجتمع سيما أصحاب الأعمال، والذي له جذور تاريخية قديمة في الأنظمة الضريبية للبلاد، وعدم حصول تغيير في رؤية الأفراد تجاه مسألة الضرائب.

والذي يبدو للنظر أنّ الثقافة المضادّة للضرائب تُعتبر محلولة نظراً للثقافة الإسلامية الراقية، ووجود الدوافع غير المادّية على هذا الصعيد؛ فإنّنا نرى بأنّ أعيننا دفع مبالغ هائلة في هذا المجال من قبل المسلمين سنوياً.

٤ - وجود الإبهام في العلاقة بين الضرائب الحكومية وبين الخمس والزكاة من الناحيتين النظرية والعملية.

بيد أنّ وضوح وتعيين مقدار الضرائب وموارد صرف الأموال الشرعية والاعتماد المتقابل في هذا النظام كفيل بحلّ العديد من نواقص النظام الضريبي القائم.

٥ - عدم وضوح العلاقة بشكل دقيق بين أداء الحكومة في مجال الميزانية وأموال الدولة والمنايع المالية للحكومة الإسلامية.

٦ - المشكلات القانونية الفعلية في النظام الضريبي للبلد وضرورة إعادة

النظر وإجراء الإصلاحات اللازمة.

٧ - عدم المركزية في عائدات الضرائب من المؤسسات العامة وغير الحكومية والشركات المرتبطة بها في منظومة عائدات الدولة.

٨ - دوام الحجم الهائل من الإعفاءات في قوانين الضريبة في البلد من دون لحاظ طريقة أعمال هذه الإعفاءات.

إنَّ ممَّا يُجَلِّي نجاح النظام الإسلامي على هذا الصعيد هو الإعفاءات المحددة ووجود الدوافع غير المادية في شكل دفع الضرائب.

البحث حول مصرف الضرائب القانونية:

من حيث كون الضرائب الحكومية في الإسلام عبارة عن الضرائب الشرعية المتغيرة وأنَّ منشأ مشروعيتها يتملُّ بوجود المصلحة أو الضرورة التي يُشخَّصها الحاكم الإسلامي فإنَّ موارد صرفها لا بدَّ أن تكون على أساس ما شخَّصه الحاكم من مصلحة أو ضرورة تتطلَّب سدّها أو جبران نقصها.

إشكال:

وربَّما ينقدح في النظر إشكال على مورد صرف هذه الضرائب، وهو: إنَّ الشكل الموجود في أداء الحكومات في صرف الضرائب أنَّه بعد الدفع يتمَّ تحويلها إلى خزينة الدولة، وتُصرف بعنوان الميزانية.

وينبغي الالتفات إلى أنَّ مصبَّ الإشكال ليس هو عدم صرف الضرائب في مورد المصلحة أو الضرورة بصورة مباشرة أو إنَّ الضرائب تختلط مع سائر منابع المالية للميزانية والخبزينة بعضها مع بعض؛ إذ أنَّ الالميزانية ليست

انسجام من حيث الأسس النظرية والآثار العملية .

٢ - كلّ من السنخين من الضرائب يدّعي كونهما تُصرفان في تحقيق العدالة والتوازن وسدّ الحاجة المالية للفقراء وإدارة المجتمع .

٣ - كلتاها من الأحكام المالية، وتُعتبران وظيفة لجميع المواطنين من أجل تأمين المنابع المالية للمجتمع .

٤ - كلتاها يُمكن أخذها بشكل طوعي أو إجباري، بيد أنّ ضمان إجراء الضرائب يكمن في القانون الذي هو نوع من الإيجاب، فيما أنّ الأصل في التكاليف المالية الشرعية هو البواعث المعنوية وإن كان يُمكن للحاكم أن يُلزم بها، إلا أنّ ضمان الإجراء فيها معنوي^(٩٧).

٥ - كلتاها على أنواع مختلفة، وفي بعض الأنواع تكون أوجه الشبه بينهما أكثر^(٩٨)، نظير: ضرائب الأرباح (ضريبة الدخل) التي لها شبه بخمس أرباح المكاسب .

٦ - في حالة نقص أو قلة العائدات في كلا النوعين يُمكن لحاظ طريق حلّ لجبران ذلك، ففي حال الضرورة والمصلحة يضع الوليّ الفقيه الضرائب الحكومية أو يرفع نسبته، وفي الضرائب الحالية عند حصول نقص ترفع الدولة سقف أو نسبة الضرائب .

٧ - وجود الإعفاء في كلا النوعين في الجملة، لكن ثمة تفاوت ماهوي في تلك الإعفاءات، ففي التكاليف المالية الشرعية عدم الوصول الى حدّ النصاب في الزكاة أو عدم الفائض عن المؤونة في الخمس، ومعيار الدولة في الإعفاء هو الحد الأدنى للدخل، وتفاوتها الماهوي هو لحاظ بُعد المشاركة المدنية والعدالة وسائر الأهداف، فيما أنّ الملاك في الضرائب الفعلية هو المستوى الأدنى المعيشي والاقتصادي .

٨- يُمكن الفرار من الدفع في كلا النوعين وإن كان ذلك في الضرائب الإسلامية أكثر محدودية. أجل، إنَّ هذا من زاوية نظر القانون، وليس على الصعيد العملي وفي أجواء المجتمع الإسلامي.

ب - جهات الافتراق بين الضرائب الإسلامية والضرائب المتعارفة:

١- إنَّ الاختلاف الأساسي بين النظام الضريبي الإسلامي وبين سائر الأنظمة هو لزوم الاستناد فيه الى المبرر الشرعي وطبقاً للموازن الإسلامية في جميع مفاصله وأبعاده على مختلف الصعد: الأهداف والسياسة الضريبية وطريقة الجمع ووسائله وطريقة الصرف، بل حتّى في سبب أخذ الضريبة. فيما نرى في النظام الاقتصادي الراجح أنَّه مجرد إثبات ضرورة سياسة ضريبية ما في فترة خاصّة من عمر الاقتصاد الوطني عادة ما يكون شرطاً لازماً وكافياً لإعمالها^(٩٩)، وإن كان قد يبدو في النظر أنَّ الضرائب الشرعية الثانوية تكون كذلك بيد أنَّ التفاوت يكمن في أنَّ الضرائب الثانوية الشرعية تكون مؤقتة وقائمة بالضرورة، وأمّا في الضرائب الفعلية عادة تكون دائمية.

٢ - إنَّ التكاليف المالية الشرعية ليست فقط كون لكل واحد منها تعريف خاصّ، بل إنَّ مقاديرها الكميّة غالباً ما تكون ثابتة ومعيّنة من قبل الشارع، بينما تكون نسبية في دائرة الاقتصاد، فالضرائب تُطلق على كلّ ما يُؤخذ من الفوائد أو الثروة ويتمّ تعيين دائرتها ومستوى شمولها بشكل دقيق بلحاظ الظروف الاقتصادية وفي زمان ومكان خاصين^(١٠٠).

٣ - إنَّ الضرائب الإسلامية تكليف عبادي، يجب أن يُدفع على أساس عقيدي وبقصد القربة ورضا الله تعالى^(١٠١)، الى حدّ بحيث لو كان المقصود القضايا العاطفية والاجتماعية وكسب الشهرة ونحو ذلك فكأنَّ حقَّ الله لم يُدفع، ولكن في

الضرائب المتعارفة فإنَّها مفروضة بموجب القانون، وليست وظيفة دينية كما هو الحال في الضرائب الإسلامية، وخلافاً لها فليست هي لا تفتقر الى قصد القربة فحسب، بل غالباً تُدفع كرهاً، فالإنسان الاقتصادي ذو السلوك الديني يعدّ الفرار من الضرائب ذنباً، بينما يُعتبر الفرار من الضرائب في إطار الضرائب المتعارفة نوعاً من أنواع المخالفة القانونية^(١٠٢).

٤ - طبقاً لفتوى المشهور فإنَّ التكاليف المالية الشرعية تدور مدار شروط التكليف من العقل والبلوغ^(١٠٣)، فليس الملحوظ الدخل والثروة فحسب، بل إنَّ الشراكة الاجتماعية ملحوظة أيضاً، في حين إنَّ الضرائب موضوعة على الدخل والثروة.

٥ - في التكاليف المالية الشرعية تُوجد الى جانب الواجبات الضرائب المستحبة والإنفاق في سبيل الله أيضاً^(١٠٤)، فالمؤدّي يقوم بدفع ضرائبه زائداً على القدر الواجب وأكثر ممّا هو مكلف به من أجل كسب الفضائل المعنوية والأخلاقية طبقاً لمبدأ المواساة، ممّا يكشف عن مدى البلوغ الاجتماعي. وهذا النوع من الضرائب لا وجود له في الضرائب المتعارفة، وقد غفلت السياسات الضريبية عن هذه القابلية.

٦ - إنَّ أهمّ هدف للضرائب الإسلامية بالنظر الى المصارف أكثر ما يكون ناظراً صوب القضاء على الفقر ونشر الرفاه في المجتمع^(١٠٥)، ومهما كانت الأحوال والظروف لا يُثقل كاهل دافعي الضرائب، في حال أنّه في الضرائب يكون جانب الفوائد والتأمين الاقتصادي هو الهدف المقدّم على سائر الأهداف.

٧ - إنَّ الضرائب الرائجة تُستخدم من قِبَل الدولة في الأعمّ الأغلب في مجال السياسة الاقتصادية وإيجاد الثبات والتوازن، إلا أنَّ الضرائب الإسلامية لا يُمكن

أن يُستفاد منها كوسيلة لسياسة الثبات^(١٠٦).

٨ - إنَّ عائدات ضرائب الخمس والزكاة يُمكن أن تُؤخذ وتوزَّع بصورة سلع^(١٠٧)، وعلى هذا الأساس وبحسب قول بعض أصحاب النظر أنَّ تأثيرها على منسوب الطلب في السوق أقلّ، كما أنَّ آثارها السلبية كالتضخُّم أقلّ، أو لا أثر لها بالمرّة. أجل، إنَّ البعض لا يرى ذلك صحيحاً إلاَّ أنَّه من الواضح كونه في صالح المؤدّي وتحقيق راحته، وأمّا الضرائب المتعارفة فهي تُسبِّب التضخُّم وانخفاض الرفاهية في مختلف الأقسام كالضرائب الموضوعة على الاستهلاك والتي عادة تُشكِّل عبءً مالياً وتُوجد أضراراً اجتماعية^(١٠٨).

٩ - في الاقتصاد التقليدي من أجل تعجيل ثبات توزيع العائد من الضرائب يُقترح اعتماد سياسة الضرائب التصاعدية، أي: حصول التزايد السِّلْمِي للضرائب بحسب تزايد نسبة الدخل، في حين لوحظ عملياً أنَّ قانون النظام الضريبي التصاعدي قلّما يكون مؤثراً في إيجاد التوازن الاجتماعي، أي: من خلال ارتفاع تحصيل الضرائب مع تزايد الدخل وبالعكس، وبسبب التفاوت بين المؤدّين في مدى التمكن من الهروب كثيراً ما يُؤدّي إلى التمييز الأفقي الأساسي وفرار بعض المطّلعين على الطرق القانونية لذلك، لكن التوزيع في النظام الضريبي الإسلامي أكبر أثراً بالقياس إلى الضرائب المتعارفة، فعلى رغم من التناسق بين مقدار الضرائب الإسلامية مع الإعفاءات الملحوظة فإنَّ الضرائب التصاعدية مع المقدار يصيح تصاعداً مناسباً.

١٠ - في الضرائب الإسلامية بحسب نظر مشهور الفقهاء لا يجب تسليم الضرائب إلى الدولة، بل إنَّ المؤدّي يجوز له - بإذن حاكم الشرع أو مرجع التقليد - أن يصرفها في موارد الصرف إلاَّ إذا أصدر الحاكم أمراً بأخذ الزكاة،

خطوة في سياق تفعيل النظام الضريبي الإسلامي بحث مقارنة بين الشريعة والقانون ■■■■■

والشيعة على طول التاريخ على الرغم من عدم وجود حكومة لهم فإنهم يؤدّون واجباتهم المالية الشرعية، وأمّا في الضرائب المتعارفة فإنّ جمع الضرائب وصرفها من صلاحيات الدولة.

١١ - إنّ تقدير الخمس والزكاة وتخمينهما يكون على أساس الثقة بالمؤدّي. في حين أنّ الضرائب هي مبالغ تقوم الدولة بتعيينها وحسابها واستلامها.

١٢ - إنّ الخمس والزكاة تؤخذان من الأفراد ممّن له القدرة المالية، والضرائب المتعارفة ليست كذلك، فقد تُوضع أحياناً على القماش والورق والسيارات والسجائر، سواء أكان المستهلك فقيراً أو غنياً.

١٣ - نظراً لكون الضرائب سواء أكانت في المجتمعات الدينية أو غير الدينية إنّما تؤخذ للمصارف الجارية للدولة، فلا يُراعى مسألة الحد الأدنى لمعيشة الأفراد في دفع الضرائب لدى أكثر البلدان، بل لعلّه لا مجال لرعايتها. لكن التكاليف المالية الشرعية وُضعت للقضاء على الفقر^(١٠٩).

١٤ - إنّ قسماً معتدّاً به من الخمس والزكاة يُصرف في معونة الآخرين من دون لحاظ المنفعة الخاصّة، فيما أنّ الضرائب غالباً لا تكون للمصارف المعيشية المباشرة، بل هي مصرف لكي تستطيع الدولة من خلاله تأمين الرفاهية العامّة، فمثلاً: إحداث الحدائق العامّة والطرق الحرّة المفتوحة وبناء الجسور وتوظيف الشرطة وقوات الأمن للمحافظة على أموال الناس. إذن، فالإنسان بحاجة الى نوعين من المصارف: المصارف التي تُصرف مباشرة داخل المنزل، والمصارف التي تكون خارج المنزل ويتمّ صرفها بواسطة الدولة على شكل خدمات وأمور الرفاه العامّ عبر الضرائب المدفوعة لها.

١٥ - إنّ الزكاة الواجبة حيث إنّها تتعلّق بتسعة أشياء بشرط بلوغ النصاب

فربما لا تشمل الكثير من أبناء المجتمع، وأيضاً الخمس يتعلّق بما زاد عن مؤونة السنة، فالشخص بعد أن يؤمّن احتياجاته واحتياجات عائلته يقوم بدفع خمس الفائض. أمّا الضرائب فتؤخذ من مجموع الدخل.

١٦- إنّ الإعفاءات في الضرائب الإسلامية كالمؤونة والإرث والهدية والمهر دليل على أنّ المقصود ليس هو صرف جمع الأموال والمسائل الاقتصادية، بل الرقي الاجتماعي والثقافي له حيّز من الأهمية، ففي المحيط الثقافي الإسلامي باعتبار أنّ المقصود هو البعد المعنوي والعبادي فحالات الهروب من الضرائب تكون نادرة.

١٧- إنّ قسم من جباة الضرائب الإسلامية ليس موظّفاً كعلماء الدين، بل يقوم بذلك باعتبارها أداءاً للتكليف، ممّا يساهم في انخفاض كلفة جباية الضرائب. في حال أنّه في الضرائب الحكومية يتمّ استلام الضرائب من قبّل الموظّفين ويسير طبقاً للمقرّرات التنفيذية^(١١٠).

أهمّ نتائج البحث:

لدى التأمّل في نقاط التفاوت والتشابه بين الضرائب الإسلامية والضرائب المتعارفة يمكن الوصول الى النتيجة التالية، وهي: إنّ جهات التشابه في الأهداف بين كلا النوعين من الضرائب هي دائرة الشمول، والذي يبدو في النظر كونهما متقاربتين في النتيجة العملية في بعض الموارد، كما يمكن التقريب بينهما والاستفادة من قابلية كلّ منهما.

وأما جهات التفاوت فهي عديدة، منها: الاختلاف في منشأ المشروعية، وموارد التعلّق، كما أنّ بينهما فوارق من ناحية الطريقة التنفيذية والنتائج المترتبة

على كلّ منهما.

وبناءً على ذلك، يُمكن القول:

أولاً: إنّ كلا النوعين من الضرائب في النظام الإسلامي لها سمة مشروعية واحدة، فالتكاليف الشرعية المالية تثبت مشروعيتها بالحكم الأولي، فيما أنّ الضرائب تثبت بالحكم الثانوي كالضرورة والمصلحة.

ثانياً: بما أنّ موارد التعلّق ونوع طريقة التنفيذ والنتائج المترتبة عليها كلّها أمور مترابطة بعضها مع بعض فكلّ نظام ضريبي وفقاً لطريقته في التنفيذ سوف يُثمر نتيجته الخاصّة به.

وبالتالي فبحسب الأحكام الإسلامية إنّ كلا النوعين من الضرائب - التي إحدهما الضرائب الأوليّة وفي حالة عدم سدّها للحاجة يُمكن وضع الضرائب الحكومية الثانوية - يكون الجمع بينهما وإجراؤهما معاً بمكان من الإمكان من خلال بحث نقاط التشابه والاختلاف، ومن ناحية كونهما معاً يُشكّلان جزءين من أجزاء النظام الاقتصادي في الإسلام في القطاع العامّ. فالذي يبدو في النظر أنّ من الأفضل توحيدهما.

الهوامش

- (١) أعدّ هذا البحث تحت إشراف الدكتور خالد غفوري الحسني، وأضلّ المقال كُتب باللغة الفارسية، وتمّت ترجمته من قِبَل الأستاذ المشرف نفسه.
- (٢) ماجستير في الفقه والقانون في كَلِيّة أصول الدين / قم المقدّسة.
- (٣) زائري، أسدالله، مقال تحت عنوان (الضرائب في الفقه السياسي) [باللغة الفارسية]، مجلّة التحقيقات الفقهية / شتاء ١٣٨٩ هـ. ش، العدد ٢: ١٩٨.
- (٤) الغفوري، مصطفى، مقال تحت عنوان (التكاليف المالية الشرعية في ضوء النظام الضريبي في الإسلام - مقارنة فقهية)، مجلّة فقه أهل البيت (ع) / ١٤٣٧ هـ، العدد: ٨١: ٦٠.
- (٥) الأنفال: ٤١.
- (٦) المصدر السابق.
- (٧) المصدر السابق: ٦٤.
- (٨) المصدر السابق: ٦٩.
- (٩) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، مؤسّسة آل البيت (ع) - قم، ط ١ / ١٤١٤ هـ، ٩: ١٣، كتاب الجهاد. الماوردي، أبو يعلى - محمّد بن حسين الفراء، الأحكام السلطانية، دار الحديث - القاهرة: ١٥٣. القرطبي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ناصر خسرو - طهران / ١٣٦٤ هـ. ش، ٨: ١١٤. رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر / ١٩٩٠ م، ١٠: ٣٤٣. العلامة الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، دار الفكر - قم / ١٣٩٢ هـ. ش، ٩: ٢٤٠. الغفوري، مصطفى، مقال تحت عنوان (التكاليف المالية الشرعية في ضوء النظام الضريبي في الإسلام - مقارنة فقهية)، مجلّة فقه أهل البيت (ع) / ١٤٣٧ هـ، العدد ٨١: ٧٤.

خطوة في سياق تفعيل النظام الضريبي الإسلامي بحث مقارنة بين الشريعة والقانون ■ ■ ■

- (١٠) المصدر السابق الاخير: ٧٥.
- (١١) البلعمي، أبو علي محمد، تاريخ الطبري [المترجم باللغة الفارسية]، المصحح محمد روشن، سروش - طهران / ١٣٧٨ هـ. ش، ٣: ٤٦٢.
- (١٢) جعفریان، رسول، الحياة الفكرية والسياسية لأئمة الشيعة عليه السلام، مؤسسة أنصاريان - قم/١٣٨١: ٥٥٢.
- (١٣) المحقق الكركي، علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، ط ١/١٤٠٨ هـ، ٥: ٢٠٣.
- (١٤) عمارة، د. محمّد، قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية، دار الشروق - بيروت، ط ١ / ١٤١٣ هـ = ١٩٩٣ م: ٣٤٢.
- (١٥) ابن الأثير الجزري، مجد الدين محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة الإسلامية / بدون تاريخ، ٣: ٧٩.
- (١٦) أنظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية - بيروت، ط ٤ / ١٤٠٧ هـ = ١٩٨٧ م، ١: ١٧٠. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، دار الكتب العلمية - قم / بدون تاريخ، ٣: ٣٩٨.
- (١٧) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار مكتبة الحياة - بيروت / ١٣٠٦ هـ. ش، ٢: ١٧٢.
- (١٨) مركز المعجم الفقهي، المصطلحات، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - بيروت: ١٦٠٥.
- (١٩) أنظر: المرسي، أبو الحسن، المحكم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ / ١٤٢١ هـ، ٥: ٤ - ٥.
- (٢٠) أنظر: المنتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، نشر التفكير - قم، ط ٢ / ١٤٠٩، ٣: ٣٦٣.
- (٢١) مركز المعجم الفقهي، المصطلحات: ١٦٠٥.

- (٢٢) كورنو، جيار، معجم المصطلحات القانونية (ترجمة: منصور القاضي)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت / ١٩٩٨ م: ١٠٢٣ - ١٠٢٤.
- (٢٣) جعفري لنجرودي، المعجم القانوني [باللغة الفارسية]، گنج دانش - طهران / ١٣٩٣ هـ. ش: ٦٠١.
- (٢٤) فرهنج، منوشهر، موسوعة العلوم الاقتصادية الكبرى [باللغة الفارسية]، البرز - طهران، ط ١ / ١٣٧١ هـ. ش، ١: ٣٧١.
- (٢٥) عزيزي، سعيد، دراسة العلاقة بين الضرائب الإسلامية والضرائب الجديدة، مجموعة مقالات المؤتمر الثالث للضرائب الإسلامية، جامعة المفيد - قم، ط ١ / ١٣٩٠ هـ. ش: ٣١٧.
- (٢٦) بيرنيا، حسين، الضرائب العامة [باللغة الفارسية]، نشر أمير كبير - طهران / ١٣٥٥ هـ. ش: ٤٢. أنظر: زائري، أسدالله، مقال تحت عنوان (الضرائب في الفقه السياسي) [باللغة الفارسية]، مجلة التحقيقات الفقهية / شتاء ١٣٨٩ هـ. ش، العدد ٢: ١٩٦.
- (٢٧) مكتب التنسيق بين الحوزة والجامعة، أسس الاقتصاد الإسلامي [باللغة الفارسية]، سمت - طهران / ١٣٩٣ هـ. ش: ٣٤٩.
- (٢٨) أنظر: زائري، أسدالله، مقال تحت عنوان (الضرائب في الفقه السياسي) [باللغة الفارسية]، مجلة التحقيقات الفقهية / شتاء ١٣٨٩ هـ. ش، العدد ٢: ١٩٦.
- (٢٩) ماسجريو، ريتشارد، الضرائب العامة بين النظرية والتطبيق [باللغة الفارسية مترجم عن الإنجليزية] ترجمة: مسعود محمدي ويدالله إبراهيمي فر، سازمان برنامه و بودجه - طهران / ١٣٧٤ هـ. ش: ٢٩٨.
- (٣٠) يوسفی، أحمد علي، النظام المالي في الإسلام [باللغة الفارسية]، انتشارات أكاديمية الثقافة والفكر الإسلامي - طهران / ١٣٧٩ هـ. ش: ١٥.
- (٣١) سايت الشؤون المالية للبلاد (ايران) www.maliat.ir

خطوة في سياق تفعيل النظام الضريبي الإسلامي بحث مقارنة بين الشريعة والقانون ■ ■ ■

(٣٢) شارل، جيدوريست شارل، تاريخ العقائد الاقتصادية [باللغة الفارسية مترجم عن الإنجليزية]، ترجمة: كريم سنجاني، مؤسسة جامعة طهران - طهران، ط ١ / ١٣٨٠ هـ. ش، ١: ٦٠ - ٦٢.

(٣٣) بيرنيا، حسين، الضرائب العامة [باللغة الفارسية]، ٢: ٤٤.

(٣٤) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي [باللغة الفارسية مترجم عن الفرنسية]، ترجمة: منوشهر كيا، انتشارات دريا - طهران / ١٣٤٨ هـ. ش: ١٨-٢٠. لشكري، علي رضا، النظام المالي في الإسلام، انتشارات أكاديمية الثقافة والفكر الإسلامي - طهران / ١٣٨٠ هـ. ش: ٥.

(٣٥) اندر وينسنت، نظريات الدولة [باللغة الفارسية]، ترجمة: حسين بشيريه، نشر ني - طهران / ١٣٩٢ هـ. ش: ١٦٧.

(٣٦) أنظر: جعفري، أحمد؛ اقتصاد القطاع العام، نشر سمت - طهران / ١٣٧١ هـ. ش: ٢١١-٢١٣.

(٣٧) اجتاهدي، أبو القاسم؛ دراسة الوضع المالي للمسلمين من البداية إلى نهاية الأمويين [باللغة الفارسية]، سروش - طهران / ١٣١١ هـ. ش: ١٣١. طه حسين، مرآة الإسلام [باللغة الفارسية مترجم عن العربية]، ترجمة محمد إبراهيم آيتي، شركة سهامی - طهران / ١٣٣٩ هـ. ش: ٢٥٧. (لقد حاول عمر بن عبدالعزيز إرجاع الأموال العامة إلى بيت المال، حتى أنه أرجع الأموال التي ورثها إلى بيت المال) أنظر: اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، مطبعة الغري - النجف / ١٣٥٨ هـ، ٢: ٢٦٩.

(٣٨) من الجدير بالذكر: أنَّ منصب الوزارة آنذاك يعدل منصب رئاسة الوزراء في زماننا.

(٣٩) الرعد: ٢١.

(٤٠) العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، المكتبة الإسلامية - طهران/ بدون تاريخ، ٢: ٢٠٩، ح ٣٤. وأنظر: ح ٣٣.

- (٤١) المنتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٤: ٢٩١.
- (٤٢) السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي - بيروت، ١: ٣٤٨، ب ٣، ج ١٥٦٢. عن سمرة: «أما بعد فإن رسول الله ﷺ كان يأمرنا أن نخرج الصدقة من الذي نعد للبيع». وانظر: النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام، دار الكتاب الإسلامية - طهران: ط ١٣٦٧/٣، ش ١٥: ٢٦٠.
- (٤٣) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) - قم، ط ١ / ١٤٠٩ هـ، ٩: ٧٧، ب ١٦ مما تجب فيه الزكاة وما تُستحبّ فيه، ج ١.
- (٤٤) المنتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٤: ٢٥٧.
- (٤٥) «تجب الفطرة على من عنده قوت السنة». الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٩: ٢٣٤.
- (٤٦) «الخراج وإن أخذ من رؤوسهم الجزية فلا سبيل على أرضهم». المصدر السابق، ١٥: ١٥٠.
- (٤٧) «قال: يؤدي خمسنا ويطيّب له». المصدر السابق ٩: ٤٨٨.
- (٤٨) أنظر: المصدر السابق: ١٠٧، زكاة الأنعام.
- (٤٩) «كل ما كان ركازا ففيه الخمس». المصدر السابق: ٤٩٢.
- (٥٠) «الغنيمة يخرج منه الخمس». المصدر السابق: ٤٨٩.
- (٥١) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ٤: ٢٨٦.
- (٥٢) المنتظري، حسين علي، كتاب الزكاة، المركز العالمي للدراسات الإسلامية - قم، ١: ٢٨٠ وما بعدها.
- (٥٣) النجفي، جواهر الكلام ١٥: ٧٢-٧٣.
- (٥٤) المنتظري، كتاب الزكاة ١: ٢٨٠.
- (٥٥) اليزدي، سيد محمداظم، العروة الوثقى، كتاب الخمس، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ط ١٤٠٩ هـ، ٤: ٩٠-٩١. النجفي، جواهر الكلام ١٥: ٢٦٠-٢٦١.

(٥٦) فعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «إنما جعل الله عزَّ وجلَّ الزكاة في كل ألف خمسة وعشرين درهماً؛ لأنَّه عزَّ وجلَّ خلق الخلق فعلم غنيَّهم وفقيرهم وقويَّهم وضعيفهم، فجعل من كل ألف خمسة وعشرين مسكيناً، ولولا ذلك لزادهم الله لأنَّه خالقهم وهو أعلم بهم» [من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ٢: ٩، ح ١٥٨٢]، وقال المجلسي الأوَّل: إنَّ الوارد في هذا الحديث وأحاديث أخرى كثيرة هو الألف مع أنَّ النصاب الأوَّل هو مئتا درهم وكان الأنسب ذكره، والظاهر أنَّه باعتبار الكثرة العرفية، وإن كان في الحقيقة من ضمن الأنصبة؛ لأنَّ النصاب يتصاعد بعد المئتين أربعين أربعين، وهنا يتزايد عشرين (أربعين)، فيكون الألف هو النصاب الواحد والعشرين. [المجلسي الأوَّل، محمد تقي، لوامع صاحبقراني (شرح من لا يحضره الفقيه) (باللغة الفارسية)، مؤسَّسة إسماعيليان - قم، ط ٢ / ١٤١٤ هـ، ٤٤٦: ٥].

(٥٧) أنظر: الغفوري، مصطفى، مقال تحت عنوان (التكاليف المالية الشرعية في ضوء النظام الضريبي في الإسلام - مقارنة فقهية)، مجلة فقه أهل البيت عليه السلام / ١٤٣٧ هـ، العدد: ٨١.

(٥٨) «ليس على مال اليتيم زكاة»، الحرَّ العاملي، وسائل الشيعة ٩: ٨٤.

(٥٩) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية ٤: ٢٩٩.

(٦٠) ﴿الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ التوبة: ٣٤.

(٦١) الصدر، محمداً باقر، الأطروحة الواسعة للإقتصاد الإسلامي، ترجمة: فخرالدين الشوشترى، نشر بدر - طهران / ١٣٥٩ هـ. ش: ١٢٢-١٢٤.

(٦٢) الطباطبائي، محمدحسين، تفسير الميزان [باللغة الفارسية مترجم عن العربية]، ترجمة: السيد محمداً باقر الموسوي الهمداني، مؤسَّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٣٧٤ هـ. ش، ٩: ٣٥٠.

(٦٣) «إنما وضعت الزكاة قوتا للفقراء»، الحرَّ العاملي، محمَّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ١٠.

- (٦٤) لشكري، علي رضا، النظام المالي في الإسلام: ١٥٦-١٥٧.
- (٦٥) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية ٤: ٢٩٦.
- (٦٦) الحرّ العاملي ٩: ٧٨، ب ١٦ ممّا تجب فيه الزكاة وما تُستحبّ فيه، ح ٣.
- (٦٧) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية ٢: ٢٠٩.
- (٦٨) لشكري، علي رضا، النظام المالي في الإسلام: ١٥٦ - ١٥٧.
- (٦٩) أنظر: ماسجريو، ريتشارد، الضرائب العامّة بين النظرية والتطبيق: ٣٢٣.
- (٧٠) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية ٢: ٢٠٩.
- (٧١) لشكري، علي رضا، النظام المالي في الإسلام: ١٣٠.
- (٧٢) المصدر السابق: ١٣٠ - ١٣٣.
- (٧٣) المصدر السابق.
- (٧٤) المصدر السابق: ١٣٥.
- (٧٥) المصدر السابق: ١٣٦.
- (٧٦) المصدر السابق: ١٤٨ - ١٤٩.
- (٧٧) المصدر السابق: ١٤٧ - ١٤٨.
- (٧٨) المحسن الجرجاني، أحمد، الزكاة في الإسلام، نشر بياض مهدي عليه السلام - قم / ١٣٧٧ هـ. ش: ٢٨٠.
- (٧٩) فعن الإمام الصادق عليه السلام: « إِنَّمَا وضعت الزكاة اختباراً للأغنياء ومعونة للفقراء ». [من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ٢: ٧، ح ١٥٧٩].
- (٨٠) النجفي، جواهر الكلام، ١٥: ٤٢١.
- (٨١) لشكري، علي رضا، النظام المالي في الإسلام: ١٥٦.
- (٨٢) السيد الرضي، نهج البلاغة، الكتاب رقم (٥٣).
- (٨٣) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٩: ١١. المجلسي، محمدباقر،

بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء - بيروت / ١٤٠٣ هـ، ٩٣: ٢٧.

(٨٤) الصدوق، محمد بن علي، الخصال، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤٠٣ هـ: ٤٦.

(٨٥) المجلسي، بحار الأنوار ٩٣: ٢٣.

(٨٦) الحكيمي، محمد رضا، الحياة، مكتب نشر الثقافة الإسلامية - طهران / ١٣٦٥ هـ. ش، ٦: ٢٩٩-٣٤٠. الحسيني، سعيد، مرزبان توحيد، النشر العلمي والثقافي - طهران / ١٣٩١ هـ. ش: ٤٢٢ - ٤٢٧.

(٨٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٦: ٣٤٨، ب ٨، ح ٢. البجراني، يوسف بن أحمد، الحقائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم، ١٢: ٣٥٦. المحقق السبزواري، محمد باقر، كفاية الأحكام: ٤٤. ذخيرة المعاد المحقق السبزواري، محمد باقر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الحجرية، ق ٣: ٤٨٦. المنتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٣: ١٢٠.

(٨٨) التوبة: ٦٠.

(٨٩) المنتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٣: ١٢٠. المصدر السابق: ٣٢.

(٩١) الحكيمي، محمدرضا، الحياة ٦: ٣٠٠. الحسيني، سعيد، مرزبان توحيد: ٤٢٤.

(٩٢) الصدر، محمدباقر، اقتصادنا، مركز الأبحاث و الدراسات التخصصية للإمام الشهيد الصدر - قم، ط ١/ ١٤٢٤ هـ: ٤٦.

(٩٣) الصدر، سيدكاظم، حوار: هل النظام الضريبي الإيراني إسلامي؟ مجلة الاقتصاد الإسلامي، خريف ١٣٨١ هـ. ش، العدد ٧: ١٨.

(٩٤) المصدر السابق.

(٩٥) أنظر: توتونجي: أسس الضرائب: taxpolicy.blog.ir.

(٩٦) مكتب التحقيقات في وزارة الاقتصاد، دراسة النظام الضريبي في إيران، النظام المالي في الإسلام: ٢٤٣.

(٩٧) درخشان، مسعود؛ الأنظمة الاقتصادية، فجر الولاية - طهران / ١٣٦٣ هـ. ش: ٢٧.

(٩٨) فرهنج، منوشهر، موسوعة العلوم الاقتصادية الكبرى [باللغة الفارسية] ١: ٣٧١.

(٩٩) درخشان، مسعود، الأنظمة الاقتصادية: ٨.

(١٠٠) المصدر السابق: ٩.

(١٠١) النجفي، جواهر الكلام، كتاب الخمس ١٦: ٢.

(١٠٢) الخميني، الاستفتاءات، مؤسسة نشر و تنظيم آثار الإمام الخميني - طهران /

١٣٩٢ هـ. ش، ج ١، س: ١٩٩. الشيرازي، مكارم استفتاءات، مدرسة الإمام علي بن

أبي طالب عليه السلام - قم ط ٢ / ١٤٢٧ هـ، ج ١، س: ٣٣٣، التبريزي، استفتاءات، نشر سرور

- قم / ١٣٨٣ ش، س: ٨٥٣. الصافي، محمد لطف الله، جامع الأحكام، انتشارات

حضرت معصومة - قم ١٤١٧ هـ، ج ٢، س: ٧٣٢. وحيد الخراساني، توضيح

المسائل: ١٤٩؛ الخامنئي، علي الحسيني، أجوبة الاستفتاءات: ٤٨٧، س: ١٩٨٩.

بهجت، توضيح المسائل: ١٢٠.

(١٠٣) الخميني، روح الله، تحرير الوسيلة مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين

- قم، ١: ٣١٢.

(١٠٤) الشهيد الأول، محمد بن مكي العاملي، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، مؤسسة

النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/١٤١٢ هـ، ١: ٢٣٨.

(١٠٥) «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ لِلْفُقَرَاءِ فِي مَالِ الْأَغْنِيَاءِ مَا يَسْعُهُمْ» الحر العاملي، وسائل

الشيعة ٩: ١٠.

(١٠٦) بور فرج و أنصاري، دور الضرائب الإسلامية (الزكاة) في التطور والتنمية

الاقتصادية، جامعة المفيد، مجموعة مقالات المؤتمر الثالث للضرائب الإسلامية -

قم / ١٣٩٠ هـ. ش: ٩٣ - ٩٦.

(١٠٧) عزيزي، سعيد، دراسة العلاقة بين الضرائب الإسلامية والضرائب الجديدة: ٣١٧.

خطوة في سياق تفعيل النظام الضريبي الإسلامي بحث مقارنة بين الشريعة والقانون ■ ■ ■

(١٠٨) تقرير حول: ضرائب التضخم، لجنة بحوث العدالة والرفاه الاقتصادي، مركز البحوث الاستراتيجية التابع لمجمع تشخيص مصلحة النظام / ١٣٨٦ هـ. ش.

(١٠٩) «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَضَعَ الزَّكَاةَ قُوَّةً لِلْفُقَرَاءِ وَتَوْفِيرًا لِلأَمْوَالِكُمْ». الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دارالكتب الإسلامية - طهران/١٣٦٧ هـ. ش، ٣: ٤٩٨.

(١١٠) النجفي، جواهر الكلام ١٥: ٣٣٥.

--

متعلق الخمس

القسم الأول

□ د. خالد غفوري الحسني (*)

لقد تضمن قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ...﴾^(١) تشريع الخمس، والمراد ببحثه في هذا المقال هو مدى دلالتها على تعيين دائرة متعلق الخمس، وهل يُراد به غنائم الحرب خاصة؟ أو المراد تعلق الحكم بما هو أوسع كسائر الأرباح والفوائد؟ ويقع البحث تارة في دلالة الآية في نفسها، وأخرى في ضوء سائر الدوال كالسياق والسنة..

المصطلحات الأساسية: الخمس، متعلق الخمس، الغنيمة، الفائدة، أرباح

المكاسب

تعيين متعلق الخمس في الآية الكريمة:

لقد وقع الاختلاف في تعيين متعلق الحكم من الآية، أي في تعيين ما يثبت فيه

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

الخمس، فثمة من اختار الدائرة الضيقة، وهي خصوص غنائم الحرب، فيما اختار آخرون الدائرة الواسعة، وهي كلّ الفوائد وجميع ما يُغنم وإن لم يكن بالحرب. ومن الواضح أنّ تعيين متعلق الخمس يدور سعة وضيقاً مدار تعيين ما هو المراد بعنوان (الْغَنَم) الوارد في الآية الكريمة وما هو المفهوم منه، وهو يتوقف على دراسة الدوال الدخيلة والمؤثرة في تفسير الآية، كتعيين دلالة لفظ (الْغَنَم) لغةً في نفسها، ولحاظ أجواء نزول الآية وسياقها، ودراسة مدلول الروايات المفسرة لها، ونحو ذلك من الدوال.

ويقع البحث في محورين: المدلول اللغوي للآية، ومدلولها بحسب سائر العناصر المحددة للمعنى. تفصيل ذلك:

المحور الأول: تعيين مدلول الآية في ضوء المعطيات اللغوية

ويمكن بيان شمول الآية لغير غنائم الحرب بأحد تقرّيبين:

التقريب الأول للتمسك بإطلاق آية الغنيمة:

دعوى استفادة الإطلاق بقرينة اسم الموصول ﴿مَا﴾ أو الجار والمجرور وهي قوله تعالى: ﴿مِنْ شَيْءٍ﴾^(٢).

وأفاد بعضهم بأنّه لعلّ في التعبير بـ (الشيء) - الذي فيه من السعة والشمول ما ترى - إيعاز إلى التعميم وأنّ الخمس ثابت في مطلق ما صدق عليه (الشيء) من الربح وإن كان يسيراً جداً كالدرهم غير المناسب لغنائم دار الحرب، كما لا يخفى^(٣).

قليل: ويعضده إطلاق الخطاب في بعض الآيات السابقة على هذه الآية، وهي قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ...﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا... ﴿٥﴾؛ فَإِنَّ الْخُطَابَ عَامَّ لَجَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ، لَا لْخُصُوصِ الْمُقَاتِلِينَ ﴿٦﴾.

بل ويمكن تأييده بنظير هذا التعبير الوارد في كثير من الآيات التي أُريد منها التعميم، كقوله تعالى: ﴿... وَمَا تَتَّقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ ﴿٧﴾، وقوله تعالى: ﴿... وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَصْرِؤْكَ مِنْ شَيْءٍ...﴾ ﴿٨﴾، وقوله تعالى: ﴿... مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ ﴿٩﴾، وقوله تعالى: ﴿... مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ ﴿١٠﴾.

ويشهد لهذا التعميم أخبار كثيرة دلّت على أَنَّ الغنيمة الإفادة يوماً فيوماً تكون بضميمة نصوص التحليل - حيث إنه متفرّع على أصل التشريع فتدلّ عليه أيضاً - بالغة حدّ التواتر الإجمالي، كما لا يخفى ﴿١١﴾.

المناقشة:

١ - إِنْ اسم الموصول أو الجارّ والمجرور وإن أفادا الإطلاق، لكنهما لا يُعيّنان المعنى المستعمل فيه لفظ (الْغُنْمُ)، وإنّما ينفي القيد ويُعمّم ذلك المعنى لكلّ شيء يصدق عليه، وإنّما أتى به للتأكيد على لزوم الخمس في الغنيمة مهما كان صغيراً أو ضئيلاً؛ دفعاً لتوهّم الاختصاص بما له خطر أو بالمال الكثير، بل لا يمكن أن يكون هذا التعميم أكثر من دائرة المعنى المراد بالغنيمة ﴿١٢﴾.

ونزيد على ذلك القول: إنه لا داعي لضغط الغرض من الإتيان بالجارّ والمجرور في حدود الإطلاق من ناحية الكمّ والشمول للقليل والكثير والحقير والخطير من المال فقط، بل يمكن إرادة الشمول - بناءً على شمول الغنم لكلّ فائدة - من ناحية نوع الشيء المغنوم وجنس المال المفاد أيضاً من كونه معدناً أو غيره، بل وإرادة التّنوّع من ناحية سبب تحصيله، سواء أكان بحرب مشروعة أو بسبب معاملة

مشروعة كالبيع أو غيره أو بسبب هدية ونحوها.

وقد ذكر في توضيح ذلك: أَنَّ كلمتي ﴿مَا﴾ و ﴿شَيْءٍ﴾ من الأسماء المبهمة التي تتلون بلون موردها، فلو قيل لأحد: أَيُّ الرمانتين أَحَبُّ إليك؟ فقال: (أَحَبُّ ما هو أكبر) لا يُمْسِكُ بإطلاق كلامه في اختيار أَيِّ شيء من الأشياء والأجناس الأخرى لإثبات أَنَّ أَحَبَّها إليه ما هو أكبر، والمقام من هذا القيل: لَأَنَّ الآية واردة في مورد غنيمة الحرب، فاحتمال اختصاص ﴿أَنَا غَنِمْتُ مِنْ شَيْءٍ...﴾^(١٣) بغنيمة الحرب وارد^(١٤)، وكذا لو قيل باختصاص لفظ (الغنم) بغنائم الحرب.

وعليه، فينبغي إذن نقل البحث إلى تعيين ما هو المراد من معنى الغنيمة والغنم لغةً حينئذٍ والبحث في مدى وجود قرائن على الخلاف، وهذا ما سوف يُذكر في التقريب الثاني.

التقريب الثاني للتمسك بإطلاق آية الغنيمة:

دعوى أَنَّ عنوان ﴿مَا غَنِمْتُ﴾ شامل لغةً وعُرفاً لكلِّ فائدة وزيادة يحصل عليها الإنسان^(١٥)؛ وحيث لا مقيد ولا قرينة دالة على تضيق المعنى فيثبت إطلاق الآية. وتفصيل البحث:

إِنَّ معنى (الغنم) لغة مردد؛ حيث يُحتمل فيه بدءاً عدّة احتمالات، ولكلِّ احتمال من الاحتمالات ما يدعمه من الوجوه الفنيّة كنصّ أهل اللغة وغير ذلك، وبعد تتبّع كلمات اللغويين والفقهاء وتحليلها استطعنا العثور على الاحتمالات التالية:

الاحتمال الأوّل: أَنَّ الغنيمة مطلق الفائدة والربح، أي: الزيادة المالية، فيكون أعمّ المعاني وأوسعها، حيث يشمل حتى أرباح المكاسب والفوائد المستحصلة بالطرق المتعارفة^(١٦). وقد صرّح به كثير من أهل اللغة^(١٧).

قال ابن فارس: «(غنم) الغين والنون والميم: أصل صحيح واحد يدلّ على إفاضة

شيء لم يُملك من قبل، ثم اختص به ما أخذ من مال المشركين بقهر وغلبة»^(١٨)، وقال ابن منظور: «والْغَنَمُ: الفوز بالشيء من غير مشقة. والاعتنام انتهاز الغنم... وفي الحديث: (الرهْن لِمَنْ رهنه له غنمه وعليه غرمه)، غنمه: زيادته ونماؤه وفاضل قيمته»^(١٩)، وقال الراغب الاصفهاني: «الْغَنَمُ: معروف... والغَنَمُ: إصابته والظفر به. ثم استعمل في كلِّ مظفور به من جهة العدى وغيرهم»^(٢٠)، وقال نشوان بن سعيد الحميري: «وأصل الغَنَمُ: الربح والزيادة»^(٢١). وقال الجوهري: «وْغَمَتِه تغنيماً: إذا نقلته»^(٢٢). ومن هنا قال المصطفوي: «إنَّ الأصل الواحد في المادّة هو: تناول مال لم يكن مالكاً له من قبل ربحاً أو بالأصالة ومن غير معاملة. ومن مصاديقه الغنيمة المأخوذة من العدو بالحرب، وما يتحصّل بالتجارة»^(٢٣). وقد تبعهم على ذلك جمع من المفسّرين من الإمامية^(٢٤) وغير الإمامية^(٢٥)؛ حيث صرّحوا بسعة المعنى اللغوي للغنيمة وإن أكّد بعضهم على ضرورة تقييد الغنيمة في الآية بالمعنى الشرعي الضيق تمسكاً بالسياق وغيره.

وفي كتابه لمالك الأُشتر: «ولا تكوننَّ عليهم سبعا ضارياً تغتتم أكلهم»^(٣٣)، وفي حثّه على زيارة الإخوان: «لقاء [= لقياً] الإخوان مغنم جسيم وإن قتلوا»^(٣٤). وفي وصية الإمام الباقر عليه السلام لجابر بن يزيد الجعفي: «يا جابر اغتتم من أهل زمانك خمساً...»^(٣٥). وقال الإمام الرضا عليه السلام في الترغيب في الأذان والإقامة: «اغتنم الصّفين»^(٣٦). وفي النهاية: وفي حديث جابر بن عبدالله الأنصاري: كنت منيع أصحابي يوم بدر. المنيع: أحد سهام الميسر الثلاثة التي لا غنم لها ولا غرم عليها^(٣٧).

وطبقاً لقاعدة (تُعرف الأشياء بأضدادها)^(٣٨) فصدَّ الغنم: الغُرم، والغُرم: مطلق الخسارة والنقصان أو الخسارة اللازمة أو المُلازمة، صرّح بذلك بعض أهل اللغة كالراغب^(٣٩) والحميري^(٤٠) والطريحي^(٤١) والمصطفوي^(٤٢)، ولا يختص الغُرم بالخسارة المترقبة. وعليه، فيكون ضده - أي: الغنم - مطلق الفائدة والربح، بل قال الطريحي: «غرم في تجارته: مثل خسر، خلاف ربح»^(٤٣). وجاء في الحديث عنه عليه السلام: «اللهم إني أعوذ بك من المأثم والمغرم»^(٤٤). وأيضاً ورد لفظ (الغُرم) ومشتقاته في القرآن الكريم في عدّة آيات، كقوله تعالى: ﴿... وفي الرقاب والغارمين﴾^(٤٥)، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا...﴾^(٤٦)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا﴾^(٤٧)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمُغْرَمُونَ﴾^(٤٨)، وقوله تعالى: ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَّغْرَمٍ مُثْقَلُونَ﴾^(٤٩). وقد جاء في الموسوعة الكويتية - بعد بيان أنّ (الغنم) لغة هو الفوز بالشئ مطلقاً^(٥٠) - «من القواعد الفقهية قاعدة: (الغنم بالغُرم)، ومعناها: أنّ من ينال نفع شيء يتحمّل ضرره»^(٥١).

التقويم:

وهذا الاحتمال - أي: كون المراد بالغنيمة مطلق الفائدة والربح - هو المُتعيّن،

كما هو صريح كلمات بعض أهل اللغة كابن فارس والراغب والطريحي بناءً على فهمنا لعباراتهم، وهذا المعنى هو أوسع المعاني، قال الشهيد الأوّل في بيان محلّ الخمس: «وهو بشهادة الاستقراء سبعة داخلّة في اسم الغنيمة»^(٥٢)، وتبعه آخرون كالعلامة المجلسي في ملاذ الأخيار^(٥٣) والسيد الحكيم في مستمسكه^(٥٤) وغيره^(٥٥). وقال المحقّق النجفي: «الغنيمة هي الفائدة المكتسبة، سواء اكتسبت برأس مال كأرباح التجارات أو بغيره كما يُستفاد من دار الحرب أو ما يحصل من حيازة المباحات أو نحو ذلك - ممّا تقدّم في كتاب الخمس - الذي يشهد له مضافاً إلى اللغة النصوص المفسّرة لها في الآية بالفائدة...»^(٥٦)، وقد نسبته السيوري إلى أصحابنا، قال: «... عمّم أصحابنا موضوعها - أي: موضوع الغنيمة - بأنّه جميع ما يُستفاد من أرباح التجارات والزراعات والصناعات زائداً عن مؤونة السنة والكنوز والمعادن والغوص...»^(٥٧). واختاره جملة من الفقهاء والمفسّرين^(٥٨). وقد صرّح بهذا المعنى الواسع للغنيمة في الفقه الرضوي^(٥٩)؛ فإنّه من النصوص القديمة، ولا يضرّ الاختلاف في تشخيص اسم مؤلّفه.

ثمّ إنّهُ لا فرق في سعة هذا المعنى لمادّة (الْغَنَمُ أو الْغَنَمُ) - وهو المصدر - بأية صيغة كانت، بلا فرق بين ما إذا كانت بصيغة الفعل الماضي (غَنِمَ) أو بصيغة الاسم (الغنيمة) - كسفينيّة^(٦٠) - أو غيرهما.

وعليه لا يُقال: ثَمّة فرق بين مادّة (الْغَنَمُ) وصيغة الفعل الماضي (غَنِمَ) و بين الاسم (الغنيمة) والتفكيك بينهما بأنّ الثاني يختصّ بغنائم الحرب دون الأوّل^(٦١). فإنّه يُقال: لا وجه لهذا التفكيك؛ فإنّ (الغنيمة) فعيلة بمعنى مفعولة من (الْغَنَمُ)^(٦٢)، خصوصاً مع استعمال القرآن الكريم للفعل والاسم معاً في المعنى الخاصّ، كما في قوله تعالى: ﴿... فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ...﴾^(٦٣)، وقوله تعالى: ﴿تَكُلُوا مِمَّا

غَنِمْتُمْ حَلَالاً طَيِّباً وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٦٤﴾، وقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ...﴾ ﴿٦٥﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيمًا﴾ ﴿٦٦﴾ وَعَدَكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا فَعَجَلَ لَكُمْ هَذِهِ وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ...﴾ ﴿٦٧﴾، بل لا نجد في القرآن الكريم في غير محلّ الكلام استعمالاً لهذه المادّة في غير المعنى الخاصّ (٦٧).

إذن، فحيث ثبت أنّ لفظ (الغنم) قد وُضع للمعنى الواسع وأنّه لمُطلق الفائدة، فيكون مُستعملاً في آية الخمس بهذا المعنى الواسع، وتكون حينئذٍ الغنيمة المأخوذة بالحرب مع الكفّار هي أحد مصاديق ذلك المعنى الواسع، ومن الثابت أنّ المورد لا يُخصّص الوارد (٦٨).

الاحتمال الثاني: أنّ الغنيمة ما يُؤخذ من العدو بالقوّة والمغالبة (٦٩)، وهو أضيق المعاني. ونُسب إلى أكثر المفسّرين (٧٠). ولكن في النسبة تأمل.

وقد استظهره العلامة المجلسي من كتب اللغة، وإن قبل التوسعة مجازاً وأنها من باب التأويل (٧١) ونحوه ما في الذخيرة (٧٢)، وقال الفيومي: «غنمت الشيء أغنمه غنماً: أصبته غنيمة. والجمع الغنائم والمغانم (٧٣)... الغنيمة ما نيل من أهل الشرك عنوة والحرب قائمة، والفِيء ما نيل منهم بعد أن تضع الحرب أوزارها» (٧٤). كما رجّح السيّد محمّد العاملي هذا المعنى لكنّه استعان بالسياق (٧٥).

التقويم والمناقشة:

إنّ هذا الاحتمال هو أبعد الاحتمالات؛ فإنّ مَنْ فسّر الغنيمة بخصوص غنيمة الحرب من أهل اللغة كان ناظراً إلى المعنى المصطلح لدى الفقهاء بقرينة مقابلته بالفِيء، لا إلى المعنى اللغوي؛ علماً بأنّ المصباح المنير هو كتاب موضوع لغرض شرح الألفاظ الغريبة لكتاب فقهي، وهو الشرح الكبير للرافعي (٧٦)، كما هو واضح

من اسمه. وأما مَنْ نسب هذا المعنى إلى أكثر المفسّرين^(٧٧) فلم يكن ناظراً إلى المعطى اللغوي للكلمة في نفسها، بل هو ناظر إلى تفسير الآية كلّها ولو بلحاظ الدوالّ الأخرى كالسياق، كما صنعه العاملي حيث استعان بالسياق لخصر الآية في غنائم الحرب، ولم يستند إلى المعطى اللغوي للفظه^(٧٨).

الاحتمال الثالث: أنّ المراد بالغنيمة الفوائد المكتسبة، وهي ما حصلت بنوع سعي واكتساب، لا غير المكتسبة كالميراث. وهذا المعنى يكون أضيق من المعنى الأول. وقد أكّده الزراقي وأسس عليه أصلاً وقاعدة عامّة، قال: «... فاللازم عليك أن يكون ذلك أصلاً لك في المسألة، وتحكم بوجوب الخمس في جميع الفوائد المكتسبة للإنسان، إلا أن يخرج شيء منها بدليل»، وادّعى أنّه صرّح به بعض أهل اللغة^(٧٩)، وممّن صرّح به الطريحي، حيث قال: «الغنيمة في الأصل هي الفائدة المكتسبة، ولكن اصطلاح جماعة على أنّ ما أخذ من الكفّار إن كان من غير قتال فهو فيء، وإن كان مع القتال فهو غنيمة»^(٨٠).

التقويم والمناقشة:

وهذا الاحتمال عبارة عن معنى منتزع من كلمات أهل اللغة على أساس تحليلات عقلية، وإلا فإنّ المصادر اللغوية الأولية خالية منه، ومن المحتمل قوياً أن يكون مراد مَنْ عبّر بالاكْتِسَاب من أهل اللغة - كالطريحي - أحد أمرين: أحدهما: ما حصّله الإنسان، أي: مطلق الفائدة، والآخر: خصوص الفوائد المستحصلة بالاكْتِسَاب، فيخرج منها الميراث ونحوه كالهدايا والجوائز. وهذان المعنيان يُذكران عادة في مقابل المعنى الاصطلاحي الخاصّ والضيق (غنائم الحرب)، كما تشهد لذلك عبارته، سيما وإنّه يُريد الانتصار لمذهب الإمامية القائلين بعدم قصر الحكم على غنائم الحرب، والتي منها أرباح المكاسب. والمُسْتَظْهر من عبارته المعنى

الأول؛ لإيراده إطلاقه على غنائم الحرب، والتي هي ليست من المكاسب المتعارفة. الاحتمال الرابع: الفائدة المحضة أو المطلقة التي يحصل عليها الإنسان بلا مشقة^(٨١)، وهذا المعنى يكون أضيق من المعنى الأول، قال الخليل: «الغنم: الفوز بالشيء في غير مشقة.... والاعتنام: انتهاب الغنم»^(٨٢)، وقال ابن منظور: «والغنم: الفوز بالشيء من غير مشقة...»^(٨٣).

التقويم والمناقشة:

وهذا الاحتمال مدفوع بعدم انطباقه على غنيمة الحرب التي هي القدر المتيقن مما يُراد بهذا اللفظ سيما في الآية، ومن الواضح أنها إنما تحصل بالقهر والغلبة والجهد والمشقة وأي جهد؟! وأية مشقة؟! حيث المجازفة والمخاطرة بالنفس، كما أن الخليل الذي ذكر هذا المعنى أردفه بقوله: «... والاعتنام: انتهاب الغنم»^(٨٤)، ونحوه ما في اللسان.

الاحتمال الخامس: الفائدة المحضة أو المطلقة التي يحصل عليها الإنسان مجّاناً^(٨٥)، ولو لم يكن مأخوذاً من العدو بالمغالبة، فيكون أضيق من المعنى الأول، فإنه وإن شمل مثل الكنز والمعدن والغوص والمال المطروح في الصحراء، وما يقع بيد المسلم من مال الكافر، لكنه لا يشمل أرباح المكاسب.

التقويم والمناقشة:

وهذا الاحتمال ناشئ من لحاظ عقلي تحليلي للغنم وأنه يستبطن التحصيل المجّاني، ولا يخفى أن بحثنا في تعيين المعاني العرفية، وأما صحيحة علي بن مهزيار فإن مقتضى تخفيف العبء المالي على الشيعة من قبل الإمام عليه السلام في ذلك العام - باعتبار ولايته على الخمس - دخول أرباح المكاسب ونحوها ضمن الغنائم والفوائد ابتداءً قبل صدور التخفيف والاستثناء منه عليه السلام.

ولم أَعثر له على شاهد من اللغة، وإنّما هو معنى انتزاعي ذكره بعض المحقّقين^(٨٦). أجل، يُمكن الاستدلال له بما يُستفاد من صحيحة علي بن مهزيار^(٨٧)؛ لعدم إدراجها أرباح المكاسب ضمن الغنائم والفوائد^(٨٨)؛ فإنّ ربح الكسب أو أُجرة العمل ليست فائدة مَجّانية، بل هو فائدة نسبية وبلحاظ الوضع السابق للشخص^(٨٩).

الاحتمال السادس: الفائدة المحضّة التي يحصل عليها الإنسان بلا توقّع، ولو لم يكن مأخوذاً من العدوّ بالمغالبة، فيكون أضيق من الأوّل أيضاً، فإنّه وإن شمل كلّ مال يستحصله الإنسان من غير توقّع له بحسب الطريقة المتعارفة لاستحصل المال، لكنّه لا يشمل أرباح المكاسب وما يحصل عليه الإنسان من ألوان الاستفادات بالطرق المتعارفة والمتوقّعة^(٩٠).

ملحوظات:

١ - إنّ لبعض الفقهاء بياناً آخر للاحتمال السادس: بأنّ المراد بالغنم: ما يظفر به الإنسان بلا توقّع لحصوله وتصدّد مباشر لتحصيله. وبعبارة أخرى النعمة غير المترقّبة.

ثمّ حاول بيان انطباق هذا المعنى على موارد الخمس الخمسة رغم تنوّعها؛ فإنّ ما يتصدّى الإنسان لتحصيله في الحرب مباشرة هو خذلان العدوّ والغلبة عليه، لا اغتنام الأموال، وكذلك الكنوز والمعادن، وما يحصل بالغوص نِعْم غير مترقّبة بحسب العادة قد تحصل وقد لا تحصل، وما يتصدّى الإنسان لتحصيله بحسب العادة في مكاسبه وحرفته اليومية هو إمرار المعاش ورفع الحوائج اليومية، فالزائد على ذلك نعمة غير مترقّبة^(٩١).

أقول: ولم أَعثر له على شاهد من اللغة، وإنّما هو معنى انتزاعي ذكره

بعض المحققين^(٩٢). أجل، يُمكن الاستدلال له بما يُستفاد من صحيحة علي بن مهزيار^(٩٣)؛ لإدراجها الفوائد غير المتوقعة كالجائزة والإرث غير المحتسب ونحو ذلك ضمن الغنائم والفوائد.

٢ - ادّعى أحد المحققين أنَّ المعنى الأصلي للفظ (الغنيمة) هو الفائدة المحضة أو المطلقة التي يحصل عليها الإنسان بلا مشقة، إلا أنه قد طرأت عليه بعض التطورات، فقد تطوّر مدلول الغنيمة والغنم؛ فإنَّ العرب زمن الجاهلية - بل وفي صدر الإسلام - تُطلق على ما يحصل من الحرب: (السلب، النهب، الحرب)، ولا تُطلق عليه لفظ (الغنيمة)، والتي كانت تُطلق عندهم على الفوز بالشيء من غير مشقة. ثم طرأ عليها تطورات بعد العصر الجاهلي:

التطوّر الأول: كان على يد الشارع وفي زمان تشريع حكم الغنيمة في الإسلام في الصدر الأول؛ حيث أُطلق لفظ (الغنيمة) في النصوص سيما في الكتاب العزيز على ما ظُفر به من جهة العدو، حيث بدّل الإسلام مفهوم السلب والنهب إلى أنَّ المأخوذ في الحرب يُؤتى به كلّهُ إلى القائد ليتصرّف فيه كما يراه، فإن أعطى منه شيئاً لأحد فقد ظفر به من غير مشقة من يد رسول الله ﷺ، وليس من الغزو الذي كان له تسميات أخرى عند العرب، كما مرّ. وهذا كما ترى استعمال في المعنى اللغوي، وهو المعنى الحقيقي الذي لا يحتاج إلى قرينة.

التطوّر الثاني: كان على يد المتشرعة بعد نزول آية الخمس حتّى عصر الصحابة؛ حيث صار للغنيمة معنى واسع، وهو: ما ظُفر به من جهة العدوّ وغيرهم. واستعمال اللفظ في هذا المعنى الشرعي يكون مع وجود قرينة في الكلام في حال التخاطب تدلّ على المعنى الشرعي المقصود.

التطوّر الثالث: كان في زمان انتشار الفتوح على عهد الخليفة عمر فما بعد

حيث كثر استعمال الغنيمة فيما ظُفر به من جهة العدى خاصّة مع وجود قرائن حالية أو مقالية تدلّ على المعنى المقصود.

القطر الرابع: حيث شاع استعمال الغنيمة فيما ظُفر به من جهة العدى من دون قرينة إلى زمان رواد اللغة وبدء عصر تدوين اللغة.

وعليه، فيختلف معنى اللفظة حسب زمان استعمالها، وفي زمان نزول الآية استُعملت في معناها اللغوي، وهو الظفر بالشيء من دون مشقّة^(٩٤).

ولكن يرد عليه: أنّ هذا لا ينطبق على مورد الآية، وهو غنيمة الحرب التي لا شكّ في كون تحصيلها مع المشقّة العظيمة.

٣ - لقد دمج أحد المحققين الاحتمالات الثلاثة الأخيرة - وهي: الرابع والخامس والسادس - في معنى واحد، وفسّر الفائدة المحضة أو المطلقة التي يحصل عليها الإنسان بلا مشقّة وبلا عوض ومن دون توقّع^(٩٥).

والمناقشة فيه تتّضح ممّا تقدّم.

الحاصل مما بحثناه في التقريب الثاني: أنّ أرجح الاحتمالات في المعنى اللغوي للفظ (الغنم) هو الاحتمال الأوّل، وأنّ المراد بالغنيمة لغةً مطلق الفائدة والربح، وهذا المعنى هو أعمّ المعاني وأوسعها دائرة.

ثمّ إنّه على الرغم من أنّ الأصل في المعنى اللغوي هو المعنى الواسع إلا أنّه انتقل في عُرف المتشرّعة تدريجاً إلى معنى أضيق، وهو خصوص غنائم الحرب، فصار حينما يُطلق لفظ (الغنيمة) انصرف إلى غنيمة الحرب واختصّ بذلك إلى حدّ كاد أن يُنسى المعنى اللغوي الواسع ويُهجر.

مناقشات:

وقد أوردت على استظهار هذا المعنى الواسع عدّة مناقشات، أهمّها ما يلي:

المناقشة الأولى:

إِنَّ مَنْ يَتَّبِعَ استعمالات هذه المادة في الكتاب الكريم^(٩٦) وفي الأحاديث الشريفة وغيرها يجد شيوع استعمالها في المعاني الخمسة الأخيرة، وأكثر كلمات اللغويين أيضاً تناسب المعاني الأربعة الوسطى، بل مَنْ يراجع موارد استعمال الغنيمة في الروايات الواردة في باب الخمس والأنفال والجهاد قد يجد أَنَّ أكثر هذه الموارد أو كلّها قد استُعملت الغنيمة فيها في المعنى الخاص لا العام، وهي روايات عديدة، منها:

١ - صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول في الغنيمة: يُخرج منها الخمس، ويُقسَم ما بقي بين مَنْ قاتل عليه و ولي ذلك، وأمّا الفياء والأنفال فهو خالص لرسول الله صلى الله عليه وآله»^(٩٧).

٢ - معتبرة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألتَه عن الغنيمة، فقال: «يُخرج منها خمس لله، وخمس للرسول، وما بقي قسم بين من قاتل عليه و ولي ذلك»^(٩٨).

٣ - معتبرة ابن عتبة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل أَنَّهُ قال لعمر بن عُبيد: «أرأيت إن هم أبوا الجزية فقاتلتهم فظهرت عليهم كيف تصنع بالغنيمة؟». قال: «أخرج الخمس وأقسَم أربعة أخماس بين من قاتل عليه...»^(٩٩).

وحينئذٍ أقلّ ما يُمكن أن يُقال في المقام أَنَّهُ لا يُحرَز كون المعنى الحقيقي للفظ هو المعنى الأول دون المعاني الأخرى، فلا يصح التمسك بالإطلاق المذكور في الآية^(١٠٠). ولعلّ في كلام الأردبيلي إشارة لذلك حينما قال: «الإجمال في القرآن العزيز كثير، ألا ترى كيف ذكر الزكاة بقوله: ﴿... وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ...﴾»^(١٠١)! والمراد بعض الكنوز مع النصاب وسائر الشرائط التي ذكرها الفقهاء، وكذا آيات

الصلاة والصوم والحجّ» (١٠٢).

الجواب:

١ - لقد بينّا أنّ العديد من كبار أهل اللغة قد صرّح بالمعنى الأوّل، كما أنّ السنّة الشريفة ملأى باستعمال هذه اللفظة بمختلف مشتقاتها في المعنى الواسع، وهو مطلق الفائدة الشامل حتّى للمجالين المادّي والمعنوي، قال الشريبي من أعيان الشافعية في القرن العاشر: «و (الغنيمة) فعيلة من (الغنم)، وهو الربح، استُعملت شرعاً في ربح من الكفّار خاصّ، وسُمّيت بذلك لأنّها فضل وفائدة محضة» (١٠٣)، ومثله ما ذكره آخرون (١٠٤). ومن هنا صرّح بعضهم بكون ما يقع من مال الكفّار بيد المسلم يُعدّ غنيمة ويجري عليه حكمها وهو التخميس مستدلاًّ عليه بالقرآن الكريم ومنها هذه الآية الكريمة (١٠٥).

٢ - إنّ بعض الآيات الواردة في القرآن الكريم قد استُعمل فيها لفظ (المغانم) بالمعنى العامّ كقوله تعالى: ﴿... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ...﴾ (١٠٦)، فإنّ المراد بالمغانم الكثيرة هو ما وعد الله سبحانه لعباده في الآخرة بدليل مقابلته لعرض الحياة الدنيا، فيُعلم أنّ لفظ (المغنم) لا يختصّ بالأمور والأشياء التي يحصل عليها الإنسان في هذه الدنيا وفي ساحات الحروب فقط، بل هي عامّة شاملة لكلّ مكسب وفائدة ولو في الآخرة (١٠٧). ولا أقلّ من كون هذا المعنى محتملاً في الآية إن لم نقل ظاهراً.

٣ - لو أذعنّا بأنّ ما ورد من هذا اللفظ باشتقاقاته في القرآن الكريم يكون مورده غنائم الحرب إلا أنّ المورد غير مُخصّص (١٠٨)، كما أنّ استعماله في بعض الروايات بالمعنى الضيق أيضاً، وهو المعنى الاصطلاحي الخاصّ الذي تبلور

في الصدر الإسلامي الأوّل فضلاً عن زمان الباقرين عليه السلام وما بعدهما وتركز في الأذهان حتى زماننا الحاضر، فاستعماله في عدد من الروايات لا يُنافي كونه في آية الخمس بالمعنى العامّ.

٤ - سوف يأتي أنّ بعض الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وآله قد استعمل فيها لفظ الغنيمة والمغنم في المعنى الواسع في باب الخمس بالذات ^(١٠٩).

المناقشة الثانية:

إنّ دعوى: كون الأصل في المعنى اللغوي هو المعنى الواسع ثمّ انتقل في عُرف المتشرّعة تدريجاً إلى المعنى الضيق.

مدفوعة: بأنّ من يُراجع كتب اللغة والاستعمالات الواقعة قبل الشارع أيضاً يحصل له القطع أو الاطمئنان بأنّ معنى الغنيمة لم يكن أوسع من المعاني الأخيرة ولم يكن يشمل أرباح المكاسب والفوائد الاعتيادية المترقّبة والمستحصلة بالعمل والتكسّب ونحوه ^(١١٠).

الجواب:

إنّ القاسم المشترك بين لفظ (الْغُنْم) ولفظ (الْغَنَم) هو الفائدة والخير، قال ابن فارس - بعد أن فسّر الغنم بمطلق الفائدة: «ولعلّ اشتقاق الغنم من هذا، وليس ببعيد» ^(١١١)، فدعوى كون المعنى الواسع هو الأصل والتي تبادرت إلى أذهان اللغويين ليست جزافية. وقد سردنا الكثير من النصوص التي استعمل فيها الغنم بالمعنى الواسع. ولا بدع في تبلور المعاني المتشرّعية وشيوعها بالتدريج وتركزها في الأذهان كما هو الحال في لفظ الصلاة والزكاة والحجّ وغيرها، هذا كلّ على صعيد الجوّ الإسلامي العامّ، وأمّا على صعيد الجوّ الخاصّ لمدرسة أهل البيت عليهم السلام فالأمر مختلف تماماً حيث تمّ التركيز في رواياتهم على المعنى اللغوي الواسع وإن

لم يُغفل المعنى الضيق أيضاً.

وأما دعوى أَنَّ استعمال اللفظ في الأدب العربي لم يكن بالمعنى الواسع فَإِنَّ مَنْ يُراجع ذلك يحصل له القطع أو الاطمئنان بأنَّ بعض تلك الاستعمالات وردت في المعنى الواسع، ومن نماذج ذلك ما يلي:

١ - قول سليمان في رثاء الإمام الحسين بن علي عليه السلام (١١٢):

وكانوا لنا غُناً فعادوا رزياً لقد عظمت تلك الرزايا وجلّت

٢ - وفي رجز لابن الخنساء (١١٣):

قد أيقنوا منكم بوقع الجائحة وأنتم بين حياة صالحة
أو ميتة تُورث غُماً رائحة

٣ - وقال الأزرعي (١١٤):

قلْ لِمَنْ ظَنَّ أَنَّ في المالِ غُماً حلية الغمِّ لا تُفيدُ الحساما

٤ - قول الشاعر (١١٥):

أما تريني اليوم لا أعدو غَـمَّ أعينُ ما اسطعتُ وعَـوْنِي كالغَـمِّ

المناقشة الثالثة:

إنَّه من المُستبعد أن تكون الآية ظاهرة في إرادة مطلق الفائدة؛ لأنَّها كانت في مرأى ومسمع من المسلمين حكَّاماً ومحكومين مع شدة ابتلاء كلِّ إنسان بالفوائد وأرباح المكاسب، ومع وضوح أنَّ هذا الخمس كان بصالح الحكَّام فكيف لم يلتفت أحد منهم إلى ذلك؟! (١١٦)، فلو كان المعنى الواسع هو معنى اللفظ للزم ظهور الآية في ذلك في صدر الإسلام وفي زمن النبي صلى الله عليه وآله، ولتمسك الخلفاء بعده بالآية لفرض الخمس على مطلق الفوائد وجبايتها لأنفسهم باعتبارهم يدعون خلافة

رسول الله ﷺ، كما كانوا يصنعون في خمس غنائم الحرب^(١١٧). ولم لم ينعكس ذلك في التاريخ ولا كتب الفقه؟! بل ولا كتب الحديث للعمامة والخاصة ذكر عن هذا الاحتمال وثبوت الخمس في كل فائدة بمقتضى هذه الآية إلى زمن الأئمة المعصومين عليهم السلام المتأخرين الذين صدرت عنهم روايات هذا الخمس، فإن من يتتبع ما قبل هذه الفترة حتى في أحاديثنا فضلاً عن أحاديث المذاهب الإسلامية الأخرى وكتب التاريخ والسير لا يجد عيناً ولا أثراً لهذا الخمس^(١١٨).

وعليه، فكيف يفترض هذه الظهورات مع عدم التفات المسلمين إليه وعدم وقوع السؤال والجواب عنه في تلك الفترة الطويلة مع شدة اهتمامهم بالآيات وبالأحكام الشرعية المستفادة منها؟! وهكذا قد تشكّل هذه الظاهرة دليلاً علمياً أيضاً على نفي الظهور المدعى في هذه الآية من قبل جملة من فقهاءنا.

نعم، هناك ما يدل على ثبوت الخمس في التاريخ في مثل المعدن والركاز بمعنى الكنز والفُوص والعنبر المستخرج من البحار، وأفتى بذلك جملة من فقهاء السنة أيضاً على خلاف بينهم في ذلك، وقد أفتى القاضي أبو يوسف وأبو عبيد وغيرهما بالخمس في المعادن والكنوز^(١١٩) بل اختار أبو يوسف وآخرون الخمس فيما يخرج من البحر من حلية والعنبر^(١٢٠)، وقال أبو حنيفة بالخمس في المعادن المنطبعة خاصة^(١٢١)، وهو إحدى الروايتين عن مالك^(١٢٢)، وأحد قولي الشافعي^(١٢٣) وقوله الآخر وجوب الزكاة في معدن الذهب والفضة خاصة^(١٢٤)، وأفتى أحمد بزكاة كل ما وقع عليه اسم المعدن^(١٢٥)، فثبوت الخمس في غير غنائم دار الحرب ربّما كان واضحاً منذ البداية لدى المسلمين، ولعلّه يُستفاد من بعض كتب النبي ﷺ وعهده إلى القبائل والأطراف أيضاً، فإنّه ﷺ كان يأمرهم بأداء الزكاة والخمس من المغنم، ومن المستبعد إرادة غنائم دار الحرب بالخصوص، الأمر الذي لا يُبطل به الأفراد

عادة، وإنما هو محلّ ابتلاء الدولة، وقد كان بيد النبي ﷺ نفسه في حياته.

إلا أن هذا لو تمّ فغاية ما يدلّ عليه أنّ معنى الغنيمة أو المغنم كان أوسع ممّا يُؤخذ من الكفّار، فيشمل مطلق ما يغنمه الإنسان من الفوائد المحضة المطلقة كالمعادن و الكنوز وما يخرج من البحار والمال الذي ليس له صاحب ونحو ذلك ممّا يظفر به الإنسان بلا توقّع وكسب، فلا يكون دليلاً على تعيّن المعنى الواسع - مطلق الفوائد، فلا تكون الفوائد المكتسبة والأرباح من المغنم، بل إنّ في سياق تلك الروايات وفي عطف خمس المغنم فيها على الزكاة والصدقة في سائر الأموال ما يدلّ على اختصاص الخمس فيها بغير الأرباح الحاصلة بالتكسّب.

الجواب:

١ - أمّا بناءً على تدريجية الأحكام وجواز تأخير التبليغ عن عصر التشريع بإيداع بيانه من النبي ﷺ إلى الإمام عليه السلام ليظهره في ظرفه المناسب له حسب المصالح الوقتية الباعثة على ذلك، بل قد يظهر من بعض النصوص أنّ جملة من الأحكام لم تُنشر لحدّ الآن وأنها مودعة عند وليّ العصر عليه السلام، وهو المأمور بتبليغها متى ما ظهر وملأ الأرض قسطاً وعدلاً، فالأمر على هذا المبني - الحاسم لمادّة الإشكال - ظاهر لا ستره عليه (١٢٦).

٢ - وأمّا مع الغضّ عن ذلك فيإبداء الفرق بين الزكاة والخمس نظراً إلى أنّ الأوّل ملك للفقراء وحقّ يُصرف في مصالح المسلمين، وهو ﷺ مأمور بأخذ وجباية الزكاة، قال تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (١٢٧)، فمقدّمة للأخذ الواجب عليه لا محيص له ﷺ من بعث العمّال لجباية الزكوات. وأمّا الخمس فهو حقّ له ﷺ، فلا تعود فائدته لعامة المسلمين وآحادهم (١٢٨) بصورة مباشرة، سواء أقلنا أنّه له بعنوان

المنصب كما هو الصحيح، أو قلنا إنه له ولأقربائه فيكون حقاً شخصياً أو يشبه الملك الشخصي، ومن ثم لم يؤمر في مورده إلا بمجرد التبليغ، كما في سائر الأحكام من الصلاة والصيام دون الأخذ، فلم يكن ثمة باعث على جبايته^(١٢٩)، إمّا لاحتمال تطرّق التهمة له ﷺ من بعض ضعاف النفوس، بل قد لا يناسب ذلك شأنه وجلالته، كما لا يخفى. فلا مجال لقياس الخمس على الزكاة؛ فإنّه قياس مع الفارق الواضح حسبما عرفت.

وبالجملة، فعلى تقدير تسليم عدم بعث العمال لأخذ الأخماس فهذا لا يكشف عن عدم الوجوب بوجه، كيف؟! ووجوب الخمس في الركاز ممّا أصفقت عليه الشيعة والسنة ورووا فيه روايات كثيرة^(١٣٠)، ومع ذلك لم يُنقل ولا في مورد واحد أنّ النبي ﷺ أو من بعده بعث أحداً لجبايته، فعدم البعث والحث للأخذ لازم أعمّ لعدم الوجوب، فلا يكشف عنه أبداً^(١٣١).

٣ - لقد ورد في مصادر الحديث السنّة رواية إيجاب خمس أرباح المكاسب عن النبي ﷺ^(١٣٢)، كما في صحيح البخاري ومسلم وسنن أبي داود والترمذي والنسائي ومسنّد أحمد من حديث بني عبد القيس^(١٣٣)، وغيره من الأحاديث، وسوف يأتي بيانه لاحقاً في بحث أدلّة هذا الخمس من السنّة النبوية الشريفة.

٤ - صحيح أنّنا وإن كنّا لا نمتلك دليلاً واضحاً على أنّ النبي ﷺ كان قد أخذ الخمس من غير غنائم الحرب أيضاً، إلا أنّه في الوقت نفسه لا دليل على دعوى عدم أخذ النبي ﷺ لهذا الخمس؛ إذ لم يتّضح لدينا بعد ماذا كانت الحالة عليه في عصره ﷺ بالنسبة إلى أخذ هذا النوع من الخمس وعدمه، كيف والعهد بعيد والفصل طويل؟! وقد تخلّل بيننا عصر الأمويين الذين بدّلوا الحكومة الإسلامية حكومة جاهلية، ومحقّقوا أحكام الدّين حتّى أنّ كثيراً من الناس لم يعرفوا وجوب

الزكاة الثابت بنص القرآن كما يحكيه لنا التاريخ والحديث، بل في صحيح أبي داود والنسائي أن أكثر أهل الشام لم يكونوا يعرفون أعداد الفرائض^(١٣٤)، وعن ابن سعد في الطبقات^(١٣٥) أن كثيراً من الناس لم يعرفوا مناسك حجهم^(١٣٦). وثمة روايات تؤكد جهل الناس آنذاك ببعض الأحكام التي تكاد تكون واضحة كزكاة الفطرة وصدقة الصيام، فإذا كان هذا بالنسبة إلى مثل هذه الأحكام التي هي من ضروريات الإسلام ومتعلقة بجميع الأنام، فلا غرابة إذاً في جهلنا بما كان عليه أمر الخمس في عصره ﷺ أخذاً وصرفاً. إلا أن هذا كله لا يكشف عن عدم الوجوب، وعدم الوصول لا يُلَازِم عدم التشريع بعد أن تعلّق به الكتاب العزيز والسنة المتواترة ولو إجمالاً^(١٣٧).

٥ - إن استظهار معنى مُعيّن من آية لا يستلزم أنها كانت ظاهرة لمن كان في زمان صدر الإسلام، فما أكثر الآيات التي عُفِلَ عن معانيها الظاهرة بسبب شبهة مُعيّنة أو غفلة عن قرينة مؤثرة، والشبهة فيما نحن فيه موجودة، وهي قرينة السياق التي قد يتوهم كونها صارفة للغنم من معناه الواسع إلى معناه الضيق؛ باعتبار أن الآية واردة ضمن آيات القتال، مسبوقة وملحوقة بأحكام تتعلق بالجهاد، وكذلك لحاظ أسباب ومناسبات نزول الآية، وأيضاً تبلور المعنى الاصطلاحي الفقهي شيئاً فشيئاً، كلّ ذلك حال دون الالتفات إلى المعنى الواسع، ومن هنا ركّز أهل البيت ﷺ في رواياتهم على هذا ونَبَّهوا أصحابهم عليه.

٦ - إن إفتاء بعض فقهاء السنة القدماء بثبوت الخمس في المعادن والركاز ونحوها ليهدم دعوى ضيق معنى الغنم لغة وعرفاً. وأمّا القول بأنّ هذا لا يُثبت المعنى الواسع وهو مطلق الفائدة، فليت شعري أليس استخراج المعدن يُعدّ من المكاسب عرفاً حتّى لو كان ظاهراً؟! إذ أنّ الحيازة والإعداد من جملة الأعمال المحترمة عقلاً، ولست أدري ما الفرق بينه وبين الاحتطاب؟!

ودعوى: إنَّ مستند الإفتاء بالخمس لأهل السنَّة ما ورد في السنَّة من أحاديث الركاز والمعدن والغوص، لا الآية الكريمة.

مدفوعة: بأنَّ بعض هذه الموارد كالغوص لم يستندوا فيه إلى حديث، كما أنَّه لا يخفى كون مرجع هذه الأحاديث إلى الآية؛ ولذا لم يفهم من الخمس الوارد في السنَّة كونها ضريبية أخرى غير الخمس الوارد في الآية، ولم يفهم منها اختلاف المصروف. ومن هنا ذكر ابن قدامة في بحث الركاز بأنَّه مال مخموس زالت عنه يد الكافر أشبه خمس الغنيمة^(١٣٨).

٧- وأما استبعاد عدم التفات الحكّام إلى هذا المعنى الواسع فسوف يأتي ردّه لاحقاً^(١٣٩).

المناقشة الرابعة:

إنَّ التسليم بإرادة مطلق الفائدة من قوله تعالى: ﴿مَا غَنِمْتُمْ﴾ في الآية يستلزم أحد أمرين يصعب الإلتزام بهما:

الأمر الأوّل: الإفتاء بثبوت الخمس في كلّ فائدة، ولا قائل به؛ إذ الفقهاء بين مَنْ جعل متعلّق الخمس مخصوصاً بغنائم الحرب وبين مَنْ وسّعه إلى العناوين السبعة كالمعدن والكنوز والغوص وبعضهم أضاف إليها عناوين أخرى، ولم يُفتَ أحد من فقهاء الإسلام بوجوبه في مطلق الفائدة؛ فإنَّه تكليف شاقّ وموجب للضيق، وإلزام الشخص بإخراج خمس جميع ما يملكه بمثله مشكل - سيما ما ورد في رواية حكيم المؤدّن من بيان الغنيمة بأنّها: «الإفادة يوماً بيوم»^(١٤٠) - والأصل والشرعية السهلة السمحة ينفيانه^(١٤١)، فتعود دعوى الإجمال في الآية مرّة أخرى.

الأمر الثاني: القول بأنَّ الآية تدلّ على وجوب الخمس في كلّ فائدة، ويخرج ما لا يجب فيه بالإجماع ويبقى الباقي، فيكون الخمس واجباً في كلّ فائدة إلا ما علّم

من الدليل عدمه فيه فُتْخَصَّصَ الآيَة به، وهو لا يخلو من بُعد وإن كان صحيحاً على قوانين الاستدلال^(١٤٢).

الجواب:

١ - إنَّ دَوْران الأمر بين المعنى الضيق وبين توسيعه إلى العناوين السبعة ونحوها، فكما أنَّه لا يُثَبَّت إرادة المعنى الضيق للغنم في الآيَة وفي الوقت نفسه لا ينفي إرادة المعنى الواسع الشامل لكلِّ فائدة في الآيَة في نفسها وصلاحتها للشمول، كذلك لا ينتهي إلى إثبات الإجمال؛ فإنَّ عدم الإفتاء بمقتضاها بناءً على إطلاقها مسألة خارجة عن تعيين دلالتها، ترجع إلى وجوه فنيّة، فالآيَة تبقى - على ما بيّناه من معناها اللغوي بل والعرفي الواسع - على شمولها في نفسها، ولتكن الروايات حاكمة ومفسّرة لها بخصوص العناوين السبعة المعروفة ونحوها، أو مُخصّصة لها بذلك.

٢ - إنَّ عدم الإفتاء بفتوى مُعيّنة وإن كان يُؤلّد استبعاداً لها، لكن لا يُبطلها فيما لو طابقت قوانين الاستدلال، كما اعترف المستشكل نفسه بذلك.

٣ - إنَّ لزوم الضيق من فتوى مُعيّنة ما لم يصل إلى حدِّ الحرج لا أثر له، هذا مضافاً إلى الإفتاء بتوسعة متعلّق الخمس إلى مطلق الفائدة ليس هو الخيار الوحيد ما دام هناك أدلّة مُخصّصة من الإجماع والسيرة السنّة ووجوه فنيّة أخرى^(١٤٣).

ثمَّ إنَّ رواية حكيم المؤدّن لا دلالة فيها على إخراج الخمس يومياً، بل تدلّ على تعلّق الوجوب بكلِّ ما يحصله الإنسان من ربح وفائدة يومية ولا يسقط منه شيء وإن قلّ، وأمّا محاسبة الخمس وإخراجه فهو مؤجّل إلى آخر العام حيث يُحدّد مقدار المؤونة.

المناقشة الخامسة:

إنّ تخصيص مطلق الفائدة وحصرها في دائرة العناوين السبعة المعروفة وما شابهها يستلزم تخصيص الأكثر وخروج الأفراد الكثيرة مثل الميراث ونحوه عند الأكثر^(١٤٤)، وتخصيص الأكثر مُستهجن ومرفوض عقلاً وعُرفاً.

الجواب:

إنّ حكم العُرف بالاستهجان في مورد تخصيص الأكثر إنّما هو ناشئ من كونه خلاف الحكمة؛ إذ هو شبيه بإلغاء العامّ ولغوئته، بيد أنّه حينما تتوفّر نكته عقلائية ومُبرّر عقلائي فسوف يرفع العُرف يده عن هذا الاستهجان، والنكته متوفّرة في المقام، ويُمكن تصويرها بما يلي:

إنّما هي لحاظ الأهمية المالية والاقتصادية لهذه العناوين، فعلى الرغم من كونها ضئيلة من حيث العدد والنوع، ولكنها لا تكون كذلك بلحاظ قيمتها المالية والاقتصادية أو من ناحية الكمّ والحجم.

وإنّما أن تكون هي لحاظ قابلية هذه العناوين للضبط، بخلاف الفوائد الصغيرة والمتناثرة والتي يصعب حصرها وحسابها. وإنّما هي لحاظ ملاك التسهيل على المُكلّفين والإرفاق بهم والعفو عن بعض مصاديق الفائدة^(١٤٥)، سيما مع اشتغال الروايات على مجموعة من الشروط لثبوت الخمس في كلّ عنوان من العناوين المتقدّمة؛ لاستلزامه العفو عن الموارد الفاقدة للشروط، وهذا ما يُبرّر إفراز هذه العناوين بعضها عن بعض مع اشتراكها جميعاً في عنوان الفائدة الواسع كما رجّحناه أو الفائدة المكتسبة، فاختصاص كلّ منها بشروط خاصّة به أدّى إلى تعدّدية تلك العناوين الخمسية^(١٤٦).

الهوامش

- (١) الأنفال: ٤١.
- (٢) المنتظري، حسين علي، كتاب الخمس والأنفال، دار الفكر - قم، ط ٢ / ١٤١٢ هـ: ٩.
- (٣) البروجردي، مرتضى، المستند في شرح العروة الوثقى / كتاب الخمس (تقرير أبحاث السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي)، المكتبة العلمية - قم / ١٣٦٤ هـ. ش: ١٩٤.
- (٤) الأنفال: ٢٨.
- (٥) الأنفال: ٢٩.
- (٦) البروجردي، مرتضى، المستند في شرح العروة الوثقى / كتاب الخمس: ١٩٤.
- (٧) آل عمران: ٩٢.
- (٨) النساء: ١١٣.
- (٩) الأنعام: ٣٨.
- (١٠) الأنعام: ٥٢.
- (١١) البروجردي، مرتضى، المستند في شرح العروة الوثقى / كتاب الخمس: ١٩٥.
- (١٢) أنظر: الهاشمي الشاهرودي، محمود، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي - قم، ط ٢ / ١٤٢٥ هـ = ٢٠٠٥ م، ١: ١٥ - ١٦.
- (١٣) الأنفال: ٤١.
- (١٤) الحائري، كاظم، مبانى فتاوى في الأموال العامة، منشورات دار التفسير - قم، ط ١ / ١٤٢٨ هـ = ٢٠٠٧ م: ٢٢٨.
- (١٥) أنظر: فقه الرضا عليه السلام: ٢٩٤، ب ٤٩. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ٢ / ١٤١٠ هـ: ٢٧٦. الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤١٥ هـ، ٢: ٩١، م (١٠٥)، و ١١٧، م (١٣٨)، استدلل بها الشيخ الطوسي على ثبوت الخمس في المعادن. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان

في تفسير القرآن، مكتب الإعلام الإسلامي - قم، ط ١ / ١٤٠٩ هـ [أُفسيت عن طبعة دار إحياء التراث العربي]، ٥ : ١٢٣. الطبرسي، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ط ١ / ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م، ٤ : ٤٦٩. الراوندي، قطب الدين سعيد بن هبة الله، فقه القرآن في شرح آيات الأحكام، مطبعة الولاية - قم، ط ٢ / ١٤٠٥ هـ، ١ : ٢٤٢، ٢٤٣. ابن زهرة الحلبي، حمزة بن علي، غنية النزوع الى علمي الأصول والفروع، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم / ١٤١٧ هـ : ١٢٩، استدلل بها على غنائم الحرب والمعادن والغوص. ابن شهر آشوب، مُشير الدين أبو عبدالله محمد بن علي السروي المازندراني، متشابه القرآن ومختلفه، منشورات بيدار - قم، ط ٣ / ١٤١٠ هـ، ٢ : ١٧٥، استدلل بها على المعادن. المحقق الحلّي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن، المعتبر في شرح المختصر، مؤسسة سيد الشهداء - قم / ١٣٦٤ هـ. ش، ٢ : ٦٢٣. العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف المطهر، تذكرة الفقهاء، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، ط ١ / ١٤١٤ هـ، ٥ : ٤٢١. العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف المطهر، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤١٢ هـ، ٣ : ٣١٣. العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد، ط ١ / ١٤١٢ هـ، ٨ : ٥٢٥، ٥٣٧، ١٤ : ٣١٤، حكى الاستدلال به على خمس السلب عن قوم. السيوري، جمال الدين الفاضل المقداد بن عبدالله، كنز العرفان، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - طهران / ١٣٨٤ هـ = ١٣٤٣ هـ. ش، ١ : ٢٤٩. الأردبيلي، المولى أحمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / بدون تاريخ، ٤ : ٣١١. الفيض الكاشاني، محمد محسن، مفاتيح الشرائع، دار الكتب الإسلامية - تهران، ط ٣ / ١٣٦٧ هـ. ش، ١ : ٢٢٢، المفتاح (٢٥٤). الوحيد البهبهاني، محمد باقر بن محمد أكمل، مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني - قم، ط ١ / ١٤٢٤ هـ، ١١ : ٣٧. النراقي، المولى أحمد بن محمد مهدي، مُستند الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، ط ١ / ١٤١٥ هـ، ١٠ : ٩. النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع

الاسلام، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، ط ٧ / بدون تاريخ، ٢١: ١٤٧، و ١٦: ٥
 - ٦. علي خان، عبدالكريم، كتاب الخمس، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع -
 بيروت، ط ١ / ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م: ٨٤ - ٨٥. كتاب الخمس (الآملي) تقرير أبحاث
 المحقق الداماد: ١٠ - ١١. البروجردى، مرتضى، المُستند في شرح العروة الوثقى
 (كتاب الخمس): ١٩٤ - ١٩٥. المنتطري، حسين علي، كتاب الخمس والأنفال: ١٤٤ -
 ١٤٥... إلى غير ذلك.

(١٦) أنظر: الهاشمي، محمود، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ١: ١٥.

(١٧) انظر: السبزواري، عبد الأعلى، الخمس، مكتب آية الله السبزواري - بغداد، ط ١ /
 ١٤٢٤ هـ: ٢٥.

(١٨) ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مكتب الإعلام الإسلامي - قم / ١٤٠٤
 هـ: ٤: ٣٩٧.

(١٩) ابن منظور الإفريقي، محمد بن مكرم، لسان العرب - قم / ١٤٠٥ م، ١٢: ٤٤٥.

(٢٠) الراغب الإصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم -
 دمشق، ط ١ / ١٤١٢ هـ = ١٩٩٢ م: ٦١٥.

(٢١) الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، دار الفكر -
 بيروت، ط ١ / ١٤٢٠ هـ، ٨: ٥٠١٩.

(٢٢) الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين - بيروت،
 ط ٤ / ١٤٠٧ هـ = ١٩٨٧ م، ٥: ١٩٩٩.

(٢٣) المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مركز الكتاب للترجمة والنشر
 - طهران، ط ١ / ١٤٠٢ هـ، ٧: ٢٧٢.

(٢٤) أبو حمزة الثمالي، ثابت بن دينار، تفسير أبي حمزة الثمالي، مكتب نشر الهادي -
 إيران، ط ١ / ١٤٢٠ هـ = ١٣٧٨ هـ. ش: ١٨٤. الطوسي، تفسير التبيان، ٥: ١٢٣.
 الطبرسي، تفسير مجمع البيان، ٤: ٤٨٦ - ٦٨٧. الفيض الكاشاني، محمد محسن،
 الأصفى في تفسير القرآن، مكتب الإعلام الإسلامي - قم، ط ١ / ١٤١٨ هـ = ١٣٧٦ هـ.
 ش، ١: ٤٣٨ - ٤٣٩. الفيض الكاشاني، محمد محسن، التفسير الصافي، مكتبة الصدر

- طهران، ط ٢ / ١٤١٦ هـ = ١٣٧٤ هـ. ش، ٢: ٣٠٣. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ط ٣ / ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م، ٩: ٨٩. شبّر، عبدالله، تفسير شبّر، مرتضى الرضوي، ط ٣ / ١٣٨٥ هـ = ١٩٦٦ م: ١٩٥. مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مؤسسة البعثة - بيروت، ط ١ / ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م، ٥: ٤٣٩.

(٢٥) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٢ / ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٢ م، ٤: ٢٨٠. الفخر الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب المعروف بـ (التفسير الكبير)، دار الكتب العلمية - طهران، ط ٢، ١٥: ١٦٤. رشيد رضا، محمد، تفسير القرآن الحكيم المعروف بتفسير المنار، دار المعرفة - بيروت، ط ٢ / بدون تاريخ، ١٠: ٧٠٣. الألوسي، محمود شكري، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٤ / ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م، ١٠: ٢.

(٢٦) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، المعروف اختصار اسمه بـ (وسائل الشيعة)، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط ١ / ١٤١٢ هـ، ١: ١١٤، ب ٢٧ من مقدّمة العبادات، ح ١٣.

(٢٧) القزويني، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، دار الفكر / بدون تاريخ، ١: ٥٧٣، ح ١٧٩٧. (٢٨) ابن أبي شيبة الكوفي العبسي، عبدالله بن محمد بن أبي شيبة، المصنّف في الأحاديث والآثار، دار الفكر - بيروت، ط ١ / ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٩ م، ٢: ٤٢١، ح ١٠. الشيباني، أحمد بن حنبل، مسند الامام أحمد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، ط ١ / ١٤١٢ هـ = ١٩٩١ م، ٢: ٣٣٠، ٣٧٤، ٥٢٤. البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، دار الفكر - بيروت / بدون تاريخ، ٤: ٣٠٤. وما بين المعقوفين من المصنّف، وفي الأخيرين: (يفتتنه الفاجر). وفي [البيهقي، أحمد بن الحسين، فضائل الأوقات، مكتبة المنارة - مكة، ط ١ / ١٤١٠ هـ = ١٩٩٠ م: ١٧٧]: (معصية على الفاجر).

(٢٩) الشيباني، مُسند أحمد، ٢: ١٧٧، ١٩٠.

(٣٠) الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن أبي أحمد الطاهر، المعروف بالشريف الرضي،

نهج البلاغة، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت، ط ١ / ١٤١٢ هـ = ١١٣٧٠ هـ.
ش: ١: ٦٠ - ٦١، رقم الخطبة (٢٣). الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب
الإسلامية - طهران، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ، ٥: ٥٧، ح ٦.

(٣١) الشريف الرضي، نهج البلاغة، ١: ١٢٦، رقم الخطبة (٧٦). الكليني، الكافي، ٥: ٥٧، ح ٦.

(٣٢) الشريف الرضي، نهج البلاغة، ١: ٢٣٣، رقم الخطبة (١٢٠).

(٣٣) المصدر السابق، ٣: ٨٤، رقم الكتاب (٥٣).

(٣٤) الكليني، الكافي، ٢: ١٧٩، ب زيارة الإخوان، ح ١٦. الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ١٢:
٢١، ب ١٠ من أحكام العشرة، ح ٤.

(٣٥) ابن شعبة الحرّاني، الحسن بن علي، تحف العقول عن آل الرسول، مؤسّسة الطبع
التابعة لجامعة المدرّسين - قم، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ = ١٣٦٣ هـ. ش: ٢٨٤.

(٣٦) الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، مَنْ لا يحضره الفقيه، دار الكتب الإسلامية -
طهران / ١٤١٠ هـ، ١: ٢٨٧، ح ٨٨٨.

(٣٧) ابن الأثير الجزري، مجد الدين محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة
الإسلامية / بدون تاريخ، ٤: ٣٦٥.

(٣٨) أنظر: المنتظري، حسين علي، كتاب الخمس والأنفال، منشورات دار الفكر - قم، ط ٢
/ ١٤١٢ هـ: ٩.

(٣٩) الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ٦٠٦.

(٤٠) الحميري، شمس العلوم، ٨: ٤٩٣٧.

(٤١) الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، المكتبة المرتضوية - طهران، ط ٢ / ١٣٦٥ هـ.
ش: ٦: ١٢٥ - ١٢٧.

(٤٢) المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ٧: ٢١٣.

(٤٣) الطريحي، مجمع البحرين، ٦: ١٢٧.

(٤٤) الشيباني، مُسند أحمد، ٢: ١٨٥، ١٨٦، و ٦: ٥٧، ٨٩، ٢٠٧. البخاري، أبو عبدالله
محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع -

بيروت (طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة بإستانبول) / ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م، ١: ٢٠٢، و ٣: ٨٥، و ٧: ١٥٩، ١٦١. النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، الجامع الصحيح المعروف بصحيح مسلم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت / بدون تاريخ، ٢: ٩٣، و ٨: ٧٥.

(٤٥) التوبة: ٦٠.

(٤٦) التوبة: ٩٨.

(٤٧) الفرقان: ١٥.

(٤٨) الواقعة: ٦٦.

(٤٩) الطور: ٤٠. القلم: ٤٦.

(٥٠) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية (الكويتية) / بدون تاريخ، ٣١: ٣٠١، عنوان (عُثم)، و ٣٠٢، عنوان (غنيمة).

(٥١) المصدر السابق، ٣١: ٣٠١.

(٥٢) الشهيد الأول، محمد بن مكي، البيان، مجمع الذخائر الإسلامية - قم / بدون تاريخ: ٢١٣.

(٥٣) قال: أي: كل من أحمد بن محمد وعبدالله بن محمد.

(٥٤) العلامة المجلسي، محمد باقر، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدسة، ط ١ / ١٤٠٦ هـ، ٦: ٤١١.

(٥٥) الحائري، مرتضى، كتاب الخمس، مكتب الطبع التابع لجامعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤١٨ هـ: ٤٠، ١٤٤. الروحاني، محمد، المرتقى إلى الفقه الأرقى / كتاب الخمس، مؤسسة مولود الكعبة - قم، ط ١ / ١٤٢٢ هـ: ١٦٤.

(٥٦) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، ط ٧ / بدون تاريخ، ٢١: ١٤٧.

(٥٧) السيوري، كنز العرفان، ١: ٢٤٩.

(٥٨) الطبرسي، مجمع البيان، ٤: ٤٦٩. الراوندي، قطب الدين، فقه القرآن في شرح آيات الأحكام، ١: ٢٤٣. السيوري، كنز العرفان، ١: ٢٤٨. الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي،

الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، مؤسسة الأعلمي - بيروت / بدون تاريخ، ٢: ٧٣ - ٧٤. الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية - قم، ط ١ / ١٤١٣ هـ، ٣: ٥٠. الأردبيلي، المولى أحمد بن محمد، زبدة البيان في أحكام القرآن، منشورات مؤتمر المحقق الأردبيلي - قم، ط ١ / ١٣٧٥ هـ ش: ٢٠٨. الجرجاني، أبو الفتح الحسيني، آيات الأحكام، المعروف ب (تفسير شاهي) [باللغة الفارسية]، منشورات نويد - طهران، ط ١ / ١٣٦٢ هـ، ١: ٣١٦ - ٣١٧. الفيض الكاشاني، التفسير الأصفى، ١: ٤٣٨ - ٤٣٩. الفيض الكاشاني، التفسير الصافي، ٣: ٣٠٣، ونسب الاختصاص بالغنيمة إلى القيل إشارة لتضعيفه. شبر، تفسير شبر: ١٩٥. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٩: ٨٩. مكارم الشيرازي، التفسير الأمثل، ٥: ٤٣٦. الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ١٥: ١٦٤. الغرناطي الكلي، محمد بن أحمد، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ٤ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م، ٢: ٦٥ - ٦٦.

(٥٩) فقه الرضا عليه السلام، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - إيران، ط ١ / ١٤٠٦ هـ: ٢٩٤، ب ٤٩. (٦٠) أنظر: الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار مكتبة الحياة - بيروت / ١٣٠٦ هـ. ش، ١٧: ٥٢٧.

(٦١) أنظر: المنتظري، كتاب الخمس والأنفال: ٩، ١٤٥. المنتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، مركز الإعلام الإسلامي - قم، ط ١ / ١٤٠٨ هـ، ٣: ٤٦.

وُنُبّه على أَنَّ الشيخ المنتظري حينما طرح الفرق بين الفعل وغيره من المشتقات كان ناظرًا إلى الآية، لا لوجود فرق بينهما في أصل اللغة.

(٦٢) الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب القاهري الشافعي، مغني المحتاج الى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار احياء التراث العربي - بيروت / ١٣٧٧ هـ = ١٩٥٨ م، ٣: ٩٢. البكري الدمياطي، أبو بكر بن محمد شطا، حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين بمهّمات الدين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط ١ / ١٤١٨ هـ = ١٩٩٧ م، ٢: ٢٢٩. وانظر: ابن قدامة، موفق الدين عبدالله بن أحمد المقدسي، المغني، دار الفكر، ط

١ / ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م، ٧: ٢٩٧. وانظر: البهوتي الحنبلي، منصور بن يونس، كشاف
القناع عن الإقناع، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ / ١٤١٨ هـ = ١٩٩٧ م، ٣: ٨٧، فقد
جعلها مترادفين. وانظر: البروجدي، مرتضى، مُستند العروة الوثقى (المطبوع ضمن
موسوعة الإمام الخوئي) / تقرير أبحاث السيد الخوئي، كتاب الخمس، مؤسسة إحياء
آثار الإمام الخوئي - قم، ط ٣ / ١٤٢٨ هـ = ٢٠٠٧ م، ٢٥: ١٩٥.

(٦٣) النساء: ٩٤.

(٦٤) الأنفال: ٦٩.

(٦٥) الفتح: ١٥.

(٦٦) الفتح: ١٩ - ٢٠.

(٦٧) أنظر: الهاشمي، محمود، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ١: ١٤ - ١٥.

(٦٨) أنظر: النراقي، المولى أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ١٠: ١١.

(٦٩) أنظر: الهاشمي، محمود، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ١: ١٥.

(٧٠) الطوسي، التبيان، ٥: ١٢٢، و ٩: ٥٦٣. وحكاية الطبرسي في مجمع البيان، ٤: ٤٦٧.

الكاظمي، أبو عبدالله شمس الدين محمد، المعروف بالفاضل الجواد، مسالك الأفهام

إلى آيات الأحكام، المكتبة المرتضوية - طهران، ط ٢ / ١٣٦٥ هـ. ش، ٢: ٧٦ - ٨١.

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، دار الفكر - بيروت، ط ١ /

١٤٢١ هـ = ٢٠٠١ م، ٣: ٧٠.

(٧١) العلامة المجلسي، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ٦: ٣٣٧ - ٣٣٨.

(٧٢) السبزواري، المولى محمد باقر، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، مؤسسة آل البيت

لإحياء التراث / بدون تاريخ، ذخيرة المعاد (المحقق السبزواري) ٢: ٤٧٨، ٤٨٠.

(٧٣) لكن قال الزبيدي: «جمع الغنيمة: الغنائم. وجمع المغنم: المغنم» [الزبيدي، تاج

العروس، ١٧: ٥٢٦].

(٧٤) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ، المصباح المنير، دار الفكر - بيروت. وفي

بعض الموارد رجعنا إلى طبعة مؤسسة دار الهجرة - إيران، ط ١ / ١٤٠٥ هـ، ٢: ٤٥٤.

(٧٥) العاملي، محمد بن علي الموسوي، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - مشهد المقدسة، ط ١ / ١٤١٠ هـ، ٥: ٣٨١ - ٣٨٢.

(٧٦) الشرح الكبير لأبي القاسم عبد الكريم بن محمد القزويني الرافعي الشافعي [ت = ٦٢٣ هـ]، اسمه (فتح العزيز على كتاب الوجيز)، وكتاب (الوجيز في الفروع) لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الشافعي [ت = ٥٠٥ هـ]. [أنظر: حاجي خليفة، مصطفى أفندي بن عبد الله القسطنطي (الشهير بالكاتب الجلي)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي - بيروت / بدون تاريخ، ٢: ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣].

(٧٧) الكاظمي، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، ٢: ٧٦.

(٧٨) العاملي، محمد، مدارك الأحكام، ٥: ٣٨١ - ٣٨٢.

(٧٩) النراقي، مستند الشيعة، ١٠: ١٢ - ١٣.

(٨٠) الطريحي، مجمع البحرين، ٣: ٣٣٣.

(٨١) أنظر: الأردبيلي، المولى أحمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، ٤: ٣١١.

(٨٢) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، مؤسسة دار الهجرة - إيران، ط ٢ / ١٤٠٩ هـ، ٤: ٤٢٦.

(٨٣) ابن منظور، لسان العرب، ١٢: ٤٤٥.

(٨٤) الفراهيدي، كتاب العين، ٤: ٤٢٦.

(٨٥) أنظر: الهاشمي، محمود، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ١: ١٥، و ٢: ١٠.

(٨٦) أنظر: المصدر السابق.

(٨٧) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ٩: ٥٠٠ - ٥٠١، ب ٨ مما يجب فيه الخمس، ح ٤. الكليني، الكافي، ١: ٥٤٧، ح ٢٤. الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٣٩٠ هـ، ٤: ١٢٣، ح ٣٥٤. الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٣٩٠ هـ، ٢: ٥٥، ح ١٨٣.

(٨٨) الهاشمي، محمود، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ١: ١٨، وانظر: ٢: ١٩.

- (٨٩) المصدر السابق، ٢: ٢٧.
- (٩٠) أنظر: المصدر السابق، ١: ١٥.
- (٩١) المنتظري، حسين علي، كتاب الخمس والأنفال: ٨.
- (٩٢) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ٣: ٤٤ - ٤٥. الهاشمي، محمود، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ١: ١٥، و ٢: ١٠.
- (٩٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٩: ٥٠٠ - ٥٠١، ب ٨ ممّا يجب فيه الخمس، ح ٤. الكليني، الكافي، ١: ٥٤٧، ح ٢٤. الطوسي، تهذيب الأحكام، ٤: ١٢٣، ح ٣٥٤. الطوسي، الاستبصار، ٢: ٥٥، ح ١٨٣.
- (٩٤) العسكري، مرتضى، مقدّمة مرآة العقول، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٣٩٨ هـ = ١٣٥٦ هـ. ش، ١: ٨١ - ٩٣. العسكري، مرتضى، معالم المدرستين (بحوث مهّدة لتوحيد كلمة المسلمين)، مؤسّسة النعمان - بيروت / ١٤١٠ هـ = ١٩٩٠ م، ٢: ٩٦ - ١٠٥.
- (٩٥) الهاشمي، محمود، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ٢: ١١.
- (٩٦) النساء: ٩٤. الأنفال: ٦٩. الفتح: ١٥، ١٩ - ٢٠.
- (٩٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٩: ٥١٧، ب ١ من قسمة الخمس، ح ١٤.
- (٩٨) المصدر السابق، ١٥: ١١٢، ب ٤١ من جهاد العدو، ح ٥.
- (٩٩) المصدر السابق: ١١١ - ١١٢، ب ٤١ من جهاد العدو، ح ٣.
- (١٠٠) الهاشمي الشاهرودي، محمود، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ٢: ١٠ - ١١.
- (١٠١) التوبة: ٣٤.
- (١٠٢) الأردبيلي، أحمد، زبدة البيان: ٢١٠.
- (١٠٣) الشربيني، مغني المحتاج، ٣: ٩٢.
- (١٠٤) البكرّي الديماطي، إغاثة الطالبين، ٢: ٢٢٩. البهوتي، كشاف القناع، ٣: ٨٧. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٨: ١، وإن اختار أنّ المعنى اللغوي هو ما أخذ بمشقة، ونحوه: الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن المعروف بـ (تفسير الثعالبي)، دار إحياء التراث العربي ومؤسّسة التاريخ العربي - بيروت، ط ١ / ١٤١٤ هـ، ٣: ١٣٦ - ١٣٧.

الغرناطي الكلبى، التسهيل لعلوم التنزيل، ٢: ٦٥ - ٦٦. الشوكاني، محمد بن علي بن محمّد، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، عالم الكتب / بدون تاريخ، ٢: ٣٠٩. الآلوسي، روح المعاني المعروف بـ (تفسير الآلوسي)، ١٠: ٢. المقرئ، تقي الدين أحمد بن عبد القادر بن محمّد، إمتاع الأسماع بما للنبي ﷺ من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ / ١٤٢٠ هـ = ١٩٩٩ م، ١٣: ١٤٤. الميلاني، محمّد هادي الحسيني، محاضرات في فقه الإمامية / كتاب الخمس، مؤسسة جامعة فردوسي للطباعة والنشر - مشهد المقدّسة، ط ١ / ١٣٩٥ هـ: ٩، ١١ - ١٢، ٧٢. الحائري، مرتضى، كتاب الخمس: ١٩ - ٢٠، ٤٠. البروجردي، مرتضى، المستند في شرح العروة الوثقى / كتاب الخمس، ١: ١٩٤. الفيّاض، محمّد إسحاق الكابلي، تعاليق مبسّطة على العروة الوثقى، منشورات محلاتي - قم، ط ١ / بدون تاريخ، ٧: ١١٠. المنتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، نشر تفكّر - قم، ط ٢ / ١٤٠٩ هـ، ٣: ٤٤ وما بعدها، وهو وإن رجّح المعنى الثاني، لكنّه حاول إرجاع جميع موارد الخمس بما فيها أرباح المكاسب إليه.

(١٠٥) ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد، المحلّى بالأثار، دار الآفاق الجديدة - بيروت / بدون تاريخ، ٧: ٣٢٤.

(١٠٦) النساء: ٩٤.

(١٠٧) السبحاني، جعفر، الخمس في الشريعة الإسلامية الغراء، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم، ط ١ / ١٤٢٠ هـ: ٢١ - ٢٢.

(١٠٨) المنتظري، حسين علي، كتاب الخمس والأنفال: ١٠.

(١٠٩) العسكري، مرتضى، مقدّمة مرآة العقول، ١: ١٠١ وما بعدها. العسكري، مرتضى، معالم المدرستين، ٢: ١١٩ وما بعدها.

(١١٠) الهاشمي الشاهرودي، محمود، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ٢: ١١.

(١١١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٤: ٣٩٧.

(١١٢) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبدالله الشافعي، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها

وأهلها، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت / ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م، ١٤: ٢٦٠.
 المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مؤسسة
 الرسالة - بيروت، ط ٤ / ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م، ٦: ٤٤٧. الذهبي، أبو عبد الله محمد بن
 أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٧ / ١٤١٠ هـ =
 ١٩٩٠ م، ٣: ٣١٩. ابن كثير الدمشقي، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية،
 دار إحياء التراث العربي - بيروت / ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م، ٨: ٢٣٠.

(١١٣) شرف الدين، عبدالحسين، المجالس الفاخرة في مصائب العترة الطاهرة: ٣٠٠.

وأوله:

يا إختوتي إنَّ العجز الناصحة قد نصحتنا إذ دعتنا البارحة

(١١٤) الأزري، كاظم، ديوان الأزري: ٣٩٤.

(١١٥) الفراهيدي، كتاب العين، ٢: ٥٧.

(١١٦) الهاشمي الشاهرودي، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ٢: ١٦.

(١١٧) المصدر السابق، ١: ١٥.

(١١٨) البروجردي، المستند في شرح العروة الوثقى، كتاب الخمس: ١٩٥ - ١٩٦. الهاشمي

الشاهرودي، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ١: ١٥.

(١١٩) ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني، دار الفكر، ط ١ / ١٤٠٤ هـ =

١٩٨٤ م، ٢: ٦١٥. أبو يوسف القاضي، يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، دار المعرفة

- بيروت، ط ١ / ١٣٩٩ هـ: ٢١، ٢٢. أبو عبيد، الحافظ أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب

الأموال، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت / ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م: ٤٣٥.

(١٢٠) أبو يوسف القاضي، كتاب الخراج: ٧٠.

(١٢١) ابن قدامة، المغني، ٢: ٦١٥.

(١٢٢) المصدر السابق.

(١٢٣) المصدر السابق.

(١٢٤) الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، كتاب الأم، دار الفكر - بيروت، ط ٢ / ١٤٠٠ هـ

= ١٩٨٠ م، ٢: ٤٢ - ٤٣. النووي، محيي الدين، المجموع في شرح المهذب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع / بدون تاريخ، ٦: ٧٧.

(١٢٥) البهوتي، كشاف القناع، ٢: ٢٥٧. النووي، المجموع، ٦: ٧٧.

(١٢٦) البروجردى، المستند في شرح العروة الوثقى / كتاب الخمس: ١٩٦.

(١٢٧) التوبة: ١٠٣.

(١٢٨) البروجردى، المستند في شرح العروة الوثقى / كتاب الخمس: ١٩٦.

(١٢٩) المصدر السابق.

(١٣٠) أنظر: العيني، أبو محمد محمود بن أحمد، عمدة القاري في شرح البخاري، دار إحياء التراث العربي - بيروت / بدون تاريخ، ٩: ٩٩، باب في الركاز الخمس.

(١٣١) البروجردى، مرتضى، المستند في شرح العروة الوثقى / كتاب الخمس: ١٩٦ - ١٩٧.

(١٣٢) المصدر السابق: ١٩٦ - ١٩٧.

(١٣٣) البخاري، صحيح البخاري، ١: ١٩، ٣٠، ١٣٣، و ٢: ١٠٩، و ٤: ٤٤ - ٤٥، ١٥٧، و

٥: ١١٦، و ٧: ١١٤، و ٨: ١٣٧، ٢١٦ - ٢١٧. النيسابوري، صحيح مسلم، ١: ٣٥ -

٣٦. السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي - بيروت /

بدون تاريخ، ٢: ١٨٧، ح ٣٦٩٢، و ٤٠٨، ح ٤٦٧٧. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن

الترمذي، دار إحياء التراث العربي - بيروت / ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م، ٣: ٧٨، ب ٣٨، ح

١٦٤٧، و ٤: ١٢١، ح ٢٧٤١. النسائي، أحمد بن علي، سنن النسائي، دار الفكر للطباعة

والنشر والتوزيع - بيروت، ط ١ / ١٣٤٨ هـ = ١٩٣٠ م، ٨: ١٢٠، ٣٢٣. الشيباني،

مسند أحمد، ١: ٣٦١، و ٣: ٢٣.

(١٣٤) البروجردى، مرتضى، المستند في شرح العروة الوثقى / كتاب الخمس: ١٩٦ - ١٩٧.

(١٣٥) المصدر السابق.

(١٣٦) المصدر السابق.

(١٣٧) المصدر السابق.

(١٣٨) ابن قدامة، المغني، ٢: ٦١٦.

(١٣٩) العسكري، مقدّمة مرآة العقول، ١: ١٠١ وما بعدها. العسكري، معالم المدرستين، ٢: ١١٩ وما بعدها.

(١٤٠) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٩: ٥٤٦، ب ٤ من الأنفال وما يختصّ بالإمام، ح ٨. الكليني، الكافي، ١: ٥٤٤، ح ١٠. الطوسي، تهذيب الأحكام، ٤: ١٢١، ب ٣٥، ح ٣٤٤. (١٤١) الأردبيلي، أحمد، زبدة البيان: ٢١٠ - ٢١١. أنظر: الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان، ٤: ٣١٤.

(١٤٢) أنظر: الأردبيلي، زبدة البيان: ٢١٠ - ٢١١.

(١٤٣) أنظر: الهمداني، آغا رضا، مصباح الفقيه، منشورات مكتبة الصدر / بدون تاريخ، ٣: ١٠٩، (طبعة حجرية).

(١٤٤) أنظر: الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان، ٤: ٣١١.

(١٤٥) أنظر: الهمداني، مصباح الفقيه، ٣: ١٠٩.

(١٤٦) أنظر: النراقي، مستند الشيعة، ١٠: ١٣.

شرح جمل العلم والعمل

□ تأليف: الشيخ علي الفرهودي

□ ترجمة: الشيخ إبراهيم الخزرجي

شرع الباحث بالتعريف الإجمالي بكتاب (شرح جمل العلم والعمل) لابن البرّاج الطرابلسي، ثم تناول مباحث وأبواب الكتاب وبيان الطريقة المعتمدة في تصنيفه، وبيان البحث المقارن فيه وطبيعة الاستدلال فيه، ثم دراسة الأدلة مفصلاً، ومدى تأثر المصنّف بغيره وموارد مخالفته مع السيد المرتضى ومع المشهور والمقارنة بينه وبين (المهذّب)، وختم الباحث ببيان تعدّد نسخ الكتاب وتأثيره على فهم آراء المؤلف..

التعريف الإجمالي للكتاب:

كتاب (شرح جمل العلم والعمل) هو تصنيف القاضي ابن البرّاج رحمته الله (م ٤٨١هـ)^(١)، حيث قام بشرح قسم الفقه منه، وقد صنّفه ابن البرّاج إجابة لطلب أستاذه وزميله الشيخ الطوسي (م ٤٦٠هـ) على قول، أو صنّفه لغرض إكمال شرح الشيخ الطوسي^(٢) الذي تولّى شرح قسم الاعتقادات والمسائل الكلامية منه فقط، والذي أسماه بتمهيد الأصول^(٣).

لم يُشر المصنّف في كتابه هذا إلى اسم الكتاب، نعم ذكر اسمه ابن شهر آشوب

ولأوّل مرّة بعنوان: «شرح جمل العلم والعمل» لابن البرّاج^(٤)، لكن ذكر ابن أبي المجد الحلبي بأنّ ابن البرّاج هو الذي أطلق هذا الاسم على كتابه^(٥)، وورد اسم الكاتب المذكور أيضاً في كشف الحجب بعنوان: «منهاج المعالم»^(٦)، فيما ذكر البعض الآخر بأنّ «شرح الجمل» و«المنهاج» و«المعالم» هي عناوين لثلاثة كتب لابن البرّاج^(٧).

بدأ المصنّف بذكر مقدّمة أو خطبة مختصرة جدّاً للكتاب ثمّ باشر بالشرح المزجي لمتن جمل العلم بقوله: «ثمّ قال الشريف الأجل المرتضى»، وقد كرّر هذه العبارة كثيراً وفي كلّ فصل تقريباً، ثمّ شرع بشرح عبارة السيد المرتضى بقوله: «إعلم».

مباحث وأبواب الكتاب:

تبع المصنّف ما ورد في متن الكتاب من أبحاث في الأبواب العبادية التالية فقط، وهي:

الطهارة، الصلاة، الجنائز، الصوم، الاعتكاف، الحجّ والزكاة، وقد علّل ابن البرّاج اكتفاء السيّد المرتضى بالعبادات وترك البحث عن المعاملات والقضاء وأمثال ذلك، وكذا حذف باب الخمس والجهاد، وأيضاً تقديم الصلاة على سائر العبادات، وتقديم الحجّ والصوم على الزكاة؛ لكون هذه الأمور عامّة البلوى، وأمّا تقديم الطهارة على الصلاة فذلك لتوقّف الصلاة عليها، وكذا بدأ البحث في باب الطهارة بالماء المطلق فإنّه لانهصار إمكان الطهارة حال الاختيار به. قال ابن البرّاج في بيان ذلك: «اعلم أنّ صاحب الكتاب ﷺ لما انتهى الكلام في أصول الدين من هذا الكتاب ابتدأ بعد ذلك بذكر العبادات التي شرط في صدره إيرادها، وذكر أنّ المكلف لا يكاد ينفكّ من وجوبها عليه وعموم البلوى بها، وهي: الصلاة

والصوم والحجّ والزكاة، ولمّا كان هذه العبادات أعمّ به البلوى للمكفّين ممّا سواها من الشرعيّات كالمعاملات والديات وما أشبه ذلك يقتضي تقديمها على ما عداها من ذلك، فكانت الصلاة أعمّ في البلوى للمكفّين ممّا عداها من الصوم والحجّ والزكاة؛ ولذا وجب تقديمها على جميعها، ولمّا وجب تقديم الصلاة أوجب تقديم الذكر لما لا يتمّ إلا به عليها، ولمّا كان الأولى تقديمها عليه - وكانت هي الطهارة - فإنّ ذلك لا يجوز إلا بالماء المطهر، فإنّ وجب البحث عن الماء المطهر، وهو الماء المطلق^(٨).

لقد أورد الفقهاء قبل السيّد المرتضى في تصانيفهم وبلا استثناء - كالشيخ الكليني في الكافي، والشيخ الصدوق في الهداية ومن لا يحضره الفقيه، والأشعّثي في الجعفریات، والشيخ المفيد في المقنعة والإعلام والإشراف - كتاب الزكاة بعد كتاب الصلاة مباشرة، حيث عبّرت عنهما الروايات بالمقترنين أو بالقرينتين^(٩)، لكن السيّد المرتضى ذكرهما بعد كتاب الحجّ، كما أنّه ذكر بحث الزكاة في الانتصار أيضاً بعد كتاب الصوم، ولم يذكره بعد كتاب الصلاة.

ثمّ إنّ المصنّف أورد الفصول المتعلّقة بصلاة الميت وتجهيز الأموات - التي أوردها السيّد المرتضى تحت عنوان كتاب الجنائز - بعد كتاب الطهارة والصلاة، وقد عمل المصنّف بذلك هنا من دون أيّ تغيير، ونلاحظ نظير ذلك في كتاب دعائم الإسلام أيضاً^(١٠).

لقد اشتمل باب الطهارة من هذا الكتاب - تبعاً لما في المتن - على البحوث التالية: الاستنجاء، الوضوء، الغسل، نواقض الطهارة، التيمّم، الحيض، الاستحاضة والنفاس. وقد اكتفى في الأخير منها بذكر العنوان فقط، ولم يذكر المقطع التوضيحي له من الجمل، كما أنّه لم يتعرّض لشرحه^(١١).

وأما عنوان « صلاة الضرورة »، وهي صلاة الخوف والمرض والعريان - التي هي من مختصات كتاب الجمل - فقد أوردتها المصنّف تحت هذا العنوان من دون تصرّف.

الطريقة في التصنيف:

الطريقة التي اتّبعها المصنّف في شرح الجمل عبارة عن ترتيب فصوله، ثمّ تجزئة كلّ فصل إلى عدّة أقسام مرتّبة، وشرحها بحسب مطالب كتاب الجمل^(١٢)، وغرض المصنّف من ذلك هو إيراد متن كتاب الجمل وإن لم يقدّم بشرحه^(١٣). نعم، من الملاحظ أنّ بعض المتن قد حُذف، ممّا يُحتمل أنّ ما لم يُورده ابن البرّاج هو غير موجود أصلاً في نسخة الجمل، لكنّه مذكور في النسخ الأخرى^(١٤).

وقد شرح المصنّف وبيّن بعض المسائل التي لم ترد في المتن أحياناً كالتهذيب بالماء المضاف^(١٥) والبنّ^(١٦) وغيرهما؛ ولذا فإنّ بعض فصول شرح الجمل قد تكون ثلاثة أضعاف المتن^(١٧).

وقد يُورد المصنّف في مقام الاستدلال أحياناً المطالب التي ذكرها السيّد المرتضى في المتن نفسها كالتمسك بالأدلة الثلاثة - الكتاب العزيز والإجماع والاحتياط - كما فعله في إثبات عدم جواز إمامة الفاسق^(١٨).

وقد يُرجع المصنّف القارئ في بيان المطالب وشرحها - كما في علامات القبلة - إلى كتب الفقهاء^(١٩)، كما أنّه قد يطول شرحه للبعض الآخر إلى ما يقرب من الرسالة، كما هو الحال في تعريف الصوم^(٢٠)، وبحث رؤية الهلال^(٢١) حيث أطال الكلام في الأخير منهما.

نعم، قد يجده المتنبّع يُكرّر ما ذكره سابقاً بفواصل قليلة جداً، كما صنع في باب

مستحقّي الزكاة، فإنّه منع من ردّ الزكاة إلى السادة الهاشميين مع تمكّنهم من أخذ الخمس^(٢٢)، وكما في وجوب قضاء صلاة الآيات^(٢٣)، ووقت صلاة العيدين^(٢٤).

لقد أشار المصنّف في هذا الكتاب إلى كتابين آخرين له، أحدهما: مناسك الحج والآخر: كتاب فقهي كبير لم يذكر اسمه^(٢٥)، وقد عرض في كتابه الفقهي هذا آراء وأقوال عديدة لم يذكرها الفقهاء من قبله في كتبهم، فإذا راجعنا شرح الجمل فقط نجد أنّ ابن البرّاج عرض آراء بعض الفقهاء المعاصرين له والمتقدّمين عليه في أحكام بعض المسائل الفقهية، من قبيل اختلافهم في وجوب ستر المرأة شعرها في الصلاة، بناءً على فهم بعض الفقهاء من عبارة متن الجمل^(٢٦)، وكذا في وجوب حجّ التمتع للنائي^(٢٧)، وأيضاً أنّ عورة الرجل ما بين السرة والركبة^(٢٨).

وقد ينقل ابن البرّاج عن بعض الفقهاء آراء وأقوال ليست موجودة في مصنّفاتهم التي بأيدينا كنسبته تعريف الصوم وبيان حدّه للشيخ الطوسي^(٢٩)، وكذا نسب إلى السيد المرتضى أقوالاً ليست في تصانيفه التي بين أيدينا كقوله: «وقد كان شيخنا المرتضى يقول....»^(٣٠).

البحث المقارن:

خلافاً لكتاب جمل العلم والعمل الخالي عن صبغة المقارنة، جعل ابن البرّاج شرح الجمل من كتب المسائل الخلافية، فإنّه بعد أن يعرض أصل المسألة يطرح رأي علماء الجمهور بدون أن يذكر عليه دليلاً في الغالب، وقد يُشير أحياناً - وبشكل إجمالي - إلى ما تمسّكوا به من أخبار^(٣١)، ثمّ يعرض رأي الإمامية. نعم، في بعض الموارد يعرض رأيه الخاصّ مقروناً بالاستدلال عليه، فمثلاً ذكر في أول الكتاب نجاسة الماء ومقدار الكرّ في رأي علماء الجمهور ثمّ ذكر رأي فقهاء الإمامية واستدلّ عليه بالإجماع ثمّ أجاب عن سؤال مُقدّر على رأي الإمامية^(٣٢).

لقد عرض ابن البرّاج روايات أهل السنّة التي لا تُوافق فتاوى علماء الإمامية عرضاً موضوعياً ومنطقياً ومنصفاً، كما هو المناسب في البحوث الخلافية وأوردها بنصوص ألفاظها^(٣٣)، فيما اكتفى أحياناً بالإشارة إليها ثم ردّها؛ لكون أدلتها من آحاد الأخبار، كما هو مبنى أستاذة الشريف المرتضى رحمته الله، وقد أورد بعض الأخبار النبوية الشريفة لصالح ما ذهب إليه علماء الإمامية ودعماً لرأيهم^(٣٤).

ثم إنَّ المصنّف - وقبل عرض آراء فقهاء الإمامية المختلفة في المسألة - يكون في الغالب ناظراً إلى آراء علماء الجمهور^(٣٥) بحيث لو رفعنا بحث آراء علماء أهل السنّة من بعض فصول الكتاب لم يبقَ بحث جديد في الكتاب^(٣٦)؛ ولذا يُعدّ هذا الكتاب من أقدم المصادر التي يُمكن للباحث من خلاله الاطّلاع على الاختلاف بين آراء علماء الإمامية مع علماء أهل السنّة^(٣٧) إلى درجة قد تصل الأقوال في المسألة الواحدة إلى ستّة أقوال^(٣٨) بل أكثر بقليل أحياناً^(٣٩)، كما ذهب المصنّف في أكثر المسائل إلى مخالفتهم في الأحكام تماماً^(٤٠).

لقد حكى المصنّف أقوال فقهاء أهل السنّة عن بعض كتب أهل السنّة، نظير اختلاف الفقهاء كالطحاوي^(٤١)، والنيسابوري^(٤٢)، وغيرهما فيما اكتفى في بعض الموارد بلفظ: (حكى)^(٤٣).

لقد عرض ابن البرّاج إلى جانب عرضه لآراء أئمّة المذاهب الأربعة لأهل السنّة في جميع المسائل آراء جماعة من الصحابة والتابعين وفقهاء أهل السنّة بشكل واسع أمثال: عمر بن الخطّاب (م ٢٣ هـ)^(٤٤)، ابن مسعود (م ٣٣ هـ)، سعد بن أبي وقّاص (م ٥٥ هـ)، الحسن بن صالح (م ١٦٧ أو ١٦٨ هـ)، قتادة (م ١١٧ هـ)، ابن الزبير (م ٧٣ أو ٧٤ هـ)، أنس بن مالك (م ٩٣ هـ)^(٤٥)، عبد الرحمان بن عوف (م ٣٢ هـ)، ابن أبي هريرة (م ٣٤٥ هـ)^(٤٦)، أبو هريرة (م ٥٩ هـ)^(٤٧)، ابن عبّاس

(م ٦٨ هـ)، عمر بن عبدالعزيز (م ١٠١ هـ)، عبد الله بن عمر (م ٧٣ أو ٧٤ هـ)^(٤٨)، سعيد بن المسيّب (م ١٠٠ هـ)، الحسن البصري (م ١١٠ هـ)، طاووس (م ١٠٦ هـ)، عكرمة (م ١٠٥ هـ)، إبراهيم النخعي (م ٩٦ هـ)، ابن أبي ليلى (م ١٤٨ هـ)، الثوري (م ١٦١ هـ)، الشعبي (م ١٠٤ هـ)، أبو ثور عطاء (م ١١٤ هـ)، الزهري (م ١٢٤ هـ)^(٤٩)، الأوزاعي (م ١٥٧ هـ)، ربيعة الرأي (م ١٣٦ هـ)، الليث بن سعد (م ١٧٥ هـ)^(٥٠)، مسروق (م ٦٢ أو ٦٣ هـ)، ابن سيرين (م ١١٠ هـ)^(٥١)، مجاهد (م ١٠٤ هـ)، حمّاد (م ١٢٠ هـ)^(٥٢)، سعيد بن جبير (م ٩٥ هـ)^(٥٣)، أبو يوسف (م ١٨٢ هـ)^(٥٤).

وقد أشار إلى آراء بعض علماء سائر المذاهب تحت عناوين مختلفة بدون ذكر أسمائهم كقوله: الخوارج^(٥٥) أصحاب أبي حنيفة^(٥٦)، أصحاب الرأي^(٥٧)، أهل الظاهر^(٥٨)، أهل الحديث^(٥٩)، أهل الكوفة^(٦٠)، وأهل المدينة^(٦١).

ولم ينقد المصنّف أو يُحلّل أقوال علماء أهل السُنّة في الكتاب أبداً. نعم، قد يُشير في بعض الموارد إلى صحة قول الإمامية عندما ينقل قولاً عن الطرفين، ثمّ يُبيّن الدليل فيه^(٦٢).

ومن الملاحظ أنّه لم يُشر فيما يقرب من نصف فصول الحجّ أو بعض الفصول الطويلة من الكتاب - كتعريف وحدّ الصرْم - إلى رأي من آراء أهل السُنّة^(٦٣)، كما أنّه لم يتعرّض لبيان آرائهم في موارد أخر، كما في فصول كيفية الوضوء ونواقض الطهارة والتميم^(٦٤) التي فيها لأهل السُنّة رأي خاصّ بيّنه الشيخ الطوسي في الخلاف^(٦٥).

طبيعة الاستدلال في شرح الجمل:

يُعتبر شرح جمل العلم والعمل لابن البرّاج من الكتب الاستدلالية في الفقه

الإمامي، وهو على نهج كتابه الآخر المَهْذَب في الاستدلال؛ حيث استدَلَّ فيه بالأدلة الأربعة على الأحكام الشرعية، فقد استدَلَّ بأصل البراءة على بعض المسائل في خمسة مواضع، وبالاحتياط ثمانين موضعاً، وما يقرب من عشرين موضعاً بالإجماع.

وهذا الأمر لا يُقاس بما صنعه في شرح الجمل؛ حيث تمسَّك بالإجماع في مئات المواضع وبالاحتياط والبراءة في مواضع متفرقة من الكتاب. باعتباره مكتوباً في الفقه المقارن.

وللمصنّف كتاب آخر بعنوان (جواهر الفقه)، وهذا الكتاب وإن كان إلى حدٍّ ما شبيهاً بشرح الجمل، لكنّه لم يتعرّض فيه لآراء علماء الجمهور، وهذا الكتاب من الكتب الاستدلالية وهو ناظر إلى آراء علماء السُنّة، حيث يعدّ من ناحية شموله لأكثر الأبواب الفقهية أفضل من شرح الجمل، لكنّه من ناحية أُخرى اكتفى فيه بذكر عدد من المسائل المحدودة بشكل عامٍّ وإجماليٍّ؛ بحيث لا يدلّ ذلك على بيان رأي المصنّف في جميع مسائل الباب، فلا يكون من هذه الناحية - قياساً بغيره من التصانيف - ناقصاً.

ويرى المتتبّع لآراء المصنّف أنّه - على الرغم من كونه كأستاذه السيّد المرتضى - لا يقول بحجّية خبر الواحد مع ذلك يتمسّك بالأخبار غير المتواترة وبظواهر الآيات ممّا يظهر أنّ المناط والملاك لدى المصنّف في إثبات الأحكام الشرعية - كما عليه الحال لدى أستاذه السيّد المرتضى - أمران:

أحدهما: اليقين والاطمئنان بالحكم الشرعي الذي يكون طريق تحصيله الخبر المتواتر، الإجماع، الاحتياط، والخبر المحفوف بالقرائن التي يُطمأنُّ بها، والتي غالباً ما تحصل للقدماء من الأصحاب باعتبار قربهم من عصر النصوص.

والآخر: الظنّ الحاصل من ظاهر الكتاب العزيز والسنة الشريفة.

وعليه، فهو من ناحية الصدور لا يعتمد على خبر لا يحصل منه العلم والاطمئنان، ولكنّه من ناحية الدلالة يعتمد على الظنّ. وهذا المسلك جعله يتمسك من بين جميع الأمارات كثيراً بالإجماع، ومن بين الأصول العملية يتمسك بأصل الاشتغال والاحتياط؛ وذلك أنّ الأخبار المتواترة والأخبار المحفوفة بالقرائن التي يحصل منها الاطمئنان وكذا آيات الأحكام ليست بالقدر الكافي الذي يشغل مساحة واسعة من المسائل الفقهية.

ومن هنا نجد المصنّف قد تمسك بالكتاب والسنة والإجماع والاحتياط أو قاعدة اليقين وبالبراءة أو عدم الدليل^(٦٦)، كما أنّه تمسك للكشف عن ظهور الآيات وأمثال ذلك بالمباحث اللغوية ورأي أهل اللغة^(٦٧).

وحيث إنّ المصنّف يرى حمل ألفاظ الآيات والروايات على استعمال عُرف الشرع فإنّه يرى تقديم عُرف الشرع على وضع اللغة في مقام التعارض كما يبدو ذلك من ثنايا بحوث أستاذه الشريف المرتضى^(٦٨).

وعليه، يُمكن تلخيص أهمّ ما قام به المصنّف وانتهجه في هذا الكتاب من أعمال فقهية، وهي كالتالي:

- ١ - عرض آراء وأقوال علماء الجمهور وأهل السنة.
- ٢ - عرض آراء فقهاء الإمامية.
- ٣ - ذكر الاختلاف بين الفريقين مع ذكر الأدلة.
- ٤ - علاج الروايات المتعارضة.
- ٥ - علاج التنافي بين ما يذهب إليه علماء الإمامية وما ورد في الأخبار.
- ٦ - عرض إجماعات الإمامية.

٧- ردّ الأقوال الخاصّة بأهل السنّة بأصل البراءة وعدم الدليل، وإثبات الأقوال الخاصّة بالإمامية بأصل الاحتياط وقاعدة الاشتغال واليقين ببراءة الذمّة.

بيان الأدلّة:

ولا بأس هنا الاشارة إلى منابع الاستدلال الفقهيّة الأربعة في استنباط الأحكام الشرعية وموقف ابن البرّاج منها:

الدليل الأوّل - الكتاب العزيز:

استدلّ المصنّف في شرح الجمل بما يقرب من عشرين آية شريفة من الكتاب العزيز^(٦٩)، حيث تمسّك تارة بظواهر تلك الآيات^(٧٠) وأخرى بدلالاتها صراحة ونصّاً^(٧١).

ويرى المصنّف - كالسيد المرتضى - أنّ ظواهر الكتاب العزيز حجة^(٧٢)، وجعلها في رتبة الخبر المتواتر، كما أنّه يرى عدم قدرة خبر الواحد على معارضة ظواهر الكتاب، قال في بحث رؤية الهلال: «إنّ هذا الخبر لا يصحّ التعلّق به من وجوه: منها، أنّه من أخبار الآحاد، وما كان كذلك فلا يصحّ الاعتراض به على ظواهر القرآن والأخبار المتواترة»^(٧٣).

نعم، تمسّك المصنّف في مورد واحد فقط بالكتاب العزيز إلى جانب الإجماع^(٧٤)، والخبر^(٧٥)، وذلك فيما لو كانت الآية الكريمة مُجملة ومُرَدّدة بين معنيين، كما في لفظ (الدلوک) مثلاً في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(٧٦) هل إنّهُ وقت الظهر أو العصر؛ فإنّه تمسّك لما ذهب إليه بأنّ أوّل وقت الظهر هو زوال الشمس بالخبر المتواتر، وترك الاستدلال بالآية المباركة لإجمال لفظ الدلوک فيها^(٧٧).

أما بالنسبة للاستدلال المفصل والطويل في شرح الجمل فهو كثيراً ما يرتبط بتمسك المصنّف بالآيات الشريفة التي نقلها عن كتاب الانتصار للسيد المرتضى^(٧٨)، وفيها إشارة إلى مطالب فنية كالتفسير والمباحث اللغوية والمباحث الأصولية أمثال ظهور الأمر في الوجوب وغير ذلك^(٧٩).

وفي الوقت الذي نقل فيه المصنّف عن الآخرين نجده أحياناً أخرى لم ينقل عن أحد فيما لو لم يرَ ذلك صحيحاً^(٨٠).

الدليل الثاني - السنة الشريفة:

يرى المصنّف أنّ الأخبار المروية على ثلاث طوائف:

١ - الأخبار المتواترة.

٢ - أخبار الآحاد.

٣ - الأخبار التي يُطمأن بصدورها عن المعصوم عليه السلام^(٨١).

فهو على الرغم من أنّه لا يعمل بالخبر الواحد كأستاذة السيد المرتضى - حيث يقول في أكثر من موضع بأنّ أخبار الآحاد لا تقتضي عندنا علماً ولا عملاً^(٨٢)، أو التي لا تُوجب عندنا علماً ولا عملاً^(٨٣) - ولكنّه صرّح أيضاً بأنّ الخبر الواحد لو كان محفوظاً بقرينة تدلّ على صحّته لكان مُعتبراً، قال - في ردّ إشكال العمل بخبر الواحد الذي لا يُعوّل المصنّف عليه في علم ولا عمل - : «إنّما نقول في خبر الواحد بما ذكرته إذا لم يقرن به قرينة، ولا دلالة تدلّ على صحّته، وأمّا ما يقرن به قرينة تدلّ على صحّته فلا بدّ من القول بصحة مضمونه للقرينة به»^(٨٤).

وعليه، فاصطلاح «تصحیح الرواية» يستعمله المصنّف في حالة الاطمئنان بصدورها، قال في خبر ورد في التثويب في الأذان والإقامة: «وما ورد من طرقنا

من التثويب من خبر فمحمول على التقية إن صحَّحناه، وإلا فهو ممَّا لا ينبغي التمسك به؛ لكونه من أخبار الآحاد التي لا يقتضي عندنا علماً ولا عملاً^(٨٥).

لقد استدلَّ المصنَّف بقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ...﴾^(٨٦) على إثبات وجوب التأسّي بفعل النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، قال في بحث أعداد الفرائض في الحضر والسفر والمسنون فيهما - بعد أن استدلَّ بالآية السابقة -: «وقد ثبت بالنقل المتواتر أن رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام كانا يصليانها فثبت بذلك صحَّتها»^(٨٧).

كما صرَّح في أكثر من موضع بحجّية فعل النبي ﷺ^(٨٨) وتقرير المعصوم عليه السلام^(٨٩) وسيرة المسلمين فيما لو اتّصلت بعصر المعصوم عليه السلام^(٩٠).

وأشار المصنَّف إلى الأخبار الواردة عن أئمة الهدى عليهم السلام في حال تعارضها مع أقوال الإمامية فقط^(٩١)، وروى في بعض المواضع أخباراً عن أمير المؤمنين عليه السلام من طرق الجمهور تُؤيّد ما يذهبون إليه، لكنّه رواها لا بقصد الاستدلال بها، قال في بحث صلاة العيدين: «والجهر بالقراءة عندنا واجب، وهو مذهب أكثر المخالفين، وقد رَوَاهُ عن أمير المؤمنين عليه السلام»^(٩٢).

كما أنّه يُشير أحياناً إلى روايتين نبويتين متعارضتين بحسب الظاهر رواهما الجمهور، إحداهما تُوافق مذهب الإمامية، والأخرى لا تُوافقه، ثمّ يُحاول رفع التعارض بينهما، قال في عدد تكبيرات صلاة الميت: «وقد رَوَاهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَبَّرَ خَمْساً، فَإِنْ قَالُوا: وَكَبَّرَ أَرْبَعاً، قُلْنَا: هَذَا يُحْمَلُ عَلَى أَنْ يَكُونَ جَهَرَ بِأَرْبَعٍ وَسَمِعُوا صَوْتَهُ، وَأَخْفَى التَّكْبِيرَةَ الْخَامِسَةَ وَلَمْ يَسْمَعُوا»^(٩٣).

وقد يعرض المصنَّف روايات الجمهور التي تُوافق رأي علماء الإمامية عن بعض الصحابة كابن عباس، وحذيفة (م ٣٦ هـ) وزيد بن أرقم، لغرض الإطلاع فقط، لا لغرض الاستشهاد أو الاستدلال بها^(٩٤).

نعم، في بعض المواضع التي يكون لأهل السنة فيها إشكال على ما ذهب إليه الإمامية نجد المصنّف يستدلّ لصحة ما ذهب إليه الإمامية بخبر نبوي رواه الجمهور، قال في مبحث غسل الميت:

«فإن قيل: فلمَ اقتصرتم على تعيين ثلاثة عشر درهماً وثلاث في الكافور؟ قلنا: إنّما اقتصرنا على ذلك في الحنوط السابع؛ لأنّ الخبر ثبت عندنا أنّ جبرئيل عليه السلام هبط على النبي ﷺ بأربعين درهماً من كافور الجنة...» (٩٥).

وعلى الرغم من تمسك المصنّف بروايات قليلة (٩٦) لإثبات رأي الإمامية - عدا ما ورد من أخبار في بحث رؤية الهلال (٩٧) - إلا أنّه أشار - وبعدّة مناسبات - إلى عشرات الأخبار، نحو عرضه لآراء وفتاوى الجمهور (٩٨)، أو بمناسبة نقضه لرأي الإمامية بروايات وأخبار الأئمة عليهم السلام (٩٩)، أو موضع نقل فيه خبراً للجمهور رَوَاهُ عن أئمة الهدى عليهم السلام (١٠٠)، أو رواها كاملة وبمتونها ثم بحث حولها (١٠١).

ومن هنا يُعدّ هذا الكتاب عند بعض الفقهاء من أقدم المصادر الفقهية (١٠٢)؛ وذلك لاحتوائه على أقدم المصادر الروائية كحذيفة بن منصور (م بعد ٤٨ هـ) (١٠٣)، وتصريحه برواية الكليني (م ٣٢٩ هـ) (١٠٤) والصدوق (م ٣٨١ هـ) (١٠٥).

ولقد صرّح المصنّف بإطلاق بعض الأخبار، فحمل الظاهر منها على الأظهر، وجعل المقيد من الأخبار أظهر والمطلق منها ظاهر (١٠٦).

ويرى ابن البرّاج أنّ للتعارض ركنين أساسيين:

أحدهما: الاطمئنان بصدور كلا الدليلين.

والآخر: تضمّن أحد الخبرين التضاد مع الآخر، بحيث يتنافى أحدهما مع الآخر (١٠٧).

وبناءً على ذلك يرى المصنّف أنّ تعارض الخبر الواحد مع ظاهر الكتاب العزيز والخبر المتواتر - سواء أكان تواتره لفظياً (١٠٨) أو معنوياً (١٠٩)، إنّما هو بسبب

فقدان الركن الأول، وأنَّ التعارض بين روايات الظاهر والأظهر كالمطلق والمقيد إنّما هو بسبب فقدان الركن الثاني^(١١٠).

ولقد أشار المصنّف في كثير من الموارد - بعد طرح إشكال افتراضي - إلى تعارض بعض روايات الإمامية المروية عن طرقهم مع إجماعاتهم، وأجاب عنه كالعادة بأنَّ تلك الروايات هي أخبار آحاد لا يُلتفت إليها، وأنَّ الإجماع على خلافها فيقدّم عليها^(١١١).

ولم يكتفِ المصنّف في أغلب الموارد بذلك، بل حاول الجمع بين تلك الأخبار وما يذهب إليه الإمامية إمّا بتوجيهها^(١١٢)، أو بحملها على التقية - التي عدّها المصنّف من المذهب، والتي أفتى في ضوئها في بعض الأحكام - للإشكال في أسنادها ونحوه^(١١٣).

لقد تمسّك ابن البرّاج في بحث رؤية الهلال بروايات وردت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، حيث عرضها بشكل تفصيلي، وكان يحلّ التعارض فيما بينها وبين آراء فقهاء الإمامية أحياناً بعرض وجوه عديدة قد تبلغ أحياناً ستّة وجوه^(١١٤).

وعليه، فقد صار هذا الكتاب مصدراً لمعرفة رفع التعارض والتنافي بين الأخبار وأقوال علماء الإمامية. وبعبارة أخرى: صار كتاباً ومصدراً للجمع بين الروايات والأخبار.

لقد تعرّض المصنّف إلى ذكر بعض آراء العلماء في علم الرجال والدراية، ومن ثمّ حاول إبراز رأيه من خلال نقد الأخبار ودراستها؛ لذا نراه قد استعمل مصطلحات درج عليها علماء الدراية والرجال نحو: الظاهر، الاضطراب، الإضممار، التواتر، الواحد، التأويل، الخبر الضعيف، وغير ذلك.

ثمّ إنّ المصنّف ناقش أحياناً الأخبار الواردة عن أئمة الهدى عليهم السلام، فمثلاً ناقش

خبري سماعاً من ناحيتين: الأولى: كون أحد الخبرين مضمراً. والأخرى: ابتلاؤهما بالاضطراب؛ لوجود إضافة في أحدهما دون الآخر، فإنه قال: «فهذان الخبران مرويان عن سماع، وفي روايته لهما اضطراب يضعف معه التعلّق بذلك» (١١٥).

وكذا الخبر الذي رواه حذيفة بن منصور (م بعد ١٤٨هـ)؛ فقد ردّه من جهة الاضطراب في المتن واختلاف الألفاظ، ومن جهة السند؛ لكونه منقولاً مع الوساطة وبدونها عن الإمام عليه السلام، وبناءً عليه ردّ الحديث المروي عن أبي عبد الله عليه السلام في صوم النبي ﷺ تسعة وعشرين يوماً حيث علّق عليه بقوله: «إنّ هذا الخبر لا يصح التعلّق به من وجوه:

منها: أنّه من أخبار الآحاد، وما كان كذلك لا يصحّ الاعتراض به على ظواهر القرآن والأخبار المتواترة.

ومنها: أنّه وإن كان قد ورد عن غير هذا الطريق فإنّ الأصل فيه حذيفة بن منصور في جميع الطرق التي ورد فيها وإن اختلفت ألفاظه.

ومنها: أنّ هذا الحديث لو كان حديثاً لحذيفة بن منصور لما كان كتابه خالياً منه...

ومنها: أنّه في الطرق التي ورد عنها مضطرب المعاني مختلف الألفاظ؛ لأنّ حذيفة يرويه تارة عن معاذ بن كثير عن أبي عبد الله عليه السلام، وتارة يرويه عن أبي عبد الله عليه السلام بغير واسطة بينهما، وتارة لا يُسنده إلى أحد...» (١١٦).

ويرى المصنّف أنّ الأخبار وإن كانت بمضمون واحد وقد وصلت إلينا بعدّة طرق، لكنّها تنتهي إلى شخص وراي واحد، فإنّ ذلك لا يُوجب خروجها عن كونها أخبار آحاد أو يُطمأنّ بصدورها (١١٧)، وفي ذلك إشارة إلى كذب الراوي، كما صرح هو بذلك في قوله: «إنّ هذا الحديث لو كان حديثاً لحذيفة بن منصور لما

كان كتابه خالياً منه، وليس لهذا الحديث في كتابه ذكر»^(١١٨).

ولعلّه من هنا أشكل أهل السنّة على فقهاء الإمامية ببعض تلك الروايات المجهولة أو الضعيفة، كرواية حذيفة بن منصور.

الدليل الثالث - الإجماع:

يرى المصنّف حجّة إجماع الإمامية^(١١٩)، وقد يُصرّح أحياناً بعد التمسك به بحجّيته^(١٢٠). ومن الملاحظ أنّه تمسك بالإجماع أكثر من تمسكه بسائر الأدلّة الأخرى، حتّى أنّه جعل الإجماع دليلاً أصلياً وأولياً في كلّ مسألة، فقدمه على الأدلّة الأخرى وعلى الكتاب العزيز حيث أتى بها بعده^(١٢١).

لقد عبّر المصنّف عن الإجماع أحياناً بعبارة: «لا خلاف»^(١٢٢)، فجعل عدم الخلاف دليلاً على الإجماع^(١٢٣)، كما أنّه استخدم لفظ «عندنا» في مقام الاستدلال؛ حيث اعتبره الفقهاء بأنّه مُشعر بالإجماع^(١٢٤)، ولكنّه في كثير من الموارد عندما ينسب حكماً إلى نفسه فيُعبّر عنه بلفظ «عندنا»؛ فإنّه يكون قد استدلّ عليه بالإجماع ونحوه.

لقد وصف المصنّف الإجماع في جميع الموارد تقريباً بالمتكرّر، أو السالف ذكره، أو المتقدم فيما لو تقدّم ذكر الإجماع ولو بسطر واحد، فيُعبّر عنه بقوله: «الإجماع الذي سلف ذكره»^(١٢٥).

وقد نجد مثل هذه التعابير وما شابهها في آثار ومصنّفات السيّد المرتضى وابن زهرة (م ٥٨٥ هـ) في الغنية بكثرة، والظاهر تأثر ابن البرّاج وابن زهرة بالسيّد المرتضى في التعبير بمثل هذه التعبيرات، والقرائن تحكي أنّ مرادهم من ذلك هو إجماع الإمامية في قبال الإجماع لدى جميع المذاهب الإسلامية.

ولذلك فسّرت مثل هذه الإجماعات لابني البرّاج وزهرة بأنّها إجماعات الإمامية^(١٢٦)، فإنّ من القرائن على ذلك - كما في شرح الجمل والغنية - التعبير عن أوّل إجماع بقوله: «إجماع الإمامية»^(١٢٧)، ومن ثمّ أضيف هذا القيد إلى الإجماعات، وهذا لا يقتضي بالطبع أنّ المصنّف لو لم يستعمل هذا القيد، في موضعٍ ما، فإنّ مراده من الإجماع هو إجماع جميع فقهاء الإسلام^(١٢٨).

لقد استعمل المصنّف عبارة: «عليه العمل» في مقام الاستدلال وعرض الدليل عدّة مرّات^(١٢٩)، وقد استخدم هذا التعبير في المصنّفات الفقهيّة أيضاً في المقام نفسه^(١٣٠)، فيما استخدم بعض الفقهاء عكس هذا التعبير^(١٣١).

لقد استخدم المصنّف تعبير: «عليه العمل» أحياناً لغرض التأكيد على الإجماع^(١٣٢)، فيما عطف الفتوى على العمل أحياناً أخرى^(١٣٣).

ويرى بعض الفقهاء ظهور العمل في الإجماع^(١٣٤)، وفي بعض تعابير المحقّق النجفي (م ١٣٦٦ هـ) كونهما بلفظ واحد^(١٣٥)، وأنّ العمل مشعر بالإجماع^(١٣٦)، بل في بعض كلماته أنّ الإجماع أكثر اعتباراً ممّا عليه العمل^(١٣٧)، وهذا التعبير يُمكن أن يكون إشارة إلى الإجماع العملي الكاشف عن الإجماع القولّي^(١٣٨) أو عن سيرة المتسرّعة^(١٣٩) أو عن سيرة العقلاء^(١٤٠) أو عن سيرة العلماء^(١٤١).

ويري البعض أنّ الإجماع العملي - على الأقلّ في بعض الموارد - هو أمر آخر غير السيرة^(١٤٢).

لقد تردّد البعض في قسم من موارد الإجماعات لدى المصنّف بنحو صار بصدد توجيه معنى المسألة المدّعى من قبله الإجماع عليها، كدعواه الإجماع على مواضع السجدة^(١٤٣)، بل قد تكون بعض الإجماعات على خلاف ما عليه الإجماع أحياناً^(١٤٤).

لقد افترض المصنّف في كتابه فرضيات عدّة أجاب عنها وادّعى الإجماع على ما أجاب عنه، كما في خلاف البعض الذي قد يُخالف دعوى الإجماع ظاهراً ولا ينسجم معه، فإنّه في مثل تلك الموارد يردّ قول المخالف إن كان مسبقاً بالإجماع، كما في حكم الخوارج بعدم وجوب رجم الزاني المحصن، وحكم أهل الحديث باعتبار العدد في صيام شهر رمضان^(١٤٥)، هذا مضافاً إلى ردّه المخالفين لتعويلهم على أخبار الآحاد^(١٤٦).

يُعتبر شرح الجمل بلحاظ كثرة الإجماعات فيه وعدم مسبقية شيء منها من المصنّفات المنحصرة بشخص المؤلّف، ومن المسائل التي ادّعى الإجماع عليها فيه ما يلي:

- ١ - عدم نجاسة الماء الجاري - سواء أكان قليلاً أو كثيراً - بمجرد ملاقاته مع النجاسة^(١٤٧).
- ٢ - وجوب وضع الإبهام على الأرض حال السجود^(١٤٨).
- ٣ - وجوب إعادة أو قضاء صلاة الناسي للنجاسة على البدن أو اللباس^(١٤٩).
- ٤ - وجوب قضاء ما فات الميّت من صلاة على وليّه^(١٥٠).
- ٥ - عدم جواز الاقتداء بالإمام الفاسق في صلاة الجماعة وإن كان إمامياً^(١٥١).
- ٦ - عدم جواز إمامة الأبرص والأجذم إلا لمن كان كذلك^(١٥٢).
- ٧ - وجوب الخطبتين في صلاة العيدين^(١٥٣).
- ٨ - وجوب قضاء صلاة الخسوف والكسوف^(١٥٤).
- ٩ - وجوب القضاء والغسل^(١٥٥) لمن ترك صلاة الكسوف عن عمد^(١٥٦).
- ١٠ - وجوب وضع الميّت على جانبه الأيمن في القبر، وأن يكون مستقبل القبلة^(١٥٧).

١١ - أفضلية رفع اليدين في تكبيرات صلاة الميّت في الأولى، وترك رفعهما في باقي التكبيرات الأربع^(١٥٨).

١٢ - إذا أصاب المحرم صيداً في الحرم لزمه الجزاءان: مثل ما أصابه والقيمة^(١٥٩).

الدليل الرابع - العقل:

أهمّ الأدلّة وأكثرها شيوعاً واستخداماً لدى المؤلّف - بعد الإجماع والتمسك بالاحتياط لليقين بفرغ الذمّة^(١٦٠)، وأصل البراءة^(١٦١) - هو الدليل العقلي. ولا يختلف هذان الأصلان من حيث الماهية مع الاستصحاب الذي يُعدّ لدى القدماء من الأدلّة العقلية^(١٦٢).

لقد قامت سيرة القدماء على الإتيان بالأصول العملية بعد الدليل العقلي^(١٦٣)، الذي هو من الأدلّة الاجتهادية؛ ولذا فهم لا يأتون بها في مقام الاستدلال بالضرورة بعد الكتاب العزيز والسنة الشريفة، وذلك نحو تمسّكهم بالبراءة قبل الكتاب العزيز^(١٦٤)، والحال إنّ الأصل العملي - الذي هو من الأدلّة الفقاهتية - لا يُرجع إليه لدى المتأخّرين مع وجود الأدلّة الاجتهادية^(١٦٥)، وفي حالة اتّحاد كلا الدليلين يأتون بالأصل العملي في آخر المطاف لكي يملأ الفراغ الحاصل في حالة الخدشة في الحكم المستنبط.

إنّ مراد المصنّف من الاحتياط واليقين ببراءة الذمّة الواردين في كثير من عباراته وبشكل مقترن معنى واحد، فما كان السيّد المرتضى يُعبّر عنه بـ «طريقة اليقين ببراءة الذمّة» هو بذاته عبّر عنه المصنّف بـ «طريقة الاحتياط»^(١٦٦)، وقد يُشير إلى وجه الاحتياط أحياناً^(١٦٧)، فهو يستعين في إثبات مطابقة حكم ما مع الاحتياط بالمعطيات العقلية أيضاً^(١٦٨).

لقد اختار المصنّف في أغلب موارد الاختلاف بين الفقهاء القول المطابق للاحتياط^(١٦٩)، فابن البرّاج في هذا الكتاب من أهل الفتوى بالاحتياط؛ ولذا فإنّه على الرغم من إشارته في عدّة مواضع إلى الأقوال المختلفة لعلماء الإمامية في المسألة تارة^(١٧٠)، وإلى الشاذّ منها تارة أخرى^(١٧١)، إلا أنّه في الغالب يُرجّح القول المطابق للاحتياط، ويُعبّر عنه بنحو قوله: «وهذا قريب»^(١٧٢).

تأثّر المصنّف في طريقة التصنيف:

لشرح جمل العلم شبه كبير من جهةٍ بشرح جمل الشيخ الطوسي، حيث إنّ المصنّف هنا يبدأ في كلّ مسألة بعرض رأي الإمامية والجمهور، ثمّ يُحاول رفع الإبهامات عن القول المختار ويبيّن موقف الإمامية بنحوٍ وكأنّه في بحث شفاهي ويعرضها في صيغة سؤال وجواب، ويصوّر ذلك وكأنّها مناظرة وجهاً لوجه^(١٧٣)؛ ونظراً لوجود هذه الطريقة الفريدة في ذلك الوقت^(١٧٤) في هذين الشرحين يظهر أنّ ابن البرّاج قد تأثّر في تصنيف شرح الجمل بالشيخ الطوسي في شرحه للجمل. ثمّ إنّّه لا ريب بأنّه قد تأثّر بآراء أساتذته كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي أكثر من غيرهما، وقد تأثّر بعد السيد المرتضى - الذي عبّر عنه أحياناً بـ «شيخنا المرتضى»، وأحياناً كثيرة بـ «الشريف الأجل المرتضى»^(١٧٥) - بآراء الشيخ الطوسي الذي عبّر عنه بـ «شيخنا»^(١٧٦)، ومما يُشار إليه في هذا الصدد تأثّره بآراء الشيخ الطوسي في النهاية، كما في تعريف الصوم^(١٧٧)، ويمكن الإشارة إلى موردين من خلاف ابن الجنيد (م ٣٨١ هـ)^(١٧٨)، وإلى عدّة مواضع عرض فيها آراء الشيخ المفيد (م ٤١٣ هـ)^(١٧٩).

ولم يقف المصنّف موقفاً حيادياً من الخلاف بين السيد المرتضى والشيخ الطوسي كما في بحث قصر الصلاة أو إتمامها في الحرمين الشريفين، فإنّه تارة

وقف إلى جانب السيّد المرتضى^(١٨٠)، وأخرى إلى جانب الشيخ الطوسي^(١٨١)، وثالثة - بعد أن رفض القولين معاً - ذكر قولاً ثالثاً في المسألة^(١٨٢).

لقد استفاد المصنّف في تصنيف كتابه هذا من البحوث التي تعلّمها لدى الشيخ الطوسي حيث تلمذ عليه ودرس عنده كتاب النهاية وبعض ما دوّنه في ذلك^(١٨٣)، كما أنّه أفاد فيه من بعض أساتذة آخرين ممّا بقي في خاطره نحو الرأي القديم للسيّد المرتضى في جواز أخذ الأجرة على غسل الميت^(١٨٤)، وهذا الرأي نسبته إليه لكنّه غير موجود في تصانيفه الحالية.

إنّ المناظرات العلمية للمصنّف مع الشيخ الطوسي^(١٨٥)، وقيامه بدور التحكيم بين آراء الشيخ الطوسي والسيّد المرتضى، ومواقفه تجاه فتاوى هذين العلمين^(١٨٦)، وكذا مخالفته لبعض الأحكام المشهورة - خصوصاً الموارد المتكرّرة له التي أصرّ عليها في المذهب وفي هذا الكتاب، كتعيين حدّ عورة الرجل وأنها ما بين السرة والركبة^(١٨٧) - كلّ ذلك دليل على مكانته العلمية وبُعده عن التقليد المحض لغيره من العلماء.

خلاف المصنّف مع السيّد المرتضى:

خالف المصنّف في شرحه لكتاب الاجمل في مواضع عديدة الماتن - السيّد المرتضى - فإنّه متى ما خطر بباله إشكال على المتن سجّله على الماتن، وحاول إخضاعه للبحث والنقد العلمي^(١٨٨)، فردّ في كثير من المواضع رأي السيّد المرتضى بالدليل العلمي، كما في الموارد التالية:

تعريف وحدّ الصوم^(١٨٩)، وتقسيمه^(١٩٠) الحكم التكليفي للأذان والإقامة^(١٩١)، وتعيين مصداق عورة الرجل^(١٩٢)، وحكم من صلّى بعد الفحص عن القبلة ثمّ تبين أنّه صلّى إلى غير جهتها^(١٩٣)، وأخيراً أخذ الأجرة على تغسيل الميت^(١٩٤).

وقد تكون للمصنّف إشكالات مبنائية دقيقة على السيّد المرتضى، نظير ما يراه السيّد المرتضى من تكليف الكفّار بالفروع، والحال إنّهُ يرى أنّ الإسلام شرط في وجوب الزكاة، فيما يرى المصنّف أنّ هذا الشرط يتعلّق بضمان الزكاة وأدائها لا بوجوبها، قال في باب الزكاة ما نصّه: «ولسنا نحتاج إلى اشتراط الإسلام (في الزكاة) كما شرطه صاحب الكتاب عليه السلام، وقد كان ينبغي له هو أيضاً أن لا يشترطه ها هنا، وإنّما قلنا ذلك لأنّ الاشتراط إنّما يجب في الضمان والأداء، فأما في الوجوب فلا ينبغي ذلك؛ لأنّ الكفّار عندنا وعنده عليه السلام مخاطبون بالشرائع، وعلى هذا الزكاة واجبة عليهم وإن لم يقع منهم إسلام، فإذا كان الأمر على ما ذكرناه كان اشتراطه في الوجوب لا معنى له، وإنّما يجب اشتراطه في الموضع الذي ذكرناه» (١٩٥).

ثمّ إنّ المتنبّع في كثير من المواضع يرى أنّ الماتن - السيّد المرتضى - قد تردّد في إبراز وإظهار رأيه النهائي في المسألة، بينما جزم المصنّف والشارح بذلك، فأظهر رأيه النهائي والقطعي فيها، ومن النماذج في ذلك ما يلي:

١ - صحّة إتيان القنوت في الركعة الثانية من صلاة الجمعة - سواء أكان قبل الركوع أو بعده - حيث اكتفى السيّد المرتضى بالإشارة إلى اختلاف الروايات في ذلك (١٩٦).

٢ - خالف المصنّف السيّد الماتن في أغلب التعاريف التي ذكرها في مختلف أبواب الفقه، كتعريفه للصوم والاعتكاف (١٩٧).

٣ - وخالف السيّد المرتضى المشهور في الغالب، كخلافه في عدم الوقت المختصّ لصلاة الظهر، وأنّه ممتدّ إلى زوال الشمس حيث يصير الوقت مشتركاً، فإن بقي مقدار ما يصلّي فيه أربع ركعات فقد خرج وقت الظهر وخلص العصر (١٩٨).

٤ - وجوب بقاء الإمام المسافر في مكانه حتى يتمّ المأموم الحاضر صلاته .
وقال ابن البرّاج باستحباب ذلك؛ لتعبيره بـ «ينبغي» بدل قول السيّد المرتضى
حيث عبّر عنه بـ «يجب» (١٩٩) .

٥ - وجوب تأخير صلاة العريان عن أوّل الوقت (٢٠٠) .

٦ - وجوب إتمام الصلاة للمسافر في الأماكن الأربعة (٢٠١) .

٧ - عدم بطلان الصوم بتعمّد أكل غير المعتاد من الطعام (٢٠٢) .

نعم، وافق المصنّف في شرحه السيّد المرتضى فيما خالف المشهور لكن ذلك
نادر جداً، كما في وجوب وضع محلّ اتصال كفّ اليد بمفصل الزند بدلاً عن الكفّ
في السجود على الأرض (٢٠٣) .

ثمّ إنّ كثيراً من الموارد إمّا لم يذكرها المصنّف في كتابه، نظير عدم وجوب
الغسل لمسّ الميت (٢٠٤)، وكما في حدّ النفاس، وأنّه لا يكون أكثر من ثمانية عشر
يوماً (٢٠٥)، وإمّا أنّه ذكرها لكنّه لم يعلّق عليها أو يشرحها، كما في مسألة مقدار
الكرّ وأنّه (١٢٠٠) رطلاً مدنيّاً (٢٠٦)، وكما في عدم استحباب التكبير للقنوت في
الصلاة اليومية (٢٠٧) .

ومن جملة الفتاوى التي اختلف فيها المصنّف مع السيّد المرتضى في جمل
العلم ما يلي:

١ - استحباب الجهر بـ (بسم الله الرحمن الرحيم) في الصلاة الإخفائية، قال
المصنّف في أعمال الصلاة: «وأما الجهر بها (أي البسمة) فيما يُجهر فيه فواجب،
وفيما لا يُجهر فيه مندوب» (٢٠٨) .

وقال في صلاة الجماعة: «اعلم أنّ الجهر بـ (بسم الله الرحمن الرحيم) عندنا
في سورتين اللتين تُقرأ في كلّ واحدة من الركعتين الأوليين فيما يُجهر فيه من

الصلوات واجب، وفيما لا يُجهر فيه مستحب، وفي أصحابنا من أوجبه في الكل، والظاهر من المذهب استحبابه فيما لا يُجهر فيه من الصلاة» (٢٠٩).

لكن الوارد في المتن عن السيّد المرتضى غير ذلك، قال في كيفية أعمال الصلاة: «والقراءة بـ (بسم الله الرحمن الرحيم) يجهر بها في كلّ صلاة جهر وإخفات» (٢١٠).

وقال في صلاة الجماعة: «ويجهر الإمام بـ (بسم الله الرحمن الرحيم) في السورتين معاً فيما يُجهر فيه بالقراءة وفيما يُخافت» (٢١١).

فيما صرّح الفقهاء إمّا بوجوب الجهر في جميع الصلوات (٢١٢) أو باستحبابه (٢١٣).
٢ - ذكر المصنّف أنّ الاستطاعة في الحجّ هي الزاد والراحلة والرجوع إلى كفاية (٢١٤)، فاشتراط وجود ما يكفيه من إعاشة نفسه وعياله بعد العودة من الحجّ بحيث لا يقع في الحرج ولا إلى التكفّف، فيما لم يشترط الماتن ذلك في الحجّ، قال: «الحجّ واجب على كلّ حرّ مسلم بالغ مُتمكّن من الثبوت على الراحلة إذا زالت المخاوف والقواطع ووجد من الزاد والراحلة ما ينهضه في طريقه وما يخلفه لعياله من النفقة» (٢١٥).

٣ - يرى المصنّف استحباب الحلق في الحجّ، قال: «والحلق مندوب إليه» (٢١٦) فيما سكت السيّد الماتن عن ذكر هذا الاستحباب، قال: «فإذا ذبح هديه حلق رأسه أو قصّر من شعره» (٢١٧).

٤ - ذكر المصنّف في تعريف الاعتكاف أنّه: «اللّبث المتطاوّل للعبادة في مكان مخصوص على وجه يجب معه الصوم» (٢١٨)، بينما لم يذكر السيّد المرتضى قيد «على وجه» إلى آخر العبارة (٢١٩).

٥ - لا يرى المصنّف في الاستنجااء استحباب الاقتصار على ثلاثة أحجار،

قال: «وعدد الأحجار عندنا ثلاثة لا يقتصر على أقلّ منها، ويجوز الزيادة، ولا حدّ له»^(٢٢٠)، فيما يرى السيد الماتن استحباب الثلاثة أحجار في الاستجاء، قال: «والمسنون في عدد الأحجار ثلاثة»^(٢٢١).

تأثر الفقهاء بتصانيف ابن البرّاج:

يُعتبر العلامة الحليّ (م ٧٢٦ هـ) والفاضل الهندي (م ١٣٧ هـ) من الفقهاء الذين كان لهم اهتماماً متميّزاً وخاصّاً بتصانيف ابن البرّاج، ومنها كتاب شرح جمل العلم والعمل.

وأما ابن إدريس (م ٥٩٨ هـ) فهو على الرغم من نقله عن ابن البرّاج وفي عشرات المواضع، وذكره لتصانيف الأخير بالاسم مثل الكامل^(٢٢٢) والمهذب^(٢٢٣) وجواهر الفقه^(٢٢٤) والتعريف^(٢٢٥)، إلا أنّنا لم نرَ له نقلاً واحداً عن شرح الجمل.

وأما العلامة الحليّ فهو وإن لم يُصرّح باسم هذا الكتاب لكنّه نسب إلى ابن البرّاج أقوالاً لا تُوجد في تصانيفه الأخر المتوفّرة كالمهذب وجواهر الفقه، لكنّها موجودة في شرح الجمل، كما في اشتراط أو عدم اشتراط الاستطاعة بالنسبة للرجوع إلى الكفاية^(٢٢٦)، وكحرمة الفصد للمحرم^(٢٢٧)، وكما في كفّارة صيد القنفذ واليربوع والضبّ فإنّ فيها جدياً^(٢٢٨).

ونقل الفاضل الهندي عشرات المواضع نصّ عبارة شرح الجمل؛ حيث تقدّم وفاق جميع الفقهاء في ذلك^(٢٢٩)، وقد لعب في نقله لنصّ عبارات هذا الكتاب دور النسخة البديل في كثير من المواضع^(٢٣٠).

الفتاوى المخالفة للمشهور:

لابن البرّاج فتاوى خالف فيها المشهور، نُشير هنا إلى جملة منها:

- ١ - وجوب الاستنجاء بثلاثة أحجار^(٢٣١).
- ٢ - تحديد عورة الرجل بأنها ما بين السرة والركبة^(٢٣٢).
- ٣ - نجاسة بول ذي النفس السائلة من الحيوانات والعقرب والوزغ وعرق الجنب من الحرام وعرق الإبل الجلالة^(٢٣٣).
- ٤ - ذهب في موضع من الكتاب إلى أن وقت صلاة الليل ثلث الليل^(٢٣٤)، فيما ذهب في موضع آخر إلى أن وقتها من انتصافه إلى قبل طلوع الفجر^(٢٣٥)، وهذا الرأي هو الموافق للمشهور.
- ٥ - وجوب الطهارة واستقبال القبلة في الإقامة^(٢٣٦).
- ٦ - وجوب الإقامة على الرجال في صلاة الجماعة^(٢٣٧).
- ٧ - وضع مفصلي الكفين والزندين حال السجود على الأرض بدل الكفين^(٢٣٨).
- ٨ - وجوب خطبتي صلاتي العيدين في عصر الغيبة^(٢٣٩).
- ٩ - صحة إتيان القنوت في الركعة الثانية من صلاة الجمعة قبل الركوع أو بعده^(٢٤٠).
- ١٠ - وجوب الغسل فيما لو تعمّد ترك صلاة الكسوف^(٢٤١).
- ١١ - كراهة اكتحال المحرم بما فيه طيب^(٢٤٢).
- ١٢ - تأخير التلبية إلى البيداء مطلقاً سواء أكان راكباً أو راجلاً لمن سلك طريق الحج من المدينة^(٢٤٣).
- ١٣ - إبطال البصاق في الصلاة اختياراً^(٢٤٤).

مقارنة شرح الجمل مع المَهْذَب:

قد تختلف أحياناً فتاوى ابن البرّاج في كتابيه شرح الجمل والمَهْذَب، ومن النماذج نذكر ما يلي:

١ - وجوب ثلاثة أحجار في الاستنجاء^(٢٤٥) لكنّه أفتى باستحباب ذلك في المَهْذَب^(٢٤٦).

٢ - استحباب الجهر بـ (بسم الله) في الصلاة الإخفائية^(٢٤٧)، بينما فهم بعض الفقهاء^(٢٤٨) من عبارته في المَهْذَب الوجوب^(٢٤٩).

٣ - التخيير بإتيان القنوت في الركعة الثانية من صلاة الجمعة بين ما قبل وما بعد الركوع^(٢٥٠)، فيما حكم في المَهْذَب بلزوم الإتيان به بعد الركوع^(٢٥١).

هذا، ويُمكن الاستعانة بشرح الجمل لفهم مُراد المصنّف من بعض عبارات كتابه الآخر المَهْذَب، فمثلاً: ذكر بعض الفقهاء أنّ ابن البرّاج أفتى على خلاف رأي المشهور بالوجوب العيني لصلاة الجمعة في عصر الغيبة مع وجود الفقيه الجامع للشرائط^(٢٥٢)؛ وذلك أنّه ذكر في المَهْذَب في شروط وجوب صلاة الجمعة قائلاً: «ويحضر الإمام العادل أو مَنْ نصبه أو مَنْ جرى مجراه»^(٢٥٣)؛ فإنّ ظاهر قوله: «من جرى مجراه...» - نظراً إلى عطفها على ما قبلها بـ «أو» - الفقيه الجامع، ولكن ورد في بعض نسخ المَهْذَب العطف بحرف (الواو)، وحينئذٍ لا مجال للظهور المذكور، ويكون المراد الشخص المنصوب من قبل الإمام المعصوم عليه السلام، ولا يكون شاملاً لفقهاء عصر الغيبة، لكن بعد مراجعة عبارة شرح الجمل - التي اتفقت النسخ فيه على هذه العبارة - يتّضح رأي المصنّف حيث يقول: «فهي حضور الإمام العادل أو مَنْ نصبه وجرى مجراه»^(٢٥٤)؛ فإنّه يتّضح من هذه العبارة أنّ مراد المصنّف الشخص المنصوب من قبل الإمام عليه السلام.

اختلاف النسخ:

لهذا الكتاب عدة نسخ خطية لو وُضعت إلى جانب بعضها الآخر لتوفّر لنا مجموعة خطية قيّمة، ومن أجل ملء الفراغ الحاصل في بعضها اضطرّ مصحّح الكتاب إلى الاستعانة بعبارات أخر للمصنّف في تصانيفه الأخر كالمهذّب وجواهر الفقه^(٢٥٥)، فمثلاً قسّم المصنّف نزح البئر إلى عشرة أقسام يُوجد منها ما يقارب من سطرين فقط من القسم الأوّل والباقي قد حُذف من البحث مع شيء من بحث الأسار تَمّمه المصحّح بعبارات من المهذّب^(٢٥٦)، لكن مع ذلك بقيت بعض العبارات غير معلومة، كما في بحث الاستنجااء^(٢٥٧)، وباب الصلاة الذي ورد بحثه في الجمل وكذا في شرحه، حيث اختصّ بحثه بأكثر من ثلث الكتاب؛ وذلك أنّه ورد في بعض نسخ الجمل بحث الأذان والإقامة فقط، ثمّ انتقل السيّد الماتن إلى بحث كيفية الصلاة، وفي بعض النسخ يُلاحظ المتنبّع أنّه ﷺ بحث - مُضافاً إلى الأذان والإقامة - بعض المقدمات الأخر للصلاة، وقد تعرّض ابن البرّاج لشرحها^(٢٥٨).

ثمّ إنّ اختلاف النسخ لهذا الكتاب صار سبباً في إبهام بعض آراء المصنّف، كما هو الحال في تعيين نصف الليل أو ثلثه بالنسبة لوقت صلاة الليل^(٢٥٩).

نعم، يُمكن الاستعانة بنسخ شرح الجمل في بعض الموارد بصفتها النسخة المعتمدة لكتاب جمل العلم، فمثلاً عند بيان السيّد المرتضى لحكم الصلاة في مكة والمدينة والمشاهد المشرفة للأئمة الأطهار ﷺ لم يتّضح حكم مسجد الكوفة بسبب اختلاف النسخ، ولكن ابن البرّاج عند شرحه للعبارة ذكر عبارة الماتن من دون أن يتعرّض لحكم مسجد الكوفة^(٢٦٠).

أهمّ نتائج البحث:

١ - اشتمال الكتاب على أهم أبواب العبادات فقط تبعاً للماتن.

٢ - تأكيد ابن البرّاج على الفقه المقارن ونقل آراء سائر المذاهب الإسلامية إلى جانب آراء الإمامية .

٣ - اعتمد في الاستدلال بالإجماع بالدرجة الأولى .

٤ - عدم استدلال ابن البرّاج بخبر الواحد ، لعدم قوله بحجّيته .

٥ - استدّل ابن البرّاج بما يقرب من عشرين آية من الكتاب العزيز ، كما استدّل بالأخبار المتواترة وكذا بالدليل العقلي .

٦ - تأثر ابن البرّاج بطريقة الشيخ الطوسي في شرحه للقسم الأوّل من الجمل .
كما تأثر بمباني أستاذه السيد المرتضى واتجاهه الفقهي والأصولي . وإن كان له مواقف فقهية مخالفة معهما أحياناً .

٧ - لقد تأثر بعض الفقهاء بفقه ابن البرّاج سيما في كتابه هذا .

٨ - لابن البرّاج فتاوى مخالفة للمشهور .

٩ - في بعض الموارد طرح ابن البرّاج فتاوى مخالفة لفتاواه في كتابه (المهذّب) .

١٠ - توجد عدّة نسخ للكتاب تساعد في فهم آراء ابن البرّاج .

الهوامش

- (١) شرح جمل العلم والعمل هو للقاضي عبدالعزيز ابن البراج الطرابلسي، تصحيح وتعليق الأستاذ كاظم مدير شأنه جى، طبع انتشارات جامعة مشهد المقدسة/١٣٥٢ هـ، ش/ ط ١، من القطع الرحلي، في مجلد واحد، وعدد صفحاته (٢٨٨) صفحة. علماً بأن المتن (جمل العلم والعمل) من تأليف السيد المرتضى [٣٥٥ - ٤٣٦ هـ] وهو أستاذ الشارح ابن البراج.
- (٢) ابن البراج، شرح جمل العلم والعمل: ٣، المقدمة.
- (٣) السبحاني، جعفر، تذكرة الأعيان، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدسة/١٤١٩ هـ: ١١٥.
- (٤) ابن شهر آشوب، محمد بن علي، معالم العلماء، المطبعة الحيدرية/١٣٨٠ هـ: ٨٠.
- (٥) الحلبي، علي بن الحسن، إشارة السبق، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة / ١٤١٤ هـ: ٤، المقدمة.
- (٦) الكتتوري، إعجاز حسين، كشف الحجب والأستار، مكتبة المرعشي النجفي - قم المقدسة/١٤٠٩ هـ: ٥٦٦.
- (٧) ابن شهر آشوب، معالم العلماء: ٨٠. الأمين، حسن، مستدركات أعيان الشيعة، دار التعارف - بيروت/١٤١٨ هـ، ١: ٩٣.
- (٨) ابن البراج، شرح جمل العلم والعمل: ٥٤.
- (٩) الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي، مؤسسة البعثة - قم المقدسة/١٤١٢ هـ: ٥١٨.
- (١٠) المغربي، النعمان بن محمد، دعائم الاسلام، دار المعارف - القاهرة ١: ٢١٧.
- (١١) ابن البراج، شرح جمل العلم والعمل: ٦٢. المرتضى، علي بن الحسين، جمل العلم والعمل، دار القرآن الكريم - قم المقدسة/١٤٠٥ هـ: ٦٣.
- (١٢) ابن البراج، شرح جمل العلم والعمل: ٦٤، ٨١، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢١٥، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٤٦، ٢٥٠.
- (١٣) المصدر السابق: ٦١.

(١٤) المصدر السابق: ٥٣، ٦٤.

(١٥) المصدر السابق: ٥٥.

(١٦) المصدر السابق: ٥٦.

(١٧) المصدر السابق: ١٢٣.

(١٨) المصدر السابق: ١١٧. قال: «فأما إمامة الفساق فعندنا أنها غير جائزة وإن كان الفاسق موافقاً في الاعتقاد، وهو مذهب مالك، ودليلنا الإجماع الذي سلف ذكره وطريقة الاحتياط واليقين ببراءة الذمة، وأيضاً قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾، والالتزام بإمام الصلاة ركون إليه، فإذا كان فاسقاً منع ما ذكرناه من الالتئام به». المرتضى، علي بن الحسين، الانتصار، مؤسسة النشر الاسلامي - قم المقدسة ١٤١٥هـ: ١٥٧.

(١٩) ابن البراج، شرح جمل العلم والعمل: ٧٧.

(٢٠) المصدر السابق: ١٦٠ - ١٦٤، وكلامه في حقيقة الصوم وحده.

(٢١) المصدر السابق: ١٦٧.

(٢٢) المصدر السابق: ٢٦١ - ٢٦٣. قال: «ولا بد أن يُراعي فيهم - أي المستحقون للزكاة - العدالة والإيمان وأن لا يكونوا من بني هاشم من التمكن من أخذ ما يستحقونه من الأخماس؛ لأنهم إن لم يتمكنوا من ذلك جاز لهم أخذ الزكاة... وأما قوله: إنَّ الزكاة الواجبة تحرم على بني هاشم إذا كانوا متمكنين من حقهم من الخمس وأنها تحل إذا لم يتمكنوا من أخذ ذلك صحيح، وإنما شرط الزكاة الواجبة بشرط تمكنهم من أخذ ما يستحقونه من الخمس...».

(٢٣) المصدر السابق: ١٣٥ - ١٣٦، قال: «اعلم أنَّ صلاة الكسوف - كسوف الشمس والقمر - والزلازل والرياح السود والآيات العظيمة عندنا واجبة، ومن فاتته ذلك كان القضاء عليه أيضاً واجباً... فأما لزوم القضاء عنها لمن فاتته حسب ما ذكره (والدليل عليه الإجماع المقدم ذكره) وطريقة براءة الذمة».

(٢٤) المصدر السابق: ٦٦ - ٦٧.

(٢٥) المصدر السابق: ٢٣٠، قال في كفارات الإحرام: «وأوردنا من الأدعية في المواضع الذي ينبغي الذكر فيها من ذلك طرفاً ممتعاً في مناسك الحج من كتابنا الكبير في الفقه

وفي الكتاب المفرد بمناسك الحجّ». ولعلّه إشارة إلى ما تقدم (منهاج المعالم) أو المنهاج والمعالم (إشارة إلى كتابين).

(٢٦) المصدر السابق: ٧٣. وانظر: الفاضل الهندي، محمّد بن الحسن، كشف اللثام، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة / ١٤٢٠هـ، ٣: ٢٣٩. العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة / ١٤١٩هـ، ٦: ٢٦.

(٢٧) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ٢١١.

(٢٨) المصدر السابق: ٧٣، قال: «فأما عورة الرجال فهي من سرّة الرجل إلى ركبتيه... وقال قوم: إنّ الذي يجب ستره من ذلك هو القبل والدبر، وعليه أكثر الفقهاء، وذهب قوم إلى أنّ الواجب ستر ما بين السرة إلى الركبة، وقد قال بذلك أصحابنا، والذي يقوى في نفوسنا صحّة الثاني؛ لأنّ الاحتياط يقتضيه، ولنا فيه نظر». وانظر: النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام، دار الكتب الإسلامية - طهران، ١٣٦٥ش، ٨: ١٨٣.

(٢٩) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١٦١.

(٣٠) المصدر السابق: ١٤٨، علماً بأنّ كتاب السيد المرتضى في الفقه (المصباح) مفقود.

(٣١) المصدر السابق: ١٣٣.

(٣٢) المصدر السابق: ٥٥ - ٥٦.

(٣٣) المصدر السابق: ٨٩.

(٣٤) المصدر السابق: ١٣٨.

(٣٥) المصدر السابق: ٧٩، ٩٧، ١٠٠، ١٠٩، ١١١.

(٣٦) المصدر السابق: ٨٢.

(٣٧) المصدر السابق: ٧٣، ٧٧، ٧٩.

(٣٨) المصدر السابق: ١٠٨.

(٣٩) المصدر السابق: ١٣٨ - ١٣٩.

(٤٠) المصدر السابق: ١٣٢، ١٣٥، ١٣٩، ١٥٨، ١٥٩.

(٤١) المصدر السابق: ٨٥.

(٤٢) المصدر السابق: ٨٤.

- (٤٣) المصدر السابق: ٨٩.
- (٤٤) المصدر السابق: ٧٢.
- (٤٥) المصدر السابق: ١٠٩.
- (٤٦) المصدر السابق: ١٨٩.
- (٤٧) المصدر السابق: ١٢٥.
- (٤٨) المصدر السابق: ٧٢.
- (٤٩) المصدر السابق: ٢٤٨.
- (٥٠) المصدر السابق: ١٥٩.
- (٥١) المصدر السابق: ٩٠.
- (٥٢) المصدر السابق: ١٥٤، ١٠١.
- (٥٣) المصدر السابق: ١٨٤.
- (٥٤) المصدر السابق: ٨٤.
- (٥٥) المصدر السابق: ١٦٧.
- (٥٦) المصدر السابق: ٥٧.
- (٥٧) المصدر السابق: ٧٢، ١٢١، ١٥٨.
- (٥٨) المصدر السابق: ٥٧.
- (٥٩) المصدر السابق: ١٦٧.
- (٦٠) المصدر السابق: ١٢٤.
- (٦١) المصدر السابق.
- (٦٢) المصدر السابق: ١٠٦.
- (٦٣) المصدر السابق: ١٦١، ٢٠٨، ٢٢٢، ٢٣٠، ٢٤٢.
- (٦٤) المصدر السابق: ٦٠ - ٦٢.
- (٦٥) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة /
١٤١١هـ، ١: ١٣٢، ٢٢٢.

- (٦٦) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ٢٤٤، ٢٤٦.
- (٦٧) المصدر السابق، ٧٠: ٢٦٠.
- (٦٨) المصدر السابق: ٢٣٦.
- (٦٩) المصدر السابق: ٨٢، ٨٥، ١١٧، ١٦٦، ١٦٩، ١٧٠، ١٨٩، ١٩٠، ٢٠١، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٦٠.
- (٧٠) المصدر السابق: ٦٦، ١٨٩، ٢٠٥، ٢٠٧.
- (٧١) المصدر السابق: ١٧٩.
- (٧٢) المرتضى، الانتصار: ٢٨، ٢٦٣، ٣٤٣.
- (٧٣) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١٧٤.
- (٧٤) المصدر السابق: ١١٧، فقد استدلّ بالإجماع على إمامة الفاسق فقال: «فأما إمامة الفساق فعندنا أنها غير جائزة وإن كان الفاسق موافقاً في الاعتقاد... ودليلنا الإجماع... وأيضاً قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ...﴾» [هود: ١١٣].
- (٧٥) المصدر السابق: ١٧٠، حيث استدلّ لاعتبار رؤية الهلال وعدم اعتبار العدد في الصوم بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ...﴾ [يونس: ٥]، وهذا نصّ منه تعالى على معرفة السنين والحساب مرجوع فيها إلى القمر وزيادته ونقصانه وأنّ العدد لا حظّ له في ذلك، ويدلّ أيضاً على ذلك ما روي عن النبي ﷺ من قوله: «صوموا لرؤيته، وافطروا لرؤيته، فإن غمّ عليكم فعّدوا ثلاثين يوماً»، فنصّ ﷺ أيضاً صريحاً غير محتمل بأنّ الرؤية هي الأصل والعدد تابع لها وأنه غير معتبر إلا بعد عدم الرؤية...
- فإن قيل: كيف تستدلّون بهذا الخبر - وهو من أخبار الآحاد - وعندكم أنّ أخبار الآحاد لا يعول عليها في علم ولا عمل؟
- قلنا: إنّما نقول في خبر الواحد بما ذكرته إذا لم يقرن به قرينة ولا دلالة تدلّ على صحّته وأما ما يقرن به قرينة وتدلّ على صحّته دلالة فلا بدّ من القول بصحّة مضمونه للقرينة به، وهذا الخبر وإن كان من أخبار الآحاد فقد عضدته قرينة، وهي تلقّي الأئمة له بالقبول، فصحّ الاستدلال به.

- (٧٦) الاسراء: ٧٨.
- (٧٧) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ٧٠، ٢٠١.
- (٧٨) المصدر السابق: ٢٠١، ٢٠٥. المرتضى، الانتصار: ٣٤٤.
- (٧٩) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١١٧.
- (٨٠) المصدر السابق: ٢٠٦. المرتضى، الانتصار: ٣٤٤.
- (٨١) ابن البرّاج، شرح العلم والعمل: ٨٠، ٨٢.
- (٨٢) المصدر السابق: ٨٠، ٨٩.
- (٨٣) المصدر السابق: ١٧٠.
- (٨٤) المصدر السابق: ١٧٠.
- (٨٥) المصدر السابق: ٨٠.
- (٨٦) الحشر: ٧.
- (٨٧) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ٨٢.
- (٨٨) المصدر السابق: ٨٢، ٨٨، ١٦٨، ٢٦٠، ٢٧٠.
- (٨٩) المصدر السابق: ٢٧٠.
- (٩٠) المصدر السابق: ١٦٨.
- (٩١) المصدر السابق: ٧٤، ٧٦، ٨٠، ٩٥، ١٠٠، ١٣٦، ٢٥٦.
- (٩٢) المصدر السابق: ١٣٢، وانظر: ١٣٦، ١٨٥، ٢٥٤.
- (٩٣) المصدر السابق: ١٥٧ - ١٥٨.
- (٩٤) المصدر السابق: ١٣٨، ١٥٧، ١٨٩.
- (٩٥) المصدر السابق: ١٥١.
- (٩٦) المصدر السابق: ٢٦٠.
- (٩٧) المصدر السابق: ١٧٤.
- (٩٨) المصدر السابق: ١٣٢، ١٣٦، ١٨٥، ٢٥٤.
- (٩٩) المصدر السابق: ٧٤، ٧٦، ٧٨، ٩٥، ١٠٠، ١٣٦، ٢٥٦.

- (١٠٠) المصدر السابق: ٣٢، ١٤١.
- (١٠١) المصدر السابق: ٨٩، ٩٥.
- (١٠٢) العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة / ١٤١٩هـ، ١٠: ٣٣٥.
- (١٠٣) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١٧٥، ١٧٦.
- (١٠٤) المصدر السابق: ١٧٧.
- (١٠٥) المصدر السابق: ١٧٦.
- (١٠٦) المصدر السابق: ٢٤٧.
- (١٠٧) المصدر السابق: ١٥٨.
- (١٠٨) المصدر السابق: ١٧٤.
- (١٠٩) المصدر السابق: ٢٤٤.
- (١١٠) المصدر السابق: ٢٤٧.
- (١١١) المصدر السابق: ٨٧، ٩٥، ١٠٠، ١٠٨، ١٣٦، ٢١٤، ٢٥٦.
- (١١٢) المصدر السابق: ٩٥، ١٠٠، ١٠٨، ١٢٥، ٢١٤، ٢٤٤.
- (١١٣) المصدر السابق: ٧٤، ٧٦، ٨٠، ٨٧، ١٣٦، ١٥٧، ١٥٩.
- (١١٤) المصدر السابق: ١٧٤.
- (١١٥) المصدر السابق: ٢٥٦.
- (١١٦) المصدر السابق: ١٧٤ - ١٧٥.
- (١١٧) المصدر السابق: ١٧٤.
- (١١٨) المصدر السابق: ١٧٥.
- (١١٩) المصدر السابق: ٦٣.
- (١٢٠) المصدر السابق: ٨٣، ٨٥، ١٢٥.
- (١٢١) المصدر السابق: ٢٠٥.
- (١٢٢) المصدر السابق: ٨٨، ٨٩، ٩١، ٩٥. الطباطبائي، السيد علي، رياض المسائل، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة / ١٤١٢هـ، ٣: ٤٤٣.

- (١٢٣) منية الراغب: ٢٧٤. ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١٠٦.
- (١٢٤) الطباطبائي، السيد علي، رياض المسائل، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة/١٤١٢هـ، ٤: ٨٧. ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١٣٣.
- (١٢٥) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١١٧.
- (١٢٦) الإصفهاني، محمد بن الحسن، كشف اللثام، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة/١٤٢٠هـ، ٤: ٣٤٥.
- (١٢٧) ابن زهرة الحلبي، حمزة بن علي، غنية النزوع، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدسة / ١٤١٧ هـ: ٣٥. ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ٥٦.
- (١٢٨) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١٣٢ - ١٣٣.
- (١٢٩) المصدر السابق: ٨٠، ١٠٠، ١٦٨، ١٨٧، ٢١١.
- (١٣٠) ابن إدريس الحلبي، محمد بن منصور، السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة/١٤١٧هـ، ١: ٣٢٨.
- (١٣١) المصدر السابق. الفاضل الآبي، زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب، كشف الرموز، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة / ١٤٠٨ هـ، ٢: ٣٥١.
- (١٣٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء - بيروت / ١٤٠٣ هـ، ٧٩: ٢٦٠.
- (١٣٣) الحلبي، ابن إدريس، السرائر، ١: ٣٢٨.
- (١٣٤) آل بحر العلوم، السيد محمد، بلغة الفقيه، مكتبة الصادق عليه السلام/١٤٠٣هـ، ٤: ٣٠.
- (١٣٥) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام، دار الكتب الإسلامية - طهران/١٣٦٥ هـ. ش، ١٠: ٢٠٦.
- (١٣٦) المصدر السابق ٨: ٣١.
- (١٣٧) المصدر السابق ٢٧: ٣٤٢.
- (١٣٨) الصدر، السيد محمد، بيان الفقه، مؤسسة دار مدين للطباعة والنشر/١٤٣٠هـ، ٢: ٢٩٧.
- (١٣٩) الفشاركي، محمد بن قاسم، الرسائل الفشاركية، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة / ١٤٢١هـ: ٦١.

(١٤٠) كاشف الغطاء، علي آل كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه النافع، طليعة النور - قم المقدسة / ١٤٣٠هـ، ١: ٨١.

(١٤١) الآشتياني، الرسائل التسع، مخطوط: ١٥٠. الصدر، السيد محمد، بيان الفقه، ١: ٧١. (١٤٢) الصدر، السيد محمد، بيان الفقه، ٢: ٨١.

(١٤٣) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ٩٠. العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة ٧: ٣٧٣.

(١٤٤) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ٩٠. الطباطبائي، السيد علي، رياض المسائل، ٣: ٤٤٣.

(١٤٥) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١٦٧.

(١٤٦) المصدر السابق: ٧١، ٢٥١.

(١٤٧) المصدر السابق: ٥٦. الرازي الإصفهاني، محمد تقي، تبصرة الفقهاء، نشر مجمع النخائر الإسلامية - قم المقدسة / ١٤٢٧هـ، ١: ٩٢. القزويني، السيد علي، ينابيع الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة / ١٤٢٤هـ، ١: ٣٢٠.

(١٤٨) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ٩٠. الطباطبائي، السيد علي، رياض المسائل، ٣: ٤٤٣.

(١٤٩) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١٠١ - ١٠٢. النجفي، جواهر الكلام ٦: ٢١٦.

(١٥٠) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١١٥. الإصفهاني، كشف اللثام، ٣: ١٠٩.

(١٥١) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١١٧. الأنصاري، مرتضى، كتاب الصلاة، مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة / ١٤٢٢هـ، ٢: ٥٤٠.

(١٥٢) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١١٧. الإصفهاني، كشف اللثام، ٤: ٢٢١.

(١٥٣) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١٣٣. الإصفهاني ٤: ٣١٥. الطباطبائي، السيد علي، رياض المسائل، ٤: ٨٧.

(١٥٤) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١٣٥، ١٣٦. الإصفهاني، كشف اللثام، ١: ١٥٣، و ٤: ٣٧١.

(١٥٥) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١٣٧. الطباطبائي، السيد علي، رياض المسائل، ٢: ٢٨٤.

(١٥٦) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١٣٦. العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة، ٧٦، ٨٢. الإصفهاني، كشف اللثام، ٤: ٣٧١. النراقي، أحمد بن محمد، مستند

الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - مشهد المقدسة / ١٤١٥هـ، ٦: ٢٣٦،
٢٤١. النجفي، جواهر الكلام، ١١: ٤٢٥.

(١٥٧) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١٥٤. العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة،
٤: ٢٣٣.

(١٥٨) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١٥٨. الطباطبائي، السيد علي، رياض المسائل،
٤: ١٧٠.

(١٥٩) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ٢٣٩. الإصفهاني، كشف اللثام ٦: ٤٢٠.

(١٦٠) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ٢١١.

(١٦١) المصدر السابق: ٢٦٦.

(١٦٢) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، نشر دانس إسلامي - قم المقدسة / ١٤٠٥هـ، ٤:
٢٩٥. الإمام الخميني، روح الله، الرسائل، ١: ٧٤.

(١٦٣) الحلّي، ابن إدريس، السرائر، ٣: ٣٣٥، ٣٨١، ٣٦٤. و ٢: ٧٤٧.

(١٦٤) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١١٧.

(١٦٥) الفيروزآبادي، مرتضى الحسيني، عناية الأصول، انتشارات الفيروز آبادي - قم
المقدسة / ١٤٠٠هـ، ٤: ١٢. الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول (بقلم
السيد محمود الشاهرودي)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية - قم المقدسة/
١٤١٧هـ، ٦: ٣٤١.

(١٦٦) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١١٧. المرتضى، الانتصار: ١٥٧.

(١٦٧) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١٠٦، ١٢٩، ١٥٧.

(١٦٨) المصدر السابق: ١٠٦.

(١٦٩) المصدر السابق: ١٨٦، ١٩٣، ١٩٥.

(١٧٠) المصدر السابق: ٩٧، ٢٤٩.

(١٧١) المصدر السابق: ٢٤٨.

(١٧٢) المصدر السابق: ٢٠٦.

(١٧٣) المصدر السابق: الطوسي، محمد بن الحسن، تمهيد الأصول: ٧٧، ٨٥.

(١٧٤) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١٨، المقدمة.

(١٧٥) المصدر السابق: ١١٣، ١٤٨.

(١٧٦) المصدر السابق: ١٤٨، ٢٦٨.

(١٧٧) المصدر السابق: ١٦١.

(١٧٨) المصدر السابق: ٢٤٤، ٢٥١.

(١٧٩) المصدر السابق: ٧٩، ١٥٦، ١٦١، ١٦٣.

(١٨٠) المصدر السابق: ١٩٣.

(١٨١) المصدر السابق: ١٤٠، ١٤٨.

(١٨٢) المصدر السابق: ١٦١.

(١٨٣) المصدر السابق: قال في ذكر حدّ الصوم: «وذكر شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن

الطوسي رحمته الله في ذلك حدّاً - وهو الذي ذكره في النهاية وغيرها... واختار بعد ذلك حدّاً

آخر ذكره لنا عند درسنا عليه كتاب النهاية في الفقه ونقلناه عنه».

(١٨٤) المصدر السابق: ١٤٨.

(١٨٥) المصدر السابق: ٢٦٨.

(١٨٦) المصدر السابق: ١٦١، ١٩٣.

(١٨٧) المصدر السابق: ٧٣. ابن البرّاج، عبدالعزيز، المهذب، مؤسسة النشر الإسلامي - قم

المقدسة/ ١٤٠٦هـ، ١: ٨٣. وانظر: الحلي، ابن إدريس، السرائر، ١: ٢٦٠. النجفي،

جواهر الكلام، ٨: ١٨٣.

(١٨٨) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١١٣.

(١٨٩) المصدر السابق: ١٦١.

(١٩٠) المصدر السابق: ١٩٧.

(١٩١) المصدر السابق: ٧٩.

(١٩٢) المصدر السابق: ٧٣. النجفي، جواهر الكلام، ٨: ١٨٣.

(١٩٣) المصدر السابق: ٧٧ - ٧٨.

(١٩٤) المصدر السابق: ١٤٨.

(١٩٥) المصدر السابق: ٢٤٢.

(١٩٦) المصدر السابق: ١٢٥، قال: «وأما القنوت في صلاة الجمعة فقد وافقنا فيه جماعة من المخالفين... و دليلنا: إجماع الطائفة، وفيه الحجّة، وأما ما ذكره (السيد الماتن) من اختلاف الرواية بالقنوت عندنا فهو كما حكاه، ومَن عمل على ذلك لم يكن به بأس».

(١٩٧) المصدر السابق: ١٦٠ - ١٦١. قال: «اعلم أنّ حدّ الصوم قد اختلف قول أصحابنا فيه، فقال شيخنا المرتضى رحمته الله: ما تضمّنه هذا الفصل... والذي نختاره نحن أن نقول: الصوم في الشريعة هو إمساك مَنْ ليس بحائض من المكلفين ومَن كان بحكمهم عن أشياء مخصوصة على العمد والاختيار في نهار زمان مخصوص محرّم الأكل والشرب عليه فيه، وهذا أولى أن يقتصر عليه... وإنما قلنا ذلك؛ لأنّ الذي ذكره شيخنا المرتضى رحمته الله في الفصل الذي هذا شرحه... ليس بصحيح».

وقال في الاعتكاف: (٢٠٠): «اعلم أنّ الذي ذكره صاحب الكتاب رحمته الله في حدّ الاعتكاف غير صحيح؛ لأنّ أحدنا لو أقام في أحد المساجد التي ذكر أنّ الاعتكاف لا يجوز الا فيها ملازماً للصلاة من غير صوم يوم أو يومين أو ثلاثة لكان لبتاً متطاولاً للعبادة في مكان مخصوص، ولم يكن اعتكافاً، ولا يُقال عندنا: إنّ هذا معتكف... إلا بالصوم».

(١٩٨) المصدر السابق: ١١٨. انظر: البحراني، يوسف، الحقائق الناضرة، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة/١٤٠٨ هـ، ٦: ١٠٠.

(١٩٩) المصدر السابق: ١١٨، قال السيّد المرتضى: «ويُكره للمسافر أن يؤمّ المقيم، والمقيم أن يؤمّ المسافر في الصلوات التي يختلف فيها فرضاهما... فإن دخل مقيم في صلاة مسافر وجب عليه أن لا ينتقل من صلاته بعد سلامه إلا بعد أن يتمّ المقيم صلاته».

ثمّ علّق عليه ابن البرّاج بقوله: «والمقيم إذا دخل في صلاة مسافر فينبغي للمسافر إذا سلّم أن لا ينصرف حتّى يتمّ المقيم صلاته». وانظر: المرتضى، جمل العلم والعمل: ٦٩. البحراني، الحقائق الناضرة ١١: ١٥٣.

(٢٠٠) المصدر السابق: ١٤٧، قال: «فَأَمَّا قَوْلُهُ ﷺ بَأَنَّ الْعَرِيَانَ يَجِبُ عَلَيْهِ تَأْخِيرُ الصَّلَاةِ إِلَى آخِرِ وَقْتِهَا طَمَعًا فِي أَنْ يَجِدَ مَا سَتَرَهُ بِهِ عَوْرَتُهُ فَهُوَ الَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يَعْمَلَ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ الْاِحْتِيَاظَ يَقْتَضِيهِ».

(٢٠١) المصدر السابق: ٧٧، ١٤٠، وانظر: البحراني، الحقائق الناضرة ١١: ٤٣٨.

(٢٠٢) المصدر السابق: ٩٠، ١٨٦.

(٢٠٣) المصدر السابق: ٩٠، وانظر: المرتضى، جمل العلم والعمل: ٦٠. النجفي، جواهر الكلام ١٠: ١٣٩.

(٢٠٤) المصدر السابق: ٦١. وانظر المرتضى، جمل العلم والعمل: ٥١.

(٢٠٥) المرتضى، جمل العلم والعمل: ٥٣.

(٢٠٦) المرتضى، جمل العلم والعمل: ٤٩. ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ٥٤ - ٥٨.

(٢٠٧) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ٩١ - ٩٢.

(٢٠٨) المصدر السابق: ٨٥ - ٨٦.

(٢٠٩) المصدر السابق: ١٢٠.

(٢١٠) المصدر السابق: ٨٣.

(٢١١) المصدر السابق: ١١٨ - ١١٩.

(٢١٢) البهبهاني، محمد باقر، مصابيح الظلام، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني - قم المقدّسة/ ١٤٢٤هـ، ٧. ٢٠٥.

(٢١٣) الشهيد الأول، محمد بن مكي، ذكرى الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم المقدّسة/ ١٤١٩هـ، ٣: ٣٣٢. الكركي، علي بن الحسين، جامع المقاصد، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم المقدّسة/ ١٤٠٨هـ، ٢: ٢٦٨.

(٢١٤) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ٢٠٥.

(٢١٥) المصدر السابق: ٢٠٣. وانظر: العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة،

مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدّسة/ ١٤١٧هـ، ٤: ٥ - ٦. الشهيد الأول، محمد بن مكي العاملي، غاية المراد، مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدّسة/ ١٤١٤هـ، ١: ٣٧٢.

(٢١٦) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ٢٣٠. وانظر: الفاضل الآبي، ١: ٣٤٦.

- (٢١٧) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ٢٢٠.
- (٢١٨) المصدر السابق: ٢٠٠.
- (٢١٩) المصدر السابق: ١٩٩.
- (٢٢٠) المصدر السابق: ٥٩ - ٦٠.
- (٢٢١) المصدر السابق: ٥٩.
- (٢٢٢) الحلّي، ابن إدريس، السرائر ١: ٣٠٥.
- (٢٢٣) المصدر السابق ٢: ١٦٣.
- (٢٢٤) المصدر السابق ٣: ٢٩٧.
- (٢٢٥) المصدر السابق ١: ٤٩٠.
- (٢٢٦) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ٢٠٥. العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد المقدسة/ ١٤١٤هـ، ١٠: ١٠٢.
- (٢٢٧) المصدر السابق: ٢١٥. العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدسة/ ١٤١٧هـ، ٤: ٧٨.
- (٢٢٨) المصدر السابق: ٢٣٨. العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٤: ١٠١.
- (٢٢٩) الإصفهاني، كشف اللثام ١: ٣٦٢، و ٢: ١٥١، ٣١٦، ٣٢٥، ٣٣٠، ٣٥٢ و....
- (٢٣٠) المصدر السابق، ٢: ٣٣٠، ٣٥٢ و ٣: ٢٣٩.
- (٢٣١) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ٥٩ - ٦٠. قال: «وعدد الأحجار عندنا ثلاثة لا يقتصر على أقلّ منها، ويجوز الزيادة، ولا حدّ له».
- (٢٣٢) المصدر السابق: ٧٣، قال: «فأمّا عورة الرجال: فهي من سرّة الرجل إلى ركبتيه».
- وانظر: النجفي، جواهر الكلام، ٨: ١٨٣.
- (٢٣٣) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ٥٦، قال: «أمّا الذي ينجس به الماء عندنا فهو... وبول كلّ حيوان له نفس سائلة فيه والعقارب والوزغ وذرق الدجاج الجلالة خاصّة، وعرق الإبل الجلالة وعرق الجنب إذا أجنب من حرام». وانظر: العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ١: ١٩٣. الأردبيلي، أحمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة/ ١٤٠٥هـ، ١: ٢٩٩. الاشتهادي، علي پناه، دار الاسوة - طهران/ ١٤١٧، ٢: ٦٤٤.

(٢٣٤) المصدر السابق: ٨٢، قال في سنن الحضر: «فأما سنن الحضر... وثمان ركعات ثلاث الليل بتشهد وتسليم».

(٢٣٥) المصدر السابق: ٦٧، قال في أوقات نوافل اليوم والليلة: «فأما أوقات نوافل اليوم والليلة فستة... وخامسها: وقت صلاة الليل، وهو من انتصافه إلى قبل طلوع الفجر».

(٢٣٦) ابن البراج، شرح جمل العلم والعمل: ٧٩، قال السيد الشريف المرتضى: «والأذان يجوز بغير وضوء واستقبال القبلة، ولا يجوز ذلك في الإقامة». وعلّق عليه الشارح بقوله: «وأما ما ذكره من قوله: (الأذان يجوز بغير وضوء) إلى آخر الفصل فهو الظاهر من المذهب والذي عليه العمل...». وانظر: البحراني، الحقائق الناضرة، ٧: ٣٤٠، ٣٤٤.

(٢٣٧) المصدر السابق: ٧٩، قال: «اعلم أن الأذان والإقامة على ضربين: واجب ومندوب، فأما الواجب فهو الإتيان بهما من الرجال في كلّ صلاة جماعة...». وانظر: الأصفهاني، كشف اللثام ٣: ٣٥١.

(٢٣٨) المصدر السابق: ٩٠، قال السيد الماتن: «ويكون السجود على سبعة: الجبهة ومفصلي الكفين والزنديين...»، وقال المصنف في شرحه: «وأما السجود على السبعة أعظم التي ذكرها فلا خلاف بين أصحابنا أنّه لا يجوز سواه».

(٢٣٩) المصدر السابق: ١٣٠، قال: «والخُطبتان فيهما (صلاتي العيدين) واجبة». وانظر: الطباطبائي، رياض المسائل ٤: ٨٧. السبزواري، مذهب الأحكام، مؤسسة المنار - قم المقدسة/ ١٤١٧هـ، ٩: ٦٣.

(٢٤٠) المصدر السابق: ١٢٢، ١٢٥، قال السيد المرتضى: «واختلفت الرواية في قنوت الإمام في صلاة الجمعة، وروي: أن يقنت في الأولى قبل الركوع، وكذلك الذي خلفه، ورُوي: أن على الإمام إذا صلاها جمعة مفروضة قنت قنوتين في الأولى قبل الركوع، وفي الثانية بعد الركوع»، وعلّق عليه المصنّف بقوله: «وأما ما ذكره من اختلاف الرواية بالقنوت عندنا فهو كما حكاه، ومن عمل على ذلك لم يكن به بأس».

(٢٤١) المصدر السابق: ١٣٥، قال: «اعلم أن صلاة كسوف الشمس والقمر والزلازل والرياح السود والآيات العظيمة عندنا واجبة، ومن فاتته ذلك كان القضاء عليه أيضاً واجباً، والفقهاء مخالفون في ذلك، ولا يذهب أحد منهم إليه». وانظر: المجلسي، محمد تقي،

روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، بنياد فرهنگ إسلامي - قم المقدسة/ ١٣٩٩هـ، ١: ٢٢٤. الأنصاري، مرتضى، الطهارة (تراث الشيخ الأعظم)، مجمع الفكر الاسلامي - قم المقدسة/ ١٤١٥هـ، ٣: ٦٩.

(٢٤٢) المصدر السابق: ٢١٦، قال: «وأما الذنب فهو أن... لا يكتحل بما فيه طيب...». وانظر: العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٤: ٧٦. السبزواري، محمد باقر، كفاية الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة/ ١٤٢٣هـ، ١: ٢٩٩.

(٢٤٣) المصدر السابق: ٢٢٥، قال: «والمحرم إذا كان حاجباً على طريق المدينة لبى من المواضع الذي يصلّي فيه صلاة الإحرام أو إذا أتى البيداء، وهذا هو الأفضل». وانظر: النراقي، أحمد بن محمد، مستند الشيعة، ١١: ٣١٥ - ٣١٨. البحراني، الحقائق الناضرة. ٤٦: ١٥.

(٢٤٤) المصدر السابق: ٩٧، قال: «اعلم أنّ تعمّد الكلام في الصلاة بما ليس فيها ينقضها ويجب معها الإعادة، وكذا القهقهة والبصاق مع الاختيار». وانظر: الحلي، تقي الدين بن نجم الدين، الكافي في الفقه، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام - أصفهان/ ١٤٠٣هـ: ١٢٥. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم المقدسة/ ١٤١٤هـ، ٣: ٢٩٨.

(٢٤٥) المصدر السابق: ٦٠.

(٢٤٦) ابن البرّاج، عبد العزيز، المذهب، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة/ ١٤٠٦هـ، ١: ٤٠.

(٢٤٧) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ٨٦.

(٢٤٨) الشهيد الأول، محمد بن مكي، ذكرى الشيعة ٣: ٣٣٣. الكركي، علي بن الحسين، جامع المقاصد، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم المقدسة/ ١٤٠٨هـ، ٢: ٢٦٨.

(٢٤٩) ابن البرّاج، المذهب ١: ٩٢.

(٢٥٠) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١٢٥.

(٢٥١) ابن البرّاج، المذهب ١: ١٠٣.

(٢٥٢) البحراني، الحقائق الناضرة، ١٠: ٢٢١.

(٢٥٣) ابن البرّاج، المذهب ١: ١٠٠.

(٢٥٤) ابن البرّاج، شرح جمل العلم والعمل: ١٢٣.

(٢٥٥) المصدر السابق: ٢٩، المقدمة، قال السيد الشانجي - مصحح كتاب شرح الجمل: يُحتمل في بعض الموارد من النسخ المذكورة السقط والنقصان في عبارة الكتاب فأكملنا ذلك النقص بكتب المصنّف الأخرى كالجواهر والمهذب، وقد أشرنا إلى ذلك في الهامش.

(٢٥٦) المصدر السابق: ٥٦.

(٢٥٧) المصدر السابق: ٦٠.

(٢٥٨) المصدر السابق: ٦٥.

(٢٥٩) المصدر السابق: ٦٧، ٨٣. رسالة في (أنّ الوتر ثلاث ركعات): ٥١.

(٢٦٠) المصدر السابق: ١٣٧، ١٣٩، ١٤٠، قال ابن البرّاج نقلاً عن السيّد المرتضى: «ثمّ قال الشريف الأجل المرتضى... ولا تقتصر الصلاة إلا في سفر طاعة أو مباح، ولا تقتصر في مكّة ومسجد النبي ﷺ (مسجد الكوفة خ - ل) ومشاهد الأئمّة والقائمين مقامه ﷺ. وعلّق عليها الشارح بقوله: «وأما قوله ﷺ: أنّه لا تقصير في مكّة ومسجد النبي ﷺ ومشاهد الأئمّة القائمين مقامه ﷺ». فقد وردت الرواية بذلك، وشيخنا أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي ﷺ يحمل ذلك على الاستحباب دون الوجوب، والأصل القصر، فينبغي أن يكون العمل عليه».

رسالة في الاستصحاب

حجة الإسلام العلامة السيد محمد باقر الشفتي رحمته الله

تحقيق:

□ الشيخ حسين حليان

□ السيد محمد رضا الشفتي

مقدمة التحقيق:

هذه رسالة قيّمة في الاستصحاب، تأليف أحد أعلام الطائفة الإمامية وأعيانها، وهو العلامة الأصولي والفقهاء الربّاني الحاجّ السيّد محمد باقر بن محمد نقي الشفتي رحمته الله، المعروف بحجة الإسلام على الإطلاق.

وهذه الرسالة مشحونة بالتحقيقات والفوائد الفريدة، وقد اشتملت على ثلاثة مباحث؛ الأوّل: في تعريف الاستصحاب، والثاني: في أقسامه، والثالث: في حجّيته وعدمها. والظاهر أنّ المؤلّف رحمته الله لم يتمّها.

لمحة من حياة المؤلّف رحمته الله

هو السيّد محمد باقر بن السيّد محمد نقي الموسويّ النسب، الشفتي الرشتيّ الجيلانيّ الأصل واللقب، الغرويّ الحائريّ الكاظميّ العلم والأدب، العراقيّ،

الاصفهانى البيدآبادي المنشأ والموطن والمدفن والمآب، الشهير في الآفاق بحجة الإسلام على الإطلاق، من فحول علماء الإمامية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ومن كبار زعماء الدين وأعلام الطائفة.

وأما نسبه الشريف فهو: محمد باقر بن محمد نقى بن محمد زكي بن محمد تقى بن شاه قاسم بن مير أشرف بن شاه قاسم بن شاه هدايت بن الأمير هاشم ابن السلطان السيد علي قاضي بن السيد علي بن السيد محمد بن السيد علي ابن السيد محمد بن السيد موسى بن السيد جعفر بن السيد إسماعيل بن السيد أحمد بن السيد محمد بن السيد أحمد بن السيد محمد بن السيد أبي القاسم بن السيد حمزة بن الإمام موسى الكاظم عليه السلام ^(١).

ولد على أصح الأقوال في سنة ١١٨٠ أو ١١٨١ هـ ^(٢) في قرية من قرى: «طارم العليا»، وانتقل إلى شفت ^(٣).

ثم هاجر إلى العراق لطلب العلوم الدينية والكمالات النفسانية في حدود سنة (١١٩٧ هـ) أو قريباً من ذلك، وهو ابن ست أو سبع عشرة سنة ^(٤)، فحضر في أول على الأستاذ الأكبر الآقا محمد باقر الوحيد البهبهاني رحمته الله في كربلاء

(١) هكذا ذكره صاحب الترجمة في ديباجة كتابه «مطالع الأنوار ١: ١، ط/ مكتبة مسجد سيد، اصفهان، ١٤٠٩ هـ.

(٢) الخونساري، محمد باقر، روضات الجنات ٢: ١٠٢، ط/ مكتبة اسماعيليان. الأنصاري الأصفهاني، المولى حسن بن علي، تاريخ اصفهان ٩٧، ط/ سنة ١٣٣٣ هـ.

(٣) الشفتي، بيد آبادي، بيان المفاهر ١: ٢٤، ٢٥، ط/ انتسارات مكتبة مسجد سيد، اصفهان، سنة ١٣٦٨ ش.

(٤) الخونساري، محمد باقر، روضات الجنات ٢: ١٠٢.

المقدسة^(١)، ثم على أستاذه العلامة المير سيّد علي الطباطبائي^(٢) صاحب الرياض، وأجازه الرواية عنه.

ثم رحل إلى النجف الأشرف، وأقام فيها سبع سنين، و حضر فيها على العلامة الطباطبائي بحر العلوم^(٣)، والشيخ الأكبر صاحب كشف الغطاء^(٤)، وله الرواية عنه.

ثم سافر إلى الكاظمية فحضر فيها على السيّد المحقّق المُحسن البغداديّ المقدّس الأعرجي^(٥) قليلاً، فقد قرأ عليه القضاء والشهادات، وأقام عنده مدّة من الزمان، وله الرواية عنه.

ولمّا حلّت سنة (١٢٠٥هـ) وقد تمّ بها على المترجم في العراق ثمان سنين بلغ فيها درجة سامية ومكانة عالية، رجع إلى ديار العجم^(٦) وورد اصبهان^(٧) وسكنها.

(١) صرّح بذلك صاحب الترجمة^(٨) في بعض إجازاته، حيث قال: ... عن المولى الساطع ... الذي فزنا بالإستفادة من جنبه في أوائل التحصيل في علم الأصول، و قرأنا عليه من مصنفاته ما هو مشهور بالفوائد العتيق ... مولانا آقا محمّد باقر البهبهاني (كتاب الإجازات: مخطوط).

(٢) كما نصّ عليه نفسه^(٩) في حواشي بعض إجازاته، قال: قد حُرّمتنا من شرافة مجاورة العتبات العاليات - على مشرفها آلاف التحيّة والصلوات - وانتقلنا منها إلى ديار العجم في سنة خمس ومئتين بعد الألف، وكان مولانا مولى الكلّ آقا محمّد باقر البهبهاني في الحياة، ثمّ انتقل إلى الفردوس الأعلى في سنة ستّ ومئتين بعد الألف (قدّس الله تعالى روحه السعيد) (كتاب الإجازات: مخطوط).

(٣) قال المترجم له قدس سره في حاشية بعض إجازاته ما هذا كلامه: «انتقل المرحوم المغفور مير عبد الباقي إلى دار الآخرة (قدّس الله تعالى روحه) في أوائل ورودي في اصبهان في سنة سبع و مئتين بعد الألف من الهجرة»: (كتاب الإجازات: مخطوط).

ثم اتفق له في سنة (١٢١٥هـ) الارتحال من اصفهان إلى قم المقدسة، أيام زعامة المحقق القمي رحمته الله، فحضر مجلسه بما ينيف على سنة أشهر^(٤)، وكان يقول: أرى لنفسي الترقّي الكامل في هذه المدة القليلة بقدر تمام ما حصل لي في مدة مقامي بالعتبات العاليات، فكتب له الميرزا رحمته الله إجازة مبسوبة مضبوطة كان يغتنم بها من ذلك السفر المبارك^(٥).

وحجّ بيت الله الحرام في سنة (١٢٣١هـ)^(٦) من طريق البحر، وكان ذلك أيام محمّد علي باشا المصريّ، وكانت له زيارة خاصّة له، فأخذ منه «فدك» وكفّل بها سادات المدينة^(٧). وكذلك حدّد المطاف على مذهب الشيعة للمسلمين في مكّة المكرّمة^(٨).

(٤) قال سيّدنا المترجم رحمته الله في حاشية كتابه «مطالع الأنوار: ج ١»: «اعلم: أنّه اتفق لي في سنة مئتين وخمس عشر بعد الألف الإرتحال من اصفهان إلى بلدة قم، ومكثت فيها أربعة أشهر أو أكثر، وكنت مستغلاً بكتابة هذا المجلّد من الشرح...».

(٥) أنظر: الخونساري، روضات الجنّات ٢: ١٠٠.

(٦) صرّح بذلك نفسه رحمته الله في مناسكه (مناسك الحج: مخطوط).

(٧) التكنابني قصص العلماء: ١٤٥، ط/ المطبعة العلمية، طهران. وقد أشار بذلك الميرزا حبيب الله النير رحمته الله ضمن مراثيته للمترجم رحمته الله بقوله:

ميراث أولاد الزهراء استرد لهم من غاصبي فدك في طوفه الحرما

أنظر: الألب بن، محسن، معادن الجواهر ونزهة الخواطر ١: ٢٣، ط/ دار الزهراء رحمته الله، سنة ١٤٠٣هـ.

(٨) الأنصاري الأصفهاني، تاريخ اصفهان: ٩٧.

وفي سنة (١٢٤٣هـ)^(١) أخذ في بناء المسجد الأعظم باصبهان^(٢)، و أنفق عليه ما يقرب من مئة ألف دينار شرعيّ تقريباً من أمواله الخالصة، و مال بقبلته إلى يمين قبله سائر المساجد يسيراً، و جعل له مدارس و حجرات للطلبة، وأسس أساساً لم يعهد مثله من أحد العلماء والمجتهدين.

عاش - قدس الله نفسه الزكية - ثمانين سنة تقريباً، ثم أجاب الدعوة الإلهية - على أصح الأقوال و أشهرها - في عصيرة يوم الأحد، الثاني من شهر ربيع الثاني سنة (١٢٦٠هـ)^(٣) بعد صلاة الظهر بمرض الاستسقاء، و دفن بعد ثلاثة أيام من وفاته في البقعة التي بناها لنفسه في جانب مسجده الكبير باصبهان، وهي الآن مشهد معروف و مزار متبرك.

مؤلفاته وآثاره:

له مؤلفات كثيرة، و رسائل متعدّدة، كلّها تفصح عن تضلّعه في شتّى العلوم

(١) صرّح بهذا التاريخ معاصره الأديب الفاضل الميرزا محمّد علي الطباطبائي الزوّاري، المتخلّص بوفاء (المتوفى سنة ١٢٤٨ ق) في تذكّره الموسومة بالمآثر الباقية: ٢٣٢، التي جمع فيها بعض من القصائد والمقطّعات التي أنشدها الشعراء في مدح حجة الإسلام ﷺ ووصف مسجده الأعظم.

(٢) أنشأه في محلّة «بيدآباد» وهي من محلات أصفهان العظيمة.

(٣) هذا التاريخ مطابق لما كتبه صاحب الروضات ﷺ في بياضه (أنظر: الخونساري، محمد باقر، النهرية: ٢٠، المقدمة، ط/ اصفهان، سنة ١٣٧٧هـ. وكذا مطابق لما كتبه العلّامة الشيخ محمّد جعفر بن محمّد إبراهيم الكرباسي (المتوفى سنة ١٢٩٢ ق) في ظهر كتابه: منهج الرشاد في شرح إرشاد الأذهان (فهرس مخطوطات مكتبة مركز إحياء التراث الإسلامي ٦: ٧٩ الرقم ٩٠).

المختلفة خصوصاً الفقه والرجال ، و تظهر منها جامعيتّه للمعقول والمنقول .
وإليك أسماء بعضها :

- ١ - مطالع الأنوار في شرح شرائع الإسلام
- ٢ - تحفة الأبرار الملتقط من آثار الأئمة الأطهار
- ٣ - المصباح الشارقة في الصلاة
- ٤ - السؤال والجواب
- ٥ - القضاء والشهادات
- ٦ - مناسك الحجّ
- ٧ - الردّ على رسالة تعيين السلام الثالث في النوافل
- ٨ - إقامة الحدود في زمن الغيبة
- ٩ - رسالة في اشتراط القبض في الوقف
- ١٠ - رسالة في أحكام الغُسالة
- ١١ - رسالة في تطهير العجين بتخبيزه و عدمه
- ١٢ - رسالة في الأراضي الخراجيّة
- ١٣ - رسالة في أحكام الشك والسهو في الصلاة
- ١٤ - رسالة في طهارة عرق الجنب من الحرام
- ١٥ - رسالة في صلاة الجمعة
- ١٦ - رسالة في حكم صلح حق الرجوع في الطلاق الرجعي
- ١٧ - رسالة في حكم الصلاة في جلد الميتة المدبوغ
- ١٨ - رسالة في عدم جواز التقليد عن المجتهد الميت

وكان منهج التحقيق وفق المراحل التالية:

- ١ - ضبط النصّ وتقويمه وترقيمه.
 - ٢ - استخراج الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة.
 - ٣ - استخراج الأقوال وكلمات الفقهاء التي نقلها المؤلف من مصادرها التي ذكرها إن وجدت، وإلا فمن مصادر أخرى.
 - ٤ - تقطيع النصّ إلى فقرات ومقاطع مع إضافة بعض العناوين المناسبة بين معقوفين [].
- ونسأل الله تبارك وتعالى أن يوفّقنا لإحياء سائر آثار المؤلف رحمه الله، جزاءً لجزيل خدماته المباركة في إحياء الشريعة المطهّرة.
- كما ونسأله - سبحانه - أن يتقبّل كلّ ذلك منا خالصاً لوجهه الكريم وموجباً لثوابه الجسيم، إنّه هو الجواد الكريم، وأن ينفعنا به يوم حشرنا، إنّه سميع مجيب، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

مقالة في الاستصحاب

بسم الله الرحمن الرحيم وأنه المعين

نحمدك يا من تنزه عن استصحاب الحال عظمته، وتفرّد بأصالة البقاء والدوام سلطنته، ونصلّي على حبيبك المتمجّد بأصالة عدم التغيّر شريعته وآله وأصحابه الذين باستصحابهم يقام طريقته.

وبعد يقول العبد الملتجئ إلى باب سيّده الغافر ابن محمّد نقي الموسوي محمّد باقر: هذه مقالة في الاستصحاب، تحقيق الحال فيه يستدعي التكلّم في مباحث؛

[البحث الأوّل: في تعريف الاستصحاب]

الأوّل: في تعريفه، فقد اختلف كلام الأصحاب في تعريفه^(١)؛

[التعريف الأوّل للاستصحاب]

ف قيل: أنّه إبقاء حكم ثبت على ما كان^(٢).

وفيه: أنّ الاستصحاب وصف لذلك الشيء الثابت، ولهذا يقال: إنّ هذا الحكم كان ثابتاً، فيستصحب إلى أن يثبت^(٣) الخلاف؛ والإبقاء من فعل المبقي ووصفه، فكيف يجعل أحدهما حدّاً والآخر محدوداً مع أنّ الحدّ محمول على المحدود، ومقتضى الحمل الاتّحاد.

(١) في «م»: فقد اختلف كلماتهم فيه.

(٢) أنظر: أنيس المجتهدين ١: ٤٠١، وتجريد الأصول: ٨٤، وجامعة الأصول: ١٧١.

(٣) في «م»: ثبت.

وأيضاً: إذا حكم المجتهد بثبوت الحكم الأول في ثاني الحال لدلالة دليله على ثبوته فيها، يصدق عليه أنه إبقاء حكم^(١) ثبت على ما كان، مع أنه ليس من الاستصحاب في الإصطلاح.

وأيضاً: أن المبقي للحكم إنما هو الشارع، لا المجتهد، والافتقار إلى الاستصحاب إنما هو بالنسبة إلى المجتهد، لا إلى الشارع.

وأيضاً: الاستصحاب كما يكون في الحكم يكون في الموضوع، فالحكم بأنه إبقاء حكم إلى آخره، يوجب خروج الاستصحاب في الموضوع عن الحد، مع أنه من أفراد المحدود.

وأيضاً: يصدق على إبقاء الحكم في الوقت الأول على حاله وعدم تغييره فيه كما لا يخفى، و على إبقائه في الثاني ولو مع القطع بزواله.

ويمكن الجواب:

أما عن الأول: فبأننا لانسلم أن الاستصحاب وصف لذلك الشيء الثابت؛ لكونه من مصدر الاستفعال، و هو للطلب. و معناه: طلب مصاحبة شيء، فهو لا محالة وصف للطالب، وقولهم: إن هذا الحكم كان ثابتاً فيُستصحب، ليس الفعل فيه مبنياً للفاعل، بل للمفعول، والمُستصحب المجتهد، فيصدق عليه بسبب حكمه بمصاحبة الحكم في ثاني الحال أنه سبق لذلك الحكم، فيصح تفسير الاستصحاب بالإبقاء.

وأما عن الثاني: فبأننا لانسلم عدم كونه من الاستصحاب؛ غاية ما في الباب عدم الافتقار إليه لشمول الدليل للحالتين، فلو تمسك أحد بالاستصحاب فيه أيضاً فلا يكون فيه بأس؛ لكون عمدة أدلته - وهي النصوص الآتية - شاملة لما

(١) في «ف»: حكم ما.

الشيخ حسين حليان والسيد محمد رضا الشفقي

نحن فيه أيضاً كما ستقف عليه، فيكون الاستصحاب حينئذٍ دليلاً آخر للحكم، كما إذا تعددت الأدلة لمدلول واحد، والافتقار إنما هو بالنسبة إلى البعض، وغيره مؤكد، فليكن ما نحن فيه أيضاً كذلك^(١).

لكن يتوجّه عليه: أنّ للحكم بثبوت الحكم في الحالة الثانية على هذا التقدير منشئين.

أحدهما: شمول الدليل لهما.

وثانيهما: ثبوت الحكم في الحالة الأولى بناءً على الاستصحاب، والانتقاض إنما هو بالنسبة إلى الأوّل؛ لصدق التعريف المذكور عليه، مع أنّه لا شبهة في عدم كونه من أفراد الإستصحاب، والجواب المذكور مبنيّ على الثاني كما لا يخفى.

وأما عن الثالث: فبأنّ المبقي الحقيقي وإن كان هو الشارع فيما إذا كان الحكم ثابتاً في نفس الأمر، لكنّ المجتهد لمّا حكم ببقاء الحكم في الحالتين للمكلفين، يمكن إطلاق الإبقاء بالنسبة إليه على أنّه قد [يختلف]^(٢) حكمه [عن]^(٣) حكم نفس الأمر، فيكون هو المبقي، فتأمّل.

وأما عن الرابع: فلأنّ الحكم هنا ليس على معناه الإصطلاحي، بل المراد به وصف الشيء وحالته، فيندرج تحته الاستصحاب في الموضوع أيضاً، إذ في قولك في الخزف: أنّه كان أرضاً، فالأصل بقاء الأرضيّة إلى أن علمت المخالفة، استصحبت الأرضية، وهي حالة من الأحوال؛ وكذا غيرها ممّا يكون منسلّكاً بهذا المنوال.

(١) «كذلك» لم يرد في «ف».

(٢) في «م»: يتخلف.

(٣) الإضافة منّا.

وأما الخامس: أمّا بالنسبة إلى الأوّل فلكونه خلاف الظاهر، وأمّا بالنسبة إلى الثاني فلأنّ البحث عن الاستصحاب إنّما هو لإستنباط الحكم الشرعي، ومعلوم أنّ مع العلم بزواله لا يذهب أحد إلى إبقائه، ومحض الإحتمال لا التفات إليه.

[التعريف الثاني للاستصحاب]

وقيل: إنّ إثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلاً على ثبوته في الأوّل^(١).

ويتوجّه عليه أكثر^(٢) ما تقدّم، ويجب بما يجب.

ويتوجّه على ظاهره أيضاً: انتقاض عكسه بخروج بعض أقسامه، وهو ما يتمسك به في إثبات اللغات في بعض المواد^(٣)، كما إذا علم وضع اللفظ لمعنى في العرف ولم يعلم حاله في الشرع واللغة، فنحكم^(٤) بالاتحاد؛ لأصالة عدم التغيّر وعدم تعدّد الوضع، فيثبت الحكم الثابت في الزمان الثاني في الأوّل، لا الثابت في الزمان الأوّل في الثاني.

وأيضاً التعويل في الحكم بثبوت الحكم في الزمن الثاني إنّما هو على

(١) البهائي، محمد بن الحسين، زبدة الأصول: ٢٤٣، ط/طهران سنة ١٣١٩هـ.

(٢) جاء في حاشية «ف»: «المراد بالأكثر هو الوجه الأوّل والثالث والرابع والوجه الأخير من وجهي الخامس، فيختص الإيراد الثاني بالتعريف الأوّل... [هنا كلمة لم تقرأ]، بل في ثبوت الحكم في ثاني الحال فيما إذا دلّ الدليل على ثبوته في الحالتين، إنّما هو على ذلك الدليل، لا على ثبوته في الأوّل. وكذا الخامس غير ما ذكر، وهو ظاهر» منه.

(٣) جاء في حاشية «ف»: «إنّما قال: في بعض المواد؛ إذ لو علم حال اللفظ في اللغة ولم يعلم في الشرع أو العرف، لم يكن الأمر كذلك، بل هناك اثبات الحكم في الوقت الثاني تعويلاً على ثبوته في الأوّل» منه.

(٤) في «ف»: فتحكم.

النصوص الآتية، لا على ثبوته في الأول.

والجواب عن الأول: بأنّ ظاهره وإنّ أوهم ذلك، لكنّه ليس استصحاباً للوضع الثابت في العرف في زمان تقرير اللغة، بل للعدم السابق على تقرير اللغة إلى زمانه وكذا بعده.

توضيحه: هو أنّ وضع الألفاظ للمعاني أمر حادث، وكذا نقل اللفظ من معنى إلى آخر، وكلّ حادث مسبوق الوجود بالعدم، فعدم كلّ حادث سابق على وجوده، فالعدم السابق إنّما يمكن رفع اليد إليه عنه^(١) فيما إذا علم انتقاضه بالوجود، فنقول: عدم وضع اللفظ لمعنى كان معلوماً، وإنّما علم انتقاض هذا العلم فيما نحن فيه بالنسبة إلى المعنى العرفي، وأمّا غيره فلا، كما هو المفروض.

فلو حكم بكون المعنى اللغوي مغايراً للعرفي يلزم رفع اليد عن العدم المعلوم من غير أن يعلم انتقاضه، وهو غير مجوّز، فيستصحب العدم السابق على تقرير اللغة إلى زمانها؛ وكذا فيما بعده، فيحكم بعدم ثبوت الوضع للمعنى المغاير في زمان تقرير اللغة، وكذا بعده تعويلاً على ثبوته في الزمان السابق عليه.

وكذا الكلام بالنسبة إلى عدم التغيّر وعدم تعدّد الوضع، فالإستصحاب إنّما هو بالنسبة إلى العدم السابق على اللغة إلى زمانها مثلاً، وسيجيء ما له ربط بالمقام. وعن الثاني: بأنّ مدلول النصوص الدالة على حجّة الإستصحاب جواز التعويل على الحكم السابق، فالإستصحاب: إثبات الحكم في الزمن الثاني

(١) في «ف»: منه.

تعويلاً على ثبوته في الزمن الأوّل، والتعويل عليه في ذلك بتلك النصوص.

[التعريف الثالث للاستصحاب]

وقيل: إنّه عبارة عن الحكم باستمرار أمر كان يقينيّ الحصول في وقت [أو حال ومشكوك البقاء بعد ذلك الوقت أو الحال] ^(١).

وقد اشتمل هذا التعريف على لفظي: اليقين والشك، ففيه باعتبارهما مؤاخذه. أمّا بالنسبة إلى الأوّل فلأنّ الاستصحاب كما يكون في الأحكام الثابتة من الأدلّة القطعيّة - كالإجماع المحقّق والعقل القاطع وغيرهما - كذا يكون في الأحكام الثابتة من الأدلّة الظنيّة، بل الأوّل بالنسبة إلى الثاني قليل جداً، فالقول بأنّه الحكم باستمرار أمر كان يقينيّ الحصول، يوجب خروج الاستصحاب في الأحكام الظنيّة الحصول ^(٢).

وأما بالنسبة إلى الثاني فلأنّه سيجيء أنّ الاستصحاب كما يكون في الزمان الذي يكون ثبوت الحكم الثابت فيه مشكوكاً، كذا يكون في الزمان الذي يكون ثبوته فيه مظنوناً، وفي الذي يكون ثبوته فيه موهوماً، فتخصيصه بالأوّل يوجب خروج القسمين الأخيرين عن حدّه ^(٣).

ويمكن الجواب:

عن الأوّل: بأنّ كون الحكم مظنوناً لا ينافي قطعيّة حصوله، إمّا بأن يكون

(١) البهبهاني، محمد باقر، الرسائل الأصوليّة: ٤٢٣، ط/مؤسسة الوحيد البهبهاني، قم المقدّسة، سنة ١٤١٩. السيد المجاهد، محمد، مفاتيح الأصول: ٦٣٤، نقلاً عن الوحيد.

(٢) في «م»: الظنيّ الحصول.

(٣) في «ف»: من حدّه.

الشيخ حسين حليان والسيد محمد رضا الشفقي

المراد أنّ الظنّ بذلك الشيء قطعيّ الحصول، أو يكون المراد قطعيّ العمل به.

وعن الثاني: بأنّ المراد من الشكّ ما قابل القطع، فيشمل الأقسام الثلاثة بأسرها، فتأمل.

[التعريف الرابع للاستصحاب]

وقيل: إنّ الحكم ببقاء الشيء على ما كان حتّى يثبت خلافه^(١).

وكفاك ما قدّمناك من التكلّم في التعاريف الثلاثة عن التكلّم فيه، بل التكلّم في التعريفين الأولين عن التكلّم في الثالث زيادة على ما مرّ، فأنت إذا أحطت خبراً بما ذكرناه يظهر لك إمكان الحكم بصحّة الحدود المذكورة بأسرها، لكن أحسنها: ثانيها، لكن بعد تبديل الحكم فيه بالأمر ونحوه، بأن يقال: إنّ إثبات أمر في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الأوّل؛ يظهر الوجه بعد التأمل.

وإن شئت قلت: إنّ الحكم ببقاء الشيء المشكوك البقاء في زمان لثبوته في الزمن السابق عليه.

وبعبارة أخرى: الحكم ببقاء الشيء الثابت في زمان لم يعلم بقاؤه فيه ولا عدمه فيه.

[البحث الثاني: في أقسام الاستصحاب]

والبحث الثاني: في أقسامه.

فاعلم: أنّ الاستصحاب ينقسم إلى حال العقل، واستصحاب حال الشرع،

(١) أنظر: البهبهاني، الرسائل الفقهيّة: ٢٣٣، وفيها: «الأصل بقاء ما كان على ما كان حتّى يثبت خلافه». وقريب من هذا التعريف ما ورد في «كشف الغطاء ١: ٢٠٠» من أنّه الحكم باستمرار ما كان إلى أن يعلم زواله.

لأنَّ ذلك الشيء الثابت المستصحب إمَّا أن يعلم ثبوته من العقل أو من الشرع،
والحكم ببقاء الأوَّل يسمَّى بالأوَّل، وبقاء الثاني بالثاني؛ وعلى التقديرين إمَّا أن
يكون المحكوم ببقائه عدم الشيء أو وجوده، وعلى التقادير إمَّا أن يكون ذلك
الشيء حكماً شرعياً أو موضوعه ومتعلِّقه، فالأقسام ثمانية:

القول في أقسام الاستصحاب وأنها ثمانية:

الأوَّل: أن يكون الاستصحاب في العدم الَّذي هو حال العقل ومتعلِّق الحكم
الشرعي، مثل: أصالة عدم تعدُّد الوضع في اللفظ؛ لما عرفت من أنَّ وضع
الألفاظ حادث، والعقل قاضٍ بمسبوقية الحوادث بالعدم، وأصالة عدم النقل
فيما إذا علم وضع اللفظ في العرف لا اللغة؛ وأصالة عدم المخصَّص والمقيّد
للعمَّ والمطلق؛ لكون اقتراحهما بهما وذكرهما أمراً حادثاً، وكذا عدم المعارض
للدليل، وعدم الجارح والمزكِّي للراوي، وأشباهها.

والمراد بمتعلِّق الحكم: الأمر الخارج عنه الَّذي له مدخل في ثبوته، والأُمور
المذكورة كذلك، كما لا يخفى.

والثاني: مثل الأوَّل إلا أنَّ المستصحب هو الحكم، كما إذا شكَّ في حرمة
شيء فيقال: الأصل عدمه؛ لقضاء العقل بعدمها قبل البلوغ، فيستصحب، وكذا
الوجوب وغيرهما.

والثالث: أن يكون الاستصحاب في العدم المعلوم من الشرع، وهو متعلِّق
الحكم، كأصالة عدم التذكية؛ لكون الحيوان في حال الحياة غير مذكَّى شرعاً؛
وعدم دخول الوقت؛ وعدم انقضاء الحول؛ وعدم انتقال المال من المالك؛ وعدم
زوال التغيّر؛ وأمثالها.

والرابع: مثل الثالث إلا أنَّ المستصحب نفس الحكم، كأصالة عدم جواز

الصلاة والإفطار فيما [إذا] ^(١) شك في دخول الوقت والليل، وعدم جواز العقد على الزوجة فيما شك في انقضاء العدة، وعدم زوال النجاسة، وعدم جواز الإشتغال بالنوافل فيما إذا شك في براءة الذمة عن الفريضة. وغير ذلك.

والخامس: أن يكون الإستصحاب في الوجود المعلوم من العقل، وهو متعلق بالحكم، كأصالة بقاء المعنى اللغوي والشرعي على ما كان، فيما علم كل منهما بالعلامات المقررة لذلك، لا بالاستماع من الواضع، مع احتمال العموم، كما ستقف على وجهه، وأصالة بقاء الحياة فيما [إذا] ^(٢) شك أن الملاقاة بالربط كانت بعد زواله أم لا، فتأمل؛ ونحو ذلك.

والسادس: مثل الخامس إلا أن المستصحب نفس الحكم الشرعي؛ كالأحكام الثابتة من العقل إذا شك في ثبوتها لما يوجب ذلك.

والسابع: أن يكون الاستصحاب في الوجود المعلوم من الشرع، وهو متعلق بالحكم، كأصالة بقاء وقت الصلاة، وغيرها من الأمور الموقّعة، وأصالة بقاء النصاب، وبقاء القلة أو الكثرة في الماء، وبقاء التغير، ونحو ذلك.

والثامن: أن يكون الاستصحاب في الوجود المعلوم من الشرع، وهو نفس الحكم، كأصالة جواز الأكل فيما [إذا] ^(٣) شك في الانفجار، ووجوب إتيان المؤقتة فيما شك [إذا] ^(٤) في خروج أوقاتها، وبقاء النجاسة فيما [إذا] ^(٥) شك

(١) الإضافة منّا.

(٢) الإضافة منّا.

(٣) الإضافة منّا.

(٤) الإضافة منّا.

(٥) الإضافة منّا.

في زوالها، و^(١) بقاء الطهارة في كل ما شك في نجاسته، ومنه الجلد المشتبه بين كونه من المذكي وغيره، وأشباهاها؛ فإنه أكثر من أن يُحصى.

ثم الاستصحاب - كما مر - هو الحكم ببقاء الثابت، فحصره في القسمين إنما يصح إذا انحصر طريق العلم بالثبوت بالعقل و^(٢) الشرع، أو لم يكن الحكم ببقاء الثابت من غيرهما استصحاباً، وكلاهما غير صحيح.

أما الأول: فلأنه كما يعلم الثبوت بهما، كذا يعلم بالحواس، كما إذا احس تغير [بتغير]^(٣) أحد أوصاف الماء المعهودة بالنجاسة، فإن الشارع حكم بالنجاسة عند تغير أحد أوصافه الثلاثة وتحقق التغير إنما يعلم بالحواس، فإذا شك في زوال التغير بسبب ممازجته بما يساويه في الصفة نقول بأن هناك حينئذ استصحابين: استصحاب النجاسة - وهو استصحاب الحال المعلومة من الشرع وإستصحاب التغير - واستصحاب الحالة المعلومة من الحس - وهو استصحاب في متعلق الحكم.

وكذا الحكم ببقاء النصاب، فإن تحديده إنما يعلم من الشرع، وأما تحققه في خصوص هذا الموضع، فإنما يعلم بالحس، فاستصحابه عند الشك في بقاءه استصحاب حال الحس، وكذا استصحاب رطوبة الثوب مثلاً، وهكذا الحال في كل ما يكون على هذا المنوال، ومنه ما إذا سمع من الواضع أنه وضع اللفظ لمعنى معين ثم شك في نقله عنه.

وأما الثاني: فلأن مقتضى النصوص الآتية العموم.

(١) في «ف»: أو.

(٢) في «ف»: أو.

(٣) الظاهر أن المثبت في الأصل: تغير.

الجواب أمّا على القول بأنّ الحواسّ ليست مدرّكة، بل المدرك في الأشياء بأسرها العقل وإنّما هي آلتة في الجزئيات، فظاهر؛ إذ الاستصحاب حينئذٍ استصحاب للحالة العقلية، فيندرج تحته.

وأمّا على القول بأنّها مدرّكة؛ فلأنّ الأمور المحسوسة معلومة للعقل أيضاً، لكن بالواسطة، فتكون الأمور المعلومة بالحواسّ معلومة للعقل أيضاً، فيندرج تحته، فتأمل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه ليس المراد من الحالة العقلية ما يقابل الشرعية^(١)، أي ما لم يعلم ثبوته من الشرع، بل ما علم من العقل، سواء عاضده الشرع أم لا. وكذا المراد من الحكم الشرعيّ أعمّ من الطلبيّ والوضعيّ، فقد يجتمع كثير من الأقسام المذكورة في مورد واحد باعتبارات مختلفة؛ مثلاً إذا علم تغيّر الماء ثمّ شكّ في زواله لما تقدّم أو لغيره، فهناك يتحقّق إستصحاب حال العقل في متعلّق الحكم وجودياً وعدمياً بأن يقال: إنّ الأصل بقاء التغيّر أو عدم زواله. وكذا حال الشرع إذا فرض إخبار الشارع بتحقيق التغيّر؛ وكذا استصحاب حال الشرع في الحكم طلبياً أو وضعياً بأن يقال: إنّ مقتضى الأصل حرمة استعماله، أو وجوب الإجتنب عنه، أو بقاء نجاسته.

ثمّ على تقدير أن يكون المراد من الحالة العقلية ما ذكر، هل النسبة بينها

(١) جاء في حاشية «ف»: إذ لو كان المراد من العقلية ذلك لا وجه للتقسيم على النحو المذكور، بل اللازم أن يقال: إنّ الاستصحاب ينقسم إلى إستصحاب حال العقل وحال الشرع، وعلى التقديرين إمّا أن يكون المستصحب وجود الشيء أو عدمه، وعلى تقدير إستصحاب حال العقل إمّا أن يكون الاستصحاب في متعلّق حكم العقل، أو في حكم العقل نفسه، وهكذا بالنسبة إلى حال الشرع، فتأمل، (منه رحمته).

وبين الحالة الشرعية العموم من وجه، بأن يكون المراد من الحالة العقلية ما علم ثبوته من العقل سواء عاضده الشرع أم لا، ومن الشرعية ما علم ثبوته من الشرع سواء تمكّن العقل من دركه أم لا؟

الظاهر ذلك، لكن لا بمعنى أن يكون عموم العقلية بالنسبة إلى ما لم يكن وظيفة الشرع بيانه، كالأحكام العقلية الصرفة؛ لخفاء فرض اندراجها مورد الاستصحاب، كما يظهر للمتأمل؛ ولاستلزامه اختلال القسمة على النحو المذكور ولو في بعض الموارد، حينئذ لا يلزم أن يكون استصحاب الحالة العقلية منحصراً في الحكم الشرعي ومتعلّقه، بل بمعنى أن يكون عمومها بالنسبة إلى ما لم يُعلم من الشرع ثبوته وإن كان من وظيفته، فعلى هذا يكون الحكم الشرعي في القسمة أعمّ ممّا أخذ من الشرع وممّا يكون من شأنه ذلك، فتأمل.

القول في الفرق بين أصالة العدم وأصالة البراءة

وممّا ينبغي التنبيه عليه هو: أن استصحاب العدم والنفي هل يكون متّحداً مع أصالة البراءة أم لا؟

والظاهر من المحقق والشهيد الثاني - قدس الله روحهما - الأوّل، حيث قال الأوّل بعد أن ذكر استصحاب النفي في الحكم الشرعي: «وهو التمسك بالبراءة الأصلية»^(١).

وقال الثاني بعده أيضاً: «وهو المعبر عنه بالبراءة الأصلية»^(٢).

(١) أنظر: المحقق الحلي، جعفر بن الحسن، المعتمد ١: ٣١، ط/مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام.

قم المقدّسة، سنة ١٣٦٤ ش.

(٢) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، تمهيد القواعد الأصولية والعربية: ٢٧١، ط/طهران، سنة ١٢٧٢ هـ.

والتحقيق: أنَّ أصالة البراءة لها معنيان:

الأوّل: أن يلاحظ فيه براءة الذمة السابقة، وهي متّحدة مع استصحاب النفي في الحال مع ظهور الفرق بينهما من حيث إنّ المستصحب في الأوّل العدم، وفي الثاني في الوجود.

والثاني: أن يراد منه انتفاء الحكم في الحال، لانتفاء الدليل على ثبوته مع قطع النظر عن ملاحظة السابق؛ لدلالة العقل والشرع على انتفاء التكليف عند عدم البرهان وعدم [العقاب]^(١) عند انتفاء البيان.

وبالجملة: أنَّ الأوّل من أقسام الاستصحاب، فلا يقول به مَنْ لم يقل بحجّيته، بخلاف الثاني، بل الظاهر أنّه إتفاقيّ عند المجتهدين؛ ويدلّ عليه مضافاً إلى ما ذكر قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^(٤)، وغير ما ذكر^(٥) من الآيات المتكرّرة.

وما روي عن التهذيب: «أيّما امرء ركب [أمرأً بجهالة] فليس عليه شيء»^(٦).

(١) الظاهر أنَّ المثبت في الأصل: العتاب.

(٢) الإسراء: ١٥.

(٣) التوبة: ١١٥.

(٤) الأنفال: ٤٢.

(٥) في «ف» وغيرها.

(٦) المثبت في المخطوط: «ركب والجهالة»، والموجود في المصادر: «أيّ رجل ركب

أمرأً بجهالة فلا شيء عليه»؛ الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٥: ٧٣،

ح ٤٧، ط/دار الكتب الإسلامية، طهران، سنة ١٣٦٩هـ.

وعن عبد الأعلى عن الصادق عليه السلام^(١): هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: فقال: «لا». فقلت: هل^(٢) كلفوا على^(٣) المعرفة؟ فقال: «لا، على الله البيان ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٤)، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(٥). [قال:]^(٦) وسألته عن قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾^(٧)، قال: «حَتَّى يَعْرِفَهُمْ مَا يَرْضِيهِ وَ مَا يَسْخُطُهُ»^(٨).

وعنه أيضاً قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال: «لا»^(٩).

وعنهم عليه السلام: «الناس في سعة ما لا يعلمون»^(١٠). «وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(١١).

(١) في المصدر: عن عبد الأعلى قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله، إلخ.

(٢) في المصدر: «قلت: فهل».

(٣) «على» لم يرد في المصدر.

(٤) البقرة: ٢٨٦.

(٥) الطلاق: ٧.

(٦) ما بين المعقوفتين أثبتناه من المصدر.

(٧) التوبة: ١١٥.

(٨) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ١: ١٦٣، ح ٥، باب البيان والتعريف ولزوم الحجة،

ط/دار الكتب الإسلامية، طهران، سنة ١٣٦٣ ش.

(٩) المصدر السابق ١: ١٦٤، ح ٢، باب حجج الله على خلقه.

(١٠) المصدر السابق، الكافي ٦: ٢٩٧، ح ٢، باب نوادر البرقي، المحاسن ٢: ٤٥٢، ح

٣٦٥. وفيهما: «هم في سعة حتى يعلموا».

(١١) الكليني، الكافي ١: ١٦٤، ح ٣، باب حجج الله على خلقه.

وفي الخبر المشتهر عن النبي ﷺ: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»^(١).

وغير ما ذكر من الأخبار.

البحث الثالث: في حجّة الاستصحاب وعدمها

وقد كثر التشاجر بين العلماء في هذا المرام إلى أن تحقق بينهم ثمانية أقوال:

[القول] الأول - ولعله المشهور -: الحجّة في جميع الأقسام المذكورة، وهو

المختار.

القول في النصوص الدالة على حجّة الاستصحاب:

والمستند فيه وجوه:

[الوجه] الأول: النصوص المتكررة الواردة عن العترة الطاهرة - عليهم آلف

السلام والتحيّة:

منها: الصحيح المروي في أوائل كتاب الطهارة من التهذيب عن زرارة قال:

قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟

فقال: «يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن

والقلب فقد وجب الوضوء». [قلت]^(٢): فإن حرك إلى جنبه شيء ولم يعلم

(١) الصدوق، محمد بن علي، التوحيد: ٣٥٣، ح ٢٤، ط/مؤسسة النشر الإسلامي التابعة

لجماعة المدرسين، قم المقدسة. الصدوق، محمد بن علي، الخصال ٤١٧ ح ٩، ط/

مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، سنة ١٤٠٣هـ.

وفيها: «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يطيقون وما

لا يعلمون».

(٢) كذا في المصدر، وفي المخطوط: (قلنا).

به؟ قال: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين [بالشكّ أبداً]^(١)، ولكن ينقضه بيقين آخر»^(٢).

أقول: الخفّة بالخاء المعجمة والفاء والقاف، كضربة: حركة الرأس بسبب النعاس^(٣).

وجه الاستدلال: أنا نرتّب قياساً^(٤) على هيئة الشكل الأوّل في كلّ مورد من موارد الإستصحاب، فنقول: هذا الأمر كان يقيناً^(٥)، وكلّما كان كذلك لا يجوز انتقاضه بالشكّ، فهذا لا يجوز. أمّا الصغرى فلأنّ الكلام على تقديره، وأمّا الكبرى فلعموم قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ أبداً». والمناقشة عليه من وجوه^(٦):

[الوجه] الأوّل [في مناقشة الاستدلال]: أنّ استفادة العموم من الحديث مبنيّ على كون المفرد المحلّى باللام للعموم، وهو ممنوع.

وعلى تقدير التسليم نقول: إنّ استفادته منه ومن أمثاله إنّما هو عند انتفاء العهديّة، وهنا ليس كذلك؛ لما قرّره النحاة من أنّ النكرة إذا أُعيدت معرفة كان

(١) في المصدر: أبداً بالشكّ.

(٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٨، ح ١١، باب الأحداث الموجبة للطهارة.

(٣) أنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب ١٠: ٨٠، ط/أدب حوزة، قم المقدّسة سنة ١٤٠٥هـ.

(٤) في «ف»: القياس.

(٥) كذا في النسختين، والصواب ظاهراً: يقينياً.

(٦) إلى هنا انتهى ما في نسخة «م».

الثاني عين الأول^(١)، كما في قوله تعالى: ﴿مُصْبِحًا الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ﴾ الآية^(٢)، وقوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾^(٣)، ومقتضى ذلك كون اليقين فيما نحن فيه إشارة إلى اليقين في الموضوع.

وعلى تقدير التسليم نقول: غاية ما يلزم من ذلك أن يكون قوله ﷺ: «لا تنقض [اليقين]^(٤) بالشك»، بمنزلة قوله: لا تنقض كل اليقين بالشك؛ ومفهومه: رفع الإيجاب، وهو كما يكون في ضمن السلب الكلي كذا يكون في ضمن السلب الجزئي، فيجتمع مع الإيجاب الجزئي كما في قولنا: كل أهل بلد ليس بعالم، والاستدلال إنما يتم على الأول كما لا يخفى.

ويحتمل أن يكون الحديث من قبيل الثاني، فإذا قام الإحتمال بطل الاستدلال. والجواب: أمّا عن حديث استفادة العموم من المفرد المحلّى باللام، فهو أنّ حمل المفرد على العموم في أمثال المقام ممّا لا محيص عنه، أمّا على القول بكونه موضوعاً لذلك^(٥)، فظاهر؛ وأمّا على العدم^(٦) فللقطع بعدم إرادة الماهية من حيث هي، بل من حيث تحقّقها في ضمن الفرد، فحينئذٍ إمّا يحمل على العموم أو على البعض المعين أو غيره، لا سبيل إلى الأخيرين، أمّا [الأخير]^(٧)

(١) أنظر: ابن هشام الأنصاري، عبدالله، مغني اللبيب ٢: ٦٥٦، ط/ مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدّسة، سنة ١٤٠٤ هـ.

(٢) النور: ٣٥.

(٣) المزمّل: ١٥ و ١٦.

(٤) وفي المخطوطة: (الشك). وهو اشتباه.

(٥) جاء في حاشية «ف»: كما ذهب إليه الشيخ وابن إدريس (منه ﷺ).

(٦) جاء في حاشية «ف»: وهو الأقوم.

(٧) في المخطوطة: (الأخيرين).

فلمنافاته الحكمة والإغراء بالجهل، وأمّا على الأوّل فلإنتفاء المخصّص على تقديره، فتعيّن الأوّل وهو المطلوب.

وأيضاً: الظاهر أنّ اللام حقيقة في الجنس، فيختلف حكم المفرد المحلّي بها فيما إذا كان المطلوب إيجاده وعدمه؛ إذ على الأوّل يكفي في صدق الامتثال إيجاده في ضمن فرد من أفرادها كما لا يخفى، وعلى الثاني لا يتحقّق الامتثال إلا بتركه في ضمن جميع الأفراد، فيلزّمه العموم؛ ولهذا يقال: إنّ النهي يفيد التكرار والدوام، بخلاف الأمر، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وأما عن حكاية إعادة النكرة معرفة، فهو أنّه حكم أغلبي لا لزومي؛ وبالجمله فيما لم يترجّح خلافه بمرجّح، والمرجّح لانتهاء العهديّة فيما نحن فيه موجود. بيانه هو: أنّ اليقين في الحديث لو كان إشارة إلى اليقين في الموضوع خاصّة، لكان مفهومه: عدم جواز نقض اليقين الموضوعي بالشكّ، وهذا المعنى كان مفهوماً من قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه»، بناءً على أنّه بمنزلة التعليل للحكم المذكور، فيعمّ جميع موارد، فلا حاجة لإفادة هذا الحكم إلى قوله: «لا ينقض» إلى آخره، بخلاف ما إذا كان المراد منه مطلق اليقين، فإنّ المفهوم منه حينئذٍ فائدة جديدة جليّة، وحمل كلام الحكيم على أكثر فائدة أولى، والتأكيد مرجوح بالنسبة إلى التأسيس.

وبالجمله: لو كان المراد خصوص عدم جواز نقض الموضوع؛ لكان المناسب أن يقال: فإنّه على يقين من وضوء؛ إذ هو مع إفادته هذا المعنى مناسبة له لا يوهّم خلاف المقصود، بل المقصود من قوله عليه السلام: «وإلا فإنّه على يقين من وضوئه»، ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً»، إفادة حكم كليّ شامل للمدعى وغيره بقياس على هيئة الشكل الأوّل، فيكون قوله: «ولا تنقض» إلى آخره بمنزلة:

وكلّ يقين [لا ينقض] ^(١) بالشكّ، كما لا يخفى على من له أنس بأساليب الكلام، وصرف الكلية إلى كلّ يقين في الموضوع مع مخالفته للظاهر، قد عرفت حاله.

وأيضاً: أنّ لفظ (الشكّ) فيه نظير للفظ (اليقين)، فلو كان الثاني إشارة إلى خصوص اليقين السابق، يكون الأوّل - أي الشكّ - إشارة إلى الشكّ السابق، وهو الشكّ الذي يوجب النوم، ولمّا لم يمكن منه إرادة هذا المعنى لمخالفته للواقع ولمناسبة أن يقال في الإستدراك: ولكن ينقضه بيقين آخر أو شكّ آخر، كذلك يظهر منه عدم كون المراد من اليقين اليقين السابق فقط، فيكون شاملاً له وغيره؛ أي يكون شاملاً للوضوع وغيره، وهو المطلوب، فتأمّل.

وأما حكاية رفع الإيجاب الكلّي، فنقول بعد تسليم الاستغراق: لا وقع لهذا الكلام؛ لظهوره في الأفراد، فعلى هذا يكون المدلول: لا ينقض شيئاً من اليقين وفرداً من أفرادها بالشكّ، لا سيّما مع التأكيد بالتأبيد.

وأيضاً: لو كان المراد من رفع الكلّي فيما نحن فيه ما يتحقّق في ضمن السلب الجزئي ^(٢)، يكون «لا ينقض اليقين بالشكّ» في قوّة: لا ينقض بعض اليقين به، وهو مع استلزامه الإغراء بالجهل فيما إذا كان المراد من البعض: أعمّ من يقين الموضوع وغيره، وخلوّ الكلام عن الفائدة إذا كان المراد الأوّل كما تقدّم، يفسده الاستدراك المذكور، أي اللازم حينئذٍ أن يقال: ولكن ينقضه بيقين آخر وشكّ؛ إذ حينئذٍ كما يكون اليقين ناقضاً لليقين، يكون الشكّ ناقضاً لبعض أقسامه أيضاً، فعدم ذكر الشكّ في الاستدراك قرينة على أنّ المراد من السلب هو السلب الكلّي، لا سلب الكلّ.

(١) في الأصل: لا تنقض.

(٢) كذا ظاهراً.

وأيضاً: أَنَّ الحكم في قوله عليه السلام: «ولكن ينقضه بيقين آخر» كَلِّيَ متحقق في الأفراد بأسرها كما لا يخفى، فيلزم أن يكون في: «لا ينقض اليقين بالشك» أيضاً؛ لكونه استدراكاً منه، ولكون الضمير في الاستدراك: «ولكن ينقضه» عائداً إلى اليقين في: «لا ينقض اليقين»، وإرادة العموم من الراجع يستلزم إرادة العموم من المرجع؛ إذ المخالفة مخالفة الظاهر.

والوجه الثاني [في مناقشة الاستدلال]: هو أنك قد عرفت أَنَّ الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء الشيء، سواء كان بقاؤه مشكوكاً أو مظنوناً أو موهوماً، وقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» يدلّ على الحكم بثبوت الحكم فيما إذا كان مشكوكاً فيه، وكذا الحال فيما إذا كان مظنوناً، بناءً على أَنَّ عدم جواز [نقض]^(١) اليقين بالشك يدلّ على عدم جواز نقضه بالوهم بطريق أولى، لكن يبقى الحال فيما لو كان موهوماً؛ لعدم ثبوته لا من المنطوق ولا من المفهوم.

والجواب: أَنَّهُ مبنيّ على أَنَّ المراد من الشكّ في الحديث معناه المصطلح، وهو: تساوي الاحتمالين المتقابلين وتردد الذهن بينهما من [دون] ترجيح، وهو ممنوع، لكنّه اصطلاح خاصّ^(٢)، فلا يجوز أن يكون محلاً للألفاظ الواردة في الكتاب والأخبار.

وعلى فرض تسليم ثبوت الحقيقة الشرعيّة فيه أو شيوعه في المعنى المعروف، نقول: إِنَّ ذلك إنّما هو إذا لم يكن مدخولاً للنفي أو مقابلاً لليقين، وأمّا إذا كان كذلك - كما في قولنا: هذا الشيء ثابت بلا شكّ أو من غير شكّ

(١) ما بين المعقوفين أثبتناه لاستقامة المعنى.

(٢) في المخطوطة: إصطلاحاً خاصاً.

ونحوهما - فلا، بل المراد منه حينئذٍ ما قابل اليقين^(١)، فيشمل الظنّ والوهم أيضاً، وهو مسلّم ولو في محاورات المتشرّعين كما لا يخفى، وما نحن فيه من القبيل الثاني، فلا يكون الشكّ فيه محمولاً على المعنى المصطلح، بل على المعنى المذكور، فعلى هذا يكون مقتضى قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشكّ» عدم نقض اليقين بغير اليقين، فيدلّ على عدم نقضه^(٢) بالظنّ أيضاً، وهو المدّعى.

مضافاً إلى قوله عليه السلام: «ولكن ينقضه بيقين آخر»، وهو قرينة أخرى على ما ذكر؛ إذ لو لم يكن المراد من الشكّ المعنى المذكور، يكون الظنّ أيضاً ناقضاً، فيلزم أن يقال: ولكن ينقضه بيقين آخر أو ظنّ، مضافاً إلى شهادة السياق عليه، فلاحظ حتّى يظهر لك وجهه.

والوجه الثالث [في مناقشة الاستدلال]: أنّك عرفت ممّا أسلفناه عدم اختصاص [الاستصحاب] بالأشياء [المتيقّنة] الثبوت؛ لجريانه ولو فيما ثبت من الأدلّة الظنيّة، بل هو أغلب، والقدر الثابت من قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشكّ» هو الأوّل، فلا يتمّ التقريب.

والجواب: قد عرفت ممّا سلف أنّ مدلوله عدم جواز نقض شيء من اليقين بغيره، والأحكام الظنيّة جواز العمل بها - بل وجوبها - قطعيّ قبل طريان الشكّ، فيستصحب بعده بأن يقال: إنّ جواز العمل - بل وجوبه - بذلك الشيء متيقّن،

(١) جاء في حاشية «ف»: «فعلى هذا معنى قولنا هنا كذلك من غير شكّ: من غير أن يظنّ أنّه كذلك، أو يشكّ، أو يوهّم فيه، بل كونه كذلك مقطوع به، أو من غير أن يظنّ أنّه على خلافه، أو يشكّ فيه، أو يوهّم، والأوّل أظهر؛ وبالجمله: ... [هنا كلمة لم تقرأ] قولنا هذا ثابت بلا شكّ إلى قولنا بلا تأمل فيه» (منه عليه السلام).

(٢) في المخطوطة: نقض.

وكلّ متيقّن لا يجوز نقضه بغيره، فيتمّ الإستدلال . على أنّه يمكن دعوى الإجماع المركّب؛ لأنّا لم نجد مع شدّة اختلافهم في المسألة تأمّلهم من الجهة المذكورة . ومن هنا ظهر الجواب عمّا لو أورد: أنّ مورد الصحيح في الحكم الوضعي الثبوتي؛ لوضوح أنّ مدلوله الحكم ببقاء الطهارة عند الشكّ، فكيف يتمسك به في حجية الأقسام بأقسامه المذكورة بأسرها؟

وذلك لأنّ التعويل في الإستدلال إنّما هو على قوله عليه السلام: «لا تنتقض اليقين بالشكّ» بالتقريب المتقدّم، لا على مورده؛ إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحلّ.

هذا مع أنّ ما سنذكره من النصوص الأخر ناطقة بصحّة ما أوردناه من الأجوبة المذكورة، كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى.

إيراد كلام لدفع إيهام:

إعلم: أنّ اقتران شيء بالقيود المتباينة يستدعي أن يكون كلّ واحد من المقيدات مع القيود قسماً لذلك الشيء، وأن يكون كلّ واحد من تلك الأقسام قسماً للآخر، فعلى هذا نقول: الصورة الحاصلة في الذهن إمّا أن لا يكون محتملاً للنقيض أو يحتمله، والأوّل يسمّى باليقين، فهو على هذا أعمّ من العلم والجهل المركّب. والثاني: إمّا أن يكون احتمال النقيض مساوياً أو مرجوحاً أو راجحاً، والأوّل يسمّى بالشكّ، فهو على ما تقدّم عبارة عن تساوي الاحتمالين المتقابلين وتردّد الذهن بينهما من دون ترجيح، والثاني بالظنّ، فهو عبارة عن الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، والثالث بالوهم.

ولا شبهة في تباين كلّ واحد من القيود المذكورة مع الآخر، فيلزم أن يكون كلّ واحد من اليقين والشكّ وغيرهما مقابلاً للآخر، والمتقابلان هما اللذان

لا يمكن اجتماعهما في محلّ واحد من جهة واحدة.

فعلى هذا نقول: إنّ اليقين بشيء كالطهارة مثلاً، لا يجتمع مع الشكّ فيه لما علمت؛ فلهذا اختلف العلماء في معنى نقض اليقين بالشكّ المذكور في الصحيح المذكور وغيره على أقوال:

[القول] الأوّل [في معنى نقض اليقين]: ما ذكره الشهيد في الذكرى حيث قال: «قولنا: اليقين لا يرفعه الشكّ، لا يعني به اجتماع اليقين والشكّ في الزمان الواحد، لامتناع ذلك، ضرورة أنّ الشكّ في أحد النقيضين يرفع يقين الآخر، بل المعنى به: أنّ اليقين الذي كان في الزمن الأوّل لا يخرج عن حكمه بالشكّ في الزمن الثاني؛ لأصالة بقاء ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظنّ والشكّ في الزمان الواحد، فيرجّح الظنّ عليه كما هو مطّرد في العبادات»، انتهى كلامه^(١).

محصله: أنّ من الأمور المعتمدة في التقابل وحدة المتعلّق والزمان، وهنا وإن تحقّق الأوّل؛ لظهور أنّ متعلّق اليقين والشكّ الطهارة، لكن الثاني غير متحقّق؛ لأنّ اليقين في الزمان [السابق]^(٢) والشكّ في اللاحق، فمعنى عدم نقض اليقين بالشكّ: عدم رفع اليد عن مقتضاه في الزمان الذي بدّل اليقين بالشكّ.

ثمّ إنّ قوله: «فيؤول إلى اجتماع الظنّ والشكّ في زمان واحد»، منظور فيه؛ لأنّه كما يمتنع اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد، كذا يمتنع اجتماع الظنّ والشكّ أيضاً كما تقدّم.

(١) العاملي، محمد بن مكي، ذكرى الشيعة ٢: ٢٠٧، ط/مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم المقدّسة، سنة ١٤١٩هـ.

(٢) ما بين المعقوفين أثبتناه لاستقامة المعنى.

والجواب عنه: هو أنَّ مقصوده أنَّه يؤول الحال إلى اجتماع الظنِّ بعد الإلتفات إلى مقتضى الاستصحاب والشكَّ مع قطع النظر عنه، فزمان الظنِّ والشكَّ واحد لكن ليس من جهة واحدة، بل من جهتين؛ أو يقال: إنَّ مراده من الشكَّ الوهم. وهذان وإن كانا لا يخلوان من بُعد، لكن قوله: «الشكَّ في أحد الطرفين»^(١) يرفع يقين الآخر، يرفع الاستبعاد؛ إذ كيف يتصور ممَّن حكم بأنَّ الشكَّ في أحد الطرفين يرفع يقين الآخر، الحكم باجتماع الظنِّ والشكَّ بمعناه من جهة واحدة، مع أنَّه كما أنَّ الشكَّ في أحد الطرفين يرفع يقين الآخر به، كذا يرفع الظنَّ الآخر به؛ لما عرفت من أنَّه كما يكون الشكَّ مبيناً لليقين، كذا يكون مبيناً للظنِّ من دون تعقُّل فرق بينهما أصلاً.

فلا بدَّ أن يكون مراده أحد الأمرين المذكورين لا سيَّما الثاني، فإنَّه ليس فيه إلا استعمال لفظ الشكَّ في الوهم، فليس فيه إلَّا استعمال اللفظ في غير معناه الظاهر مع قيام القرينة.

ولعمري إنَّ أمثال هذه الإيرادات على مثله خروج عن مسلك الصواب، وعدول عن جادة الإنصاف.

و[القول] الثاني [في معنى نقض اليقين]: ما ذكره شيخنا البهائي، حيث قال بعد أن أورد ما ذكره شيخنا الشهيد: «والمراد باليقين في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكَّ» أثر اليقين، أعني: استباحة الصلاة التي هي مستصحبة من حين الفراغ من الوضوء. والمراد بالشكَّ: ما يحصل للمكفَّ من»^(٢) أول وهلة

(١) في المصدر: النقيضين.

(٢) في المصدر: في.

قبل ملاحظة الإستصحاب المذكور»، انتهى كلامه^(١).

محصله: أنَّ الظاهر من عدم نقض اليقين بالشكَّ إبقاء اليقين، وهو غير ممكن؛ إذ المفروض أنه شكٌّ، ويمتنع الحكم بإبقاء اليقين مع الشكَّ في متعلِّقه؛ لإستلزامه أن يكون المشكوك متيقِّناً حين كونه مشكوكاً، فلا بدَّ أن يكون المراد ما يمكن الحكم باستقراره واجتماعه مع الشكَّ.

وأثر اليقين كذلك؛ لوضوح إمكان الحكم باستباحة الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة عند الشكَّ فيها عقلاً وقد حكم الشارع به، وقوله (قبل ملاحظة الاستصحاب) يدلُّ على أنَّ بعد ملاحظته لا يبقى مشكوكاً، وهو ليس بـ لازم، بل قد يبقى بعدها مشكوكاً، بل موهوماً، كما إذا ظنَّ النوم المستولي أو غيره من الأحداث الناقضة للطهارة، فإنَّ ملاحظة الإستصحاب حينئذٍ لا يوجب أن يكون النوم مثلاً موهوماً وإن كان بقاء أثر الطهارة حينئذٍ مظنوناً أو متيقِّناً؛ لدلالة الشرع على أنَّ النوم المظنون غير ناقض.

والفرق بينه وبين المعنى الأوَّل هو أنَّ على الثاني حذف مضاف أو إطلاق السبب على المسبَّب، بخلافه على الأوَّل؛ ويمكن أن يقال بانتفاء الفرق بينهما، والدليل عليه قول الشهيد: «بل المعنى به: أنَّ اليقين الَّذي كان في الزمن الأوَّل لا يخرج عن حكمه بالشكَّ»^(٢)، ومعلوم أنَّ حكم اليقين فيما نحن فيه هو استباحة الدخول في الصلاة، وهو المعنى الثاني، وأمر الاختلاف في العبارة هيَّ، فتأمَّل.

[القول] الثالث [في معنى نقض اليقين]: ما يظهر ممَّا ذكره صاحب المدارك:

(١) البهائي، بهاء الدين، مشرق الشمسين: ١٨٥، ط/مكتبة بصيرتي، قم المقدَّسة.

(٢) العاملي، محمد بن مكي، ذكرى الشيعة ٢: ٢٠٧.

[فيمِن] ^(١) تيقّن الحدث وشكّ في الطهارة: «المراد بالحدث هنا: ما يترتب عليه الطهارة، أعني نفس السبب، لا الأثر الحاصل من ذلك، فتيقّن ^(٢) حصوله بهذا المعنى لاينافي الشكّ في وقوع الطهارة بعده وإن اتّحد وقتهما» انتهى ^(٣).
فنقول: [فيمِن] تيقّن الطهارة وشكّ في الحدث، المراد بالطهارة: نفس الفعل، لا الأثر الحاصل من ذلك، وتيقّن حصولها بهذا المعنى لاينافي الشكّ في وقوع الحدث بعدها.

والفرق بينه وبين الثاني ظاهر، أمّا بينه وبين الأوّل هو: أنّ بناء الأوّل [على] أنّ ظرف اليقين: الزمان السابق، وظرف الشكّ: [الزمان] اللاحق، فقد اختلف الزمان، فلا تنافي؛ وفي الثاني ظرفهما - وهو زمان الحال - [واحد] لكن المتعلّق مختلف؛ إذ متعلّق اليقين: نفس الطهارة مثلاً، ومتعلّق الشكّ: بقاؤها أو وقوع الحدث بعدها، و هما متلازمان، أي تيقّن في الحال أنّه أتى بالطهارة في السابق وشكّ في الحال بقائها.

وهذا هو الظاهر؛ إذ الظاهر من: «لاينقض اليقين بالشكّ» أنّه عند اجتماعهما في وقت واحد لايرفع اليد عن اليقين بالشكّ، لكن التفصيل بين نفس الفعل وأثره ممّا لا يظهر وجهه، إذ كما يكون تحقّق نفس الفعل في السابق متيقّناً في الحال، كذلك أثره.

وكما شكّ في الحال بقاء نفس الفعل في الحال، كذلك شكّ في بقاء أثره،

(١) بهاء الدين، كذا في المصدر، وفي المخطوط: (فيما).

(٢) في المصدر: وتيقّن.

(٣) العاملي، محمد جواد، مدارك الأحكام ١: ٢٥٣، ط/مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مشهد المقدّسة، سنة ١٤١٠هـ.

فالحكم بأنَّ المراد بالحدث نفس السبب لا الأثر، ليس بسديد، إلا أن يقال: إنَّ الأمر وإن كان كذلك في نفس الأمر، لكنَّ الظاهر من سياق الصحيح المذكور أنَّ متعلَّق اليقين نفس الفعل، فتأمل.

ويتوجَّه عليه: أنَّ الحكم ببقاء نفس الفعل والسبب لا يخلو عن تكلف ظاهر، بخلاف الأثر كما لا يخفى على المتأمل.

والمعنى الرابع: ما سيجيء عند بيان ما ذهب إليه المحقق الخوانساري.

ومنها: صحيحة زرارة أيضاً المرويَّ في باب: «تطهير الثياب والبدن من النجاسات» من زيادات التهذيب حيث قال في جملتها: قلت: فإن ظننت أنَّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت ولم^(١) أر شيئاً، ثمَّ صليتُ فرأيت فيه؟ قال: «تغسله ولا تعيد الصلاة». قلت: لم ذلك؟ قال: «لأنَّك كنت على يقين من طهارتك، ثمَّ شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكَّ أبداً». قلت: فإنِّي قد علمت أنَّه قد أصابه، فلم^(٢) أدر أين هو، فأغسله؟ قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنَّه قد أصابها حتَّى تكون على يقين من طهارتك». قلت: فهل عليَّ إن شككت في أنَّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: «لا، ولكنَّك أنما تريد أن تذهب الشكَّ الَّذي وقع في نفسك». قلت: إن رأيتَه في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه، ثمَّ رأيتَه وإن لم تشكَّ، ثمَّ رأيتَه رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثمَّ بنيت على الصلاة، لأنَّك لا تدري لعلَّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكَّ»^(٣).

(١) في المصدر: فلم.

(٢) في المصدر: ولم.

(٣) الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٤٢٢، ح ٨.

وهو مروى في باب: (عَلَّةُ غَسْلِ الْمَنِيِّ إِذَا أَصَابَ الثَّوْبَ) من العلل، بسند صحيح، بأدنى اختلاف في اللفظ، لا في المعنى^(١).

وفي موضعين من هذا الحديث دلالة على المدعى:

[الموضع] الأول: قوله عليه السلام: «لَأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ، ثُمَّ شَكَّكَ، فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا».

وقوله: «فَرَأَيْتَ فِيهِ»، يحتمل وجهين:

[الوجه] الأول: أن لا يكون عالماً بسبق النجاسة على الصلاة؛ [لاحتمال أن تكون]^(٢) تلك النجاسة متأخرة عن الصلاة.

ولعلَّ الظاهر من الجواب، ودلالته على المدعى حينئذٍ ظاهرة، إذ حاصله: أَنَّكَ كُنْتَ فِي تِلْكَ الْحَالَةِ مَتَيْقَنًا [من]^(٣) طهارة ثوبك وبدنك قبل تلك الحالة، ثُمَّ ظَنَنْتَ النِّجَاسَةَ، ثُمَّ صَلَّيْتَ، ثُمَّ رَأَيْتَ النِّجَاسَةَ وَلَا تَعْلَمُ أَنَّ يَكُونُ النِّجَاسَةَ تِلْكَ النِّجَاسَةُ الْمَظْنُونَةُ، لِاحْتِمَالِ تَأَخُّرِهَا عَنِ الصَّلَاةِ؛ فَحِينَئِذٍ لَوْ حَكَمْتَ بِنِجَاسَةِ الثَّوْبِ مِثْلًا قَبْلَ الصَّلَاةِ، كُنْتَ نَاقِضًا لِلْيَقِينِ بِالشَّكِّ، فَالطَّهَارَةُ مُسْتَصْحَبَةٌ إِلَى تَيَقُّنِ النِّجَاسَةِ، وَهُوَ بَعْدَ الصَّلَاةِ لَا قَبْلَهَا.

والوجه الثاني: أن يكون عالماً بكون النجاسة قبل الصلاة؛ ولعلَّ الظاهر من السؤال، وحينئذٍ يكون الوجه في عدم إعادة الصلاة هو: أَنَّ النِّجَاسَةَ النَّفْسَ الْأُمْرِيَّةَ مِنْ غَيْرِ عِلْمِ الْمَكْلَفِ بِهَا غَيْرِ مُضَرٍّ بِصَحَّةِ الصَّلَاةِ، لِانْتِفَاءِ الشَّرْطِيَّةِ

(١) الصدوق، محمد بن علي، علل الشرائع ٢: ٣٦١ ب ٨٠، ط/منشورات المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، سنة ١٣٨٦هـ.

(٢) في المخطوطة: (لاحتماله أن يكون).

(٣) في الأصل (على).

المطلقة، فليس على هذا إلا الصلاة في النجاسة المظنونة مع تيقن سبق الطهارة، وهو غير مضر؛ لعدم جواز نقض اليقين بالشك، و على التقديرين دلالته على المرام متحققة كما لا يخفى.

ثم إن الإيرادات السالفة وإن كانت متوجهة في هذا المقام أيضاً، إلا أنها مجابة بما تقدم، بل الأمر في هذا الحديث بالنسبة إلى بعض الوجوه المتقدمة أسهل.

بيان ذلك: هو أنه قد تقدم أن الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء الثابت، سواء كان ثبوته مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً، ودلالة هذا الحديث على حجّيته في جميع الأقسام بأسرها مبينة؛ إذ السؤال مفروض فيما إذا كان بقاء السابق موهوماً، لكون إصابة النجاسة مظنونة، فحكمه عليه السلام بعد رفع اليد عن مقتضى اليقين السابق مع موهوميته يدلّ على عدم رفع اليد عنه فيما إذا كان مشكوكاً أو مظنوناً بطريق أولى كما لا يخفى.

إن قلت: كما أن الظنّ موجود في السؤال، كذلك الشكّ مأخوذ في الجواب حيث قال عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت»، وهكذا بعده؛ وكما يمكن أن الأول قرينة لصرف الثاني عن ظاهره، كما يمكن العكس، فما المرجح؟ قلنا: قد عرفت ممّا قدّمناه منع ظهور الشكّ في المعنى المعروف فيما إذا ذكر في مقابلة اليقين كما فيما نحن فيه، فيبقى ظهور الظنّ في معناه سالماً عن المعارض، لاسيّما بعد تقويته بقوله: «ولم أتيقن ذلك».

وعلى فرض التسليم نقول: إن صرفك الشكّ عن ظاهره أولى من العكس، لكون استعماله في غيره أكثر من استعمال الظنّ في غير معناه كما لا يخفى، فرفع اليد عن ظاهر الشكّ متعين إمّا بحمله على الظنّ لموافقة السؤال، فيكون

دلالتة على عدم نقض اليقين بالشك والوهم بطريق أولى، أو على الأعم منه وغيره. وبالجمله: ما قابل اليقين، فيكون دلالتة على عدم نقض اليقين في الأقسام المذكورة بالعموم والإطلاق، بل بالمنطوق والمفهوم. أمّا الأوّل ففي الجميع كما عرفت، وأمّا الثاني ففي القسمين المذكورين.

توضيحه: هو أنّه مع حمل الشكّ في الجواب على ما قابل اليقين له بالنسبة إلى عدم نقض اليقين بالشك والوهم دلالتان:

إحدهما: بالمنطوق، وهو الدلالة عليه بالإطلاق، والأخرى: بالمفهوم؛ وذلك لأنّ استفادة حكم السؤال من الجواب ممّا لا شبهة فيه، ولما كان المفروض فيه ظنّ إصابة النجاسة يدلّ الجواب على إبقاء الحكم فيما كان خلافه مظنوناً، فيستفاد إبقاء الحكم فيما كان خلافه مظنوناً أو مشكوكاً بالفحوى كما لا يخفى. ويمكن المناقشة فيه: بأنّ دلالة المنطوق وإن كانت مسلّمة، لكن [دلالة] ^(١) المفهوم ممنوعة؛ لأنّ الظنّ وإن كان مأخوذاً في السؤال، لكن قوله: «فنظرت فلم أر فيه»، يدلّ على عدم بقائه على ظنّه الحاصل له أولاً، والجواب إنّما هو جواب لهذا السؤال.

إلا أن يقال: إنّ استلزام النظر والتفحص وعدم رؤية النجاسة؛ لانقلاب الظنّ بالشكّ، والوهم على فرض التسليم إنّما هو إذا كانت النجاسة ذات جرم ظاهر، وأمّا إذا لم يكن كذلك - كرشحات البول مثلاً - فلا، وترك استفصاله عليه السلام بين هذا وغيره دليل على ثبوت الحكم في الموضعين.

والموضع الثاني: قوله عليه السلام: «إنّه لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك، فليس

(١) ما بين المعقوفين أثبتناه لاستقامة المعنى.

الشيخ حسين حليان والسيد محمد رضا الشفي
ينبغي أن تنقض اليقين بالشك»، والأمر فيه بعد ما سبق من الإيراد والجواب
ظاهر.

ومنها: الصحيح المروي في الكافي^(١) عن زرارة أيضاً، عن أحدهما عليه السلام قال:
قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في اثنتين^(٢) وقد أحرز الثنتين. قال: «يركع
ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه، وإذا
لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا
شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك باليقين^(٣)، ولا يخلط
أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين، فيبني عليه ولا
يعتد بالشك في حال من الأحوال»^(٤).

ومنها: الصحيح المروي في باب: (ما يجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان
وما لا يجوز) من زيادات التهذيب، عن عبدالله بن سنان قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام
وأنا حاضر: إنني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم
الخنزير، فيرد عليّ، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: «صل فيه،
ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه،
فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه»^(٥).

وجه الاستدلال: هو أن قوله عليه السلام: «فإنك أعرته إياه وهو طاهر»، تعليل لعدم

(١) الكليني، الكافي ٣: ٣٥١، ٣٥٢، ح ٣، باب السهو في الثلاث والأربع.

(٢) في المخطوط: اثنتين.

(٣) في المصدر: في اليقين.

(٤) في المصدر: الحالات.

(٥) الطوسي، تهذيب الأحكام ٢: ٣٦٢، ح ٢٧.

وجوب الغسل، مآله: أنَّ عدم وجوب الغسل إنَّما هو لتيقن سبق الطهارة، فيعلم منه لزوم إبقاء الطهارة السابقة في كلِّ ما تحقَّق ذلك، فيتعدَّى إلى كلِّ ما كان على هذا المنوال وإن لم يكن في ثوب العارية، بل في أيِّ شيء كان.

فنقول: إنَّ عارية الثوب للذميِّ مع العلم بشرب الخمر وأكل لحم الخنزير مضافاً إلى نجاسة بدنه، يستلزم الظنَّ بملاقاته للثوب مع الرطوبة، فيلزم منه الظنَّ بالنجاسة؛ لاحتمال السؤال كون زمان العارية ساعة أو ساعتين أو ساعات، بل يوم أو يومين أو أياماً، وترك تفصيله رحمته الله بين هذه الأفراد يدلُّ على اشتراك الجميع في الحكم، فمدلوله: بقاء الحكم السابق فيما إذا كان موهوم البقاء، فيدلُّ على بقائه فيما كان مشكوك البقاء أو مظنون به بطريق أولى كما لا يخفى.

[مناقشة]:

ولك أن تقول: إنَّ ذلك كلُّه مسلم، لكن المتحصَّل منه استصحاب الطهارة السابقة في كلِّ مورد تحقَّق العلم بها، ولا يعلم منه الدلالة على حجية الاستصحاب في الأقسام المذكورة بأسرها؛ لوضوح اختصاص مفهوم التعليل - وهو تيقن سبق الطهارة - في بعض الموارد كما لا يخفى، فتأمل.

ومنها: ما رواه في كتاب الصوم من التهذيبين عن عليِّ بن محمَّد القاساني قال: كتبت إليه وأنا بالمدينة أسأله ^(١) عن اليوم الذي يشكُّ فيه من شهر رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب رحمته الله: «اليقين لا يدخل فيه الشكُّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية» ^(٢).

(١) «أسأله» لم يرد في التهذيب.

(٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ١٥٩، ح ١٧. الطوسي، محمد بن الحسن، الإستبصار ٢:

وليس في سنده من يتأمل في شأنه إلا علي بن محمد القاساني، فإن المحكي عن رجال الشيخ أنه بعد أن وثق علي بن شيرة، قال بلا فصل: «إن علي بن محمد القاساني ضعيف اصبهاني»^(١).

والظاهر من النجاشي أنَّهما واحد، حيث قال في رجاله: «عليّ بن محمّد بن شيرة القاساني أبو الحسن، كان فقيهاً كثيراً من الحديث فاضلاً، غمز عليه أحمد بن محمّد بن عيسى، وذكر أنّه سمع منه مذاهب منكّرة، وليس في كتبه ما يدلّ على ذلك، له كتاب التّأديب». إلى أن قال :- «أخبرنا عليّ بن أحمد بن محمّد بن طاهر قال: حدّثنا محمّد بن الحسن قال: حدّثنا سعد عن عليّ بن محمّد بن شيرة القاساني بكتبه» (٢).

وكيف [كان] فإن كانا واحداً - كما هو الظاهر - وجاز التعويل على توثيق الشيخ فيما نحن فيه، فالحديث صحيح، وإلا فحسنٌ للمدح الذي مدحه النجاشي

(١) الطوسي، محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ٣٨٨، الرقم ٥٧١٢، ط/مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، سنة ١٤١٥هـ.

(٢) النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي: ٢٥٥، ٢٥٦، ط/مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، سنة ١٤١٦هـ.

(٣) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٤) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، خلاصة الأقوال: ٣٦٤، ط/مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، سنة ١٤١٧هـ.

إياه؛ ويؤيده ما نقل من رواية محمد بن أحمد بن يحيى عنه ولم يستثن روايته^(١).

وعلى أي حال، فالحديث معتمد، ودلالته بعد ما أسلفنا القول في مثله ظاهرة، بل بالنسبة إلى بعض الوجوه المتقدمة أولى.

ولا يخفى على من تأمل هذه النصوص المعتبرة وما شابها بعين الإنصاف وعدل عن مسلك الجور والاعتساف، يظهر عليه الجواب ظهوراً بيئاً أن تكرّر هذه المقالة في نصوص متكررة قرينة ظاهرة وأمارة باهرة على أن مقصودهم عليهم السلام منها إعطاء قاعدة كلية يستفاد منها أحكام جزئيات متكررة، فالمناقشة فيها باختصاصها بموارد مخصوصة ممّا لا يقبله الطباع السليمة.

ومنها: ما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال: حدثني أبي عن آبائه عليهم السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام علم أصحابه في مجلس واحد أربعمئة باب ممّا يصلح للمسلم في دينه ودنياه - إلى أن ذكر عليه السلام من جملة ذلك -: من كان على يقين فشكّ، فيمض^(٢) على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»^(٣).

وعن العلامة المجلسي أنّه رواه في البحار في (من شكّ في شيء من أفعال الوضوء)، عن الخصال، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن محمد بن عيسى القطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسين الراشد^(٤)، عن أبي بصير و محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من كان على

(١) أنظر: تعليقة الوحيد البهبهاني على منهج المقال: ٢٥٩، حجري، إيران، سنة ١٣٠٦هـ.

(٢) في المصدر: فليمض.

(٣) الصدوق، الخصال: ٦١٩، ح ١٠.

(٤) في المصدر: الحسن بن راشد.

يقين فشكّ، فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»^(١).

ونقل أنّه ذكر أنّه رأى رسالة قديمة مفردة فيها هذا الخبر بطريقتين صحيحين، وعنه أنّه رواه عن تحف العقول أيضاً مرسل^(٢)، ثمّ قال: «وأصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والإعتبار على طريقة القدماء، واعتمد عليه الكليني وذكر أكثر أجزائه متفرقة، وكذا غيره من المحدثين»^(٣).

ودلالته على المدّعى من الظهور غير مفتقرة إلى البيان، ويظهر منه صحّة ما ذكرناه آنفاً من أنّ مقصودهم عليه السلام من تلك المقالة إعطاء قاعدة كلّية، كما لا يخفى على ذي سداد وفطنة.

القول في شبهة الأخباريين والجواب عنها:

والمحكّي عن رؤساء الأخباريين^(٤) بعد ذكر جملة من النصوص المذكورة أنّه قال: «لا يقال: هذه المقالة^(٥) تقتضي جواز العمل باستصحاب أحكام الله تعالى، كما ذهب إليه [المفيد] والعلامة [من أصحابنا والشافعية قاطبة]،

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ٧٧: ٣٥٩، ح ٢، ط/دار احياء التراث العربي، بيروت، سنة ١٤٠٣هـ.

(٢) أنظر: الحراني، الحسن بن علي، تحف العقول: ١٠٩، ط/مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدّسة، سنة ١٤٠٤هـ.

(٣) المجلسي، بحار الأنوار ١٠: ١١٦، ١١٧، ونقله عنه البهبهاني، محمد باقر في الفوائد الحائرية: ٢٧٩، ط/مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدّسة، سنة ١٤١٥هـ.

(٤) هو المحقّق الأسترآبادي في الفوائد المكيّة، وهذا الكتاب جزء من التراث المفقود في العصر الحاضر، وقد ذكره العلامة المجلسي رحمته الله في عداد مصادر كتابه بحار الأنوار ٢٠: ١.

(٥) في المصدر: القاعدة.

وتقتضي بطلان قول أكثر علمائنا [والحنفية بعدم جواز العمل به] ^(١).

لأننا نقول: هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الأصوليين والفقهاء، وقد أجبنا عنها في الفوائد المدنية ^(٢).

ومحصّل جوابها فيها - على ما قيل - يرجع إلى شيئين:

[الشيء الأول]: أنّ مدلول النصوص الحكم ببقاء الموضوع على حاله فيما إذا لم يحصل فيه تغيير وإنّما تبدّل اليقين بالشك، والذي سمّوه استصحاباً راجع بالحقيقة إلى إجراء حكم موضوع آخر يتّحد معه بالذات ويغيّره بالقيد والصفات، ومن المعلوم أنّه إذا تبدّل قيد الموضوع والمسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين.

[والشيء الثاني]: أنّه قد تواتر الأخبار بأنّ كلّ ما يحتاج إليه الأمة ورد فيه حكم، وبحصر الحكم بين الرشد وبين الغي وما يجب فيه التوقّف.

ولعلّ مراده أنّ مقتضى المقالة الأولى ورود الحكم في الموارد التي سمّوها بالاستصحاب وغيرها، وهو غير معلوم لنا، وإلا لم نفتقر إلى الاستصحاب،

(١) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٢) نقله عنه البهبهاني في الفوائد الحائرية: ٢٨٠. الفاضل التونسي، عبدالله بن محمد، الوافية: ٢١٢، ط/مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدّسة، سنة ١٤١٢هـ. النراقي، محمد مهدي، جامعة الأصول: ٢٠١. الأنصاري، مرتضى، الحاشية على استصحاب القوانين: ٢٣٠، ط/مجمع الفكر الإسلامي، مؤتمر الشيخ الأنصاري، سنة ١٤١٥هـ. وأنظر: الأستراآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنية: ١٤٣، ط/مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم المقدّسة، سنة ١٤٢٤هـ.

فعلى هذا يجب فيه السكوت؛ «لأن مقتضى المقالة الثانية إنَّ ما لم [يبين]^(١) رُشده ولا غيَّه يجب فيه التوقُّف، وما نحن فيه من هذا القبيل.

والجواب أمَّا عن الأوَّل: فلازَّ مراده إمَّا أن يكون النصوص غير دالَّة على استصحاب الحكم؛ لكون مدلولها إستصحاب الموضوع - كما يؤمى إليه قوله: «لا يقال: إنَّ هذه القاعدة تقتضي جواز العمل باستصحاب أحكام الله تعالى» - [وإن]^(٢) كان بعض كلماته غير ملائم لذلك، ففيه: أنَّ مورد بعضها في الطهارة بمعنيها - الطهارة عن الحدث كما في الصحيح الأوَّل، وعن الخبث كما في الثاني والرابع - وأيضًا أنَّ العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص المحلّ.

وإن كان مراده أنَّ القائلين بالاستصحاب يقولون به فيما إذا تغيَّر الموضوع بالكلية ويندرج تحت حقيقة أخرى، ففيه: أنَّ عدم ثبوت مثله من النصوص وإن كان مسلمًا، لكن لم يقل أحد من القائلين بالاستصحاب بذلك.

وإن أراد أنهم يقولون به فيما إذا حصل تغيَّر ما في الموضوع، لكن لا بحيث أن يندرج تحت حقيقة أخرى، فهو مسلم، لكن لانسَلَم أنَّه لم يثبت من النصوص ذلك؛ لوضوح أنَّ قوله ﷺ: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه»، شامل له قطعاً، بل مورد كثير فيها ذلك؛ إذ الطهارة المتيقنة بعد أن زال وصف التيقن منها يصدق عليها أنَّها ممَّا حصل فيه اليقين كما لا يخفى، وهكذا الحال في غيرها.

وأما [الجواب] عن الثاني: فبالمنع إن أراد ورود الحكم في كلّ موضع

(١) ما بين المعقوفين لم يرد في المخطوطة.

(٢) في المخطوطة: (فإن). والأنسب ما أثبتناه.

بخصوصه كما لا يخفى، وليس المراد من النصوص ذلك؛ وإن أراد الأعم من ذلك، فهو مسلّم وغير منافٍ لما نحن بصدده؛ لأنّ النصوص المذكورة قد دلّت على حكم الموارد التي نتمسك فيها بالاستصحاب بالعموم، فيكون تلك الموارد ما علم الحال فيه، لا من المشتبه^(١).

--

(١) إلى هنا انتهى ما في نسخة «ف»، ولم نظفر على نسخة أكمل منها، ولعلّ الله تعالى يحدث بعد ذلك أمراً.

وفرعية وتأليفية وعناوين الدلالة، مثال الأوّل (جزية)، ومثال الثاني (جزع)،
ومثال الثالث (جزء)، ومثال الرابع (جزاف).

وستذكر مسرداً بهذه العناوين :

١ - جزء	٢٢ - جلسة الاستراحة
٢ - جزاء	٢٣ - جلاد
٣ - جزاف	٢٤ - جلال
٤ - جزّ	٢٥ - جلل
٥ - جزّار	٢٦ - جلوس
٦ - جزع	٢٧ - جمار
٧ - جزم	٢٨ - جماع
٨ - جزور	٢٩ - جماعة
٩ - جزيرة العرب	٣٠ - جُمع
١٠ - جزية	٣١ - جمع الصلوات
١١ - جسد	٣٢ - جمعة
١٢ - جصّ	٣٣ - جمّاء
١٣ - جعالة	٣٤ - جنابة
١٤ - جعرانة	٣٥ - جنازة
١٥ - جُعل	٣٦ - جناية
١٦ - جعة	٣٧ - جنب
١٧ - جفاف	٣٨ - جند
١٨ - جِفر	٣٩ - جنس
١٩ - جَفَن	٤٠ - جنّ
٢٠ - جَلد	٤١ - جُنون
٢١ - جلد	٤٢ - جنين

نذكر بأننا سبق أن بيّنا فيما تقدّم من الأعداد أنّه ليس المراد بالعناوين الأصلية البحوث الموسّعة من ناحية المقدار وإن كان أغلبها كذلك، بل المراد بالعناوين الأصلية: هي العناوين التي لا يحسن إدراج مباحثها تحت غيرها: وذلك لكون اللفظ هو المظنّة الوحيدة أو الغالبة لاستيعاب ما يحكي عنه من مطالب؛ لذا فيستوفى بيانها بالتفصيل بمجرد أن تُذكر.

هذا، بخلاف العناوين الفرعية (= عناوين الإحالة)، وهي العناوين التي يحسن إدراج مباحثها ضمن غيرها.

وأما عناوين الدلالة فهي العناوين التي يحال البحث فيها كاملاً إلى عنوان آخر؛ لاشتراكه معه في المعنى ويختلف عنه في اللفظ، أو يشترك معه في المادة ويختلف معه في الهيئة، أو يشترك معه في ذات البحث وإن اختلف عنه في المعنى والهيئة وباينه، كما ورد بيان ذلك مفصلاً في مقدمة الموسوعة، فراجع.

وأما العناوين التأليفية فهي برزخ بين العناوين الأصلية والفرعية، ووجه شبهها بالأصلية هو من ناحية استيعابها لكافة الفروع والأحكام المرتبطة بها، ووجه شبهها بالفرعية هو من ناحية عدم استيعابها البحث في كلّ حكم حكم، لأعلى مستوى الأقوال ولا على مستوى الاستدلال.

وسنحاول إلقاء الضوء على هذا الجزء من خلال المرور على بعض بحوثه كي يمتلك القارئ صورة واضحة عن هذه الموسوعة الفقهية المهمة، وحيث لا يسعنا تعريف بحوث المجلّد كلّها بشكل تفصيلي فقد وقع اختيارنا على أحد العناوين في هذا المجلّد، وهو عنوان (جنين) الذي هو من قسم العناوين الأصلية، وهو متوسط من حيث الحجم استوعب (٢٩) صفحة.

وقد انعقد هذا البحث في: أربعة محاور أساسية، انطوت تحتها عدّة مباحث، وإليك التفصيل:

المحور الأول: التعريف

وكما هو دأب هذه الموسوعة أن تبدأ ببيان تعريف العنوان من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية.

أ - فالجنين لغة هو الولد ما دام في بطن أمّه. وجمعه أجنّة وأجنن، وسمّي به لاستتاره فيها.

ب - وأمّا الجنين اصطلاحاً: فقد استعمله الفقهاء في المعنى اللغوي نفسه. وأطلق بعض الفقهاء (الجنين) على ما يشمل النطفة والعلقة، لكن بعض آخر اعتبر أقلّ ما يتحقّق به الجنين هو في مرحلة المضغة، لا النطفة ولا العلقه استظهاراً من الروايات.

المحور الثاني: الألفاظ ذات الصلة

وقد تمّ التعرّض الى ثلاثة موارد:

١ - الحمل: يطلق لغة على رفع الشيء، وعلى الشيء المحمول. ويُقال للمرأة الحبلَى: حامل وحاملة.

٢ - الحَبْل: وهو لغة الامتلاء، ومنه حبل المرأة لامتلاء رحمها.

٣ - السقط: الجنين الذي يسقط من بطن أمّه قبل تمام مدّة الحمل.

المحور الثالث: أطوار الجنين في الرحم

للجنين عدّة مراحل وأطوار يمرّ بها:

المرحلة الأولى: مرحلة التكوّن

وهي الماء المتكوّن من الرجل والمرأة.

المرحلة الثانية: مرحلة التكوين

وتتألّف من أربعة أطوار، وهي:

١ - طور العلقّة: وعُرِفَت بعدّة تعاريف، منها: الدم المستحيل من النطفة.

٢ - طور المضغة: وهي قطعة حمراء فيها عروق خضر مشتبكة.

٣ - طور العظام: وهي مرحلة تكوّن الهيكل العظمي الغضروفي.

٤ - طور الإكساء باللحم: حيث تتشكّل العضلات حول العظام على شكل كتل تكسو العظام.

المرحلة الثالثة: مرحلة النشأة

ففي هذه المرحلة تتميّز أعضاء الجسم بوضوح، ويدخل الجنين في مرحلة النمو السريع والتغيّر الكبير.

المحور الرابع: أحكام الجنين

المبحث الأوّل: الأحكام المتعلقة بجنين الإنسان

١ - نجاسة الجنين السقط:

فإنّ السقط بعد ولوج الروح فيه - أي بعد تجاوز أربعة أشهر - يكون ميتة،

وحكمه النجاسة، ويجب على مَنْ مَسَّهُ غُسل المسّ.

وأما السقط قبل ولوج الروح فيه فهو نجس أيضاً، ولكن لا يجب على مَنْ مَسَّهُ غُسل المسّ، وإن احتاط استحباباً بعضهم بالاعتسال منه أيضاً.

٢ - حرمة إسقاط الجنين:

يحرم تكليفاً إسقاط الجنين مطلقاً سواء بعد ولوج الروح فيه أو قبله برضا الزوجين أو بدونه بالمباشرة أو التسبيب. إلا إذا كان بقاؤه ضرورياً أو حرجياً عليها، فيجوز إسقاطه قبل ولوج الروح. وأما إذا دار الأمر بين حفظ الجنين وحفظ الأمّ على قيد الحياة فالمستفاد من مباني المشهور التفصيل بين ما قبل ولوج الروح فيجوز وبين ما بعده فلا يجوز.

٣ - دية الجنين:

تجب دية الجنين على مَنْ تسبّب في إسقاط الجنين بلا خلاف. ولكن يختلف مقدار الدية باختلاف حالات الجنين. وتجب ديته على الجاني عمداً أو شبه عمد، وعلى العاقلة في الخطأ، بلا فرق بين ما قبل ولوج الروح وما بعده، لكن فصل بعضهم بينهما، فحكم بضمان العاقلة بعد ولوج الروح فقط.

٤ - تجهيز الجنين:

لو مات الجنين في بطن أمّه فلا يُخرج، بل يكفي تجهيز أمّه. وأما إذا انفصل ميتاً: فإن تجاوز الأربعة أشهر فيُغسّل ويُكفّن ويُدفن، ولا يُصلّى عليه، ويجب الغُسل بمسّه، كما تقدّم، وفي وجوب تحنيطه خلاف، وذهب بعض الى الاكتفاء في تكفينه بلفّه بخرقه.

١٠ - أهلية الجنين للملك:

صرّح غير واحد بأن الجنين يتملك بعد انفصاله حياً ما أوصي له وما أقرّ له ونصيبه من الإرث.

وأما قبل انفصاله فظاهر جماعة أهليته، وظاهر آخرين العدم.

١١ - الوصية والهبة وأمثالهما للجنين:

أ - الوصية والهبة:

لا خلاف في صحّة الوصية للجنين بشرط وجوده حين الوصية ولو لم تلجه الروح، ولا تستقرّ له إلا بانفصاله حياً، فلو انفصل ميتاً بطلت الوصية ورجع المال ميراثاً، وأما لو خرج حياً ثم مات استقرّت وصارت لورثته. ووقع بحث في اشتراط قبول الولي للوصية ابتداءً ووارثه هنا.

كما تصحّ الهبة له، ويكون القبض والتسليم بقبض أمّه.

ب - الإقرار للجنين:

المستفاد من كلمات الفقهاء التفصيل بين ما إذا بيّن سبب الملكية، وبين ما لم يُبيّن سبباً.

فإن بيّن سبباً صحيحاً صحّ، وإن بيّن سبباً باطلاً فقولان.

وإن لم يُبيّن سبباً بل أطلق فقولان أيضاً.

ثمّ إنّّه إنّ ولد حياً كاملاً لدون ستّة أشهر من حين الإقرار المتعقّب للوطأ ولو بآن ما كان المال له، بخلاف ما لو ولد لأكثر من أقصى الحمل فلا. وأما لو ولد فيما بين أقلّ الحمل وأقصاه ففيه بحث، فإن لم يكن للمرأة زوج أو

مالك كان المال له .

وإن سقط ميتاً فإن كان السبب للإقرار الوصية رجع المال المقرّ به الى الموسي ، وإن كان إرثاً رجع الى الورثة .

ج- الوقف على الجنين :

لا يصحّ الوقف ابتداءً على الجنين قبل انفصاله بلا خلاف ، بل ادّعي عليه الإجماع ، وناقش فيه بعض المعاصرين .

وأما الوقف عليه تبعاً لموقوف عليه موجود بأن يجعل الجنين طبقة ثانية أو يكون مساوياً للموجود في الطبقة فيصحّ بلا خلاف ، بل ادّعي عليه الإجماع .

د - توريث الجنين :

لا خلاف في توريث الجنين بشرط انفصاله حياً ، بل ادّعي عليه الإجماع ، ويشترط العلم بوجوده عند موت المورث ، والمعروف أنّه يُترك للجنين نصيب ذكرين ، وقيد بعض الحكم برضا الورثة وإلا يترك له سهم ذكر واحد . وذكر السيد الخميني أنّه لو عُلم حال الجنين بالوسائل المستحدثة عُزل له مقدار نصيبه .

ولو انفصل حياً ثمّ مات كان ميراثه لوارثه .

١٢ - ضمان الغاصب جنين الأمة المغصوبة :

لو غصب الأمة الحامل غاصب فلا خلاف في كونه ضامناً لها ولجنينها .

١٣ - تدبير الجنين المملوك :

لو دبر المالك جنيناً صحّ منضمّاً ومنفرداً بشرط معرفة صلاحيته للتدبير

حين التدبير كما لو أتت به لأقل من سنة أشهر من حين التدبير.

١٤ - تبعية الجنين لأمه في العتق وعدمها:

المشهور أن الجنين لا يُعتق بعنقه أمه الحامل؛ لعدم القصد إلى عتقه، وذهب جماعة إلى تبعيته في العتق.

١٥ - عدم عتق الجنين في الكفارة:

لا خلاف في عدم إجزاء عتق الجنين في الكفارة وإن كان أبواه مسلمين وانفصل بعد الإعتاق حياً.

١٦ - إخراج الجنين من بطن الحامل الميتة:

لا خلاف في وجوب شق بطن المرأة الحامل الميتة وإخراج الجنين لو كان حياً؛ لوجوب حفظ النفس المحترمة عن التلف، ولا عبرة بكونه ممّا لا يعيش عادة.

١٧ - نقل جنين الإنسان من رحم إلى رحم:

ذهب بعض المعاصرين إلى جواز نقل الجنين من رحم امرأة لا تستطيع الاحتفاظ به إلى رحم امرأة أخرى لكي يواصل نموه، والظاهر جواز ذلك في حالات الاختيار أيضاً تفادياً للآلام والمضاعفات التي يُسببها طول الحمل وثقله.

١٨ - بيع جنين الإنسان:

أفتى بعض المعاصرين بجواز بيع النطف، أي الحيامن المنوية من الرجل وبيع بويضات المرأة مستقلة.

وأما بيع الجنين فإن كان بعد استقراره في رحم المرأة فإنه يُسمى حملاً

ويتمتع بأهلية حقوقية - ولو ناقصة من بعض الجهات - وتترتب عليه بعض الآثار منها: عدم جواز بيعه إن كان حراً.

لكن بيع الجنين المختبري حيث إنه ليس له شخصية حقوقية فيمكن القول بجواز المعاوضة عليه بناءً على جواز عملية التلقيح الصناعي وإجراء عملية طفل الأنابيب وزرعه في رحم المرأة بعد التلقيح.

المبحث الثاني: الأحكام المتعلقة بجنين الحيوان

١ - تذكية جنين الحيوان:

المعروف أن ذكاة الجنين بذكاة أمه بشرط أن تتم خلقته، لكن شرط جماعة إضافة لذلك أن لا تلجه الروح، وإلا لم يحل بذكاة أمه.

٢ - إسقاط جنين الصيد بضرب المُرَحِم:

إذا أصاب المُرَحِم صيداً حاملاً فألقت جيناً حياً ثم مات بالإصابة فإنه تُفدى الأم بمثلها والصغير بصغير بلا خلاف، ولو عاشا معاً أثم ولا فدية عليه.

٣ - بيع جنين الحيوان منفرداً ومنضماً:

إذا بيع الجنين منفرداً مع اجتماع الشرائط المعتبرة في البيع ففيه وجهان: الصحة والعدم. وكذا لو باعه منضماً ففيه وجهان أيضاً.

ثم إنه اختلف في تبعية الجنين لأمه في حال بيعها فمع الإطلاق المشهور عدم التبعية، وأما مع اشتراط المشتري فيكون له. وأما مع اشتراطه للبائع ففيه قولان.

٤- دية جنين البهيمة:

اختلف الفقهاء في دية جنين البهيمة، فذهب بعض إلى أنه عُشر قيمة أمه، وذهب آخرون إلى ضمان أرش ما نقص من أمه، واحتاط السيد الخميني بالتزام أكثر الأمرين من الأرش وعُشر ثمن البهيمة يوم إلقائه.

--

تَقَنَعٌ^(١)

١ - التستّر: وهو التغطّي بما

يستر ويحجب، ويقال: تستر عليه، أي أخفاه^(٥).

فهو أعم من التقنّع؛ لشموله لكل ما يستر به وإن لم يكن ملاصقاً كالحائط والجبل^(٦)، والتقنّع مختص بستر الرأس بالقناع.

٢ - التغطية: وهي بمعنى ستر شيء وإخفاؤه بوضع غطاء عليه، ويقال: تغطّي به^(٧).

وهي أيضاً أعم من التقنّع؛ لشمولها غير الرأس والوجه.

ثم إنّ التغطية مختصة بما يكون ملاصقاً بالبدن فيقال: (تغطيت بالثياب)، ولا يقال: (تغطيت بالحيطان)، بل يقال: (تسترت بالحيطان)^(٨).

أولاً - التعريف:

التقنّع - لغةً -: هو لبس غطاء يستر به الإنسان رأسه ورقبته، يقال: تقنّعت المرأة، أي تسترت ولبست القناع.

والمقنعة: وهي ما تقنّع به المرأة رأسها. والقناع أوسع منها^(٩)، ومنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿مُقَنِّعِي رُءُوسِهِمْ﴾^(٣).

وقد يأتي بمعنى الترفع أيضاً فيقال: تقنّع يدك في الدعاء، أي ترفعهما^(٤).

واستعمله الفقهاء في نفس المعنى اللغوي.

ثانياً - الألفاظ ذات الصلة:

٣ - التخمير: أصله الخُمُر بمعنى ستر الشيء، يقال لما يستربه: خمار. وقد تعارف إطلاق الخمار على ما تغطّي به المرأة رأسها، وجمعه خُمُر^(٩)، ومنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلْيُضْرِبَنَّ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾^(١٠). فالخمار أعم من التقنّع؛ لأنّه يطلق على مطلق الستر كما يقال: خُمِرْتُ الإناء، أي غطيته^(١١).

وروى جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: قال رسول الله ﷺ: «...خَمَرُوا أَنْيَتَكُمْ...»^(١٢).

والتقنّع مختصّ بسستر المرأة رأسها بالثوب، وإن استعمل أحياناً في الرجل أيضاً إذا لبس المغفر، وذلك تشبهاً بتقنّع المرأة^(١٣).

٤ - التقنّب: من النقاب وهو ما تنتقّب به المرأة، يقال: انتقبت المرأة وتنقّبت، إذا غطّت وجهها بالنقاب^(١٤). وقال ابن منظور: «والنقاب: القناع على مارن الأنف... والنقاب على وجوه، قال الفراء: إذا أدنت المرأة

نقابها إلى عينها فتلك الوصوصة، فإن أنزلته دون ذلك إلى المحجر فهو النقاب، فإن كان على طرف الأنف فهو اللقام»^(١٥).

وكلّ من الخمار والنقاب يغطّي به جزء من الجسم، فالخمار يغطّي به الرأس والنقاب يغطّي به الوجه.

ثالثاً - الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

تعرّض الفقهاء للأحكام المرتبطة بالتقنّع في أبواب مختلفة من الفقه نشير إليها إجمالاً فيما يلي:

١ - التقنّع عند التخلّي:

صرّح الفقهاء بأنّ من سنن التخلّي تغطية الرأس^(١٦)، بل عن بعضهم دعوى الاتفاق عليه^(١٧).

ويدلّ عليه ما روي عن أبي عبد الله ﷺ من أنّه كان يعمل، إذا دخل الكنيف يقنّع رأسه^(١٨).

وفي وصيّة النبي الأكرم ﷺ لأبي ذر: «يا أبا ذر، استحي من الله؛ فأني

-والذي نفسي بيده - لأظَلَّ حين أذهب
إلى الغائط متقنعا بثوبي استحياء من
الملكين اللذين معي...» (١٩).

وعنهم عليه السلام: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ
كَانَ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ تَقَنَّنَ وَغَطَّى رَأْسَهُ
وَلَمْ يَرَهُ أَحَدٌ» (٢٠).

وقد ذكر جمع من الفقهاء استحباب
التقنن أيضاً^(٢١)، وقد استدلوا له
ببعض الروايات المتقدمة.

كما نسب إلى الشيخين أَنَّ التقنن
يكون فوق العمامة^(٢٢).

ثمَّ إِنَّهُ وَقَعَ الْكَلَامُ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ فِي
أَنَّ التَّقَنَّنَ هَلْ هُوَ غَيْرُ التَّغْطِيَةِ وَيَكُونُ
اسْتِحْبَابُهُ مُسْتَقْلَالاً، كَمَا هُوَ ظَاهِرُ
جَمَاعَةٍ مِنْهُمْ؛ لِذِكْرِهِمْ لَهُ مُسْتَقْلَالاً
عَنْهَا، أَمْ لَا؟

قَوَّى الْمُحَقِّقُ النُّجْفِيُّ الْأَوَّلُ وَقَالَ:
«إِنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْهُمَا اسْتِحْبَابُ التَّقَنَّنِ؛
وَلَعَلَّهُ غَيْرُ التَّغْطِيَةِ، بَلْ هُوَ الظَّاهِرُ مِنْ
جَمَاعَةٍ؛ لِذِكْرِهِمْ لَهُ مُسْتَقْلَالاً عَنْهَا...

وَالْأَقْوَى ثُبُوتُ الْاسْتِحْبَابِ
لَهُمَا مَعاً؛ أَمَّا التَّغْطِيَةُ فَلَمَّا

سَمِعْتُ، وَأَمَّا التَّقَنَّنُ فَلَمَّا رَوَى
عَنِ [الإمام] الصَّادِقِ عليه السلام أَنَّهُ كَانَ يَقَنَّنُ
رَأْسَهُ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ» (٢٣).

وَاسْتَظْهَرَ الْمُحَقِّقُ الْهَمْدَانِيُّ
مِنَ الْأَخْبَارِ جَاعِلًا التَّقَنَّنَ أَخْصَ
مِنَ التَّغْطِيَةِ؛ لِتَحَقُّقِهَا بِمِثْلِ الْعِمَامَةِ
وَالْقُلَنْسُوءِ بِخِلَافِ التَّقَنَّنِ، حَيْثُ
قَالَ: «وَلَا مَنَافَاةَ بَيْنَهُمَا؛ لِاحْتِمَالِ
اسْتِحْبَابِهِمَا مَعاً، وَيَحْتَمَلُ كَوْنُهُمَا مِنْ
قَبِيلِ تَعَدُّدِ الْمَطْلُوبِ بِأَنْ يَكُونَ الثَّانِي
[التَّقَنَّنَ] أَفْضَلَ فَرْدِي الْمُسْتَحَبَّ» (٢٤).

أَوْ نَقُولُ بِالتَّأَكُّيدِ بِلِحَازِ اسْتِزْلَامِ
التَّقَنَّنِ لِلتَّغْطِيَةِ^(٢٥).

إِلَّا أَنَّهُ قَدْ يَشْعُرُ^(٢٦) كَلَامُ
الصَّدُوقِ^(٢٧) وَالشَّيْخِ الْمَفِيدِ^(٢٨) بِأَنَّ
التَّقَنَّنَ هُوَ نَفْسُ التَّغْطِيَةِ.

(انظر: تخلي)

٢- تَقَنَّنَ الْحَرَّةَ وَالْأُمَّةَ فِي الصَّلَاةِ:

وفيه بحثان:

أ- تَقَنَّنَ الْحَرَّةَ:

لَا يَجُوزُ لِلْمَرْأَةِ الْحَرَّةِ أَنْ تَصَلِّيَ

مكشوفة الرأس على المشهور^(٢٩)،
بل ادّعي عليه الإجماع^(٣٠).

وأقلّ ما تصلي فيه ثوبان تتقنع
بأحدهما وتتجلّل بالآخر^(٣١).

وقد استدللّ له بالروايات الآمرة
بالقناع والمقنعة والخمار ونحوها ممّا
يستر الرأس مع العنق:

منها: رواية محمد بن مسلم عن
أبي جعفر^{عليه السلام} قال: «المرأة تصلي في
الدرع والمقنعة إذا كان كثيفاً» يعني
ستيراً^(٣٢).

وقريب منها روايته الأخرى
عنه^{عليه السلام} أيضاً^(٣٣).

ومنها: رواية ابن أبي يعفور، قال:
قال أبو عبد الله^{عليه السلام}: «تصلي المرأة في
ثلاثة أثواب: إزار، ودرع، وخمار،
ولا يضرّها بأن تقنع بالخمار، فإن
لم تجد فثوبين تنزّر بأحدهما وتقنع
بالآخر....»^(٣٤).

والتفصيل في محله.

(انظر: ستر، صلاة)

ب - تقنع الأمة:

لا يجب على الأمة ستر رأسها في
الصلاة، مزوجة كانت أو غير مزوجة
ما لم ينعق منها شيء، وقد ادّعي
عليه الإجماع^(٣٥).

ويدلّ على ذلك عدّة روايات:

منها: صحيحة محمد بن مسلم
عن أبي جعفر^{عليه السلام} - في حديث - قال:
قلت: الأمة تغطي رأسها إذا صلّت؟
فقال: «ليس على الأمة قناع»^(٣٦).

ومنها: صحيحة عبد الرحمن
بن الحجاج عن أبي الحسن^{عليه السلام} - في
حديث - قال: «ليس على الإمام أن
يتقنع في الصلاة»^(٣٧).

وغيرهما من الروايات التي تدلّ
على عدم وجوب التقنع على الأمة في
الصلاة^(٣٨).

ولا فرق في الأمة بين القنّ
والمدبرة وأمّ الولد والمكاتبة
المشروطة والمطلقة التي لم تؤدّ
شيئاً؛ لإطلاق النصّ^(٣٩).

لا يجوز للرجل حال الإحرام أن يَتَقَنَّ رأسه ويغَطِّيهِ اختياريًّا^(٤٥)، وادَّعي عليه الإجماع^(٤٦).

واستدلَّ له بالنصوص المستفيضة^(٤٧):

منها: صحيحة عبد الله بن ميمون عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: «المحرمة لا تتنَّقب؛ لأنَّ إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه»^(٤٨).

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت: المحرم يؤذيه الذباب حين يريد النوم يَغْطِي وجهه؟ قال: «نعم، ولا يخمر رأسه...»^(٤٩).

وهناك تفاصيل أخرى مذكورة في مصطلح (إحرام).

٥- التَّقَنَّعُ بعد الحلق قبل الطواف: يستحبُّ لمن حلق رأسه في الحج أن يتشَبَّه بالمحرمين قبل طواف الزيارة في ترك لبس المخيط إلى أن يطوف طواف الزيارة.

ويكره أن يتَّقَنَّ ويغَطِّي رأسه^(٥٠)؛

وهل يستحبُّ لها التَّقَنَّعُ أو يكره؟ فيه خلاف^(٥١).

والتفصيل في محلّه.

(انظر: رَقَّ، ستر، صلاة)

٣ - التَّقَنَّعُ بعد الغسل وقبل

الإحرام:

ذكر الشيخ الصدوق أنَّ من غسل للإحرام ولبس ثوبي الإحرام فلا يَتَّقَنَّ رأسه بعد الغسل^(٥١)، وإن لبس فيستحبُّ إعادته^(٥٢)؛ وذلك للروايات:

منها: صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا اغتسلت للإحرام فلا تقَنَّع ولا تطيب... فتعيد الغسل»^(٥٣).

ومنها: صحيحة معاوية بن عمَّار عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً أنه قال: «إذا لبست ثوباً لا ينبغي لك لبسه... فأعد الغسل»^(٥٤).

والتفصيل في محلّه.

(انظر: إحرام)

٤ - تَقَنَّعُ الرجل حال الإحرام:

ولكن ظاهر الصدوقين اعتبار
إلقاء القناع على رأس المرأة التي يريد
الأخرس طلاقها^(٥٦)، وذلك لروايتي
السكوني^(٥٧)، وأبي بصير عن أبي
عبد الله عليه السلام قال: «طلاق الأخرس أن
يأخذ مقنعتها ويضعها على رأسها،
ثم يعتزلها»^(٥٨).

وذكر المحقق النجفي أن ما في
الروايتين محمول على أن ذلك من
أفراد الإشارة، لا اختصاص صحة
الطلاق بذلك منها؛ لضعف الخبرين
وإن كان ما ذكرناه هو الأحوط،
تخلصاً مما حكى عن جماعة - منهم
الشيخان الصدوقان - من اعتبار
ذلك^(٥٩).

وتفصيل ذلك في محله.

(انظر: طلاق)

لصحيح محمد بن مسلم، قال: سألت
أبا عبد الله عليه السلام عن رجل... رمى
الجمرة وذبح وحلق، أغطي رأسه؟
فقال: «لا، حتى يطوف بالبيت
وبالصفة والمروة»، قيل له: فإن كان
فعل؟ قال: «ما أرى عليه شيئاً»^(٥١).

وصحيح سعيد الأعرج عن أبي
عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل رمى
الجمار وذبح وحلق رأسه، ألبس
قميصاً وقلنسوة قبل أن يزور البيت؟
فقال: «إن كان متمتعاً فلا، وإن
كان مفرداً للحج فنعم»^(٥٢).

هذا، ولكن المستفاد من رواية
العلاء^(٥٣) وغيره جواز لبس القميص
والتقنع، فمقتضى الجمع بين الطائفتين
حمل النهي فيهما على الكراهة^(٥٤).
والتفصيل في محله.

٦ - اعتبار وضع القناع على رأس
الزوجة في وقوع طلاق الأخرس:
لا إشكال ولا خلاف في أن طلاق
الأخرس يقع بالإشارة الدالة عليه^(٥٥).

المواضيع

- (١) انظر: الصحاح ٣: ١٢٧٣. المفردات: ٢٩٨. لسان العرب ١١: ٣٢٣. المصباح المنير: ٥١٧. مجمع البحرين ٣: ١٥١٨. المعجم الوسيط ٢: ٧٦٣. المنجد: ١١٨٨.
- (٢) القاموس المحيط ٣: ١٠٨.
- (٣) إبراهيم: ٤٣.
- (٤) النهاية (ابن الأثير) ٤: ١١٤. لسان العرب ١١: ٣٢٢ - ٣٢٣.
- (٥) المعجم الوسيط ١: ٤١٦. وانظر: الصحاح ٢: ٦٧٦. المنجد: ٦٤٧.
- (٦) انظر: معجم الفروق اللغوية: ٢٧٢.
- (٧) المفردات: ٢٩٨. لسان العرب ١٠: ٩١.
- (٨) معجم الفروق اللغوية: ٢٧٢.
- (٩) انظر: العين ٤: ٢٦٣. المفردات: ٢٩٨. لسان العرب ٤: ٢٥٨. تاج العروس ٣: ١٨٨.
- (١٠) النور: ٣١.
- (١١) العين ٤: ٢٦٣. المفردات: ٢٩٨.
- (١٢) الوسائل ٥: ٣٢٤، ب ١٦ من أحكام المساكن، ح ٤.
- (١٣) المفردات: ٦٨٦.
- (١٤) المصباح المنير: ٦٢٠. وانظر: الصحاح ١: ٢٢٧. القاموس المحيط ١: ٢٩٨.
- (١٥) لسان العرب ١٤: ٢٥١. وانظر: الصحاح ٥: ٢٠٣١.
- (١٦) الروضة ١: ٨٥. الحقائق ٢: ٥٢. جواهر الكلام ٢: ٥٦. العروة الوثقى ١: ٣٢٦. التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣: ٤٥٠.

- (١٧) المعتبر ١: ١٣٣. الذكري ١: ١٦٢.
- (١٨) الوسائل ١: ٣٠٤، ب ٣ من أحكام الخلوة، ح ٢.
- (١٩) المصدر السابق، ح ٣.
- (٢٠) المستدرک ١: ٢٤٧ - ٢٤٨، ب ٣ من أحكام الخلوة، ح ١.
- (٢١) انظر: الروض ١: ٨٢. الحقائق ٢: ٥٢. جواهر الكلام ٢: ٥٦.
- (٢٢) انظر: الروض ١: ٨٢. المدارك ١: ١٧٤.
- (٢٣) الوسائل ١: ٣٠٤، ب ٣ من أحكام الخلوة، ح ٢. جواهر الكلام ٢: ٥٦.
- (٢٤) مصباح الفقيه ٢: ١٠٢.
- (٢٥) مصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ١٢٤.
- (٢٦) جواهر الكلام ٢: ٥٦.
- (٢٧) المقنع: ٧.
- (٢٨) المقنعة: ٣٩.
- (٢٩) المختلف ٢: ١١٣.
- (٣٠) الخلاف ١: ٣٩٢، ٣٩٤، م ١٤٤. المنتهى ٤: ٢٧١. كشف اللثام ٣: ٢٣٨.
- (٣١) انظر: أحكام النساء (مصنّفات الشيخ المفيد) ٩: ٢٧. النهاية: ٩٨. الحقائق ٧: ١٠ - ١٤. جواهر الكلام ٨: ١٦٢ - ١٦٨.
- (٣٢) الوسائل ٤: ٤٠٥، الباب ٢٨ من لباس المصلّي، ح ٣.
- (٣٣) المصدر السابق، ح ٧.
- (٣٤) المصدر السابق، ح ٨.
- (٣٥) الخلاف ١: ٣٩٦، م ١٤٥. المعتبر ٢: ١٠٣. التذكرة ٢: ٤٤٨. كشف اللثام ٣: ٢٤٠.
- الحدائق ٧: ٥. جواهر الكلام ٨: ٢٢١.
- (٣٦) الوسائل ٤: ٤٠٩، ب ٢٩ من لباس المصلّي، ح ١.

- (٣٧) الوسائل ٤: ٤٠٩، ب ٢٩ من لباس المصلي، ح ٢.
- (٣٨) انظر: المصدر السابق.
- (٣٩) المدارك ٣: ١٩٩.
- (٤٠) انظر: المدارك ٣: ١٩٩. كشف اللثام ٣: ٢٤٠ - ٢٤١. الحقائق ٧: ١٧ - ١٩. جواهر الكلام ٨: ٢٢٤ - ٢٢٥.
- (٤١) المقنع: ٢١٨.
- (٤٢) المدارك ٧: ٢٥٠. الذخيرة: ٥٨٥. كشف اللثام ٥: ٢٤٧. جواهر الكلام ١٨: ١٧٨ - ١٧٩.
- (٤٣) الوسائل ١٢: ٣٣٢، ب ١٣ من الإحرام، ح ٢.
- (٤٤) المصدر السابق، ح ١.
- (٤٥) التذكرة ٧: ٣٣٠. وانظر: المقنعة: ٤٣٢. المبسوط ١: ٤٣٥. السرائر ١: ٥٤٦. المسالك ٢: ٢٦٢.
- (٤٦) التذكرة ٧: ٣٣٠. المدارك ٧: ٣٥٣. الحقائق ١٥: ٤٨٩. مستند الشيعة ١٢: ١٨.
- (٤٧) جواهر الكلام ١٨: ٣٨٢.
- (٤٨) الوسائل ١٢: ٤٩٣، ب ٤٨ من تروك الإحرام، ح ١.
- (٤٩) المصدر السابق: ٥١٠، ب ٥٩ من تروك الإحرام، ح ١.
- (٥٠) التذكرة ٨: ٣٤٤. فقه الصادق ١٢: ١٤٦.
- (٥١) الوسائل ١٤: ٢٤١، ب ١٨ من الحلق والتقصير، ح ٢.
- (٥٢) المصدر السابق، ح ٤.
- (٥٣) المصدر السابق: ٢٣٣، ب ١٣ من الحلق والتقصير، ح ٥.
- (٥٤) التذكرة ٨: ٣٣٥. فقه الصادق ١٢: ١٤٧.

(٥٥) جواهر الكلام ٣٣ : ١١٠ . وانظر : الحدائق ٢٥ : ٢١٦ .

(٥٦) الفقيه ٣ : ٥١٥ ، ذيل الحديث ٤٨٠٦ . المقنع : ٣٥٣ .

(٥٧) الوسائل ٢٢ : ٤٨ ، ب ١٩ من مقدمات الطلاق ، ح ٣ .

(٥٨) المصدر السابق ، ح ٥ .

(٥٩) جواهر الكلام ٣٣ : ١١١ .

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليه السلام

١ - تستقبل المجلة البحوث الاجتهادية ، والدراسات الفقهية أو ذات

الارتباط الوثيق بالفقه كبعض 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 ، كتفكيح موضوعات المسائل المستحدثة ،

وفلسفة الأحكام .

ح - تاريخ 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 - اشتغال الدراسة على خلاصة لا تتجاوز (٢٥٠) كلمة وخاتمة يذكر فيها أهم نتائج البحث .

٥ - أن تكون المعلومات المدرجة في المقالات موثقة بدقة ومدعمة بالمصادر المعتبرة ، مع ذكر كافة الشخصيات : الاسم الكامل للكتاب ومؤلفه ومحل الطبع وتاريخه ورقم الطبعة ورقم الجزء والصفحة .

٦ - أن تكون المقالات مطبوعة على اللوح المضغوط (CD) ، على أن لا تتجاوز (٢٠) صفحة (A٤) .

٧ - ألا تكون المقالات منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى .

٨ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر مع الحفاظ على المضمون الأصلي .

٩ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها نشرت أم لم تنشر .

١٠ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .

١١ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات أو ترجمتها في إصدار آخر إذا ارتأت ذلك ، كما أن للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .

تنبيه :

إن ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملاً القسيمة التالية

مجلة فقه أهل البيت

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم:

Name:

العنوان:

Address :

FIQH - U - AHLIL BAIT

قسيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (٨٠٠٠) تومان

البلدان الأخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران - قم - ص . ب : ٣٧٩٩/٣٧١٨٥

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ - بنك تجارت ايران - شعبة انقلاب - قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ - جاري - بنك 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 Rahmani

Asadollah Hasani

EXECUTIVE MANAGER:

Wisam Al Khattawi

CHECKING AND INTERVIEWING:

Ibrahim AL - khazraji

Adnan AL - hussaini

Abdul kareem raoof

TECHNICAL DIRECTION:

Essam AL - din AL - Wa'iqi

Hadi mohammadi

ADDRESS:

P . O . Box : 37185/3799

QUM - IRAN

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized



VOL. 22 – NO. 85/86 – 2016 – 17/1438

Fiqhmag_ar@afiqh.org

Tel : +98 25 37739999

Fax : +98 25 37744387