فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة محكّمة

- القوالب المتنوّعة لـ(فقه الخلاف)
- شكل تعلّق الزكاة بالمال/٢
- الغبار والدخان واستعمال التّبغ حال الصوم
- نظريّة الجبر السندي/١
- متعلّق الخمس/٢
- المبسوط في فقه الإمامية للشيخ الطوسي المعالم والامتيازات
- رسالة في (وجوب غُسل الجنابة هل هو غيري أم نفسيّ؟)/١
- موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام/ ٣٦
- نافذة المصطلحات الفقهية- أيّام البِيض

٨٧

العدد السابع والثمانون-السنة الثانية والعشرون- ربيع - ١٤٣٨ هـ/ ٢٠١٧ م

شبكة الفكر
alfeker.net

فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة محكّمة

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

العدد السابع والثمانون ـ السنة الثانية والعشرون
ربيع ـ ١٤٣٨ هـ / ٢٠١٧ م

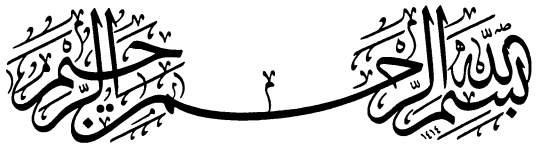
ISC

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

المراسلات : تكون باسم رئيس التحرير وعلى العنوان التالي:
الجمهورية الإسلامية الإيرانية قم ـ ص . ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥
تلفكس : ٣٧٧٤٤٣٨٧ ٢٥ ٩٨+
البريد الالكتروني : Fiqhmag_ar@afiqh.org

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
الاستاذ عبدالكريم رؤوف
الإخراج الفني :
الأستاذ عصام الواعظي
الأستاذ هادي المحمدي



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

التوبة : ١٢٢

المحتويات

كلمة التحرير ـ القوالب المتنوّعة لـ (فقه الخلاف).....٥ـ١٢

رئيس التحرير

ـ بحوث اجتهادية ـ

شكل تعلّق الزكاة بالمال/٢.....١٣ـ٥٦

آية الله الشيخ محمد اليعقوبي

ـ دراسات وبحوث ـ

الغبار والدخان واستعمال التبغ حال الصوم.....٥٧ـ٨٨

مهدي الأحمدي

نظريّة الجبر السندي/١.....٨٩ـ١٠٨

الأُستاذ: حيدر حب الله

ـ دراسات مقارنة في فقه القرآن ـ

متعلّق الخمس/٢.....١٠٩ـ١٣٤

د. الشيخ خالد غفوري الحسني

ـ في رحاب المكتبة الفقهية ـ

المبسوط في فقه الإمامية للشيخ الطوسي المعالم والامتيازات .....١٣٥ ـ ١٦٢

تأليف: الشيخ سليمان عبدالله آبادي

ترجمة: الشيخ إبراهيم الخزرجي

رسالة في (وجوب غُسل الجنابة هل هو غيريّ أم نفسيّ؟)/١..... ١٦٣ ـ ١٩٨

د. الشيخ خالد غفوري الحسني

موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام/٣٦.....١٩٩ ـ ٢١٠

إعداد: التحرير

نافذة المصطلحات الفقهية ـ أيّام البِيض.....٢١١ ـ ٢١٨

إعداد: التحرير

القوالب المتنوّعة لـ(فقه الخلاف)

إنّ (فقه الخلاف) هو أحد فنون (علم الفقه) سواء أقلنا باتّحاده مع (الفقه المقارن) أو اخترنا القول باختلافه عنه، والذي نبغي إثارته هو إنّ لـ (فقه الخلاف) قابلية كبيرة يُمكن أن يُفاد منها في كيفية عَرْضه وبيانه، فثمّة قوالب وأشكال وأساليب متعدّدة باستطاعة (فقه الخلاف) أن يتمظهر بها، فيتحتّم التعرّض لها..

والذي نستهدفه من فتح هذا الملفّ البحثي هو بيان المساحات الواسعة المستعدّة لفقه الخلاف في سبيل الانطلاق في استثمارها وتوظيفها في سياقات بثّ المعارف الفقهية بأشكال متنوّعة، وعدم الانكماش في البحوث المقارنة على نمطية تكرارية واحدة وعدم القناعة بما يُسمّى بـ(فقه الخلاف الكبير)..

والقوالب المطروحة في الساحة العلمية ثلاثة، وهي: فقه الخلاف الصغير، فقه الاتّفاقيات، فقه الانفراديات. وسوف لا نكتفي ببيان هذه الأنماط المطروحة، بل سوف نقترح فتح نافذة جديدة أيضاً لنطلّ من خلالها على منتوجات التعدّدية الفقهية والتكثّر الاجتهادي لنكتشف بعض مكامن القوّة فيها، ونعمل على الإفادة منها:

أ ـ فقه خلافيات المذهب (فقه الخلاف الصغير):

وهذا التعبير (فقه خلافيات المذهب) ليس اصطلاحاً، بل نحن انتزعناه من عناوين بعض المصنّفات، نظير: كتاب (مُختَلَف الشيعة

في أحكام الشريعة) العلامة الحلّي، للحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي المعروف بالعلامة الحلّي [٦٤٨ ـ ٧٢٦ هـ]، حيث تناول في كتابه المسائل المختلف فيها بين فقهاء الإمامية فقط، يستعرض آراءهم وأدلّتها في كلّ مسألة ويتصدّى للموازنة بينها ثمّ يُعطي رأيه النهائي..

وهذا النمط من البحث يكون أخصّ من علم الخلاف المعروف؛ فهو لا يبحث في المسائل الفقهية المختلَف فيها بين مذاهب مختلفة، بل يختصّ ببحث المسائل الخلافية بين المجتهدين داخل مذهب واحد.. ومن هنا أطلق بعض عليه اسم (الخلاف الصغير)، في مقابل الخلاف العالي أو الكبير الذي يُصطلح عليه (علم الخلاف) المعروف [١]..

ب ـ فقه الاتّفاقيات:

إنّ التعبير بـ (فقه الاتّفاقيات) ليس اصطلاحاً أيضاً، بل هو منتزع من عناوين بعض المصنّفات أيضاً، نظير: كتاب (الأوسط في السنن والإجماع) لابن المنذر النيسابوري [ت - ٣٠٩ أو ٣١٠هـ]..

وحيث لا مشاحّة في الاصطلاح كما يُقال فقد يُرجّح اللفظ الذي انتزعناه (فقه الاتّفاقيات) أو يُختار لفظ آخر، نحو (فقه الإجماعيات)، أو (فقه الوفاق) كما ورد في كلمات بعض قدماء الفقهاء[٢]، أو (علم الوفاق) أو (فقه الائتلاف) كما ورد في كلمات بعض الباحثين[٣]..

وهذا النمط من البحث يكون أخصّ من علم الفقه المقارن؛ فهو لا يبحث في جميع المسائل الفقهية، بل يختصّ ببحث بعضها، وهي المسائل المجمع عليها خاصّة أو المتفق عليها، وهي المحطّة الفقهية الإيجابية المحبّذة للنفوس، وتُمثّل عادة منطقة الصفر الساكنة غالباً، ولا يكاد

يقع فيها أيّ حراك وجدل فقهي إلا نادراً.

وهذا النمط من البحث في الإجماعيات تُتصوّر له حالتان: تارة يبحث الإجماعيات بين جميع المذاهب، وأُخرى بين فقهاء مذهب واحد وعليه فيمكن القول أنّه على نحوين فقه الإجماعيان الكبير وفقه الإجماعيان الصغير، نظير: كتاب (الإعلام بما اتّفقت عليه الإمامية من الأحكام) لأبي عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد [ت = ٤١٣ هـ]. فقد توفّر هذا الكتاب على بحث المسائل التي اتّفق عليه فقهاء مذهب واحد ـ وهو مذهب الإمامية ـ..

والتأليف في هذا المجال البحثي يوازي ما يُسمّى بـ (الخلاف الصغير)، فهو يقف على الضدّ منه..

ويُعدّ هذا المجال البحثي فرصة ممتازة يُمكن استثمارها وتوظيفها أكثر من غيرها لدعم المشاريع التقريبية والوحدوية..

جـ ـ فقه الإنفراديات:

كما أنّ التعبير بـ (فقه الانفرادات) ونحوه من التعابير المشابهة ـ مثل: (فقه الانفراديات) و (فقه المنفردات) أو (فقه المختصّات) ـ كسابقيه ليس اصطلاحاً أيضاً، بل هو منتزع من عناوين بعض المصنّفات، نظير: كتاب (الانتصار في انفرادات الإمامية) لعَلَم الهدي علي بن الحسين المعروف بالسيّد المرتضى [ت = ٤٣٦ هـ]. فقد اختصّ كتاب (الانتصار) ببحث المسائل التي انفرد الإمامية برأي فقهي خاصّ فيها، والدفاع عنها، فهو لا يبحث في جميع المسائل الخلافية مع المذاهب الأُخرى، بل يختصّ ببحث بعضها، وهي ما ينفرد بها المذهب دون غيره حقيقة أو ادّعاءً والتي تشكّل امتيازاً

للمذهب وتعُدّ من خصائصه، والبحث فيها من ناحيتين:

الناحية الأُولى: البحث في إثبات أو نفي أصل دعوى انفراد المذهب بقول خاصّ في المسألة، فربّما يثبت الانفراد، وربّما لا يثبت بسبب العثور على وجود موافق من مذهب آخر..

الناحية الثانية: البحث في بيان أدلّة القول المنفرد والدفاع عنه الطرق الفنيّة المتاحة آنذاك..

وحيث إنّهم يذكرون في تعريف علم الخلاف أنّ وظيفة الخلافي لا تخرج عن إحدى حالتين: فهو إمّا مُجيب يحفظ وضعاً شرعياً، أي يحفظ الآراء التي استنبطها إمام من الأئمّة، وإمّا هو سائل يهدم ذلك، أي يهدم ما خالفها، فبناءً على ذلك تكون دائرة البحث في (فقه الانفراديات) أخصّ من دائرة البحث في (علم الخلاف)، فيكون داخلاً ضمنه، ومن هنا نرى بعض المدوّنات الذي حمل اسم فقه الخلاف لم يعدُ في بحثه الاستدلال لرأيه ولمذهبه دون أن يتعرّض للرأي المخالف، ومثال ذلك كتاب (طريقة الخلاف بين الأسلاف) لأبي الفتح الاسمندي السمرقندي..

أجل، قد يُفرَّق بينهما بناءً على القول بأنّ الخلافي لا يستند إلى الدليل في حفظه أو رفضه كما هو مفاد بعض تعاريف علم الخلاف..

الحاصل:

والذي يرجح في نظرنا ونُصرّ عليه ـــ كما يتّضح ممّا أشرنا إليه سابقاً ـــ أنّ هذه المقولات الثلاث (فقه الخلاف الصغير) و (فقه الاتّفاقيات) و (فقه الانفراديات) كلّها تُمثّل فنوناً من البحث الفقهي، وليست هي علوماً مستقلّة عن علم الفقه. وممّا يشهد لذلك أنّ بعض

المصنّفات الفقهية قد جمعت بين أكثر من مقولة، نظير: كتاب (جامع الوفاق والخلاف بين الإمامية وبين أئمّة الحجاز والعراق) لعلي بن محمّد القمّي الشيعي، من أعلام القرن السابع المولود (٦٢٠ هـ) حياً حتّى (٦٩٨هـ)، حيث تناول في كتابه هذا المسائل المتّفق عليها وكذلك المسائل المختلف فيها بصورة استدلالية مُدافعاً عن رأي الإمامية..

د ـ الفقه الإسلامي المشترك:

مُرادنا من الفقه الإسلامي المشترك: توظيف المشتركات بين المذاهب في حلّ المسائل التي تمسّ الحاجة إليها أو المستجدّة. وليس غرضنا (فقه الإجماعيات) ولا (فقه الوفاق)، كما لا نقصد التنصّل عن المذاهب والشروع بالاستنباط والبحث الفقهي من الصفر باستقلالية تامّة من دون التزام بمتبنّيات أيّ مذهب من المذاهب الفقهية، وهو ما يُسمّى بأُطروحة (إسلام بلا مذاهب) أو (الاجتهاد الحرّ)؛ فإنّ هذا أمر آخر وأُطروحة أُخرى لا نُريد فعلاً أن نحكم عليها بنفي ولا إثبات، وهذا يستلزم تأسيس فقه جديد بل مذهب جديد، وأمّا الاجتهاد المقصود لنا هو (الاجتهاد المقيّد)، فإنّ مخاطَبنا هنا هو أبناء المذاهب الإسلامية، فالانتماء المذهبي للمخاطب مأخوذ قيداً مفروغاً عنه، فلا تأسيس لفقه جديد ولا لمذهب جديد، وإنّما يُقصد الإفادة ممّا هو كامن لدى المذاهب الفقهية المعروفة واستثمار الفرص المتاحة في المناهج الفقهية الفعلية رغم اختلافها، أجل، لا نخشى أن يُقال عنه تأسيس فنّ جديد، ويُمكن أن يتجلّى ذلك في جملة من المجالات، من قبيل:

المجال الأوّل: تفعيل نقاط الإلتقاء والإفادة منها في الاستنباط، فمثلاً استثمار دلالات النصّ القرآني أو استثمار النصوص المشتركة من السنّة..

المجال الثاني: الإفادة من فتاوى بعض المذاهب لحلّ إشكالية تتعلّق بالمجتمع، فمثلاً ثمّة إشكالية لدى مشهور فقهاء الإمامية تُجاه مسألة الذبح بالمكائن الحديثة بسبب عدم إحراز الاستقبال بالذبيحة نحو القبلة؛ لأنّها شرط عندهم في التذكية، بخلاف الفقه السنّي الذي لا يقول باشتراط بالاستقبال في التذكية، فيُمكن التوصّل الى الحلّية باستخدام شخص سنّي المذهب لتشغيل مكائن الذبح الحديثة، فإنّ ذبيحة المسلم حلال مهما كان مذهبه..

المجال الثالث: المسائل المستحدثة؛ فإنّه على الرغم من تأثير عناصر عديدة في عملية استنباط الحكم الشرعي في أيّة مسألة كانت قديمة أو مستحدثة، إلا أنّه ثمّة سنخ جديد من العوامل قد برزت على صعيد كيفية معالجة النوازل المستجدّة والمسائل المستحدثة، فأنتجت اختلافات فقهية جديدة تُضاف الى الاختلافات الفقهية المعهودة. ولكن ينبغي الإلتفات الى نقطة مهمّة، وهي أنّ حالات الإلتقاء بين الفرقاء على صعيد بحث المسائل المستحدثة أكثر جلاءً من بحث المسائل القديمة، بل يُمكن عدّه فرصة للانطلاق باتّجاه تطوير (فقه الوفاق) وتفعيله، أو على الأقلّ التقريب بين وجهات النظر؛ فإنّه غالباً ما تكون المواقف تُجاه المسائل المستجدّة 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..

نسأله تعالى أن يأخذ بأيدينا لما فيه خير أُمّتنا وصلاح دنيانا وآخرتنا، وأن يجمع الكلمة على الهدى، وأن يُسدّد خُطانا للإصلاح ما استطعنا، إنّه نعم المولى ونعم النصير..

﴿وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾

.. ولا حول ولا قوّة إلا بالله..

رئيس التحرير

الهوامش

(١) أُنظر: مشعل، محمود إسماعيل محمّد، أثر الخلاف الفقهي في القواعد المُختلف فيها ومدي تطبيقها في الفروع المعاصرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ـ مصر، ط ١ / ١٤٢٨ هـ = ٢٠٠٧ م: ٤٨.

(٢) أُنظر: كتاب: العويص جوابات المسائل النيسابورية ـ مسائل أبي الحسن النيسابوري (الشيخ المفيد): ٥٧، باب من النوادر في عويص الأحكام على الوفاق والخلاف.

(٣) أُنظر: أثر الخلاف الفقهي في القواعد المُختلف فيها (مشعل): ١٨٩.

شكل تعلّق الزكاة بالمال

القسم الثاني

❑ آية الله الشيخ محمد اليعقوبي

يُواصل الباحث في القسم الثاني من المقال بحث الأقوال المطروحة في تفسير كيفية تعلّق الزكاة بالمال، وقد تقدّم بحث القول الأوّل، وفيما يلي بحث الباقي من الأقوال، ثمّ يتعرّض لبحث مناشئ الاختلاف، وفي الختام يطرح وجهة نظره في بيان كيفية تعلّق الزكاة بالمال..

القول الثاني: تعلّق الزكاة على نحو الكلّي في المعيّن.

وهو نحو من أنحاء الشركة، ولكنّها لا تقتضي منع المالك من التصرّف بما زاد عن مقدار الفريضة، ولا نحتاج إلى بحث كبروي في تفسيره وإجابة الإشكالات عليه[1]؛ لوضوح تصوّره وقبوله لدى العرف وكونه معنى متداولاً في معاملات الناس، ففي البيع يكون المبيع كلّياً في الذمّة لكن ليس مطلق الكلّي وإنّما بما هو مضاف إلى هذا الكلّ المعيّن خارجاً بحيث يجب تسليم مصداق الكلّي من هذا الكلّ الخارجي، وبهذا فهو يختلف عن الكلّي في الذمّة الذي لا إضافة له إلى ما في الخارج، وعن الفرد المعيّن خارجاً الذي لا كلّية فيه.

واختاره السيد اليزدي تبعاً لجماعة، كما حكي في المستمسك، وذكر أنّه استدلّ عليه بظهور عدّة روايات:

الأولى: الروايات التي تضمّنت (في) الظرفية، أي ظرفية المال الزكوي للزكاة كقوله عليه السلام: «في كلّ أربعين شاة شاة» و «في عشرين مثقالاً من» الذهب نصف مثقال» و«فيما سقت السماء فالعشر» ونحو ذلك، فإنّها تدلّ على كون المطلوب هو الفرد المنتشر في النصاب على نحو الكلّي في المعيّن؛ لأنّ الملكية تكون ضمن المجموع ويكون المجموع ظرفاً للفريضة، فيكون معنى قولهم عليهم السلام: «في كلأربعين شاة شاة» أنّ الزكاة شاة كائنة في النصاب، أعني الأربعين[٢]. وقد تقدّم الاستدلال بها على الشركة الحقيقي، لكن ذلك القول لمّا لم يصح صير إلى الاستدلال بها هنا.

وتشترك معها في تقريب الاستدلال طائفة أخرى من الروايات، مثل صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله عزّ وجلّ فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يكتفون به»[٣]، وموثّقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله عزّ وجلّ فرض للفقراء في أموال الأغنياء فريضة»[٤]... إلخ.

مناقشة:

ويرد عليه:

١ ـ إنّ هذا المعنى غير مراد؛ لجواز دفع شاة أخرى من غير النصاب على وجه الأصالة دون القيمة اتفاقاً على الظاهر، فليست الظرفية باقية على معناها الحقيقي[٥]، ولا يلتزم أحد بوجوب إخراج شاة من بين نفس الأربعين شاة[٦].

٢ ـ ما تقدّم من النقاش، وخلاصته: أنّ ظاهر كلمة (في) أنّها متعلّقة بفعل مقدّر مثل (يجب) أو (فرض) أو نحو ذلك، ويكون مدخولها ظرفاً لذلك الفعل، ويكون الظرف زائداً لا مستقرّاً متعلّقاً بكائن، كما قيل في التقريب، وهذا المعنى يحتاج إلى

عناية ومؤونة؛ لإشكال يرد عليه عرضناه فيما مضى.

وقد صرّحت بالفعل جملة من النصوص كما تقدّم، فالمظروف ليس الزكاة، بل فرضها وجعلها، ويشهد لعدم كون الظرفية لنفس الزكاة اجتماع (في) و (على) في بعض النصوص المتقدّمة، إذ لو كان المراد أنّ الزكاة تكون في نفس المال لا يبقى معنى ظاهر لقوله: (عليه) أي على المال، مضافاً إلى أنّ الظرفية عند القائل بأنّ التعلّق من قبيل تعلّق الكلّي بالمعيّن مبنية على نحو من العناية؛ لوجوب مباينة الظرف لمظروفه[٧].

أقول: أجيب بالنقض بوجوب مباينة الظرف لمظروفه بكفاية المغايرة المفهومية؛ فإنّ الكلّي في المعيّن كصاع من الصبرة يُغاير أفراد الصبرة مفهوماً، إذ لا إشكال في أنّ كلّ فرد منها لا يُمكن أن ينطبق على غيره، والحال إنّ الكلي بمفهومه قابل للانطباق على الكلّ.

وإن شئت قلت: لا إشكال في أنّ الكلّي في المعيّن يُنتزع عن الأفراد الخارجية، والحال إنّه ليس هي الأفراد، فكيف لا يكون مظروفاً للأفراد؟![٨].

أقول: المغايرة المفهومية لا تصحّح الاستعمال؛ لأنّها غير مفهومة عرفاً، والمصحّح للاستعمال قبول العرف. فهذا الجواب لا يُزيل الإشكال، ولا أقلّ من مستوى الاحتمال المبطل للاستدلال.

ويُلاحظ تكرار السيد الحكيم‌ﷺ كون الزكاة «أمر خارج عن المال متعلّق به»[٩]، وهو غريب؛ لوضوح عدم تعيّن دفع الزكاة من خارج المال، وأنّ المقدار المدفوع من المال الزكوي زكاة حقيقية، بل هي القدر المتيقّن من معنى التعلّق بالعين.

٣ ـ لو تنزّلنا وقلنا: إنّ الظرف المقدّر هو كائن ونحو ذلك إلا أنّه لا يعيّن إرادة الكلّي في المعيّن؛ لأنّ المجموع وإن كان ظرفاً للمملوك، إلا أنّ عدداً من الوجوه

الأخرى تصدق عليها هذه الظرفية كالشركة في العين وحق الجناية إن لم تستوعب قيمة العبد وغيرها.

٤ ـ ولو تنزّلنا فإنّه يمتنع قبوله في بعض الأنصبة التي يختلف جنسها مع الزكاة المفروضة كالشاة في الخمسة من الإبل أو بنت المخاض وبنت اللبون والمسنّة والتبيع عند عدم اشتمال النصاب عليها، بناءً على ما هو المرتكز عندهم من وحدة شكل تعلّق الزكاة بالمال، وقد عرضنا فيما مضى محاولة المحقق النجفي﵀[١٠] لتفسير هذا النصاب من الإبل بما يناسب الشركة ورددنا عليها، فلا نعيد.

وينبغي الإلتفات إلى ما ذكرناه من أنّنا جرينا في هذا النقاش كلّه على مسلكهم من فهم الظرفية أو السببية، وإلا فإنّ هذه الروايات لا تدلّ على أزيد من تحديد مقدار الزكاة في المال بياناً لإجمال الأمر بإيتاء الزكاة، وليست في مقام بيان شكل التعلّق، فلا يُستفاد منها شيء ممّا ذكر، نعم إخراج شاة من الأربعين مجزٍ أكيداً؛ لأنّه القدر المتيقّن من تعلّق الزكاة بالعين.

تنبيه: أورد سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني﵀ هذا الإشكال وقوّاه، إلا أنّه قال: «في كلامه نقطة ينبغي التنبيه عليها، وهي أنّ بنت المخاض التي هي فريضة الست والعشرين من الإبل هي من الإبل، وليست من الغنم، كما أنّ فريضتي البقر معاً هي من البقر، وليست من الغنم، فينحصر الإشكال فقط في الأنصبة الخمسة الأولى من الإبل، والتي تكون فرائضها من الغنم»[١١].

أقول: هذا التنبيه غير وارد؛ لأنّ بنت المخاض وبنت اللبون وإن كانتا من الإبل وإن المسنّة والتبيع والحولي من البقر إلا أنّ الإشكال يشملهما باعتبار أنّ الإبل الست والعشرين وما بعدها أو البقر الأربعين والخمسين قد لا يتوفّر فيها هذا السنّ، فتكون الزكاة من غير الجنس الذي تعلّقت به، والإشكال ناظر إلى حالة

عدم اشتمال النصاب عليها، فالنص يرد على حصره الإشكال في الأنصبة الخمسة الأولى من الإبل.

الثانية: صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل لم يزكّ إبله أو شاته عامين فباعها، على من اشتراها أن يزكّيها لما مضى؟ قال: نعم، تُؤخذ منه زكاتها، ويتبع بها البائع أو يؤدي زكاتها البائع»[١٢].

وتقريب الاستدلال: أنّ عدم صحة البيع في مقدار الزكاة دليل على عدم ملكية البائع لمقدار الزكاة، وهو يناسب تعلّق الكلّي في المعيّن.

مناقشة:

وأجيب:

١ ـ بأنّه لا يتعيّن من ظهور الرواية الكلّي في المعيّن، فإنّ الصحيحة لا تدلّ إلا على عدم نفوذ تصرّف المالك في تمام النصاب، وهو كما يكون من جهة كون تعلّق الزكاة فيه بنحو الإشاعة أو الكلّي في المعيّن، يكون من جهة كون تعلّقها فيه بنحو تعلّق حق الرهانة والجناية.

مع أنّ الاستدلال به على ثبوت واحد منها يتوقّف علىٰ القول بحجية الظهور في مطلق اللوازم والملزومات، وقد عرفت إشكاله فتأمّل[١٣].

٢ ـ إنّه على خلاف المطلوب أدلّ؛ وذلك لقوله عليه السلام: «أو يؤدي زكاتها البائع»، فإنّ الظاهر منه أنّه يؤدي نفس زكاتها لا بدلها، ولو كان بنحو الكلّي في المعيّن، كان بدلاً عنها لا محالة[١٤].

الثالثة: رواية أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الزكاة تجب على في مواضع لا يُمكنني أن أؤديها؟ قال: اعزلها،فإن اتجرت بها فأنت لها ضامن ولها

الربح، وإن تويت في حال ما عزلتها من غير أن تشغلها في تجارة فليس عليك، فإن لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح، ولا وضيعة عليها»[١٥].

وتقريب الاستدلال: إنّ هذه الأحكام تناسب الكلّي في المعيّن.

مناقشة:

وقد أجبنا سابقاً على الاستدلال بهذا الخبر بوجوه ملخّصها:

١ ـ ضعف السند، وما قيل من عدم بناء الأصحاب على العمل به.

٢ ـ عدم تمامية التقريب أو عدم تعيّن الدلالة بهذا الشكل من التعلّق.

٣ ـ معارضتها لصحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله الدالة على صحة المعاملة الجارية على عين لم تخرج زكاتها بغضّ النظر عن لحوق إجازة المستحق ممّا يمنع من تعلّق الزكاة بالعين على نحو الكلّي في المعيّن أو غيره.

ورجّحنا في النهاية كون الأحكام الواردة في هذا الخبر شروطاً صادرة من الإمام عليه السلام باعتباره ولي المال العام لإمضاء المعاملة مع المتاجر بالزكاة، فيُفهم الخبر على أنّه قضية في واقعة خارجية يمكن الاستفادة منها في نظائرها.

الرابعة: قوله عليه السلام في صحيحة بريد بن معاوية: «فإن أكثره له» فقد قرّبنا سابقاً دلالته على الكلّي في المعيّن وبقرينة قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «حتى يبقى ما فيه وفاء حق الله في ماله» في إشارة إلى الأقلّ الباقي.

مناقشة:

ورددنا عليه بعدم تحقق المفهوم لهذه الجملة، وعرضنا أكثر من وجه لقوله عليه السلام: «فإنّ أكثره له».

الخامسة: صحيحة أبي المغرا عن أبي عبدالله عليه السلام المتقدّمة[١٦]، وفيها لفظ الشركة، فيحمل على شركة الكلّي في المعيّن بعد منع القول بالشركة الحقيقية.

مناقشة:

وقد أجبنا هناك بأنّ الرواية ليست بصدد البيان من هذه الجهة، ووجود أنحاء أخرى من الشركة كالشركة في المالية، فلا تتعيّن بالكلّي في المعيّن.

استدلال آخر:

نعم، يمكن أن يستدلّ على هذا القول بما قرّبناه فيما سبق من بقاء الحكم بدفع نفس الزكاة ما دام الباقي عند تلف البعض بتفريط وافياً بمقدارها وعدم الانتقال إلى البدل ممّا يقتضي أنّ مقدار الزكاة مأخوذ على نحو الكلّي في المعيّن ضمن المال الزكوي.

مناقشة:

ويرد عليه: أنّ هذا الحكم يصلح لنقض القول بالشركة الحقيقية، ولكن لا تتعيّن دلالته على الكلّي في المعيّن؛ لأنّه يصحّ على بعض الأقوال الأخرى ككون المال الزكوي موضوعاً للحق.

لكن ينقض على هذا القول بأنّ مقتضاه عدم تحمّل الزكاة شيئاً من التلف ما دام الباقي وافياً بمقدار الزكاة كما في موارده في الأبواب الأخرى كالبيع، ففي خبر بريد الوارد في من اشترى عشرة آلاف طن من القصب من أنبار فيه ثلاثون ألف طن، فاحترق القصب وبقي منه بمقدار المبيع، حيث حكم الإمام عليه السلام بكون الباقي للمشتري[١٧].

لكن الروايات دلّت على أنّ التالف من غير تفريط يتوزّع على المال الزكوي

والزكاة بالنسبة، وهو يناسب الإشاعة.

ويُمكن أن يُجاب بأن هذا القائل لا يُنكر تعلّق الزكاة بالمال على نحو الإشاعة أولاً إلا أنّه يقول: بأنّ الشارع ضبط ذلك الجزء المشاع بواحد من المجموع، فأوجب إخراج الواحد، فالواحد من الأربعين نفس الفريضة، لا أنّه معادل الفريضة.

وحينئذٍ لو تلف بعض النصاب بغير تفريط قبل التمكّن من الأداء سقط من الفريضة بحسابه ـ عند هذا القائل ـ أيضاً؛ لأنّه إنّما يقول بوجوب دفع تمام الفريضة لحق المجموع، فلا بدَّ من تقسيطها على المجموع[١٨].

أقول: لا دليل على هذا الجعل الثانوي، والروايات ظاهرة في كون المخرج زكاة بدونه، بل إنّ صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله دلّت على أنّ المخرج من غير العين زكاة أيضاً.

القول الثالث: الشركة في المالية بمعنى أنّ المستحق يُشارك مالك النصاب الزكوي في ماله بنسبة الزكاة، وتكون الشركة في مالية العين، لا في عينيتها، أي مشخصاتها الخارجية، ومثّلوا له بتعلّق حق الزوجة في الأبنية والآلات، فإنّها تحرم من أعيانها وتأخذ نصيبها من قيمتها.

وهذا القول هو فحوى ما قوّاه المحقق الهمداني‌ﷺ وإن عبّر عن الزكاة بالحق، فوصف الزكاة بأنّها حق متعلّق بجميع المال؛ حيث إنّ الشارع جعل الفقير مستحقاً لأن يستوفى له من جميع هذا المال البالغ حد النصاب الفريضة التي قرّرها له عيناً أو قيمة، كما جعل الزوجة غير ذات الولد مستحقة لأن تستوفي من البناء ثمن قيمتها[١٩].

أقول: قوله: «بجميع المال» يشعر بالشركة المالية في تمام العين على نحو الإشاعة، وهو ما صرّح به أستاذه الشيخ الأنصاريﷺ، فإنّه قال ـ بعد كلامه

المتقدّم[٢٠]: «الظاهر أنّ هذا الحقّ على سبيل الإشاعة في مجموع النصاب بمعنى إشاعة الجزء الكسري في التام»[٢١].

أقول: لا نستطيع الجزم بأنّه يريد القول بالشركة المالية؛ لوضوح ما نقلناه عنه سابقاً في كونه حقّاً يقتضي ملكاً اقتضائياً.

واختار هذا القول السيد الخوئي‌ﷺ والسيد الشهيد الصدر الأوّل‌ﷺ[٢٢] وتبعهما بعض الأعلام المعاصرين، ويُمكن أن يستدلّ عليه بوجوه:

الوجه الأوّل: رواية إسحاق بن عمّار عن أبي إبراهيم‌ﷺ وفيها «لأنّ عين المال الدراهم وكلّ ما خلا الدراهم من ذهب أو متاع فهو عرض مردود ذلك إلى الدراهم في الزكاة والديات»[٢٣] بتقريب: أنّ الرواية تدلّ على أنّ الشركة في الأعيان ترجع إلى الشركة في المالية.

بضمّ مقدّمتين:

أ ـ إجماع المسلمين على أنّ زكاة أموال التجارة ـ المستحبة عند المشهور ـ تؤدّى بالقيمة المالية[٢٤].

ب ـ أنّ نحو تعلّق الزكاة في الواجبة والمستحبة واحد، وقد قرّبنا فيما سبق عدّة وجوه للاستدلال عليه، فالنتيجة أنّ الزكاة الواجبة تؤدّى بالقيمة المالية أيضاً.

الوجه الثاني: إنّه «الوجه الذي به نستطيع أن نفهم كلّ ألسنة الأدلّة»[٢٥] والحل للخروج من إشكالات الأقوال الأخرى.

بضمّ مقدّمتين، وهما:

أ ـ الزكاة تتعلّق بالملك وعلى نحو الشركة بحسب ظاهر الروايات.

ب ـ والشركة منحصرة بالأنحاء الثلاثة (الإشاعة، الكلّي في المعيّن، المالية)،

وقد بطل القولان الأوّلان؛ لعدم استيعابهما لكلّ الأنصبة والأجناس الزكوية، والمفروض وحدة شكل التعلّق لجميع الأجناس، فيتعيّن الثالث، وهو الشركة في المالية؛ لقابليته على تفسير زكاة كلّ الأجناس.

وهذه هي خلاصة الدليل الذي أورده السيد الخوئيﷺ قال: «الزكاة متعلّقة بنفس العين، ولا يملك المالك إلا ما عدا مقدار الزكاة، والباقي ملك للفقير، على ما يساعده ظواهر النصوص، فلا جرم يكون بينهما نوع من الشركة»[٢٦].

فالجمود على ظواهر النصوص وإن كان يُعطينا الإشاعة مرّة والكلّي في المعيّن مرة أخرى، إلا أنّ في طائفة أخرى منها ما يستحيل إرادة شيء من ذينك المعنيين، مثل قولهعليه السلام: «في كلّ خمس من الإبل شاة» ونحو ذلك ممّا كان الفرض مبايناً مع العين، كموارد دفع الحقة أو الجذعة أو ابن اللبون ممّا لا يوجد شيء منه في العين الزكوية ليتصوّر فيه الكلّي في المعيّن فضلاً عن الإشاعة، وقد عرفت لزوم تفسير التعلّق بمعنى ينطبق على الكلّ بنمط واحد، فبهذه القرينة القاطعة لا بدّ من رفع اليد عن الظهور المزبور الموجود في بعض النصوص، والحمل على إرادة الشركة في المالية.

ومعنى ذلك: أنّ الفقير يُشارك المالك في العين، لكن لا من حيث إنّه عين، بل من حيث إنّه مال، فلا يستحق شيئاً من الخصوصيات الفردية والصفات الشخصية، وإنّما يستحق مالية العشر ـ مثلاً ـ من هذا الموجود الخارجي التي اختيار تطبيقها بيد المالك.

فإنّ الفقير يملك حصّة معيّنة من عشر ونحوه من ماليّة العين الزكويّة، ولا يملك المالك من ماليّتها إلاّ ما عدا هذه الحصّة، وبالأداء إلى الفقير من العين أو من خارجه بدفع نفس ما يستحقّه الفقير لتحقّق الماليّة المملوكة له في ضمن الفرد

المدفوع، فيؤدّي نفس الفرض بالذات لا شيئاً آخر يعادله في المقدار عوضاً عن الفرض، وهذا معنى عام يشترك فيه جميع الأعيان الزكويّة، وينطبق على الكلّ بمناط واحد».

مناقشة:

ويرد عليه:

١ ـ إنّه مبني على تعلّق الزكاة بالعين على نحو الملك، وقد منعناه بعدّة وجوه ذكرناها سابقاً، فكلّ الإشكالات التي أوردناها على القول بالملك تأتي هنا؛ لأنّه فرعه.

٢ ـ وهو مبني على ظهور الروايات في انحصار الأقوال بالثلاثة، فلمّا امتنع القول بالإشاعة والكلّي في المعيّن تعيّن هذا القول، وهو غير تام؛ لعدم الانحصار بالثلاثة حتى وصلت الأقوال إلى ثمانية أو تسعة.

نعم، يُمكن القول أنّ المستظهر من الروايات هذه الثلاثة، أمّا البقية فمستقرأة من أحكام الزكاة والآثار المترتّبة على تعلّقها بالمال، لكنّها أيضاً مستظهرة من الروايات.

٣ ـ وإنّه مبني على اتحاد شكل تعلّق الزكاة بجميع الأجناس الزكوية، وإلا فيُمكن التخلّص من الإشكالات بتفكيك الأقوال لكلّ جنس بما يناسبه، وهذا الالتزام بالاتحاد لا دليل عليه، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

٤ ـ إنّه مخالف لظهور بعض الروايات، فالشاة على الإبل الخمسة بنفسها زكاة، وليست أنّها تقويم لمالية الزكاة في الإبل الخمسة، وقد أشكلنا فيما مضى على محاولة المحقق النجفي رحمه الله لتقريب الشركة في هذه الأنصبة؛ ولذا فإنّ الملحوظ في الزكاة الشاة وقيمتها، وليس النسبة المعيّنة من الإبل، كما يفترض هذا القول.

٥ ـ يترتّب على القول بالشركة المالية أنّ جواز دفع القيمة بالنقد الرائج يثبت على القاعدة حتى لو لم تدلّ عليه رواية خاصة[٢٧].

مع أنّ ظاهر الروايات أنّ دفع القيمة على نحو البدلية للتيسير على المكلّفين، كما في صحيحة البرقي، قال: «كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: هل يجوز أن أُخرج عمّا يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب، دراهم قيمة ما يسوى؟ أم لا يجوز إلا أن يخرج من كلّ شيء ما فيه؟ فأجاب عليه السلام: أيّما تيسّر يخرج»[٢٨].

وصحيحة علي بن جعفر قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن الرجل يعطي عن زكاته عن الدراهم دنانير وعن الدنانير دراهم بالقيمة، أيحلّ ذلك؟ قال: لا بأس به»[٢٩].

وما ورد في بدلية عشرين درهماً عن الشاتين في نصاب الإبل، كالذي أورده في الكافي بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام في كتاب له «ومن بلغت صدقته ابنة مخاض وليست عنده ابنة مخاض وعنده ابنة لبون فإنّه يقبل منه ابنة لبون ويعطيه المصدِّق شاتين أو عشرين درهماً»[٣٠].

والشاهد على البدلية:

أ ـ إنّ القائل لا يلتزم بإجزاء القيمة المذكورة في الرواية وهي عشرون درهماً عن الشاتين مطلقاً، وإنّما تتغير تبعاً لقيمة المبدل عنه، ولو كانت القيمة أصلاً لثبتت بمقتضى الرواية.

ب ـ تصريح الأصحاب بالبدلية وارتكاز هذا المعنى في أذهانهم: قال الشيخ في الخلاف: «يجوز إخراج القيمة في الزكاة كلّها أي شيء كانت، فتكون القيمة على وجه البدل، لا على أنّها أصل» انتهى، ونحوه ما في النهاية والمبسوط وغيرهما[٣١]، بل ذهب بعض الأصحاب إلى عدم إجزاء القيمة أصلاً إلا في ما دلّ عليه الدليل وإن

كان المشهور الجواز مطلقاً؛ فإنّ الروايات دلّت عليه في الغلات والنقدين، لذا خالف المفيد في الأنعام فلم يجوّزه إلا أن تعدم الأسنان المخصوصة في الزكاة، ويظهر من المحقّق في المعتبر الميل إليه، وقوّاه صاحب المدارك؛ لعدم الدليل[٣٢].

وسنبحث إجزاء القيمة في بحث مستقل إن شاء الله تعالى.

٦ ـ مخالفته لمقتضى ما رواه الشيخ الكليني بسند صحيح إلى عبدالرحمن بن الحجاج عن محمد بن خالد أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام إلى أن قال ـ: «فإذا قامت ـ أي الزكاة ـ على ثمن فإن أراد صاحبها فهو أحقّ بها، وإن لم يردها فليبعها»[٣٣].

بتقريب: أنّ التعلّق لو كان على نحو الشركة في المالية لأُخِذ الثمن من المالك مباشرة، ولم يحتج إلى قبض العين ثم إجراء المزاد العلني عليها وتقويمها على مالكها.

٧ ـ إنّ أصحاب هذا القول[٣٤] صرّحوا بأنّه يقتضي الشركة على نحو الإشاعة بين المستحق والمالك في المالية دون خصوصيات العين، وحينئذٍ تأتي عليه جملة من إشكالات القول الأوّل بالشركة في العين على نحو الإشاعة بلا فرق بينهما من عدّة جهات، كلزوم عدم جواز التصرّف بتمام العين إلا بإذن المستحقّ، واستحقاق الحصّة من النماء؛ لأنّه شريك معه في المالية والنماء فرعها.

٨ ـ مخالفته لظهور الروايات الدالّة على كون الشركة في العين كروايات زكاة الغلات والغنم المتقدّمة، سواء فهمناها على نحو شركة الإشاعة أو الكلّي في المعيّن، قال السيد الشهيد الصدر الثاني رحمه الله: «بالنسبة إلى ما ورد في الغلات من العشر ونصف العشر فإنّ المفهوم عرفاً منه هو عشر عين النصاب، لا ماليته.

وما قلناه من أنّ العرف يرى المالية في عين المال وليس منفصلاً عنه وإن كان صحيحاً، إلا أنّه فرع الفهم العرفي بتعلّق الزكاة في المالية دون العين، وهو خلاف الظاهر.

مضافاً إلى ما ورد في الأنعام والنقدين من تسمية الأعيان بذواتها دون الكسر العشري، فإنّها أظهر في العين، إلا بتأويل المالية على وجه بعيد»[٣٥].

٩ ـ منافاته لما استدلّ به المشهور من الإجماع على الشركة في العين ولو على نحو الكلّي في المعيّن، ولما حكوه من الإجماع على تعلّق الزكاة بالعين وهذا المضمون كما يكون نافياً لأن تكون الزكاة في الذمة، كذلك يُمكن أن يكون نافياً لكون الزكاة في المالية؛ لوضوح تغاير العين والمالية عند هؤلاء المجمعين، فيكون صرف الزكاة من العين إلى المالية خروجاً على هذا الإجماع أو الشهرة المحقّقة[٣٦].

وإن نوقش في الإجماع بأنّه مدركي معتمد على الأخبار، فلا يكون حجة.

أجيب بأنّ هذا الكلام إنّما يصدق فيما إذا كانت قيمة الإثبات في الإجماع أقلّ من قيمة الإثبات في الأخبار أو مساوية له. وأمّا إذا كانت قيمة الإجماع أعلى وأهم من الأخبار فيكون معتبراً، ومثاله ضروريات الدين؛ فإنّها واردة في مورد الأخبار أيضاً إلا أنّ الإجماع والضرورة أكبر من ذلك، فقد تكون نفس الفكرة مطبّقة في مورد الكلام أيضاً بشكل وآخر، فلاحظ وتأمّل[٣٧].

أقول: هذا مبنى كان يعتمده الشهيد الصدر الثاني في الاستدلال، وسمعت منه أنه أخذه من أستاذه الشهيد السيد الصدر الأول.

والخلاصة:

أنّ أطروحة الشركة في المالية غير ظاهرة من الروايات، قدّمها القائل بها باعتبارها الأقرب لحلّ الإشكالات؛ لذا قيل:«إنّ هذا الرأي إنّما يتخذ للضرورة جمعاً بين مجموع الأدلّة التي تبدو متنافية في مدلولاتها، ولو لزم من ذلك المصير إلى التأويل غير العرفي لبعضها أو لكثير منها»[٣٨].

هذا، ولكن الحلّ لا بدّ أن يكون عرفياً قابلاً لاستيعاب الروايات، نعم إذا أريد

بهذه الشركة أنّها على نحو الحق المالي المجعول على المال الزكوي فهو ممكن القبول. وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

القول الرابع: أن يكون الأمر بالزكاة حكماً تكليفياً محضاً بوجوب إخراج الزكاة من ماله وإن تضمّن امتثاله إنفاقاً مالياً إلا أنّه لا يضمن للمستحقين ملكاً أو حقّاً في مال مالك النصاب، وقد تقدّم الاستدلال عليه في أوّل البحث. وصوّره بعض الأعلام المعاصرين بأبعد من هذا فقال: «أن تكون الزكاة مجرّد حكم تكليفي محض بوجوب دفع مقدار الزكاة ليس وراءه حكم وضعي»[٣٩]، ولم يذكر حتى تضمّنه للإنفاق المالي.

ولا أعلم القائل به حتى نتأكّد من حقيقة مراده، وربّما لا يوجد قائل به كما استظهره بعض أعلام العصر[٤٠]، لكنّني وجدت المحقّق النجفي يقوّيه في الزكاة المستحبة، قال: «ومن هنا يقوى أنّ الاستحباب تكليفي محض لا مدخلية له في ملك المالك. والمسألة بعد محتاجة إلى تأمّل»[٤١].

وعلى أيّة حال فإنّ من المسلّم وجود حكم تكليفي بوجوب أداء الزكاة، وقد كرّره القرآن الكريم وقرنه بإقامة الصلاة، إلا أنّ الاقتصار عليه ونفي وجود حكم وضعي ممّا لا يتفوّه به متفقّه فضلاً عن فقيه؛ لوضوح كون الآيات الكريمة، كقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾[٤٢] والأحاديث الشريفة الظاهرة في جعل الحكم الوضعي وأنّها بصدد بيان استحقاق مالي في أموال الأغنياء، كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام «إنّ الله عزّ وجلّ فرض للفقراء في مال الأغنياء ما يسعهم»، وصحيحة عبدالله بن سنان عنه عليه السلام «وذلك أنّ الله عزّ وجلّ فرض للفقراء في مال الأغنياء ما يكتفون به»[٤٣] وغيرها.

مضافاً إلى أنّ التعلّق لو كان بنحو التكليف المحض بالأداء من دون أن يستعقب

الوضع فلازمه عدم جواز أخذ الساعي من الممتنع قهراً عليه، ومقتضى صحيحة عبد الرحمن السابقة جواز الأخذ من المشتري قهراً، فالظاهر ثبوت نحو من الحقّ، نعم يجوز للحاكم الشرعي إلزامه على الأداء حسب، كما في جميع الواجبات والمحرّمات(٤٤).

ويُمكن توجيه عدم ذكر هذا القائل الحكم الوضعي بأحد تقريبين:

١ ـ إنّ المجعول في ذمّة المالك هو الحكم التكليفي بوجوب إخراج الزكاة، لا الحكم الوضعي؛ فإنّ المبلغ المالي المقدّر للزكاة شيء مجعول في ذمّة المال الزكوي لا مالكه، وبتعبير آخر: إنّ الحكم الوضعي وهو تعلّق الزكاة بالأموال الزكوية لا يتعيّن توجّهه إلى مالك النصاب؛ إذ قد يباع المال الزكوي وينتقل حقّ الفقير معه، ويكون امتثال الحكم الوضعي بإخراج الزكاة موجهاً إلى المشتري، أمّا الحكم التكليفي فيبقى في ذمّة مالك النصاب حتى بعد البيع لعدم امتثاله، ولا يسقط بانتقال العين عنه، فإمّا أن يدفع الزكاة أو يتحمّلها المشتري ويرجع بها على البائع مع الجهل، كما صرّحت به صحيحة عبدالرحمن بن عبدالله، ويظهر هذا الوجه من تقريب السيد الحكيم المتقدّم(٤٥).

٢ ـ إنّه يلتزم كبروياً بأنّ الثابت في الشريعة أولاً وبالذات الحكم التكليفي وينتزع منه الحكم الوضعي، فعنون المسألة بالحكم الأوّلي أي الوجوب التكليفي بإخراج الزكاة، واكتفى به وسكت عن الحكم الوضعي تخلّصاً من الإشكالات الواردة على الأقوال المتعدّدة، خلافاً لمن يرى أنّ الوجوب التكليفي لدفع الزكاة فرع هذا الحق الوضعي وامتثالاً لحكمه.

قال المحقّق الهمداني: «مفاد آية الصدقة بشهادة الروايات الواردة في تفسيرها، هو أنّ الله تبارك وتعالى فرض على عباده في أموالهم الصدقة، أي:

أوجب عليهم أن يعطوا شيئاً من أموالهم في سبيل الله؛ فإنّ الصدقة ـ كما في القاموس ـ ما أعطيته في ذات الله. وفي المجمع: ما أعطى [الغير به] تبرّعاً بقصد القربة.

وهذا حكم تكليفي متوجّه إلى المالك، متعلّق بماله، أي بإيجاد فعل في ماله، بأن يتصدّق بشيء منه إلى الفقير، أي يُعطيه تبرّعاً بقصد القربة، ويتولّد من هذا الحكم التكليفي حكم وضعي، وهو استحقاق الفقير للمال الذي أمر الله مالكه بأن يتصدّق به عليه، كاستحقاقه للمال الذي نذر مالكه أن يتصدّق به عليه، وهذا مقتضاه: أن يكون قبل دفعه إليه ملكاً للدافع، كما يُؤيّد ذلك إضافة الأموال إليهم في الآية الشريفة»[٤٦].

القول الخامس: أن يكون على نحو أرش جناية العبد المتعلّقة برقبته.

وقد تقدم شرحه في أوّل البحث، واحتمله العلامةﷺ في القواعد، قائلاً: «فيحتمل تعلّق أرش الجنايات برقبة العبد؛ لسقوطها بتلف النصاب كسقوط الأرش بتلف العبد»[٤٧]، وكذا الشهيدﷺ في البيان كما تقدّم، واختاره عدد من الأعلام المعاصرين، وأرجع أحدهم[٤٨] إليه كلام الشيخ الأنصاريﷺ المتقدّم[٤٩]، وتردّد آخر بينه وبين القول بالشركة في المائية إلا أنّه لم يتمكّن من الجزم بأحدهما؛ لأنّه لم يظهر له الفرق بينهما «حسب الآثار المترتّبة على كلّ منهما شرعاً»[٥٠]، ولكنّه جزم باختياره في مواضع أخرى[٥١].

وقد استظهره البعض من الأحكام الواردة في صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبدالله، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل لم يزكِّ إبله وشاته عامين، فباعها على من اشتراها، أن يزكيها لما مضى؟ قال: نعم، تُؤخذ زكاتها ويتبع بها البائع أو يؤدّي زكاتها البائع»[٥٢].

فإنّ ظاهرها صحة البيع ولزومه على تقدير أن يُؤدّي البائع زكاته، وإن لم يكن من نفس العين، وهذا وجه الشبه بأرش جناية العبد؛ إذ يجوز بيعه وينتقل أرش جنايته معه لصالح المجني عليه، أو يدفع مالكه الأرش من ماله ويعود العبد ملكاً خالصاً له.

واستدلّ أحد الأعلام عليه بكون الزكاة من قبيل الحقوق، وانحصار هذه الحقوق بمنذور التصدّق والرهانة وأرش الجناية، والأوّل غير صحيح؛ لأنّه تنجيزي بحسب قوله، والزكاة ليست كذلك ـ وستأتي مناقشة هذا القول ـ والثاني غير صحيح؛ لما دلّ من النصوص والفتاوى على عدم ضمان الزكاة بتلف النصاب، ولو كانت في الذمّة فإنّه لا موجب لبراءة الذمّة عنها بمجرّد تلف النصاب، كما أنّ تلف الرهن لا يُوجب براءة ذمّة الراهن من الدين، فتعيّن القول بحق الجناية؛ لأنّه تعليقي، فإنّ استقراره على رقبة العبد الجاني معلّق على عدم فدية المولى[٥٣]، والزكاة كذلك.

أقول: الظاهر أنّ هذا القول من الأقوال التي انتزعت من الأحكام والآثار، وليس من النصوص مباشرة، ويعتبر نسخة معدّلة لتجاوز بعض الإشكالات على الأقوال السابقة؛ إذ نحتمل أنّ اللجوء إلى هذا القول كان للتخلّص من إشكال أنّ القول بالإشاعة والشراكة في العين يجعل الشراكة مع المالك ـ أي في العين ـ بما هي مملوكة لمالكها، ويترتّب على ذلك عدم جواز تصرّف المالك بها إلا بإذن الشريك ورضاه بالقسمة ونحو ذلك ممّا هو مخالف لمقتضى صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبدالله حيثِ انتقلت الزكاة مع العين المباعة، فذهبوا إلى هذا القول باعتبار تعلّق الزكاة بالعين لا بما هي مملوكة، فهذا القول تطوير للقول بالشركة في العين الذي كان هو السائد يومئذٍ.

ولعلّ هذا القول انقدح في ذهن قائليه نتيجة اطلاعهم على فقه الجمهور

ومنهجهم المبني على استقراء الآثار ووحدة المناط، وحكاه العلامة في التذكرة عن أبي حنيفة، قال: «الزكاة تتعلّق بالعين عندنا وعند أبي حنيفة، إلا أنّ أبا حنيفة قال: لا يستحق بها جزء منها، وإنّما تتعلّق بها كتعلّق الجناية بالعبد الجاني»[٥٤]، واحتمل العلامة ﷺ في موضع آخر فقال: «تعلّق الإرش برقبة الجاني؛ لأنّها تسقط بهلاك النصاب، كما يسقط الإرش بهلاك الجاني، والأخير مروي عن أبي حنيفة وأحمد»[٥٥]، فهذا القول استُظهر من الحكم المذكور، ورتّب على ذلك صحة تصرّف المالك بتمام النصاب؛ لعدم مانعية تعلّق الزكاة كعدم مانعية إرش الجناية.

قال الشيخ المنتظري ﷺ: «ولو تنزّلنا عن ذلك ـ أي القول بالشركة في العين واختيار الأداء بالعين أو القيمة ـ فالظاهر أنّ التعلّق من قبيل حق الجناية في العبد الجاني خطأ، حيث يكون الملك باقياً بملك المالك ولكن ورثة المقتول يستحقون أن يملك العين أو القيمة. ولا يمنع هذا الحق من التصرّفات الناقلة، إذ الحق لم يتعلّق بالعين بما هو ملك لهذا المالك، كما في حق الرهانة، بل بما هو جانٍ لهذه الجناية، فيجوز انتقاله إلى الغير، والحق قائم به أينما وجد. نعم للمشتري الخيار مع الجهل»[٥٦].

أقول: ذِكره ﷺ للورثة غير صحيح؛ لأنّ تصوير الزكاة على هذا النحو يتحقّق بما دون القتل من الجناية؛ لأنّه إذا قتل يُسلَّم إلى ورثة المجني عليه ليسترقّوه أو يبيعوه، فلا يشبه ما نحن فيه، وإنّما يشبه الزكاة في الجناية دون القتل، وعلى فرض زيادة قيمة العبد على دية الجناية فيكون للمجني عليه من قيمة العبد مقدار ديته والباقي لمالكه فتتحقق الشركة بينهما، وفي غير ذلك يُسلّم العبد إلى المجني عليه، قال أستاذنا السيد الشهيد الصدر الثاني ﷺ: «ومن هنا فقد يُمكن أن نضمّ الفقهاء الذين يقولون بتنظير حق الزكاة بحق الجناية إلى الفقهاء الذين يقولون بأنّ

حق الزكاة من الشركة المشاعة في العين»[٥٧].

أقول: واحتمل ﷺ الفرق بين هذا القول والشركة المشاعة في العين ولو باعتبار ظهور الروايات في تعليقه على مشيئة المجني عليه؛ لقوله عليه السلام في صحيحة الفضيل «إن شاء الحرّ اقتص منه، وإن شاء أخذه»[٥٨]، حيث يُقال: إنّ الظاهر أنّ الملكية فرع المشيئة، وليست حادثة في طول الجناية، عندئذٍ يختلف الحقان؛ لعدم تعليقه على المشيئة في الزكاة.

إلا أنّ هذا قابل للمناقشة؛ إذ يُمكن أن يُقال: إنّه بقرينة قوله في صحيحة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام: «يدفع إلى أولياء المقتول فيكون لهم رقّاً»[٥٩] الدالّ على أنّ الجناية سبب تام للملكية، والمشيئة فرع الملكية، كقوله عليه السلام في نفس الصحيحة: «فإن شاؤوا باعوه، وإن شاؤوا استرقّوه»، فيكون إيقاع القصاص على ملكه.

أقول: كلامه ﷺ قابل للمناقشة من الجهتين، أي تقريب الفرق والردّ عليه:

أوّلهما ـ افتراضه التعليق على مشيئة المجني عليه وتصحيح التشبيه بين المقام وشكل تعلّق الزكاة يُوجب ربط ذلك ـ أي التعليق على المشيئة ـ بمالك العبد.

ثانيهما ـ إنّ هذه الروايات واردة في القتل، وقد قلنا أنّ تنظير الزكاة بأرش جناية العبد فيما إذا كان دون القتل، فالصحيح أن يرد الإشكال بما ورد في ذلك، وهو موجود في صحيحة الفضيل بن يسار عن أبي عبدالله عليه السلام «أنّه قال في عبد جرح حراً، فقال: إن شاء الحرّ اقتص منه، وإن شاء أخذه إن كانت الجراحة تحيط برقبته، وإن كانت لا تحيط برقبته افتداه مولاه، فإن أبى مولاه أن يفتديه كان للحر المجروح من العبد بقدر دية جراحه، والباقي للمولى يباع العبد، فيأخذ المجروح حقه ويردّ الباقي على المولى»[٦٠].

أقول: الصحيحة صريحة في توقّف ملك المجني عليه للعبد في الجملة على مشيئة المولى لدفع الدية أو عدمه، وبهذا يفترق هذا القول عن الشركة الحقيقية المبنية على القول بالملك الفعلي، بينما هذا القول مبني على كون الزكاة حقاً وملك الفقير اقتضائي يتوقّف على إرادة المالك، وهو نظير إرادة مولى العبد هنا، فالملك فيهما متوقّف على إرادة المالك لفرد الامتثال هناك وللفدية هنا.

فيتحصّل الآن عدّة وجوه للشبه بين تعلّق الزكاة بالمال الزكوي وتعلّق حق المجني عليه برقبة العبد منها:

١ ـ كلاهما يتعلّقان بالعين بما هي، لا بما أنّها مملوكة لصاحبها.

٢ ـ إنّ كليهما حقّ بمعنى أنّ الملك فيه اقتضائي، وليس فعلياً.

٣ ـ جواز التصرّف في العين حتى الناقلة منها كالبيع ولزومه إذا أدّى الحق من مال آخر.

٤ ـ سقوط الحقّ بتلف العين فيهما معاً.

ولعلّ هذا الشبه هو الذي دفع أصحاب هذا القول إلى اختياره وتمييزه عن الشركة في العين، مع أنّه من هذا الباب ظاهراً؛ إذ أنّ الشريك في العين له المطالبة بالفرز والتعيين والاقتراع، وهو غير ثابت لمستحقي الزكاة، فدفعاً لهذا الإشكال قالوا بهذا الشكل من التعلّق.

وعلى أيّ حال فإنّ هذا القول فيه تحسّن ملحوظ، لكن صحته تتوقّف على صحة ما قرّبناه من كونه حقاً وليس ملكاً، ومشكلته أنّه مبني على قراءة الآثار المشتركة، وليس مستظهراً بشكل مباشر من النصوص الشرعية. وهذا منهج ناقص الاعتبار؛ لاحتمال اختلاف الشكلين في آثار أخرى.

القول السادس: أن يكون من قبيل منذور التصدقّ

وقد تقدّم شرحه في بداية البحث. ويدلّ عليه:

١ ـ إنّ مضمون الزكاة هذا؛ فإنّ حقيقتها حكم تكليفي بوجوب إخراج مقدار معيّن من المال قربة إلى الله تعالى، ولا يملك الفقير شيئاً من مال الغني إلا بإخراجه كالصدقة المنذورة.

٢ ـ ورد تسمية الزكاة بالصدقة صريحاً في الآيات والروايات كقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾[٦١] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء﴾[٦٢] وفي الروايات كصحيحة جعفر بن إبراهيم الهاشمي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت له: أتحل الصدقة لبني هاشم؟ فقال: إنما تلك الصدقة الواجبة على الناس لا تحلّ لنا، فأما غير ذلك فليس به بأس»[٦٣]، فالزكاة صدقة، وأمّا كونها كمنذورها فلاحتياجها إلى إخراج من المالك متقرّباً لتدخل في ملك المستحق.

٣ ـ إنّ الملكية الفعلية غير متصوّرة في الزكوات المندوبة، والمفروض بحسب ما تقدّم سابقاً من الوجوه اتحاد شكل تعلّق الواجبة والمندوبة، فالزكاة الواجبة كذلك يكون ملكها اقتضائياً متوقّفاً على إخراج المالك لها قربة إلى الله تعالى.

واختار هذا القول السيد أبو الحسن الأصفهاني رحمه الله في تعليقته على العروة الوثقى، قال رحمه الله: «هي حق متعلّق بالعين يشبه حق الفقراء في منذور التصدّق»[٦٤].

واحتمله الشيخ المنتظري رحمه الله[٦٥].

مناقشة:

ويرد على هذا القول:

١ ـ إنّ مقتضاه تعيّن الأداء من العين، ولا نلتزم به.

٢ ـ فساد الحكم في المقيس عليه، إذ لا ثبوت للحق هناك أصلاً، كي يكون المقام مسانخاً له، بل الثابت هناك إنّما هو مجرّد التكليف بأداء العين إلى المنذور له[٦٦].

أقول: هذا لا يقبل به الخصم؛ لأنّه يرى أنّ هذا الحكم التكليفي ليس مجرّداً، وإنّما يتبعه حكم وضعي باستحقاق المنذور كمقدار الزكاة.

القول السابع: وهو تعلّق الزكاة بالذمّة، وقد التجأ إليه البعض للتخلّص من الإشكالات الواردة على أنحاء التعلّق بالعين وفشلها في تفسير بعض موارد الزكاة كأنصبة الإبل الخمسة الأولى؛ ولذا التزم الشاذّ من الفقهاء بأنّه حق في الذمّة، فإنّها الفكرة الفقهية الوحيدة التي يُمكن أن تكون جامعة بين أنحاء جعل الزكاة، إلا أنّه يلزم منها تأويل عدد أكبر من الروايات من ذلك الجانب (أعني في غير هذه النصب الخمسة من الإبل) الظاهرة بالاشتراك في العين[٦٧].

أقول: إذا كان هذا القائل يذهب إليه على نحو اللابشرط، أي إمكان تعلّق الزكاة بذمّة المالك وذمّة المال معاً فلا بأس، قال الشهيد في حواشيه في آخر باب الخمس: «إنّ الذي استقرّ عليه كلام الفقهاء أنّ التعلّق ينقسم إلى ما يتعلّق بالعين خاصة، وما يتعلّق بالذمّة خاصة، وما يتعلّق بهما»[٦٨].

أمّا إذا كان يقول به بشرط لا عن تعلّقه بالعين فقد رددنا مفصّلاً فيما مضى على هذا القول، ومنها النقض بسقوط الزكاة عند تلف النصاب بغير تفريط، وقلنا: إنّ الصحيح تعلّق الزكاة بالعين.

القول الثامن: كسابقه من حيث التعلّق بالذمّة مع إضافة ارتهان المال الزكوي بالزكاة حتى تخرج أو تعزل، واحتمله العلامة في القواعد، قال: «فيحتمل حينئذٍ تعلّق الدين بالرهن؛ إذ مع امتناع المالك من أداء الواجب يبيع الإمام من عين النصاب إذا لم يشتمل على الواجب كما يباع الرهن»[٦٩].

كما احتمله الشهيد الأول﵀ في كلامه المتقدّم[٧٠]، وهو أحد قولي أبي حنيفة حسبما نقله الشيخ في الخلاف وأوردناه فيما مضى، قال: «تجب في ذمّة ربّ المال والعين مرتهنة بما في الذمّة، فكان جميع المال رهناً لما في الذمّة»[٧١].

مناقشة:

أقول: ويرد عليه:

١ ـ إنّ هذا القول باطل من أصله؛ لبطلان القول بتعلّقها بالذمّة.

٢ ـ إنّه باطل في منهج الوصول إليه؛ لبنائه على استقراء الآثار وأوجه الشبه.

٣ ـ إنّ مقتضى القول بحق الرهانة أنّ العين ليست بتمامها رهناً، بل بمقدار الزكاة منها، إذ يكفي في الرهن أن يكون بمقدار الدين، فيجوز التصرّف بالعين في الزائد منها.

٤ ـ إنّ مجرّد التشابه بين تعلّق الزكاة بالعين وارتهانها من حيث عدم جواز التصرّف لا يكفي لحمله عليه؛ لأنّ هذا المنع من التصرّف ـ لو قلنا به ـ يُمكن أن يأتي على عدد من الأشكال الأخرى كالشركة على نحو الإشاعة؛ فإنّه لا يجوز التصرّف بكلّ أجزاء النصاب، لاستحقاق الفقير كسراً عشرياً فيه.

الفرق بين الزكاة والرهن:

هذا، وقد ذكر أستاذنا الشهيد السيد الصدر الثاني﵀ عدّة فروق على هذا التشبيه، قال﵀:

١ ـ «إنّ العين المرهونة مملوكة لمالكها الأصلي، وهو المدين الراهن، على حين أنّ الأدلّة في باب الزكاة واضحة في ملكية الفقير للحصة الزكوية سواء بعينها أو

بماليتها أو بكسرها العشري أو غيره، دون المالك»[٧٢].

أقول: هذا مبني على القول بملك الفقير فعلاً لمقدار الزكاة في المال الزكوي، وقد رددنا عليه، ورجّحنا كون الزكاة حقاً.

٢ ـ «إنّ العين المرهونة يجوز بيعها بإذن مالكها، بخلاف العين الزكوية، فإنّ الاستئذان من أحد الفقراء لا يكفي ما لم يقبضها، وإذا قبضت خرجت عن كونها عيناً زكوية».

أقول: الصحيح أنّ يقول بإذن الدائن الذي رهن العين وثيقة لماله وليس بإذن مالكها، وهذا الفرق غير تام أيضاً؛ لورود مثله في الزكاة باستئذان الحاكم الشرعي، بل يجوز مطلقاً إذا ضمن الأداء من مال آخر، لعدم تعيّن الزكاة به.

٣ ـ «إنّ العين المرهونة ترجع إلى مالكها بالفكّ دون العين الزكوية، وبتعبير آخر: إنّ العين المرهونة يُمكن فكّها دون الأخرى».

أقول: لا وجه لهذا الفرق؛ لأنّ العين الزكوية تتحرّر من تعلّق الزكاة وتصبح خالصة لمالكها أيضاً إذا دفع الزكاة من مال آخر.

٤ ـ «إنّ العين المرهونة لا تحديد لها عرفاً ولا شرعاً، بخلاف العين الزكوية المحدّدة شرعاً».

٥ ـ «إنّ فكرة الرهن أساساً لأجل الاستيثاق من إرجاع الدين وإمكان قبضه من قبل الدائن المرتهن، وهذا منتفٍ بالمرّة في العين الزكوية، وهذا واضح. ولعلّه أهم هذه الوجوه».

أقول: هذه فروق شكلية لا أثر لها، والتشابه بين الأمرين لا نريد به من جميع الجهات، وإنّما من حيث الجهة المبحوثة.

القول التاسع: التفصيل بين الأجناس الزكوية.

وقد تقدّم ذكر بعض مصاديقه في كلام الشهيد الأول والمحقق النراقي في أوائل البحث.

مناقشة:

ويرد عليها بنحو عام أنّها خلاف المشهور والارتكاز المتشرّعي من اتحاد نسق تعلّق الزكاة بين جميع الأجناس الزكوية، وهذا ما سنبحثه في الجهة الرابعة إن شاء الله تعالى.

كما يرد على كل شقٍّ من التفصيل ـ كالشركة على نحو الإشاعة والكلّي في الذمّة ـ ما أوردناه في مناقشة الأقوال السابقة.

القول العاشر: عدم الحاجة إلى بيان شكل التعلّق؛ لوجود إشكالات على كلّ الأقوال المعروضة، وهو في الحقيقة إلغاء لهذا البحث من أصله، ومعنى هذا عدم تنقيح عام نرجع إليه عند الاختلاف في حكم من أحكام الزكاة مبني على شكل التعلّق.

إن قلتَ: نرجع في ذلك إلى الروايات مباشرة؛ فإنّها بيّنت أحكام الزكاة والمال الزكوي الذي تعلّقت به كجواز التصرّف بالمال، أو حكم النماء أو حكم الزكاة إذا تلفت العين أو بيع المال الزكوي قبل إخراجها، وكلّ هذه الأحكام مذكورة في الروايات.

قلتُ: هذا صحيح، لكنّنا نتحدّث عن الأحكام التي لم يرد فيها نصّ أو كان النص مجملاً أو تعارضت النصوص، فيكون المرجع مقتضى شكل التعلّق الذي تعيّن بدليل معتبر.

نعم، إذا أريد بهذا القول عدم الحاجة إلى تعريفه بأحد الأنحاء المعروفة والاكتفاء بعنوان انتزاعي من الأحكام الثابتة في الروايات فهو ممكن، إلا أنّ علينا إيجاد مثل هذا العنوان المستوعب لجميع الأحكام والآثار، وسنقدم أطروحة في ذلك ضمن الرأي المختار إن شاء الله تعالى.

الجهة الرابعة: بيان مناشئ الخلاف.

يظهر من التحليل والنقاش المتقدّم أنّ هذا الاختلاف لدى المشهور والحيرة التي وقع فيها له عدّة مناشئ:

المنشأ الأوّل: التزامه باتحاد شكل تعلّق الزكاة في جميع الأجناس الزكوية، قال السيد الخوئي ﷺ: «وأمّا كيفية التعلّق فغير خفي أنّ المستفاد من النصوص ـ كموثّقة أبي المغرا المتقدّمة آنفاً ـ أنّ التعلّق بالإضافة إلى جميع الأجناس الزكوية بنسق واحد، فالكيفية بأيّ معنى كانت وكيف ما فُسّرت يشترك فيها الكلّ وتنطبق على جميع الأصناف بمناط واحد، لا أنّها في بعض الأعيان الزكوية بمعنى وفي البعض الآخر بمعنى آخر؛ لمنافاته مع ظاهر قوله ﷺ في الموثّقة المزبور: «أنّ الله أشرك الفقراء مع الأغنياء في أموالهم»، الظاهر في أنّ الشركة في جميع الأموال بمعنى واحد، كما عرفت»[٧٣].

قال بعض الأعلام المعاصرين: «لا يُحتمل الفرق بين أصناف الزكاة في كيفية التعلّق»[٧٤].

وبلغوا حدّ التصرّف في ظهور الروايات بمقتضى هذا الالتزام، قال السيد الحكيم ﷺ: «والتفكيك بين زكاة الغلات فهي بنحو الإشاعة وزكاة غيرها فهي بنحو الكلّي في المعيّن فهو وإن اقتضته صناعة الاستدلال، إلا أنّه خلاف المرتكز في أذهان المتشرّعة وخلاف المستفاد من النصوص المتضمنة: أنّ رسول الله ﷺ

وضع الزكاة في تسعة أشياء أو على تسعة أشياء أو من تسعة كصحيح ابن سنان[٧٥] الظاهر في كون الوضع على نحو واحد»[٧٦].

وقال السيد الخوئي: «وقد عرفت لزوم تفسير التعلّق بمعنى ينطبق على الكلّ بنمط واحد، فبهذه القرينة القاطعة لا بدّ من رفع اليد عن الظهور المزبور الموجود في بعض النصوص»[٧٧].

أقول: إن أراد بالقاطعة معنى القطعية فهو بعيد؛ لأنّ دليلها ليس كذلك، ولا هو ظاهر في ذلك أصلاً، فربّما أراد بالقاطعة، أي القاطعة للتفصيل بين الأجناس الزكوية.

ولو تنزّلنا وقلنا: إنّ لهذه الروايات ظهوراً في وحدة التعلّق فإنّه ليس أقوى ظهوراً من الروايات الدالّة على أنواع متعدّدة من شكل التعلّق بحسب اختلاف الأجناس الزكوية.

وعلى أيّ حال فإنّ مخالفتهم لظهور بعض الروايات وتأويلهم لبعض آخر من أجل المحافظة على وحدة شكل التعلّق وتعميم ما يستظهر من بعض على البعض الآخر كان أحد أسباب إيراد الإشكالات عليهم، فمثلاً نقضوا على القول بالإشاعة والكلّي في المعيّن ـ المستفادين من أدلّة زكاة الغلات والأغنام والنقدين ـ بنُصُب الإبل الخمسة الأولى باعتبار أنّ الشاة ليست من جنس المال الزكوي، وهذا جنس آخر غير ما نقضوا عليه، ولولا إصرارهم على وحدة شكل التعلّق لما ورد عليهم النقض المذكور.

ورغم محاولاتهم وتعديلاتهم المتكرّرة إلا أنّهم لم يستطيعوا أن يفوا بهذا الالتزام ويقدّموا نسقاً واحداً للجميع سليماً من الإشكالات، وكان بإمكانهم تجنّب هذه الإشكالات بتعدّد أنحاء التعلّق، فلكلّ مورد ما يناسبه بحسب ظهور الروايات،

كما تقدّم سابقاً عن الشهيد الأول﵀ والمحقق النراقي﵀ ونقلنا آنفاً اعتراف السيد الحكيم﵀ بأنّه مقتضى الصناعة في استظهار الروايات.

واستدلّ على وحدة شكل التعلّق بارتكاز المتشرّعة، مضافاً إلى ما تقدم من ظهور بعض الروايات.

لكن هذا الاستدلال غير تام؛ فإنّ ارتكاز المتشرّعة ليس بحجة؛ لأنّه مدركي مستند إلى الاستنباط وفهم الأخبار، فلا يصلح للتصرّف في ظهور الروايات.

مضافاً إلى أنّ هذه المسألة فرعية مستنبطة، وليست أصلية، فلا يكشف الارتكاز عن قول المعصوم﵇ حتى يكون حجة، وقد شرحنا ذلك عند الردّ على الإجماع فيما سبق.

وأمّا الصحاح المذكورة فإنّها ليست بصدد بيان نحو التعلّق والجعل وأمثاله من التفاصيل حتى يتمسّك بإطلاقها، وإنّما وردت لبيان أصل تشريع الزكاة وثبوته في المال الزكوي المتعيّن بهذه التسعة، فهذه الروايات تجيب عن سؤال: هل إنّ الزكاة تتعلّق بكلّ الأموال أم أصناف خاصة منها؟.

بل يُمكن القول بأنّه يُوجد في الأدلّة ما يُشعر بالخلاف ـ أي اختلاف شكل التعلّق ـ لاختلاف ألسنة الروايات بحسب اختلاف الأجناس الزكوية، وهذا يقتضي اختلافها في شكل التعلّق، ولو شاء الشارع المقدس لجعلها جميعاً بتعبير واحد، ففي الغلات وردت بلسان الكسر العشري الظاهر في الإشاعة، وفي الغنم ورد بلسان يناسب الكلّي في المعيّن، وكذا في زكاة النقدين، أمّا في الإبل فيناسبها مثلاً الشركة في المالية؛ لاختلاف جنس الزكاة عن النصاب، وكذا في البقر في الجملة.

ولو تنزّلنا فالالتزام بجعل عنوان موحد معروف لا دليل عليه؛ إذ يكفي فرض أيّ عنوان عام كالحق المالي أو الضريبة أو عنوان انتزاعي من الأحكام الثابتة

للزكاة في مواردها المتعدّدة، كما فعل السيد الحكيم﵀ في القول العاشر الذي نقلناه عنه(٧٨).

وقد أنصف سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني﵀ حين قدّم التفصيل في شكل التعلّق على تأويل النصوص وصرفها عن ظواهرها من أجل زكاة النصب الخمسة الأولى من الإبل، قال﵀: «وعليه، فلا بدّ إمّا من التأويل أو من التفصيل، وقد أشرنا إلى أنّه لا ضرورة إلى الالتزام بوحدة الجعل، والحكمة من تشريع الزكاة نافذة في كلا الوجهين، ومعه فالتفريق بين الجعلين هو المتعيّن؛ لأنّه هو الأوفق بظواهر كلتا الطائفتين، بأن يكون الجعل في غير هذه النصب الخمسة بنحو الشركة بالعين، ويكون في النصب الخمسة بنحو آخر خارجي عن النصاب، أو قل في الذمّة يُؤدّيها من أيّ شاة وقعت في يده شرعاً»(٧٩).

مناقشة:

أقول: لكن يرد عليه:

١ ـ ما قلناه من أنّ القول بمثل هذه التفاصيل يجمع عليه إشكالات كلا شقي التفصيل.

٢ ـ ما ذكرناه في التنبيه فيما مضى من أنّ الإشكال الذي حاول التخلّص منه لا يقتصر على النصب الخمسة الأولى من الإبل، وإنّما يرد في ما زاد عن ذلك، وفي البقر أيضاً.

وفي الحقيقة فإنّ عدم الالتزام بالشكل الواحد للتعلّق في جميع الأصناف الزكوية وإبقاء كلّ مورد بحسب شكل التعلّق الذي يستفاد من نصوصه وأحكامه يقتضي إلغاء جملة من ثمرات هذه المسألة، مع أنّ تأسيس مقتضى القاعدة في شكل التعلّق ضروري للرجوع إليها عند الشك أو الإجمال أو التعارض ونحو ذلك.

ويُمكن أن نستدلّ على اتحاد شكل التعلّق باشتراك الأجناس الزكوية في الآثار والفروع الفقهية المترتّبة عليها كالنماء والتلف وجواز التصرّف حيث تمّ تناولها روائياً وفقهياً بالعنوان العام للزكاة من دون تفصيل بين الأجناس أي بلحاظ وحدة الجميع فيها، فيكشف عن وحدة شكل التعلّق.

وربّما يُناقش هذا بأنّ اشتراكها من جهة أو أكثر ليس معناه اشتراكها من جميع الجهات.

المنشأ الثاني: أنّهم حينما يستظهرون من الروايات أو يستقرئون الأحكام ليستنتجوا شكل التعلّق أو للنقض على شكل آخر لم يفرّقوا بين الأحكام الأصلية الثابتة للزكاة والأخرى المجعولة بدليل خاص على نحو الرخصة والتسهيل والإرفاق بالمكلّف، فتعاملوا معها جميعاً على حدّ سواء لدى النقض على الشكل المعروض في تعلّق الزكاة، والحال عدم صحة استظهار العنوان أو النقض إلا بالأولى، أمّا الثانية فهي أحكام ثانوية.

مثلاً نقض على القول بالإشاعة والشراكة بالعين بمنافاته لما ثبت من جواز إخراج الزكاة من مال آخر أو بالقيمة، مع أنّ هذا الحكم قد يكون رخصة أو تسهيلاً على المكلّف ومراعاة لحال الفقير ونحو ذلك، فلا يصلح للنقض به على هذا القول، وهذه مشكلة متكرّرة في المسائل الفقهية، بل وفي المباحث الأصولية، فنحتاج فعلاً إلى تصحيح مناهج وأساليب البحث والاستدلال، قال السيد العاملي: «ولا ينافي ذلك ـ أي القول بالشركة في العين ـ جواز الإخراج من مال آخر وجواز التصرّف في النصاب إذا ضمن الزكاة بدليل من خارج»[٨٠].

المنشأ الثالث: عدم تنقيح المراد من المصطلحات، كمعنى التعلّق بالعين، فجعله فخر المحققين متعيّناً بالملك الفعلي، قال: «الزكاة تتعلّق بالعين بإجماع

الإمامية بمعنى ملك الفقير بالفعل»[٨١]، مع أنّه يُمكن أن يكون على نحو الحق.

وكذا معنى التعلّق بالعين على نحو الملك، فأصرّ بعضهم على أنّ مرادهم منها الشركة في العين، بل قال السيد العاملي: لا يُحتمل غيرها، مع أنّه يُمكن أن يكون على نحو الكلّي في المعيّن أو الشركة في المالية، وهكذا غيرها.

المنشأ الرابع: المنهج المتبع للوصول إلى النتيجة، فبنوا تارة على الآثار واللوازم باستقراء ناقص، مع أنّها قد تكون لازماً أعم ولا تختص بالنتيجة التي أرادوها، وانطلقوا تارة أخرى من معالجة الإشكالات الواردة على القول المفروض فرمّموها بقول آخر لكن القول الجديد أصبح عرضة لإشكالات أخرى وهكذا، وقد تقدّمت الأمثلة على كلّ ذلك.

القول المختار:

ونقرّبه بصياغتين:

الصياغة الأولى: على منهج المشهور،فتارة يُنظر إلى شكل التعلّق على مستوى أصل التكليف والإيجاب، وأخرى على مستوى الأداء، والذي دعانا إلى هذا التصنيف ما ذكرناه من كون بعض الأحكام تكليفية أوّلية، والبعض الآخر على نحو الرخص من ولي الأمر لتسهيل الأداء على المكلّف وإرفاقاً به.

فعلى مستوى أصل التكليف والإيجاب يكون شكل التعلّق وفق ما أثبتناه في الرسالة العملية[٨٢]من عدم الإلتزام بنحو واحد في جميع الأجناس الزكوية، وإنّما يكون لكلّ صنف شكل التعلّق المستفاد من الروايات الواردة فيه، وحاصله: أنّ الزكاة في الغلات الأربع متعلّقة بالعين على وجه الإشاعة، وفي الغنم والنقدين متعلّقة بالعين على وجه الكلّي في المعيّن، وفي الإبل والبقر متعلّقة بالعين على

نحو المال المخصوص في كلّ مرتبة من مراتب نصابهما كالشاة في الإبل الخمسة والتبيع الحولي والمسنّة في البقر.

أمّا على مستوى الأداء فقد حصل في الأمر سعة وفّرها الشارع المقدّس للمكلّفين مراعاة لجملة من المصالح التي سنذكرها عند البحث عن إجزاء دفع القيمة بدل العين في الفرع الآتي، ولتثبت الرسالة الإسلامية مواكبتها لكلّ الأزمان ولكلّ الأجيال.

ومن الطبيعي أن يحصل هذا التطوّر والسعة في الأداء حيث كانت الأجناس الزكوية التسعة هي الأموال المتداولة في عصر النزول، ونرى مصاديق ذلك في أبواب الديات والكفّارات، والعملة النقدية شحيحة حيث كانت كثير من المبادلات التجارية تقع على نحو المقايضة، أي مبادلة الأعيان بالأعيان.

أمّا اليوم فلم تعد كذلك، خصوصاً وأنّ الأعيان الزكوية التي تتعلّق بها الزكاة وجوباً أو استحباباً ستزداد ويتعذّر في بعضها التعلّق على نحو الإشاعة أو الكلّي في المعيّن كالعقارات فصدرت الرخصة بدفع القيمة؛ فإجزاء دفع القيمة أو العين من غير النصاب الزكوي رُخَص وتسهيلات جُعلت في مقام الأداء والامتثال لمواكبة متطلّبات الحياة المتغيّرة عبر الأجيال، نظير ما حصل من تحوّل في (المدّ) و (الصاع) التي هي من المكيلات إلى أوزان مع بقائها على نفس العنوان، وهذه الرخص والتسهيلات على نحو الأحكام الثانوية التي تتصرّف في الأحكام الأوّلية المجعولة في أصل التكليف كشكل التعلّق.

الصياغة الثانية: بناءً على ما نعتقد بصحته، وحاصله: أنّ الزكاة حق مالي يتعلّق بمالية الأجناس الزكوية وضريبة مالية جعلها الله تعالى على الأجناس الزكوية يجب على المالك إخراجه، لكن لا يتعيّن إخراج هذا الحق من نفس العين

بمشخّصاتها الخارجية، فيُمكن أن يُؤدّي المالك الزكاة من نفس المال الزكوي أو من غيره أو بقيمتها من العملة المتداولة، وهذا قول جامع يصوّر حقيقة الزكاة من جميع الأجناس الزكوية، ويحافظ على وحدة شكل التعلّق فيها جميعاً، كما ذهب إليه المشهور.

وقد عبّرت روايات كثيرة بـ(على) للدلالة على هذا المعنى، كموثّقة أبي بصير والحسن بن شهاب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكاة على تسعة أشياء»[٨٣] وغيرها ممّا ذكرناها فيما مضى.

فالزكاة شيء مجعول على المال وضريبة في ذمّة المال، أي بما هو مال لا بما هو مملوك لصاحبه؛ لذا صحّ البيع في صحيحة عبدالرحمن أبي بن عبدالله وأتبع الزكاة العين، وهو يشبه من هذه الجهة حق الغرماء المتعلّق بتركة الميت وحق أرش جناية العبد المتعلّق برقبته، وهذا لا يُنافي توجّه خطاب تكليفي إلى مالك العين بإخراج الزكاة كالذي انتقلت إليه العين.

ولأنّه حق مالي مجعول على المال، وليس (في) المال حيث استبعدنا أن تكون (في) بمعنى ظرفية المال الزكوي للزكاة، لم يتعيّن إخراجه من نفس العين، وإنّما بحسب ما يتيسّر للمالك، كما في صحيحة البرقي المتقدّمة عن أبي جعفر الثاني عليه السلام حيث قال فيها: «أيما تيسّر يخرج»[٨٤].

وقد تقدّم في الجهة الثانية من البحث تقريب الاستدلال على كون الزكاة حقاً مالياً، وقد أوردنا فيما مضى اختيار جملة من الأساطين لكون الزكاة حقاً مالياً. ويساعد على هذا القول فهم العرف وسيرة العقلاء وموافقته للأصل.

بيان ذلك: إنّ الإسلام دين اجتماعي تكفّل بتنظيم كلّ شؤون الناس الدينية والدنيوية وولاية أمورهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وممّا يقتضيه

هذا النظام إيجاد مصادر تمويل للدولة والقيادة الشرعية لتسيير أموره ولسدّ احتياجات الناس، ومنها ما يكون على نحو الضرائب المالية، فأوجب الخمس والزكاة وغيرهما من موارد الإنفاق الواجب والمستحب، فهو من هذه الناحية يشبه سيرة الحكومات في فرض الضرائب على الناس كضريبة الدخل أو العقار أو الرسوم الكمركية وغير ذلك لتمويل مؤسساتها وأداء واجباتها، بل إنّ الناظر في مصارف الزكاة من المصالح العامة وتقوية الدين وشوكة المسلمين لا يتردّد في كون الوجه المناسب هو هذا.

فالزكاة لا تخرج عن هذا الإطار العقلائي؛ فإنّها حق لمستحقيه موضوع على أموال الناس بشروط معيّنة، لكنّه ليس متعيّناً فيها، بل يُمكن أن يكون خارجاً عنها، ولم يجر ديدن العقلاء على جعل جزء من هذه الأموال ملكاً للسلطة، وللمالك أن يُؤدّي هذا الحق من نفس المال أو من غيره، ولذلك تبنى السلطة وكذا الحاكم الشرعي على أنّ المال كلّه لمالكه، ولا يجوز انتزاع شيء منه على خلاف إرادته ـ كما في صحيحة بريد بن معاوية التي تكرّرت في البحث ـ ولكن عليه أن يُؤدّي ذلك الحق.

نعم، قد تعيّن السلطة أو الحاكم الشرعي جباة يُرسَلون لجمع الزكاة من باب مساعدة المكلّف على الامتثال بعد أن تقاعس عن دفع الحق أو تعذّر عليه جمعه وإيصاله لبعد المسافة واحتياج نقل الأعيان إلى مؤونة أو أنّ المكلّف يعتقد أنّ هذا الجمع من وظيفة الحاكم أو أنّ هذه الأعيان الزكوية تعتبر بنفسها أموالاً وتصلح أن تكون أثماناً في المعاوضات كما يساعد عليه العرف ونحو ذلك.

وفي ضوء هذا التقريب للقول المختار يُمكن فهم الروايات التي اختلف الأصحاب في قراءتها ووضع كلّ منها في مكانها المناسب، بل يُمكن تقريب صحة كثير من

الأقوال في الجملة أي بلحاظ الجهة التي نظر إليها، وبعد فرز أدلّة الأحكام الأوّلية عن أدلّة الرخص.

ولسنا بعد هذا ملزمين بإدراجه تحت عنوان معروف من أنحاء التعلّق، وليست أحكام الزكاة فرعية حتى نبحث عن أصل نشبهها به، وقد قيل إنّ أقرب الأقوال تشبيه تعلّق الزكاة باستحقاق «غرماء الميت من تركته حقهم وإن لم يكن من جنسه، فالعين حينئذٍ مورد لهذا الحق من غير أن يكون الحق متقوّماً بها، فإذا دفع المالك بل الأجنبي مسمّى الفريضة إليه، فهو بمنزلة ما لو وفى الوارث أو المتبرّع دَين الميّت الذي تعلّق بعد موته بتركته، فقد أدّى إليه عين ما يستحق، لا بدله[٨٥].

أقول: لكن يبقى بينهما فرق يُمكن تلخيصه بأنّ حق الغرماء يكون متعلّقاً بمجموع المال، أمّا الزكاة فتكون على جميع المال. وهذا تعبير دقيق يستحق التأمّل أردنا به بيان ثمرة الفرق بينهما؛ إذ أنّ حق الغرماء لا ينقص منه شيء إذا لم يكن مستوعباً للتركة وتلف شيء ممّا زاد عن حقهم، أمّا الزكاة فينقص منها بنسبة التالف من المال الزكوي، لأنّ الزكاة تعلّقت بجميع المال، أمّا حق الغرماء فهو ثابت في مجموع المال.

وقد صحّحنا فيما مضى القول بالشركة المالية بتقريبه على هذا القول المختار، وهو الحق المالي، وليس بالشكل الذي عرضه القائلون به بأن يكون على نحو الشركة.

مقتضى الأصل العمومات:

وممّا ينبغي الالتفات إليه أنّ هذا القول المختار موافق للعمومات والأصل أيضاً؛ لأنّ مقتضى أدلّة الملكية والأصل العملي الجاري في المقام ـ وهو الاستصحاب ـ

بقاء تمام العين على ملك مالكها، وغاية ما يثبت بأدلّة الزكاة وجود حق للمستحق في أموال مالك النصاب عليه دفعه منه أو من غيره، وإذا امتنع فللحاكم الشرعي أخذه من العين، من دون أن تتأثّر ملكيته للعين. وهذا الأصل مقدّم على أصالة عدم وجوب الدفع من مال آخر ونحو ذلك.

تتميم:

وهذا القول المختار جارٍ في الخمس أيضاً؛ فإنّه ـ على منهج المشهور ـ يتعلّق بالعين على نحو الإشاعة في مستوى التكليف والإيجاب، لأنّه ظاهر الآيات والروايات، قال تعالى: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ﴾[٨٦]، لكن على مستوى الأداء فإنّ العمل على إمكان دفعه بالقيمة رخصة.

أمّا على منهجنا فإنّ هذا الاشتراك بينهما ناشئ من كون الملاك فيهما واحد، وهو كونهما حقاً مالياً وضريبة مجعولة على الأموال لتكون مصدراً مالياً لتمكين الدولة الإسلامية وقادتها الشرعيين من أداء المسؤوليات العديدة.

ويشهد له أنّ الأصحاب أجروا جملة من أحكام الزكاة في الخمس من دون دليل معتبر سوى هذا الارتكاز لوحدة شكل تعلّقهما كجواز دفع القيمة بدلاً عن العين. وربما يُستأنس له بما دلّ على أن جعل الخمس لبني هاشم عوضاً عن حرمانهم من الزكاة[٨٧].

أهمّ نتائج البحث:

١ ـ عدم تعلّق الزكاة بالذمّة وتعلّقها بالعين، لكن لا بما لها من مشخّات، بل بما لها من مالية.

٢ ـ رجحان القول بكون الزكاة حقاً لا ملكاً.

٣ ـ عدم صحّة القول بكون تعلّق الزكاة بنحو الشركة الحقيقية.

٤ ـ عدم تعيّن القول بتعلّق الزكاة بنحو الكلّي في المعيّن.

٥ ـ عدم ظهور الروايات في تعلّق الزكاة بالمالية.

٦ ـ عدم وجاهة القول بكون الزكاة حكماً تكليفياً محضاً.

٧ ـ عدم صحّة القول بكون تعلّق الزكاة كتعلّق حقّ الجناية، ولا أنّه من قبيل منذور التصدّق.

٨ ـ عدم صحّة تعلّق الزكاة بالذمّة لا مطلقاً ولا بارتهان المال الزكوي حتّى تأدية الزكاة.

٩ ـ عدم صحّة القول بالتفصيل بحسب الأموال الزكوية.

١٠ ـ وأمّا القول بعدم الحاجة الى بيان شكل التعلّق فهو غير صحيح على وجه، ويكون صحيحاً بناءً على تفسير آخر.

١١ ـ ثمّة مناشئ أربعة للاختلاف في هذه الأقوال.

١٢ ـ وأمّا القول المختار في تعيين نوع تعلّق الزكاة فله صياغتان:

الصياغة الأُولى: على منهج المشهور، فإنّه على مستوى أصل التكليف فلا نلتزم بنحو واحد في جميع الأجناس، وإنّما يكون لكلّ صنف شكل التعلّق المستفاد من الروايات الواردة فيه. وأمّا على مستوى الأداء فقد وسّع الشارع المقدّس على المكلّفين، ورخّص في مقام الأداء والامتثال بدفع القيمة أو العين من غير النصاب الزكوي لمواكبة متطلّبات الحياة المتغيّرة عبر الأجيال على نحو الأحكام الثانوية التي تتصرّف في الأحكام الأوّلية المجعولة في أصل التكليف.

الصياغة الثانية: بناءً على ما نعتقد بصحته، وحاصله: أنّ الزكاة حق مالي يتعلّق بمالية الأجناس الزكوية وضريبة مالية يجب على المالك إخراجه، لكن لا يتعيّن إخراجهمن نفس العين بمشخّصاتها الخارجية، فيُمكن أن يُؤدّي المالك الزكاة من نفس المال الزكوي أو من غيره أو بقيمتها من العملة المتداولة.

١٢ ـ إنّ القول المختار موافق للأصل والعمومات.

١٣ ـ إنّ القول المختار في تعلّق الزكاة جارٍ في تعلّق الخمس أيضاً.

الهوامش

(١) كما في المكاسب من الفقه ومبحث المطلق والمقيد من الأصول.

(٢) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى٩: ١٧٨.

(٣) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ١٠، ب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح ٢.

(٤) المصدر السابق: ١٤، ب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح ١٠.

(٥) الأنصاري، مرتضى، كتاب الزكاة: ٢٠١.

(٦) المصدر السابق: ٢٠١.

(٧) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى٩: ١٨٠.

(٨) انظر: القمّي الطباطبائي، تقي، مباني منهاج الصالحين ٦: ٤٣٧.

(٩) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى٩: ١٧٨، ١٨١.

(١٠) أُنظر: النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام ١٥: ١٤٠.

(١١) الصدر، محمّد محمّد صادق، ما وراء الفقه ٢: ١٦.

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

(١٣) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى٩: ١٨٢.

(١٤) الصدر، محمّد محمّد صادق، ما وراء الفقه ٢: ١٧.

(١٥) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٣٠٧، ب ٥٢ من المستحقين للزكاة، ح٣.

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

(١٧) المصدر السابق ٧: ٣٦٥، ب ١٩ من عقد البيع / كتاب التجارة، ح ١.

(١٨) الأنصاري، مرتضى، كتاب الزكاة: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(١٩) المحقّق الهمداني، آغا رضا، مصباح الفقيه: ١٣: ٢٥٣.

(٢٠) أُنظر: الأنصاري، مرتضى، كتاب الزكاة: ٢٠٥.

(٢١) المصدر السابق: ٢٠٦.

(٢٢) الحكيم، محسن، منهاج الصالحين بتعليق الشهيد الصدر ١: ٤٤٥، المسألة (٣٧).

(٢٣) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ١٣٩، ب ١ من زكاة الذهب والفضّة، ح٧.

(٢٤) حكاه في مفتاح الكرامة [العاملي، جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٧: ٢٠٥] عن المنتهى ومجمع الفائدة و البرهان.

(٢٥) الصدر، محمّد محمّد صادق، ما وراء الفقه ٢: ٢١.

(٢٦) البروجردي، مرتضى، المستند في شرح العروة الوثقى ـ الزكاة (تقريراً لأبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي ﷺ)، المطبوع ضمن[موسوعة الإمام الخوئي]، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي ﷺ ـ قم، ط ٣ / ١٤٢٨ هـ = ٢٠٠٧ م ٢٣: ٢٨٩.

(٢٧) الهاشمي، محمود، بحوث في الفقه / كتاب الزكاة ٢: ٢٨٩.

(٢٨) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ١٩٢، ب ٩ من زكاة الغلات، ح١.

(٢٩) المصدر السابق: ١٦٧، ب ١٤ من زكاة الذهب والفضّة، ح٢.

(٣٠) المصدر السابق: ١٢٩، ب ١٣ من زكاة الأنعام، ح٢.

(٣١) العاملي، جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٧: ١٤٥.

(٣٢) المحقّق القمّي، أبو القاسم، غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام٤: ٨٢ عن المقنعة [المفيد، محمّد بن محمّد النعمان، المقنعة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ٢ / ١٤١٠ هـ: ٢٥٣].المحقّق الحلّي، نجم الدين جعفر بن الحسن، المعتبر في شرح المختصر ٢: ٥١٧. العاملي، محمّد، مدارك الأحكام ٥: ٩١.

(٣٣) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ١٣١، ب ١٤ من زكاة الأنعام، ح ٣.

(٣٤) كالشيخ الأنصاري والمحقق الهمداني والسيد الخوئي ﷺ الذين ذكرنا كلماتهم فيما مضى.

(٣٥) الصدر، محمّد محمّد صادق، ما وراء الفقه ٢: ٢٦.

(٣٦) المصدر السابق: ٢٧.

(٣٧) المصدر السابق: ٢٧.

(٣٨) المصدر السابق: ٢٤.

(٣٩) الهاشمي، محمود، بحوث في الفقه / كتاب الزكاة ٢: ٢٨٠.

(٤٠) المنتظري، حسين علي، كتاب الخمس والأنفال ـ قم، ط ١ / بون تاريخ: ٢٨٩.

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

(٤٢) التوبة: ١٠٣.

(٤٣) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ١٠، ب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح٢، ٣.

(٤٤) المنتظري، حسين علي، كتاب الزكاة ٢: ١٥١.

(٤٥) أُنظر: الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى ٩: ١٨٤.

(٤٦) المحقّق الهمداني، آغا رضا، مصباح الفقيه ١٣: ٢٤٣.

(٤٧) انظر: فخر المحقّقين، محمّد بن الحسن، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد ١: ٢٠٨.

(٤٨) القمّي الروحاني، صادق، فقه الصادق، قم / بدون تاريخ ١٠: ١٠٦.

(٤٩) أُنظر: الأنصاري، مرتضى، كتاب الزكاة: ٢٠٥.

(٥٠) الجعفري، محمّد صادق، المرتقى إلى الفقه الأرقى/ كتاب الزكاة، تقريرات بحث السيد محمد الحسيني الروحاني القمّي ١:١١٨.

(٥١) المصدر السابق: ٣٠٧.

(٥٢) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ١٢٧، ب ١٢ من زكاة الأنعام، ح١.

(٥٣) القمّي الروحاني، صادق، فقه الصادق ١٠: ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٥٤) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء ٤: ١٨٧.

(٥٥) المصدر السابق: ١٩٩.

(٥٦) المنتظري، حسين علي، كتاب الزكاة ٢: ١٥١.

(٥٧) الصدر، محمّد محمّد صادق، ما وراء الفقه ٢: ٣١.

(٥٨) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة: ١٦٦،ب ٣ من القصاص في النفس /

كتاب الديات، ح ١.

(٥٩) المصدر السابق: ١٠٢، ب ٤٢ من القصاص في النفس، ح ١.

(٦٠) المصدر السابق: ٢١٠، ب ٨ من أبواب ديات النفس / كتاب الديات، ح ٢.

(٦١) التوبة: ١٠٣.

(٦٢) التوبة: ٦٠.

(٦٣) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٢٧٢، ب ٣١ من المستحقين للزكاة، ح ٣.

(٦٤) الطباطبائي اليزدي، محمّد كاظم، العروة الوثقى مع تعليقات عدد من الفقهاء العظام ٤: ٨٥.

(٦٥) المنتظري، حسين علي، كتاب الخمس والأنفال: ٣٠٢.

(٦٦) الجعفري، محمّد صادق، المرتقى إلى الفقه الأرقى/ كتاب الزكاة، تقريرات بحث السيد محمد الحسيني الروحاني القمّي ١:١١٨.

(٦٧) الصدر، محمّد محمّد صادق، ما وراء الفقه ٢: ٣٤.

(٦٨) العاملي، جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٧: ١٩٠.

(٦٩) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤١٣ هـ ١: ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

(٧٠) أُنظر: الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي، البيان: ٣٠٣.

(٧١) الطوسي، محمّد بن الحسن، الخلاف ١: ٢٨٠، المسألة (٢٨١).

(٧٢) الصدر، محمّد محمّد صادق، ما وراء الفقه ٢: ٢٨.

(٧٣) البروجردي، مرتضى، المستند في شرح العروة الوثقى ـ الزكاة (تقريراً لأبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي)، المطبوع ضمن[موسوعة الإمام الخوئي]٢٣: ٣٨٧.

(٧٤) الهاشمي، محمود، بحوث في الفقه / كتاب الزكاة ٢: ٢٨٩.

(٧٥) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٥٣، ب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح ١.

(٧٦) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى٩: ١٧٧.

(٧٧) البروجردي، مرتضى، المستند في شرح العروة الوثقى ـ الزكاة (تقريراً لأبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي ﷺ)، المطبوع ضمن[موسوعة الإمام الخوئي] ٢٣: ٣٨٨.

(٧٨) أُنظر: الحكيم، محسن، منهاج الصالحين بتعليق الشهيد الصدر ١: ٤٤٥، مسألة (٣٨).

(٧٩) الصدر، محمّد محمّد صادق، ما وراء الفقه ٢: ٣٤.

(٨٠) العاملي، جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٧: ١٩٧.

(٨١) فخر المحقّقين، محمّد بن الحسن، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد ١: ٢٠٨.

(٨٢) اليعقوبي، محمّد، سبل السلام، ١: ٥٠٩، المسألة (١٦٧٣).

(٨٣) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٥٧، ب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح ١٠.

(٨٤) أُنظر: المصدر السابق: ١٩٢، ب ٩ من زكاة الغلات، ح ١.

(٨٥) المحقّق الهمداني، آغا رضا، مصباح الفقيه: كتاب الزكاة: ١٣: ٢٣٩.

(٨٦) الأنفال: ٤٩.

(٨٧) راجع: الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٢٦٨، أبواب المستحقين للزكاة، باب ٢٩، ٣٠ و ٥٠٩/٩ أبواب قسمة الخمس، باب ١.

دراسات وبحوث

الغبار والدخان واستعمال التّبغ حال الصوم

❑ مهدي الأحمدي(*)

السؤال الأساسي المطروح الذي حاولنا الإجابة عنه هو: هل هناك مفطر للصوم من طريق الأنف وفي عرض الأكل والشرب؟ وما هو المناط في مفطريته؟ وقد كان الجواب المتعارف عدم المفطرية من طريق الأنف، على احتياط فيه.

وقد بحثنا بعض أبرز مصاديق هذا المفطر، كالسيجارة، حتى انتهينا إلى عدم المفطرية(مع احتياط فيه).. أمّا المنهج المتبع، فهو المنهج الفقهي الرائج (الفقه الجواهري).. حيث انعقد هذا المقال في أربعة محاور:

الأوّل: في الغبار. والثاني: في الدخان. والثالث: في البخار. والرابع: في الرائحة الغليظة..

المصطلحات الرئيسة

الغبار، الدخان، السيجارة، الطيب، الريحان البخور، البخار.

تاريخ البحث:

موضوع الغبار والدخان ليس موضوعاً حديثاً، فقد وردت بهما الروايات،

(*) طالب في المرحلة الرابعة في حوزة قم المقدّسة.

لكن استعمال التبغ (التتن) والنارجيلة والسيجارة موضوع حديث شاع في المدن الإسلامية في القرن الحادي عشر الهجري تقريباً عندما أُدخلت هذه إلى بلداننا الإسلامية والعربية، كما يتراءى من كتب التاريخ والفقه[1]، ولعلّ أوّل أثر علمي مستقلّ في هذا الموضوع هو «رسالة شرب القليان في شهر رمضان» للفقيه المدقق الرازي الإصفهاني (م١٢٤٨هـ)، وهي رسالة مختصرة دقيقة مفيدة، قال فيها بجواز شرب النارجيلة على احتياط فيه.

وقد تعرّض بعض الفقهاء لهذا الموضوع ضمن كتاب الصوم، في كتبهم ورسائلهم الفقهية[2].

تبويب البحث:

وقد انعقد البحث عن مفطرية: «الغبار والدّخنة والبخار والرائحة»، وينقسم كل منها إلى «غليظ وغير غليظ»، وينشعب منها البحث عن مثل السيجارة، والبخّاخ. ونُظّم البحث بعد المقدّمة في أربعة محاور.

المقدّمة:

قبل البحث عن مفطرية الغبار وما شابهه، علينا أن نبحث مبنيين في مفطريته وهما:

أوّلاً: هل إنّ مناط الإفطار هو الوصول إلى الحلق؟ أو المناط العبور من الحلق والوصول إلى الجوف كالرئتين؟ كما أنّ هذا البحث يأتي في مفطرية الطعام والشراب هل هو بالوصول إلى الحلق، أو المناط العبور من الحلق والوصول إلى المعدة؟

قال الشيخ الاشتهاردي: «ظاهر المشهور المعبّر في كلماتهم بإيصاله إلى

الحلق هو الأوّل، بل لم أجد من تعرّض لخصوص المسألة بالتصريح بالوصول إلى الجوف»[٣].

أقول: إنّ الروايات وإن جعلت المعيار الدخول إلى الحلق في الموضعين (الأكل والغبار)، كما ورد من جواز صبّ الدهن والدواء في أُذن الصائم إذا لم يدخل حلقه[٤] وما ورد في المضمضة فيدخل الماء حلقه أنّه لا بأس إذا لم يتعدّ حلقه[٥] وغيرهما، لكن قد لا يرى البعض للحلق خصوصيةً (أي يراه معبراً صِرفاً)، ويجعل علّة مبطلية الدخول إلى الحلق في الأحاديث التلازمَ بين الدخول إلى الحلق، والدخول إلى الجوف والمعدة.

ويؤيده: أنّ صدق الأكل على مجرّد الوصول إلى الحلق مشكل؛ ولذا لو تمكّن من إخراجه قبل وصوله اليه وجب ذلك، والغبار كذلك.

ويتفرّع على هذا الخلاف أُمور:

منها: جواز الغرغرة للصائم عمداً مع الماء لدفع العطش ولو بإدخال الماء حلقه وإخراجه.

ومنها: وجوب إخراج الماء إذا تمكّن منه ما لم يصل إلى جوفه لو بلعه أو أدخله في حلقه في الصوم الواجب.

ومنها: عدم صدق الأكل العمدي لو دخل في حلقه نسياناً، وتذكّر قبل الوصول إلى جوفه مع التمكّن من الإخراج، وغيرها من الفروع ممّا يظهر حكمه بالتأمّل.

ومع غضّ النظر عن ذاك الخلاف، نجد هنا ثلاثة مواضع: الدخول إلى الحلق، التعدّي منه قبل أن يصل إلى المعدة أو الرئة، الوصول إليهما.

وإنّما لم نجعل فرقاً بين الموضعين الثاني والثالث؛ لأجل التلازم العادي

بينهما، فإنّ التعدي من الحلق عادة يلازم الوصول إليهما.

وثانياً: هل (الغبار وما شابهه) مفطر غير (الأكل) أو هو من مصاديقه؟

قد يُقال: إنّه من مصاديق الأكل[٦]، لكن العرف والاعتبار والقاعدة قاضية بافتراقهما؛ لأنّ العرف لا يرى الغبار مأكولاً ولا طعاماً، مضافاً إلى أنّ الغبار يصل إلى الرئتين لا إلى المعدة، فليس هو مأكولاً في الحقيقة؛ لأنّ مآل الأكل هو المعدة.

كما أنّ رواية سليمان المروزي الآتية تُؤيد الفرق، حيث إنّه عليه السلام قال: «مثل الأكل والشرب والنكاح»[٧]، فالتشبيه فرع الافتراق، والمثلية تدلّ على تغاير المشبّه والمشبّه به.

المحور الأوّل: مفطرية الغبار للصيام

للغبار هنا شرطان:

أحدهما: ادخالُه عمداً في الحلق، فالسهو لا يبحث عنه؛ لوضوح حكمه.

والآخر: عدم صدق الأكل عليه، وإلا فهو مندرج تحت عنوان الأكل.

وينبغي أن نذكر أوّلاً نكتة أشار إليها السيد الخوئي بقوله: «ولا يخفى أنّه لو لم يكن في البين نصّ خاص على المفطرية أو عدمها لكان مقتضى الصحيحة[٨] الحاصرة للمفطرية في الأُمور الأربعة، عدم الإفطار؛ إذ ليس الغبار بأكل ولا شرب»[٩].

لكن في بحث الغبار هناك روايتان:

إحداهما: دالّة على صحّة الصوم مع دخول الغبار، وهي موثّقة أحمد بن الحسن بن عليّ بن فضّالٍ، عن عمرو بن سعيد، عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن

الصائم يتدخن بعود أو بغير ذلك فيدخل الدخنة في حلقه فقال: «جائز لا بأس به». قال: وسألته عن الصائم يدخل الغبار في حلقه؟ قال: «لا بأس»[١٠].

ولا بدّ من البحث في أمرين:

١. سند الرواية: (أحمد بن الحسن بن عليّ بن فضّال)، و(عمرو بن سعيد المدائني) كلاهما فطحيان ثقتان[١١]، فالرواية موثقة.

٢ ـ دلالة الرواية: فقد دلّت الرواية على أنّ الغبار ولو كان غليظاً لا يضرّ بالصوم؛ لترك الاستفصال في قوله عليه السلام: «لا بأس».

وتوضيحه: أنّ السؤال يشمل فرض دخول الصائم في مكان فيه غبار غليظ بحيث يعلم أنّ الغبار يدخل في حلقه.

وجوابه: كالسؤال، شامل لذلك، وهل يحسَب دخول الغبار في هذه الصورة في الحلق إلا عمديّاً؟!

كما أنّ الفعل «يدخل» الذي لا بأس به يشمل صورة العمد، سواء كان بفتح الياء أو ضمّها (وكسر الخاء)؛ لأنّه بفتح الياء أيضاً يشمل ما لو كانت مقدّمات الدخول إلى الحلق اختيارية؛ فيُفهم منه عدم لزوم التحرّز في البراري والقفار لكي لا يدخلَ الغبار، خاصّة في تلك الأزمنة التي كانت مواجهة الناس للغبار، أكثر من زمننا[١٢].

لكن حملها الأكثر على ما ذهب إليه العلامة في المنتهى من كونها: «محمولة على عدم تمكّن الاحتراز منه»[١٣].

وعلى أيّ حال، الموثّقة ظاهرة في صحّة الصوم إذا دخل الغبار في الحلق ـ ولو كان غليظاً ـ ولو تسامح الصائم ولم يتحفّظ عن دخول الغبار.

وثانيتهما: خبر محمد بن الحسن الصفّار، عن محمد بن عيسى قال: حدّثني سليمان بن حفص المروزي قال: سمعته يقول: «إذا تمضمض الصائم في شهر رمضان أَو استنشق متعمّداً أو شمّ رائحة غليظة أو كنس بيتاً فدخل في أنفه أو حلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين، فإنّ ذلك له فطر مثل الأكل والشرب والنكاح»[١٤].

توضيح الرواية:

وقد وقع بحث مفصّل في هذه الرواية من حيث النقض والإبرام، وقد ذكر الشيخ الاشتهاردي فيها خمس إيرادات ثمّ أجاب عنها وقال بوجوب القضاء والكفّارة لدخول الغبار؛ لموافقته مقتضى القاعدة[١٥]. وعلى أيّ حال، فالبحث عنها من جهتين:

١ ـ من حيث السند:

فقد نوقش في الاستدلال بها من عدّة جهات:

منها: اشتمالها على الإضمار، وكذا على عدّة من المجاهيل كسليمان بن حفص المروزي؛ لأنّه ولو كان إمامياً إلا أنّ أحاديثه لا يُعتمد عليها[١٦].

وقد أجاب الخوئي عن إضمارها بقوله: «الإضمار غير قادح بعد أن أثبتها مثل الشيخ في كتب الحديث، ولا سيما وأنّه ينقلها عن كتاب الصّفار؛ لتصريحه في آخر التهذيب بأنّ كلّما يرويه فيه من رواية فهي منقولة عن كتاب من بُدئ سندها به، وهل يحتمل أنّ مثل محمد بن الحسن الصّفار يورد في كتابه ـ الموضوع للأحاديث الشريفة ـ حديثاً عن غير المعصوم عليه السلام مضمراً إيّاه؟! وعلى الجملة: إنّ سليمان وإن لم يكن بدرجة زرارة في الجلالة إلا أنّ الراوي للرواية هو الصفّار

في كتابه الذي هو مشهور، وعليه العمل والاعتماد»[١٧].

وأشكل على هذا الجواب السيدُ الشبيري الزنجاني في بحث درسه قائلاً: بأنّ «الصّفار نفسه ثقةٌ لكن لم يقبل رواياته في (بصائر الدرجات) عدّة من الفقهاء، ولم يروه (ابن الوليد)». أي: إنّا نقبل وثاقة من يروي عنه الصفّار، لكن لا نقبل صحّة إضمار سليمان المروزي؛ لأنّه حدسي، مضافاً إلى كثرة ما ينقَل منه من الشواذّ.

أمّا الاشتمال على المجاهيل فقد أجاب عنه السيد الخوئي بإنكار وجود المجاهيل في السند قائلاً: «إنّ طريق الشيخ إلى الصفّار صحيح، وهو يرويها عن محمد بن عيسى بن عبيد... وإنّما المجهول هو سليمان بن حفص، حيث لم يوثّق في كتب الرّجال... ولكنّه مع ذلك ثقة على الأظهر؛ لوقوعه في أسناد كامل الزيارات»[١٨].

أقول: وقوع سليمان بن حفص في أسناد (كامل الزيارات) لا يوجب وثاقته ـ كما رجع السيد الخوئي نفسه عن صحّة كلّ سندٍ وقع في كامل الزيارات[١٩] ـ لما نرى من كثرة نقله عن غير الثقات.

وقد أُجيب عن الاشتمال على المجاهيل، بجبره بعمل المشهور بها[٢٠].

وفيه:

أوّلاً: لم يثبت عمل المشهور، وسيأتي ذلك عند بيان دليل المفطرية للغبار.

ثانياً: لو سلّمنا جبر الضعف بعمل المشهور، لكن الشهرة العملية هنا لا تجبر ضعف سندها؛ لأنّ الشهرة وإن كانت تصلح جابرة للضعف، لكن بشرط استناد المشهور إليه في فتواهم وعملهم به، لا مجرّد موافقة قولهم لمضمونه، فإنّه ظنّ خارجي لا يجبر ضعف الخبر.

٢ ـ من حيث الدلالة:

نوقش فيها لاشتمالها على أُمورٍ لم يلتزم بها الفقهاء من مفطرية المضمضة والاستنشاق متعمّداً وشمّ الرائحة الغليظة؛ فتسقط الرواية بذلك عن درجة الاعتبار، ولا بدّ من حملها على التنزّه.

وقد حاول السيد الخوئي الإجابة عن ذلك بما لا جدوى فيه فقال: «بالتفكيك في حكم موضوعات الرواية بحمل الغبار على البطلان دون غيره؛ للقرينة الخارجية وهي سائر الروايات»[٢١].

ولذا أشكل عليه السيد الشبيري في درسه قائلاً: «إنّ قيد (متعمّداً) وقع في وسط الكلام، ولا يمكن كونه قيداً لما قبله وما بعده معاً، ولم نجد استعمالاً طِبقَه؛ فلذا لم يقبل هذا الكلام أحد، كما أنّ سياق الرواية يأبى عن الاستحباب، لقيدِ (فعليه صوم شهرين متتابعين).

نتيجة البحث في الروايتين:

حديث سليمان لا يعارض ولا يقيّد موثّقة عمرو بن سعيد، بعد أن لم يكن حجّة.

وقد مرّ البحث عن الروايتين، والآن نسرد الأقوال مع أدلّتها باختصار:

الأقوال في مفطرية الغبار:

ترجع الأقوال في مفطرية الغبار إلى قولين رئيسين هما: الإفطار وعدمه.

ثمّ القائلون بالإفطار إمّا أن يقولوا بالقضاء والكفّارة ـ وهم الأكثر[٢٢] ـ وإمّا بالقضاء فقط[٢٣]، كما أنّهم بين قائل بتخصيص المفطر بالغبار الغليظ، وهم

الأكثر، وبين قائل بمفطرية مطلق الغبار.

ونحن نركّز على البحث عن أصل الإفطار وعدمه.

أدلّة مفطرية الغبار للصوم:

١. صدق الأكل.

٢. صدق المفطر الذي هو التناول.

٣. رواية سليمان.

٤. الإجماع أو الشهرة القطعية.

تفصيل الأدلّة ونقدها

الدليل الأوّل: صدق الأكل أو التناول عليه

قال رضي الدين الخوانساري: «مستندهم في هذا الحكم أنّ ازدراد [= أكل] كلّ شيء يفسد الصوم، والغبار من هذا الباب»[٢٤].

وقال الشهيد الثاني: «الغبار المتعدّي إلى الحلق نوع من المتناولات وإن كان غير معتاد... بل الحكم فيه أغلظ من تناول المأكول إذا كان غبار ما يحرم تناوله»[٢٥].

ويردّه: ما مرّ من أنّ البحث في الغبار الذي لا يصدق الأكل على ابتلاعه كما قال السيد الخوئي: «فيه ما لا يخفى؛ ضرورة أنّه أشبه شيء بالقياس، ومن الواضح أنّ ثبوت الحكم في الغبار لم يكن لأجل صدق عنوان الأكل وإن أُلحق به في النص، إلا أنّه إلحاق تنزيلي حكمي لا حقيقي. كيف ولا يصدق الأكل على الغبار، كما لا يصدق الشرب على البخار عرفاً بالوجدان؟!»[٢٦].

الدليل الثاني: صدق الإيصال إلى الجوف

قال الخوانساري: «مستندهم في هذا الحكم... أنّه أوصل إلى جوفه ما ينافي الصوم، فكان مفسداً له»[٢٧].

ويردّه: أنّه لا دليل على مفطرية مطلق إيصال شيء إلى الجوف، كما اعترفوا به في عدم مفطرية الحقنة بالجامد والريق الذي في الفم[٢٨] والنخامة[٢٩] والرمح الذي يصل إلى الجوف[٣٠] والدواء الذي يصل من الجرح إلى الجوف[٣١]؛ ولذا أجاب عنه السيد العاملي بقوله: «المنع من كون مطلق الإيصال مفسداً، بل المفسد الأكل والشرب وما في معناهما»[٣٢].

الدليل الثالث: رواية سليمان بن حفص

مرّ تمسّك بعضهم بهذه الرواية مع البحث فيها فلا نعيد.

ويردّه: ما مرّ. مضافاً إلى أنّه أجاب عن هذا الدليل عدّة من الفقهاء، منهم المحقق الأردبيلي[٣٣] والخوانساري[٣٤]، فراجع.

الدليل الرابع: الإجماع أو الشهرة القطعية

قال الميرزا القمّي: «والأقوى هو المشهور؛ لانجبار ضعف الرواية بعملهم، ولا يضرّ ضعف الرواية ولا إضمارها، بل كلّما كانت الرواية أضعف يصير الاعتماد عليها مع العمل أقوى»[٣٥].

ويردّه: أنّه لم يثبت عمل المشهور بها وإن ادّعاه بعض الفقهاء؛ لأنّ المحقق الحلّي[٣٦] نقل الخلافَ في هذا الفرع، وبعض آخر كابن سعيد الحلي أسند القول بالإفطار إلى بعض أصحابنا[٣٧]، ولم يتعرّض عدّة من الفقهاء لمفطرية الغبار، الذي ظاهره المنعُ من مفطريته؛ منهم: الكليني[٣٨]، والصدوق[٣٩]، والسيد

المرتضى[٤٠]، والشيخ في المصباح[٤١]، وسلار[٤٢]، ومؤلّف فقه الرضا[٤٣]، مضافاً إلى تردّد المحقق في المعتبر[٤٤]، وبعض آخر.

وإليك خلاصة قول عدّة من الفقهاء القائلين بصحة الصيام مع الغبار:

١ ـ قال المحقّق الأردبيلي: «... لا يبعد الكراهيّة، كالشّم...»[٤٥].

٢ ـ وقال السبزواري: «والأقرب عندي عدم الإفساد لصحيحة محمّد بن مسلم... وما رواه الشيخ عن عمرو بن سعيد...»[٤٦].

٣ ـ وقال الفيض الكاشاني: «وفي الموثّق:... عن الصائم يدخل الغبار في حلقه. قال: لا بأس. وهو مع اعتباره صريح في المطلوب. وفي الصحيح: لا يضرّ الصائم ما صنع...»[٤٧].

٤ ـ وقال الشيخ المجلسي: «إيصال الغبار الغليظ إلى الحلق... وبظنّي أنّه ليس مبطلاً، والأحوط رعاية المشهور»[٤٨].

٥ ـ وقال المحدّث البحراني: «ذهب جمع من متأخّري المتأخّرين إلى عدم الإفساد وعدم وجوب شيء من قضاء أو كفّارة، وهو الأقرب»[٤٩].

٦ ـ وقال السيد مصطفى الخميني: «قضيّة القواعد عدم مفطريّة الغبار الواصل إلى الحلق بعنوانه»[٥٠].

٧ ـ وقال الشيخ مكارم الشيرازي: «إيصال الغبار الغليظ إلى الحلق، إن تبدّل في الحلق إلى الطين ثمّ نزل، يبطل الصوم، وفي غير هذه الصورة لا يبطل الصوم»[٥١].

٨ ـ وقال السيد الشبيري الزنجاني: «الأحوط استحباباً على الصائم التجنّب عن إيصال الغبار...»[٥٢].

٩ ـ وقال الشيخ آصف المحسني القندهاري: «ما دلّ على عدم إفساد الغبار والدخان قوي سنداً؛ فلا يعتبر الاجتناب عنها في صحة الصوم إذا لم يصدق عليه عنوان الأكل»[٥٣].

١٠ ـ وقال الشيخ الفياض الكابلي: «إذا دخل الغبار الغليظ الذي يشتمل على أجزاء ترابية ظاهرة للعيان في المعدة من طريق الأنف أو من فتحة أُخرى، فلا دليل على أنّ ذلك مبطل للصوم...»[٥٤].

أدلّة صحّة الصيام مع الغبار

يظهر ممّا مرّ من أدلّة عدم الإفطار التي خلاصتها ما ذكره المحقّق النراقي قائلاً: «حجّة الآخرين: الأصل، وموثّقة عمرو بن سعيد: عن الصائم يدخل الغبار في حلقه؟ قال: «لا بأس». وما دلّ على حصر المبطل في أُمور ليس ذلك منها»[٥٥].

مضافاً إلى أنّه يؤيّده ما ذكره السيد الخوئي من عدم تعرّض الروايات وكذا كلمات الأصحاب بوجوب التحفّظ عن الغبار الحاصل بإثارة الهواء الذي كان شديد الابتلاء خصوصاً لسكنة بلاد الأئمة عليهم السلام ولا سيّما في فصل الربيع الذي قد يصادف شهر رمضان مع أنّه لم ترد بذلك حتى رواية ضعيفة، ولم يتعرّض له أحدٌ من الاصحاب[٥٦]. كما قال الرازي الإصفهاني وكرّره بعض المعاصرين قائلاً: «إيصال الغبار إلى الحلق بما هو حلق لو كان مفطراً مستقلاً لاشتهر غاية الاشتهار وذكره الأصحاب في الكتب المعدّة لنقل الفتاوى المأثورة عن المعصومين عليهم السلام لكثرة الابتلاء بالمسألة، ولا سيّما مع عدم فتوى العامّة بمفطريته»[٥٧].

محاولة للجمع بين الأقوال:

إنّ الغبار المفطر هو ذو الأثر المحسوس كالتراب، فالمفطر هو الأكل فحسب.

قال المحقق الأردبيلي ـ ونِعمَ ما قال ـ: «وبالجملة، المدار على الصدق [أي: صدق الأكل عمداً]، ولا تفاوت بالغلظ وعدمه؛ ولهذا ما وقع الغلظ في الرواية وشبه بالأكل فاستغنى عن حوالته إلى العرف، وتحقيقه»[٥٨].

وقال الخوانساري: «لو ظهر من الغبار أو الدخان في الرطوبات التي في فضاء الفم أثر المحسوس يطلق عليه اسم شيء فلا يجوز ابتلاعها ويجب التحفّظ والتحرّز عن إيصالها إلى الحلق، ويحتمل أن يكون مرادهم بالغبار الغليظ ذلك، أي ما اشتمل على الأجزاء الصغار المحسوسة بحيث يؤثّر بمجرّد الوصول والعبور، وحينئذٍ فكون الأمر على ما هو المشهور في غاية الظهور»[٥٩].

نتيجة أدلّة الغبار:

تحصل ممّا ذكر أنّه لا دليل على بطلان الصوم في فرض دخول الغبار في الحلق، خفيفاً كان أو غليظاً؛ لأنك عرفت أنّ ركن أدلّة البطلان هي الشهرة التي تجبر ضعف سند رواية سليمان، لكن ظهر أنّه لا شهرة في البين تمنعنا من الحكم بصحة الصوم، فلا نرى عمل المشهور برواية سليمان ولا إعراضهم عن صحيحة عمرو بن سعيد مانعاً عن الحكم بذلك.

وإذ لم يبق دليل للبطلان، تبقى صحيحة عمرو بن سعيد مع إطلاق صحيحة محمد بن مسلم الحاصرة للمفطرات دليلين على صحة الصوم ومؤيّدين بالأصل.

المحور الثاني: مفطرية الدّخان

الف ـ بلحاظ الموضوع

للدخان هنا ـ كبحث الغبار ـ شرطان:

أحدهما: ادخاله عمداً في الحلق، فالسهو لا يبحث عنه؛ لوضوح حكمه.

والآخر: عدم صدق الأكل عليه، وإلا فهو مندرج تحت عنوان الأكل.

ب ـ بلحاظ الحكم

في إفساد الصوم به قولان، صريح بعض وظاهر آخرين الإفساد؛ حيث عطفوا على قولهم: الغبار الغليظ، قولهم: وما يجري مجراه، لكن أنكره كثير، منهم: السيوري[٦٠]، والهمداني[٦١]، وصاحب المدارك[٦٢]، والكفاية[٦٣]، والحدائق تبعاً لبعض الفقهاء[٦٤].

وبنى الشيخ الأنصاري إلحاق الدخان بالغبار على القول بمفطرية مطلق الغبار، فقال: «والأقوى: الإلحاق لو عمّمنا الغبار لغير الغليظ، لتنقيح المناط أو الأولوية، وإن قيّدناه بالغليظ فالأقوى عدم اللحوق؛ لأنّ الأجزاء الترابية تلصق بالحلق وتنزل مع الريق، بخلاف الأجزاء اللطيفة الرمادية في الدخان، فإنّها تدخل في الجوف مصاحباً للدخان النازل، ولا تلصق بالحلق ولا ينزل مع الريق منها شيء، والدخان ليس ممّا يؤكل، والأجزاء الرمادية ليست منفردة عن الدخان حتّى يصدق الأكل بنزولها...»[٦٥].

أقول: حتى لو عمّمنا الغبار لغير الغليظ لا يمكننا تنقيح المناط أو الأولوية؛ لاحتمال الفرق ـ كما ذكر نفسه فرقاً بينهما ـ في الصوم الذي هو تعبّد محض.

ولذا أشكل عليه السيد الحكيم قائلاً: «وما ذكره في وجه الفرق بين الدخان والغبار مانع من الجزم بالأولوية على تقدير تعميم الغبار لغير الغليظ، مع أنّ اللصوق بالحلق والنزول مع الريق ليسا مناطاً في مفطرية المفطرات؛ ليكون الفرق المذكور فارقاً، حيث لا يظنّ الإشكال في مفطرية دخول الجرم إلى الجوف، ولو مع انتفاء الريق أصلاً، ووجود الحائل على الحلق، بحيث لا يلصق به الجرم. مع

أنّ الفرق المذكور في نفسه غير ظاهر، أو ممنوع»[٦٦].

فنقول ـ بعد أن لم يمكن قياس الدخان بالغبار ـ: في الدخان أيضاً روايتان موثّقة وضعيفة:

أمّا الموثّقة فهي نفس موثّقة عمرو بن سعيد الدالّة على صحّة الصوم مع دخول الدخان، وفي سندها: أحمد بن الحسن بن عليّ بن فضال عن عمرو بن سعيد عن الرضاعليه السلام قال: سألته عن الصائم يتدخن بعود أو بغير ذلك فيدخل الدخنة في حلقه؟ فقال: «جائز لا بأس به...»[٦٧].

وقد مرّ توضيح سند الرواية لكن يقع الكلام في أمرين:

١ ـ في معنى الرواية:

قال الخليل الفراهيدي: «الدخنة: بخور يدخن به. والدخن: الجاورس، والحبّة منه دخنة»[٦٨].

وقال ابن منظور: «الدّخان: العثان، دخان النار معروف... الدخنة: كالذريرة يدخّن بها البيوت. وفي المحكم: الدّخنة بخور يدخّن به الثياب أو البيت...»[٦٩].

وقد ظهر من كتب اللّغة أنّه يقال للدخنة بالفارسية: بُخور[٧٠].

٢ ـ في دلالة الرواية على صحة الصوم مع دخول الدخنة في الحلق ولو تعمّداً:

وقد مرّ بحث مختصر فيها ذيل البحث عن حكم الغبار، ونضيف هنا: إنّ الإمامعليه السلام، ترك الاستفصال ولم يقيّد الجواز بصورة التحرّز عن دخول الدخنة إلى الحلق، أي لم يقيّده بصورة السهو مع أنّ الذي يتدخّن بعود أو بغيره في معرض دخول الدخنة إلى الحلق. فيُفهم من ترك استفصال الإمامعليه السلام عدم الحاجة إلى التحرّز؛ ولا يخفى أنّ دخول الدخنة حينئذٍ يُعدّ في العرف عمدياً؛ لاستناده

إلى مقدّماتٍ لم يراعها الصائم عمداً وتسامح فيها. وهذا يقتضي صحّة الصوم مع دخول الدخان مطلقاً غليظاً كان أم خفيفاً؛ ولذا قال السيد الخوئي:« بل يمكن إقامة الدليل على العدم، وهو موثّقة عمرو بن سعيد حيث قال فيها: فتدخل الدخنة في حلقه، فقال: «جائز لا بأس به»[٧١].

وكما قال الشيخ المنتظري: «لعلّ المستفاد من رواية عمرو بن سعيد أيضاً هو الجواز؛ فإنّ نفس إيقاد العود جائز بلا إشكال، ولا منشأ لتوهّم المنع عنه ودخول الدخان في الحلق قهراً لا معنى لحمل الجواز عليه، فلعلّ الظاهر حمل الجواز في الحديث على إيقاد العود بقصد أن ينتفع ويلتذّ بدخانه الواصل إلى الحلق أو مع العلم بدخوله فيه»[٧٢].

وقد مرّ الكلام عن الموثّقة.

أجل، قال السيد الخوئي: «يُمكن أن يستفاد من النص الوارد في الغبار أنّ كلّ ما يدخل جوف الإنسان من غير الهواء ـ الذي لا بدّ منه ـ ومنه الدخان يكون مفطراً، ولكنّها كما ترى عرية عن كلّ شاهد؛ إذاً لا دليل على البطلان»[٧٣].

أمّا رواية حريز فقد نقلها الشيخ الصدوق، قال: وسئل الصادق عليه السلام عن المُحرم يشمّ الرّيحان؟ قال: «لا»، قيل: فالصائم؟ قال: «لا»، قيل: يشمّ الصائم الغالية والدخنة؟ قال: «نعم». قيل: كيف حلّ له أن يشمّ الطيب ولا يشمّ الرّيحان؟ قال: «لأنّ الطيب سنّة والرّيحان بدعةٌ للصائم»[٧٤].

قال ابن منظور: «الغالية نوع من الطّيب مركّب من مسك وعنبر وعود ودهن، وهي معروفة»[٧٥].

أقول: الرواية وإن دلّت على صحة الصوم مع شمّ الغالية والدخنة لكنّها ضعيفة سنداً، لرفعها؛ وبها تؤيّد الموثّقة.

دخان السيجارة (شرب التتن)

قد تقدّم البحث في الدخان وكانت النتيجة عدم مفطريته، وبما أنّ دخان السيجارة ـ أو التبغ عموماً بمختلف أشكال استعماله ـ مصداق من الدخان، فلربما يتبادر إلى الذهن عدم الحاجة إلى البحث فيه، لكنّنا نرى أهميته في عصرنا وابتلاء كثير به؛ ولذا سنبحثه باختصار كالتالي:

أوّلاً ـ أدلّة مفطرية التبغ ومنه السيجارة:

الأوّل: صدق الدخان الغليظ.

ويردّه ما مرّ من عدم مفطرية الدّخان.

الدليل الثاني: منافاته لروح الصوم، وتلبية شهوة المدخّن.

لا يخفى أن للصوم حرمة بالغة، وهي تحمّل الجوع والعطش وترك اللّذات. كما نرى ذلك في الروايات:

منها: ما رواه الشيخ الكليني: «الصائم يشم الريحان؟ قال: لا؛ لأنّه لذّة، ويكره له أن يتلذّذ»[٧٦].

ومنها: ما رواه الشيخ الصدوق: كان الصادق عليه السلام إذا صام لا يشمّ الريحان فسُئل عن ذلك فقال: «إنّي أكره أن أخلط صومي بلذّة»[٧٧].

ومنها: ما رواه الشيخ الصدوق أيضاً، قال: وكتب أبو الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام إلى محمد بن سنان فيما كتب من جواب مسائله: «علّة الصوم لعرفان مسّ الجوع والعطش؛ ليكون ذليلاً مستكيناً مأجوراً محتسباً صابراً، ويكون ذلك دليلاً له على شدائد الآخرة مع ما فيه من الانكسار له عن الشهوات، واعظاً له في

العاجل دليلاً على الآجل؛ ليعلم شدّة مبلغ ذلك من أهل الفقر والمسكنة في الدّنيا والآخرة»[٧٨].

وقد تمسّك به بعض الفقهاء لإثبات المفطرية، كما نقل الشيخ آصف المحسني عن بعض: أنّ «التدخين يلبّي شهوة المدخّن (الكيف والمزاج) فيؤثّر على أعصابه؛ ولذا نجد المدخّن يصبر عن الطعام والشراب ولكنّه لا يصبر عن الدخان، فتناول الدخان ينفي معنى الصوم الذي ذكره الحديث القدسي: يدع طعامه وشرابه وشهوته من أجلي»[٧٩].

ويردّه: مضافاً إلى ما ذكره المحسني نفسه: «أمّا الحديث القدسي، فعلى تقدير صدوره، وعلى فرض دلالته على الوجوب، لا بدّ من حمل كلمة «الشهوة» على كونها عطفاً تفسيرياً للطعام والشراب أو على خصوص الجماع والاستمناء دون مطلقها، إذ لم يقل أحد من الفقهاء ببطلان الصوم بتحصيل الأرباح وبالمكالمة والضحك مع الزوجة والالتذاذ بسائر المشتهيات الكثيرة، وهذا واضح»[٨٠].

فالحكمة لا تُعيّن حدودَ المفطر للصوم، حيث إنّها حكمة لا لعلّة؛ ولما نرى من موارد متعدّدة في نقض هذه الحكمة وعدم مفطرية الصوم. وإليك بعضها:

أ ـ إذا ملأ أحد بطنه من الطعام في السحور ثمّ نام من الصبح إلى قريب الغروب ولأجله لم يشعر بالجوع أصلاً فيصحّ صومُه قطعاً مع أنّ فعله يُنافي حكمة الصوم.

ب ـ إذا استعمل أحدٌ ليلاً قرصاً يقوّي بدنَه بحيث لا يشعر بالجوع طيلة اليوم، فهل يبطل صومه مع أنّه لم يستعمل مفطراً؟

كما أجاب الشيخ آصف المحسني نفسه: «هذه الكلمات غير منطبقة على الطريقة الفقهية؛ إذ الثابت من الكتاب والسنّة في مفطريّة الصوم عناوين خاصّة

لا بدّ من إحرازها في الحكم بالإفطار، كالأكل والشرب وتعمّد القيء والاحتقان بالمائع مثلاً، وما وراء تلك العناوين لا مجال للاستنباط والحكم بالإفطار، فإنّه بغير ما أنزل الله تعالى»[٨١].

كما أجاب عنه الشيخ المنتظري: «والقول بقيامه لمن اعتاده وتلذّذ به مقام القوت ـ كما في (الجواهر) عن كشف أُستاذه ـ استحسان محض لا يثبت به الحكم الشرعي»[٨٢]. وكذا أجاب بهذا المضمون، الشهيد مصطفى الخميني[٨٣].

الدليلين الثالث والرابع: الارتكاز الضروري واستقرار سيرة المتشرعّة في الدليل الاول والثاني لا توجد:

قال السيد الخوئي: «اللهم إلا أن يفرّق بينه وبين ما تقدّمه من البخار باستقرار سيرة المتشرّعة على التحرّز عن الدخان من مثل التنباك والترياك والتتن حال الصوم، بحيث أصبح البطلان به كالمرتكز في أذهانهم، بل قد يدّعى بلوغ تناوله من الاستبشاع حدّاً يكاد يلحقه بمخالفة الضروري».

ثمّ أجاب نفسه عن الارتكاز والسيرة: «التعويل على مثل هذه السيرة والارتكاز مشكل جدّاً؛ لعدم إحراز الاتصال بزمن المعصومين عليهم السلام. وجواز الاستناد إلى فتاوى السابقين لو لم يكن محرز العدم كما لا يخفى؛ إذاً لم يبق لدينا دليل يُعتمد عليه في الحكم بالمنع، بعد وضوح عدم صدق الأكل ولا الشرب عليه»[٨٤].

ومثله ما أجاب به بعض المعاصرين: «ارتكاز حصول الإفطار به عند المتشرّعة أمر حادث منشؤه فتاوى المتأخّرين واحتياطاتهم في الرسائل العملية»[٨٥].

ثانياً ـ أدلّة عدم مفطرية استعمال التبغ في العنوان أولاً كاتب توجد: وهذا لاتوجد

الدليل الأوّل: موثّقة عمرو بن سعيد وكذا رواية حريز.

ففي موثّقة عمرو بن سعيد، قال: سألته عن الصّائم يتدخّن بعود أو بغير ذلك فيدخل الدّخنة في حلقه؟ فقال: «جائز لا بأس به»[٨٦].

ولا شكّ أنّ السيجارة من مصاديق الدخان، فإنّ هذه الموثقة تدلّ على جواز شرب التبغ حال الصوم؛ لأنّ استعمال التبغ ـ والسيجارة واحد من استعمالاته ـ ليس إلا دخول الدخنة في الحلق الذي قال عليه السلام بجوازه، إلا أن يشتمل ذلك الدخان على ذرّاتٍ يصدق الأكل والشرب على بلعها، فيخرج حينئذٍ عن موضوع الكلام[٨٧].

إن قلت: شرب التبغ لا يصدق عليه (التدخّن) الذي ظاهره إثارة الدخان في الهواء.

قلت: من الواضح أنّه لا مدخلية لعنوان التدخّن في الافطار، والملاك دخول الدخان أو العود في الحلق، فلا فرق بين طريق الدخول، شرباً كان كالسيجارة أو تدخّناً به كالعود.

فاتّضح من رواية عمرو بن سعيد وكذا حريز، عدم دليلٍ على بطلان الصوم لمتناول الدخان، بل كانت موثّقة عمرو بن سعيد دليلاً على عدم البطلان.

الدليل الثاني: أصالة صحة الصوم وعدم بطلانه ـ بعد عدم الدليل على البطلان ـ أو أصالة عدم مفطرية دخان التبغ.

وقد مرّ عدم دلالة أدلّة البطلان، منها: إلحاق الدخان بالأكل والشرب، ومنها: السيرة على اجتناب التبغ حال الصوم أو كونه من الضروري.

ولا يخفى أنّ إثبات البطلان باستقرار سيرة المتشرّعة على التحرّز عن الدخان من مثل التبغ (التنباك أو التتن) حال الصوم أو إلحاق تناوله بمخالفة الضروري مشكل جدّاً؛ لعدم إحراز اتصال السيرة ـ على فرض وجودها ـ بزمن المعصومين عليهم السلام، ولاحتمال اعتماد ارتكاز المتشرّعة على فتاوى المتأخّرين[٨٨].

المحور الثالث: مفطرية البخار

إنّ البخار الغليظ أيضاً لا يفطر الصوم؛ لأنّ مستند القائلين بإفطاره إلحاقه بالغبار. وقد مرّ ما فيه! بل ادّعى بعض ـ كالسيد الخوئي ـ استقرار سيرة المسلمين على عدم التجنّب عن البخار؛ لدخولهم الحمام في شهر رمضان وعدم التحفّظ من البخار وإن كان غليظاً، واكتفى في الحكم بالجواز به بضميمة عدم ردعهم عليهم السلام عنها وهي بمرأى منهم ومسمع الكاشف عن إمضائهم[٨٩].

وبهذا لا نحتاج إلى أن نقول: إنّ غالب الأبخرة ـ كبخار بعض القدور المغلية حينما يرفع بابها وبخار الحمّامات ـ لا يفطر وإن كان كثيراً إلاّ أنّه لا يدخل إلى الجوف وهو كثير، بل يستهلك على بصاق الفم.

المحور الرابع: البحث في الرائحة الغليظة

في إلحاق الرائحة الغليظة بالغبار الغليظ ثلاثة أقوال:

الأوّل: الإلحاق واقتضاؤه القضاء والكفّارة.

الثاني: القضاء فقط.

الثالث: عدم الإلحاق، فلا قضاء ولا كفارة. ذكره المحدّث البحراني ونسبه إلى المشهور[٩٠].

ويبدو من المحقق في المعتبر القولُ الثالث حيث ضعّف رواية المروزي قائلاً:« هذه الرواية فيها ضعف؛ لأنّا لا نعلم العامل، وليس الغبار كالأكل والشرب، ولا كابتلاع الحصى والبرد»[٩١].

وعلى أيّ حال، ظاهر الصدوق في الفقيه، والمفيد في المقنعة، والشيخ الطوسي في النهاية هو الإلحاق، كما هو ظاهر خبر المروزي المتقدّم سواء صدق الأكل أم لا، إلا أنّ دعوى العمل بها بحيث يوجب جبر ضعفها غير ثابتة، مضافاً إلى دلالة خمس روايات ـ على الأقلّ ـ على جواز شمّ الطيب والرياحين. وهي كالتالي:

«كان أبو عبد الله عليه السلام إذا صام يتطيّب بالطّيب ويقول: الطّيب تحفة الصّائم»[٩٢].

وعنه عليه السلام: «الصائم يشمّ الرّيحان والطّيب؟ لا بأس به»[٩٣].

وعنه عليه السلام أيضاً: «الصائم يدّهن بالطّيب ويشم الريحان»[٩٤].

وكتب رجل إلى أبي الحسن عليه السلام: يشم الصائم الريحان يتلذّذ به؟ قال عليه السلام: «لا بأس به»[٩٥].

لكن في خلافها روايات خلاصتها كالتالي:

«كره المسك أن يتطيّب به الصّائم»[٩٦].

و«الصائم يشم الريحان؟ قال: لا؛ لأنّه لذّة، ويكره له أن يتلذّذ»[٩٧].

و«وإنّي أكره أن أخلط صومي بلذّةٍ»[٩٨].

ومن الواضح تقديم روايات الجواز؛ لتصريح «لا بأس به» في الجواز وأعمّية «أكره» للحرمة والإفساد. مضافاً إلى جعل متعلّق الكراهة مطلقَ اللّذة، الذي لا يبقى معه شك في أنّ الكراهة هنا لا عزيمة فيها. فالنتيجة جواز استشمام مطلق الرائحة في الصوم[٩٩].

الحاصل: إنّ ما يدخل الجسم عن طريق الجهاز التنفّسي، مثل البخّاخ للربو

وبخّاخ الأنف وما يستنشق من الأدوية، وتدخين السجائر والسعوط لا بأس به كلّه في الصوم، كما أنّ الأُكسيجين الذي يعطى لبعض المرضى لا يفطر الصوم؛ لأنّه هواء، وهذه كلّها لا علاقة لها بالجهاز الهضمي ولا يصدق عليها واحد من عناوين المفطرات.

فإذا كان الحكم الجواز في العمد مع الاختيار والعلم، فمع عدم أحدهما لا إشكال في صحّة الصوم مع فرض الغفلة الصرفة أو النسيان أو ترك التحفّظ ولو مع كونه في معرض الدخول إلى الحلق.

وتفصيل البحث في محله[١٠٠]، لكن ينبغي أن نختم المقال بذكر بعض عبارات الفقهاء:

قال الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: «لا دليل عليه [أي مفسدية الغبار للصوم] يعتدّ به، ولكنّه أحوط؛ وذلك لأنّ العمدة فيه رواية سليمان المروزي... فالأقوى عدم فساد الصوم بها إلا أن يستحيل إلى أجزاء طينية في الحلق ودخل الجوف. هذا، ولكن لا يترك الاحتياط في التدخين بالسيجارة ونحوها؛ لما يستفاد من مذاق الشرع في مثله للصائم»[١٠١].

وقال السيد مصطفى الخميني في تحصل: فيما يجب الإمساك عنه في الصوم من المفطرات: «[إيصال الغبار الغليظ إلى حلقه، بل وغير الغليظ] على الأحوط، وإن كان الأقوى عدمه، إلا إذا صدق الأكل، وعلى هذا تسقط جميع الفروع المترتّبة عليه»[١٠٢]. كما أنّه قال: «وسمعت من بعض أنّ السيّد الجليل السيّد محمّد الفشاركيّ يقول بجوازه [شرب التبغ] فيه سرّاً؛ ولعلّه التزم بذلك في مجلس الدرس»[١٠٣].

وقال السيد الشبيري: «الأحوط استحباباً على الصائم التجنّب عن إيصال

الغبار خصوصاً الغليظ منه إلى الحلق،... ولكن إذا بلع الغبار وكان غليظاً بحيث يصدق عليه عرفاً الأكل، فالأحوط بطلان الصوم»[١٠٤].

وقد نجد بالتتبّع للفقهاء عبارات أُخر بهذه المضامين[١٠٥].

أهم نتائج البحث:

١. لا يصدق على الغبار كونه مأكولاً؛ لأنّه يصل إلى الرئتين لا المعدة، والمناط هو الوصول إلى المعدة.

٢. لا دليل على بطلان الصوم في فرض دخول الغبار في الحلق، خفيفاً كان أو غليظاً.

٣. يصحّ الصوم بمجرّد الدخان أو شرب التبغ، بعد عدم دليل على المفطرية، ولكن ينبغي مع ذلك الاحتياط، كما ينبغي ذلك في مطلق الغبار والدخان.

الهوامش

(١) سماحة الشيخ جعفر السبحاني في تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره: ٤١٢، قال: «تزامنت الحركة الأخبارية مع ظهور مستجدات لم يكن لها نظير فيما سبق، كشرب التتن، وبما أنّ الأصل عندهم فيما لا نصّ فيه في الشبهة التحريمية هو الاحتياط، فصار ترك شرب التتن شعاراً لهم، كما أنّ تجويز استعماله أضحى شعاراً للأُصوليين».

(٢) يمكن مراجعة الكتب الفقهية التي تعرضت للموضوع أمثال: مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان للمحقق الأردبيلي، تكميل مشارق الشموس للخوانساري، مصباح الفقيه لآقا رضا الهمداني، الفقه والمسائل الطبية للشيخ القندهاري، كتاب الصوم للسيد مصطفى الخميني، المستند في شرح العروة للسيد الخوئي، وأخيراً، مباحث سيدنا الأُستاذ الشبيري الزنجاني في درس صومه..

(٣) الاشتهاردي، علي بناه، مدارك العروة الوثقى، دار الاسوة للطباعة والنشر ـ طهران/١٤١٧هـ، ٢٠: ١٧٥.

(٤) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية ـ طهران/١٣٦٧ ش، ٤: ١١٠، ح٤.

(٥) المصدر السابق: ١٠٧، ح ١.

(٦) الاشتهاردي، مدارك العروة ٢٠: ١٧٦.

(٧) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم/١٤١٤هـ، ١٠: ٦٩، ب٢٣ ممّا يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٨) يعني بالصحيحة، صحيحة محمد بن مسلم: « لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الأكل والشرب، والنساء، والارتماس في الماء». انظر: الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية ـ طهران/١٣٦٥ ش، ٤: ٢٠٢، ح٥٨٤.

(٩) الخوئي، أبو القاسم، المستند في شرح العروة الوثقى(الصوم)، المطبعة العلمية ـ قم/١٣٦٤ش، ١: ١٤٥.

(١٠) الطوسي، التهذيب ٤: ٣٢٤ ـ ٣٢٥، ح ٧١.

(١١) انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم/١٤١٦هـ: ٨١. الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، مؤسسة نشر الفقاهة/١٤١٧هـ: ٥٩.

(١٢) لسكونة أكثر الناس في القرى والبراري وبين الجبال، ولقلة الأبنية الضخمة المانعة من الرياح العاصفة، و... ويؤيده كلام آية الله السيد الشبيري في درسه بتاريخ ١٣٨٧/٣/٨ هـ. ش: «الانصاف أنّ في زمان صدور الأخبار ـ خصوصاً في الحجاز ـ حيث لم يكن أهل ذلك الزمان يهتمون بالكنس والنظافة مع كون الغبار أمراً غير محسوس، فالحق مع ما ذكره السيد الحكيم في خصوص مكة والمدينة آنذاك...».

(١٣) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف: منتهى المطلب، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد، ط ١/ ١٤١٢هـ، ٩: ٧٢.

(١٤) الطوسي، التهذيب ٤: ٢١٤، ح٢٨.

(١٥) الاشتهاردي، مدارك العروة ٢٠: ١٦٧ ـ ١٧٥.

(١٦) انظر: العاملي، محمد جواد، مدارك الأحكام، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ مشهد، ط ١/١٤١٠هـ، ٦: ٥١ ـ ٥٢.

(١٧) الخوئي، المستند في شرح العروة (الصوم) ١: ١٤٦.

(١٨) المصدر السابق: ١٤٦ ـ ١٤٧.

(١٩) حيث إنّ المراد من مشايخ الثقات، أساتذته، لا كلّ من وقع في طريق أحاديثه.

(٢٠) انظر: القمي، أبو القاسم بن محمد حسن، غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، ط ١/١٤٢٠هـ، ٥: ١٠٣.

(٢١) الخوئي، المستند في شرح العروة (الصوم) ١: ١٤٦.

(٢٢) انظر: الطوسي، محمد بن الحسن، النهاية، انتشارات قدس محمدي ـ قم، بدون تاريخ: ١٥٤. الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط، المطبعة الحيدرية ـ طهران/١٣٨٧ ش، ١: ٢٧١. ابن البراج، عبد العزيز، المهذب، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم/١٤٠٦هـ، ١: ١٩٢. ابن حمزة، الوسيلة ١: ١٤٢. ابن زهرة، الغنية ١: ١٣٨.

(٢٣) كالشيخ المفيد في المقنعة ١: ٣٥٩. الحلبي في الكافي ١: ١٨٣. ابن إدريس في السرائر ١: ٣٧٧.

(٢٤) الخوانساري، حسين بن جمال، مشارق الشموس، موسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث: ٣٤٢.

(٢٥) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الافهام، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم، ط ١٤١٣/١هـ، ٢: ١٧.

(٢٦) الخوئي، المستند في شرح العروة (الصوم): ١٥١.

(٢٧) الخوانساري، مشارق الشموس: ٣٤٢.

(٢٨) انظر: النراقي، أحمد، مستند الشيعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث ـ مشهد، ط ١٤١٧/١هـ، ١٠: ٢٣٤.

(٢٩) انظر: الأنصاري، مرتضى، كتاب الصوم، المؤتمر العالمي لذكرى الشيخ الانصاري ـ قم، ط ١٤١٣/١هـ: ١٦٠.

(٣٠) انظر: الهمداني، آقا رضا، مصباح الفقيه، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ١٤١٦/١ هـ، ٢: ٥٣١.

(٣١) المصدر السابق.

(٣٢) العاملي، مدارك الأحكام ٦: ٥٢.

(٣٣) الأردبيلي، أحمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم/١٤٠٦ هـ، ٥: ٥٣. الخوانساري، مشارق الشموس، ٢: ٣٤٣.

(٣٤) مشارق الشموس في شرح الدروس: ٣٤٣، وقال: «أما التمسك بخبر سليمان بن جعفر فضعفه ظاهر، لجهالة حال الراوي، وإضمار المروي عنه، واشتماله على إفساد المضمضة والاستنشاق وشم الرائحة الغليظة مطلقاً للصوم، ووجوب الكفارة فيها مطلقاً، وتعيين الصوم في الكفارة مع تعارضه لموثقة عمرو بن سعيد عن الرضا عليه السلام، قال: سألته عن الصائم يتدخن بعود أو بغير ذلك فتدخل الدخنة في حلقه، قال: جائز لا بأس به. قال: وسألته عن الصائم يدخل الغبار في حلقة، قال: «لا بأس». الحر العاملي، وسائل الشيعة.

(٣٥) الميرزا القمي، غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام ٥: ١٠٣.

(٣٦) المحقق الحلي، جعفر بن الحسن، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام،

انتشارات استقلال ـ طهران/١٤٠٣هـ، ١: ١٤٤، قال: «وفي إيصال الغبار إلى الحلق خلاف، الأظهر التحريم...».

(٣٧) انظر: الحلي، يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع، مؤسسة سيد الشهداءعليه السلام ـ قم/١٤٠٥هـ: ١٥٥ ـ ١٥٦، الذي قال: «المفطرات ضربان: ضرب: يوجب القضاء والكفارة، وهو:... أضاف إلى ذلك **بعض أصحابنا**... إيصال غبار الغليظ».

(٣٨) انظر: الكليني، الكافي ٤: ١١٠.

(٣٩) حيث لم يعدّ الغبار في عداد المفطرات، انظر: الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، بدون تاريخ، ٢: ١١١ ـ ١١٤.

(٤٠) حيث لم يعدّ الغبار في عداد المفطرات، انظر: المرتضى، علي بن الحسين، الناصريات، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم/١٤١٥هـ: ١٨٤.

(٤١) انظر: الطوسي، محمد بن الحسن، مصباح المتهجد، مؤسسة فقه الشيعة ـ بيروت، ط ١/١٤١١هـ: ٥٤٠.

(٤٢) حيث لم يعدّ الغبار في عداد المفطرات، انظر: الديلمي، سلار، المراسم العلوية، المعاونية الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيتعليهم السلام، ١٤١٤هـ: ٩٤.

(٤٣) حيث لم يعدّ الغبار في عداد ما يجب الاتقاء عنه، انظر: فقه الرضاعليه السلام، مؤسسة آل البيتعليهم السلام، ط ١/ ١٤٠٦هـ: ٢٠٢.

(٤٤) المحقق الحلي، جعفر بن الحسن، المعتبر، مؤسسة سيد الشهداءعليه السلام ـ قم، بدون تاريخ ٢: ٦٥٤ ـ ٦٥٥.

(٤٥) المقدس الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم١٤٠٦هـ، ٥: ٥٣.

(٤٦) السبزواري، محمد باقر، ذخيرة المعاد، مؤسسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الحجرية، ٣: ٤٩٩.

(٤٧) الكاشاني، محمد محسن، مفاتيح الشرائع، مجمع الذخائر الإسلامية ـ قم/١٤٠١هـ، ١: ٢٤٨.

(٤٨) المجلسي، محمد باقر، زاد المعاد ـ بيروت، ط ١/١٤٢٣هـ: ٧٥.

(٤٩) البحراني، يوسف بن أحمد الدرازي، الحدائق الناضرة، مؤسسة النشر الإسلامي - قم، بدون تاريخ، ١٣: ٧٢.

(٥٠) الخميني، مصطفى، الصوم، مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني، ط ١٤١٨/١هـ: ٣٦٣.

(٥١) مكارم الشيرازي، ناصر، (الفتاوى الجديدة): ٢٤٦، م ١٣٦٠.

(٥٢) الشبيري الزنجاني، موسى، المسائل الشرعية، مؤسسة نشر الفقاهة ـ قم، ط ١٤٢٨/١هـ: ٣٥١، م ١٦١١.

(٥٣) المحسني القندهاري، محمد آصف، الفقه والمسائل الطبّية ١: ٤٣١.

(٥٤) الفياض، محمد اسحاق، تعاليق مبسوطة، انتشارات محلاتي ٥: ٤٦.

(٥٥) النراقي، أحمد، مستند الشيعة ١٠: ٢٢٨.

(٥٦) انظر: الخوئي، المستند في شرح العروة الوثقى (الصوم) ١: ١٥٠.

(٥٧) الرازي الاصفهاني، رسالة شرب القليان في شهر رمضان: ٨٠.

(٥٨) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٥: ٥٣.

(٥٩) الخوانساري، مشارق الشموس: ٣٤٣.

(٦٠) انظر: السيوري، التنقيح الرائع ١: ٣٥٨.

(٦١) انظر: الهمداني، مصباح الفقيه١٤: ٤٠٠.

(٦٢) انظر: العاملي، مدارك الأحكام ٦: ٥٢ ـ ٥٣.

(٦٣) انظر: السبزواري، الكفاية في الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ١٤٢٣/١هـ، ١: ٢٣٨.

(٦٤) قال المحدّث البحراني في الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١٣: ٧٥: «ألحق من المتأخرين بالغبار الدخان الغليظ الذي يحصل منه أجزاء تتعدّى إلى الحلق كبخار القدر ونحوه، وأنكره بعض وهو الحق؛ لما عرفت من حال الملحق به وعدم الدليل عليه؛ ولما تقدم في موثّقة عمرو بن سعيد من نفي البأس عنه».

(٦٥) الأنصاري، كتاب الصوم: ٤٩.

(٦٦) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، مكتبة المرعشي النجفي ـ قم١٤٠٤هـ، ٨: ٢٦١.

(٦٧) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، المصباح المنير، مؤسسة دار الهجرة، ط ٢/١٤١٠هـ، ٤: ٢٣٣.

(٦٨) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر أدب حوزة ـ قم ١٤٠٥هـ، ١٣: ١٤٩.

(٦٩) الطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ٣٢٥، ح ٧١.

(٧٠) عود معطّر أو حرمل يُشعل فيبعث دخاناً..

(٧١) الخوئي، المستند في شرح العروة (الصوم) ١: ١٥١.

(٧٢) المنتظري، حسين علي، كتاب الصوم: ١٤٣.

(٧٣) الخوئي، المستند في شرح العروة (الصوم) ١: ١٥١.

(٧٤) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٢: ١١٤، ح١٨٧٩. وانظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٩٥، ب٣٢ ممّا يمسك عنه الصائم، ح ١٤ قال: «ورواه في العلل عن أبيه عن السّعد آبادي عن البرقي عن بعض أصحابنا: بلغ به حريزاً، قال: قلت له... وذكر مثله، ورواه البرقي في المحاسن عن بعض أصحابنا رفعه عن حريز إلى أبي عبدالله مثله».

(٧٥) ابن منظور، لسان العرب ١١: ٨٠.

(٧٦) الكليني، الكافي ٤: ١١٣، ح٤.

(٧٧) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٢: ١١٤، ح ١٨٨٠.

(٧٨) المصدر السابق: ٧٣، ح١٧٦٧، وانظر: ح١٧٦٦.

(٧٩) الاحسائي، ابن أبي جمهور، عوالي اللآلي، سيد الشهداء عليه السلام ـ قم، ط ١٤٠٣/١هـ، ٢: ٢٣٣. وورد مضمونه عن الصدوق في فضائل الأشهر الثلاثة: ١٤٣، ح١٥٦، قال: حدّثنا أبو محمد عبد الله بن حامد، قال: حدّثنا مكّي بن عبدان قال: حدّثنا عبد الله بن هاشم، قال: حدّثنا عبد الله بن نمير عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «حسنة يعملها ابن آدم تضاعف عشراً إلى سبع مئة ضعف، يقول الله عزّ وجلّ: إلا الصّيام هو لي وأنا أجزي به، يترك شهوته من أجلي»، «فرحتان للصّائم فرحة عند فطره وفرحة يوم يلقى ربه»، «وخلوف فمِ الصّائم أطيب عند الله من ريحِ المسك»، «الصّوم جنّة».

(٨٠) الشيخ آصف المحسني، الفقه والمسائل الطبية ١: ٤٣٢.

(٨١) المصدر السابق.

(٨٢) المنتظري: حسين علي، كتاب الصوم: ١٤٣.

(٨٣) الخميني، مصطفى، الصوم: ٣٨٧.

(٨٤) الخوئي، المستند في شرح العروة (الصوم) ١: ١٥٢.

(٨٥) المصدر السابق: ١٤٣.

(٨٦) الطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ٣٢٤ ـ ٣٢٥، ح٧١.

(٨٧) وقد ذكرنا في موضعه عدم إشكاله أيضاً؛ لأنّ مناط الافطار الطعام أو ما له فائدة الطعام.

(٨٨) الخوئي، المستند في شرح العروة، (الصوم) ١: ١٥١.

(٨٩) المصدر السابق. قال السيد الخوئي: «...إذن لا دليل على البطلان، بل يمكن إقامة الدليل على العدم، وهو موثّقة عمرو بن سعيد المتقدّمة حيث قال فيها: « فتدخل الدخنة في حلقه، فقال: جائز لا بأس به». اللهم إلا أن يفرّق بينه وبين ما تقدمه من البخار باستقرار سيرة المتشرّعة على التحرز عن الدخان من مثل التنباك والترياك والتتن حال الصوم، بحيث أصبح البطلان به كالمرتكز في أذهانهم، بل قد يدعى بلوغ تناوله من الاستبشاع حداً يكاد يلحقه بمخالفة الضروري. ولكن التعويل على مثل هذه السيرة والارتكاز مشكل جداً؛ لعدم إحراز الاتصال بزمن المعصومين عليهم السلام، وجواز الاستناد إلى فتاوى السابقين لو لم يكن محرز العدم كما لا يخفى. إذن لم يبق لدينا دليل يعتمد عليه في الحكم بالمنع، بعد وضوح عدم صدق الأكل ولا الشرب عليه. وعليه، فمقتضى القاعدة هو الجواز...».

(٩٠) البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١٣: ٧٢.

(٩١) المحقق الحلي، المعتبر في شرح المختصر ٢: ٦٥٥.

(٩٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ٢٦٥ ـ ٢٦٦، ح٣٧.

(٩٣) المصدر السابق: ٢٦٦، ح٣٨.

(٩٤) المصدر السابق: ٢٦٥، ح٣٦.

(٩٥) المصدر السابق: ٢٦٦، ٤١.

(٩٦) المصدر السابق: ٢٦٦، ح٣٩.

(٩٧) المصدر السابق: ٢٦٧، ح٤٥.

(٩٨) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٢: ١١٤، ح١٨٨٠.

(٩٩) لمزيد توضيح انظر: الاشتهاردي، مدارك العروة ٢٠: ١٧٨ ـ ١٨٢.

(١٠٠) انظر: مقالة «مصاديق جديد مفطرات روزه» في مجلة «تا اجتهاد»، العدد: ١٢،

(١٠١) العروة الوثقى ٢: ٢٠، تعليقة مكارم الشيرازي.

(١٠٢) الخميني، مصطفى، تحرير العروة الوثقى، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط ١٤١٨/١هـ، ٢: ١٦٤.

(١٠٣) الخميني، مصطفى، تحريرات في الفقه (الصوم): ٣٨٩.

(١٠٤) شبيري الزنجاني، موسى، المسائل الشرعية: ٣٥١، المسألة ١٦١١.

(١٠٥) انظر: رسالة توضيح المسائل (جعفر سبحاني): ٣١٥، مسألة ١٢٥٨.

نظريّة الجبر السندي

القسم الأوّل

❑ الأُستاذ: حيدر حب الله

إنّ نظرية انجبار الرواية الضعيفة سنداً بعمل المشهور هي إحدى النظريات المؤثّرة في عملية الاستدلال الفقهي.. وقد عالجها هذا المقال مفصّلاً ضمن محورين: الأوّل: بحث عناصر (نظرية الجبر السندي) والتي بلغت عشرة عناصر.. الثاني: تقويم هذه النظرية، وقد تمّ ذلك على صعيدين: الصعيد الكبروي، والصعيد الصغروي..

المصطلحات الرئيسة: الجبر السندي، قاعدة الانجبار، عمل المشهور.

تمهيد

يُقصد بنظرية الجبر السندي (الانجبار السندي) أنّه لو جاءنا خبرٌ أو حديث ليس بحجّة، كما لو لم يروِه الثقة، لكن قامت إلى جانبه أمارة أو أمارات ليست حجّةً في نفسها أيضاً، بيد أنّه حصل من اجتماع الاثنين ظنٌّ يساوي الظنّ الآتي من خبر الثقة أو يزيد، فإنّه يصير الخبر بذلك حجّةً.

وأبرز تطبيق له بل يكاد يكون هو الغالب جداً، أنّه إذا عمل الأصحاب وقدامى الفقهاء مثلاً بخبرٍ هو في حدِّ نفسه ضعيف السند أو غير حجّة، فهل يجعله ذلك

بمستوى الحجيّة، فيجبر ضعفه أو لا؟

يكشف الرصد التاريخي عن نفوذ هذا المنهج في تقويم الحديث بشكلٍ واسع في كلمات علماء المسلمين عبر التاريخ وممارساتهم الاجتهاديّة في النصوص وتوثيقها، وقد تعرّضنا للمواقف والاتجاهات والبحث التاريخي في هذا الموضوع في محلّه من كتابنا: «نظرية السنّة»[1]، ومواضع من كتابنا: «المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي»، فليراجع حتى لا نكرّر أو نطيل، وقد اختار العديد من علماء أهل السنّة والسلفيّة نظريّة الجبر أيضاً[2]. وقد صنّف المحقّق الإمامي محمد باقر بن محمد جعفر الفشاركي (١٣١٦هـ) رسالةً مستقلّة في هذا الصدد، بعنوان: «رسالة في انجبار (ضعف) السند بالشهرة»، توجد مخطوطتها في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران، برقم: ٦/٢ مكتبة الخوئي.

وتعدّ هذه النظريّة في غاية الأهميّة لو أخذنا بها؛ لأنّها لو صحّت لصحّحت عدداً كبيراً جداً من الروايات الموجودة في أيدي المسلمين وكانت محسوبةً على الأخبار الضعيفة، فيما تظلّ هذه الأخبار غير حجّة لو لم نعمل بقاعدة جبر الأسانيد.

المحور الأوّل: عناصر قيامة نظريّة الجبر السندي

تقوم نظريّة الجبر في الثقافة الاجتهاديّة السائدة عند علماء المسلمين على مجموعة عناصر أو أركان، أهمّها العناصر الآتية:

١ ـ تحقّق الشهرة العمليّة الاستناديّة

العنصر الأوّل: حصول الشهرة العمليّة؛ فإنّ الشهرة تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأوّل: الشهرة الفتوائية، وهي ذهاب مشهور الفقهاء إلى الإفتاء بفتوى

معيّنة بصرف النظر عن مدركهم ومستندهم ودليلهم في ذلك، وقد بحثوا في علم أصول الفقه أنّ هذه الشهرة هل هي حجّة في حدّ نفسها أو لا؟ وذهب كثيرون إلى حجيّتها[٣]، فيما مال المتأخّرون من أصوليي الإماميّة إلى عدم حجيّة هذه الشهرة.

وتعرّض الأصوليّون لهذا البحث في باب الحجج تحت عنوان الشهرة بقولٍ مطلق أو الشهرة الفتوائيّة، وهذا النوع من الشهرة لا علاقة مباشرة له بموضوع بحثنا هنا، وسيأتي.

النوع الثاني: الشهرة الروائية؛ والمراد بها اشتهار رواية في أوساط قدماء أهل الحديث، بحيث وردت مثلاً في مصادر حديثيّة عدّة من الدرجة الأولى.

ويستفاد من هذه الشهرة عادةً في مباحث التعارض واختلاف الأخبار، حيث قيل: إنّها ترجّح الرواية على معارضتها التي لا تكون كذلك، بحيث نعمل بالرواية المشهورة بالشهرة الروائيّة ونترك ما يعارضها من الروايات التي لا تحظى بهذا النوع من الشهرة، ممّا قد يسمّى بالشاذّ النادر. وهذه الشهرة لا علاقة لها ببحثنا هنا أيضاً.

النوع الثالث: الشهرة العمليّة أو الاستناديّة، وهي التي نقصد هنا أنّها تجبر الضعف السندي، والمعنيُّ بها أن نعلم أنّ مشهور الفقهاء مثلاً قد أفتوا بفتوى، وكان مستندهم في رأيهم هذا هو هذه الرواية الضعيفة السند، فإنّ عملهم بها أو استنادهم إليها يجبر ضعفها السندي[٤].

نعم، ذهب عددٌ قليلٌ من العلماء إلى أنّه لا يلزم إحراز الاستناد بصورة متشدّدة، بل يكفي أن لا يكون هناك دليلٌ بيّنٌ لهم غير هذه الرواية، إذ لو لم يكفِ هذا المقدار لاستحال العثور على موردٍ لقاعدة الجبر، كما تذهب إليه بعض

كلمات السيّد البروجردي والمحقّق النائيني[٥].

وبإمكاننا الجمع بين الرأيين إلى حدٍّ ما؛ وذلك أنّ المعيار ليس سوى العلم باستنادهم إلى هذه الرواية، ولكنّ هذا العلم تارةً يكون من حيث تصريحهم بهذا الاستناد، بأن نتتبّع كلماتهم ونرى أنّهم استدلّوا بهذه الرواية على فتواهم.

وأُخرى لا يتيسّر معرفة ذلك بهذا السبيل، فنُمارس توليفة تحليلات، كأن نقول: إنّ هذه الفتوى تقع على خلاف القواعد، ولا توافق العمومات الكتابيّة والحديثيّة، وليس عليها من دليل عقلي أو عقلائي، إذاً فلا يُحتمل أن يكونوا قد أفتوا سوى معتمدين على هذه الرواية؛ لفرض عدم وجود رواية أُخرى بمضمونها بين أيدينا تامّة السند.

إنّ مثل هذا النوع من التحليلات يورث أحياناً الاطمئنان باستنادهم إلى هذه الرواية، حتى لو لم نجد في مصنّفاتهم ذلك، فالعبرة بحصول الاطمئنان بالاستناد، سواء اعتمد على نصوص مباشرة منهم أو على أيّ تحليل منطقي يفيد ذلك موضوعيّاً، والشك في اعتمادهم على شيء آخر لم يخطر ببالنا لا يعوّل عليه إلا إذا قامت معطيات توقع هذا الشك في النفس، وإلا صار من الاحتمال الذي يجامع الاطمئنان عادةً. ولعلّ مقصود الجميع هو ما ذكرناه.

وما يؤكّد ما نقول هو: أنّ المحقّق النائيني يفصّل نظريّته عندما يذهب إلى أنّه مع توافق شهرة المتأخّرين والمتقدّمين على فتوى مع كونها مخالفة للقواعد، ولم يكن مستند آخر ينكشف لنا أنّ الرواية هي المستند لهم، نعم لو كانت شهرة المتأخرين على طبق القاعدة لم نتمكّن من كشف مستند المتقدّمين؛ لاحتمال اعتمادهم على القاعدة، وبهذا يكون المحقّق النائيني قائلاً بالاستناد بشكلٍ من الأشكال[٦].

ويتفرّع على هذا العنصر الرئيس في نظريّة الجبر: أنّ المهم هو الاعتماد الاستدلاليّ على الحديث، لا مجرّد ذكره في الكتب الحديثيّة؛ لأنّ إيراد الحديث ـ كما يقول السيد محسن الحكيم[٧] لا يفيد الاعتقاد به، بل بعض الأحاديث أوردوها من باب الفقه المقارن أو الجدل ليس إلا، وهذا لا يُعلم أنّهم في مقام الاستناد التامّ إليها. نعم إذا قامت قرينة أو شهد صاحب الكتاب الحديثي في مقدّمة كتابه أو في ثناياه أنّه لا يورد إلا ما يفتي به، كما يُفهم من مقدّمة (كتاب من لا يحضره الفقيه) للشيخ الصدوق، أمكن الاعتماد على ذكره حينئذٍ، إذا لم تكن إلى جانبه رواية صحيحة السند في نفسها.

كما أنّ مجرّد موافقة فتوى المشهور للخبر الضعيف غير كافٍ في تحقيق الاستناد، كما صرّح به بعض العلماء[٨]، وخالف فيه آخرون[٩]، نعم هو من محقّقات احتمال الاستناد في العادة، ومثل هذا الاحتمال يؤثّر في درجة الظنّ بصدور الحديث عند مَن يرى الجبر بتحصيل الظنّ منه.

٢ ـ وحدة الفهم بين الفقيه والمشهور

العنصر الثاني: وحدة الفهم والتفسير ووضوح الدلالة، وقد ذكر هذا العنصر السيد علي الطباطبائي[١٠]، وتابعه الشيخ الحائري (١٤٠٦هـ) في كتاب الخمس[١١]، والسيد مصطفى الخميني في التحريرات[١٢]، وقد تبنّاه المعاصر السيد محمد سعيد الحكيم وشرحه بأنّه ربما لا يكونون قد فهموا من الرواية ما فهمناه منها[١٣].

ومعنى هذا العنصر أنّه لا بدّ أن نتأكّد من أنّهم فهموا من هذه الرواية ما فهمناه، فلعلّهم فهموا منها شيئاً آخر، ومثال ذلك: أن يورد الشيخ الصدوق روايةً في الفقيه، وتدلّ على أمرٍ ما، ونعتقد بأنّ الصدوق يتبنّى ويستند إلى

رواياته في هذا الكتاب، ففي مثل هذه الحال يجب أن نتأكّد من أنّه فهم من الرواية عين ما فهمناه نحن حتى ندّعي الجبر ونستفيد من الرواية.

لكن قد يقال بأنّ هذا العنصر غير واضح هنا؛ لأنّ الجبر متصلٌ بالسند والصدور لا بالمتن؛ فهب أنّهم فهموا من الرواية شيئاً آخر، لكنّ المهم أنّهم اعتمدوا على هذه الرواية فصحّحوا باعتمادهم هذا ضعفها السندي وقوّتها الوثوقيّة في الصدور، وبعد تصحيح السند نقوم نحن بتفسير الرواية وفقاً لفهمنا.

إلا أنّ هذا الكلام يجري على مسلكٍ دون آخر؛ ذلك أنّه:

أ ـ لو قصدنا من نظريّة الجبر أنّ المتقدّمين ما كانوا ليعملوا بهذه الرواية لولا أنّهم يعرفون وثاقة كلّ الرواة؛ ولهذا نصحّح السند الضعيف على أساس اعتبار عملهم شهادةً بوثاقة الرواة، إذا كان الأمر كذلك فالكلام المتقدّم صحيح، وهكذا لو قلنا بأنّ عملهم معناه: أنّ نفس هذه الرواية وصلتهم بطريق صحيح غير هذا الطريق الضعيف، غايته لم يصلنا الطريق الصحيح لنفس متن هذه الرواية؛ لأنّ أخذهم بالرواية ـ بأيّ تفسيرٍ فهموها ـ يدلّ على توثيقهم للرواة، فنحن نأخذ بهذا التوثيق وندع فهمهم؛ لعدم حجيّة فهمهم علينا ما دمنا نستظهر من الرواية شيئاً آخر.

ب ـ أمّا لو كان المقصود من نظريّة الجبر حصول الوثوق لهم بصدق الرواية، الأمر الذي يقوّي ظنّنا بها، فيحصل لنا ظنّ قويّ أو ما قارب ذلك، فهنا يشكل الأمر؛ إذ من الممكن أن يكون للمضمون الذي فهموه من الرواية دور في حصول الوثوق بالصدور؛ كأن يكون ما فهموه موافقاً للكتاب أو للاعتبار أو للعقل أو... أو لا أقلّ لا يرون فيه معارضاً لهذه الأشياء، وهذا معناه أنّ لفهمهم تأثيراً على نظريّة الجبر، فإذا اختلفنا معهم في الفهم فلا نحرز ـ أحياناً ـ أنّهم كانوا سيعملون

بالرواية لو فهموا منها ما فهمناه نحن. فهذا العنصر بحاجة إلى هذا التفصيل.

٣ ـ عدم تعارض شهرتين عمليّتين في محور واحد

العنصر الثالث: أن لا تتعارض شهرتان عمليّتان في نقطةٍ واحدة، ومعنى هذا الشرط الذي ذكره المحقّق النراقي (١٢٤٥هـ)[١٤] أنّه إذا قامت شهرة على العمل بخبرٍ ضعيف، فيما اشتهر أيضاً إعراضهم عن هذا الخبر، فإنّ الشهرة العاملة لا تجبر ضعف السند.

ويمثَّل لذلك بروايات التخيير الواردة في باب التعارض واختلاف الأخبار، فقد ادُّعي عمل المشهور بها، كما ادّعي إعراضهم عنها، كما يقول السيد محمد سعيد الحكيم[١٥]، فلو تأكّدنا من أنّ نصفهم أو أزيد بقليلٍ أعرض عنها، ونصفهم الآخر أخذ بها، أشكل جعل النصف العامل جابراً بعمله لضعف السند والصدور.

وهذا معناه: أنّه كلّما زاد عدد العاملين بالخبر ارتفعت فرص نظريّة الجبر على مستوى التطبيق، بحيث لو وصل إلى حدّ الإجماع لكان من أرقى أنواع الجبر السندي، وكلّما شاهدنا وجود خلاف كلّما صارت فرص الجبر أقلّ وأضأل.

ولعلّ مبرّر هذا العنصر في هذه النظريّة أنّه عندما تتعارض الشهرتان يتلاشى الوثوق بصدور الخبر بالنسبة إلينا، وهذا صحيح، إلا أنّه إذا كان المرجع في نظريّة الجبر هو توثيق العاملين بالرواية لرجال السند مثلاً، فإنّه يكفي هذا التوثيق ولو كان من عددٍ قليل، طبقاً لنظريّة حجيّة قول الرجالي من غير باب الاطمئنان، أمّا المعرضون في الطرف المقابل فقد لا يوجب إعراضهم وهناً في رجال الرواية أحياناً؛ إذ ربما تركوها لأخذهم برواية أخرى أو مدرك آخر أقوى منها دون أن يطعنوا في رجال السند بالضرورة، نعم لو بنينا على أنّ

الإعراض موجبٌ لتضعيف رجال السند، تعارضَ التوثيق والتضعيف هنا، إلا أنّه غير صحيح على إطلاقه كما بحثناه في علم الرجال، ووافقنا هناك الشهيدَ الثاني في ذلك[١٦].

٤ ـ ثبوت الاستناد وجداناً أو حكايةً

العنصر الرابع: أن يثبت عمل المشهور بالرواية وجداناً أو حكايةً، إذ يبدو من بعض العلماء الاكتفاء بنقل الآخرين لشهرة العمل بالرواية عند المتقدّمين[١٧]، فضلاً عن نقل الإجماع.

وهذا كلّه واضح، أمّا لو حصل العلم الوجداني بالاستناد فجيّد، والأمر جليّ يرجع إلى العنصر الأوّل، وأمّا إذا كانت الشهرة محكيّةً أو منقولة بالاستفاضة أو بغيرها فيمكن الأخذ بها من باب أنّ الناقل ثقة في إخباره عن هذا الأمر الخارجيّ، وهو عملُ الأصحاب بالرواية، فنأخذ بالشهرة المحكيّة من باب حجيّة خبر الثقة، ثمّ نرتّب عليها آثار الشهرة المحقّقة؛ لأنّ هذا هو معنى ترتيب الآثار على أخبار الثقات.

لكنّ هذا الأمر مشروط بأُمور، أبرزها:

١ ـ إحراز أنّ الناقل للشهرة قد حقّق حولها بنفسه، لا أنّه نقل الشهرة اعتماداً على غيره؛ إذ في هذه الحالة لا يكون مخبراً بالمباشرة عن الشهرة، بل المهم الإخبار الأوّل، وربّما كان متسامحاً.

من هنا، يختلف التعامل تبعاً لإحراز مدى تتبّع الناقل للشهرة ودقّته وعدم تسامحه، فإن كان مثل صاحب مفتاح الكرامة أمكن الأخذ بادّعائه؛ لظهوره عادةً في تتبّعه المباشر، وأمّا إذا كان غير ذلك، فيختلف الأمر جداً.

٢ ـ أن لا يكون في إحرازه للشهرة قد أعمل الحدس والتحليل والمقارنة

والمقاربة لكلمات المتقدّمين، بحيث تكون النتيجة حدسيّةً وليست حسيّة؛ لعدم حجيّة خبر الثقة ـ كما تقرّر في علم أصول الفقه ـ في مجال الحدسيّات.

٣ ـ أن لا نبني على أنّ حجية الجبر نشأت من حصول الاطمئنان لنا بصدور الحديث؛ ففي هذه الحال قد يصعب تحصيل الاطمئنان بالصدور ما دمنا غير متأكّدين من الاستناد؛ لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات.

ولعلّه لهذه الشروط الثلاثة رفض السيد الخوئي جبر الخبر الضعيف بالإجماع المنقول، حتى لو تمّ القبول بأصل نظريّة الجبر[١٨].

٥ ـ التثبّت من وجود روايةٍ ضعيفة بالفعل

العنصر الخامس: أن يُحرز وجود رواية ضعيفة يُراد بالجبر السندي تقويتها، وهذا العنصر واضحٌ بديهي؛ لأنّنا نريد جبر سند رواية بعمل المشهور، فعلى تقدير عدم وجود رواية لا معنى للجبر؛ لأنّه من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

ومع ذلك، فالسبب في ذكر هذا العنصر الأساس: أنّهم كانوا يختلفون في بعض الأحيان حول الجبر، حيث يشكل بعضهم على بعض[١٩] بعدم وجود رواية أساساً حتى تطبّقوا في موردها قانون الجبر، وإنّما الموجود هو كلام الفقهاء وفتاويهم في الأمر فقط، فقد تحصل غفلة عن هذا الموضوع، فكان لا بدّ من التنبيه ما لم يدّعِ شخص بأنّ فتاوى الفقهاء ـ ولو كانت فتوى فقيه واحد ـ تشير إلى وجود رواية أو تفترض حكماً وجودها ولو بسندٍ بالغ الضعف.

٦ ـ بين عمل المتقدّمين وعمل المتأخّرين، مساحة مفهوم المشهور

العنصر السادس: يتفق القائلون بنظريّة الجبر على أنّ المقصود منها هو

عمل المتقدّمين من العلماء بالرواية، أي ما قبل المحقّق الحلّي والعلامة الحلي شيعياً، أمّا المتأخّرون فلا قيمة لشهرة عملهم بروايةٍ ضعيفة[٢٠].

ولم يخالف في هذا العنصر سوى السيد محمود الشاهرودي (١٣٩٦هـ) حيث أخذ بشهرة المتأخّرين، بل رآها أدقّ ومقدّمةً على شهرة المتقدّمين؛ لكثرة تدقيقاتهم[٢١]، فيما علّقها أُستاذنا الشيخ محمد تقي الفقيه العاملي على حصول الوثوق من شهرة المتأخّرين[٢٢].

وهنا أيضاً نقول:

١ ـ إذا كانت نظريّة الجبر قائمةً على حصول الوثوق من عملهم، فمع كون عمل المتقدّمين يحصل منه وثوق كثير، إلا أنّه قد يحصل الوثوق من عمل المتأخّرين أيضاً، ومن ثم فلا معنى لفرض شرطٍ قاطع بهجران شهرة المتأخّرين هنا، وإن كانت الفائدة في شهرة المتقدّمين أكبر، خاصّة مع بنائهم في العمل بالرواية على الوثوق بصدورها خلافاً للمتأخّرين. بل قد يكون في انضمام شهرة المتأخّرين إلى المتقدّمين فائدة في تحصيل الوثوق، بحيث لولا شهرة المتأخّرين لما حصل هذا الوثوق، نعم لو اشتهر العمل بين المتأخّرين والإعراض عند المتقدّمين لم يؤخذ بعمل المتأخّرين عادةً؛ لندرة تحصيله الوثوق الصدوري في هذه الحال.

٢ ـ وأمّا إذا بُنيت نظريّة الجبر على أنّ العمل موجبٌ للتوثيق لا للوثوق، فهنا إذا قلنا في قواعد علم الرجال والجرح والتعديل بعدم حجيّة توثيقات المتأخّرين لم يكن لعملهم بالرواية الضعيفة أيّة قيمة إلا من باب المراكمة؛ حيث لا عبرة بتوثيقاتهم وتضعيفاتهم في نفسها، وإلا لزم إدخال شهرتهم في الحساب حينئذٍ.

٧ ـ بين الجبر السندي والجبر الدلالي

العنصر السابع: تطبيق قانون الجبر على جانب الصدور والسند دون الظهورات والدلالات، أي إنّ الجبر جبرٌ سندي، وليس جبراً دلالياً، ومعنى ذلك: أنّ قاعدة الجبر تهدف إلى رفع السند الضعيف إلى مستوى السند المعتبر، ولا يُقصد منها رفع الدلالة الضعيفة التي لا تبلغ مرتبة الظهور إلى أن تصبح ذات دلالة قويّة حجّة.

وهناك شبه اتفاق على عدم صحّة الجبر الدلالي حتى عند القائلين بالجبر السندي، نعم يلوح من كلمات المحقّق النجفي، وهو ظاهر كلمات المحقّق رضا الهمداني والسيد أبي الحسن الإصفهاني[٢٣] العملُ بالجبر الدلالي، فلو جاءني حديثٌ لم أرَ أنّه دالّ على الحرمة بحسب مقارباتي السياقية واللغويّة له، وأنّ دلالته عليها مجرّد إشعار لا يبلغ حدّ الظهور؛ ثم رأيت أنّ مشهور القدماء فهموا من هذا الخبر الحرمة، فهل هذا الفهم من جانبهم يوجب تقوية دلالة الحرمة لترتفع من حدّ الإشعار إلى مرتبة الظهور أو لا؟

يبدو لي أنّه يجب أن نتكلّم هنا عن حالات:

الحالة الأُولى: أن يوجب الرجوع إلى مواقف المتقدّمين أو المتأخّرين من العلماء حصول استظهار في النفس لهذا المعنى، بحيث تحوّلت الدلالة الإشعاريّة الباهتة التي كانت موجودةً إلى دلالة ظهوريّة قويّة عندي، فتحقّقت في النفس صغرى حجيّة الظهور.

وفي هذه الحال لا شكّ في حصول الحجيّة، لكنّ هذا من باب إعانة آراء المتقدّمين وتفسيراتهم للنصوص على حصول واقع الاستظهار عند الفقيه،

وليس هذا من الجبر الدلالي في شيء.

الحالة الثانية: أن لا يوجب الرجوع إلى كلمات المتقدّمين مثل ذلك، غايته أنّ يكونوا من أهل اللغة، فبعض المتقدّمين كانوا أدباء وشعراء وعلماء لغة، فيرجع إليهم بوصفهم من أهل اللغة لاستكشاف العرف اللغوي، كما يرجع إلى المعاجم اللغويّة القديمة.

وهنا بناءً على حجيّة قول اللغوي يمكن الأخذ بقولهم لا من باب أنّهم فقهاء، بل من باب أنّهم أهل لغة بشرط ـ كما شرط السيد الخوئي محقّاً[٢٤] أن لا يكونوا قد مارسوا الاجتهاد في بحثهم الدلالي هذا، وإلا فإنّ اجتهادهم ليس حجّةً علينا.

الحالة الثالثة: أن لا يحصل لا هذا ولا ذاك، فأنت في نفسك ما زلت لا ترى ظهوراً لهذه الجملة في هذا المعنى، إلا أنّ الفقهاء فهموه منها، فهل يصحّ جبر الدلالة بمواقفهم؟

والجواب ما ذهب إليه المشهور وبيّنه الشيخ الأنصاري والسيّد الخوئي وغيرهما[٢٥]، من أنّه لا دليل على الجبر؛ إذ في باب الدلالات قد دلّ الدليل على حجيّة الظهور، وما لم يحصل هذا الظهور عند الفقيه فلا موضوع للحجيّة بالنسبة إليه، حتى لو فهم كلّ الفقهاء هذا المعنى من النصّ، فكيف يُراد ترتيب آثار الحجيّة على موضوعٍ غير متحقّق واقعاً وميدانيّاً؟! وكيف يلزم بترتيب آثار الحجيّة، وهو يرى ـ في كثير من الأحيان ـ أنّهم لو التفتوا إلى ما التفت هو إليه لم ينقدح في ذهنهم هذا الظهور؟!

فالصحيح عدم صحة الجبر الدلالي حتى لو صحّ الجبر السندي، ولعلّ القائلين بالجبر يقصدون الحالة الأولى والثانية فقط.

٨ ـ عدم وضوح مستند المشهور في العمل

العنصر الثامن: أن لا يكون اعتماد المتقدّمين على هذه الرواية واضح المدرك بالنسبة إلينا، بحيث لم نقتنع بهذا المدرك وإنّما نخطّئهُم فيه، كما لو علمنا أنّهم عملوا بهذا الرواية لموافقتها للقرآن الكريم، فيما لم نجدها نحن توافق الكتاب العزيز، فمع إحراز خطئهم في الاعتماد لا معنى لنظريّة الجبر، وهكذا لو علمنا بأنّهم صحّحوا السند وفقاً لنظريّة رجاليّة معيّنة ثبت بطلانها عندنا مسبقاً، مثل أصالة العدالة، فهنا لا يصحّ الأخذ بتصحيحهم للسند؛ لعلمنا بخطئهم في ذلك.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك، روايتهم وعملهم بأخبار المستحبّات والمكروهات والآداب؛ فإنّه لو كانوا يقولون بقاعدة التسامح في أدلّة السنن أو احتمل ذلك جداً منهم لم يعد معنى العمل بهذه النصوص، لا على مستوى توثيق رواتها ولا تصحيح سندها ولا تحصيل اليقين بصدورها؛ إذ لعلّهم عملوا بها من باب قاعدة التسامح، فإذا لم نؤمن نحن بهذه القاعدة لا يكون عملهم حجّةً علينا في شيء بعد بطلان مستنده من وجهة نظرنا، وقد صرّح بهذا المثال السيّد محمد سعيد الحكيم والسيد محمد صادق الروحاني[٢٦].

ومن هذا النوع ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّه لو توصّلنا إلى أنّه من المحتمل أن يكون تصحيح المشهور للحديث ناشئاً عن تصوّرهم أنّ الراوي الفلاني الوارد في السند هو بعينه فلانٌ الثقة وليس شخصاً غيره، فيما توصّلنا نحن إلى كونه شخصاً آخر أو شكّكنا في الاتحاد بينهما، ففي هذه الحال حيث كان عملهم مدركيّاً وتحفّظنا على مستنداتهم في العمل فلا معنى للتعبّد بعملهم وتصحيح الرواية وفقاً لذلك[٢٧]؛ فإنّ عملهم ليست حجيّته تعبدّية، بل لها مأخذ عقلاني، كما سوف نرى.

بل هذا الذي قلناه يجري حتى لو عُلم صوابهم في المستند الذي اعتمدوه، ففي هذه الحال تكون الحجيّة لصوابيّة المستند الذي اختاروه، لا لمجرّد قيامهم باعتماده؛ فإنّه لا توجد حجّية تعبّدية لفعلهم، إلا على كونهم موثّقين للرواة وقلنا بحجيّة قول الرجالي تعبّداً.

بل يسري هذا الأمر كلّما قوي احتمال وجود مستند آخر لهم، مثل أصالة الاحتياط، أو مخالفة الخبر الضعيف لأهل السنّة، كما ألمح إلى هذين المثالين بعضُ الفقهاء المعاصرين[٢٨].

٩ ـ هل تجري القاعدة في أخبار المخالفين في المذهب؟

العنصر التاسع: ما يظهر من كلمات المحقّق النجفي (١٢٦٦هـ)، ناسباً له إلى (ظاهر الأصحاب)، من عدم جريان قاعدة جبر السند في روايات أهل السنّة[٢٩]، وهذا معناه أنّه لو عمل الفقهاء المتقدّمون من الشيعة برواية ليس لها وجود في مصادر الشيعة، بل هي واردة في كتب السنّة وجاءت من طرقهم، وكانت ضعيفة السند، لم يُمكن تطبيق قانون الجبر هنا.

ولم يوضّح المحقّق النجفي المبرّر في ذلك، ولماذا تمّ استثناء رواية سنيّة من معايير قاعدة الجبر؟ بل الذي يبدو لنا أنّه لو صحّت قاعدة جبر السند فلا فرق فيها بين وجود الرواية في هذا المصدر أو ذاك ما لم يقل شخص بأنّه لكونها سنّيةً فهي أشبه بالمعلومة الكذب! فلا تتمكّن قاعدة الجبر من رفع مستواها لتصحيحها؛ وإلا فأبسط تساؤل سوف يرد على هذا الكلام هو أنّه لماذا عملوا بها أساساً؟ فقد عملوا بها إمّا لحصول الوثوق لهم بصدورها أو لحصول العلم أو الحجّة لهم بوثاقة رواتها، فهل هذا الأمر مستحيل في كتب السنّة؟! وإذا كان مستحيلاً فلماذا عملوا بها وبأيّ مبرّر فعلوا ذلك شرعاً؟

والغريب أنّ المحقّق النجفي نفسه يقول بأنّ ظاهر الأصحاب عدم الإلتفات إلى أخبار الجمهور وإن انجبرت، فإنّ معنى قوله: (وإن انجبرت) يناقض قوله بأنّ ظاهر الأصحاب عدم الإلتفات لأخبار الجمهور؛ لأنّ الانجبار يفترض ضمناً عملهم بها، ومن ثمّ لا يصحّ دعوى أنّ الأصحاب لا يلتفتون إلى (أخبار الجمهور)، فكيف وفّقﷺ بين الأمرين؟! ما لم يقصد من الأصحاب خصوص المتأخّرين منهم، علماً أنّ الواقع التاريخي يشير إلى أنّ الكثير من الروايات السنيّة اشتهر العمل بمفادها بين المتأخّرين، وبعضها ممّا عُرف بالمراسيل النبويّة، فليراجع.

١٠ ـ قاعدة الجبر بين الإرسال ووجود السند

لا يظهر من جمهور العلماء أنّهم يميّزون في قاعدة الجبر بين الضعف السندي الآتي من وجود راوٍ ضعيف أو مجهول في السند، أو حصول انقطاع أو إعضال فيه، وبين الضعف السندي الذي يتسبّب به عدم وجود سند أساساً للحديث، بل هو مطبق في الإرسال التامّ من المحدّث وحتى النبيّﷺ أو الإمامعليه السلام، كجملة وافرة من مراسيل الشيخ الصدوقﷺ.

إلا أنّه ما نقل لنا ـ والعهدة على الناقل ـ عن الأُستاذ الشيخ الوحيد الخراساني في بحوثه للسطوح العالية، أنّه يرى تفصيلاً في المسألة، فإذا كان الضعف من غير طريق الإرسال المطلق فيمكن لقاعدة الجبر أن تؤثّر في تقوية السند، وهذا بخلاف الحديث الذي لا سند له أساساً، فلا معنى لجريان قاعدة جبر السند فيه[٣٠].

لكن يرد على هذا التفصيل أنّه لو قلنا بأنّ الجبر نافع في الحالة الأُولى فلا بدّ أن يكون نافعاً في الحالة الثانية، وتعبير (جبر السند) لم يرد في آيةٍ أو رواية حتى نقول بأنّ ظاهره وجود سند يُراد له أن يُجبر.

إلا إذا قيل بأنّ عدم وجود سند للرواية معناه أنّه من الممكن أنّهم اعتمدوا على روايةٍ أخرى غير هذه الرواية، فهذا الاحتمال يجري حتى في حالة وجود السند؛ إذ كيف نحرز أنّهم لم يعتمدوا على روايةٍ أخرى لم تصلنا يُطابق مفادُها مفادَ هذه الرواية؟!

وقد يقال بأنّ مرجع هذا التفصيل إلى أنّ الجبر يرجع إلى توثيقهم للراوي، وإذا كان هناك إرسال فإمّا هم لا يعرفون مَن هو الراوي، ولهذا لا يعقل توثيقهم له، أو أنّنا لا نعرف من هو الراوي، ومن ثمّ فمن الممكن أن يكون هذا الراوي الذي سقط اسمه من السند هو أحد الرواة الذين ضعّفهم النجاشي أو الطوسي مثلاً في كتب الرجال.

وهناك مسلكٌ في توثيقات الرجاليّين يرى أنّه لا يُمكن توثيق الشخص مجهول الهويّة، بأن يقال: حدّثني الثقة، وذلك أنّ توثيقه له قد يكون توثيقاً لشخصٍ ضعّفه آخرون وثبت عندنا ضعفه، فلا تُحرز الوثاقة في هذه الحال.

وطبقاً لهذا يصحّ هذا التفصيل بين وجود إرسال ـ ولو بنحو الانقطاع والإعضال ـ وغيره، إلا إذا قيل بأنّ عمل المشهور يوجب الوثوق بوثاقته ولو ضعّفه بعض الرجاليين، أو قيل ـ تعليقاً على الشقّ الأوّل ـ بأنّه لعلّهم وثقوا بصدور هذه الرواية بالخصوص فعملوا بها ولم يجروا قانون التوثيق بالضرورة، أو قيل بأنّهم عملوا بها، لكون الراوي من المعروف عنه أنّه ممّن لا يروي إلا عن ثقة، والله العالم.

الهوامش

(١) حبّ الله، حيدر، نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، انتشارات العربي - بيروت/٢٠٠٦م: ٤٤٤ ـ ٤٥٣.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: ابن تيمية، المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢: ٨٩ ـ ٩٠. وعبد الفتاح أبو غدّة، الأجوبة الفاضلة (التعليقات): ٢٨ ـ ٢٣٨.

(٣) نقل الشيخ السبحاني عن السيد البروجردي قوله: إنّ هناك تسعين مسألة في الفقه الشيعي لا مدرك لها إلا الشهرة، انظر: ابن البرّاج، عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي، المهذب (المقدمة)، مؤسسة التشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم/١٤٠٦هـ، ٢: ٣، تقديم. الشيخ جعفر السبحاني.

(٤) راجع تعريف الشهرات الثلاث في: الخراساني، محمد علي الكاظمي، فوائد الأُصول من إفادات الميرزا محمد حسين النائيني، مؤسسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، ط ١٤٠٩/١هـ، ٤: ٧٧٥ ـ ٧٨٧. الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات (تقرير بحث النائيني)، منشورات مصطفوي ـ قم/١٣٦٨ش، ٣: ٢٧٦. الشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢٠٩. البهسودي، محمد سرور الواعظ، مصباح الأُصول (تقري بحث السيد الخوئي)، المطبعة العلمية ـ قم، ط ١٤١٧/٥هـ، ٢: ١٤١ ـ ١٤٣. الشاهرودي، السيد علي، دراسات في علم الأُصول، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقا لمذهب أهل البيت عليهم السلام ـ قم/١٤١٩ هـ، ٣: ١٤٧. الهداية في الأُصول ٣: ١٦١ ـ ١٦٢. الروحاني، محمد صادق، زبدة الأُصول، نشر مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، مطبعة قدس ـ ط ١٤١٢/١هـ، ٤: ٣٦٨. الخميني، مصطفى، تحريرات في الأُصول، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره ـ ط ١٤١٨/١هـ، ٦: ٣٧٦ ـ ٣٨٨. المظفر، محمد رضا، أُصول الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، ٢: ٢٢١. ابن البرّاج، عبدالعزيز بن البرّاج، المهذب (المقدمة) ٢: ٢ ـ ٣.صنقور، محمد صنقور علي، المعجم الأُصولي، منشورات الطيار/١٤٢٨هـ: ٦٨٦ ـ ٦٨٧. السبزواري، عبدالأعلى، تهذيب الأُصول، مؤسسة المنار ـ قم/١٤١٧هـ، مكتب آية الله

السيد السبزواري، ٢: ٩٠. البجنوردي، حسن بن علي الموسوي، منتهى الأُصول، منشورات مكتبة بصيرتي ـ قم، ٢: ١٢٧.

(٥) الخراساني، محمد علي الكاظمي، كتاب الصلاة من إفادات الميرزا محمد حسين النائيني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم المقدسة/ ١٣٦٥هـ، ٢: ٢٧٨، ٢٧٩. الخراساني، محمد علي الكاظمي، فوائد الأُصول ٤: ٧٨٦ ـ ٧٨٧.

(٦) انظر: الخراساني، فوائد الأُصول ٤: ٧٨٨، ٧٨٩. الخوئي، أجود التقريرات ٣: ٢٧٨.

(٧) الحكيم، السيد محسن الطباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف/١٣٩١هـ، ١: ٤٢٩.

(٨) يظهر من الهمداني، آقا رضا بن محمد هادي، مصباح الفقيه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم المقدسة/١٤١٦ هـ، ١٤: ٣٩٧. الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى ١٠: ٣٠٩. الروحاني، محمد صادق الحسيني، فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب ـ قم/١٤١٤هـ، ١٧: ١٢٩، و٢٤: ١٤، ٤٩٩. الشاهرودي، محمود الهاشمي، كتاب الحج، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ـ قم/٢٠١٦م، ١: ٣٥٨. الغريفي، محيي الدين الموسوي، قواعد الحديث، المؤسسة الإسلامية للبحوث والمعلومات ٢٠٠٨م: ١١٥.

(٩) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الاشتهاردي، علي پناه، مدارك العروة، دار الأُسوة للطباعة والنشر ـ قم/١٤١٧هـ، ١٥: ٦٣٤.

(١٠) الطباطبائي، السيد علي، رياض المسائل، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم/١٤١٩هـ، ٩: ٥٢٩.

(١١) الحائري، الشيخ مرتضى، كتاب الخمس، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم/١٤٠٦هـ: ٣١.

(١٢) الخميني، مصطفى، تحريرات في الأُصول ٦: ٣٩٢.

(١٣) الحكيم، محمد سعيد، مصباح المنهاج (كتاب الطهارة)، مؤسسة المنار، مطبعة ياران ـ قم/١٤١٧هـ، ٢: ٢١٩.

(١٤) النراقي، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ مشهد المقدسة/١٤١٥هـ، ١: ٢٢٤.

(١٥) انظر: الحكيم، محمد سعيد، المحكم في أُصول الفقه، مؤسسة المنار، مطبعة جاويد، ط ١ ـ قم/١٤١٤هـ، ٦: ٢٤٢.

(١٦) انظر: الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي، الرعاية في علم الدراية، مكتبة المرعشي النجفي ـ قم/١٤٠٨هـ: ١١٩.

(١٧) راجع: النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية ـ طهران/١٣٦٧ش، ٣: ١٤٤، و٤: ١٥٠، و٢٠: ٢٨.

(١٨) راجع: الخوئي، أبو القاسم، مصباح الفقاهة، تقريرات أبحاثه بقلم محمد علي التوحيدي، منشورات مكتبة الداوري ـ قم/١٣٧٧هـ، ١: ٧، ١٤٠.

(١٩) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخوئي، أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة، مؤسسة إحياء تراث الإمام الخوئي ـ قم/١٤٢٦هـ، ٦: ١٣٧. الخوئي، أبو القاسم، مصباح الفقاهة ١: ١٠١.

(٢٠) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخميني، روح الله الموسوي، كتاب الطهارة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ٤: ١٥٨. السيفي المازندراني، علي أكبر، دليل تحرير الوسيلة (إحياء الموات)، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ـ قم/١٤١٧هـ: ١٥٤. الروحاني، محمد صادق الحسيني، فقه الصادق ١٤: ٨٤.

(٢١) الشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢١١ ـ ٢١٢.

(٢٢) الفقيه، محمد تقي العاملي، قواعد الفقيه، دار الأضواء ـ بيروت/١٤٠٧هـ: ٥٢.

(٢٣) انظر: الهمداني، آقا رضا بن محمد هادي، مصباح الفقيه ١: ٤٠٦، و٢: ٥١٠، و٣: ١٨١. الإصفهاني، السيد أبو الحسن، وسيلة الوصول إلى حقائق الأُصول (تقرير أبحاثه بقلم حسن السبزواري)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم/١٤١٩هـ: ٥٦٤. النجفي، جواهر الكلام ٢: ٤٣، و٣: ١٤٤.

(٢٤) انظر: الخوئي، أبوالقاسم، مصباح الأُصول (تقرير أبحاثه بقلم البهسودي) ٢: ٢٤٢.

(٢٥) انظر: الأنصاري، مرتضى، فرائد الأُصول، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري في مجمع الفكر الإسلامي ـ قم/١٤١٩هـ، ١: ٢٩١. الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأُصول، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ـ قم/١٤٠٩هـ: ٣٨١. الفياض، محمد إسحاق، تعاليق مبسوطة

على العروة الوثقى، مؤسسة المنار، انتشارات محلاتي قم/بدون تاريخ، ٨: ٣٥٧.

(٢٦) انظر: الحكيم، محمد سعيد، مصباح المنهاج ٣: ٢١٩، ٢٦١، ٤٧٥. الروحاني، محمد صادق الحسيني، فقه الصادق ٦: ٢٩٥. وراجع: الهمداني، آقا رضا بن محمد هادي، مصباح الفقيه ٢: ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

(٢٧) انظر: السيستاني، محمد رضا، قبسات من علم الرجال ٢: ٣٠٩.

(٢٨) انظر: التبريزي، جواد، كفاية الأُصول، دروس في مسائل علم الأُصول، نشر دار الصديقة الشهيدة عليها السلام ـ قم/١٣٨٧ ش، ٤: ١١٣.

(٢٩) انظر: الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام ٢: ٣٠.

(٣٠) نقل لي ذلك بعض من سمع ذلك في مجلس درس الشيخ الوحيد، وهو حجة الإسلام الشيخ محمد زروندي رحماني.

متعلّق الخمس

القسم الثاني

❑ د. خالد غفوري الحسني(*)

المحور الثاني: تعيين مدلول الآية بحسب سائر العناصر المحدّدة للمعنى

لو سلّمنا أنّ المعنى الأوّل والأوسع هو المعنى الحقيقي للغنيمة مع ذلك يُمكن أن يُمنع إطلاق الآية؛ بسبب دعوى وجود عدّة دوالّ لفظية وغير لفظية تُقيّد هذا المعنى الواسع، وهذه الدوالّ عبارة عمّا يلي:

الدالّ الأوّل: سياق الآية

قد يُدّعى تقييد معنى الغنم في الآية؛ باعتبار ورودها في سياق الآيات والأحكام المربوطة بقتال الأعداء[1]، كما هو صريح ذيل الآية أيضاً، فيكون ذلك قرينة على إرادة المعنى الأخصّ والأضيق، لا مُطلق الفائدة[2].

المناقشة:

إنّ ورودها في سياق آيات القتال أو نزولها في غنائم الحرب لا يُنافي إرادة المعنى الواسع للفظ الذي هو المعنى الحقيقي بحسب الفرض، بل يكون ذلك من

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

مصاديق مطلق الفائدة، وما أكثر موارد تعرّض الآيات المباركة لأحكام كلّية أوسع من موردها أو شأن نزولها، حتى اشتهر أنّ المورد لا يكون مُخصّصاً للوارد[٣].

ردّ المناقشة:

إنّ هذا الكلام لا يتمّ على إطلاقه، فإنّه إذا فرض أنّ المعنى الأخصّ ـ وهو غنائم الحرب ـ كان بخصوصيته ممّا يُستعمل فيه لفظ الغنيمة كمعنى استعمالي ولو مجازاً أصبح السياق المذكور صالحاً للقرينية على تعيين المعنى المستعمل فيه اللفظ في المعنى الخاصّ لا العامّ، وهذا واضح، وفي المقام لا إشكال في كون المعنى الخاص ممّا يُستعمل فيه اللفظ كثيراً حتى احتُمل كونه المعنى الحقيقي الأصلي للغنيمة، فيكون السياق المذكور صالحاً للقرينية على إرادته من الآية المباركة، ولا أقلّ من الإجمال[٤].

جواب الردّ:

١ ـ إنّه مع التسليم بهذا كبروياً أنّى لنا إثبات أنّ استعمال لفظ (الغنيمة) في المعنى الخاصّ حين نزول الآية كان شائعاً شيوعاً كبيراً بحيث يُوجب مثل هذا التأثير؟! إذ لو لم يكن الاستعمال بمستوى عالٍ من الشيوع والكثرة لما كان له أيّ تأثير، ونظراً لعدم إمكان إثبات مثل هذا المستوى من الاستعمال لم يحتمل أحد من أهل اللغة كون المعنى الحقيقي الأصلي للغنيمة هو غنيمة الحرب.

٢ ـ لو فُرض تحقّق هذا المستوى العالي من الاستعمال حين نزول الآية فهو إنّما يتعلّق بالاسم على الخصوص ـ وهو: (الغنيمة) ـ لا بالفعل ﴿غَنِمْتُمْ﴾، ولا بالمصدر (الغُنْم)، ولا بسائر المشتقّات، ولم يرد الاسم في الآية، بل الوارد الفعل.

٣ ـ إنّ ما نحن فيه ليس من قبيل الاستعمال المجازيّ بالمرّة، بل إنّ غنيمة الحرب هي أحد مصاديق الفائدة؛ إذ الاستعمال في مصداق لا يُؤثّر على الوضع، ولا على

الانصراف، ولا التضييق ولا التوسعة في المعنى الأصلي، ولا يمسّ بمعناه، وإلا لما بقي من الإطلاقات والعمومات على شموله إلا القليل النادر؛ إذ لا فرق بين خرم الإطلاق بسبب دعوى التخصيص بالمورد أو زعزعة الإطلاق وتضعيفه والتشويش عليه واتّهامه بالإجمال بدعوى صلاحية المورد للقرينية بمجرّد احتمالها. وعليه، فتعود هذه المناقشة في روحها ولبّها إلى دعوى تخصيص الوارد بالمورد مآلاً، وحينئذٍ فيرد عليها ما أجاب به الأعلام.

الدالّ الثاني: احتمال القرينية

ما أفاده السيّد الشهيد الصدر﵀ من دعوى إجمال الآية المباركة على أساس احتمال احتفافها بقرينة غير لفظية في موردها أو حين نزولها تجعلها ظاهرة في المعنى الخاص لا العامّ، وهذا يستلزم احتمال وجود قرينة غير لفظية محفوفة بالآية المباركة لو كنا نطّلع عليها لتغيّر معنى الآية المباركة عندنا، وكان ظهورها في إرادة غنائم دار الحرب بالخصوص، وهذا الاحتمال يُوجب إجمال الظهور(٥).

المناقشة:

إنّ هذه المناقشة قابلة للدفع؛ وذلك بملاحظة مجموعة أُمور، منها:

١ ـ إنّ القرآن الكريم باعتباره كتاباً هادياً للناس كافّة خالداً محفوظاً على مرّ الدهور والأجيال وثقلاً وحبلاً ممدوداً بين السماء والأرض لم يعتمد في بيان مراداته على القرائن الحالية الخارجة عن المتن القرآني نفسه، بل اعتمد القرائن اللفظية المُثبتة ضمن النصّ القرآني.

٢ ـ إنّ المسلمين وبتحريض وتأكيد من قِبل النبي ﷺ كما كانوا يهتمّون اهتماماً بالغاً بنقل النص القرآني دون تحريف كذلك كانوا يهتمّون بنفس الدرجة أو قريب منها بنقل القرائن غير اللفظية الأُخرى التي كانت محفوفة بالنص القرآني الشريف

حين نزوله، خصوصاً تلك التي كانت تؤثّر في تحديد المعنى والمفهوم العُرفي العامّ للآية؛ لأنّ المقصود من وراء كلّ ذلك الاهتمام البالغ من الله تعالى شأنه والنبيّ صلى الله عليه وآله والمسلمين بحفظ الكتاب الكريم وتثبيته في ضمير الأُمّة هو حفظ مفادها ومدلولها أيضاً مقصوداً لهم، بل هو المقصود الأهمّ.

ومن هنا نجد أنّ مثل آية التطهير[٦] قد ثبت بشكل لا يشك فيه اثنان تطبيقها من قبل النبيّ صلى الله عليه وآله وتخصيصها بالخمسة من أهل الكساء عليهم السلام، وكذلك آية المباهلة[٧]، وهكذا، وهذا معناه: أنّ الحيثيات والقرائن غير اللفظية المتصلة بالآيات القرآنية أيضاً كانت تُنقل عادة لو كانت مع الآية، فمع عدم نقلها يحصل الاطمئنان غالباً بعدم وجود ما يُؤثّر على ظهور النص القرآني ويُغيّر من مدلوله اللفظي.

٣ ـ إنّ الآيات القرآنية بظهوراتها الثابتة لها اليوم كانت المرجع والمصدر المعتبر الأوّل لدى النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام، يُرجِعون إليها الناس ويأمرونهم باتّباعها وفهمها واستنطاقها، ويُعلّمون الفقهاء من أصحابهم كيفية استنباط الأحكام الشرعية منها عن طريق إحالتهم على الكتاب الكريم وظهوراته، حتى جُعلت هذه الظهورات فرقاناً لتشخيص الأحاديث الصحيحة من الزخرف والباطل منها عن طريق عرضها على الآيات، فما خالفها فهو باطل لم يقله المعصوم عليه السلام، وما وافقها فهو قولهم، وكذلك ترجيح ما وافق الكتاب على ما خالفه ولو بنحو التخصيص والتقييد، كلّ هذا دليل على أنّ الظهورات القرآنية بوضعها الفعلي المتقوّم بنفس النص القرآني وما هو الثابت القطعي من خصوصيات نزوله حجة معتبرة على المسلمين، وهذا يكشف إمّا عن عدم وجود قرائن كانت متصلة مع الآيات الشريفة مُغيّرة للمفهوم والظهور العُرفي لها وقد غابت عنّا، وإمّا يكشف عن حجية الظهورات المذكورة بوضعها الفعلي في هذه المرحلة في حق المسلمين، وهذا كافٍ في إثبات ما هو المطلوب[٨].

الدالّ الثالث: المقابلة بآية الفيء

من المعروف أنّ سورة الحشر قد تعرّضت إلى حكم الفيء وأنّه لا يُخمّس، وهو مختلف عن حكم الغنيمة التي يجب تخميسها على الرغم من اشتراكهما في كونهما فائدة، قال تعالى: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلاَ رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾[9]، واختلاف الحكم ناشئ من اختلاف الموضوع، والذي يبدو في النظر الأوّلي أنّ الفرق هو كون الغنيمة مأخوذة بالقهر والغلبة، بخلاف الفيء الذي يُحصل عليه بغير قهر وغلبة، كما صُرّح به في سورة الحشر. وكذا يُقال بشأن آيات الأنفال التي هي لله ورسوله صلى الله عليه وآله[10].

المناقشة:

إنّ اختلاف الحكم لا يدلّ بالضرورة على اختلاف ماهية الموضوع وتبدّله، بل هو لازم أعمّ، فربّما اختلاف الحكم بسبب اختلاف بعض الخصوصيات، كما في بعض الأعيان الزكوية نظير الغلات الأربع التي هي من الفوائد لكن يجب فيها الزكاة لا الخمس، فما هو المانع من اختلاف أحكام الفوائد بحسب اختلاف خصوصياتها وعناوينها، فبعض الفوائد تكون مورداً للخمس، وبعضها الآخر يكون مورداً للزكاة، وقسماً ثالثاً منها يكون من الأنفال، وقسماً رابعاً منها يكون من الفيء، وقسماً خامساً منها معفوّ عنه، وهكذا.

الدالّ الرابع: السنّة

وهي على طائفتين: الروايات التفسيرية، والروايات التي بيّنت دائرة الحكم:

الطائفة الأُولى: الروايات التفسيرية

يُمكن استفادة التعميم من الآية من بعض الروايات الواردة من طريق الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام في تفسير الآية المباركة والتي تدلّ على سعة دلالتها وشمولها لبعض العناوين التي يتعلّق بها الخمس مُضافاً إلى غنائم الحرب، وهي عديدة، منها:

الرواية الأُولى:

رواية الصفّار عن أبي محمّد عن عمران بن موسى عن موسى بن جعفر عن علي بن أسباط عن محمّد بن الفضل عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام قال: قرأت عليه آية الخمس، فقال: «ما كان لله فهو لرسوله، وما كان لرسوله فهو لنا»، ثمّ قال: «والله لقد يسّر الله على المؤمنين أنّه رزقهم خمسة دراهم جعلوا لربهم واحداً وأكلوا أربعة حلالاً...»[١١]. وتقريب دلالتها: أنّه عليه السلام عطف على تلاوة الآية بقوله: «يسّر الله على المؤمنين أنّه رزقهم خمسة دراهم» ممّا يقتضي أنّ الخمس المذكور في الآية في مطلق الرزق والفائدة[١٢]، بل لظاهره الشمول لأرباح المكاسب أيضاً[١٣].

المناقشة:

ونُوقش في الاستدلال بما يلي:

أوّلاً: ضعف السند[١٤] بجهالة أبي محمد وبعمران بن موسى المردّد بين الثقة وغيره بناءً على احتمال تعدّد الزيتوني والأشعري[١٥]، ولو بُني على اتّحادهما كما يرى ذلك بعض[١٦] فأيضاً لا ينفع في تصحيح السند؛ لجهالة أبي محمّد.

ثانياً: أنّ الرواية لم يظهر منها أنّها بصدد تفسير موضوع الخمس في الآية؛ فإنّ السائل لم يذكر أكثر من تلاوته للآية على الإمام عليه السلام، والإمام عليه السلام قد تعرّض أوّلاً لبيان مَن لهم الخمس وهم الأئمّة عليهم السلام، ثمّ تصدّى لبيان يسر الخمس وضآلته

بالنسبة لأصل المال الذي يرزقه الله لعباده فارغاً عن ثبوت أصله، بل ظاهر تفريع حلّية الآربعة الباقية على دفع الخمس هو النظر إلى مسألة التحريم، وأنّ المال الذي فيه الخمس ما لم يدفع خمسه فكلّه حرام، ومنه يدخل الحرام على أموال الناس فيهلكون في بطونهم وفروجهم، فالرواية ناظرة إلى هذا المطلب الصعب الوارد في أخبار التحليل[١٧].

الجواب:

ويُمكن دفع المناقشة المُتقدّمة بأنّ افتراض إهمال الإمام عليه السلام للآية وعدم لحاظها خلاف الظاهر جدّاً، بل إنّ لفظي (الرزق) و (الدراهم) لهما ظهور في عموم الغنيمة لكلّ فائدة، بل إنّهما لا يخلوان من إشعار وإشارة إلى أرباح المكاسب إن لم نقل أنّ لهما ظهوراً فيها[١٨].

الرواية الثانية:

رواية حمّاد بن عمرو وأنس بن محمّد عن أبيه جميعاً عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: «يا علي، إنّ عبد المطّلب سنّ في الجاهلية خمس سنن أجراها الله له في الإسلام... ـ إلى أن قال: و وجد كنـزاً فأخرج منه الخمس وتصدّق به، فأنزل الله ﴿وَاعْلَمُوا...﴾»[١٩]؛ فإنّ ظاهره كون الكنـز مورد لنـزول الآية[٢٠].

المناقشة:

ونُوقش في الاستدلال بما يلي:

أوّلاً: ضعف السند بعدّة مجاهيل[٢١].

ثانياً: أنّ الرواية لا يُستفاد منها أكثر من إجراء الله سبحانه لأصل سنّة جعل الخمس في الإسلام ولو في الغنيمة، ولا يلزم التشابه في كلّ الخصوصيات،

كيف وقد ذُكر فيها أنّ عبد المطلب تصدّق بخمس الركاز، بينما المجعول في الآية الخمس لله والرسول وذي القربى بدلاً من التصدّق به[٢٢].

الجواب:

ويُمكن ردّ المناقشة المتقدّمة بأنّه ليس المراد التشابه في الجعل في جميع الخصوصيات، بل المراد أنّ آية الغنيمة شاملة للكنز الذي استخرجه عبد المطّلب، لا أكثر.

الرواية الثالثة:

رواية حكيم المؤذّن عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت له: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ...﴾، قال:» هي والله الإفادة يوماً بيوم، إلا أنّ أبي جعل شيعتنا من ذلك في حلّ ليزكوا»[٢٣]. وادُّعي أنّ هذه الرواية من أوضح الروايات دلالة على المدّعى؛ لأنّها فسّرت الغنيمة بالإفادة يوماً بيوم لولا ضعف سندها بمحمّد بن سنان وحكيم المؤذّن[٢٤].

المناقشة:

ونُوقش في الاستدلال بما يلي:

١ ـ إنّ الرواية ضعيفة السند[٢٥]. أجل، هي معتبرة بحسب بعض[٢٦].

٢ ـ إنّ في دلالتها تأمّلاً؛ إذ قد يكون المراد الفائدة يوماً فيوماً في مثل الصناعات التي هي محلّ الخمس، فالقول بأنّها تدلّ على وجوب الخمس في كلّ فائدة لا يخلو من بُعد[٢٧].

٣ ـ إنّ الحصر في الإفادة بأنّها «يوماً بيوم» ليس بمذهب لأحد[٢٨].

٤ ـ إنّها لا دلالة لها على تعميم معنى الغنيمة؛ باعتبار أنّ السائل لم يذكر سؤاله عن الآية، وإنّما قرأها لتذكير الإمام عليه السلام بموضوع الخمس الذي كان لهم وقد منعوه

عنهم، ففي هذا السياق ذكر الإمام عليه السلام: «هي والله الإفادة يوماً بيوم...»، ولا يُعلم أنّ الضمير «هي» راجع إلى لفظ (الغنيمة)، خصوصاً وأنّه ليس في الآية سوى مادّة (الاغتنام)، لا لفظة (الغنيمة) لكي يرجع إليها ضمير التأنيث[٢٩].

فالأقرب رجوعها إلى الآية كلّها وما ورد فيها من أصل تشريع الخمس، فيكون النظر فيه إلى ما بأيدي غير الشيعة ممّا فيه حقّهم وخمسهم وأنّها إفادات وغنائم متكاثرة تقع بأيديهم كلّ يوم، كما أنّ كلّ إفاداتهم وأموالهم فيها حقّهم؛ لأنّها نماءات وإفادات لما كان في أصله الخمس، فأصبح كلّ أموالهم وإفاداتهم مشغولة بحقّهم، فلا ربط للرواية بمعنى الغنيمة في الآية. وممّا يؤيّد المعنى الثاني التحليل الوارد في ذيل الرواية؛ فإنّه يناسبه، ولا يناسب أن يكون الإمام عليه السلام بصدد بيان معنى الآية، فإنّه يكون عندئذٍ أشبَه بإلغاء مفاد الآية، على أنّ التحليل الثابت بمراجعة أخبار التحليل ـ والذي كان مورد البحث والسؤال والابتلاء والإشكال لدى أصحاب الأئمّة ـ إنّما هو تحليل حقهم عليهم السلام في أموال غير الشيعة عندما كانت تقع بيد شيعتهم، لا تحليل الخمس الذي يثبت في أموالهم، فإنّهم لم يكونوا يستصعبون إيصاله لهم، ولم يكونوا يبخلون به عليهم، كما لا يخفى لمن لاحظ روايات التحليل[٣٠].

الجواب:

ويُمكن ردّ المناقشة المتقدّمة بما يلي:

١ ـ إنّه بناءً على هذا الفهم تكون الرواية ـ مع قطع النظر عن ضعف سندها ـ دالّة على الخمس في أرباح المكاسب، وهو المهمّ لنا في المقام حتّى لو شكّكنا في شمولها لمطلق الفائدة.

٢ ـ ليس المراد بـ «الإفادة يوماً بيوم» دفع الخمس يوماً بيوم، بل المراد شأنية الفوائد اليومية؛ لتعلّق الوجوب بها، وإن كان محاسبة ذلك يكون بعد تعيين

مؤونة السنة وغيرها من المؤن، فلا يُنقض عليه بعدم كونه مذهباً لأحد، بل إنّ المراد الجدّي من التعبير بـ «الإفادة يوماً بيوم» ليس هو المعنى المطابقي، بل المراد الإشارة إلى الشمول لكلّ فائدة مهما كانت ومتى حصلت، وأمّا إرادة الغنائم المتكثّرة كلّ يوم فهو في منتهى البُعد، بل غير مناسب جدّاً؛ إذ أنّ تحصيل غنائم الحرب لم يكن أمراً يحدث يومياً ولا شهرياً.

٣ ـ إنّ دعوى رجوع الضمير إلى الآية كلّها لا يضرّ بالاستدلال، بل يُؤكّد سعة دائرة المعنى المراد من الغنيمة في الآية، مضافاً إلى أنّه لا استبعاد من إرجاع الضمير «هي» إلى لفظ (الغنيمة)؛ لوضوحها وإن لم ترد بهذه الصيغة في الآية.

٤ ـ وأمّا دعوى كون غرض الإمام عليه السلام ليس هو تفسير الآية، وإنّما غرضه بيان مسألة تحليل الشيعة ممّا تعلّق في ذمّتهم من حقّه في أموال غير الشيعة خاصّة، وأنّه لا ربط لمفاد الرواية بالآية فهي دعوى غير مُستساغة عُرفاً.

وافتراض أنّ التحليل الوارد في آخر الرواية ـ بناءً على كونها ناظرة لتفسير الآية ـ يقتضي إلغاء الآية، فهو افتراض مردود؛ نظراً لوجود افتراضات أُخرى تخلو من هذا المحذور، وهو افتراض عدم إرادة التحليل مُطلقاً، بل يُراد التحليل إجمالاً وأنّ ثمة تحليلاً مُعيّناً كان ثابتاً في ذهن السائل وقد ولّد ذلك إشكال التنافي بينه وبين الآية، فأراد الإمام عليه السلام رفع حلّ هذه الشبهة من ذهنه، كأن يكون التحليل مختصّاً بمَن لم يُمكنه إيصال الخمس، أو كونه متعلّقاً ببعض الفوائد، أو كونه متعلّقاً ببعض الأوقات، أو الإذن في الصرف في بعض الموارد من دون إلزام بمراجعة الإمام عليه السلام، أو غير ذلك، ومثل ذلك لا يستوجب إلغاء الحكم في الآية، بل إنّ التحليل يقع في طوله، وهذا هو النكتة الأساسية في جواب الإمام عليه السلام للسائل.

الرواية الرابعة:

صحيحة علي بن مهزيار المفصّلة: «فأمّا الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كلّ عام، قال الله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ...﴾، فالغنائم والفوائد ـ يرحمك الله ـ فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها...»[٣١]. وهي أهمّ الروايات التي يُمكن جعلها مُفسّرة للآية لتمامية سندها، وأمّا دلالاتها فقد ادُّعي صراحتها أو ظهورها على الأقلّ في أنّ المراد بالغنيمة في الآية الشريفة مطلق الفائدة[٣٢]؛ وذلك:

أوّلاً: لأنّ نفس عطف الإمام عليه السلام للفوائد على الغنائم مرّتين بل ثلاث مرّات ظاهر في العطف التفسيري، وأنّ المراد بالغنائم هو الفوائد.

ثانياً: باعتبار الاستشهاد بالآية المباركة الظاهر في أنّ الامام عليه السلام يُريد الاستدلال بها على ثبوت الخمس في الفوائد على المكلّفين في كلّ عام في قبال ما أوجبه عليهم في هذا العام بالخصوص.

ثالثاً: عدم اكتفاء الإمام عليه السلام بذلك، بل تصدّيه بنفسه لبيان بعض الأمثلة للفوائد والغنائم التي يجب فيها الخمس في كلّ عام، وليست كلّها من غنائم دار الحرب.

وعلى هذا الأساس يُمكن أن يُقال بصراحة الصحيحة في إمكان استفادة العموم من الغنيمة في الآية المباركة، هذا قصارى ما يُمكن أن يُوجّه به هذا التقريب للاستدلال بالآية المباركة[٣٣].

المناقشة:

والمهمّ في الإشكال على الاستدلال هو أنّ غايتها الدلالة على التعميم للفوائد المجّانية غير المتوقّعة وغير المكتسبة، لا كلّ فائدة، خصوصاً بملاحظة الاستثناء الوارد لأرباح التجارات والضياع في صدرها وذيلها[٣٤]، وكذا بناءً على احتمال دلالتها على كون الغنم في الآية بمعنى الفوز بلا مشقّة[٣٥]، وعليه فلا يتمّ الاستدلال

بها على كون المراد بالغنيمة في الآية المعنى الواسع.

هذا، مضافاً إلى ما تعرّضت له هذه الصحيحة من إشكالات أُخرى عديدة؛ حيث رُميَت من قِبل بعض الأصحاب بالاضطراب والإجمال، أو الاشتمال على مضامين غريبة لا يُمكن الإلتزام بها فقهياً، حتى ادُّعي سقوطها عن الحجية لإعراض الأصحاب عنها[٣٦].

الجواب:

إنّ هذا البيان لا يُثبت عدم شمول لفظي (الغنيمة والفائدة) للفوائد المتوقّعة والمكتسبة؛ إذ مقتضى تخفيف العبء المالي على الشيعة من قِبَل الإمام عليه السلام في ذلك العام ـ باعتبار ولايته على الخمس ـ دخول أرباح المكاسب ونحوها ضمن الغنائم والفوائد ابتداءً قبل صدور التخفيف والاستثناء من قِبَله عليه السلام.

الحاصل:

إذن، فتحصّل ممّا تقدّم إمكانية الاستدلال بآية الغنيمة على وجوب الخمس في غير غنائم الحرب كأرباح المكاسب بضميمة بعض الروايات المفسّرة؛ وكلّها تامّ الدلالة كما ذهب إليه بعض المحقّقين، وبعضها ـ كالرواية الأخيرة ـ تامّ السند.

الطائفة الثانية: الروايات التي بيّنت دائرة الحكم

ويُمكن تقسيم ما يصلح للاستدلال في المقام من الأحاديث إلى قسمين: ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله، وما ورد عن أهل البيت عليهم السلام.

أوّلاً: الأحاديث الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله

من خلال تتبّع الأحاديث الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله يُمكن العثور على ما هو ظاهر

في إرادة المعنى الواسع لمتعلّق الخمس كأرباح المكاسب أو على الأقلّ محتمل فيها، من قبيل:

الحديث الأوّل:

ما جاء في البخاري[٣٧] ومسلم[٣٨] وسنن أبي داود[٣٩] وسنن الترمذي[٤٠] وسنن النسائي[٤١] ومسند أحمد[٤٢]: كتابه ﷺ لعبد القيس عندما وفدوا عليه سنة تسع من الهجرة، وكان فيهم الأشجّ المنذر بن الحارث ـ الذي قال فيه النبي ﷺ: «إنّ فيك خصلتين يحبّهما الله ورسوله: الحلم والأناة»، وممّن كان فيهم أيضاً الجارود بن خشن سيد عبد القيس الذي لم تبرح الرئاسة عليهم من بيته، فقالوا: يا رسول الله إنّ بيننا وبينك المشركين من مضر، وإنّا لا نصل إليك إلا في أشهر حرم فمرنا بجمل الأمر إن عملنا به دخلنا الجنّة وندعو إليه مَن وراءنا، فكتب ﷺ: «بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من محمد رسول الله لعبد القيس وحاشيتها من البحرين وما حولها آمركم بأربع: آمركم بالإيمان بالله، وهل تدرون ما الإيمان بالله؟! شهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمّداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وتُعطوا الخمس من المغنم». وفي بعض المصادر: «وأن تؤدّوا خمس ما غُنم»[٤٣].

ولا بدّ أن يُحمل (المغنم) أو (ما غُنم) على مطلق الغنيمة؛ إذ لم يُعرف من هذه القبيلة حرب وهم على ضعف من حيث العدد والعدّة، كيف وهم على خوف شديد لا يُمكنهم الخروج من أرضهم إلا في أشهر الحرم حيث تضع الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا، ولا وجه لحملها على المستقبل لما يقع من الحروب مع الكفار والمشركين؛ فإنّ مَن يأذن بالحرب ويتولاها هو الذي يتصدّى لإخراج الخمس من غنائم الحرب[٤٤].

الحديث الثاني:

كتابه إلى أهل اليمن لمّا قدم وفدهم إلى النبي الأعظم ﷺ قال البلاذري في فتوح

البلدان: «لمّا بلغ أهل اليمن ظهور رسول الله ﷺ وعلوّ حقه أتته وفودهم، فكتب لهم كتاباً بإقرارهم على ما أسلموا عليه من أموالهم وأراضيهم وركازهم فأسلموا، ووجّه إليهم رسله وعمّاله لتعريفهم شرائع الإسلام وسننه وقبض صدقاتهم وجزي رؤوس مَن أقام على النصرانية واليهودية والمجوسية منهم... كتب لعمرو بن حزم حين بعثه إلى اليمن: «بسم الله الرحمن الرحيم. هذا بيان من الله ورسوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٤٥]، عهد من محمد النبي رسول الله لعمرو بن حزم[٤٦] حين بعثه إلى اليمن: أمره بتقوى الله في أمره كلّه، وأن يأخذ من المغانم خمس الله، وما كتب على المؤمنين من الصدقة من العقار عشر ما سقي البعل وسقت السماء ونصف العشر ممّا سقى الغرب»»[٤٧].

وفي سيرة ابن هشام: «بعث رسول الله ﷺ إليهم ـ أهل اليمن ـ عمرو بن حزم ليفقّههم في الدين ويعلّمهم السنّة ومعالم الإسلام ويأخذ منهم صدقاتهم، وكتب له كتاباً عهد إليه فيه عهده، وأمره فيه بأمره: «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ. هذا بيان من الله ورسوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٤٨] عقد من النبي رسول الله لعمرو بن حزم حين بعثه إلى اليمن أمره بتقوى الله في أمره كلّه؛ فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون، وأمره أن يأخذ بالحق كما أمره إليه، وأن يبشّر الناس بالخير ويأمرهم ويعلّم الناس القرآن ويُفقّههم فيه وينهى الناس فلا يمسّ القرآن إنسان إلا وهو طاهر، ويلين للناس في الحق، ويشتدّ عليهم في الظلم ـ فإنّ الله كره الظلم ونهى عنه فقال: ﴿أَلاَ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾[٤٩] ـ ويعلّم الناس معالم الحج وسنته وفريضته، ويأمر الناس بإسباغ الوضوء وجوههم وأيديهم إلى المرافق وأرجلهم إلى الكعبين ويمسحون برؤوسهم كما أمرهم الله. وأمره أن يأخذ من المغانم خمس الله وما كتب على المؤمنين في الصدقة من العقار عشر ما سقت

العين وسقت السماء، وعلى ما سقى الغرب نصف العشر، وفي كلّ عشر من الإبل شاتان... إلى آخره»»[٥٠].

وفي تاريخ اليعقوبي قال: «أرسل إلى أهل اليمن كتاباً مع معاذ بن جبل، وفيه: «بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من محمد رسول الله إلى أهل اليمن، فإنّي أحمد الله إليكم الذي لا إله إلا هو، وقع بنا رسولكم مقدماً من أرض الروم فلقينا بالمدينة فبلغنا ما أرسلتم به وأخبرنا ما كان من قِبلكم، ونبّأنا بإسلامكم وأن الله قد هداكم، إن أصلحتم وأطعتم الله وأطعتم رسوله وأقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وأعطيتم من الغنائم خمس الله وسهم النبي، والصفيّ، وما على المؤمنين من الصدقة عشر ما سقي البعل وسقت السماء، وما سقي بالغرب نصف العشر...»»[٥١].

ولا ضير في اختلاف الكتب التي بعثهاﷺ إلى أهل اليمن؛ لاتّساع رقعتها وتعدّد أطرافها، فقد ذكروا: أنّ رسول اللهﷺ ولّى زياد بن لبيد حضرموت، وولّى أبا موسى الأشعري زبيد ورمع وعدن والساحل، وولّى معاذ بن جبل الجند وصيّر إليه القضاء وقبض جميع الصدقات باليمن، وولى نجران عمرو بن حزم الأنصاري[٥٢].

وكيف كان فإنّ المهم هو ذكر الخمس في تلك الكتب، وتعميم متعلّقه لجميع المغنم من دون اختصاص بالغنائم الحربية، وسرده مع بقية الواجبات من الصلاة، والزكاة، والحج. ومن المعلوم أنّ الأمر حين بعث الكتب قد استتبّ للمسلمين، ولم تُسجّل حرب بين المسلمين وغيرهم، فيكون المراد من الغنائم مطلق الفوز[٥٣].

هذا، مضافاً إلى كتابهﷺ لبني زهير العكليين[٥٤]، وكتابهﷺ لوفد بني البكاء ـ وهم بطن من بني عامر بن صعصعة من العدنانية ـ فإنّهم وفدوا إليهﷺ وفيهم فجيع بن عبدالله ـ وهو رئيسهم[٥٥]، وكتابهﷺ إلى قوم مالك بن أحمر لمّا وفد إليه[٥٦].

وهذه الأحاديث والكتب النبوية إن استُفيد منها ثبوت الخمس في كلّ فائدة بما في ذلك أرباح المكاسب فيثبت بها حينئذٍ وجوب الخمس في جميع الأرباح أو في الجملة، وأمّا إذا ادّعي إبهامها وعدم وضوح المراد بها وحدوده فلا أقلّ من أنّها تدلّ على عدم اختصاص الغنيمة التي يثبت فيها الخمس بغنائم الحرب، ويكون في هذا نوع تأييد لفهم الشيعة لكلمة الغنيمة في الآية المباركة، وأنّ لها إطلاقاً لم يُخصّصه موردها أيّاً كان مستوى ذاك الإطلاق، فيقع الشكّ في دعور تخصيص الغنيمة في الآية المباركة بالمورد وهو غنيمة الحرب؛ لأنّ الظاهر ـ أو من المحتمل على الأقلّ ـ أنّ هذه النصوص النبوية تنظر إلى المغنم الذي له أصل قرآني[٥٧].

ثانياً: الأحاديث الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام

وأمّا الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام الدالّة على الدائرة الواسعة لمتعلّق الخمس، وأنّ لهذا المفهوم مساحة عريضة. وقد اشتملت الروايات على التنصيص على بعض العناوين، وقد حذا الفقهاء حذوها في الجملة[٥٨]، وأهمّ هذه العناوين سبعة، وهي: غنائم الحرب، المعدن والكنـز [= الركاز]، الغَوص، أرباح المكاسب، الأرض التي اشتراها الذمّي من مسلم، المال الحلال المختلط بالحرام. وهذه الروايات من الكثرة بمكان، عرضها الشيخ الحرّ العاملي في أكثر من ثمانية أبواب من وسائلة، تضمّنت ما يُقارب الخمسين رواية[٥٩]، فقد بلغ مجموع ما ورد في باب خمس أرباح المكاسب فقط ما يربو على العشرين رواية[٦٠]، وفيها الصحاح، ومن هنا ادُّعي استفاضتها وتظافرها بل وتواترها، كما في التذكرة والمنتهى[٦١]، منها:

الرواية الأُولى:

صحيحة علي بن مهزيار، قال: قال لي أبو علي بن راشد[٦٢]: قلت له: أمرْتني

بالقيام بأمرك، وأخذ حقّك، فأعلمت مواليك بذلك، فقال لي بعضهم: وأيّ شيء حقّه؟ فلم أدرِ ما أُجيبه [به]؟ فقال: «يجب عليهم الخمس»، فقلت: [ففي] أيّ شيء؟ فقال: «في أمتعتهم[٦٣] وصنائعهم[٦٤]، [قال:] والتاجر عليه والصانع بيده، [فقال:] وذلك إذا أمكنهم بعد مؤونتهم»[٦٥]، قلت: والتاجر عليه والصانع بيده؟ فقال: «إذا أمكنهم بعد مؤونتهم»[٦٦].

الرواية الثانية:

صحيحة علي بن مهزيار، قال: كتب إليه إبراهيم بن محمّد الهمداني: أقرأني عليّ[٦٧] كتاب أبيك فيما أوجبه على أصحاب الضياع أنّه أوجب عليهم نصف السدس بعد المؤونة، وأنّه ليس على مَن لم تقم ضيعته بمؤونته نصف السدس ولا غير ذلك، فاختلف مَن قِبَلَنا في ذلك، فقالوا: يجب على الضياع الخمس بعد المؤونة، مؤونة الضيعة وخراجها، لا مؤونة الرجل وعياله. فكتب عليه السلام: ـ وقرأه علي بن مهزيار[٦٨] ـ «عليه الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله وبعد خراج السلطان»[٦٩][٧٠].

هذا، إلى صحيحة علي بن مهزيار[٧١]، ومُعتبرة سماعة[٧٢]، وصحيحة الريان بن الصلت[٧٣].

فتحصّل: أنّ ما تمّت دلالته من الروايات التي يُمكن أن يُستدلّ بها على أصل ثبوت الخمس في غير غنائم الحرب كأرباح المكاسب وسائر الفوائد يكفي لحصول الجزم بثبوت تشريع هذا الخمس على الأقلّ في عصر الائمّة المتأخّرين عليهم السلام، خصوصاً بعد ضمّ إجماع الطائفة وسيرة المتشرّعة إلى ذلك[٧٤]، مُضافاً إلى الكتاب.

أهمّ نتائج البحث:

١ ـ عدم صحّة دعوى استفادة سعة دائرة متعلّق الخمس من إطلاق آية الخمس بقرينة اسم الموصول ﴿مَا﴾ أو الجارّ والمجرور وهي قوله تعالى: ﴿مِنْ شَيْءٍ﴾.

٢ ـ إمكان إثبات سعة دائرة متعلّق الخمس تمسّكاً بإطلاق قوله تعالى: ﴿مَا غَنِمْتُمْ﴾ فإنّه شامل لغة وعُرفاً لكلّ فائدة وزيادة يحصل عليها الإنسان؛ وحيث لا مقيّد ولا قرينة دالّة على تضييق المعنى، فيثبت إطلاق الآية. كما أنّ أرجح الاحتمالات في المعنى اللغوي للفظ (الغُنم) هو الاحتمال الأوّل، وأنّ المراد بالغنيمة لغةً مطلق الفائدة والربح، وهذا المعنى هو أعمّ المعاني وأوسعها دائرة.

٣ ـ لم تتمّ ما ادُّعي دلالته على تضييق دائرة متعلّق الحكم كبعض القرائن، من قبيل: سياق الآية واحتمال القرينية وبعض الروايات.

٤ ـ يُمكن الاستدلال بآية الغنيمة على وجوب الخمس في غير غنائم الحرب كأرباح المكاسب بضميمة بعض الروايات المفسّرة؛ وكلّها تامّ الدلالة، وبعضها تامّ السند.

٥ ـ من خلال تتبّع الأحاديث الواردة عن النبي ﷺ والتي بيّنت دائرة الحكم يُمكن العثور على ما هو ظاهر في إرادة المعنى الواسع لمتعلّق الخمس كأرباح المكاسب أو على الأقلّ محتمل فيها.

٦ ـ كما أنّ الروايات التي بيّنت دائرة الحكم التي وردت عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام دالّة على الدائرة الواسعة لمتعلّق الخمس، وأنّ لهذا المفهوم مساحة عريضة. وقد اشتملت الروايات على التنصيص على بعض العناوين، وقد حذا الفقهاء حذوها في الجملة، وأهمّ هذه العناوين سبعة، وهي: غنائم الحرب، المعدن والكنز [= الركاز]، الغَوص، أرباح المكاسب، الأرض التي اشتراها الذمّي من مسلم، المال الحلال المختلط بالحرام.

٧ ـ إنّ ما تمّت دلالته من الروايات التي يُمكن أن يُستدلّ بها على أصل ثبوت الخمس في غير غنائم الحرب كأرباح المكاسب وسائر الفوائد يكفي لحصول الجزم بثبوت تشريع هذا الخمس على الأقلّ في عصر الائمّة المتأخّرين عليهم السلام، خصوصاً بعد ضمّ إجماع الطائفة وسيرة المتشرّعة إلى ذلك، مُضافاً إلى الكتاب العزيز.

الهوامش

(١) العاملي، محمّد بن علي الموسوي، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ مشهد المقدّسة، ط ١ / ١٤١٠ هـ، ٥: ٣٨١ ـ ٣٨٢. واحتمله في الأردبيلي ولم يستبعده [الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ٤: ٣١١].

(٢) الهاشمي الشاهرودي، محمود، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ٢: ١١.

(٣) البروجردي، المُستند في شرح العروة الوثقى / كتاب الخمس: ١٩٣. وانظر: الميلاني، محاضرات في فقه الإمامية / كتاب الخمس: ٩.

(٤) الهاشمي الشاهرودي، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ٢: ١١ ـ ١٢.

(٥) أُنظر: المصدر السابق: ١٢ ـ ١٣.

أقول: وهذه المناقشة قد أطنب السيّد الشهيد الصدر رحمه الله في بيانها، فراجع المصدر السابق إن شئت.

(٦) الأحزاب: ٣٣.

(٧) آل عمران: ٦١.

(٨) أُنظر: الهاشمي الشاهرودي، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ٢: ١٣ ـ ١٥.

أقول: لقد قال سماحة السيّد الهاشمي الشاهرودي بعد انتهائه من ردّ هذه المناقشة: «وظنّي أنّ سيّدنا الشهيد رحمه الله لم يكن من قصده أكثر من إثارة هذه الشبهة مقدّمة لحلّها، والله العالم».

(٩) الحشر: ٦ ـ ٧.

(١٠) الأنفال: ١.

(١١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٩: ٤٨٤ ـ ٤٨٥، ب ١ ممّا يجب فيه الخمس، ح ٦. الصفّار، أبو جعفر محمّد بن الحسن بن فرّوخ، بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمّد عليهم السلام منشورات الأعلمي – طهران / ١٤٠٤ هـ = ١٣٦٢ هـ. ش: ٤٩، ب ١٣، ح ٥.

(١٢) الأنصاري، مرتضى بن محمّد أمين، كتاب الخمس، المؤتمر العالمي للشيخ الأعظم ـ قم، ط ١ / ١٤١٥ هـ: ٧٦. جوادي الآملي، عبدالله، كتاب الخمس / تقرير بحث المحقّق الداماد، دار الإسراء للنشر ـ قم، ط ٢ / ١٤٢٧ هـ: ٢١٣. الهاشمي الشاهرودي، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ١: ١٦.

(١٣) جوادي الآملي، كتاب الخمس / تقرير بحث المحقّق الداماد: ١٦٦.

(١٤) أُنظر: الأنصاري، كتاب الخمس: ٢٠٥، ٣٢٤. جوادي الآملي، كتاب الخمس / تقرير بحث المحقّق الداماد: ٢١٣. الحائري، مرتضى، كتاب الخمس: ١٥١ ـ ١٥٢، ٢٠١، ٧٨٧. الروحاني، محمّد، المرتقى إلى الفقه الأرقى / كتاب الخمس، مؤسّسة مولود الكعبة ـ قم، ط ١ / ١٤٢٢ هـ: ١٨٠. المنتظري، كتاب الخمس والأنفال: ١٦١. الهاشمي الشاهرودي، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ١: ١٦.

(١٥) أُنظر: المصدر السابق الأخير.

(١٦) الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٤٤١.

(١٧) أُنظر: الهاشمي الشاهرودي، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ١: ١٦ ـ ١٧.

(١٨) أُنظر: جوادي الآملي، كتاب الخمس / تقرير بحث المحقّق الداماد: ١٦٦.

(١٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٩: ٤٩٦، ب ٥ ممّا يجب فيه الخمس، ح ٣. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، مَن لا يحضره الفقيه، دار الكتب الإسلامية – طهران / ١٤١٠ هـ، ٤: ٣٥٢، ٣٦٥، ح ٥٧٦٢. الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، الخصال، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤٠٣ هـ = ١٣٦٢ هـ. ش: ٣١٢ ـ ٣١٣، ح ٩٠.

(٢٠) الهمداني، آغا رضا، مصباح الفقيه، المؤسّسة الجعفرية لإحياء التراث ـ قم، ط ١ / ١٤١٧ هـ، ١٤: ٤٤، (طبعة حديثة). الميلاني، محاضرات في فقه الإمامية / كتاب الخمس: ١١. الحائري، مرتضى، كتاب الخمس: ٨٨٩.

(٢١) أُنظر: المجلسي الأوّل، محمّد تقي، روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه، المؤسّسة الثقافية الإسلامية كوشانبور ـ قم، ط ٢ / ١٤٠٦ هـ، ١٢: ٣ ـ ٤، فإنّه وإن عبّر عنه بالقوي لكنّه احتمل الضعف معللاً بعدم وثاقة رواته. الهاشمي الشاهرودي، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ١: ١٧.

(٢٢) أُنظر: المصدر السابق الاخير.

(٢٣) 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.

(٢٤) جوادي الأملي، كتاب الخمس / تقرير بحوث المحقّق الداماد: ١٢ ـ ١٣، ١٦٥، ٢١٣. وانظر: الهاشمي الشاهرودي، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ١: ١٧.

(٢٥) العاملي، مدارك الأحكام، ٥: ٣٨٢. المحقّق السبزواري، المولى محمّد باقر، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث / بدون تاريخ، ١، ق ٣: ٤٨٠. العلامة المجلسي، محمّد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ = ١٣٦٣ هـ. ش، ٦: ٢٧٢. العلامة المجلسي، محمّد باقر، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم، ط ١ / ١٤٠٦ هـ، ٦: ٣٣٦. الطباطبائي العاملي، علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤٢٢ هـ، ٥: ٢٤٤. النراقي، مُستند الشيعة، ١٠: ٩. النجفي، جواهر الكلام، ١٦: ٦. فأمّا حكيم فهو مجهول الحال [الجواهري، محمّد، المفيد من معجم رجال الحديث منشورات مكتبة المحلاتي ـ قم، ط ٢ / ١٤٢٤ هـ: ١٩٢]، وأمّا محمّد بن سنان فهو عند بعض ضعيف جدّاً، وقد تعارض بشأنه التوثيق والتضعيف [النجاشي، أبو العبّاس أحمد بن علي الأسدي الكوفي، فهرست أسماء مصنّفي الشيعة، المشتهر بـ (رجال النجاشي)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ٥ / ١٤١٦ هـ: ٣٢٨، رقم (٨٨٨). الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٥٣٥].

(٢٦) البروجردي الطباطبائي، حسين، زبدة المقال في خمس الرسول والآل، المطبعة العلمية ـ قم، ط ١ / ١٣٨٠ هـ: ٧٨.

(٢٧) أُنظر: الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان، ٤: ٣١٤.

(٢٨) أُنظر: المصدر السابق.

(٢٩) أُنظر: الهاشمي الشاهرودي، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ١: ١٧ ـ ١٨.

(٣٠) أُنظر: المصدر السابق: ١٨ ـ ١٩.

(٣١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٩: ٥٠١ ـ ٥٠٣، ب ٨ ممّا يجب فيه الخمس، ح ٥.

الطوسي، تهذيب الأحكام، ٤: ١٤١ ـ ١٤٢، ح ٣٩٨. الطوسي، الاستبصار، ٢: ٦٠ ـ ٦٢، ب ٣٢، ح ١٩٨.

(٣٢) النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام، ١٦: ٤٩.

(٣٣) الهاشمي الشاهرودي، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ٢: ١٩.

(٣٤) المصدر السابق، ١: ١٨، وانظر: ٢: ١٩.

(٣٥) الحائري، كاظم، مباني فتاوى في الأموال العامّة: ٢٣٥ ـ ٢٣٧.

(٣٦) أُنظر: العاملي، مدارك الأحكام، ٥: ٣٨٣.

(٣٧) البخاري، صحيح البخاري، ١: ١٩، ٣٠، ١٣٣، و ٢: ١٠٩، و ٤: ٤٤ ـ ٤٥، ١٥٧، و ٥: ١١٦، و ٧: ١١٤، و ٨: ١٣٧، ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٣٨) النيسابوري، صحيح مسلم، ١: ٣٥ ـ ٣٦.

(٣٩) السجستاني، سنن أبي داود، ٢: ١٨٧، ح ٣٦٩٢، و ٤٠٨، ح ٤٦٧٧.

(٤٠) الترمذي، سنن الترمذي، ٣: ٧٨، ب ٣٨، ح ١٦٤٧، و ٤: ١٢١، ح ٢٧٤١.

(٤١) النسائي، سنن النسائي، ٨: ١٢٠، ٣٢٣.

(٤٢) الشيباني، مُسند أحمد، ١: ٣٦١، و ٣: ٢٣.

(٤٣) النيسابوري، صحيح مسلم، ١: ٣٥ ـ ٣٦. أبو عبيد، كتاب الأموال: ٢٠.

(٤٤) السبزواري، الخمس: ٤٥ ـ ٤٦.

(٤٥) المائدة: ١.

(٤٦) عمرو بن حزم بن زيد بن لوذان: خزرجي أنصاري، شهد الخندق وما بعدها، وكان عامل النبي صلى الله عليه وآله على نجران، مات بالمدينة سنة (٥١ هـ) أو (٥٣ هـ) أو (٥٤ هـ)، وقيل غير ذلك. [ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، أُسد الغابة في معرفة الصحابة، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت / بدون تاريخ، ٤: ٩٩. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت / بدون تاريخ، ٤: ٥١١ ـ ٥١٢، رقم (٥٨٢٦).

(٤٧) البلاذري، فتوح البلدان، ١: ٨٢ ـ ٨٤. المتّقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين، كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، مؤسسة الرسالة – بيروت / ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٩ م، ٥: ٨٦٤، ح ١٤٥٧٢.

(٤٨) المائدة: ١.

(٤٩) هود: ١٨.

(٥٠) ابن هشام الحميري، أبو محمّد عبدالملك بن هشام بن أيّوب الحميري، السيرة النبوية، مكتبة علي صبيح وأولاده ـ القاهرة / ١٣٨٣ هـ = ١٩٦٣ م، ٤: ١٠١٤ ـ ١٠١٥. وانظر: ابن عساكر الدمشقي، تاريخ مدينة دمشق، ٤٥: ٤٧٩ ـ ٤٨٠.

(٥١) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب،تاريخ اليعقوبي، مؤسّسة نشر ثقافة أهل البيت عليهم السلام ـ قم [أُفسيت عن طبعة دار صادر ـ بيروت]، ٢: ٨٠.

(٥٢) أُنظر: البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة / بدون تاريخ، ١: ٨٢ ـ ٨٣.

(٥٣) السبزواري، الخمس: ٤٨.

(٥٤) الشيباني، مسند أحمد، ٥: ٧٧ ـ ٧٨. النسائي، سنن النسائي، ٧: ١٣٤. البيهقي، السنن الكبرى، ٦: ٣٠٣، و ٩: ١٣. النسائي، أحمد بن علي، السنن الكبري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ١ / ١٣٤٨ هـ = ١٩٣٠ م، ٣: ٤٧ ـ ٤٨، ح ٤٤٤٨. ابن الأثير، أُسد الغابة، ٥: ٤٠. المقريزي، إمتاع الأسماع، ٩: ٢٨٠. ابن إسحاق، محمّد بن إسحاق بن يسار، سيرة ابن إسحاق، المسمّى بـ(السير والمغازي)، مكتب دراسات التاريخ والمعارف الإسلامية ـ قم / ١٣٦٨ هـ. ش = ١٤١٠ هـ، ٥: ٢٦٩.

(٥٥) الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر ـ بيروت / ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨م، ١: ٣٠. الطبراني، الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيّوب اللخمي، المعجم الكبير، دار إحياء التراث العربي، ط ٢ / بدون تاريخ، ١٨: ٣٢١ ـ ٣٢٢. ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، دار صادر ـ بيروت / بدون تاريخ، ١: ٢٦٩.

(٥٦) الهيثمي، مجمع الزوائد، ١: ٢٨ ـ ٢٩. الطبراني، الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد ابن أيّوب اللخمي، المعجم الأوسط، دار الحرمين ـ بيروت / ١٤٠٥ هـ = ١٩٩٥ م، ٧: ٥٠. ابن الأثير، أُسد الغابة، ٤: ٢٧١.

(٥٧) أُنظر: الحائري، كاظم، مباني فتاوى في الأموال العامّة: ٢٣٤.

(٥٨) أُنظر: الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي، البيان: ٣٤١ ـ ٣٤٨.

(٥٩) أُنظر: الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٩: ٤٩١ ـ ٥٠٧.

(٦٠) الهاشمي الشاهرودي، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ٢: ٢٩ ـ ٤١. العاملي، مدارك الأحكام، ٥: ٣٨٣.

(٦١) العلامة الحلّي، تذكرة الفقهاء، ٥: ٤٢١. العلامة الحلّي، منتهى المطلب، ٨: ٥٣٧. وانظر: العاملي، مدارك الأحكام، ٥: ٣٨٣ ـ ٣٨٤. الطباطبائي العاملي، علي، رياض المسائل، ٥: ٢٤١. النراقي، مُستند الشيعة، ١٠: ٣٢. النجفي، جواهر الكلام، ١٦: ٤٥.

(٦٢) وأبو علي الحسن بن راشد كان ثقة جليلاً من أصحاب الجواد والهادي عليهما السلام ومن وكلاء الهادي عليه السلام [الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٨٠٠، رقم (٩٩٢، و ٨٦٣، رقم (١١٢٢). الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ١٣٩، رقم (٢٨١٤ ـ ٢٨١٣ ـ ٢٨٢٢). المنتظري، كتاب الخمس والانفال: ١٤٨. الهاشمي الشاهرودي، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ٢: ٣٠]. لكن قدح بعضهم في السند؛ لعدم التوثيق الصريح لأبي علي بن راشد [العاملي، مدارك الأحكام، ٥: ٣٨٢].

(٦٣) ولعلّ المراد بالأمتعة: محصولات التجارة. [أُنظر: المنتظري، كتاب الخمس والأنفال: ١٤٨].

(٦٤) كذا في الوسائل، وفي الاستبصار والتهذيب: بدل (وصنائعهم): (وضياعهم)، والأوّل هو الأنسب.

(٦٥) كذا في الاستبصار والتهذيب [الطوسي، تهذيب الأحكام، ٤: ١٢٣، ح ٣٥٣. الطوسي، الاستبصار، ٢: ٥٥، ح ١٨٢]، وفي الوسائل [قلت: والتاجر عليه والصانع بيده؟ فقال: «إذا أمكنهم بعد مؤونتهم»] [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٩: ٥٠٠، ب ٨ ممّا يجب فيه الخمس، ح ٣].

(٦٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٩: ٥٠٠، ب ٨ ممّا يجب فيه الخمس، ح ٣. الطوسي، تهذيب الأحكام، ٤: ١٢٣، ح ٣٥٣. الطوسي، الاستبصار، ٢: ٥٥، ح ١٨٢.

(٦٧) وهو علي بن مهزيار؛ بقرينة ما يأتي في الذيل، وقد صرّح بذلك في الصدر أيضاً في نقل الكافي.

(٦٨) إنّ عبارة (وقرأه علي بن مهزيار) ليس هو كلام إبراهيم بن محمّد الهمداني؛ لأنّه هو الذي روى عنه علي بن مهزيار، بل هو ـ مثلاً ـ كلام العبّاس بن معروف الراوي عن علي مهزيار، وهو آخر مَن في سند الشيخ الطوسي إلى علي بن مهزيار. [أُنظر:

الحائري، كاظم، مباني فتاوى في الأموال العامّة: ٢٢٧].

(٦٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٩: ٥٠٠ ـ 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.

(٧٠) وهذه الرواية صحيحة سنداً، سواء أكان إبراهيم بن محمد الهمداني ثقة ـ كما هو الظاهر في محلّه بل هو من الوكلاء الأجلاء ـ أم لم تثبت وثاقته باعتبار صراحة الرواية في قراءة ابن مهزيار بنفسه خطّ الإمام عليه السلام وهو العارف بمكاتباتهم.

(٧١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٩: ٥٠١ ـ ٥٠٣، ب ٨ ممّا يجب فيه الخمس، ح ٥. الطوسي، تهذيب الأحكام، ٤: ١٤١ ـ ١٤٢، ح ٣٩٨. الطوسي، الاستبصار، ٢: ٦٠ ـ ٦٢، ب ٣٢، ح ١٩٨.

(٧٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٩: ٥٠٣، ب ٨ ممّا يجب فيه الخمس، ح ٦. الكليني، الكافي، ١: ٥٤٥، ح ١١.

(٧٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٩: ٥٠٤، ب ٨ ممّا يجب فيه الخمس، ح ٩. الطوسي، تهذيب الأحكام، ٤: ١٣٩، ح ٣٩٤.

(٧٤) أُنظر: الهاشمي الشاهرودي، بحوث في الفقه / كتاب الخمس، ٢: ٤٣.

المبسوط في فقه الإمامية للشيخ الطوسي

المعالم والامتيازات

❑ تأليف: الشيخ سليمان عبدالله آبادي

❑ ترجمة: الشيخ إبراهيم الخزرجي

بدأت هذه الدراسة ببيان الخصائص العامّة لكتاب (المبسوط في فقه الإمامية)[1] لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، فتعرّضت لبحث اسم الكتاب وتاريخ تأليفه، والهدف من التأليف.. ثم تناولت الدراسة بحث كيفية ترتيب مباحث الكتاب وأبوابه، والاتّجاه المقارن في طريقة بحثه، كما تمّ بحث المنهج والأُسلوب المعتمد في بحوث الكتاب، بعد ذلك خاضت الدراسة في بيان الأدلّة المعتمدة.. وفي نهاية المطاف أشارت إلى بعض الفتاوى المخالفة للمشهور..

إنّ هذا الكتاب هو دورة فقهية مقارنة واستدلالية كاملة، تأليف شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (م ٤٦٠هـ).

اسم الكتاب:

المبسوط في فقه الإمامية، بمعنى بسط الكلام في فقه الإمامية، وقد اختار المصنّف هذا الاسم في نفس هذا الكتاب[٢]، وفي تصانيفه الأُخر أيضاً[٣].

ومن وجوه تسميته الأُخرى أيضاً هو التوسّع بشرح الفروع الفقهية في هذا الكتاب.

تاريخ التأليف:

وأمّا تاريخ تصنيف الكتاب فغير معلوم. نعم، يُستفاد من ذكر المصنّف لكتاب الخلاف في هذا الكتاب، ومن ذكره لهذا الكتاب في الخلاف[٤] أنّ المصنّف صنف كتابي المبسوط والخلاف في وقت واحد أو متقارب.

كما أنّ كتابي الاقتصاد، وعمل اليوم والليلة قد صُنّفا بعد كتاب المبسوط؛ لورود اسم المبسوط فيهما[٥]، إلا أنّه لم يرد لهذين الكتابين في المبسوط ذكر.

لقد صرّح الشيخ الطوسي في المبسوط بأنّ له تصانيف كالنهاية، والجمل والعقود صنّفها قبل المبسوط، قال: «وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية... وعملت بآخره مختصر جمل العقود في العبادات، سلكت فيه طريق الإيجاز والاختصار...»[٦].

والظاهر أنّ كتاب الإيجاز في الفرائض كذلك، حيث ذكره المصنّف في المبسوط[٧]، لكنّه لم يذكر المبسوط في الإيجاز. وعلى كلّ حال، فقد ادّعى ابن إدريس (م ٥٩٨ هـ) أنّ المبسوط هو آخر كتاب فقهي للشيخ الطوسي، قال: «وما سطرناه واخترناه مذهب شيخنا أبي جعفر الطوسي رحمه الله واختياره في مبسوطه، وهذا الكتاب آخر ما صنّفه في الفقه، فإنّه بعد النهاية، والتهذيب،

والاستبصار، والجمل والعقود، ومسائل الخلاف»[٨].

الهدف من التأليف:

ذكر المصنّف أنّ غرضه من تصنيف هذا الكتاب ـ المبسوط ـ هو الدفاع عن شمولية الفقه الشيعي، وإثبات أنّ أحكام جميع الفروع الفقهية التي تعرّض لها فقهاء أهل السنّة في تصانيفهم واستدلّوا لإثباتها بالقياس والاجتهاد بالرأي، موجودة في فقه الإمامية، وأنّ الأخبار الواردة عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام تدلّ عليها تصريحاً أو تلويحاً تارة، وبشكل خاصّ أو عامّ تارة أُخرى.

قال: «أمّا بعد فإنّي لا أزال أسمع معاشر مخالفينا من المتفقّهة والمنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية ويستنزرونه، وينسبونهم إلى قلّة الفروع وقلّة المسائل، ويقولون: إنّهم أهل حشو ومناقضة، وإنّ من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل، ولا التفريع على الأُصول؛ لأنّ جلّ ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقين، وهذا جهل منهم بمذاهبنا، وقلّة تأمّل لأُصولنا، ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا لعلموا أنّ جلّ ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا، ومنصوص عليه تلويحاً عن أئمّتنا الذين قولهم في الحجّة يجري مجرى قول النبي صلى الله عليه وآله إمّا خصوصاً أو عموماً، أو تصريحاً أو تلويحاً. وأمّا ما كثّروا به كتبهم من مسائل الفروع، فلا فرع من ذلك إلا وله مدخل في أُصولنا ومخرج على مذاهبنا لا على وجه القياس، بل على طريقة توجب علماً يجب العمل عليها، ويسوغ الوصول إليها من البناء على الأصل، وبراءة الذمّة وغير ذلك...»[٩].

لقد كان المبسوط ردّاً وجواباً لكلّ من ادّعى بأنّ فقهاء الإمامية حيث لم

يعملوا بالقياس والاجتهاد، فإنّ فقههم لا يشتمل على تلك الفروع.

ولأجل تحقيق هذا الهدف قرّر الشيخ الطوسي تصنيف كتاب شامل للفروع الفقهية ليضمّه إلى كتاب النهاية، لكنّه رأى فيما بعد أنّ تدوين تلك الفروع لوحده سوف يجعل هذا الأمر صعباً للقارئ؛ لذا عدل عن قراره السابق وبدأ بتدوين كتاب المبسوط بهذه الخصوصية، قال في ذلك: «وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك [أي كثرة الفروع] تتوق نفسي إليه، فيقطعني عن ذلك القواطع، وتشغلني الشواغل... وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية... وعملت بآخره مختصر جمل العقود في العبادات... ووعدت فيه أن أعمل كتاباً ـ في الفروع خاصّة يُضاف إليه كتاب النهاية ويجتمع معه ـ يكون كاملاً كافياً في جميع ما يحتاج إليه، ثم رأيت أنّ ذلك يكون مبتوراً يصعب فهمه على الناظر فيه؛ لأنّ الفرع إنّما يفهمه إذا ضبط الأصل معه، فعدلت إلى عمل كتاب يشتمل على عدد جميع كتب الفقه... واقتصرت على مجرّد الفقه... »[10].

قال المصنّف في وصف كتاب المبسوط ودقّة العمل فيه: « وهذا الكتاب ـ إذا سهّل الله تعالى إتمامه ـ يكون كتاباً لا نظير له لا في كتب أصحابنا، ولا في كتب المخالفين؛ لأنّي إلى الآن ما عرفت لأحد من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأُصول والفروع مستوفىً مذهبنا، بل كتبهم وإن كانت كثيرة، فليس يشتمل عليهما كتاب واحد... »[11].

مباحث وأبواب المبسوط:

بدأ المصنّف في الكتاب بعد مقدّمة مختصرة بباب الطهارة، وختمه بباب

الدعاوى والبيّنات، فكان عدد الأبواب الفقهية فيه (٧٧) باباً، وهي كالتالي: الطهارة، الحيض، الصلاة، الجنائز، الزكاة، تقسيم الزكاة، الخمس والأنفال، الصوم، الاعتكاف، الحجّ، الجهاد، الجزية، تقسيم الفيء والغنائم، البيع، السلم، الرهن، التفليس، الحجر، الصلح، الحوالة، الضمان، الشركة، الوكالة، الإقرار، العارية، الغصب، الشفعة، القراض، المساقاة، الإجارة، المزارعة، إحياء الموات، الوقوف والصدقات، الهبة، اللقطة، الوصية، الفرائض، الوديعة، النكاح، الصداق، القسم، الخلع، الطلاق، الإيلاء، الظهار، اللعان، العِدد، الرضاع، النفقة، العتق، المكاتب، التدبير، أُمّهات الأولاد، الأيمان، النذر، الصيد والذبائح، الأطعمة، السبق والرماية، الجراح، الديات، القسامة، كفّارة القتل، قتال أهل البغي، المرتدّ، الحدود، السرقة، قطّاع الطريق، الأشربة، قتال أهل الردّة، الدفاع عن النفس، آداب القضاء، الشهادات، الدعاوى والبيّنات.

ومن الملفت أنّه لا يوجد في مصادر الشيعة الفقهية آنذاك كتاب بهذا الكمّ من الأبواب الفقهية، والسبب في ذلك أنّ الكثير من المباحث الفقهية الواردة في المصادر الفقهية الأُخرى ـ بما في ذلك تصانيفه ـ ذيل بعض الأبواب الفقهية أوردها الشيخ الطوسي في المبسوط تحت عنوان باب مستقلّ، وذلك مجاراة منه من هذه الناحية لفقه الجمهور، تناسباً مع الهدف من تدوينه للكتاب، فأورد في هذا الكتاب ـ كما هو الحال في كتب أهل السنّة ـ بعض الأبواب الفقهية التالية تحت عنوان كتاب: الحيض، الجنائز، تقسيم الزكاة، الخمس والأنفال، الأُضحية والعقيقة، الجزية، تقسيم الفيء والغنائم، القسم، العِدد، الرضاع، أُمّهات الأولاد، الجراح، القسامة، كفّارة القتل، قتال أهل البغي، المرتدّ، السرقة، قطّاع الطريق، قتال أهل الردّة، الدفاع عن النفس.

في حين لم يرد شيء من المباحث المذكورة في أيّ مصدر فقهي شيعي آخر تحت عنوان كتاب مستقلّ، بل وردت هذه المباحث أواخر أبواب أُخر، فمثلاً ورد بحث تقسيم الزكاة، والخمس والأنفال في كتاب الزكاة، والأُضحية في كتاب الحجّ، والجزية، وقتال أهل البغي في كتاب الجهاد، والعقيقة والقسم والرضاع في كتاب النكاح، والعِدد في كتاب الطلاق، وأُمّهات الأولاد في العتق، والجراح، والقسامة، وكفّارة القتل في الديات، وقطّاع الطريق في الحدود.

ويختلف ترتيب الأبواب في المبسوط أيضاً مع سائر الآثار الفقهية للإمامية في تلك المرحلة الزمنية، بما في ذلك اختلافه مع كتاب النهاية للمصنّف أيضاً، فمثلاً ذكر بحث القضاء والشهادات في النهاية بعد العبادات وبعد عدّة كتب أُخر، لكنّه ذكره في المبسوط أواخر الكتاب، أي قبل كتاب الدعاوى والبيّنات.

كما ذكر الفقهاء آنذاك في أكثر تصانيفهم ـ كالمقنع والهداية والمقنعة والمراسم ـ بعد كتاب العبادات كتاب النكاح وما يرتبط به، لكنّ الشيخ الطوسي في المبسوط ذكر بعد العبادات كتاب البيع وما يرتبط به من أبوات فقهية.

الفقه المقارن في المبسوط:

المنهج الذي اتّبعه الشيخ الطوسي في هذا الكتاب هو استقصاء الفقه المقارن الاستدلالي بطريقة أهل الاجتهاد، وبطبيعة الحال تصنيف كتاب بهذه الطريقة يكون مشتملاً على أُصول وفروع عديدة مقترنة بالاستدلال عليها ومقارنتها مع سائر المذاهب الإسلامية، إنّما هو أمر حديث في ذلك الوقت، قال الشيخ الطوسي في وصف كتابه المبسوط، بأنّ: « هذا الكتاب لا نظير له لا في كتب أصحابنا، ولا في كتب المخالفين»[١٢].

نعم، صنّف السيد المرتضى (م ٤٣٦ هـ) قبل الشيخ الطوسي كتابي الانتصار والناصريات بطريقة الفقه المقارن، كما أنّ المصنّف نفسه كتب الخلاف في نفس الوقت الذي كتب فيه المبسوط بهذه الطريقة أيضاً، إلا أنّ واحداً من هذه التصانيف لا يشتمل على ما اشتمل عليه المبسوط من الفروع، وذلك أنّ كتاب الانتصار اختصّ بمسائل اتُّهم الإمامية بالانفراد بها[١٣]، قال السيد المرتضى: «أمّا بعد، فإنّي ممتثل ما رسمته الحضرة السامية الوزيرية العميدية أدام الله سلطانها وأعلى أبداً شأنها ومكانها من بيان المسائل الفقهية التي شُنّع بها على الشيعة الإمامية، وادُّعي عليهم مخالفة الإجماع... »[١٤].

كما اشتمل كتاب الناصريات أيضاً على (٢٠٧) مسألة فقهية وعقائدية ألّفها السيد المرتضى في شرح ونقد فقه جدّه حسن الأطروش[١٥].

وأمّا الخلاف للشيخ الطوسي فقد تعرّض فيه لمسائل الخلاف فقط، وكذا تهذيب الشيعة لابن الجنيد (م ٣٨١هـ) الذي صُنّف قبل زمان الشيخ الطوسي، فإنّ مصنّفه ذكر فيه الأُصول والفروع مقرونة بالاستدلال عليها من الفريقين[١٦]. ويشتمل كتاب ابن الجنيد من جهة أُخرى على جميع الكتب الفقهية[١٧].

وبناء على ذلك، يعتبر كتاب تهذيب الشيعة أوّل كتاب كتب بطريقة الفقه المقارن، وإن كان من البعيد بلوغه التفصيل المذكور كما عليه الحال في المبسوط.

وقد استمرّ العمل بهذه الطريقة بعد الشيخ الطوسي، حيث عمل بها علماء آخرون أمثال: العلامة الحلّي (م ٧٢٦هـ) في كتابيه منتهى المطلب وتذكرة الفقهاء، وهذان الكتابان يمتازان عن المبسوط من عدّة جهات منها: ذكر اختلاف الأقوال في كلّ مسألة، خلافاً للمبسوط حيث أدرج الأقوال في جميع المسائل.

وكيف كان، لا يبلغ هذان الكتابان في شمولهما ما بلغه المبسوط؛ لعدم اشتمالهما على جميع الأبواب الفقهية.

لقد ذكر الشيخ الطوسي في هذا الكتاب أقوال فقهاء المسلمين من علماء الشيعة والسنّة، فعبّر عن علماء الشيعة بمختلف الألفاظ، كقوله: أصحابنا[١٨]، والطائفة[١٩]، فيما عبّر عن علماء الجمهور بالمخالفين[٢٠]، والناس[٢١]، والفقهاء[٢٢]، والعلماء[٢٣]، وأهل العلم[٢٤].

لقد عبّر المصنّف أحياناً وفي بعض الموارد بلفظ (فيه خلاف) مشيراً إلى اختلاف آراء فقهاء الجمهور في المسألة[٢٥]، كما أنّه يترك التفصيل في آراء علماء السنّة، ويُرجع القارئ فيه إلى الخلاف[٢٦]. لم يشر المصنّف في نقل الأقوال إلى اسم أحد من علماء الشيعة، لكنّه أشار في بعض الموارد إلى اسم بعض علماء الجمهور كأبي حنيفة (م١٥٠هـ)[٢٧]، والشافعي (م ٢٠٤هـ)[٢٨]، ومالك (م ١٧٩هـ)[٢٩]، وأحمد بن حنبل (م ٢٤١هـ)[٣٠].

كما أنّه لم يذكر أسماء مراجع البحث التي نقل عنها تلك الأقوال إلا في بعض الموارد ككتاب الحيل[٣١]، وكثيراً ما يكتفي بنقل القول عن الآخرين، ثم يكتفي بذكر القول المختار في المسألة من دون أن يردّ شيئاً من تلك الأقوال.

وفي مقام بيان الأقوال لم نقف للمصنّف على مدح وثناء لأحد، ولا ذكر أحداً بسوء وذمّ على الرغم من عدم ارتياحه لبعض آراء علماء الجمهور، حيث أوكل الأمر فيها إلى الله[٣٢].

المنهج والأُسلوب في تصنيف الكتاب:

١ ـ ذكر المصنّف في مقدّمة المبسوط المنهج المتبع في تصنيف الكتاب، فإنّه

لخّص جهد الإمكان مباحث الكتاب حيث اقتصر فيه على ذكر الأبحاث الفقهية فقط دون الأدعية والآداب، قال في ذلك: «... فعدلت إلى عمل كتاب يشتمل على عدد جميع كتب الفقه التي فصّلها الفقهاء، وهي نحو من [ثلاثين (ثمانين خ ل)][٣٣] كتاباً أذكر كل كتاب منه على غاية ما يمكن تلخيصه من الألفاظ، واقتصرت على مجرد الفقه دون الأدعية والآداب، وأعقد فيه الأبواب، وأُقسّم فيه المسائل، وأجمع بين النظائر، وأستوفيه غاية الاستيفاء، وأذكر أكثر الفروع التي ذكرها المخالفون، وأقول: ما عندي على ما يقتضيه مذاهبنا ويوجبه أُصولنا بعد أن أذكر جميع المسائل، وإذا كانت المسألة أو الفرع ظاهراً أقنع فيه بمجرّد الفتيا، وإن كانت المسألة أو الفرع غريباً أو مشكلاً أُومئ إلى تعليلها ووجه دليلها؛ ليكون الناظر فيها غير مقلّد ولا مبحث، وإذا كانت المسألة أو الفرع ممّا فيه أقوال العلماء ذكرتها وبيّنت عللها والصحيح منها والأقوى، وأُنبّه على جهة دليلها لا على وجه القياس... »[٣٤].

لم يراع الشيخ الطوسي بعض هذه النكات ـ التي ذكرها في المقدّمة بصفتها المنهج الذي رسمه في تدوين الكتاب ـ بشكل تامّ، وذلك أنّه لم ينقل الاختلاف في الأقوال دائماً، كما هو الحال في مسألة التأمين في الصلاة بعد الحمد[٣٥]، ومسألة وجوب طواف النساء في الحجّ والعمرة المفردة[٣٦]، وبالجملة فإنّ المصنّف قلّما أشار إلى اختلاف آراء الفقهاء في قسم العبادات، كما أنّه أشار أحياناً إلى أسماء القائلين بتلك الأقوال خلافاً لما ذكر في المقدّمة بأنّه لا يذكر أسماء المخالفين في المسألة لئلا يطول به الكتاب[٣٧].

والذي يبدو أنّ المصنّف في بدو تصنيف الكتاب كان بانياً على ذكر الفروع التي لم يتعرّض لها الآخرون من الفقهاء، وكذا الفروع التي تعرّض لها فقهاء

الجمهور في تصانيفهم، ثم بيان حكمها في رأي فقهاء الشيعة، ولذا كان من المهم لدى المصنّف ذكر الأحكام الشرعية من وجهة نظر الفقه الشيعي، لا نقل فتاوي علماء الجمهور، ومن هنا نجده قلّما نقل آراءهم، ففي مسألة المسح في الوضوء على جميع الرأس، قال فقهاؤهم باستحباب المسح على جميع الرأس في الوضوء[٣٨]، وقال الشيخ في ذلك مباشرة ومن دون الإشارة إلى ما قاله فقهاء الجمهور فيها: «لا يستحبّ مسح جميع الرأس، فإنّ مسح جميعه تكلّف ما لا يحتاج إليه»[٣٩].

وهكذا يجد المتتبّع أنّ المصنّف أخذ في تغيير المنهج تدريجياً بحيث صار ينقل الأقوال بشكل ملحوظ.

٢ ـ لم يقتد المصنّف في تدوين المبسوط بأحد ولا بكتاب خاصّ لا من الشيعة ولا من السنّة، وهذا الأمر يتّضح أكثر بمقارنة المبسوط مع سائر الآثار الفقهية للشيعة والسنّة في ذلك الوقت، وهذا ما صرّح به المصنّف نفسه في المقدّمة بقوله: «وهذا الكتاب ـ إذا سهّل الله تعالى إتمامه ـ يكون كتاباً لا نظير له لا في كتب أصحابنا، ولا في كتب المخالفين؛ لأنّي إلى الآن ما عرفت لأحد من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأُصول والفروع مستوفىً مذهبنا، بل كتبهم وإن كانت كثيرة، فليس يشتمل عليهما كتاب واحد، أمّا أصحابنا فليس لهم في هذا المعنى ما يشار إليه، بل لهم مختصرات، وأوفى ما عمل في هذا المعنى كتابنا النهاية، وهو على ما قلت فيه...»[٤٠].

٣ ـ لقد استفاد الشيخ الطوسي من التقسيمات كثيراً في بيان اصول المباحث وفروعها سواء في الفروع التي استنبطها هو، أو تلك التي أخذها من الآخرين، وقد اختلفت طريقته ومنهجه أحياناً حتى أواخر الكتاب، ففي بعض الأبحاث ـ

خصوصاً أبواب العبادات ـ ذكر الأحكام بدون الاشارة إلى أدلّتها التفصيلية، وفي بعض الموارد أضاف اليها الاستدلال، وفي مقاطع أُخر من الكتاب قلّما نجد له إشارة إلى آراء المخالفين، وإن تعرّض لآرائهم لم يذكر أسماء علمائهم ولم يشر إلى مذاهبهم. نعم، أشار في موارد معدودة إلى فتاوي علمائهم وعبّر عنهم بـ «الفقهاء»[٤١] تارة، و«الناس»[٤٢] أُخرى. كما عبّر في موارد أُخر بلفظ «عندنا» إشارة منه إلى مخالفة فقهاء الشيعة لفتاوي أهل السنّة. هذا كلّه في العبادات.

وأمّا في الأبواب غير العبادية من الكتاب، فكثيراً ما نجده يذكر آراء وأقوال الآخرين ثم يذكر ضمنها رأيه.

٤ ـ لم يتّبع الشيخ الطوسي في بيان رأيه ـ خصوصاً في قسم غير العباديات من الكتاب ـ أحداً في المنهج والطريقة، وعدم الانسجام هذا صار سبباً في صعوبة فهم فتوى الشيخ في المبسوط أحياناً، وفي نسبة الفقهاء إلى الشيخ الطوسي فتاوى مختلفة من الكتاب المذكور، وذلك أنّه يطرح أحياناً موضوع المسألة الشرعية بدون بيان فتواه فيها، ثم يعرض آراء وأقوال الفقهاء فيها، ثم يخلص في النتيجة إلى اختيار رأي من بينها[٤٣]، قال في حدّ السارق: «وإن كان باب الدار مغلقاً وباب البيت مفتوحاً، فإذا أخرجه إلى الصحن فلا قطع؛ لأنّ البيت إذا كان مفتوحاً لم يكن حرزاً، فإذا أخرجه إلى الصحن فقد أخرجه من غير حرز إلى ما هو حرز، فلهذا لا قطع عليه.

فأمّا إذا كانا مغلقين، فإذا أخرجه من البيت إلى الصحن، قال قوم: عليه القطع؛ لأنّه أخرجه من حرزه، فإنّ البيت إذا كان مغلقاً كان حرزاً لما فيه، فإذا أخرجه من حرزه فعليه القطع، كما لو أخرجه إلى خارج الدار، وقال آخرون: ليس عليه القطع، وهو الصحيح عندي؛ لأنّه أخرجه من حرز إلى ما هو حرز،

فإنّ البيت حرز في حرز، فلا قطع عليه... »[٤٤].

وتارة يطرح موضوع المسألة مقروناً بالحكم الشرعي لها، ثم يأخذ بعرض الأقوال فيها، وفي هذه الحالة تارة يصرّح برأيه فيها، كما هو الحال في حدّ الزنا، قال: « إذا شهد اثنان أنه اكرهها، وقال آخرون: إنّها طاوعته، فلا حدّ عليها؛ لأنّ الشهادة لم تكمل، والرجل لا حدّ عليه أيضاً، وقال بعضهم: إنّ عليه الحدّ، وهو الأقوى عندي؛ لأنّ الشهادة قد كملت في حقّه على الزنا؛ لأنّه زانٍ في الحالين»[٤٥].

وقال أيضاً في دار بيعت وفي بئرها ماء: «والماء الذي في البئر مملوك لصاحب الدار بدلالة أنّ له منع الغير منه، وقد قيل: « إنّه لا يملك؛ لأنّ للمستأجر أن يشربه ويتصرّف فيه من غير إذن صاحب الدار، والأول أقوى»[٤٦].

٥ ـ ويُلاحظ أحياناً أنّ فتوى الشيخ الطوسي لم تكن بذاك الوضوح، كما لو ذكر ـ بعد قوله: إنّ هذا ما يقتضيه مذهبنا ـ قولاً آخر بصفته أقوى الأقوال[٤٧]، فإنّ في مثل هذه الموارد اشتبه الأمر على البعض، فكان يرى أنّ القول الأوّل الذي ذكره هو رأيه في المسألة[٤٨].

٦ ـ وقد يجد المتتبّع لمنهج الشيخ الطوسي في المبسوط وقوع فصل بين المسألة وبيان حكمها الشرعي بناءً على أحد الأقوال فيها مع فتوى الشيخ فيما يرتبط بتلك المسألة، بحيث يؤدي ذلك إلى أنّ من لم يتابع أبحاث الكتاب يظنّ أنّ ما ذكره المصنّف في بداية المسألة إنّما هو فتواه، في حين أنّه يفتي بعد أسطر أو بعد عدّة صفحات على خلاف ما ذكره أوّلاً، ويمكن الإشارة هنا ـ كمثال لذلك ـ إلى رأي المصنّف في مسألة أصالة أو فرعية عقد الصلح، أي هل إنّ الصلح أصل في نفسه أو هو فرع لغيره، فإنّ المصنّف أوّل من طرح في

المبسوط موضوع أصالة أو فرعية الصلح بالنسبة لسائر العقود، فذكر أوّلاً أنّ الصلح فرع أحد العقود الخمسة التي هي البيع والإجارة والعارية والإبراء والهبة، لكنّه بعد عدّة أسطر صرّح بقوله: «ويقوى في نفسي أن يكون هذا الصلح قائماً بنفسه ولا يكون فرع البيع، فلا يحتاج إلى شروط البيع واعتبار خيار المجلس»[٤٩]. كما صرّح خلال بحث كتاب الصلح كراراً بأنّ الصلح عنده عبارة عن عقد مستقلّ وقائم بنفسه، وأنه ليس كسائر العقود[٥٠].

وقد وافق ابن إدريس ـ الذي هو أقرب من غيره في فهم عبارات الشيخ الطوسي ـ على ذلك ولم يعترض عليه[٥١]، كما وافقه السيد العاملي (م١٢٢٦ هـ) وبعض آخر عليه أيضاً[٥٢].

نعم، قد يظنّ البعض ـ ممّن لا دراية له بمنهج الشيخ الطوسي في المبسوط، أو لم يقرأ مباحث باب الصلح بدقّة، أو اعتمد على نقل الآخرين ـ أنّ المصنّف كما ذكر أوّلاً في باب الصلح يرى أنّ الصلح فرع سائر العقود، وأنّه يوافق علماء الجمهور في ذلك، وهذا الخطأ شائع بين الفقهاء حتى إنّ الكثير منهم يرى أنّ هذا الأمر من المسلّمات، وأنّه قد شاع أنّ علماء الشيعة فيما يرتبط بأصالة الصلح وقيامه بنفسه أو أنّه فرع على قولين في المسألة، فذهب البعض منهم ـ وهو الشيخ الطوسي ـ إلى ما ذهب إليه علماء الجمهور من أنّ الصلح فرع سائر العقود[٥٣].

وهذه الخصوصية في المبسوط هي التي دعت ابن إدريس يجزم ويصرّح بأنّ الشيخ الطوسي ذكر في هذا الكتاب أقوال المخالفين، وأنّه لم يميّز قولنا من قولهم، وأحد المذهبين عن الآخر تمييزاً جلياً، وإنّما يعرفه من اطّلع على المذهبين معاً وسبر قول أصحابنا وحصّل خلافهم، وما تقتضيه أُصول

مذهبهم، وإلا فالقارئ فيه يخبط خبط عشواء[٥٤].

وكذا حذّر ابن إدريس من ذلك، وذكر بأنّ جميع ما قاله الشيخ في المبسوط بل معظمه إنّما هو مذهب المخالفين وفروعهم، وأنّ الشيخ الطوسي اختار منها ما قوي عنده في الحال ولم يعاود النظر فيه، وذكر بأنّ الأولى اتّباع الأدلّة وترك التقليد[٥٥].

الأدلّة المعتمدة في المبسوط:

الأدلّة التي اعتمدها الشيخ الطوسي في الاستدلال على مباحث الكتاب عبارة عمّا يلي:

١ ـ الكتاب العزيز:

استدلّ الشيخ الطوسي في كثير من أبواب الكتاب لإثبات الوجوب أو الحرمة أو الجواز بآيات من الكتاب العزيز، نظير استدلاله على وجوب الجهاد[٥٦]، جواز عقود السلم[٥٧]، الصلح[٥٨]، العارية[٥٩]، القرض[٦٠]، استحباب الزواج[٦١]، وغيرها.

كما أنّه تمسّك بآيات من الكتاب العزيز في الكثير من الفروع أيضاً كتمسّكه بعموم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى... أَوْ لاَمَسْتُمْ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ...﴾[٦٢] لإثبات صحة التيمّم بتراب القبر[٦٣].

وكذا استدلّ بالكتاب العزيز لإثبات صحة تيمّم فاقد الماء لو كان سفره محرّماً[٦٤]، هذا مضافاً إلى أنّه ذكر بعض الآيات المباركة مؤيّداً وشاهداً على

ما استفاده من اللغة في بعض مواضع الكتاب[٦٥].

٢ ـ السنّة الشريفة:

الأخبار هي أحد الأدلّة التي استدلّ بها المصنّف في الكتاب، فهو غالباً ما يستدلّ لأُصول الأحكام بالأخبار والروايات النبوية الشريفة المروية بطرق غير الإمامية، كاستدلاله على جواز الإقرار، والهبة، وحرمة الغصب، وغيرها[٦٦]. لكنّه استدلّ على فروع الأحكام بروايات وردت عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام عبّر عنها بمختلف التعابير، كقوله: روى أصحابنا[٦٧]، أو: أخبارنا[٦٨]، أو: لقوله عليه السلام[٦٩]، وفي أكثر المواضع لم يذكر الروايات بأسنادها إلا في بعض الموارد التي ذكر فيها اسم الراوي عن النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام الذي روى عنهم مباشرة[٧٠].

نعم، ذكر في موارد نادرة جدّاً بعض سلسلة السند[٧١]. ولذا، لا يجد المتتبّع في المبسوط بحثاً عقده المصنّف لدراسة أسناد الروايات.

وممّا يلفت النظر في المبسوط أنّ المصنّف نقل فيه بعض الأخبار المتعارضة التي حاول علاجها تارة بحمل بعضها على الاستحباب[٧٢]، أو الكراهة[٧٣]، أو العمل ببعضها لكونه أظهر[٧٤]، أو الأصح[٧٥]، أو الأحوط فيها[٧٦]، وأُخرى بحمل بعضها على بعض الأفراد والبعض الآخر على الأفراد الأُخر كحمل الروايات الدالّة على صحة شرط عدم الوطء في عقد النكاح على عقد النكاح المنقطع (المتعة)، وحمل الأُخر منها القائلة بعدم الصحة على العقد الدائم[٧٧].

٣ ـ الإجماع:

استدلّ الشيخ الطوسي مضافاً إلى الآيات والروايات بالإجماع أيضاً، ومراده

من الإجماع في بعض الموارد: إجماع المسلمين من الشيعة والسنّة، وقد أورده في عدّة سياقات كقوله: «إجماع الأُمّة»[٧٨]، و«إجماع المسلمين»[٧٩]، و«إجماع الأُمّة»[٨٠]، و«بلا خلاف بين الأُمّة»[٨١]، وغيرها.

وقد عبّر في بعض الموارد عن الإجماع بألفاظ مختلفة دون أن يستعمل لفظ (الإجماع) صريحاً، ومراده منه الإجماع المتحقّق لدى علماء وفقهاء الجمهور، حيث عبّر عنه بـ: «لا خلاف بينهم»[٨٢]، و«بلا خلاف بين الفقهاء»[٨٣]، و«عند جميع الفقهاء»[٨٤]، و«عامّة الفقهاء»[٨٥]، و«جميع المخالفين»[٨٦].

كما أنّ مراده من الإجماع في بعض الموارد: إجماع الشيعة الذي عبّر عنه بـ: «إجماع الفرقة»[٨٧]، و«إجماع الفرقة المحقّة»[٨٨]، و«بلا خلاف بين الطائفة»[٨٩]، و«بلا خلاف بين أصحابنا»[٩٠]، و«بلا خلاف عندنا»[٩١]، فيما عبّر عنه في موارد كثيرة بلفظ «عندنا»[٩٢].

ثم إنّ المصنّف ذكر الإجماع في بعض المواضع مجرّداً وبدون إضافة لشيء[٩٣]، كدعواه الإجماع على جواز الرهن[٩٤]، وحرمة الغصب[٩٥]، ولمّا كان هذا النوع من التعابير المستعملة في الإجماع، الإجماع الذى لا يختلف المسلمون فيه، يمكن استنتاج أنّ مراده من الإجماع فيها هو إجماع المسلمين.

لقد ادّعى الشيخ الطوسي الإجماع في بعض المسائل التي اختلف الفقهاء فيها وليست إجماعية، حتى إنّه ادّعى الإجماع في مواطن من الكتاب على حكم، فيما حكم في موطنٍ آخر منه بما يخالف الحكم السابق، كدعواه الإجماع على خيار فسخ النكاح للزوجة فيما لو عرض للزوج بعد العقد عارض كالجب مثلاً[٩٦]، فيما ذهب في موضع آخر إلى عدم خيار الفسخ للزوجة في ذلك[٩٧]، ممّا دعا ذلك الفقهاء من بعده إلى توجيه مثل هذه الإجماعات أو الإشكال فيها[٩٨].

٤ ـ العقل:

استدلّ الشيخ الطوسي في موارد قليلة جدّاً بالعقل بصفته أحد الأدلّة في إثبات الحكم الشرعي، كاستدلاله به في الحكم بحرمة الغصب[٩٩]. ووجوب أكل المحرم في حالات الخوف على النفس من الهلاك[١٠٠].

٥ ـ الأُصول العملية:

كما أنّه استدلّ ببعض القواعد والأُصول أيضاً[١٠١]، كاستدلاله في المعاملات بالأُصول العملية كأصل البراءة[١٠٢]، والاستصحاب[١٠٣] على دلالة النهي على الفساد وبطلان المعاملة في وقت صلاة الجمعة لمن وجبت صلاة الجمعة في حقه[١٠٤].

ويرى المحقق النجفي (م ١٢٦٦هـ) أنّ مراد الشيخ الطوسي من الاحتياط في قسم العبادات الوجوب[١٠٥].

لقد ردّ الشيخ الطوسي في المبسوط بعض القواعد المعتبرة لدى علماء الجمهور كالقياس[١٠٦] والاستحسان[١٠٧] ولم يعمل بهما، لكن مع ذلك اتّهمه البعض بالعمل بهما في هذا الكتاب[١٠٨].

الفتاوي المخالفة للمشهور:

للشيخ الطوسي آراء عديدة مخالفة للمشهور، نذكر بعضها:

١. طهارة عذرة جميع الطيور سواء كانت محلّلة أم محرّمة[١٠٩]، والحال إنّ المشهور من الفقهاء يرون نجاسة بول وعذرة الطيور المحرّمة الأكل[١١٠].

٢. عدم بطلان صلاة من نسي الركوع سهواً في الركعتين الأخيرتين

من الصلاة الرباعية، فإنّ بإمكانه الرجوع والإتيان بالركوع ثم السجود عنه بسجدتي السهو[١١١]، ومشهور الفقهاء على بطلان الصلاة[١١٢].

٣. كراهة إمامة من يلحن في القراءة وعدم تمكّنه من التصحيح[١١٣]، والمشهور يرى عدم جواز إمامته[١١٤].

٤. لو صدر من الإمام ما يوجب سجدتي السهو، فإنّ المشهور من الفقهاء يرون بأنّ على الإمام أن يسجد لذلك سجدتي السهو، ولا يلزم المأمومين تبعيته في ذلك[١١٥]، بينما يرى الشيخ الطوسي بأنّ على المأمومين أيضاً تبعية الإمام في سجدتي السهو[١١٦].

٥. لو أسلم الكافر قبل الظهر من شهر رمضان، ولم يكن قد أتى بما يبطل الصيام، يجب عليه عند الشيخ الطوسي نية الصوم، ويكون صومه لذلك اليوم صحيحاً[١١٧]، بينما يرى المشهور عدم وجوب صوم ذلك اليوم عليه[١١٨].

٦. عدم حرمة شمّ الطيب على المعتكف[١١٩]، وحرمته على المشهور[١٢٠].

٧. يرى المشهور تعلّق الزكاة بالجنس الزكوي بعد مضيّ الحول عليه وإن عارضه بغير جنسه[١٢١]، فيما فصّل الشيخ الطوسي بين ما لو عارضه بجنسه وبين غير جنسه، فحكم بعدم سقوط الزكاة في الأول[١٢٢].

٨. لو كان الحاجّ من أهل مكة، ولم يكن حجّ التمتّع واجباً عليه فأتى به، كان حجّه صحيحاً على المشهور، ويجب عليه الهدي الذي هو من واجبات حجّ التمتّع[١٢٣]، لكن ذهب الشيخ الطوسي إلى عدم وجوب الهدي عليه[١٢٤].

٩. جواز ردّ الوصية بعد موت الموصي وبعد قبولها وقبل القبض[١٢٥]، ويرى المشهور عدم صحة الردّ[١٢٦].

١٠. عدم اعتبار اللوث في القسامة لثبوت الجناية على الأعضاء والجوارح،[١٢٧] فيما يرى المشهور اعتبار ذلك[١٢٨].

أهم نتائج البحث:

١ ـ فيما يرتبط بتاريخ تأليف (المبسوط) فالمستفاد أنّه كان متزامناً مع تأليف كتاب (الخلاف)، وبعد كتاب (النهاية)، و(الجمل والعقود)، و(الإيجاز).

٢ ـ والهدف من تأليف الكتاب هو الدفاع عن فقه الإمامية وإثبات سعة هذا الفقه وقابليته لاستيعاب مختلف الفروع.

٣ ـ يمتاز (المبسوط) بترتيب خاصّ لأبوابه يبدأ بالطهارة وينتهي بالدعاوي والبيّنات.

٤ ـ كما أنّه يمتاز في عدد أبوابه حيث قاربت الثمانين باباً، وهذا يشابه التبويب في الفقه السنّي.

٥ ـ ركّز الكتاب على البحث المقارن وذكر الأقوال المختلفة، وقد يستدلّ عليها أحياناً.

٦ ـ أُسلوب الكتاب هو اختصار المباحث، ولم يلتزم أُسلوباً ثابتاً من أوّل الكتاب إلى آخره.

٧ ـ طريقته في بيان فتواه متفاوته من مطلب إلى آخر، ممّا يحتاج تحديد فتواه إلى دقّة ووقوف على الكتاب وأُسلوبه.

٨ ـ قد اعتمد الشيخ في المبسوط في الاستدلال الكتاب العزيز، والسنّة الشريفة سيما ما ورد في مصادر الحديث السنّية. كما اعتمد الإجماع بنوعيه

(إجماع الأُمّة وإجماع الطائفة)، وأيضاً استدلّ بالأُصول العملية في بعض الموارد.

٩ ـ لقد ادّعى الشيخ الإجماع في بعض الموارد التي لم يثبت فيها إجماع، وربّما أفتى بخلافها في موارد أُخر.

١٠ ـ للشيخ في كتاب المبسوط فتاوى مخالفة للمشهور، من قبيل: طهارة عذرة جميع الطيور سواء أكانت محلّلة أم محرّمة الأكل، وعدم بطلان صلاة من نسي الركوع سهواً في الركعتين الأخيرتين، وكراهة إمامة من يُلحن في صلاته، وغير ذلك.

الهوامش

(١) المبسوط في فقه الامامية، الطوسي، محمد بن الحسن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ط ١/ سنة (١٤٢٨ هـ)، من الحجم الوزيري، في خمسة مجلدات، عدد صفحاتها بحسب ترتيب الأجزاء كالتالي: ٦٤٠، ٦٧٥، ٦٩٥، ٧٩١، ٧٥٦ صفحة.

(٢) الطوسي، المبسوط ٥: ٦٨٢.

(٣) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة/ ١٤١١هـ، ٦: ٣٣٠. الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، منشورات الرضي/ بدون تاريخ: ١٦٠. الطوسي، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم المقدسة/ ١٤١٥هـ: ١٥٢. الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد، دار الأضواء ـ بيروت/ ١٤٠٦هـ: ٢٣٩. الطوسي، محمد بن الحسن، مصباح المتهجّد، مؤسسة فقه الشيعة ـ قم المقدسة/ ١٤١١هـ، ١: ١٣ و ٢: ٥٤٠.

(٤) الطوسي، المبسوط ٣: ٣٣٥. الطوسي، الخلاف ٦: ٣٣٠.

(٥) الطوسي، الاقتصاد: ٢٣٩. الطوسي، الرسائل العشر: ١٥٢.

(٦) الطوسي، المبسوط ١: ١٥.

(٧) المصدر السابق ٣: ٣٣٥.

(٨) ابن إدريس، محمد بن منصور، السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة/ ١٤١٧هـ، ١: ٤٩٩.

(٩) الطوسي، المبسوط ١: ١٤.

(١٠) المصدر السابق: ١٥.

(١١) المصدر السابق: ١٦.

(١٢) المصدر السابق: ١٦.

(١٣) السيد المرتضى، علي بن الحسين، الانتصار، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم المقدسة/ ١٤١٥ هـ: ٧٥، المقدّمة.

(١٤) المصدر السابق.

(١٥) السيد المرتضى، علي بن الحسين، الناصريات، مركز البحوث والدراسات الإسلامية/ ١٤١٧هـ: ٦٢.

(١٦) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، إيضاح الاشتباه، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم المقدسة/ ١٤١١هـ: ٢٩١.

(١٧) بحر العلوم، محمد مهدي، الفوائد الرجالية، مكتبة الإمام الصادق عليه السلام ـ طهران/ ١٣٦٣هـ. ش، ٣: ٢٠٦.

(١٨) الطوسي، المبسوط ١: ٢٢، ٤١، ١٥٩، ٢٩٧، ٥٥٨، و ٢: ١١، ٢٠، ٤٧٦، ٥٣٧.

(١٩) المصدر السابق ١: ٢١، ٤٩، ٢٥٣، و ٢: ٢٤٨.

(٢٠) المصدر السابق ٣: ١٥٩، ٢٩٨، ٤٥١، ٤٥٣.

(٢١) المصدر السابق ١: ١٠٩، ١٣٨، ٥٥١، و٢: ٤٠٨، ٥٣٧.

(٢٢) المصدر السابق ١: ١٨٧، ٣٤٠، ٣٤٣، و ٢: ٥٠.

(٢٣) المصدر السابق ١: ٣٣٨.

(٢٤) المصدر السابق ٣: ٣٠٨، ٤٥٠، و ٥: ١٧١.

(٢٥) المصدر السابق ١: ٤٧٤، و ٢: ١٧، و ٣: ٢٤٥.

(٢٦) المصدر السابق ٤: ١٣١، ١٧٦، ١٧٧.

(٢٧) المصدر السابق ٢: ٢٨١، ٤٦٥، ٥٩١، و ٣: ٢٦٦، ٣٥٨.

(٢٨) المصدر السابق ٢: ٤٢٣، و ٣: ٣٥٨، ٤٩١، و ٥: ٤٦٢.

(٢٩) المصدر السابق ١: ٣٤٥، و ٢: ٤٦٨، و ٣: ٤٩١.

(٣٠) المصدر السابق ٢: ٤١٠، و ٣: ١٢٣، ٢٤١.

(٣١) المصدر السابق ٤: ١٠٧.

(٣٢) المصدر السابق.

(٣٣) كذا ورد في الطبعة الجديدة الحروفية، ولكن الأصحّ: (ثمانين). و(ثلاثين) خطأ جزماً.

(٣٤) الطوسي، المبسوط ١: ١٥ ـ ١٦، المقدّمة.

(٣٥) المصدر السابق: ١٥٧.

(٣٦) المصدر السابق: ٤٨٣.

(٣٧) المصدر السابق ٢: ٢٨١، ٣٦٦، ٤٦٥، و ٥: ٤٦٢.

(٣٨) الكاشاني الحنفي، علاء الدين، بدائع الصنائع، مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت/ ١٤١٧هـ، ١: ٢٢.

(٣٩) الطوسي، المبسوط ١: ٤٢.

(٤٠) المصدر السابق: ١٦.

(٤١) المصدر السابق: ١٧٨، ٣٤٠، ٣٤٣، ٤٤٩، ٥٢٦، ٥٩٤، ٦٠٨، ٦١٧.

(٤٢) المصدر السابق: ١٠٩، ١٣٨، ١٤١، ٢٧٥، ٣٦٦.

(٤٣) المصدر السابق ٥: ١٤٢، ٢٧٤، ٣٦٤.

(٤٤) المصدر السابق: ٣٦٢.

(٤٥) المصدر السابق: ٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٤٦) المصدر السابق: ٣٩.

(٤٧) المصدر السابق ٣: ٧٧، و ٤: ٣٨٨، و ٥: ٤٠٥.

(٤٨) الصيمري، مفلح بن الحسن، تلخيص الخلاف، مكتبة المرعشي النجفي ـ قم المقدسة/ ١٤٠٨هـ، ٣: ٢٦٦ ـ ٢٦٧. الصيمري، مفلح بن الحسن، غاية المرام، دار

الهادي ـ بيروت/ ١٤٢٠هـ، ٤: ٣٤١.

(٤٩) الطوسي،المبسوط ٢: ٢٥٩.

(٥٠) المصدر السابق: ٢٦١، ٥٦٤، ٥٧٠.

(٥١) ابن إدريس، السرائر ٢: ٦٥.

(٥٢) العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة/ ١٤١٩هـ، ١٧: ١٩ ـ ٢٠. السبحاني، محمد حسين، نخبة الأزهار (رسالة في تحقيق معنى البيع) المطبعة العلمية ـ قم المقدّسة/ ١٣٩٨هـ : ٢٤٥.

(٥٣) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة، مكتب الاعلام.الإسلامي ـ قم المقدّسة/ ١٤١٧هـ، ٦: ٢١٣. الشهيد الأول، محمد بن مكي العاملي، الدروس الشرعية، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة/ ١٤١٤هـ، ٣: ٣٢٥. الحلي، احمد بن محمد، المهذب البارع، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة/ ١٤١١هـ، ٢: ٥٣٦. البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة/ ١٤٠٨هـ، ٢١: ٨٦. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم المقدّسة/ ١٤١٤هـ، ٤: ٢٦٠. الأردبيلي، احمد بن محمد، مجمع الفائدة، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة/ ١٤٠٥هـ، ٩: ٣٣١. الطباطبائي، على بن محمد، رياض المسائل، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة/ ١٤٠٩هـ، ٩: ٤٢. السبزواري، محمد باقر، كفاية الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة/ ١٤٢٣هـ، ١: ٦٠٧. الفيض الكاشاني، محمد محسن، مفاتيح الشرائع، مجمع الذخائر الإسلامية ـ قم المقدّسة/ ١٤٠١هـ، ٣: ١٢٠.

(٥٤) ابن إدريس، السرائر ١: ٤٥٢، ٤٨٢، و ٢: ١١٨.

(٥٥) المصدر السابق ٢: ٣٦٥.

(٥٦) الطوسي، المبسوط ١: ٥٣٥.

(٥٧) المصدر السابق ٢: ١١٤.

(٥٨) المصدر السابق: ٢٥٨.

(٥٩) المصدر السابق: ٤٥٨.

(٦٠) المصدر السابق: ٦٠٧.

(٦١) المصدر السابق ٣: ٣٧٤.

(٦٢) النساء: ٤٣.

(٦٣) الطوسي، المبسوط ١: ٥٦.

(٦٤) المصدر السابق: ٥٩.

(٦٥) المصدر السابق ٣: ١٢.

(٦٦) المصدر السابق ٢: ٤٠٣، و ٣: ١٢٨، ٦١٨.

(٦٧) المصدر السابق ١: ٣٤، ١٠٣، ٥٣٦، ٥٥٠، و٣: ٣٣٣، ٤٢١.

(٦٨) المصدر السابق ٢: ١٤٤، ٢٤٢، و ٣: ٤٣٣.

(٦٩) المصدر السابق ٣: ٨٩، ٢٢١، ٢٣٥، ٤٠٣.

(٧٠) المصدر السابق ١: ١٨٥، ٣٥٧، ٥٢١، ٥٥٨، و٣: ٤٧٢ ـ ٤٧٣.

(٧١) المصدر السابق: ٤٧٩، و ٣: ٨٠.

(٧٢) المصدر السابق: ٥٨، ١١٣، ١٨٢.

(٧٣) المصدر السابق: ٣٤، ١٢٦.

(٧٤) المصدر السابق: ٧١، ٧٥، ١٧٣، ٣٧٠.

(٧٥) المصدر السابق: ٣٨٨.

(٧٦) المصدر السابق: ٣٤، ٢١١، ٦٢٦، و ٣: ٤١٤.

(٧٧) المصدر السابق ٣: ٥٦٦.

(٧٨) المصدر السابق ١: ٥٨١، و ٣: ١٢٩، و ٤: ٦٤٩، و ٥: ١٣١، ٣٢٣.

(٧٩) المصدر السابق ٢: ٢٥٨، ٣٢٧.

(٨٠) المصدر السابق: ٥٧١، و٣: ٥٢٦.

(٨١) المصدر السابق ٢: ٣٤٨، و٣: ٦٠.

(٨٢) المصدر السابق ١: ١٠٤، ١١٢، ٣٠٨، و٢: ٧٦.

(٨٣) المصدر السابق ٤: ٦٧٩.

(٨٤) المصدر السابق ١: ٤٠١، و٣: ٦٠، ٣٠٣.

(٨٥) المصدر السابق ٣: ٢٠٣.

(٨٦) المصدر السابق: ٤٨٣، ٤٨٧، ٤٩١.

(٨٧) المصدر السابق ٢: ٢٠٥، و٣: ٦١، ٢٠٦، ٢٦٦.

(٨٨) المصدر السابق: ٥٧، و٣: ٥٢٦.

(٨٩) المصدر السابق ١: ٢١.

(٩٠) المصدر السابق: ٣١٨.

(٩١) المصدر السابق: ٣٤٠.

(٩٢) المصدر السابق: ٦٢، ١١٠، و٢: ٤٢٢، ٤٤٩، و٣: ٢٠٨.

(٩٣) المصدر السابق ١: ١٣٨، ٥٢٢، ٦١٨.

(٩٤) المصدر السابق ٢: ١٤٨.

(٩٥) المصدر السابق: ٤٧٣.

(٩٦) المصدر السابق ٣: ٥١٥.

(٩٧) المصدر السابق: ٥٠٠.

(٩٨) البحراني، يوسف، الدرر النجفية، دار المصطفى لإحياء التراث ـ بيروت/ ١٤٢٨هـ، ٢: ٣٨١. السبزواري، محمد باقر، ذخيرة المعاد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم المقدّسة/ بدون تاريخ: ٥١. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، رسائل الشهيد الثاني، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم المقدسة/ ١٤٢٢هـ، ٢: ٨٤٧، ٨٤٩.

(٩٩) الطوسي، المبسوط ٢: ٤٧٢.

(١٠٠) المصدر السابق ٤: ٦٨٢.

(١٠١) المصدر السابق ١: ٥، ٧٢، ٤٦٦، ٥٩٧.

(١٠٢) المصدر السابق: ٢٥، ٢١١، ٣٣٩، و ٢: ١٣٩، ١٤٢.

(١٠٣) المصدر السابق ١: ٢١٤.

(١٠٤) المصدر السابق: ٣٦٧، ٤٠١.

(١٠٥) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٧: ١١٠.

(١٠٦) الطوسي، المبسوط ١: ١٠٣، ١٣٩، ٣٧٤، ٣٧٥.

(١٠٧) المصدر السابق ٥: ٤٥٤.

(١٠٨) البحراني، يوسف، لؤلؤة البحرين، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة، ط٢/: ٢٩٢ ـ ٢٩٨.

(١٠٩) الطوسي، المبسوط ١: ٦٦.

(١١٠) العلامة الحلّي، مختلف الشيعة، مكتب الاعلام الإسلامي ـ قم المقدّسة/ ١٤١٧ هـ ١: ٤٥٦. الخوانساري، أحمد بن يوسف الموسوي، جامع المدارك، مكتبة الصدوق ـ طهران، ط٢/١٤٠٥هـ، ١٩٥ ـ ١٩٦.

(١١١) الطوسي، المبسوط ١: ١٦١.

(١١٢) الحكيم، محسن، مستمسك العروة، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ٧: ٣٩٦ ـ ٣٩٧.

(١١٣) الطوسي، المبسوط ١: ٢١٩.

(١١٤) الصيمري، غاية المرام ١: ٢١٧. البحراني، الحدائق الناضرة ١١: ١٩٤.

(١١٥) القمي، أبو القاسم، غنائم الأيام، مكتب الاعلام الإسلامي ـ قم المقدّسة/ ١٤١٨هـ، ٣: ٣١٥.

(١١٦) الطوسي، المبسوط ١: ١٨١.

(١١٧) المصدر السابق: ٣٨٧.

(١١٨) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام، دار إحياء التراث ـ بيروت ١٧: ١١.

(١١٩) الطوسي، المبسوط ١: ٣٩٨.

(١٢٠) النجفي، جواهر الكلام ١٧: ٢٠٢.

(١٢١) المصدر السابق.

(١٢٢) الطوسي، المبسوط ١: ٢٩٢.

(١٢٣) النجفي، جواهر الكلام ١٩: ١١٥.

(١٢٤) الطوسي، المبسوط ١: ٤٢٠.

(١٢٥) المصدر السابق ٣: ٢٣٤.

(١٢٦) النجفي، جواهر الكلام ٢٨: ٢٥٧.

(١٢٧) الطوسي، المبسوط ٥: ٢٥٣.

(١٢٨) التبريزي، جواد، تنقيح مباني الأحكام (القصاص)، دار الصديقة الشهيدة عليها السلام ـ قم المقدّسة/ ١٤٢٦هـ: ٢٢٣.

رسالة في (وجوب غُسل الجنابة هل هو غيريّ أم نفسيّ؟)

الشيخ أبو الحسن شمس الدين سليمان بن عبدالله البحراني المعروف بالمحقّق الماحوزي (١٠٧٥ - ١١٢١) هـ

القسم الأوّل

❑ تحقيق: د. الشيخ خالد غفوري الحسني(*)

ومن إفاداته الفائقة مُدّ في بقائه

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ملهم الصواب، وفّقنا لتذليل الصعاب، وتمييز القشر من اللّباب، في كلّ باب، وأرشدنا إلى حقيقة الحال، بحقّ نبيّك الكريم النصاب، محمّد المحمود المطلق من بين عالَم الإمكان، المخصوص بمقامات الاقتراب، وآله البررة الأتقياء، المطهّرين بنصّ الكتاب، عليهم منك أفضل الصلاة والسلام إلى يوم الحساب.

(*) دكتوراه في العلوم الإسلامية، وعضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية.

وبعد، فيقول عبدالله الفقير إلى إفضاله الغنيّ به عن أمثاله سليمان بن عبدالله البحراني الماحوزي، بصّره الله سبحانه [...][1] بعيوب نفسه، وجعل يومه خيراً من أمسه:

هذه رسالة شريفة، ومقالة لطيفة أفرغتها في قالب الاقتصار، واجتهدت في تحريرها غاية الاجتهاد، وضعتها في المسألة المشهورة بين الأعلام، المتداولة بين الأفاضل من الأنام، وهي: إنّ وجوب غُسل الجنابة هل هو لغيره أم لنفسه؟

فقد طال فيها بين أعلام المتأخّرين الشقاق والخلاف، وتجافى كثير منهم سبيل الإنصاف، مع ظهور الحجّة، ووضوح المحجّة، وصراحة البيان، وسطوع البرهان، أوردت فيها كلام الفريقين، حرفاً حرفاً، وصرفت عنان عنايتي الى تمييز الغثّ من السمين صرفاً، هذا مع كثرة الإضاعة، وقلّة البضاعة، وقصور باعي في هذه الصناعة، وانتكاس الآمال، وانعكاس الأحوال، وتشوّش الأفكار، وورود المَكاره عليّ بالليل والنهار. إلا أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، كما هو بين العقلاء مشهور، وعن أهل الذكر مأثور، وعلى الله التوكّل في جميع الأُمور، وأسأل الله نجاح المأمول.

ورتّبتها على مقدّمة وفصول:

المقدّمة: في تحرير محلّ النزاع:

إعلم أنّ ظاهر كلام غير واحد من أصحابنا: إنّه لا خلاف بيننا في أنّ ما عدا غُسل الجنابة من الطهارات واجبة لغيرها لا لنفسها، وأنّ وجوبها تابع لوجوب الغايات المشروطة بها، يُفهم ذلك من بعضهم تصريحاً، ومن آخرين تلويحاً.

---

(١) في هذا الموضع من النسخة تكرّرت كلمة: (الله) ظاهراً، وهو سهو.

وممّن صرّح بذلك شيخنا الشهيد في قواعده[1]، والشهيد الثاني في روضه[2]، وهو ظاهر البيان[3]، واللائح من كلام المحقّق نجم الدين [جعفر بن الحسن][4] بن سعيد في المسائل المصرية[5]؛ حيث لم ينقل الخلاف إلا في غُسل الجنابة، وكذا يلوح في المنتهى[6] والمختلف[7] بتقريب ما تقدّم.

وفي المدارك: إنّه المعروف من مذهب الأصحاب[8]، وقال شيخنا الشهيد في الذكري: «ربّما قيل بطرد الخلاف في جميع الطهارات؛ لأنّ الحكمة ظاهرة في شرعيتها مُستقلّة [لذاتها][9]»[10]، انتهى كلامه.

---

(١) اُنظر: الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي، القواعد والفوائد (في الفقه والأُصول والعربية)، منشورات مكتبة المفيد ـ قم، ٢: ٦٣ ـ ٦٦. ذيل القاعدة [١٦٥].

(٢) اُنظر: الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية ـ قم، ط ١٤٠٢/١ هـ = ١٣٩٨ هـ، ١: ١٥٢

(٣) اُنظر: الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي، البيان، قم، ط ١ / ١٤١٢ هـ: ٣٥.

(٤) في النسخة بدل ما بين المعقوفين: (يحيى)، وهو سهو.

(٥) سيتّضح لاحقاً أنّ هذا سهو، وأنّ المراد (المسائل العزّية الأُولى)، لا (المسائل المصرية).

(٦) اُنظر: العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد، ط ١٤١٢/١هـ، ١: ١٦، و ٢: ٢٥٦.

(٧) اُنظر: العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية ـ قم، ط ١٤١٢/١هـ، ١: ٣٢١.

(٨) العاملي، محمّد بن علي، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١ / ١٤١٠ هـ، ١: ٩.

(٩) ما بين المعقوفين لم يرد في المصدر.

(١٠) الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام

أقول: الظاهر أنّ هذا القائل من العامّة لا من أصحابنا، ويشهد لذلك ـ مُضافاً إلى ما سبق ـ تصريحه ﷺ في قواعده بذلك؛ فإنّه نسب القول بذلك لبعض العامّة، وهو القاضي أبو بكر بن العنبري[١]، قال: «وحكاه الرازي في التفسير عن جماعة»[٢]، ثمّ قال: «وصار بعض الأصحاب إلى وجوب الغُسل بهذه المثابة»[٣]، انتهى.

ألا تراه كيف نقل الوجوب النفسي في جميع الطهارات عن بعض العامّة، ولعلّ القول به في غُسل الجنابة خاصّة عن بعض الأصحاب.

وبالجملة: فالظاهر من عبارات الاصحاب تصريحاً وتلويحاً أن لا قائل منهم بالوجوب النفسي مطلقاً، وقد تتبّعت ما أمكن تتبّعه من كلام الذكرى [فإنّ مَن تأمّله][٤] لا يذهب عليه أنّ المخالف المذكور من غير الإمامية، وفي التعليل إيناس به.

لإحياء التراث ـ قم، ط ١ / ١٤١٩ هـ، ١: ١٩٦. (مع اختلاف يسير).

(١) أقول: احتمل أحد المحقّقين وقوع تصحيف وأنّ المراد (ابن العربي) بدل (ابن العنبري)؛ فقد نقل القرافي في الفروق هذا الرأي عن ابن العربي [القرافي، أبو العبّاس أحمد بن إدريس، كتاب الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ـ القاهرة، ط ١ / ١٤٢١ هـ = ٢٠٠١ م، ١: ٣٠٠، رقم الفقرة(٧٧٧). وانظر: الشهيد الأوّل، محمّد ابن مكّي، (القواعد والفوائد في الفقه والأُصول والعربية)، منشورات مكتبة المفيد ـ قم، ٢: ٦٥، الهامش رقم (٢) لمحقّق الكتاب: السيّد عبد الهادي الحكيم].

(٢) أُنظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب المعروف بـ (التفسير الكبير)، ط ٣، ١١: ١٥٠.

(٣) الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي، القواعد والفوائد (في الفقه والأُصول والعربية)، ٢: ٦٦. ذيل القاعدة [١٦٥].

(٤) ما بين المعقوفتين اقتراح منّا تكميلاً للعبارة.

لكن السيّد السند والعلامة الأوحد أفضل المتأخّرين السيّد محمّد صاحب المدارك اغترّ بظاهر عبارة الذكرى، فنقل الوجوب النفسي مطلقاً قولاً في المسألة حاكياً له عن الذكرى، ومال إليه، واحتجّ عليه بما سنذكره في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى.

فإن قلت:المعهود منك عدم الاعتداد بمثل الإجماع المنقول في كلام آحاد المتأخّرين في المسائل النظرية، وقد أشبعت الكلام عليه في غير موضع من مقالاتك، فما بالك اعتمدت عليه هنا، وصلت به على مَن مال إلى الوجوب النفسي مطلقاً؟

قلت: نحن لا نُنكر حجّية الإجماع في الجملة، وكيف وما تحقّق دخول المعصوم عليه السلام فيه ممّا لا مجال لإنكار حجّيته، وإنّما نتكلّم على مجازفات المتأخّرين وتساهلهم في دعوى الإجماع في الجملة والاستراحة إليه في كثير من المسائل الفرعية التي [نقطع][1] فيها بعدم تحقّق الشرط المذكور، ولسنا ندّعي تحقّق الإجماع هنا على الوجه المذكور.

لكنّا نقول: إنّ القول المذكور موهوم غير معلوم، وعدم تحقّق القول لا يستلزم تحقّق عدمه، وإن كان الظاهر من كلمات الأصحاب هو الثاني، فيتحقّق به إلزام مَن يخلد[في][2] كثير من المسائل إلى الإجماع المنقول في كلام آحاد المتأخّرين، ومنهم السيّد السند قدس سره.

ويُمكن أن يُقال: إذا لم يتحقّق لأحد من الأصحاب قول بالوجوب النفسي

---

(١) كذا ظاهراً، ويحتمل «يقطع».

(٢) ورد في النسخة بدل ما بين المعقوفين: (من)، والأنسب ما أثبتناه.

مطلقاً أشكل الإقدام على الإفتاء به، لاسيما بالنظر الى مذاق المتأخّرين القائلين باشتراط سبق الفتوي ممّن تقدّم في الإفتاء بها، كما هو مصرَّح به في كتبهم الأُصولية والفرعية، كما في شرح اللمعة في كتاب القضاء، والمعالم، وغيرهما من كتب الأصحاب، وإن كان لنا فيه بحث أوردناه في بعض رسائلنا.

هذا، وسنتلو عليك إن شاء الله تعالى ما يتبيّن به ضعف أدلّة الوجوب النفسي مطلقاً.

إذا عرفت هذا فاعلم: إنّ الأصحاب قد اختلفوا في غُسل الجنابة، فالمشهور بينهم وجوبه لغيره أيضاً، وهي الغايات المشروطة به من الصلاة والطواف ونحوهما، وفي الذكري نسبه إلى ظاهر الأصحاب فقال: «ظاهر الأصحاب أنّ وجوب الغسل مشروط بهذه الأُمور، فلا يجب في نفسه سواء كان عن جنابة أو غيرها»[١].

وممّن صرّح به من قدمائنا السيّد الأجلّ المرتضى علم الهدىﷺ في مسائل الخلاف[٢]، وجزم به المحقّق أبو عبدالله محمّد بن إدريسﷺ في السرائر[٣]، وأطال الكلام والاستدلال عليه والتشنيع على مَن قال بوجوبه لنفسه، وسننقل

---

(١) الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ١٩٤.

(٢) وليُعلم أنّ كتاب (مسائل الخلاف) للسيد المرتضى مفقود، وإنّما الموجود منه بعض نصوصه في كتب الأصحاب، [أُنظر: الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية ـ قم، ط ١٤١٧/١هـ: ١٦٤، رقم (٨٣١)]. أُنظر: ابن إدريس، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية ـ قم، ط ١٤١٠/٢ هـ، ١: ١٣٤.

(٣) ابن إدريس الحلّي، السرائر، ١: ٥٧، ١٢٧، ١٢٨.

بعض كلامه إن شاء الله إذا اقتضاه الحال.

وبالغ المحقّق في المسائل المصرية، فقال: «إخراج غُسل الجنابة من بين الأغسال تحكّم بارد»[1].

ونسج على منواله شيخنا الشهيد في البيان، فقال: «والأكثر على انحصار وجوب الطهارة في هذه الأُمور حيث تجب، واستثنى بعضهم غُسل الجنابة من البين، وهو تحكّم ظاهر»[2].

وقال الشهيد الثاني في روض الجنان: «إنّ القول بإخراج غُسل الجنابة من بينها غير معروف لأحد من المتقدّمين، وإنّما هو قول حادث»[3]، انتهى.

وذهب الشيخ السعيد قطب الدين الراوندي على ما نقله عنه في الذكرى ورأيناه مُصرّحاً به في آيات الأحكام[4] له، والعلامة جمال الملّة والدين[5]، ووالده سديد الدين يوسف بن المطهّر[6] (عطّر الله تعالى مراقدهم) إلى وجوبه

---

(١) المحقّق الحلّي، نجم الدين جعفر بن الحسن بن سعيد، المسائل العزّية الأُولى (المطبوع ضمن الرسائل التسع)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم، ط ١ / ١٤١٣ هـ = ١٣٧١ هـ. ش: ١٠٠، ذيل المسألة الرابعة. (مع اختلاف يسير).

أقول: لكن هذه العبارة واردة ضمن المسائل العزّية الأُولى، وليس ضمن المسائل المصرية.

(٢) الشهيد الأوّل، محمد بن مكّي، البيان: ٣.

(٣) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان ١: ١٥٢.

(٤) الراوندي، قطب الدين سعيد بن هبة الله، فقه القرآن، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم، ط٢/ ١٤٠٥هـ، ١: ٣١.

(٥) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٢: ٢٥٦.

(٦) المصدر السابق.

لنفسه، واختاره شيخنا ﷺ وأكثر مَن عاصرناهم من المشايخ.

وربّما أوهم كلام السيّد الأجلّ المرتضى علم الهدى في الذريعة في فصل: هل الأمر يقتضي المرّة الواحدة أم التكرار[١]، ومن ثمّ نقل عنه الراوندي في آيات الأحكام[٢].

والحقّ: إنّ كلام السيّد لا يدلّ على ما نقل عنه؛ فإنّه أورد متمسك الخصم بأن قال: أنا أُريك أنّ الأمر بمجرّده يقتضي المرّات دون المرّة الواحدة، وصوّر الصورة في غُسل الجنابة، فقال السيّد عليه[٣]: إنّما أوجبه مَن أوجبه لأنّ الجنابة علّة عند مَن قال بالعلل والقياس، لا لاقتضاء الأمر التكرار، بل لتكرّر العلّة التي هي الجنابة، فلمّا تكرّرت تكرّر معلولها؛ فإنّ ذلك مُلزِم للخصم بما يعتقده.

هذا، ما ينبغي أن يُحمل عليه كلامه، وهو الذي فهمه أبو عبدالله محمّد بن إدريس ﷺ.

[قال][٤]: «ويدلّ على ما ذكرته من مقصود السيّد المرتضى ما ذكره شيخه المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان ﷺ في كتابه[٥] (أُصول الفقه) في هذا الفصل بعينه في آخر الفصل بعد إيراد أدلّة واحتجاجات كثيرة، قال: [فقيل:][٦] مع أنّ

---

(١) المرتضى، علي بن الحسن، الذريعة إلى أُصول الفقه، منشورات جامعة طهران - طهران/١٣٤٦هـ، ١: ٩٩.

(٢) الراوندي، قطب الدين، فقه القرآن ١: ٣١.

(٣) كذا في الأصل، ويُحتمل «علّته».

(٤) ما بين المعقوفين إضافة منّا اقتضاها السياق. والعبارة لابن إدريس.

(٥) في هذا الموضع من النسخة وردت كلمة: (في)، والظاهر زيادتها سهواً.

(٦) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

أكثر المتفقّهة إنّما أوجبوا تكرار الغسل بتكرّر الجنابة، [وتكرار الحدّ بتكرّر][1] الزنى؛ لما ذهبوا إليه من كون الجنابة علّة للغُسل وكون الزنى علّة للحدّ، ولم يُوجبوا ذلك بالصيغة فحسب»[2]، انتهى.

أقول: لو تنزّلنا وسلّمنا دلالة كلام السيّدﷺ على كون الجنابة علّة للغُسل عنده لم يلزم منه الوجوب النفسي، كما ظنّه الراوندي، وعلل الشرع ليست عللاً حقيقية، بل هي مُعرِّفات وأسباب، فلا يُنافي الوجوب الغيري علّيتها بالمعنى المذكور، فليُتأمّل.

كيف وقد صرّحﷺ في مسائل الخلاف بالوجوب الغيري في مسألة الجريدة؟!

وقد [سأل][3] بعض أصحابنا الماضين نفسه في هذا المعنى، فقال: [إن قال قائل][4] ما معنى وضعكم الجريدة مع الميّت في أكفانه؟

ثمّ قال: قيل له: ما معنى [الدَّور حول][5] البيت وتقبيل الحجر وحلق الرأس ورمي الجمار؟ [وكلّ ما أجاب به][6] في ذلك فهو جوابنا بعينه في الجريدة.

ثمّ قيل له: إنّ الذي تعبّدنا بغُسل الميّت وتكفينه هو الذي تعبّدنا بوضع الجريدة والحنوط معه في أكفانه، [ولا معنى له غيره][7]، وإلا فلأيّ معنى

---

(١) كذا في المصدر، وفي النسخة: (وتكرّر الحدّ لتكرّر).

(٢) ابن إدريس الحلّي، محمّد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ١٣٣.

(٣) كذا في المصدر، وفي النسخة: (سئل).

(٤) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٥) كذا في المصدر، وفي النسخة: (دخول).

(٦) كذا في المصدر، وفي النسخة: (وكلّما أجابه).

(٧) كذا في المصدر، وفي النسخة بدله: (ولا نعني).

أوجب الله غُسل الميّت وقد مات وسقطت الفرائض عنه، والطهارة إنّما تجب لأداء الفرائض؟! قال السيّد المرتضى ﷺ: «وهذا كلام سديد في موضعه»[١].

قال محمّد بن إدريس ﷺ بعد نقله: «ألا ترى أنّه قد أورد هذا الكلام عن أصحابه إيراد راضٍ به متعجّب منه؟!»[٢].

والمقصود من إيراد هذا الكلام قوله: «الطهارة إنّما تجب لأداء الفرائض»، فأطلق وجوب الطهارة لغيرها. وهذا أوضح، مع أنّ المناسب للمقام هو الغُسل، كما لا يخفى.

الفصل الأوّل

فيما نختاره نحن والاستدلال عليه

الذي يقوى عندنا هو الأوّل، أعني: الوجوب الغيري.

[الاستدلال على الوجوب الغيري]:

لنا وجوه:

[الدليل] الأوّل [على الوجوب الغيري]:

الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً

(١) ابن إدريس الحلّي، محمّد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ١٣٤.

(٢) المصدر السابق ١: ١٣٤ (مع اختلاف يسير).

فَاطَّهَّرُوا...﴾[1] الآية.

وتقرير الاستدلال بها من وجهين:

[التقرير] الأوّل [للاستدلال بالآية]:

إنّ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً...﴾ معطوف على جزاء الشرطية الأُولى، لا على مجموع الشرطية، وإلا لكانت الشرطية الثالثة[2] كذلك تفادياً عن محذور تهافت الكلام واختلال النظام الممتنع على كلام الملك العلام اللازم من عطف الشرطية الثانية على جزاء الأُولى، والشرطية الوسطى على مجموعهما لتدخل الثالثة في سلك التعليق بالقيام الى الصلاة، دون الوسطى لئلا يلزم الغيري فيها دونها، ومعلوم بطلان الثاني والمقدّم، فيكون مقدّم الأُولى شرطاً للشرطيتين الأخيرتين، فيلزم المطلوب، وهو الوجوب الغيري؛ قضية للتعليق، وهذا واضح.

لا يُقال: لِمَ لا يجوز أن تكون الشرطية معترضة لا معطوفة، والثانية معطوفة على تالي الأُولى، فلا يلزم التهافت ولا انخراطهما معاً في سلك التعليق على مقدّم الأُولى المستلزم لاشتراك الغُسل والتيمم في الوجوب الغيري؟

لأنّا نقول:

أوّلاً: قد صرّح الأئمّة بأنّ الأصل في (الواو) أن تكون للعطف، ولا يُعدل عنه إلا لضرورة.

وممّن صرّح به الإمام الرازي في كتابه الذي ألّفه في مناقب الشافعي، وابن

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) في هذا الموضع من النسخة ورد تكرار كلمة: (الثالثة)، وقد ضُرب عليها.

الحاجب في شرح الكافية، وابن هشام في المغني، وحسبك بهم.

وثانياً: إنّ التمحّل المذكور لا يرفع التهافت، بل يزيده، كما لا يخفى على مَن له مسكة، وكيف والاعتراض بجملة مُستقلّة غير مُعلّقة بين جملة شرطية وأُخرى معطوفة على تاليها في غاية التهافت؟! مع ما انضاف إليه من إخراج (الواو) عنهما هو الأصل فيها.

فإن قيل: يجوز أن يُجعل الشرطية الثالثة معطوفة على مجموع الأُولى كالوسطى، ولا يلزم وجوب التيمّم لنفسه، وإن اقتضى الظاهر ذلك إلا أنّه قد يُعدل عن الظاهر لدليل، وهو إجماع أصحابنا على عدم جوازه قبل الوقت.

قلنا: حمل الكلام على خلاف الظاهر مع المندوحة عنه لا يخفى ما فيه، لا سيما بالنسبة إلى كلام الله سبحانه، مع أنّ أصحابنا ذكروا أنّ الجملة الثالثة معطوفة على تالي الأُولى منتظمة في سلك التعليق على القيام الى الصلاة.

ومن العجائب أنّ القطب الراوندي يقضي في آيات الأحكام بما ذكرناه عن استدلال من جوّز التيمّم في السعة بظاهر قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾، فقال: «إنّ ظاهر الآية لا يُنافي ما [نذهب][1] إليه من اشتراط تضيّق الوقت؛ لأنّه تعالى قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ وأراد ـ بلا خلاف ـ: إذا أردتم القيام الى الصلاة كما قدّمناه، ثمّ أتبع ذلك حكم العادم للماء الذي يجب عليه التيمّم، فيجب على من تعلّق بهذه الآية [أن][2] يدلّ على أنّ مَن كان في أوّل الوقت أن يريد الصلاة ويعزم على القيام إليها، فإنّا نُخالف في ذلك،

---

(١) كذا في المصدر، وفي النسخة: «يذهب» ظاهراً.

(٢) كذا في المصدر، وفي النسخة: «أنه» وهو سهو.

وليس لأحد أن يقول: إنّ إرادة الصلاة شرط في الجملة الأُولى التي [أُمر][1] فيها بالطهارة بالماء مع وجوده، وليست شرطاً في الجملة الثانية التي ابتداؤها ﴿وَإِنْ كُنتُمْ مَرْضَى﴾؛ وذلك لأنّ الشرط الأوّل لو لم يكن شرطاً في الجملتين كان يجب على المريض أو المسافر إذا أحدثا التيمّم وإن لم يُردا الصلاة. وهذا لا يقوله أحد»[2]، انتهى كلامه.

وهو نصّ في عطف الشرطية الثانية على تالي الأُولى، مع أنّه جعل الشرطية الوسطى مُستقلّة غير معلّقة على إرادة القيام فلزمه تهافت الكلام وإخلال النظام، مع ما في كلامه المنقول من الاختلاف، كما لا يخفى على أهل الكمال.

هذا، والتحقيق الذي يقتضيه الناظر الصادق: إنّ الشرطيتين المختلفتين معطوفتان على جملة شرطية حُذف شرطها وأداتها وهي جزاء الشرطية الأُولى حتّى تكون الشرطيات أربعاً في التحقيق، فكأنّه قيل: (إذا قمتم الى الصلاة، فإن كنتم مُحدثين فتوضّ أوا، وإن كنتم جنباً [فاغتسلوا][3].

فإن قلتم: الآية على ما قرّرتم إنّما تدلّ على الوجوب عند القيام الى الصلاة، لا على عدمه عند عدمه.

قيل: غلبة قضية التعليق تفرّع الجزاء على الشرط وترتّبه عليه، كما لا يخفى على مَن له أُنس بالعربية، ولو كان واجباً لنفسه كما يدّعي الخصم لم يكن لتعليقه معنى؛ إذ الواجب النفسي لا يحسن ترتيب وجوبه على غيره، كما لا يخفى.

---

(١) من المصدر.

(٢) الراوندي، فقه القرآن ١: ٣٧ ـ ٣٨، (مع اختلاف يسير).

(٣) في النسخة: «فاطّهّروا» وكُتب فوقها (اغتسلوا).

على أنّ المجيب المذكور ـ وهو العلامة في المنتهى ـ يذهب في كتبه الأُصولية والاستدلالية الى حجّية مفهوم الشرط، فلا يصحّ منه جوابه هذا.

[التقرير الثاني للاستدلال بالآية]:

التقرير الثاني لابن إدريس﵀ في السرائر على ما فهمه منه العلامة (عطّرالله مرقده) في المنتهى والمختلف، وتقريره ـ كما في المنتهى ـ: لا شكّ أنّ الوضوء للصلاة، فيكون الغُسل لها أيضاً؛ قضية للعطف الموجب للتسوية، وقال في المختلف: «عطف هذه الجملة ـ أعني قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً [فَاطَّهَّرُوا]﴾[1] ـ [على جملة الوضوء][2] فيشتركان في الحكم، ولمّا لم يجب الوضوء لغير الصلاة فكذا الغُسل»[3].

وهما متقاربان في ابتنائهما على جعل جملة الغُسل معطوفة على مجموع الشرطية الاولى وادّعاء كون (الواو) في عطف الجمل مُستقلّة تُفيد الاشتراك في الأحكام.

[مناقشات العلامة الحلّي لابن إدريس]:

وأجاب (عطّرالله مرقده) عنه في المنتهى:

[**أوّلاً**: بمنع][4] كون (الواو) للعطف، والسيّد جوّز كونها للاستئناف.

---

(١) هذه الجملة الاعتراضية أضافها المحقّق الماحوزي توضيحاً لعبارة العلامة.

(٢) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٣) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ١: ٣٢٣.

(٤) كذا في النسخة ظاهراً.

وثانياً: بالقول بالموجب، وهو الوجوب عند القيام الى الصلاة، ولا يلزم منه المدّعى، وهو عدم الوجوب عند غير تلك الحال[1].

وفي المختلف أبدل الأوّل بالمنع من المساواة في الحكم في عطف الجمل بعضها على بعض، ثمّ أردفه الثاني[2].

[**مناقشات مع العلامة الحلّي**]:

أقول:في كلامه نظر من وجوه:

[**الوجه**] **الأوّل**: إنّ تقريره المذكور غير مطابق لكلام ابن إدريس في سرائره عند التحقيق والتأمّل الصادق في أوّل كلامه وآخره، بل المطابق له هو التقرير الأوّل الذي أوردناه وشيّدنا بنيانه ورفعنا عنه جميع الشكوك والأوهام.

نعم، ربّما أوهم بعض كلامه ذلك التقرير، لكنّه بملاحظة ذلك السابق واللاحق يضمحلّ ذلك الوهم بالكلّية.

وتحقيق ذلك: إنّ ابن إدريس رحمه الله أورد من طرق الخصم الاستدلال بإطلاق قوله تعالى: ﴿وإن وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ بأنّه أمر للجنب بالتطهير متى كان جنباً بغير خلاف، فغُسل الجنابة واجب بهذا الأمر. ثمّ أجاب عنه بأن قال: «قلنا: هذه الآية معطوفة على الآية الأُولى، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ﴾، [فأمرنا][3] أن نكون غاسلين [و][4] ماسحين إذا أردنا القيام

---

(١) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، ٢: ٢٥٩.

(٢) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٣٢٣.

(٣) كذا في المصدر، وفي النسخة: (فأمر).

(٤) ما بين المعقوفين من المصدر.

الى الصلاة، وقبل دخول [وقت][1] الصلاة لا يجب علينا القيام إليها ولا الغُسل [لها][2]، فلمّا عرّفنا سبحانه حكم الطهارة الصغرى عطف عليها حكم الطهارة الكبرى ـ وهي غُسل الجنابة ـ وهو إذا أردنا القيام الى الصلاة بعد دخول وقتها يجب علينا الاغتسال، وهذا مذهبنا بعينه»[3].

وأنت خبير بأنّ مقتضى هذا الكلام هو عطف الجملة الثانية على مقتضى تالي الجملة الأُولى، لا على مجموعها، وإلا لم يتّجه قوله: «عطف عليها حكم الطهارة الكبرى ـ وهو غُسل الجنابة ـ وهو إذا أردنا القيام...» إلى آخره؛ إذ هذه الشرطية غير مُستفادة حينئذٍ، وهو واضح، ولله الحمد.

وكأنّ العلامة إنّما وقع فيما وقع فيه لقولهﷺ: «هذه الآية معطوفة على [الآية][4] الأُولى...» إلى آخره، فظن أنّ مُراده عطف الثانية على مجموع الأُولى، كما هو ظاهر اللفظ، وغفل عن بقية الكلام الرافع للإبهام؛ حيث دلّ على أنّ مُراده عطف الثانية على [جزء][5] الأُولى، وغاية ما يلزم التجوّز في اللفظ، ولا مشاحّة فيه.

ثمّ قال ابن إدريسﷺ: «**فإن قال**: هما جملتان لكلّ واحدة [منهما][6] حكم نفسها.

---

(١) ما بين المعقوفين من المصدر.

(٢) ما بين المعقوفين من المصدر.

(٣) ابن إدريس السرائر ١: ١٣٢.

(٤) ما بين المعقوفين إضافة منّا، ولم يرد في النسخة.

(٥) كذا في النسخة، ولعلّ الأنسب: (جزاء).

(٦) من المصدر.

قلنا:صحيح إنّهما جملتان، لا أنّ الجملة الثانية معطوفة على الجملة الأُولى بـ (واو) العطف بلا خلاف عند أهل اللسان والمحصّلين لهذا الشان، [والمعطوف][1] عندهم له حكم المعطوف عليه ويُنزّل منزلته، ويُشاركه في أحكامه بغير خلاف؛ لأنّ(واو) العطف عندهم تنوب وتقوم مقام الفعل، فاستغنوا بها عن تكرّره اختصاراً للكلام وإيجازاً وبلاغة»[2].

أقول: وهو أيضاً صريح الدلالة على ما قرّرناه، وإلا لم يتّجه قوله: «والمعطوف عندهم له حكم المعطوف عليه...» إلى آخره؛ فإنّ المعطوف إنّما يكون في حكم المعطوف في المفردات أو الجملة الغير المُستقلّة، أمّا الجملة المُستقلّة المقصودة فلا معنى لكونها لمعطوف في حكم المعطوف عليه فيها، كما لا يخفى على مَن له أُنس بالعربية.

ويشهد لما ذكرناه قوله: «لأنّ(واو) العطف تنوب وتقوم مقام الفعل...» إلى آخره؛ فإنّ التعليل المذكور ناطق بما حملناه عليه، فليُتأمّل.

[**الوجه**] **الثاني**: منعه في المنتهى كون (الواو) للعطف،وتجويز كونها للاستئناف[3].

مردود: بأنّ(الواو) في الأصل كونها للعطف، ولا ضرورة للعدول عنه، وقد صرّح غير واحد من أئمّة العربية بذلك.

---

(١) كذا في المصدر، وفي النسخة: (والمحكوم).

(٢) ابن إدريس، السرائر ١: ١٣٢.

(٣) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٢: ٢٥٩.

وحملها على الاستئناف مستلزم لتهافت الكلام [و][1] عرائه عن حلية الانتظام، كما أسلفناه في التقرير الأوّل.

هذا، مع أنّ ابن إدريس ﷺ ادّعى إجماع أهل اللسان على كونها للعطف، كما تقدّم نقله، فلا مجال لإلتزام الحمل على الاستئناف[2]، على مافيه من نبز النظم القرآني.

[**الوجه**] **الثالث**: منعه في المختلف اقتضاء(الواو) المساواة في الحكم في عطف الجمل بعضها على بعض.

مردود: بأنّه على ما قرّرنا، فلا مجال فيه لإنكار ذلك الاقتضاء، وكيف يُمنع كون المعطوف على الشرط شرطاً وعلى الجزاء جزاء ونحوهما؟!

هذا، مع أنّه (عطّر الله مرقده) في الكتابين احتجّ بهذه القاعدة في غير موضع، وبنى عليها كثيراً من الأحكام.

[**الوجه**] **الرابع**: قوله في الكتابين: إنّ الآية إنّما تدلّ على الوجوب عند القيام الى الصلاة، لا على عدمه عند غير تلك الحال.

مردود: بما أسلفناه في التقرير الأوّل، فتذكّره.

ومن العجائب أنّه ﷺ نقل في المنتهى عن أبي حنيفة صحّة التيمّم قبل الوقت، وأبطله بقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...﴾ الآية.

قال: عقب إرادة القيام بالغسل، ثمّ عطف عليه التيمّم، ولا يصحّ القيام الى

---

(١) ما بين المعقوفين إضافة منّا اقتضاها السياق.

(٢) وردت سهواً في هذا الموضع من النسخة عبارة مضروب عليها، وهي مكرّرة سابقاً، وهي: (مردود بأنّ الأصل في الواو كونها للعطف).

الصلاة إلا بعد الوقت خرج عنه موضع الإجماع، وهو الوضوء، فيبقى الباقي على الأصل.

وأنت خبير بأنّه يُبطل جميع ما ذكره هناك، وما كنت أظنّ صدور مثل هذا التهافت من مثله، على أنّ الجمع بين كلاميه مع أنّه جمع في الحقيقة بين النصب والنون مستلزم لتهافت كلام الملك العلام تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

[**الدليل**]**الثالث** (١) [**على الوجوب الغيري**]:

ما رواه الشيخ في الحسن عن عبدالله بي يحيى الكاهلي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة يُجامعها الرجل، فتحيض وهي في المغتسل، فتغتسل أم لا [تغتسل][٢]؟ قال: «قد جاءها ما يُفسد الصلاة، فلا تغتسل»[٣].

قال أبو عبدالله محمّد بن إدريس رحمه الله: «ألا تراه عليه السلام إنّما علّقه بالصلاة، ولأجل الصلاة، فلمّا سقط تكليفها بالصلاة لأجل الحيض قال: «لا تغتسل»، إنّما كانت تغتسل لأجل [الصلاة][٤]، لا لشيء سوي ذلك»[٥]، انتهى.

---

(١) كذا في النسخة، والمترقّب أن يكون هذا هو الدليل الثاني، لا الثالث، لكن يبدو أنّ المصنّف قد اعتبر التقريرين للاستدلال بالآية دليلَين مُستقلّين، فيصحّ التعداد حينئذٍ.

(٢) كذا في النسخة، ولم ترد في التهذيب ولا في الوسائل. أجل، وردت في هامش الوسائل المخطوطة.

(٣) الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ٣ / ١٣٦٤ هـ. ش، ١: ٣٧٠، ب ١٧، ح ١١٢٨. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ٢ / ١٤١٤ هـ، ٢: ٣٠٢، ب ١٤ من الجنابة، ح ١.

(٤) كذا في المصدر، وفي النسخة: (الحيض).

(٥) ابن إدريس، السرائر ١: ١٢٩.

لا يُقال: الخبر غير صريح فيما ذكرتم، والتعليل لا يقتضيه، مع أنّ العلّة المذكورة غير منصوصة، بل مستنبطة، ولا عمل عليها عندنا، ولو سُلّم فيجوز أن يريد عليه السلام بقوله: «قد جاءها ما يُفسد الصلاة»: أنّه قد جاءها حدث مانع من العبادة، فلا يُتصوّر رفع حدثها؛ إذ الحدث لا تعدّد فيه حقيقة وإن تعدّدت أسبابه، فعبّر عليه السلام عن هذا المعنى بإفساد الصلاة تعبيراً باللازم عن الملزوم، ولا وصمة فيه.

وقد روي ثقة الإسلام في الكافي ما يُشعر بذلك، وهو ما رواه بإسناده عن سعيد بن يسار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: [المرأة][1] تري الدم وهي جنب، أتغتسل من الجنابة أو غُسل الجنابة والحيض؟ قال: «قد أتاها ما هو أعظم من ذلك»[2]؛ فإنّ المراد [من قوله عليه السلام:] «قد أتاها ما هو أعظم من ذلك»[فإنّه][3]: (قد أتاها ما حدثيّته أشدّ من ذلك، فكيف يرتفع حدثها؟!.

لأنّا نقول: لا ريب أنّ قوله عليه السلام: «قد جاءها ما يُفسد الصلاة» قد خرج مخرج التعليل لكان بعيداً عن الشارع، وإلا لم يكن له معنى. وقوله: « فلا تغتسل» عقيبه؛ [...][4] بقاء التفريع شاهد صدق بذلك.

وقد صرّح الأُصوليون بأنّ دلالة نحو هذا العلّية، من قبيل المنطوق الغير الصريح، وسمّوه الإيماء والتنبيه.

---

(١) كذا في المصدر، وفي النسخة: (امرأة).

(٢) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ٣: ١٣٦٧ هـ. ش، ٣: ٨٣، ح ٣. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٢: ٣١٤، ب ٢ من الحيض، ح ٢.

(٣) في النسخة: (فإن).

(٤) في هذا الموضع من النسخة بياض.

وضابطه: أن يكون مقصوداً للمتكلّم، ولا يتوقّف عليه الكلام، بل يكون مُقترناً بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً من الشارع الإتيان بمثله، فيُفهم منه التعليل.

ومثّلوا الأوّل: بما روي من قول الأعرابي: هلكت وأهلكت. فقال ﷺ: «[وما أهلكك][1]؟». فقال: [أتيت امرأتي][2] في شهر رمضان [وأنا صائم][3]. فقال عليه السلام: «اعتق رقبة...»[4]؛ فإنّ قوله عليه السلام: «اعتق رقبة» بعد قول السائل دالّ على علّية الوقاع له، كما لا يخفى، فكأنّه قال عليه السلام: (واقعت فاعتق رقبة).

والثاني: بقوله ﷺ في جواب الخثعمية؛ حيث قالت: إنّ أبي قد أدركته الوفاة، وعليه [فريضة][5] الحجّ، فإن حججت عنه، أينفعه ذلك؟ [فقال ﷺ: «أرأيتِ لو كان على أبيك دَين فقضيتِهِ، أكان ينفعه ذلك؟][6]» [قالت][7]: نعم. قال عليه السلام:

---

(١) كذا في المصدر، وفي النسخة: (ماذا صنعت).

(٢) كذا في المصدر، وفي النسخة: (واقعت أهلي).

(٣) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٤) الصدوق، محمّد بن علي، مَن لا يحضره الفقيه، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية ـ قم، ٢: ١١٥ ـ ١١٦، ح ١٨٨٥. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ١٠: ٤٦، ب ٨ ممّا يُمسك عنه الصائم، ح ٥.

(٥) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٦) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٧) كذا في المصدر، وفي النسخة: (قال).

«[فدَين][١]الله أحقّ [أن][٢] يُقضى»[٣]؛ فإنّها سألت عن دَين الله وقضائه، فذكر نظيره وهو دين الله وقضاؤه، فنبّه على التعليل، أعني علّية[٤] ضاء الحقّ المطلق للنفع، وإلا لكان ذكره لغواً محقّقاً. وتحقيق ذلك في الأُصول.

وما تأوّله عليه بعيد جدّاً، بل يُلحق الكلام بالمعميات والألغاز، بل الإغراء بالجهل والخطاب بما له ظاهر، مع إرادة خلاف ظاهره من غير [نصّ][٥] قرينة عليه، وقد ثبت استحالته على[٦] الحكيم في الأُصول، فلا يليق نسبة مثله الى سادات الأنام، وأبواب الملك العلام، عليهم أفضل الصلاة والسلام.

وليس في حديث سعيد بن يسار إشعار بذلك، بل هو ـ كما تري ـ مجمل، وينبغي تفسير الأعظمية بما يُطابق حديث الكاهلي لتتلاءم الأخبار.

فإن قيل: [في][٧] الحكم بحسن الطريق بحث؛ فإنّ في رجاله علي بن الحكم بن الزبير، وقد ذكر شيخنا الشهيد الثاني في شرح الشرائع ـ في مسألة (وطء

---

(١) كذا في المصدر، وفي النسخة: (دَين).

(٢) كذا في المصدر، وفي النسخة: (بأن).

(٣) الفاضل التوني، عبدالله بن محمّد البشروي الخراساني، الوافية في أُصول الفقه، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ط ١ / ١٤١٢ هـ: ٢٣٨.

(٤) وردت في هذا الموضع من النسخة عبارة زائدة مضروب عليها، وهي: (الإغراء بالجهل والخطاب بماله ظاهر، مع إرادة خلاف ظاهره من غير نصّ قرينة عليه)، وهي مكرّرة.

(٥) كذا في النسخة، والأنسب: (نصب).

(٦) في هذا الموضع من النسخة تكرّرت كلمة (على)، ولا ريب في كونها زائدة.

(٧) ما بين المعقوفين إضافة منّا اقتضاها السياق.

المرأة دبراً) ـ: أنّه مشترك بين ثلاثة رجال، وهم:

١ ـ علي بن الحكم الكوفي الثقة[١].

٢ ـ وعلي بن الحكم تلميذ ابن أبي عُمير، ذكره الكشّي، ولم يذكر له مدحاً ولا ذمّاً[٢]، وتبعه على ذلك جماعة.

٣ ـ وعلي بن الحكم بن الزبير، ذكره الشيخ في كتاب الرجال[٣][٤].

وفي كتاب نقد الرجال للسيّد الفاضل التفرشي ذكر ثلاثة أيضاً: علي بن الحكم الأنباري[٥]، وعلي بن الحكم بن الزبير النخعي[٦] أبوالحسن الضرير[٧]

---

(١) الطوسي، محمّد بن الحسن، الفهرست، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤١٧ هـ: ١٥١، رقم (٣٧٦).

(٢) الطوسي، محمّد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ٢: ٨٤٠، رقم (١٠٧٩).

(٣) الاسترآبادي، الميرزا محمد، تلخيص الأقوال في أحوال الرجال، [المعروف بـ (الوسيط)] ٢: ٢٨٥ (مخطوط).

(٤) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسّسة المعارف الإسلامية ـ قم، ط ١ / ١٤١٦ هـ، ٧: ٦٠.

(٥) أُنظر: الطوسي، محمّد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، ٢: ٨٤٠، رقم (١٠٧٩).

(٦) أُنظر: الطوسي، محمّد بن الحسن، رجال الطوسي: ٣٦١، رقم (٥٣٤٤). وانظر: النجاشي، رجال النجاشي: ٢٧٤، رقم [٧١٨].

(٧) التفرشي، مصطفى بن الحسين، نقد الرجال، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١ / ١٤١٨ هـ، ٣: ٢٥٦، رقم (٣٥٥٦).

[روى][١] عنه محمّد بن السندي [وأحمد][٢] بن محمّد[٣] [وعلي بن الحكم الكوفي][٤].

وفي تلخيص المقال لخرّيت الرجال ميرزا محمّد الاسترآبادي زاد على الثلاثة المذكورين: علي بن الحكم من أصحاب الجواد عليه السلام [ج][٥] نقلاً عن رجال

---

(١) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٢) كذا في المصدر، وفي النسخة: (أو أحمد)، وهو سهو.

(٣) التفرشي، مصطفى بن الحسين، نقد الرجال، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١ / ١٤١٨ هـ، ٣: ٢٥٦، رقم (٣٥٥٦).

أقول: ١ ـ إنّ الموجود في (النقد) أنّ اللذين رويا كتاب علي بن الحكم هما: محمد بن إسماعيل، وأحمد بن أبي عبدالله. وهذا هو المطابق مع النجاشي الذي نقل عنه التفرشي [اُنظر: النجاشي، رجال النجاشي: ٢٧٤، رقم(٧١٨)].

٢ ـ إنّ المراد بـ (أحمد): هو أحمد بن محمد بن خالد البرقي.

٣ ـ وأمّا محمد بن السندي وأحمد بن محمد، فإنّهما رويا عن علي بن الحكم أيضاً، لكن بحسب طريق الشيخ في الفهرست [الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست: ١٥١، رقم (٣٧٦)].

٤ ـ إنّ (أحمد بن محمد) وإن كان مردّداً بين ابن خالد وابن عيسى، ولكن الظاهر: أنّ المراد به هنا: ابن عيسى.

٥ ـ يتضح من ذلك أنّ عبارة المتن فيها خلط بين طريق النجاشي وطريق الشيخ.

(٤) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر [التفرشي، نقد الرجال ٣: ٢٥٧ رقم(٣٥٥٧)].

(٥) إشارة إلى كون المترجم له من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام، كما صرّح به الاسترآبادي في مقدّمة كتابه، والصحيح أنّ موضع (الجيم) ليس هنا، بل بعد (علي بن الحكم).

الشيخ[1].

[...][2] مع الاشتراك بين الجماعة المذكورين لا يتمّ وصف الحديث بالحسن.

قلنا:

أوّلاً: الظاهر من كلام النجاشي في ترجمة أبي شعيب المحاملي: إنّ علي ابن الحكم الأنباري [وابن][3] الزبير النخعي واحد؛ حيث قال: «أبو شعيب المحاملي، كوفي ثقة، من رجال أبي الحسن موسى عليه السلام، مولى علي بن الحكم ابن الزبير الأنباري»[4]، ونحوه في الخلاصة[5]. وقد تنبّه لذلك صاحب النقد[6].

وقد استظهر الفاضلان في النقد[7] والتلخيص[8] كون الجميع واحداً؛ إذ لا

---

(١) أُنظر: الطوسي، محمّد بن الحسن، رجال الطوسي: ٣٧٦، رقم (٥٥٧٢).

(٢) في هذا الموضع من النسخة وردت كلمة: «تبعهم» ظاهراً.

(٣) في النسخة: «وأبي»، وهو سهو.

(٤) النجاشي، أبو العبّاس أحمد بن بن علي، رجال النجاشي: ٤٥٦، رقم [١٢٤٠].

(٥) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، مؤسّسة نشر الفقاهة، ط ١ / ١٤١٧ هـ: ١٨٤، رقم (٣٣).

(٦) أُنظر: التفرشي، مصطفى بن الحسين، نقد الرجال، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١ / ١٤١٨ هـ، ٣: ٢٥٥ ـ ٢٥٦، رقم (٣٥٥٥).

(٧) أُنظر: التفرشي، مصطفى بن الحسين، نقد الرجال، ٣: ٢٥٧، رقم (٣٥٥٧).

(٨) الاسترآبادي، الميرزا محمد، تلخيص الأقوال في أحوال الرجال [المعروف بـ (الوسيط)] ٢: ٢٨٥ (مخطوط).

منافاة بين أوصافهم، وقد قطع [به][١] شيخنا البهائي ﷺ في مشرق الشمسين[٢]، ونسب التعدّد الى العلامة ﷺ[٣].

أقول: هذا هو الحقّ، كما بيّناه في حواشي الخلاصة مستوفى.

وثانياً: إنّا لو سلّمنا الاشتراك لم يقدح ذلك في وصف الخبر بالحسن؛ إذ الراوي عن علي بن الحكم في الخبر المذكور هو أحمد بن محمّد، وهو الراوي عن علي بن الحكم الكوفي الثقة في الفهرست[٤]، فليُتأمّل.

وممّا ينبغي التنبيه عليه في هذا المقام أنّ جمعاً من أصحابنا منهم العلامة ﷺ في المنتهى[٥] والمختلف[٦] والشهيدان في الذكرى[٧] وروض الجنان[٨] وشيخنا المحقّق البهائي ﷺ في مشرق الشمسين[٩] وصفوا الخبر المذكور بالصحّة، وهو عنها بمعزل؛ لأنّ الكاهلي لم نظفر بتعديله في كتب الرجال التي بأيدنا.

---

(١) الإضافة منّا اقتضاها السياق.

(٢) البهائي، بهاء الدين محمّد بن حسين، مشرق الشمسين وإكسير السعادتين، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد، ط ٢ / ١٤١٤ هـ: ٩٤ ـ ٩٥.

(٣) المصدر السابق: ٩٤ ـ ٩٥.

(٤) الطوسي، محمّد بن الحسن، الفهرست: ١٥١، رقم (٣٧٦).

(٥) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد، ط ١ / ١٤١٣ هـ، ٢: ٢٥٧.

(٦) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ١: ٣٢٣.

(٧) الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي، ذكرى الشيعة، ١: ١٩٤.

(٨) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية ـ قم، ط ١ / ١٤٠٢ هـ، ١: ١٥٠.

(٩) البهائي، محمّد بن حسين، مشرق الشمسين وإكسير السعادتين: ٢١٢.

نعم، في الخلاصة وكتاب النجاشي أنّه كان وجهاً عند أبي الحسن عليه السلام ووصّى به علي بن يقطين، وقال له: «اضمن لي الكاهلي وعياله أضمن لك الجنّة»[1]، وروى الكشّي بسند غير نقي: أنّ أبا الحسن عليه السلام قال له: «إعمل خيراً في سنتك [هذه][2]؛ فإنّ أجلك قد دنا[3]»، فبكى لذلك... فقال له: «أبشر، [فإنّك][4] من شيعتنا، وأنت الى خير»[5]، فيكون ممدوحاً، وينخرط حديثه في سلك الحسن، لا الصحيح.

وقد يُحمل وصفهم الخبر بالصحّة على الصحّة الإضافية، وهو صحّة الطريق الى الكاهلي.

وذكر شيخنا الشهيد الثاني في شرح [البداية][6]: أنّهم قد أطلقوا الصحيح على بعض الأحاديث المروية عن غير إمامي بسبب صحّة السند إليه، فقالوا: في صحيحة فلان، ووجدناها صحيحة ممّن عداه، قال: «وفي الخلاصة وغيرها: إنّ طريق الفقيه الى معاوية بن ميسرة وإلى عائذ الأحمسي وإلى خالد بن نجيح والى عبد الأعلى مولى آل سام صحيح، مع أنّ الثلاثة الأُول لم ينصّ عليهم

---

(١) النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي، رجال النجاشي: ٢٢٢، رقم [٥٨٠].

(٢) ما بين المعقوفين من المصدر.

(٣) في هذا الموضع من النسخة وردت زيادة كلمة: (أجلك)، وقد ضُرب عليها.

(٤) كذا في المصدر، وفي النسخة: (فأنت).

(٥) الطوسي، محمّد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، ٢: ٧٤٥، رقم (٨٤٢).

(٦) في النسخة: «الهداية»، وهو سهو، فإنّ شرح البداية هو المسمّى بالهداية.

بتوثيق ولا غيره، والرابع لم يوثّقه وإن ذكره في القسم [الأوّل][1]»[2]، انتهى.

وفيه بحث حرّرناه في فوائدنا عليه.

[**الدليل الرابع** [**على الوجوب الغيري**]:صحيحة زرارة عن الباقرعليه السلام أنّه قال: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة،ولا صلاة إلا بطهور»[3].

قال شيخنا الشهيد في الذكرى: «وفي (إذا) معنى الشرط، فقبل دخول الوقت لا وجوب. وهذا [الخبر][4] لم يذكره المتعرّضون لبحث هذه المسألة، وهو [من][5] أقوى الأخبار دلالة وسنداً»[6]، انتهى.

---

(١) كذا، وفي ظاهر النسخة: «الاولى»، وهو سهو.

(٢) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، الدراية، منشورات الفيروزآبادي ـ قم، ط ٣ / ١٤٠٩ هـ = ١٣٦٨ هـ. ش: ٢١.

أقول: ١ ـ إنّ هذا الكتاب هو: شرح لكتاب (البداية في علم الدراية)للشهيد الثاني نفسه.[أُنظر: المحقّق الطهراني، محمد محسن، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء ـ بيروت، ط ٣ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م، ٣: ٥٨، رقم (١٥٩)].

٢ ـ إنّ هذا الكتاب متّحد مع كتاب (الرعاية في علم الدراية) للشهيد الثاني. [انظر: الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، الرعاية في علم الدراية، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم، ط ٢ / ١٤٠٨ هـ: ٧٩].

(٣) الصدوق، محمّد بن علي، مَن لا يحضره الفقيه، ١: ٣٣، ح ٦٧. الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ٣: ١٤٠، ب ٩، ح ٥٤٦. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ١: ٣٧٢، ب ٤ من الوضوء، ح ١.

(٤) كذا في المصدر، وفي النسخة: «البحث»، وهو سهو.

(٥) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٦) الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ١: ١٩٤.

وأورد عليه السيّد السند صاحب المدارك: أنّ المشروط وجوب الطهور والصلاة معاً، وانتفاء هذا المجموع يتحقّق بانتفاء أحد جزئيه، فلا يتعيّن انتفاؤهما معاً[٧].

أقول: فيه نظر؛ لأنّ المعلّق حينئذٍ هو أحد الجزءين، فلا معنى لتعليق الآخر، كما لا معنى لقوله: إذا دخل الوقت وجب الحجّ والصلاة. وقد حقّقنا فيما سبق أنّ قضية التعليق ترتّب [التالي][٨] على المُقدَّم وتفرّعه عليه، ولا معنى لترتّب وجوب الواجب النفسي على غيره بحيث يكون علّة في وجوبه أو شرطاً له.

وبهذا ظهر سقوط ما قيل: إنّ دلالة الخبر المذكور على المدّعى بالمفهوم الشرطي.

هذا، وإنّ العلامة ومَن وافقه قائلون بحجّية مفهوم الشرط.

[الدليل] الخامس [على الوجوب الغيري]:

إنّه لا خلاف بين الأصحاب في تضيّق أوقات الطهارات كلّها بتضيّق أوقات الصلوات وغيرها من الغايات، واتّساعها باتّساعها، فلا وجه لإخراج غُسل الجنابة من البين، ومن ثمّ جعله المحقّق في المسائل المصرية[٩] تحكّماً بارداً، والشهيد في البيان تحكّماً ظاهراً، كما حكيناه في المقدّمة.

---

(٧) العاملي، محمّد بن علي، مدارك الأحكام ١: ١٠.

(٨) في النسخة: «الثاني»، والأنسب ما أثبتناه.

(٩) تقدّم التنبيه على أنّ كلام المحقّق هذا قد ورد في المسائل العزّية الأُولى، لا المسائل المصرية.

[الدليل] السادس [على الوجوب الغيري]:

إنّ القائلين بالوجوب النفسي يشترطون فيه الرفع أو الاستباحة في الغُسل، كما نقله الشهيد الثاني في روض الجنان[١]، وهو الوجوب الغيري، كما لا يخفى على مَن له مسكة.

[الدليل] السابع [على الوجوب الغيري]:

ما نقله العلامة في المنتهى عن ابن إدريس، وهو أنّ [الوجه][٢] في الوجوب إنّما هو كونه شرطاً فيصلاة واجبة على المكلّف إجماعاً، ولا صلاة حينئذٍ؛ لأنّ التقدير أنّه كذلك[٣].

أقول: ليس في عبارة ابن إدريس تصريح بالإجماع على انحصار وجه الوجوب في الشرطية، إلا أنّه يُفهم من سياق كلامه، ويتوقّف عليه تصحيح استدلاله فإنّه استدلّ على الوجوب الغيري: إنّ الغُسل طهارة كبرى هي شرط في استباحة الصلاة، فمهما لم تجب الصلاة على الجنب لا تجب عليه هذه الطهارة التي هي شرط فيها[٤].

ثمّ قال: «والذي يدلّ على ذلك ما ذكره محققّو هذا الفنّ ومصنّفو كتب أُصول الفقه، وهو أنّ الغُسل قبل وقت الصلاة المفروضة والطواف المفروض لا يُشارك الغُسل بعد دخول الوقت في وجه الوجوب؛ لأنّ وجه الوجوب كونه

---

(١) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان ١: ١٥٢.

(٢) الموجود في النسخة «الوجوه»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) أُنظر: العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب ٢: ٢٥٩.

(٤) ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ١٢٨.

شرطاً في صلاة هي واجبة على المكلّف المغتسل في الحال وذمّته مشغولة بها. وهذا الوجه غير قائم في الغُسل قبل دخول وقت الصلاة اليومية»[1]. هذا كلامه.

ومعلوم أنّه مُشعر بدعوي الإجماع، وكيف لا يحمل على ذلك؟! والمعلوم من حال ابن إدريس [المتصلّف][2] في الاستدلال، فكيف يستدلّ بما ليس حجّة عنده؟!

وبهذا يندفع ما أُورد على العلامة ﷺ من أنّ نقله عن ابن إدريس دعوى الإجماع غيْر مطابق لما في كتابه، فليُتدبّر.

فإن قيل: قد صرّح العلامة ﷺ في الإجماع المذكور، وقال: هل موضع النزاع إلا هو، فكيف يدّعي الإجماع فيه! هذا، مع ما في حجّية الإجماع بخبر الواحد من الكلام المشهور. مع أنّ جماعة من أصحابنا ما طعنوا على الناقل المذكور ﷺ بأنّه لا يتحاشى بما يتطرّق إليه القدح، منهم: شيخنا الشهيد الثاني ﷺ في شرح الإرشاد، قال: «قد طعن فيه جماعة من فضلائنا من أهل [عصره][3] وغيرهم»[4].

قلنا: قدح العلامة غير قادح. كيف بذلك وحجية الإجماع المنقول بخبر الواحد كما صرّح به في كتبه الأُصولية والاستدلالية لا سيما وقد صرّح جمع من محقّقي أصحابنا منهم الشهيد الثاني ﷺ في روض الجنان بأنّ القول بالوجوب الغيري

---

(١) ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ١٢٨.

(٢) كذا في ظاهر النسخة، ويحتمل: «التصلّب».

(٣) كذا في المصدر، وفي النسخة: (عصرنا)، وهو سهو.

(٤) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان ١: ٣٨٢.

في غُسل الجنابة غير معروف لأحد من المتقدّمين، وإنّما هو قول حادث. قال: «وقد اعترف بذلك المصنّف في المختلف[١] والمنتهى[٢]؛ حيث أطلق حكاية الخلاف عن المتأخّرين»[٣]، انتهى.

وقد أحطت فيما سبق بتشنيع المحقّق﵀ وشيخنا الشهيد الثاني على مَن ذهب إليه.

وبهذا يندفع علاوة الجواب، أعني: قوله: «مع أنّ جماعة من أصحابنا... الخ»، مع ما فيها من الطعن على مثل هذا الشيخ الجليل ذي التحقيقات الرائعة والتحذيقات الفائقة، وحاشاه من ذلك ثمّ حاشاه، وما صدر عنه﵀ من بعض المباحث من أمثال[٤] هذه الدعاوى لا يُوجب خروجه عن مسلك الضبط والإتقان. كيف؟! وقد صدر عن شيخ الطائفة وعلم الهدى وغيرهما أغرب من ذلك، كما يعرفه مَن أنس بكلامهما.

فليت شعري ما يقول هذا المجيب [المتصلّب][٥] في حقّ أُولئك المشايخ الأعلام، أيعتدّ بدعاويهم وأقوالهم أم نتأوّلها ونتلقّاها بالاطّراح؟ ويقدح فيهم كما قدح في ابن إدريس﵀، نعوذ بالله من سيّئات أنفسنا وشرور أعمالنا. هذا كلّه مماشاة مع القوم وإلزام لهم بما يعتمدونه ويعتقدون حجّيته، وإلا فطريقتنا

---

(١) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٣٢١.

(٢) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٢: ٢٥٦.

(٣) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان ١: ١٥٢.

(٤) في هذا الموضع من النسخة وردت عبارة زائدة، وهي: (مَن لم يأنس بكلامهما، فليت)، وقد ضُرب عليها. وبعض ألفاظها مكرّر.

(٥) كذا، ويحتمل: «التصلّب».

في تحقيق الإجماع معروفة، والله الهادي.

تنبيه:

قرّر العلامة (عطّر الله مرقده) في المختلف (**الدليل السابع**) على وجه آخر، وهو أنّ المقتضي للوجوب هو كونه شرطاً في عبادة، فلا يجب بدون وجوب العبادة، واستدلّ على المقدّمة الأُولى بحديث الكاهلي[1].

وطوى عن دعوي الإجماع كشحاً، وكأنّه لما أسلفناه سابقاً من أنّ عبارة السرائر ليست نصّاً في دعوى الإجماع، وإن كانت تُشعر به، ويتوقّف تصحيحها عليه.

والحقّ: إنّ تقريره في المنتهى هو الصحيح الملائم لعبارة السرائر وأنّ حديث الكاهلي دليل برأسه، كما لا يخفى على مَن نظر في ذلك الكتاب.

الفصل الثاني

في ذكر أدلّة لابن إدريس على المدّعى سخيفة جدّاً

وإنّما أوردناها في هذه الرسالة للإحاطة بأطراف الكلام، وهي ثلاثة:

[استدلال ابن إدريس ومناقشته]:

الأوّل: أنّ الرسول صلى الله عليه وآله كان يطوف على تسع نساء بغُسل واحد، فلو كان واجباً لما جاز له تركه؛ لأنّه كان [يخلّ][2] بالاغتسال الذي هو الواجب، وترك

---

(١) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٣٢٢ـ ٣٢٣.

(٢) كذا في المصدر، وفي ظاهر النسخ: (مخلّ).

الواجب قبيح [عقلاً وسمعاً][١]، وحوشي عليه السلام من ذلك[٢].

الثاني: إنّه لا خلاف بين المسلمين في جواز النوم للجنب من غير اغتسال، ولو كان غُسل الجنابة واجباً على كلّ حال لم يجز له ذلك[٣].

الثالث: إنّ القول بالوجوب النفسي يستلزم [أشياء لا قِبَل][٤] لملتزمها إلا العود عن مقالته، والرجوع الى جماعته، أو الخروج عن إجماع أهل نحلته، والعناد لديانته، منها: إنّه إذا جامع زوجته [وفرغ][٥] يجب عليه الاغتسال لوقته وساعته من غير فصل، فيحرم عليه حينئذٍ الخروج الى حمّام أو نهر إذا كان لم يجد ماءً في منزله؛ لقبح الإخلال بالواجب عقلاً وشرعاً[٦].

ثمّ أورد على نفسه سؤالاً، محصّله: إنّ الواجب ضربان: موسَّع ومضيَّق، فالأوّل ما له بدل، وهو العزم على أدائه[قبل][٧]تقضّي وقته، فللمكلّف تركه وإقامة بدله مقامه، والثاني لا بدل له كذلك.

وما نحن بصدده من القسم الأوّل، فلا يلزم حينئذٍ تلك الشناعات، كما أنّ

---

(١) في النسخة: «نقلاً»، والظاهر أنّه ضُرب عليها، فقد كُتب فوقها: «سمعاً».

(٢) أُنظر: ابن إدريس، السرائر ١: ١٢٩.

(٣) أُنظر: ابن إدريس، السرائر ١: ١٢٩.

(٤) في هذا الموضع من النسخة بياض، والعبارة الحالية ناقصة المعنى، ممّا يدلّ على أنّ فيها سقطاً، وبالاستعانة بالمصدر يُمكن أن يكون السقط ما أثبتناه.

(٥) هذا هو المطابق مع الرواية، وفي ظاهر النسخة: «ونزع»، وهو سهو.

(٦) أُنظر: ابن إدريس، السرائر ١: ١٢٩.

(٧) الإضافة منّا اقتضاها السياق، وبالاستعانة بالمصدر.

الصلاة قبل تضيّق وقتها كذلك[1].

وأجاب عنه: بأنّه قياس محض، وهو باطل عندنا. قال: ولولا قيام الأدلّة القاطعة على التوسعة في تلك الصور التي جوّز فيها الترك وإقامة العزم بدلاً مقام الفعل لمنعنا من ذلك، وحينئذٍ فيجب الاقتصار على مورد الإجماع والأدلّة ويبقى ما عداه على التضيّق قضية لقبح ترك الواجب[2].

ثمّ قال: «على أنّ شيخنا المفيد يذهب الى أنّ تارك الصلاة في أوّل وقتها من غير عُذر مُخلّ بالواجب معاقب مأثوم، إلا أنّه إذا فعله يعفو الله عن ذنبه تفضّلاً منه، ذكر ذلك في كتبه، وحكاه عنه تلميذه [شيخنا][3] السعيد أبو جعفر الطوسي في عُدّته، وربّما قوّاه في بعض الأوقات، وربّما زيّفه في وقت آخر»[4]. هذا كلامه.

ولا يخفى ما فيه: إذ اللوازم المذكورة إنّما تلزم على كون الأمر للفور، والحقّ: إنّه لا يقتضيه، كما تقرّر في الأُصول.

سلّمناه، لكن الإجماع قد انعقد على عدم تضيّق غُسل الجنابة، فكما خرجت موارد التوسعة بأدلّة خاصّة فكذا يخرج ما نحن فيه بنحو ذلك، وليس هذا قياساً كما ظنّه، بل استدلال صحيح، كما لا يخفى على مَن له مسكة.

هذا، وقد سنح لي في تصحيح أدلّته وجه لطيف، وهو أن يحول التزاميه؛

---

(١) أُنظر: ابن إدريس، السرائر ١: ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٢) ابن إدريس، السرائر ١: ١٣٠.

(٣) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٤) ابن إدريس، السرائر ١: ١٣٠ (بتصرّف يسير).

فإنّ الخصم قد استدلّ على الوجوب النفسي بأنّ الأمر بمجرّده في عُرف الشرع يقتضي الوجوب دون الندب، والفور دون التراخي، والأمر في الآية الكريمة مطلق، فيكون للفور، كذا ذكره ﷺ في جهة الخصم، ومعلوم حينئذٍ أنّه لا مناص لهم عن هذه الإلزامات؛ إذ قضية الفور ذلك، ولا سبيل لهم حينئذٍ إلى منع اقتضاء الأمر الفور؛ لأنّه يهدم حينئذٍ أساس مرامهم، ويحسم مادّة كلامهم.

وأنت تعلم أنّ ذلك إنّما يلزم من احتجّ على الوجوب النفسي باقتضاء الأمر للفورية، وليس كلّ مَن يذهب إليه كذلك؛ فإنّ العلامة (عطّر الله مرقده) لم يستدلّ بذلك، فلا يلزمه تلك الشناعات، كما لا يخفى.

موسوعة الفقه الإسلامي

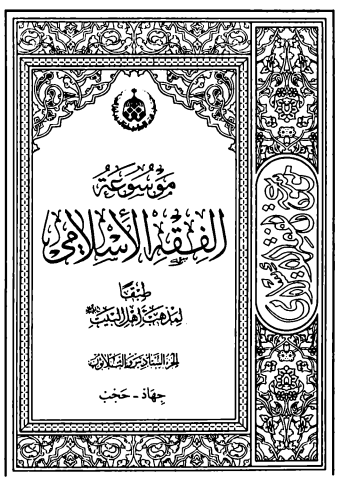
طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام / ٣٦

❑ إعداد: التحرير

المجلّد السادس والثلاثون (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام).

تأليف وتحقيق: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

الناشر: مؤسسة دائرة المعارف ١٤٣٨ هـ / ٢٠١٦ م



يقع الجزء السادس والثلاثون من موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام في (٣٨٨) صفحة من القطع الكبير (= الرحلي).

وقد اشتمل هذا المجلّد من الموسوعة على أربعة وأربعين أو ستّة وأربعين[1] عنواناً، بدأت بـ(جهاد)، وانتهت بـ(حجب).

كما اشتمل هذا المجلّد من الموسوعة على أربعة أنواع من العناوين: أصلية

وفرعية وتأليفية وعناوين الدلالة، مثال الأوّل (جهاد)، ومثال الثاني (حازق)، ومثال الثالث (جهة)، ومثال الرابع (جهاز).

وستذكر مسرداً بهذه العناوين:

١ ـ جهاد
٢ ـ جهاز
٣ ـ جهالة
٤ ـ جهد
٥ ـ جهر وإخفات
٦ ـ جهل
٧ ـ جهة
٨ ـ جواب
٩ ـ جوار
١٠ ـ جوارح
١١ ـ جواز
١٢ ـ جواهر
١٣ ـ جودة ورداءة
١٤ ـ جور
١٥ ـ جورب
١٦ ـ جوف
١٧ ـ جيب
١٨ ـ جيش
١٩ ـ الحائر الحسيني
٢٠ ـ حائط
٢١ ـ حائل
٢٢ ـ جاجب
٢٣ ـ حاجة
٢٤ ـ حارصة
٢٥ ـ حازق
٢٦ ـ حافد
٢٧ ـ حافر
٢٨ ـ حاقب
٢٩ ـ حاقن
٣٠ ـ حاكم
٣١ ـ حامل
٣٢ ـ حبارى
٣٣ ـ حبّ
٣٤ ـ حبرة
٣٥ ـ حبس
٣٦ ـ حبَل
٣٧ ـ حبْل الحبلة
٣٨ ـ حبلى
٣٩ ـ حبوب
٤٠ ـ حبوة
٤١ ـ حجاب
٤٢ ـ حجاز
٤٣ ـ حجامة
٤٤ ـ حجْب

نذكّر بأنّنا 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 بمجرّد أن تُذكر.

هذا، بخلاف العناوين الفرعية (= عناوين الإحالة)، وهي العناوين التي يحسن إدراج مباحثها ضمن غيرها.

وأمّا 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 مفصّلاً في مقدمة الموسوعة، فراجع.

وأمّا 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، لاعلى مستوى الأقوال ولا على مستوى الاستدلال.

وسنحاول إلقاء الضوء على هذا الجزء من الكتاب 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 (جهاد) الذي هو من قسم العناوين الأصلية، وهو بحث كبير نسبياً من حيث الحجم استوعب (٦٨) صفحة.

والملاحظ في هذا البحث هو أنّه قد طُرح بنحو بحيث يُعالج الشبه التي

وجّهت الى الإسلام قديماً وحديثاً من كونه انتشر بالسيف والقوّة.

وقد انعقد بحث (جهاد) في: خمسة عشر محوراً أساسياً، انطوت تحتها عدّة مباحث، وإليك التفصيل:

المحور الأوّل: التعريف

وكما هو دأب هذه الموسوعة أن تبدأ ببيان تعريف العنوان من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية.

أ ـ فالجِهاد لغةً مصدر جاهد من الجهد ـ بفتح الجيم وضمّها ـ بمعنى الطاقة والمشقّة، وقيل: بفتح الجيم المشقّة، وبضمّها الطاقة والوسع.

ب ـ الجهاد اصطلاحاً: عرّف بعدّة تعاريف، ولعلّ أحسنها: استفراغ الوسع في مدافعة العدوّ.

وقد استعمل (الجهاد) في موارد أُخرى كجهاد النفس، وهو الجهاد الأكبر، ومنها حسن تبعّل الزوجة، ومنها الجهر بالحقّ في مواجهة الباطل، ومنها الكدّ على العيال.

المحور الثاني: الألفاظ ذات الصلة

وقد تمّ التعرّض الى ثلاثة موارد:

١ ـ الحرب: المقاتلة والمنازلة، والجهاد بحسب المعنى أعمّ من الحرب؛ لأنّه يشمل جهاد النفس، وأمّا بحسب الغاية فالحرب أعم من الجهاد؛ لأنّ أغراض الحرب قد تكون مادّية.

٢ ـ الغزو: الطلب والقصد، وقيل بأنّ الفرق بينه وبين الجهاد بأنّ الغزو إنّما

يكون في بلاد العدوّ، والجهاد مطلق، فكلّ غازٍ مجاهد دون العكس.

٣ ـ **الرباط**: ملازمة ثغر العدوّ لتقوية المسلمين على الكفّار أو للإعلام بأحوال المشركين كي يُؤخذ الحذر من هجومهم على بلاد الإسلام. وبذلك يختلف عن الجهاد؛ فإنّه لا يتضمّن قتالاً، بل يتضمّن حفظاً وإعلاماً.

المحور الثالث: حكمة تشريع الجهاد

لا يستهدف الإسلام من الجهاد ما تستهدفه الحروب الشائعة من التسلّط والاحتلال وتحصيل الغنائم والأموال، بل يستهدف إقامة الدين وحفظه وبقاؤه ونشر العدل وبسط الحقّ وتطهير الأرض من الظلم والفساد، وبقاء الامة الإسلامية وصيانة كيانها من السقوط والانهيار. ولا فرق في ذلك بين الجهاد الدفاعي والجهاد الابتدائي.

بل يمكن القول أنّ الجهاد مطلقاً هو دفاعي وليس ابتدائياً؛ لأنّه دفاع عن التوحيد والفطرة وحقّ الإنسانية واتّقاء الفتنة ودفعها وحماية المسلمين ونصرتهم. وعلى هذا الأساس كانت أغلب الحروب التي قام بها النبي صلى الله عليه وآله دفاعية.

المحور الرابع: مراحل تشريع الجهاد

المرحلة الأُولى: الصبر على الأذى والكفّ عن المواجهة.

المرحلة الثانية: الإذن بالقتال.

المرحلة الثالثة: وجوب الجهاد.

المحور الخامس: فضل الجهاد

الجهاد من أعظم أركان الإسلام وأفضل الأعمال بعد الإيمان؛ لأنّه يثمّل

غاية العبودية لله تعالى، ودلّت على فضله الأدلّة من الكتاب والسنّة.

المحور السادس: الحكم التكليفي

لا خلاف في أنّ الجهاد فرض من فرائض الإسلام وركن من أركانه، ووجوبه ثابت بالنصّ والإجماع، بل هو من ضروريات الدين. وقد دلّ عليه الكتاب والسنة.

المحور السابع: أقسام الجهاد

ينقسم الجهاد الى قسمين: ابتدائي وهو ما يكون ابتداء من المسلمين للدعاء للإسلام، ودفاعي وهو فيما لو دهم المسلمين عدوّ. وأضاف بعض قسماً ثالثاً، وهو فيما إذا كان المسلم مقيماً بين المشركين أو أسيراً ويغشاهم عدوّ ويخشى المسلم على نفسه فيدفع عن نفسه بحسب الإمكان.

القسم الأوّل: الجهاد الابتدائي

١ ـ لا خلاف في وجوبه، ودلّ عليه الكتاب والسنّة، وأمّا التصدّي للجهاد عملياً فأمره موكول الى ولي الأمر.

وقد اختُلف في مشروعيته ووجوبه في عصر غَيبة المعصوم عليه السلام هو ما يكون ابتداء من المسلمين للدعاء للإسلام.

٢ ـ الغاية من الجهاد الابتدائي، وتتمثّل بما يلي: الدعوة الى دين الله سبحانه، إقامة النظام السياسي للحرب الوقائية والحيلولة دون الاعتداء المترقّب.

٣ ـ المتولّي للجهاد الابتدائي في عصر الحضور هو المعصوم عليه السلام أو نائبه الخاصّ، وهو موكول الى نظره واجتهاده. وأمّا في زمن الغَيبة فاختلف الموقف،

فالمشهور يرون عدم مشروعيته، فيما اختار بعض المشروعية.

٤ ـ الجهاد الابتدائي واجب كفائي إن قام به البعض بحيث يحصل به الغرض سقط عن الباقين، ولا خلاف فيه، بل كاد يكون من الضروري فضلاً عن كونه مجمعاً عليه، وبناءً على كونه واجباً كفائياً لا يجب على الشخص إلا بأسباب كأن يُعيّنه الإمام عليه السلام أو أن يُعيّنه على نفسه بنذر ونحوه أو لدى قصور القائمين به إلا بالاجتماع أو إذا التقا الزحفان.

٥ ـ تحديد الجهاد بالسنة مرّة، كما ذهب إليه غير واحد من الفقهاء، فيما صرّح آخرون بأنّ الأمر يدور مدار المصلحة وأمر الإمام بالنفور.

٦ ـ شرط مشروعية الجهاد، إذ لا إشكال في الجهاد في عصر حضور المعصوم عليه السلام يُعتبر فيه إذنه، واختلف في زمن الغيبة على قولين:

أحدهما: اشتراط حضور المعصوم عليه السلام وإذنه عند المشهور.

والآخر: عدم الاشتراط ومشروعية الجهاد الابتدائي حال الغيبة بإذن الإمام العادل.

٧ ـ يُشترط فيمَن يجب عليه: التكليف (البلوغ والعقل)، الذكورة، الحرّية، القدرة (البدنية والمالية)، إذن الأبوين المسلمَين، إذن الغريم في الجملة. ونوقش في بعض هذه الشروط.

٨ ـ في حالة تجدّد العذر واختلال الشروط أثناء الحرب، فإن كان قبل التحام الحرب وكان العذر ذاتياً كالمرض والعمى تخيّر، وإن كان خارجياً كرجوع الأبوين أو الغريم في إذنه وجب الرجوع.

وأمّا إن تجدّد العذر بعد التحام الحرب فإن بلغ حدّ العجز فيسقط الوجوب،

وفصّل آخر بين العذر الذاتي فيجوز الرجوع وبين غير العذر الخارجي فلا. وخالف ابن الجنيد حيث ذهب الى عدم الرجوع مطلقاً.

٩ ـ الاستنابة في الجهاد على نحوين:

تارة: مع العجز عن الجهاد وكان موسراً فذهب جماعة الى وجوب الاستنابة، وقد اختار آخرون الاستحباب. هذا فيما إذا لم يتوقّف الجهاد على إقامة غيره، وإلا وجب.

وأُخرى: تكون الاستنابة مع القدرة على الجهاد فيسقط عنه الجهاد ما لم يتعيّن بتوقّف الأمر عليه أو بتعيين الإمام.

القسم الثاني: الجهاد الدفاعي

١ ـ لا إشكال ولا خلاف في وجوب الدفاعي، بل عليه الإجماع، بل وجوبه ثابت بضرورة العقل والشرع والفطرة.

٢ ـ أفضلية الدفاعي على الابتدائي.

٣ ـ يشترك الابتدائي مع الدفاعي في موارد كثيرة، ويفترقان في أُخرى: كإطلاق وجوب الدفاعي، ومشروعيته مع الجائر، ومشروعيته مع مختلف أنواع الأعداء كفّاراً كانوا أو لا، ووجوبه مهما بلغ عدد الأعداء، وعموم وجوبه لكلّ زمان ومكان.

المحور الثامن: مَن يجب جهاده ابتداءً

الكفّار المشركون، وأهل الكتاب، والبغاة.

المحور التاسع: كيفية الجهاد

١ ـ وجوب الاستعداد والجهوزية للحرب والجهاد: بنصب الأُمراء، وإعداد السلاح، وتأخير الحرب حتّى يتوفّر العدد الكافي.

٢ ـ نصب العيون والجواسيس.

٣ ـ الدعوة للإسلام قبل الحرب.

٤ ـ البدء بقتال الأقرب فالأقرب مع مرعاة المصلحة.

٥ ـ يختلف الحكم باختلاف نوع القتال من كونه بالمبارزة أو الإغارة وحالة الشخص ومع طلب العدو للمبارزة وعدمه.

٦ ـ مراعاة آداب الحرب، التي يأتي تفصيلها فيما يلي.

المحور العاشر: آداب الحرب

بما أنّ الهدف من الحرب في الإسلام ليس هو الانتقام؛ ولهذا جعل للحرب آداباً مسنونة ومكروهة:

القسم الأوّل: مستحبّات الحرب، وهي كثيرة، أهمّها: اتّخاذ الشعار والراية، والدعاء بالمأثور قبل الحرب، الإمساك عن الحرب حتّى يبدأ به العدوّ، القتال بعد الزوال.

القسم الثاني: مكروهات الحرب، وهي كثيرة، أهمّها: تجريد القتلى وتركهم عراة، عرقبة الدابّة، قطع الأشجار ورمي النار وتسليط المياه، حمل رأس الكافر من المعركة، قتل الأسير ـ الذي يجب قتله ـ صبراً بحبسه أو تقييده.

المحور الحادي عشر: ما يحرم في الجهاد

١ ـ قتل العجزة والضعفاء والرسل.

٢ ـ التمثيل.

٣ ـ الغدر.

٤ ـ الغلول.

٥ ـ إلقاء السمّ في بلاد العدوّ.

٦ ـ الفرار من الزحف.

المحور الثاني عشر: ما يُرخّص في الجهاد

رخّص الشارع القيام ببعض الأعمال في حالة القتال ما لم يُرخّص بها في غيره:

١ ـ محاربة العدوّ بكلّ ما يُرجى به الفتح.

٢ ـ جواز قتل مَن لا يجوز قتله عند التترّس به.

٣ ـ الخدعة.

٤ ـ التبختر حال الحرب.

٥ ـ لبس الحرير المحض للرجال.

٦ ـ الكذب في الحرب.

المحور الثالث عشر: حكم القتال في الأشهر الحرُم أو في الحرَم

١ ـ يحرم القتال مع الكفّار في الأشهر الحرم، وهي: رجب، وذو القعدة، وذو الحجّة، ومحرّم، إلا إذا بدأ العدوّ القتال فيها أو للقصاص منه.

٢ ـ صرّح جماعة بحرمة قتال الكفّار في الحرم، إلا أن يبدأوا بالقتال فيه، فيما ذهب آخرون الى الجواز، وأنّ الحكم بالحرمة منسوخ.

المحور الرابع عشر: حكم أسرى الحرب

الأسرى تارة يكونون من الكفّار، وأُخرى من أهل البغي:

١ ـ إذا كان الأسرى من الكفّار، فإن تمّ الأسر أثناء المعركة فلا خلاف في أنّ النساء والذراري يُملكون بالسبي، ولا يجوز قتلهم، وأمّا الذكور البالغون في تعيّن عليهم القتل إن لم يُسلموا بلا خلاف إلا من الإسكافي حيث أطلق التخيير بين الاسترقاق والفداء بهم والمنّ عليهم.

وإن كان الأسر بعد أن وضعت الحرب أوزارها وبعد الإثخان والغلبة فالمشهور عدم جواز قتلهم وإن كانوا ذكوراً، بل الحكم الثابت عليهم إمّا المنّ أو الفداء أو الاسترقاق.

٢ ـ إذا كان الأسرى من أهل البغي فقد ادّعى جماعة عدم جواز قتل الذكور إذا لم تبق منهم فئة يرجعون إليها، وإذا كانت لهم فئة قتلوا. وأمّا النساء والذراري فالمشهور عدم جواز سبيهم ولا تملّكهم.

المحور الخامس عشر: الغنائم

والغنائم ثلاثة أنواع:

النوع الأوّل: ما يُنقل، وينقسم الى: ما لا يصحّ تملّكه كالخمر وهذا يدخل في الغنيمة وينبغي إتلافه، وما يصحّ تملّكه فيخرج منه الخمس والصفايا وقطائع الملوك ثمّ يُقسّم الباقي بين المقاتلين.

النوع الثاني: ما لا ينقل كالأراضي، وهي على أنواع، وتختلف أحكامها

كالأرض المتوحة عنوة، وأرض الصلح، والأرض التي أسلم عليها أهلها طوعاً.

النوع الثالث: ما يُسبى كالأطفال والنساء، وتفصيل أحكامهم في مصطلح (أسير).

الهوامش

(١) الترديد بسبب إدغام عنواني (جهر وإخفات) معاً، وكذا عنواني (جودة ورداءة).

أيّام البِيض[1]

أولاً ـ التعريف:

لغةً:

الأيّام: جمع يوم، والبيض: جمع أبيض[2]، وصف للأيّام، وهي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر من كلّ شهر باعتبار بياض لياليها؛ وذلك لأنّ القمر يطلع في هذه الليالي من أوّلها إلى آخرها[3].

والظاهر أنّه لا حاجة إلى تكلّف تقدير (الليالي)، والقول بأنّ البيض وصف لهذا المقدَّر، والالتزام بوقوع الغلط في ما ورد من التعبير بـ (الأيّام البيض) وصفاً، كما عن ابن برّي على ما حكي عنه من قوله: «وأكثر ما تجيء الرواية: الأيّام البيض، والصواب أن يقال: أيّام البيض بالإضافة؛ لأنّ البيض من صفة الليالي»[4]؛ لأنّ اتّصاف شيء بوصف باعتبار متعلّقه أمر شائع في استعمالات الشرع والعرف.

اصطلاحاً:

ولا يوجد لدى الفقهاء اصطلاح خاص، بل ترد في الفقه بنفس المعنى اللغوي.

والمشهور في تفسيرها أنّها اليوم الثالث عشر والرابع عشر

والخامس عشر من كلّ شهر؛ لبياض لياليها، كما صرّح به أهل اللغة أيضاً، ولكنّ المحكي عن ابن أبي عقيل غير ذلك كما يأتي.

قال العلاّمة الحلّي: «المشهور في تفسيرها: الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر من كلّ شهر؛ سمّيت بيضاً بأسماء لياليها من حيث إنّ القمر يطلع مع غروب الشمس ويغرب مع طلوعها، قاله الشيخان والسيّد المرتضى وأكثر علمائنا.

وقال ابن أبي عقيل: فأمّا السنّة من الصيام فصوم شعبان وصيام البيض، وهي ثلاثة أيّام في كلّ شهر متفرّقةً: أربعاء بين خميسين، الخميس الأوّل من العشر الأوّل، والأربعاء الأخير من العشر الأوسط، وخميس من العشر الأخير»[٥].

وأُجيب عنه بأنّه خلاف ما ذكر من العلّة في تسميتها؛ فإنّها لا تتم إلاّ في الأيّام المعروفة[٦]، بل وخلاف صريح بعض الروايات الآتية الدالّة على استحباب صومها.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

الأيّام السود: وهي الأيّام المتّصفة بالسواد باعتبار سواد لياليها، وهي التي لا يطلع فيها القمر أصلاً ويكون في المحاق تماماً، وهي: الثامن والعشرون وتالياه[٧]، وليس لها حكم شرعي.

ثالثاً ـ صوم أيّام البيض:

يستحبّ صيام هذه الأيّام، قال المحقّق الحلّي في الصوم المندوب: «والمؤكّد منه [الصيام المندوب] أربعة عشر قسماً: صوم ثلاثة أيّام من كلّ شهر، أوّل خميس منه، وآخر خميس منه، وأوّل أربعاء من العشر الثاني...

وصوم أيّام البيض...»[٨].

ونحوها عبارة العلاّمة في القواعد[٩] والسيّد اليزدي[١٠]، بل ادّعى العلاّمة في المختلف الإجماع على ذلك، حيث قال: «صوم أيّام البيض مستحبّ إجماعاً»[١١].

وقد يستدلّ له بالروايات:

منها: ما رواه الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام كان ينعت صيام رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: صام رسول الله صلى الله عليه وآله الدهر كلّه ما شاء الله، ثمّ ترك ذلك وصام صيام داود عليه السلام يوماً لله ويوماً له ما شاء الله، ثمّ ترك ذلك فصام الإثنين والخميس ما شاء الله، ثم ترك ذلك وصام البيض ثلاثة أيّام من كلّ شهر، فلم يزل ذلك صيامه حتى قبضه الله إليه»[١٢].

ومنها: ما روي عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أتاني جبرئيل فقال: قل لعلي: صم من كلّ شهر ثلاثة أيّام، يكتب لك بأوّل يوم تصومه عشرة آلاف سنة، وبالثاني ثلاثون ألف سنة، وبالثالث مئة ألف سنة، قلت: يا رسول الله، ألي ذلك خاصة أم للناس عامّة؟ فقال: يعطيك الله ذلك ولمن عمل مثل ذلك، فقلت: ما هي يا رسول الله؟ قال: الأيّام البيض من كلّ شهر، وهي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر»[١٣].

ومنها: ما رواه ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله ـ في حديث ـ قال: «إنّ الله أهبط آدم إلى الأرض مسوداً، فلمّا رأته الملائكة ضجّت وبكت وانتحبت ـ إلى أن قال ـ: فنادى مناد من السماء: أن صم لربّك اليوم، فصام فوافق يوم ثالث عشر من الشهر فذهب ثلث السواد، ثمّ نودي يوم الرابع عشر أن صم لربّك

اليوم، فصام فذهب ثلث السواد، ثمّ نودي في يوم خمسة عشر بالصيام، فصام وقد ذهب السواد كلّه، فسمّيت أيّام البيض للذي ردّ الله عزّوجلّ فيه على آدم من بياضه، ثمّ نادى مناد من السماء: يا آدم، هذه الثلاثة أيّام جعلتها لك ولولدك، من صامها في كلّ شهر فكأنّما صام الدهر»[١٤].

وظاهر الشيخ الحرّ العاملي العمل بمضمون هذه الأخبار، حيث عنون الباب بـ (باب استحباب صوم الأيّام البيض).

ولكن أُجيب عن الأخير بضعف السند؛ لكون راويه عامّياً، مضافاً إلى أنّ ما تضمّنه من العلّة خلاف ما عليه فقهاؤنا؛ فإنّهم اتّفقوا في وجه تسميتها بالبيض بكون لياليها كذلك لا ما ذكر في الحديث المزبور[١٥].

أمّا الأوّلان فقد أُجيب عنهما بوجود المعارض الدّال على نسخ هذا الحكم بحكم آخر، وهو استحباب صوم ثلاثة أيّام غير هذه الثلاثة بدلها[١٦]. كما في رواية محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله أوّل ما بُعث يصوم حتى يقال: ما يفطر... ثمّ ترك ذلك وصام الثلاثة الأيّام الغرّ، ثمّ ترك ذلك وفرّقها في كلّ عشرة يوماً، خميسين بينهما أربعاء، فقبض صلى الله عليه وآله وهو يعمل ذلك»[١٧].

والروايات بهذا المضمون في حدّ الاستفاضة على ما ادّعاه المحدّث البحراني[١٨].

قال الشيخ الصدوق ـ بعد ذكر الرواية الأخيرة ـ: «هذا الخبر صحيح ولكنّ الله تبارك وتعالى فوّض إلى نبيّه محمّد صلى الله عليه وآله أمر دينه،

فقال [عزّوجلّ]: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[19]، فسنّ رسول الله مكان أيّام البيض خميساً في أوّل الشهر، وأربعاء في وسط الشهر، وخميساً في آخر الشهر، وذلك صوم السنة، من صامها كان كمن صام الدهر؛ لقول الله عزّ وجل: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾[20]، وإنّما ذكرت الحديث لما فيه من ذكر العلّة...»[21].

ولذلك حمل المحدّث البحراني الأخبار الدالّة على استحباب صوم الأيّام البيض على التقيّة بعد الإشكال في سند أكثرها[22].

وأمّا تصريح السيّد العاملي بأنّه لم يقف على رواية تدلّ على الحكم من طرق الخاصة سوى الرواية الأخيرة[23]؛ فلعلّ مراده عدم الوقوف على ما يمكن الفتوى به، وإلاّ فقد وردت أخبار متعدّدة بهذا المضمون.

ثمّ إنّه ينبغي البحث في دلالة رواية محمّد بن مسلم، وأنّها هل تدلّ على النسخ ـ كما ذكره الشيخ الصدوق والمحدّث البحراني ـ أو لا تدلّ عليه؟

قد يقال بعدم الدلالة على النسخ؛ لأنّ المذكور في الرواية إنّما هو ترك رسول الله ﷺ صوم الأيّام المزبورة وصوم الثلاثة الأُخر مكانها إلى أن قبض، وأمّا النسخ ـ كما صرّح به المحدّث البحراني ـ أو تسنين سنّة أُخرى مكان الأُولى ـ كما في العلل ـ فلا يستفاد من هذه الرواية؛ ولعلّه لمثل ذلك ـ مضافاً إلى القول بالتسامح في أدلّة السنن ـ حكم جماعة من الفقهاء باستحباب الأمرين معاً[24].

قال الإمام الخميني: «فالمؤكّد منه [الصوم المندوب] أفراد:

منها: صوم ثلاثة أيّام من كلّ شهر، وأفضل كيفيّتها: أوّل خميس منه، وآخر خميس منه، وأوّل أربعاء في العشر الثاني.

ومنها: أيّام البيض، وهي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر»[٢٥].

نعم، الظاهر من سكوت بعضهم عن ذكر الأيّام البيض في عداد الأيّام التي يستحبّ صومها، عدم ثبوت الحكم عندهم[٢٦]؛ إمّا لاستظهار النسخ من رواية محمّد ابن مسلم، وإمّا لإجمال هذه الرواية عندهم بالنسبة لاستحباب صوم هذه الأيّام، بضميمة ضعف أسناد سائر الأخبار.

والتفصيل في محلّه.

ثمّ إنّه من الواضح المصرّح به في كلماتهم أنّ استحباب صوم هذه الأيّام إنّما هو إذا لم يصادف الأيّام المحرّمة للصوم، كالفطر والأضحى وأيّام التشريق لمن كان بمنى.

وهذا الحكم جار بالنسبة لجميع الأيّام المستحبّ صومها، فيحرم بانطباقها على هذه الأيّام. (انظر: صوم)

الهوامش

(١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) ١٥: ٢٠٤ ـ ٢٢٠.

(٢) المصباح المنير: ٦٨.

(٣) لسان العرب ١: ٥٥١.

(٤) لسان العرب ١: ٥٥١. وانظر: المصباح المنير: ٦٨. القاموس المحيط ٢: ٤٨٠.

(٥) المصدر السابق.

(٦) المختلف ٣: ٣٧٦.

(٧) مغني المحتاج ١: ٤٤٧.

(٨) الشرائع ١: ٢٠٧.

(٩) القواعد ١: ٣٨٣ ـ ٣٨٤.

(١٠) العروة الوثقى ٣: ٦٥٩.

(١١) المختلف ٣: ٣٧٥.

(١٢) المصدر السابق ح ٢.

(١٣) المصدر السابق ح ٣.

(١٤) الوسائل ١٠: ٤٣٦، ب ١٢ من الصوم المندوب، ح ١.

(١٥) المصدر السابق: ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

(١٦) الحدائق ١٣: ٣٥٧.

(١٧) الوسائل ١٠: ٤٢٣، ب ٧ من الصوم المندوب، ح ١٦.

(١٨) الحدائق ١٣: ٣٥٩.

(١٩) الحشر: ٧.

(٢٠) الأنعام: ١٦٠.

(٢١) علل الشرائع ٢: ٨١، ذيل الحديث ١.

(٢٢) الحدائق ١٣: ٣٥٩.

(٢٣) المدارك ٦: ٢٦٢.

(٢٤) المبسوط ١: ٣٨٣. الشرائع ١: ٢٠٧. القواعد ١: ٣٨٣ ـ ٣٨٤. المختلف ٣: ٣٧٤ ـ ٣٧٥. العروة الوثقى ٣: ٦٥٨ ـ ٦٥٩.

(٢٥) تحرير الوسيلة ١: ٢٧٦.

(٢٦) انظر: المنهاج (الحكيم) ١: ٤٠١، م ٢١. المنهاج (الخوئي) ١: ٢٨٧ ـ ٢٨٨، م ١٠٦٥.

قواعد النشر في مجلة
فقه أهل البيت عليهم السلام

١ ـ تستقبل المجلة البحوث الاجتهادية ، والدراسات الفقهيّة أو ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض الأبحاث الأُصولية أو الرجالية .

ونفضّل أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ ـ دراسات فقهية قرآنية .

ب ـ دراسات فقهية حديثية .

جـ ـ القواعد الفقهية .

د ـ الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .

هـ ـ الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .

و ـ فقه النظريات العامة كالنظرية الاقتصادية .

ز ـ ما وراء الفقه ، كتنقيح موضوعات المسائل المستحدثة ، وفلسفة الأحكام .

ح ـ تأريخ الفقه والفقهاء والمدارس والمناهج الفقهية .

٢ ـ أن تمتاز الدراسات المقدّمة بالأهمية أو الحاجة أو الجدّة على مستوى المنهج أو النتائج .

٣ ـ أن تكون الدراسات مادّة وصياغة متناسبة مع مستوى المجلّة وأهدافها باعتبارها متخصّصة في دائرة العلوم الفقهية .

٤ ـ اشتمال الدراسة على خلاصة لا تتجاوز (٢٥٠) كلمة وخاتمة يذكر فيها أهمّ نتائج البحث .

٥ ـ أن تكون المعلومات المدرجة في المقالات موثّقة بدقّة ومدعمة بالمصادر المعتبرة ، مع ذكر كافّة المشخّصات : الاسم الكامل للكتاب ومؤلّفه ومحلّ الطبع وتاريخه ورقم الطبعة ورقم الجزء والصفحة .

٦ ـ أن تكون المقالات مطبوعة على اللوح المضغوط (CD) ، على أن لا تتجاوز (٢٠) صفحة (A٤) .

٧ ـ ألا تكون المقالات منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أُخرى .

٨ ـ للمجلّة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر مع الحفاظ على المضمون الأصلي .

٩ ـ المجلّة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها نشرت أم لم تنشر .

١٠ ـ ترتيب المقالات في المجلّة يعتمد على أُسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .

١١ ـ للمجلّة الحق في إعادة نشر المقالات أو ترجمتها في إصدار آخر إذا ارتأت ذلك ، كما أنّ للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .

تنبيه :

إنّ ما ينشر في المجلة لا يعبّر بالضرورة عن رأي المجلّة ولا المشرفين عليها .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملأ القسيمة التالية

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم: .....

Name: .....

العنوان:

Address : .....

FIQH - U - AHLIL BAIT

قسيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (٨٠٠٠) تومان

البلدان الأُخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران ـ قم ـ ص . ب : ٣٧١٨٥/٣٧٩٩

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانك تجارت ايران ـ شعبة انقلاب ـ قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري ـ بانك صادرات ايران ـ شعبة صفائية ـ قم

﴿ دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾

يونس عليه السلام: ١٠

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'izi
Hadi mohammadi
ADDRESS:
P . O . Box : 37185/3799
QUM - IRAN

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized

VOL. 22 – NO. 87 – Spring 2017/1438

Fiqhmag_ar@afiqh.org

Tel : +98 25 37739999
Fax : +98 25 37744387