فقه أهل البيت عليهم السلام

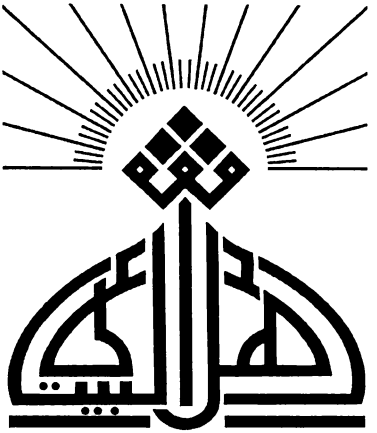
فصليّة فقهيّة متخصّصة محكّمة

- إطلالة على (علم الفقه) وتنوّع أنماطه البحثية
- نقد نظرية حجب الولد المباشر مطلقاً للأحفاد في الإرث
- مدى طاعة الولد للوالدين
- نظريّة الجبر السندي/٢
- نقد نظرية حجب الكلالات بعضهابعض في الإرث في ضوء النصّ القرآني/١
- أحكام النساء للشيخ المفيد
- رسالة في (وجوب غُسل الجنابة هل هو غيري أم نفسيّ؟)/٢
- نافذة المصطلحات الفقهية-تقنّع

٨٨

العدد الثامن والثمانون-السنة الثانية والعشرون- صيف - ١٤٣٨ هـ/ ٢٠١٧ م

شبكة الفكر
alfeker.net



فقه أهل البيت عليهم السلام

فصلية فقهية متخصصة محكمة

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

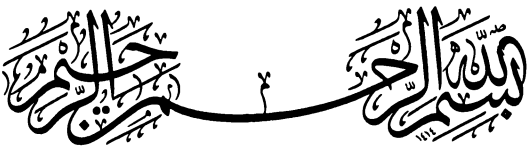
العدد الثامن والثمانون ـ السنة الثانية والعشرون
صيف ـ ١٤٣٨ هـ / ٢٠١٧ م

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

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 إطلالة على (علم الفقه) وتنوّع أنماطه البحثية.....٥ـ١٦

رئيس التحرير

ـ بحوث اجتهادية ـ

نقد نظرية حجب الولد المباشر مطلقاً للأحفاد في الإرث.....١٧ـ ٥٠

آية الله الشيخ محمد اليعقوبي

ـ دراسات وبحوث ـ

مدى طاعة الولد للوالدين.....٥١ـ٨٢

الاستاذ علي قورجيان

نظريّة الجبر السندي/٢.....٨٣ـ٩٦

الأُستاذ: حيدر حب الله

ـ دراسات مقارنة في فقه القرآن ـ

نقد نظرية حجب الكلالات بعضها لبعض في الإرث في ضوء النصّ القرآني/١..٩٧ـ١٥٢

د. الشيخ خالد غفوري الحسني

ـ في رحاب المكتبة الفقهية ـ

أحكام النساء ١٥٣ـ١٨٠

تأليف: الشيخ خليل گريواني

ترجمة: عقيل البندر

رسالة في (وجوب غُسل الجنابة هل هو غيريّ أم نفسيّ؟)/٢..... ١٨١ـ٢٠٨

د. الشيخ خالد غفوري الحسني

نافذة المصطلحات الفقهية ـ تلـذّذ.....٢٠٩ـ٢١٨

إعداد : التحرير

إطلالة على (علم الفقه) وتنوّع أنماطه البحثية

نظراً لاتّساع البحوث في (علم الفقه) نشأت قديماً الى جانبه وتحت ظلّ خيمته مجالات بحثية فقهية متنوّعة كثيرة، من قبيل: (علم الفرائض)، (علم القواعد الفقهية)، (علم فقه القرآن)، (علم الخلاف)، (علم الفقه المقارن)، ونحوها. ويجدر البحث عن حقيقة هذه البحوث والمعارف الفقهية وتحديد طبيعة العلاقة بينها وبين علم الفقه، وأيضاً بحث مدى إمكانية استحداث فروع جديدة لعلم الفقه..

إنّ الهدف الذي يحدونا الى الخوض في هذه المحطّة البحثية هو المساهمة في مشروع تقعيد علوم الشريعة وعلى رأسها (الفقه) وما يرتبط به من معارف، فإنّ غياب الجدولة الدقيقة والفنّية لهذه المباحث قاد الى فوضوية في بيان التعاريف والحدود لها، وعدم الانضباط في إضفاء النعوت عليها، وبالتالي عدم تحديد هوية البحوث وإبهام مساحاتها وعدم القدرة على تقويم حركتها ولا تعيين منسوب تطوّرها؛ بسبب جهالة نقطة الانطلاق فيها وجهالة المعايير والمقاسات المنطقية التي يتمّ على أساسها كلّ عملية تقويم، وقد أكّد أحد الباحثين المعاصرين ضرورة فتح هذا الملفّ قائلاً: «وعلى أيّ حال فالعملية التنظيمية لمُختلف العلوم في أكثر مجالاتها تُعاني اختناقاً حادّاً من هذه الفوضوية في سيرها المعرفي، عرْضاً وطرحاً ونتائج، ممّا يجعل العملية التحقيقية أكثر تعقيداً وانسداداً. ومن هنا تبرز الحاجة المُلحّة الى إعلان ثورة معرفية كاملة تُؤسّس لمنهجة

علوم مُختلفة وتقعيدها بنحو يحفظ العملية البحثية من الركام المعلوماتي المُنتشر هنا وهناك دون ضوابط علمية»[١]..

إذن، فمن المنطقي أن نطرح السؤال التالي: هل لدينا علم واحد وهو (علم الفقه) الذي يكون بمنـزلة الأُمّ لسائر البحوث الفقهية؟ وما هو نوع العلاقة بينه وبينها، فهل تعود كلّها إليه في عرْض واحد؟ أو بين بعض هذه المباحث طولية؟ والمتيسّر في هذه الوقفة المحدودة إلقاء الضوء على بعض المجالات المتداولة والمعروفة كنماذج للبواقي:

أ ـ علم أو فنّ الفرائض:

لقد احتلّ باب الإرث مكانة هامة ومنـزلة سامية من بين أبواب الفقه الإسلامي، وعُني به العلماء والمؤلّفون قديماً وحديثاً، ووضعوا فيه كتباً خاصّة به، والعالِم بالفرائض يُسمّى فارضاً وفريضاً وفرضياً وفرّاضاً وفرائضياً[٢]، ولكن هل يرقى هذا المجال المعرفي الى مستوى العلم أو لا؟

الاتّجاه السائد في الفقه الإمامي عدم كونه علماً، بل هو باب فقهي كسائر الأبواب الفقهية.

وعلى العكس من ذلك فإنّ الاتّجاه المعروف في الفقه السنّي عدّه علماً الى الحدّ الذي أسموه (علم الفرائض) و (علم الميراث) أخذاً من قوله جلّ شأنه: ﴿نَصِيباً مَفْرُوضاً﴾[٣]، وصرّح بعض المحققّين بأنّ معرفة الفرائض وأحكامها علم قائم بنفسه، وتصدّى لتعريفه:

١ ـ فقد عرّفه صاحب فتح المعين بأنّه: علم بأُصول يُعرف بها قسمة التركات ومستحقّوها وأنصباؤهم منها[٤].

٢ ـ وعرّفه الشيخ الدردير بأنّه: علم يُعرف به مَن يرث ومَن لا يرث،

ومقدار ما لكلّ وارث[٥].

٣ ـ وعرّفه الشيخ الشنشوري بأنّه: فقه المواريث وعلم الحساب الموصل لمعرفة ما يخصّ كلّ ذي حق من التركة[٦].

٤ ـ وقد عرّفه صاحب الدرّ المختار بأنّه: علم بأُصول من فقه وحساب يُعرف بها حق كلّ من التركة[٧].

ومن تلك الأُصول الموصوفة بما ذُكر: الأُصول المتعلّقة بالمنع من الميراث والحجب، بل هي العمدة في ذلك؛ إذ بدونها لا تعرف الحقوق، ومن هنا قالوا: إنّ من لا مهارة له بها لا يحلّ له أن يقسّم فريضة؛ لأنّه ربّما أعطى الممنوع وحجب الوارث، وبذلك تضيع الحقوق على أصحابها بدلاً من إيصالها لهم. وذكروا أنّ من جملة الأُصول كذلك: معرفة كون الوارث ذا فرض أو أنّه يرث بغير فرض، ومعرفة أسباب الميراث وتصحيح السهام والردّ وغير ذلك[٨].

وأمّا موضوع علم الفرائض: فهو التركات من حيث قسمتها، فموضوعه إذن هو قسمة التركات.

وأمّا غايته: فهي إيصال الحقوق لأهلها، أو هو الاقتدار على تعيين السهام لذويها على وجه صحيح[٩]؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى شرع شريعة الاسلام التي أمر الله باتباعها..

التعليق:

١ ـ لا أظنّ أحداً يلتزم بلوازم هذه الرؤية التي تنتهي الى تقطيع بدن الفقه الى أشلاء بحسب الأبواب أو الفصول وافتراض موضوع لكلّ منها ثمّ اعتباره علماً، كأن نعمد الى باب الأطعمة والأشربة وباب الجهاد وباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فنعدّها علوماً،

ونجعل من متعلّقات الأحكام موضوعات مستقلّة، ونرسم له غاية جزئية ونُبرز فوائده ونُنظّر لها لنُظهِره في قالب العلم المستقلّ..

٢ ـ كما أنّ مجرّد الإفادة من علم الحساب لا يُصيّره ماهيته مُباينة مع غيره من الأبواب الفقهية؛ وذلك لأنّ علم الحساب لا دخل له في بحث مسائله إلا في موارد محدودة، بل الأغلبية الساحقة من مسائله كغيرها تعتمد الاستدلال بالكتاب والسنّة ونحوها من الأدلّة المعتبرة، وإنّما نحتاج الى الحساب في مرحلة التطبيق والإجراء، كما أنّ جملة من مسائل بعض الأبواب تعتمد الحساب مع أنّه لا تُعدّ علوماً مستقلّة، كبعض مسائل الوصية، وكذا بعض المسائل المرتبطة بتعيين الأوزان والمقادير الشرعية..

٣ ـ ثمّ إنّ الأمر لا يختصّ بالحساب، بل ثمّة مسائل شرعية تتعلّق بعلوم أُخرى كبحث القبلة الذي يتعلّق بعلم الهيئة، وبعض مسائل الحجّ المتعلّقة بعلم التاريخ والجغرافيا، سيما المسائل المستحدثة التي ترتبط بعلوم كثيرة كالطبّ والاقتصاد والاجتماع وعلم النفس وغيرها، فيا تُرى هل يسوغ تكثّر العلوم بتكثّر هذه الحيثيات وإفراد مسائل العلوم الى عدّة مجاميع وتسميتها علوماً مستقلّة عن أصلها؟!

٤ ـ إنّ كثيراً من العلوم تفتقر في جملة من مباحثها الى علوم أُخرى تُؤخذ كأُصول موضوعة، فعلم الاقتصاد يعتمد كثيراً على الحساب والرياضيات وكذا علم الفيزياء والكيمياء، ولم تُخدش وحدة تلك العلوم، ولم تتعرّض الى التجزئة.

إذن، فإنّ اختصاص بعض مسائل العلم ببعض الخصائص لا يُرشّحها للاستقلال عن نسبتها الى العلم الأصلي الذي تنتمي إليه، بل تصبح قابلة لأن تكون تخصّصاً ضمن ذلك العلم وفرعاً منه وفنّاً من فنونه.

وعليه، فيُمكن القول بأنّ معرفة الفرائض وكيفية تقسيمها ـ وإن كنّا لا نُرجّح ذلك ـ تصلح على أقصى التقادير أن تكون مجرّد فنّ من فنون علم الفقه، وليست علماً مستقلاً بالمعنى المصطلح..

ونُنبّه على أنّه قد تُلاحظ بين الفَينة والأُخرى في الخطاب الفقهي عناوين جذّابة مقترحة يُطلقها بعض الباحثين والمحقّقين الجدد، نظير (فقه القضاء) و (فقه الشركة) و (فقه العقود)، ولا مانع من ذلك، فمن حقّ أيّ باحث وكاتب استخدام التعابير التي يستذوقها، إلا أنّها كلّها تقع في سياق تقطيع بدن الفقه، ولا تستبطن أيّة نقلة تجديدية في المحتوى، فليس من الصحيح أن يتوهّم متوهّم أنّ أمثال هذه التعابير تُوحي للمخاطب بأنّ وراء الأكمة ما وراءها..

ب ـ علم أو فنّ (القواعد الفقهية):

لا ريب في اهتمام الباحثين بالقواعد الفقهية من جميع المذاهب الفقهية بما فيهم الإمامية، فقد تصدّى العديد منهم قديماً ومؤخّراً للتدوين فيه، وقد قدّموا تعاريف للقواعد الفقهية، كما بيّنوا ضرورة بحثها والفوائد المترتّبة على ذلك، ونظّموا القواعد الفقهية وبوّبوها وشرحوها، ولهم في ذلك مشارب مختلفة، والنقطة المهمّة لنا فعلاً هي: إنّ بحث القواعد الفقهية هل يرقى الى مستوى العلم المستقلّ أم لا؟

عبّر بعض الباحثين الجدد عن (القواعد الفقهية) بأنّها (علم)[١٠]، فيما نجد آخَرين ـ كأكثر القدماء ـ اقتصروا على تعريف القواعد وبحثها وبيان سائر الحيثيات البحثية وسكتوا عن نعت (القواعد الفقهية) بالعلم، ولم يتعرّضوا لذلك بنفي ولا إثبات[١١]. وتردّد بعض الباحثين في تعابيرهم، فبعض استعمل تعابير مبهمة بأنّها

برزخ بين علم الفقه والأُصول[١٢]، وربّما يُفهم من ذلك أنّه علم مستقلّ عن علم الفقه، فيما تأرجح آخر فعبّر تارة بالعلم وأُخرى بالفنّ[١٣] وإن كان بعضهم لا يقصد من لفظ (الفنّ) ما يُقابل (العلم)[١٤]..

وأمّا ما هو الموقف تُجاه هذه الرؤى المتفاوتة والاتّجاهات المختلفة؟

إنّنا إذا راجعنا كلمات الباحثين في تعريف القواعد الفقهية فإنّها وإن اختلفت في الصياغات لكنّها أكّدت على أنّها أحكام فقهية عامّة تجري في أبواب مختلفة[١٥] أو أنّها قضية كلّية تندرج تحتها أحكام شرعية[١٦] فعلاً أو قوّة، ممّا يكشف عن أنّها تشترك مع علم الفقه في سمة كونها حكماً أو اشتمالها على الحكم، ومن هنا يُمكن الانطلاق في كشف حقيقة البحث فيها بأنّه بحث في استنباطها من الأدلّة التفصيلية، تماماً كاستنباط الحكم الشرعي الجزئي وبالآليات نفسها حذو النعل بالنعل والقذّة بالقذّة، بيد أنّ الفارق هو أنّ المستفاد من عمليات الاستنباط الفقهي هو حكم فقهي جزئي، فيما أنّ الناتج هنا حكم فقهي كلّي..

وفي ضوء هذا البيان ننتهي الى القول بأنّ البحث في مجال (القواعد الفقهية) يُعدّ فنّاً من فنون (علم الفقه) الأُمّ وأحد فروعه، وليس علماً قائماً برأسه.. ومن هنا يتّضح الخلل في قول بعض الباحثين بأنّ موضوع (القواعد الفقهية) أعمّ من (علم الفقه)[١٧]؛ فإنّ الموضوع في كليهما واحد، وهو فعل المكلّف من حيث بيان حكمه، مضافاً الى وحدة المنهج فيهما ووحدة الأدلّة..

جـ ـ الفقه المذهبي:

إنّ التعبير بـ(الفقه المذهبي) أو (فقه المذهب الخاصّ) ليس اصطلاحاً بين الباحثين، بل نحن طرحناه في مقابل علمي (الفقه المقارن وفقه

الخلاف) للتمييز بين هذه المجالات البحثية المتنوّعة، فهو فقه مُضاف الى مذهبٍ ما كالمذهب الإمامي أو الحنفي أو الشافعي، وهذا المعنى ـ أي فقه المذهب الخاصّ ـ هو الذي ينصرف الى الذهن من إطلاق لفظ (علم الفقه)؛ فإن قيل بترادفهما أغنانا التعريف المذكور لعلم الفقه عن تعريفه، وإن قيل بعدم ترادفهما فيُمكن تعريفه بأنّه: العلم باستنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية والقواعد المُعتبرة في مذهب مُعيّن..

وليُعلَم أنّ البحث في فقه مذهب خاصّ تارة قد يكون على مستوي الاطّلاع على الآراء ومعرفة أدلّتها فحسب، وأُخرى قد يكون على مستوى تعميق عملية الاستدلال والخوض في تفصيل أدلّة تلك الآراء وكيفية تقريبها وبيان ما يُمكن أن يرد عليها من مُناقشات ومُحاولة ردّها..

ومن هنا تتّضح نقاط الإلتقاء والافتراق بين (الفقه المذهبي) وبين نظيريه (الفقه المقارن) و (فقه الخلاف):

١ ـ أمّا جهة الإلتقاء فإنّ الباحثين في أيّ من هذه المجالات إنّما يبحث عن تعيين الحكم الشرعي في ضوء الأدلّة المعتبرة.

٢ ـ وأمّا جهة الافتراق بينه وبين فقه الخلاف والفقه المقارن؛ فإنّ الباحث في (الفقه المذهبي) يتحرّك في دائرة ضيّقة ومحدودة لا يكاد يتجاوزها، فيما أنّ الباحث في مجال (الفقه المُقارن) أو (فقه الخلاف) يتحرّك في الدائرة الواسعة الشاملة للمذاهب الإسلامية، فتُعقد المُقارنة بين مذهبين أو أكثر، كما أنّ علمي المُقارِنة والخلاف مُتأخّران رتبة عن فقه المذهب الخاصّ.

ويرى العلامة السيّد محمّد تقي الحكيم: أنّ الفارق بينهما جوهري وإن

تشابها في طبيعة البحوث، فموضوع (علم الفقه) هو نفس الأحكام الشرعية أو الوظائف العملية من حيث إلتماسها من أدلّتها، فيما أنّ (الفقه المُقارن) آراء المُجتهدين فيها من حيث المُوازنة والتقييم، ومن هذا الاختلاف في طبيعة الموضوع نشأ بينهما فارق منهجي، فالفقيه غير مُلزم بعرض الآراء الأُخري ومُناقشتها، وإنّما يكتفي بعرض أدلّته الخاصّة التي التمس منها الحكم، بخلاف المُقارِن والخلافي فهما مُلزَمان باستعراض مُختلف الآراء والأدلّة وإعطاء الرأي فيها[١٨].

الحاصل: إنّ (علم الفقه) الأُمّ هو العلم بكيفية استنباط الحكم الشرعي من أدلّته التفصيلية، ويقع تحته عدّة فنون: فتارة تكون دائرة البحث في حدود مذهب خاصّ، وأُخرى يتمّ توسعة دائرة البحث بحيث يطال أكثر من مذهب، وثالثة يتمّ استنباط حكم كلّي كما في القواعد الفقهية، ورابعة قد يُركّز على سنخ خاصّ من الأدلّة كـ(فقه القرآن)، فهذه كلّها فنون وفروع لعلم الفقه..

وأمّا مجرّد تقطيع بدن الفقه الى أجزاء كمّية فلا يُوجب صدق عنوان (الفنّ) أو (الفرع) على الجزء المقتطع فضلاً عن صدق مقولة (العلم)، كما هو الحال في بحث الفرائض وغيره من الأبواب الفقهية..

هل يُمكن فتح فروع جديدة لعلم الفقه؟

كلّ ما تقدّم إنّما هو توصيف للواقع الذي عليه الفقه وما ينطوي عليه من فنون، والسؤال الذي يُثار في المقام: هل يُمكن تأسيس فروع جديدة واقتراح فنون إضافة لما هو موجود فعلاً؟ وهل تتّسع المساحات الفقهية في نفسها لاستيعاب ذلك؟! وهل يتّسع صدر المؤسّسة الفقهية لاستقبال مثل هكذا اقتراحات كبروية والعمل على تنضيجها وتقعيدها؟!

أسئلة تستحقّ التأمّل مليّاً، ولا تنهض بأعبائها الجهود والرؤى الفردية، لكن المناسب في هذه الفرصة طرح بعض الإضاءات الإجمالية التي نعتقد ضرورة لحاظها:

أوّلاً: تحديد دائرة المجال الذي يُراد اقتراحه من حيث الكمّ، وهل إنّ المسائل التي يُمكن بحثها فيه بمقدار معتدّ به، وإلا فلا داعي للتقعيد لمورد محدود المسائل..

ثانياً: التأكّد من مدى حيوية المجال المقترح، ومستوى الحاجة إليها فعلاً وفي امتداد عمود الزمان، فإن كانت الحاجة موضعية وغير ممتدّة فلا تستحقّ فرزها لوحدها..

ثالثاً: التقعيد الكلّي لكلّ مجال وفرع قبل الشروع ببحثه، وفي مختلف الأبعاد: الهدف، الفوائد والثمرات المترتّبة، المساحة، المباني، تعيين الآليات وسائر المستلزمات..

رابعاً: تقديم بحوث نموذجية مفصّلة ومعمّقة لعدّة مسائل تقع في دائرة المجال المقترح، وعدم الاكتفاء بالتصوّرات والتصديقات الكلّية، بل لا بدّ من طرح المصاديق العينية..

إنّ المسؤولية الفقهية لثقيلة، والأهداف الرسالية لكبيرة، والطرق صعبة مستصعبة، وقدراتنا محدودة، فنستمدّ منه تعالى العَون والتوفيق لتحقيق ما نصبو إليه..

﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾

.. ولا حول ولا قوّة إلا بالله..

رئيس التحرير

الهوامش

(١) أُنظر: الحيدري، السيّد كمال، منطق فهم القرآن، دار المرتضى ـ بيروت، ط ١ / ١٤٣٣ هـ = ٢٠١٢ م، ١: ٧٦.

(٢) انظر: البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١ / ١٤١٨ هـ = ١٩٩٧ م، ٤: ٤٨٩.

(٣) النساء: ٧.

(٤) انظر: فتح المعين على شرح الكنز ٣: ٥٦٤. نقلاً عن: برّاج، جمعة محمد، أحكام الميراث في الشريعة الاسلامية، دار يافا العلمية ـ عمّان / ١٤٢٠ هـ = ١٩٩٩ م: ٢٣ ـ ٢٤.

(٥) الدردير، أبو البركات أحمد، الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، ٤: ٥٦٧.

(٦) انظر: الباجوري، حاشية الباجوري على الشنشوري: ٤٦. نقلاً عن: برّاج، جمعة محمد، أحكام الميراث في الشريعة الاسلامية: ٢٤.

(٧) فرّاج حسين، أحمد، نظام الإرث في التشريع الاسلامي، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت / ١٤١٨ هـ = ١٩٩٨ م: ١٠.

(٨) انظر: عبد الملك عبد الوهاب، شرح السراجية: ٤. نقلاً عن: برّاج، جمعة محمد، أحكام الميراث في الشريعة الاسلامية: ٢٥.

(٩) أُنظر: عبد الملك عبد الوهاب، شرح السراجية: ٥. نقلاً عن: برّاج، جمعة محمد، أحكام الميراث في الشريعة الاسلامية: ٢٥.

(١٠) انظر: البجنوردي، محمّد حسن، القواعد الفقهية، نشر الهادي، ط ١ / ١٤١٩ هـ = ١٣٧٧ هـ. ش، ١: ٩، المقدّمة بقلم المحقّقَين (مهدي مهريزي ومحمّد حسين درايتي). الندوي، علي أحمد، القواعد والضوابط، المؤسّسة السعودية بمصر ـ القاهرة، ط ١ / ١٤١١ هـ = ١٩٩١ م: ٥. الندوي، علي أحمد، القواعد الفقهية،

دار القلم ـ دمشق، ط ٤ / ١٤١٨ هـ = ١٩٩٨ م: ٢٩، ٣٩. مشعل، محمود إسماعيل، أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ـ القاهرة، ط ١ / ١٤٢٨ هـ = ٢٠٠٧ م: ٢٢٢.

(١١) انظر: ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج عبدالرحمان [ت = ٧٩٥ هـ]، القواعد في الفقه الإسلامي، دلر الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١ / ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م. الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي [ت = ٧٨٦ هـ]، القواعد والفوائد في الفقه والأُصول والعربية، مكتبة المفيد ـ قم. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي [ت = ٩٦٦ هـ]، تمهيد القواعد الأُصولية والعربية لتفريع قواعد الأحكام الشرعية، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية ـ قم، ط ١ / ١٤١٦ هـ.

(١٢) الشيرازي، ناصر مكارم، القواعد الفقهية، مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قم، ط ٣ / ١٤١١ هـ، ١: ٢٣ ـ ٢٤.

(١٣) الندوي، علي أحمد، القواعد الفقهية: ١٣٣ ـ ١٣٤.

(١٤) انظر: مشعل، محمود إسماعيل، أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها: ٢٢٣.

(١٥) الشيرازي، ناصر مكارم، القواعد الفقهية، ١: ٢٣ ـ ٢٤.

(١٦) انظر: الزرقاء، مصطفى، المدخل الفقهي العامّ، جامعة دمشق ـ دمشق، ط ٧ / ١٣٨٣ هـ = ١٩٦٣ م، ٢: ٩٤.

(١٧) أُنظر: الشيرازي، ناصر مكارم، القواعد الفقهية، ١: ٢٣.

(١٨) الأُصول العامّة للفقه المُقارن (الحكيم): ١٥. وانظر: أثر الخلاف الفقهي في القواعد المُختلف فيها (مشعل): ٥٣. تاريخ ابن خلدون (ابن خلدون) ١: ٤٥٦ ـ ٤٥٧.

وقال الشيخ محمّد حسنين مخلوف: «والظاهر أنّ علم الخلاف غير علم الفقه وإن كان علماً بالأحكام الشرعية العملية، إلا أنّه مُكتسب من الدليل المُقتضي والدليل النافي المُثبَت بهما ما

يأخذه عن الفقه ليحفظه من إبطال خصمه، بخلاف الفقه فإنّه مُكتسب من الأدلّة التفصيلية كتاباً وسنّة وإجماعاً وقياساً، فنظر الخلافي مُتأخّر رتبة عن نظر الفقيه. والخلافي هو مَن يأخذ من المُجتهد الحكم بدليل إجمالي، كأن يقول الشافعي للمزني: الدلك في الوضوء والغُسل ليس بواجب لوجود النافي، ويقول الإمام مالك لابن القاسم: الدلك في الوضوء والغُسل واجب لوجود المُقتضي». [بلوغ السؤول في علم الأُصول (مخلوف): ١١، نقلاً عن: طريقة الخلاف بين الأسلاف (الاسمندي السمرقندي): ٢٢، مقدّمة التحقيق].

نقد نظرية حجب الولد المباشر مطلقاً للأحفاد في الإرث[1]

❑ آية الله الشيخ محمّد اليعقوبي

من النظريات المعروفة في الفقه الإمامي القول بحجب الولد المباشر مطلقاً لأولاد الأولاد في الإرث، وفي البدء استعرض الباحث أربعة من الوجوه التي يُمكن أن يُتمسّك بها لإثبات هذه الرؤية، ثمّ تصدّى لتحليلها ومناقشتها ونقدها بشكل تفصيلي، وانتهى آخر المطاف الى ثبوت حجب الأحفاد عند وجود واسطتهم خاصّة (أي: عند وجود أبيهم أو اُمّهم) دون غيرهم من الأولاد المباشرين (أي: عند وجود أعمامهم أو أخوالهم)، فإنّه لم يتمّ دليل على حرمانهم بوجود الولد المباشر بقول مطلق..

المصطلحات الرئيسة: الولد، ولد الولد، الحفيد، الأبوان، الجدّ، الإرث، الحجب

مقدّمة:

أجمع الفقهاء على أنّ أولاد الأولاد لا يرثون مع وجود الولد للصلب مطلقاً، أي سواء أكان هذا الولد أباهم أو أمّهم أو غيرهما من الأولاد المباشرين، لكن هؤلاء الأحفاد والأسباط يقومون مقام واسطتهم عند عدم الأولاد المباشرين جميعاً. وأرسلوا هذا الحكم إرسال المسلّمات، وعدّه المحقّق النجفي من ضروريات

المذهب[٢]، ونظراً لعدّ ذلك من الأحكام المتسالم عليها عند الأصحاب؛ لذا يذكرون هذا الحكم من دون الحاجة إلى الاستدلال، وإن علّله بعضهم بقاعدة: (إنّ الأقرب يمنع الأبعد).

وقد تعرّض هذا الحكم ـ كما تعرّضت أحكام أُخر من كتاب الميراث، بل من عموم أحكام الشريعة[٣] ـ للإشكال، فتصوّروا أنّ فيه حيفاً وغبناً لأولاد الأولاد عندما يموت أبوهم قبل وفاة أبيه، فيُحرمون من الميراث عند وجود الأولاد المباشرين للميت.

والجواب عن الإشكال يُمكن أن يكون مختصراً: بأنّ المعترضين ما داموا يُسلّمون بصحة قاعدة الأقرب أولى من الأبعد في الميراث فعليهم التسليم بتطبيقاتها بناءً على أنّ الولد أقرب من ولد الولد، فما دام القانون ـ أيّ قانون ـ صحيحاً وعادلاً ومقبولاً، فلا مناقشة في التطبيقات والنتائج، كما أنّ القانون الجزائي عندما يحكم على الإرهابي القاتل المفسد بالإعدام فإنّه لا يجوز الاعتراض عليه بأنّ قتله سيُسبّب ترمّل زوجته ويُتم أبنائه.

وقد وجدت في نفسي ما يُحفّزني على إعادة البحث في المسألة وقراءة الأدلّة من جديد لعلّي أجد فيها ما يصلح لحلّ المشكلة ومراعاة المصلحة النوعية لهؤلاء الأحفاد والأسباط بإذن الله تعالى[٤].

الأدلّة:

يمكن أن يُستدلّ على الحكم بعدّة أدلّة:

الدليل الأوّل: الإجماع

لقد قام على ذلك الإجماع بقسميه المحصّل والمنقول، بل حُكي إجماع

المسلمين عامّة، وقد صرّح به السيد المرتضى وأيّده ابن إدريس بقوة[٥].

وقال الشيخ الكليني في مقدّمة كتاب المواريث من فروع الكافي: «إنّ الله تبارك وتعالى جعل الفرائض على أربعة أصناف، وجعل مخارجها من ستّة أسهم، فبدأ بالولد والوالدين الذين هم الأقربون وبأنفسهم يتقرّبون لا بغيرهم، ولا يرث معهم أحد غيرهم إلا الزوج والزوجة، وإن لم يحضر منهم إلا واحد فالمال كلّه له، ولا يرث معه أحد غيره لا يتقرّب بنفسه وإنّما يتقرّب بغيره إلا ما خصّ الله به من طريق الإجماع أنّ ولد الولد يقومون مقام الولد، وهذا مُجمع عليه، ولا أعلم بين الأُمّة في ذلك اختلافاً»[٦].

وقال المحقّق النجفي: «بل الإجماع بقسميه عليه، بل لعلّه من ضروريات مذهبنا»[٧].

المناقشة في الدليل الأوّل:

ويرد عليه:

١ ـ إنّ هذا الإجماع مدركي؛ لتصريح بعضهم بالاستناد إلى قاعدة الأقرب يمنع الأبعد المتسالم عليها، مع وجود عدّة نصوص في المسألة.

٢ ـ إنّ الإجماع دليل لبّي، وعند الشك بسبب الإشكال على الدليل أو لوجود المعارض ـ كما يأتي ـ يُقتصر منه على القدر المتيقن، وهو حرمان أولاد الابن عندما يكون أبوهم موجوداً؛ لأنّه أقرب منهم، وليس لمطلق الولد للصلب.

إن قلتَ: يُمكن التمسّك بإطلاق الحكم المُجمع عليه؛ لوجود معقد إجماع على هذا الإطلاق.

قلتُ: إنّنا لا نُنكر وجود هذا المعقد إلا أنّه لا يزيد عن مفاد القاعدة والروايات

التي سنتعرّض لها إن شاء الله تعالى.

٣ ـ أمّا نسبة الإجماع إلى عامّة المسلمين فيُمكن المناقشة فيه: بأنّ السيد المرتضى الذي حكاه نقل عن أهل السنّة موارد قالوا فيها بتوريث أولاد الأولاد مع وجود الولد المباشر كقوله: «وممّا انفردت به الإمامية أنّهم يذهبون فيمَن ترك ابنتيه وأحد أبويه وابن ابن: أنّ للبنتين الثلثين، ولأحد الأبوين السدس، وما يبقى فهو ردّ على الابنتين وأحد الأبوين، وليس لابن الابن شيء. وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أنّ السدس الباقي من هذه الفريضة لابن الابن»[٨].

وقوله ﷺ: «وممّا انفردت به الإمامية أنّ ولد الصلب يحجب من كان أهبط منه، ولا فرق في ذلك بين كونه ذكراً أو أُنثى، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أنّ لولد الولد نصيباً مع بنات الصلب»[٩].

قال المحقّق النجفي ﷺ ـ في ابن ابن مع بنت ـ: «أنّه لا يرث إجماعاً عندنا، خلافاً للعامّة فورّثوه معها بناءً منهم على التعصيب»[١٠]، وحكى الفاضل الإصفهاني عن أهل السنّة أنّهم يُورّثون الأبعد مع الأقرب، فلو خلّف بنت ابن وبنت ابن ابن كان لبنت الابن النصف، وللأُخرى السدس تكملة للثلثين[١١]. وهناك موارد كثيرة أُخر ستأتي[١٢].

لكن بالرغم من ذلك كلّه يُمكن القبول بدعوى الإجماع لدى السنّة باعتبار أنّ هذه الموارد التي يُورثون فيها الأبعد لم تكن بالاستحقاق الأوّلي، وإنّما بالتعصيب.

الدليل الثاني: التمسّك بقاعدة (الأقرب يمنع الأبعد)

ويقع الاستدلال بهذه القاعدة بضميمة صغرى: أنّ الولد مطلقاً أقرب من ولد الولد وإن لم يكن أباهم أو أُمّهم، وهذا هو الدليل الذي بنى عليه المجمعون.

وأمّا الكبرى فهي من القواعد المسلّمة في كتاب الميراث، لذا لم يستدلّ أكثرهم عليها، وأوجزه بعضهم كالسيد الطباطبائي[١٣].

أدلّة قاعدة (الأقرب يمنع الأبعد):

إنّنا نقرّب هنا عدّة وجوه للاستدلال لكي تكون حركتنا في الاستدلال ضمن إطار مدلولها، ويُستدل عليها بما يلي:

أولاً: القرآن الكريم ويُمكن الاستدلال بعدّة آيات، منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ الله﴾[١٤] الصريحة بأولوية بعض الأرحام ـ وهو الأقرب ـ من بعض ـ وهو الأبعد ـ بالميراث تبعاً لقرب رحمهم، قال الشهيد الثاني: «وقد تقرّر أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾ أنّ الأقرب منهم أولى من الأبعد»[١٥].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿آبَآؤُكُمْ وَأَبنَاؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِّنَ الله﴾[١٦] بتقريب أنّ الاستحقاق بالأقربية مسلّم إلا أنّه نفى درايتهم بمصاديقها.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً﴾[١٧]، وقوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ﴾[١٨] بالتقريب الذي سيأتي في موثّقة زرارة إن شاء الله تعالى.

ثانياً: الروايات الشريفة الدالّة على القاعدة، وهي كثيرة، منها:

١ ـ موثّقة زرارة قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ﴾[١٩] قال: «إنّما عنى بذلك أُولو الأرحام في المواريث، ولم يعن أولياء النعمة، فأولاهم بالميت أقربهم إليه من الرحم التي تجرّه إليها»[٢٠].

٢ ـ رواية الحسين الرزّاز ـ أو البزّاز ـ قال: أمرت من يسأل أبا عبدالله عليه السلام: المال، لمَن هو، للأقرب أو للعصَبة؟ فقال: «المال للأقرب، والعصبة في فيه التراب»[٢١].

٣ ـ صحيحة أبي أيوب الخزاز عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ في كتاب علي عليه السلام إنّ كلّ ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يُجرّ به، إلا أن يكون وارث أقرب إلى الميت منه فيحجبه»[٢٢].

٤ ـ مرسلة يونس عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا التقت القرابات فالسابق أحق بميراث قريبه، فإن استوت قام كلّ واحد منهم مقام قريبه»[٢٣].

٥ ـ وروي في تفسير العياشي عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله: ﴿وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ الله﴾[٢٤]: «إنّ بعضهم أولى بالميراث من بعض؛ لأنّ أقربهم إليه رحماً أولى به» ثم قال أبو جعفر عليه السلام: «أيّهم أولى بالميت، وأقربهم إليه، أُمّه أو أخوه؟ أليس الأُم أقرب إلى الميت من إخوته وأخواته؟!»[٢٥].

٦ ـ رواية حماد بن عثمان قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل ترك أُمّه وأخاه، قال: «يا شيخ تريد على الكتاب؟ قال: قلت: نعم، قال: كان علي عليه السلام يُعطي المال الأقرب فالأقرب، قال: قلت: فالأخ لا يرث شيئاً؟ قال: قد أخبرتك أنّ علياً عليه السلام كان يُعطي المال الأقرب فالأقرب»[٢٦].

٧ ـ صحيحة الصفار أنّه كتب إلى أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام: رجلٌ مات وترك ابنة ابنه [= ابنة ابنته]، وأخاه لأبيه وأُمّه، لمَن يكون الميراث؟ فوقّع عليه السلام في ذلك: «الميراث للأقرب إن شاء الله»[٢٧].

٨ ـ ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره بسند صحيح عن بكير عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا مات الرجل، وله أُخت، تأخذ نصف الميراث بالآية، كما

تأخذ الابنة لو كانت، والنصف الباقي يُردّ عليها بالرحم، إذا لم يكن للميت وارث أقرب منها...»[٢٨].

أمّا تطبيقات هذه القاعدة في الروايات فتملأ كتاب الميراث على جميع طبقات الورثة.

أقول: يُمكن مناقشة الاستدلال بالآيات والروايات على عموم القاعدة وإطلاقها؛ وذلك لاحتمال أنّ الحصر فيها إضافي بلحاظ ما تبنّاه المخالفون الذين ورّثوا العصَبة مع وجود القريب، وفي بعضها تصريح بذلك كالروايات (٢، ٥، ٦)، أو أنّها بلحاظ نفي الموجبات الأُخرى للميراث كالولاء والإيمان.

وتدلّ أيضاً على تقديم بعض الأقرباء على بعض لكن في الجملة. فهي ليست بصدد بيان ترتيب درجات الورثة ومراتبهم، فلا يُمكن استفادة الإطلاق والترتيب الدقي للورثة بحسب القرابة حتى يمنع كلّ أقرب كلّ أبعد.

ثالثاً: بالإجماع، وهو محصّل ومنقول، قال الشيخ الطوسي: «اختلف من قال بتوريث الأرحام فعندنا أنّه يقدّم الأقرب فالأقرب، دليلنا: إجماع الفرقة»[٢٩].

أقول: يُمكن مناقشة الإجماع بأنّه مدركي لما تقدّم، قال السيد العاملي: «لا كلام في حجب القريب البعيد، والأقرب الأبعد، وهو إجماع فينا، والأصل في ذلك آية أُولو الأرحام، وقد وقع الاستدلال بها في غير واحد من الأخبار فيها الصحيح وغيره»[٣٠].

واستثنوا من ذلك المسألة الإجماعية، قال المحقّق النجفي: «إنّ الدرجة معتبرة في الطبقات كلّها، فلا إرث حينئذٍ للأبعد مع الأقرب إلا إذا كان الأبعد ابن عم للأبوين، فإنّه يحجب العم للأب بالنص والإجماع، ولا يمنع البعيد القريب في غيره»[٣١].

أقول: بيّنت في بحث مستقلّ[٣٢] أنّ هذا الحكم في المسألة لا نعوّل عليه وإن أجمعوا؛ لأنّ النص ضعيف، والإجماع مدركي للنص، ولشائبة الوضع نصرة للمعتقد، مع أنّ مورد استدلاله ـ وهو تقديم أمير المؤمنين عليه السلام على العباس بن عبد المطلب في الميراث ـ لا موضوع له؛ لوجود الوارث الأقرب وهي الصديقة الزهراء عليها السلام، بل إنّ مورد التنازع ـ وهي الخلافة ـ ليست من مصاديق الميراث الفقهي[٣٣].

وعلى أيّ حال، فسيظهر من البحث وجود موارد أُخر خارجة عن القاعدة.

هذا بالنسبة لنا أتباع أهل البيت عليهم السلام، أمّا أهل السنّة فخالفوا القاعدة كثيراً؛ للقول بالتعصيب ونحوه.

رابعاً: العقل، ولم أجد من قرّب الاستدلال به إلا المحقق الأردبيلي رحمه الله، قال: «إنّ العقل يجد أنّ ما دام الأقرب [موجوداً] لا يرث الأبعد»[٣٤].

أقول: قد ردّ عليه لاحقاً بأنّ «العقل ليس بمستقلّ»، وهو كذلك، ويُمكن ردّ هذا الدليل بوجوه:

١ ـ إنّ العقل لا يرى مانعاً في توريث الأبعد مع وجود الأقرب ولو بمقدار أقلّ من الأقرب، بل استحب ذلك كإطعام الجدّ والجدّة مع وجود الأب والأُمّ.

٢ ـ إنّه لا يرى مانعاً من كون الموجب للميراث غير النسب كالولاء والنصرة والإسلام والهجرة، وقد كان الأمر كذلك فعلاً، كما دلّت عليه الروايات في صدر الإسلام[٣٥]، فقد آخى النبي صلى الله عليه وآله بين المهاجرين والأنصار لمّا قدم المدينة، فكان يرث المهاجري الأنصاري وبالعكس، ولا يرث وارثه الذي كان له بمكة وإن كان مسلماً؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ

الله وَالَّذِينَ آوَواْ وَّنَصَرُواْ أُوْلَـئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلاَيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُواْ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ﴾[٣٦]، ثمّ نُسخت بآية أُولو الأرحام.

بل ربّما يُدّعى أنّ ذوق الشريعة المقدسة ـ الذي قد يُستظهر من الآيات الكريمة كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[٣٧]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي﴾[٣٨]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾[٣٩]، ونحوها والأحاديث الشريفة ـ يُرجِّح أنّ علقة الإيمان والولاء أقوى من العلقة النسبية، وأنّها أولى في التوارث، وهو الحكم الذي سيُطبَّق في عصر الظهور، كما في الرواية الشريفة عن الإمام الصادق عليه السلام: «فلو قد قام قائمنا أهل البيت لورث الأخ الذي آخى بينهما في الأظلّة، ولم يرث الأخ من الولادة»[٤٠]، لكنّ الله تعالى راعى في الإنسان شفقته ورحمته بأرحامه واعتباره إياهم امتداداً له كنفسه، فحكم لهم بذلك، نظير: قوله تعالى: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً﴾[٤١].

٣ ـ مضافاً إلى إجماعهم على تخصيص القاعدة كما تقدّم، والأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص، فهذا ليس من الأحكام العقلية.

٤ ـ ولو تنزّلنا وسلّمنا باستقلال العقل في إدراك هذا المناط إلا أنّه لا موضوع له إلا بمعونة الدليل الشرعي؛ لأنّ الله تعالى نفى صريحاً قدرة عقولنا على اكتشاف موجبات التوارث وتقديم أحد على أحد، قال تعالى: ﴿آبَآؤُكُمْ وَأَبناؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِّنَ الله﴾[٤٢].

إشكال على الاستدلال بآية أُولي الأرحام على القاعدة:

لقد أورد صاحب مفتاح الكرامة الإشكال التالي وجوابه، ونحن نذكرهما

لتعميق المطلب، قال ﷺ ـ بعد ذكر الاستدلال بآية ﴿وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾[٤٣] على القاعدة ـ: «قال الأُستاذ[٤٤] (أدام الله حراسته) في حلقة الدرس على ما نُقل عنه ما حاصله: أنّى تنهض بذلك، وهي محتملة لأن يكون المراد أنّ بعضهم أولى ببعض من غيرهم أعني الأجانب؟ بل هذا هو الظاهر المتبادر، ولئن وقع الاستشهاد بها على منع الأقرب الأبعد في بعض الأخبار فقد وقع الاستشهاد بها أيضاً على منع الأقارب الأجانب في كثير من الأخبار، كما قال في صحيحة عبد الله بن سنان: كان علي عليه السلام إذا مات مولى له وترك قرابته لا يأخذ من ميراثه شيئاً، ويقول: ﴿وأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾[٤٥].

وفي حسنة ابن قيس، في خالة جاءت تخاصم مولى في مولى رجل مات، فقرأ هذه الآية فدفع الميراث إلى الخالة ولم يعطِ المولى.

وفي (النهج) من كتاب له عليه السلام إلى معاوية: وكتاب الله يجمع لنا ما شذّ عنا، وهو قوله سبحانه: ﴿وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾ إلى أن قال: فنحن أولى بالقرابة.

وفي (الاحتجاج) من كلام لفاطمة عليها السلام: يا ابن أبي قحافة أفي كتاب الله تعالى أن ترث أباك ولا أرث أبي؟! لقد جئت شيئاً فريّاً، تركتم كتاب الله تعالى وراء ظهوركم، إذ يقول: ﴿وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾، إلى غير ذلك.

على أنّها إنّما نزلت ناسخة لما كان في صدر الإسلام من التوارث بالنصرة والهجرة، فكأنّ الغرض بيان أنّ الأقارب أولى من الأجانب، فإنّ السَّوق ظاهر في ذلك كما في آية الأحزاب، حيث يقول بعدها: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلا أَن تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُم مَّعْرُوفاً﴾[٤٦]، إذ الظاهر أنّ هذا هو المفضل عليه.

والمعنى: أنّ أُولي الأرحام أولى بالميراث من الأنصار والمهاجرين، أي:

إنّ التوارث بحق القرابة أولى منه بحق الإيمان والهجرة، وإن جاز أن يكون بياناً ـ أي الأقارب ـ من كلّ من الفريقين بعضهم أولى ببعض من غيرهم، وإنّما خصّهم بالذكر لأنّ التوارث المنسوخ إنّما كان بينهم، وقوله: ﴿إِلا أَن تَفْعَلُوا﴾ يريد الوصية، وعدّاه بـ ﴿إلى﴾ لتضمّنه معنى الإحسان»[٤٧].

وقال ﷺ في الجواب: «ثم إنّه (أدام الله حراسته) أمر بالجواب، وأنت تعلم أنّ الجواب ظاهر؛ لأنّ الدلالة فيها بتقديم حقّ القرابة، وهو قاضٍ بتقديم حقّ الأقرب؛ وذلك أنّ الناس كلّهم في الحقيقة أنساب وقرابات بعضهم لبعض، وإن لم يصدق اسم الأقارب إلا على من يُعرف بالقرابة، من حيث إنّهم لأب واحد وأُمّ واحدة، وإنّما يتفاضلون في القُرب والبُعد، ولمّا كانت الآية دالّة على تقديم ذوي الأرحام منهم، وما ذاك إلا لأنّهم أقرب من غيرهم اقتضى ذلك تقديم مَن كان أمسّ رحماً على غيره، كمَن في العمود[٤٨] على الحاشية الأُولى، ومَن في الأُولى على الثانية، من حيث إنّ العلّة التي اقتضت تقديم ذوي الأرحام على غيرهم متحققة في الأقرب منهم، فكانت الآية دالّة على تقديم الأقرب في المقامين[٤٩]، إلا أنّ الدلالة في أحدهما بالوضع وفي الآخر بالإيماء.

وصارت بهذا الاعتبار كأنّها أُطلقت وأُريد بها القدر المشترك بينهما، وهو تقديم الأقرب، فصحّ الاستدلال بها تارة على تقديم الأقارب على الأجانب، وأُخرى على تقديم الأقرب من الأقارب على غيرهم، لا أنّ مفاد الخطاب لغةً وعرفاً هو الثاني كما قد يُتوهّم، وإن جاء في بعض الأخبار ما يبهمه كما حكي في (نور الثقلين) عن العياشي أنّه روى عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَأُوْلُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾[٥٠]: إنّ بعضهم أولى بالميراث من بعض؛ لأنّ أقربهم إليه أولى به، فإنّما نريد أنّ الآية ممّا تفيد ذلك

وتعطيه وتومئ إليه، لا أنّ ذلك هو المعنى، وأين هو من المعنى؟! ولا سيما بعد ملاحظة السَّوق وسبب النزول، إنّما المعنى ما أورده الأُستاذ أولاً في السؤال، ثم جاء بالإيماء ما قلناه في الجواب، وهذا الجواب أجاب به مقدس الذات والنفس ورئيس أهل الدرس أيّده الله تعالى»[٥١].

أقول: ما ذكره في الجواب صحيح في الجملة، فلا يثبت به إطلاق كما سبق في المناقشة؛ لذا فإنّ المصنّف رغم قناعته بالجواب هنا إلا أنّه بقي يحتمل الإشكال، قال في موضع من كتابه عن إطلاق الإجماع على مقولة أنّ الأقرب يمنع الأبعد: «إن لم نقل بالإجمال ـ فيهما ـ كما قيل»[٥٢]، ويعني به الإشكال الذي أورده، مضافاً إلى المناقشة التي ذكرناها في الإطلاق.

المناقشة في الدليل الثاني:

أوّلاً: لقد تحصّل ممّا مرّ من البحث في أدلّة القاعدة: أنّه لم يتمّ الوجهان الأخيران ـ الإجماع والعقل ـ للاستدلال على قاعدة الأقربية، وأمّا الوجهان الأوّلان ـ الكتاب والسنّة ـ فغاية ما يُثبتانه هو ثبوت القاعدة في الجملة، أي إنّه لا يثبت بها تقديم كلّ أقرب على كلّ أبعد؛ فإنّ قاعدة (الأقرب يمنع الأبعد) وإن دلّت على تقديم بعض الأقرباء على بعض لكن في الجملة، فهي ليست بصدد بيان ترتيب درجات الورثة ومراتبهم، فلا يُمكن استفادة الإطلاق والترتيب الدقي للورثة بحسب القرابة حتى يمنع كلّ أقرب كلّ أبعد، فلا يصحّ تطبيقها في المقام؛ فإنّ عموم القاعدة قابل للتخصيص، أو قل: إنّ القاعدة لم يثبت لها إطلاق يُستدلّ به لتقريب كلّ أقرب على كلّ أبعد، وإنّما في الجملة، فلا يصحّ الاستدلال بها في المقام.

وبتقريب آخر: إنّها دليل لبّي، فلا يصحّ التمسّك بإطلاقها عند الشكّ، وإنّما يُؤخذ منها بالقدر المتيقّن، لذا لم يجد الأصحاب حزازة في الخروج عنها في المسألة المعروفة بالإجماعية مع ضعف أدلّتها كما قلنا، وقالوا بالتخصيص في مواضع أُخر.

بل سيظهر أنّ حكمهم في المسألة محلّ البحث هو خروج عن القاعدة؛ لأنّ الأبوين يُقاسمان الأولاد المباشرين في الميراث، فهما في مرتبتهم، فكيف يُقال بمقاسمة أولاد الأولاد للأبوين في الميراث وهم يرتبطون بواسطة وهما يرتبطان مباشرة؟! وهل هذا إلا من توريث الأبعد مع وجود الأقرب؟! وهذا ما دفع الشيخ الصدوق وآخرين إلى اشتراط عدم وجود الأبوين لتوريث أولاد الأولاد.

وبتعبير آخر: إنّهم قالوا: إنّ «مساوي المساوي في قوة المساوي»[٥٣]، والأبوان مساويان للأولاد المباشرين ويقاسمونهم في الميراث، وأولاد الأولاد يساوونهم عند فقد الأولاد المباشرين، فالنتيجة مساواة أولاد الأولاد للأولاد.

ويظهر من كلام الكليني المتقدّم اعترافه بذلك وأنّ الحكم على خلاف القاعدة، وإنّما ثبت بالإجماع.

وأقرّ المحقّق النجفيﷺ بخرق القاعدة في هذا المورد حينما علّق على قول المحقّق الحلّي بأنّ الحجب عن أصل الإرث ضابطه مراعاة القرب قائلاً: «ولا يُنافي هذا الضابط مشاركة ولد الولد النازل مع فقد أبيه للأب الذي هو أقرب منه بعد أن نزّله الشارع منزلة أبيه الذي هو أعلم بالأقربية من غيره؛ ولذا قال عزّ من قائل: ﴿آبَآؤُكُمْ وَأَبناؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِّنَ الله﴾[٥٤]. وليس المراد أنّ المرجع في الأقربية إليه، بل المراد الحكم بالأقربية العُرفية ما لم يأت ما ينافيها منه، كما في الفرض الذي نزّل الشارع فيه ولد الولد وإن نزل منزلة

الولد في مشاركة الأبوين»[٥٥].

وهناك أقوال في بعض المسائل تُخالف القاعدة أيضاً، وهي وإن كانت متروكة عند الأصحاب إلا أنّها تُمثل آراء جملة من الفقهاء، وتكفي لإثبات ما قلناه من عدم وجود المانع من مخالفة القاعدة إذا وجد المقتضي.

قال السيد العاملي: «إنّ منع الأقرب الأبعد ممّا اتفقت عليه كلمة أصحابنا سوى ما استُثني للدليل، وهناك أقوال شاذّة نادرة، كما ذهب يونس إلى أنّ الجدّ أبا الأب يمنع ابن الابن.

وقال أبو علي[٥٦]: لو خلّف بنتاً وأبوين أنّ الفاضل عن أنصبائهم للجدّين والجدّتين، ولو خلّف ولد ولد وجدّاً أو والداً وجدّاً فللجدّ السدس.

وقال الصدوق: لو خلّفت زوجها وابن ابنها وجدّاً فللزوج الربع وللجدّ السدس، والباقي لابن الابن.

وربّما ظهر من المفيد والصدوق في مسألة العمّ وابن العمّ أنّ ابن الخال للأبوين يحجب الخال للأب.

ونُقل عن الفضل القول بمشاركة الخال للجدّة، إلا أنّ ما في كتابه ـ على ما نُقل عنه ـ يُخالف ما نُسب إليه.

ونُقل عن يونس أنّه جعل العمّة مساوية للجدّة، والعمّ مساوياً لابن الأخ لمكان التساوي في البطون.

وعن سعد بن أبي خلف: أنّه سأل الكاظم عن بنات بنت وجدّ، فقال: «للجدّ السدس، والباقي لبنات البنت [= الابنة]»[٥٧].

قال ابن فضّال: أجمعت العصابة على ترك العمل به، إلى غير ذلك من الأقوال

الشاذّة التي أجمع الأصحاب على شذوذها وعدم الاتفات إليها، كما سيأتي بيان ذلك كله إن شاء الله.

وللجمهور في المقام أقاويل مختلفة ومذاهب كثيرة، كتوريث أولاد الابن مع البنت، وأُمّ الأُمّ مع الأب، ومنهم من ورّث أُمّ الأب مع الأب، وورّث ابن مسعود مع البنتين ذكور أولاد الابن»[٥٨].

ثانياً: إنّ الشارع المقدس نزّل أولاد الأولاد منزلة الأولاد عند عدم واسطتهم، وحينئذٍ يكونون أولاداً مباشرين تنزيلاً وحكماً، ويكونون بقوّة الولد المباشر، ويُلغى عنوانهم السابق، وهو أولاد الأولاد، فالأولاد المباشرون حقيقة ليسوا أقرب من هؤلاء بالحكم والتنزيل، وإنّما هم بمرتبة واحدة ببركة روايات التنزيل، وسيأتي مزيد من البيان لهذه الفكرة المهمّة المُلزمة للمشهور عند مناقشة روايات التنزيل.

ثالثاً: لو سلّمنا بإطلاق القاعدة فإنّ تحديد الصغرى لا يخلو من إشكال؛ حيث لا دليل عليها:

١ ـ إذ لا يُعلم أنّ الولد الصلب مطلقاً أقرب من ولد الولد، والمتيقّن أنّ أباهم أقرب دون الآخرين، ولا يجوز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية. أمّا السيد المرتضى، فقد اختار أنّ قرب ولد الولد كقرب واسطتهم المباشرة، ولولا الإجماع لورثهم سوية، وأيّده في ذلك ابن إدريس.

٢ ـ لقد نفى الله تعالى علمنا بالأقربية التي هي ملاك التقديم والاستحقاق في الميراث، إلا إذا ورد فيها دليل، قال تعالى: ﴿آبَآؤُكُمْ وَأَبناؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِّنَ الله﴾[٥٩]، بضميمة أنّ الأقرب نفعاً هو الأولى بالميراث بحسب القاعدة.

٣ ـ إذا عدنا إلى العُرف لتحديد معنى الأقربية باعتباره المرجع في فهم مداليل الألفاظ فإنّه لا يُؤكّد هذه الصغرى، بل قد يرى أنّ ابن الابن أقرب من الابن نفسه، كما في بعض الأمثال الدارجة، وخصوصاً عند فقد أبيهم.

٤ ـ إنّه لا يوجد أصل نرجع إليه عند الشك في تحديد الأقرب كالمقام، وقد اختلفوا في وضع ضابطة ذلك، وذكروا عدّة محدّدات لها، لكنّها لم تسلم من النقوض[٦٠]، خذ مثلاً ما تقدّم من الشيخ الكليني﵀ أنّ الرتبة الأُولى من الورثة هم مَن يرتبطون بالميت مباشرة بلا واسطة كوالديه وأولاده، إلا أنّهم اصطدموا بتوريث ابن الابن عند عدم وجود الولد الصلب ومشاركتهم لأبوي الميت مع أنّهم يرتبطون به بواسطة، ويظهر هذا الحرج في ثنايا كلمات الشيخ الكليني حينما اعتذر بأنّ الإجماع دلّ على ذلك، لكن هذا لا يدفع الإشكال؛ لأنّ المورد نقض عليهم؛ لذا اشترط الشيخ الصدوق﵀ ومَن تبعه عدم وجود الوالدين في توريث أولاد الأولاد.

رابعاً: وجود عدّة روايات معتبرة وصفت بعض الأرحام بأنّهم أقرب من بعض وهم جميعاً يرثون؛ لأنّهم من رتبة واحدة، فالأقربية إذن لا تمنع من الميراث أحياناً، ويشترك المتفاوتون في القرب بالميراث.

منها: صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج البجلي، قال: قال أبو عبدالله﵇: «بنت الابن أقرب من ابن [= ابنة] البنت»[٦١].

قال الشيخ﵀ معلّقاً على هذا الحديث وما قبله[٦٢]: «... وأمّا الخبر الثاني وما يتضمّن من أنّ بنت الابن أقرب من بنت البنت فغير صحيح أيضاً؛ لأنّ درجتهما واحدة، وهو أنّ كلّ واحدة منهما تتقرّب بمَن [يتقرّب] بنفسه، فقرباهما واحدة. ويشبه أن يكون الخبران وردا إمّا وهماً من الراوي أو وردا مورد التقية؛

لموافقتهما لمذهب بعض العامّة»[٦٣].

أقول: لكنّ البعض وجد للرواية محملاً، قال الحرّ العاملي: «ويُحتمل حمل الأقربية على أنّ سببها أقوى؛ فإنّها ترث ميراث أبيها، وهو مثل حظّ الأُنثيين»[٦٤].

أقول: دفع هذا التفسيرُ البعضَ إلى اعتبار التفاوت في الميراث كاشفاً عن التفاوت في القرب، قال بعضهم رادّاً على وصف الشيخ لمضمون هذه الرواية بأنّه غير صحيح: «وهذه الزيادة ليست إلا لأقربيتها منها؛ لأنّ مِلاك التقديم ومِلاك الأكثرية في الإرث ليس إلا الأقربية نفعاً لا الأقربية رتبة، قال الله تعالى في ملاك تقديم بعض الورّاث على بعض وازدياد سهم بعض على بعض: ﴿آبَآؤُكُمْ وَأَبنَاؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِّنَ اللهِ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾[٦٥]»[٦٦].

وصحيحة محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن ابن بنت وبنت ابن، قال: «إنّ علياً عليه السلام كان لا يألو أن يُعطي الميراث الأقرب، قال: قلت: فأيّهما أقرب؟ قال: ابنة الابن»[٦٧].

وفي رواية يزيد الكناسي، عن أبي جعفر عليه السلام: «وأخوك لأبيك أولى بك من أخيك لأُمّك».

وفيها أيضاً: «وابن عمك أخي أبيك من أبيه أولى بك من ابن عمك أخي أبيك لأُمّه»[٦٨].

أقول: قال الشيخ الحرّ العاملي هنا: «أولوية المتقرّب بالأب وحده على المتقرّب بالأُمّ وحدها من الإخوة والأعمام وأولادهم بمعنى زيادة الميراث»[٦٩]، هذا مع ملاحظة أنّ المتقرّب بالأب وحده يسقط من الميراث عند وجود المتقرّب بالأبوين ويبقى المتقرب بالأُمّ على استحقاقه.

خامساً: ما تقدّم من الإشكال على الاستدلال بإطلاق القاعدة لتقديم كلّ أقرب

على كلّ أبعد باعتبار أنّ الأقربية قد تكون إضافية بلحاظ من كانوا يورّثون بالولاء والهجرة والنصرة لا مطلقاً، أي: إنّها تلحظ الاستحقاق بأصل القرابة مقابل غيرها من الموجبات التي نُسخت، وليست بصدد حجب بعض القرابات ببعض، فيُمكن أن تتفاوت القرابات في الاستحقاقات من دون أن يمنع بعضهم بعضاً، خصوصاً عندما تقترب الدرجة، كما نحن فيه.

سادساً: ما ورد من نهي الأئمّة عليهم السلام عن تطبيق هذه القاعدة بشكل مطلق من دون مراجعة بعض الاعتبارات التي سنذكرها في الاستدلال على القول الآخر، وكمثال على ذلك راجع نهي الإمام الصادق عليه السلام لأبان في روايات طعمة الأجداد[٧٠].

أقول: الإنصاف أنّ بعض الروايات الدالّة على القاعدة ظاهرة في دلالتها على المشهور برغم هذه المناقشات كصحيحة أبي أيوب عن أبي عبدالله عليه السلام، وفيها: «وكلّ ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجرّ به، إلا أن يكون وارث أقرب إلى الميت منه فيحجبه»[٧١]، إلا أنّ بعض تلك المناقشات جارية فيها كمساواة أولاد الأولاد للأولاد حكماً وتنزيلاً، ونفي الأقربية ونحو ذلك.

الدليل الثالث: النصوص

ومنها عامّ كآية أُولي الأرحام وغيرها ـ التي ذكرناها في الاستدلال على قاعدة تقديم الأقرب كما تقدّم في الوجه الثاني ـ بعد التسليم بصغرى أنّ الابن أقرب من ابن الابن.

ومنها خاصّ بالمسألة، مثل:

١ ـ صحيحة ابن محبوب عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «بنات الابنة يرثن إذا لم يكن بنات كنَّ مكان البنات»[٧٢].

بتقريب أنّ المراد بالبنات الأولاد المباشرين مطلقاً.

٢ ـ صحيحة صفوان عن ابن الحجاج عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «بنات الابنة يقمن مقام الابنة إذا لم يكن للميت بنات، ولا وارث غيرهنّ، وبنات الابن يقمن مقام الابن إذا لم يكن للميت ولد، ولا وارث غيرهنّ»[٧٣].

بتقريب أنّ المراد بقوله: «ولا وارث غيرهنّ» أي من الصلب المباشر مطلقاً.

٣ ـ صحيحة سعد بن أبي خلف عن أبي الحسن الأول عليه السلام، قال: «بنات الابنة يقمن مقام البنات [في نسخة الكافي: البنت] إذا لم يكن للميت بنات، ولا وارث غيرهنّ، وبنات الابن يقمن مقام الابن إذا لم يكن للميت أولاد، ولا وارث غيرهنّ»[٧٤].

٤ ـ رواية خزيمة بن يقطين عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ابن الابن إذا لم يكن من صلب الرجل أحد قام مقام الابن. قال: وابنة البنت إذا لم يكن من صلب الرجل أحد قامت مقام البنت»[٧٥].

أقول: الرواية صريحة في مطلوبهم.

٥ ـ ما في الكافي والتهذيب بسند معتبر عن الحسن بن محمد بن سماعة، قال: «دفع[٧٦] إليّ صفوان كتاباً لموسى بن بكر، فقال لي: هذا سماعي من موسى بن بكر وقرأته عليه فإذا فيه: موسى بن بكر عن علي بن سعيد عن زرارة، قال: هذا ممّا ليس فيه اختلاف عند أصحابنا، عن أبي عبدالله وعن أبي جعفر عليهما السلام ـ إلى أن قال ـ: ولا يرث أحد من خلق الله مع الولد إلا الأبوان والزوج والزوجة، فإن لم يكن ولد وكان ولد الولد ذكوراً كانوا أو إناثاً فإنّهم بمنزلة الولد، وولد البنين بمنزلة البنين يرثون ميراث البنين، وولد البنات بمنزلة البنات يرثون ميراث البنات ويحجبون الأبوين والزوج والزوجة عن سهامهم الأكثر،

وإن سفلوا ببطنين وثلاثة وأكثر يرثون ما يرث ولد الصلب ويحجبون ما يحجب ولد الصلب»[٧٧].

٦ ـ ما في الكافي والتهذيب بسند معتبر عن هشام بن سالم عن يزيد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «ابنك أولى بك من ابن ابنك»[٧٨].

٧ ـ رواية الدعائم عن جعفر بن محمد عليه السلام أنّه قال: «في رجل ترك ابنته وابن ابن وابنة ابن، قال: المال كلّه لابنته؛ لأنّها أقرب»[٧٩].

٨ ـ وفيه أيضاً عن جعفر بن محمد عليه السلام أنّه قال: «في رجل هلك وترك ابنته وابنة ابنه أو أخته، قال: المال كلّه لابنته، وكذلك لو ترك معها ابن ابنه أو أخته فالمال كلّه للبنت النصف بالميراث والنصف بالرحم».

المناقشة في الدليل الثالث:

يرد على الاستدلال بالروايات وجود الخدشة فيها سنداً أو دلالةً:

فالرواية الأُولى أجنبية عن المطلوب؛ لأنّها مسوقة لبيان استحقاق بنات البنت للميراث وأنّهنّ لا يحرمن بوفاة أُمهنّ، بل يقمن مقام أُمهنّ عند عدمها، فلا تعرّض لها لحرمان أولاد الأولاد عند وجود ولد الصلب، وإلا لا يوجد معنى لاختصاص شرط التوريث بعدم وجود البنات؛ لأنّ الأولاد للصلب يمنعون أيضاً.

والرواية الثانية ظاهرة في هذا المعنى نفسه، وتُؤيّده بقرينة تكرار المعنى نفسه في الأولاد، والظاهر أنّ الرواية الأُولى جزء منها رواه ابن محبوب.

أمّا الاستدلال للمشهور فيتوقف على حمل «ولا وارث غيرهنّ» أي من أولاد الصلب مطلقاً، وهو معنى غير ظاهر، ولا يوجد ما يدلّ عليه في السياق؛ لاحتمال أن يُراد ولا وارث من الذكور مع بنات البنات يشاركهنّ في ميراث أُمهنّ، وللفقرة

معانٍ أُخر كالذي قاله الشيخ الصدوق باشتراط انتفاء مطلق الوارث من الأولاد الصلبيين والأبوين حتى يقوم أولاد الأولاد مقام الأولاد، وقد جمع المحقّق النجفي معانٍ أُخر للفقرة، فهي مجملة[٨٠].

ويأتي عليها ما ذكرناه في جواب الاستدلال بالرواية الأُولى من عدم كفاية اشتراط عدم وجود البنات لقيام بنات الابنة مقامها؛ لأنّ الذكور يمنعون أيضاً، فالظاهر أنّ هذه الرواية وأخواتها التي هي الأصل في استدلال المشهور مسوقة لبيان أمر غير ما أراده المشهور، ولعلّها صدرت تعريضاً بالجمهور الذين قالوا بشراكة غيرهنّ معهنّ في عدّة موارد بناءً على قولهم بالتعصيب، وقد تقدّم عن السيد المرتضى أمثلة لذلك، وسيأتي ذكر عدّة موارد[٨١]، فكأنّ الرواية تنفي استحقاق أيّ وارث غيرهنّ، وتكون إخباراً عن تفردهنّ بالميراث، وليس اشتراطاً لعدم وجود وارث غيرهنّ.

والرواية الثالثة مثل الثانية.

أمّا الرواية الرابعة، فهي أظهر في مطلوبهم إلا أنّها ضعيفة السند؛ فإنّ راويها خزيمة بن يقطين مجهول، وقيل إنّه أخو علي بن يقطين، نعم روى عنه صفوان كما في هذه الرواية، فمن يبني على وثاقة من يروي عنه صفوان يصحّح الرواية، ولا يبعد أنّها متّحدة مع رواية ابن الحجّاج السابقة، لكن خزيمة نقلها بالمعنى الذي فهمه منها.

وأمّا الرواية الخامسة ففي سندها علي بن سعيد، وهو مشترك بين الثقة وغيره، والموجود منه في هذه الطبقة لم يُوثّق.

وفيها موسى بن بكر، وهو لم يُوثّق، لكن البعض وثّقه لرواية الأجلاء عنه، ومنهم أصحاب الإجماع كصفوان وابن أبي عمير، وهذا ممّا لا نبني عليه.

نعم، وثّقه السيد الخوئي ﷺ بناءً على ما في صدر هذه الرواية، قال ﷺ: «الظاهر أنّه ثقة؛ وذلك لأنّ صفوان قد شهد بأنّ كتاب موسى بن بكر ممّا لا يختلف فيه أصحابنا»[٨٢].

أقول: هذه قراءة غير دقيقة منه ﷺ؛ لأنّ عبارة «قال: هذا ممّا...» من قول زرارة لا صفوان، و «هذا» يعود إلى الحكم، وليس إلى كتاب موسى، كما هو واضح من الرواية، وقد تكرّرت مثل هذه المقدّمة في روايات[٨٣] أُخرى بالمعنى الذي ذكرناه، فما قرّبه ﷺ ليس صحيحاً.

هذا من حيث السند، ويُضعّف حجّيتها أيضاً ما احتمله البعض من أنّ هذا البيان إنّما هو لزرارة؛ لذا ذكر الحرّ العاملي في هامش نسخته: «الظاهر أنّ هذا الكلام... إلى آخره من الحديث، ويُحتمل كونه من كلام زرارة، ولا يقصر عن الحديث لما يظهر بالتتبّع، وكونه موجوداً في الكافي والتهذيب وكتاب الحسن بن محمد بن سماعة لعلّه قرينة على كونه حديثاً، فتدبّر»[٨٤].

ويُمكن احتمال أنّ هذا البيان من كلام الفضل بن شاذان كما هو ديدن الكليني في روايات الباب وإن وصل كلامه هنا ولم يُفصّل بما اعتاد من ذكره (قال الفضل)، وللفضل ثلاثة كتب في الفرائض كبير وأوسط وصغير.

أمّا الرواية السادسة فإنّ (يزيد) لم يُوثَّق، وقد أثبته الحرّ العاملي في موضع آخر[٨٥] على أنّه (بريد) خلافاً للمصدر ـ في الكافي والتهذيب[٨٦] ـ، وذهب بعضهم بهذا الخطأ في النسخ إلى أبعد منه، فاحتمل بعضهم أنّه (بريد العجلي) الثقة، إلا أنّه يحتاج إلى دليل.

والرواية لا تأبى الحمل على الابن الخاصّ، وهو أب الأولاد، وليس مطلقاً، وهو القدر المتيقّن من الحجب، مضافاً إلى أنّ الرواية تضمّنت فقرات مخالفة

لقواعد الميراث، وقد تقدّمت اثنتان منها في تقديم الأخ للأب على الأخ للأُم، وابن العم للأب على ابن العم للأُم؛ لذا فُسّرت ببعض الوجوه التي لا تمنع من ميراثهم معاً، وعلى هذا فإنّها لا تمنع من توريث أولاد الأولاد مع وجود أعمامهم وعمّاتهم.

وأمّا الروايتان السابعة والثامنة فتصلح كمؤيّدات أو أنها تطبيقات للحكم، ولا تصلح للاستدلال.

وفي ضوء ما أوردناه من الأخبار والمناقشة فيها، يُعلم ما في قول السيد العاملي عن هذا الحكم بأنّ «الأخبار به متضافرة إن لم نقل متواترة، كما ادّعى ذلك في النهاية»[٨٧].

أقول: لعلّه أراد بالأخبار ما يشمل الروايات العامّة أيضاً الدالّة على تقديم الأقرب.

الدليل الرابع: عدم إنكار الحكم من الشارع مع كثرة الابتلاء

وتقريب هذا الوجه أن يُقال: إنّ ظاهرة موت الأبناء في حياة أبيهم كانت كثيرة الوقوع في زمن المعصومين عليهم السلام للابتلاء بالحروب والحوادث المتنوّعة، وكان نصيب أتباع أهل البيت عليهم السلام منها الكثير لتعرّضهم لاضطهاد الأنظمة الحاكمة، وكان هؤلاء الأبناء يتركون أولاداً وبنات لهم، ولا شكّ أنّ التعاطي مع استحقاقهم من الميراث كان يجري وفق القواعد المجمع عليها، ولم يصل إلينا أيّ خبر أو رواية عن مخالفة للحكم أو إشارة إلى استحقاقهم شيئاً، وهذا دليل على إمضاء الأئمّة المعصومين عليهم السلام لهذا الحكم في التوريث، ولو كان أولاد الأولاد يستحقون شيئاً لورد في كلامهم عليهم السلام شيء من ذلك، خصوصاً مع كثرة الابتلاء بالمسألة وأهميتها الاجتماعية ووجود الحزازة من الحكم المذكور.

أقول: هذا الوجه أقوى ما يتذرّع به المشهور ـ بعد الإجماع ـ للقول المجمع

عليه، ويمنع من اختيار قول على خلافه.

المناقشة في الدليل الرابع:

لكنّه يُمكن الردّ عليه بوجوه:

١ ـ إنّه على حسنه يبقى مجرّد دعوى لا نستطيع التأكّد من تفاصيلها المذكورة؛ إذ أنّنا لا نعلم بالضبط ما الذي كان يجري، فالمقدّمة الأُولى غير ثابتة.

٢ ـ إنّ الأئمّة عليهم السلام بيّنوا استحقاق أولاد الأولاد للميراث بعدّة وجوه سنذكرها في الاستدلال على القول الآخر في مقال مستقلّ، ومنها رواية التنزيل الآتية التي جعلتهم كالولد المباشر، فهم يرثون مع الأولاد المباشرين نصيب من نُزّلوا منزلته، فالمقدّمة الثانية غير تامّة.

٣ ـ نستطيع أن نقلب الوجه ليدلّ على عكس المطلوب، ونقول: إنّ حكماً بهذه الأهمية وبهذه السعة من الابتلاء، ومع وجود الدواعي لبيانه لوجود الحزازة المذكورة، ولا تكفي في بيانه العمومات لاحتمال الخصوصية فيه، لكن مثل هذا البيان الخاص لم يرد، وما ورد ـ ممّا ذكرناه آنفاً ـ لا يشفي الغليل، وهذا كلّه يدلّ على وجود مثل هذا الحكم.

أهمّ نتائج البحث:

١ ـ لقد تمّ عرض أربعة وجوه للاستدلال على نظرية حجب الولد المباشر لأولاد الأولاد في الإرث، ونوقشت طرّاً:

أ ـ أمّا الدليل الأوّل ـ وهو الإجماع ـ فلم يصلح لإثبات الحجب.

ب ـ وأمّا الدليل الثاني ـ وهو قاعدة الأقربية ـ فلم تنهض لإثبات المدّعى

لقصورها في نفسها؛ لكونها تُثبت الأقربية في الجملة، كما لم يتّجه تطبيقها في المقام.

ج ـ وأمّا الدليل الثالث ـ وهو الاستناد الى الروايات ـ فإنّها لم تسلم من الخدشة سنداً أو دلالة.

د ـ وأمّا الدليل الرابع ـ وهو إمضاء الشارع للحكم ـ فهو غير ثابت في المقام مع وجود ما يدلّ على العكس.

٢ ـ وقد تحصّل من ذلك كلّه: أنّ ما ثبت بالدليل المعتبر هو حرمان أولاد الأولاد من الميراث عند وجود واسطتهم خاصّة، دون غيره من الأولاد المباشرين، فإنّه لم يتمّ دليل على حرمانهم بوجود الولد المباشر بقول مطلق.

الهوامش

(١) نُلفت نظر القارئ الكريم أنّ هذا البحث هو جزء من بحث واسع عالج فيه الباحث مسألة (ميراث أولاد الأولاد مع وجود الولد المباشر) بصورة مفصّلة.

(٢) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ١٣٦٢/٢هـ.ش، ٣٩: ٧٥. لقد عمل بهذا الحكم قانون الأحوال الشخصية في جمهورية إيران الإسلامية المبني على فقه الإمامية، فقد جاء في الباب الثاني المخصّص للإرث من المادة (٩١٠) من القانون المدني ما ترجمته: «إذا كان للميت أولاد ولو كان ولداً واحداً يمنع أولاد الأولاد من الإرث».

وفي المادة (٩١١) من القانون نفسه ما ترجمته: «إذا لم يكن للميت أولاد أحياء بلا واسطة فإنّ أولاد الأولاد يرثون مقامهم [= الأولاد]، وبهذا الطريق يصبحون من الطبقة الأُولى ويشتركون مع أبوي الميت إن كانوا أحياءً ويرثون، وإنّ تقسيم الإرث بين أولاد الأولاد يكون حسب النسل، أي: حصة كلّ نسل حسب الطريق الذي ينتسب به للميت، أي: لأولاد الذكور حصتين ولأولاد الإناث حصة واحدة. وفي كلّ نسل للذكر مثل حظ الأُنثيين».

(٣) منها: إعطاء الأُنثى نصف نصيب الذكر، ففي صحيحة أبي جعفر الأحول، قال: قال ابن أبي العوجاء: ما بال المرأة المسكينة الضعيفة تأخذ سهماً واحداً، ويأخذ الرجل سهمين؟ قال: فذكر ذلك بعض أصحابنا لأبي عبدالله عليه السلام، فقال: «إنّ المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معقلة، وإنّما ذلك على الرجال، فلذلك جعل للمرأة سهماً واحداً وللرجل سهمين». [الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، المعروف بـ (وسائل الشيعة)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١ / ١٤٠٩ هـ، ٢٦: ٩٣، ب ٢ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ١].

ومنها: حرمان الزوجة من رقبة الأرض، فعن يزيد الصائغ، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إنّ النساء لا يرثن من رباع الأرض شيئاً، ولكن لهنّ قيمة الطوب والخشب، قال: فقلت له: إنّ الناس لا يأخذون بهذا، فقال: إذا ولياهم ضربناهم بالسوط، فإن انتهوا، وإلا ضربناهم بالسيف عليه». [المصدر السابق ٢٦: ٢١٠، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ١١].

(٤) أقول: ولو لم تُفلح هذه المحاولة وثبت بالدليل المعتبر عدم استحقاقهم شيئاً مع وجود الولد المباشر بأيّ نحو من الأنحاء، وجب على الجميع التسليم والطاعة ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً﴾ [النساء: ٦٥]، وحينئذٍ لا ظلم ولا غبن ولا حيف؛ لأنّ الحق أحق أن يُتّبع، وهذا التطوّر في النظر وانفتاح الاجتهاد وتكامل العقل من النعم العظيمة التي منّ بها الله تعالى على أتباع أهل البيت عليهم السلام والبشرية عموماً.

(٥) المرتضى، علي بن الحسين، الانتصار في منفردات الإمامية، منشورات المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف، ط ١٣٩١/١هـ = ١٩٧١: ٢٩٨، ٣٠٠. ابن إدريس، أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ٢ / ١٤١٠ هـ، ٣: ٢٤٠.

(٦) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ٣ / ١٣٦٣ هـ. ش، ٧: ٧٠، ب ٤٠، وجوه الفرائض.

(٧) النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ٢ / ١٣٦٢ هـ. ش، ٣٩: ٧٥.

(٨) المرتضى، علي بن الحسين، الانتصار في منفردات الإمامية: ٢٩٨.

(٩) المصدر السابق: ٣٠٠.

(١٠) النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام ٣٩: ٧٥.

(١١) الفاضل الإصفهاني، محمّد بن الحسن، كشف اللثام عن قواعد الأحكام، مؤسّسة

النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤٢٣ هـ، ٩: ٤١٢.

(١٢) من ذلك اعتراف الشيخ الطوسيﷺ بوجود مخالف من فقهاء السنّة أوجب حمل صحيحة ابن الحجّاج على التقية، كما سيأتي.

(١٣) الطباطبائي، علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤٢٢ هـ، ١٢: ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

(١٤) الأنفال: ٧٥. الأحزاب: ٦.

(١٥) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسّسة المعارف الإسلامية ـ قم، ط ١ / ١٤١٦ هـ، ١٣: ١٣٧.

(١٦) النساء: ١١.

(١٧) النساء: ٧.

(١٨) النساء: ٣٣.

(١٩) النساء: ٣٣.

(٢٠) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ٦٣، ب ١ من موجبات الإرث، ح ١.

(٢١) المصدر السابق: ٦٤، ب ١ من موجبات الإرث، ح ٣.

(٢٢) المصدر السابق: ٦٨، ب ٢ من موجبات الإرث، ح ١.

(٢٣) المصدر السابق: ٦٩، ب ٢ من موجبات الإرث، ح ٣.

(٢٤) النساء: ٦٥.

(٢٥) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ٨٩، ب ٨ من موجبات الإرث، ح ١١.--

(٢٦) المصدر السابق: ١٠٥، ب ٥ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٦.

(٢٧) المصدر السابق: ١١٤، ب ٨ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ١.

(٢٨) المصدر السابق: ١٥٣، ب ٢ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٥.

(٢٩) الطوسي، محمّد بن الحسن، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤١٥ هـ، ٤: ١٤.

(٣٠) الحسيني العاملي، محمّد جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤١٣ هـ، ٢٤: ١٦٤.

(٣١) النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام ٣٩: ١٤.

(٣٢) اليعقوبي، محمّد، فقه الخلاف، دار القارئ ـ بيروت، ط ١ / ١٤٣٨ هـ، ١٠: ١٢٥.

(٣٣) وقد عرضت البحث في حينه على سيدنا الأُستاذ الشهيد الصدر الثاني ﷺ فأيّد ما فيه، لذا أحتاط في المسألة.

(٣٤) الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١١: ٣٦١.

(٣٥) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ٦٤، ب ١ من موجبات الإرث، ح ٤. وأورد غيرها في جامع أحاديث الشيعة [البروجردي، حسين، جامع أحاديث الشيعة، انتشارات فرهنگ سبز ـ طهران، ط ١ / ١٤٢٩ هـ، ٢٩: ٣٤٧، نقلاً عن مستدرك الوسائل [النوري الطبرسي، حسين، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ٢ / ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٨ م، ١٧: ١٥٢، ب ١ من موجبات الإرث]، وعن عوالي اللآلي [ابن أبي جمهور الإحسائي، محمّد بن علي بن إبراهيم، عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث النبوية، مطبعة سيد الشهداء ـ قم، ط ١ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م، ٣: ٤٩٢]، وعن مجمع البيان [الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة ط ١ / ١٣٦٥ هـ، ٢: ١٨]، منها: ما أورده السيد المرتضى في رسالة (المحكم والمتشابه) نقلاً عن تفسير النعماني عن الإمام علي عليه السلام في بيان الناسخ والمنسوخ قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لمّا هاجر إلى المدينة آخى بين أصحابه المهاجرين والأنصار، وجعل المواريث على الأُخوّة في الدين، لا ميراث الأرحام، وذلك قوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالَّذِينَ آوَواْ وَّنَصَرُواْ أُوْلَـئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلاَيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُواْ﴾ [الأنفال:٧٢]، فأخرج الأقارب من الميراث، وأثبته لأهل الهجرة

وأهل الدين خاصّة، ثمّ عطف بالقول فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلاَّ تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾ [الأنفال:٧٣]، فكان مَن مات من المسلمين يصير ميراثه وتركته لأخيه في الدين، دون القرابة والرحم والوشيجة، فلمّا قوي الإسلام أنزل الله: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُوْلُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلاَّ أَن تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُم مَّعْرُوفاً كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُوراً﴾ [الأحزاب: ٦]، فهذا معنى نسخ الميراث» [المرتضى، علي بن الحسين، رسالة المحكم والمتشابه، المطبوع باسم (تفسير النعماني)، منشورات دار الشبستري للمطبوعات ـ قم / بدون تاريخ: ٨. وانظر: الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ٦٤، ب ١ من موجبات الإرث، ح ٤].

(٣٦) الأنفال: ٧٢.

(٣٧) الحجرات: ١٠.

(٣٨) إبراهيم: ٣٦.

(٣٩) هود: ٤٦.

(٤٠) المجلسي، محمّد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ = ١٣٦٣ هـ. ش، ٩: ٢٣ مرسلاً. وكذلك في البحار [المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، مؤسسة الوفاء ـ بيروت، ط ٣ / ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م ٦: ٢٤٩]. ومستدرك سفينة البحار [النمازي الشاهرودي، علي، مستدرك سفينة البحار، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤١٩ هـ، ٤: ٢١٥]، عن الصدوق عن الصادق عليه السلام.

(٤١) الأنفال: ٦٦.

(٤٢) النساء: ١١.

(٤٣) الأنفال: ٧٥. الأحزاب: ٦.

(٤٤) ذكرﷺ في نهاية كتابه مفتاح الكرامة [٢٤: ٨٧١] أنّه إذا قال: الأُستاذ، فإنّه يريد به الآقا محمد باقر المعروف بالوحيد البهبهاني(رحمه الله).

(٤٥) الأنفال: ٧٥. الأحزاب: ٦.

(٤٦) الأحزاب: ٦.

(٤٧) الحسيني العاملي، محمّد جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٢٤: ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٤٨) العمود هم الآباء والأولاد؛ لوقوعهم في عمود النسبة للشخص صعوداً ونزولاً، أمّا الحاشية فهم ليسوا كذلك، وإنّما يتصلون مع الميت في ثالث كالإخوة وكالأعمام والأخوال وذرّياتهم.

(٤٩) وهما بين الأقرباء والأجانب وبين الأقرباء أنفسهم بمراعاة الأقرب فالأقرب.

(٥٠) الأنفال: ٧٥. الأحزاب: ٦.

(٥١) الحسيني العاملي، محمّد جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٢٤: ٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٥٢) المصدر السابق: ٣٧٠.

(٥٣) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ١٣: ١٢.

(٥٤) النساء: ١١.

(٥٥) النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام ٣٩: ٧٥.

(٥٦) وهو ابن الجنيد الإسكافي، وقد حُكي عنه القول بوجوب إطعام الأجداد من حصّة الأبوين.

(٥٧) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ١١٣، ب ٧ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ١٠.

أقول: قد أورد السيد العاملي في مفتاح الكرامة الرواية ضمن أقوال الفقهاء، وليس من الصحيح إيرادها ضمنها، وإنّما هي دليل برأسه، والرواية معتبرة.

(٥٨) الحسيني العاملي، محمّد جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٢٤: ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(٥٩) النساء: ١١.

(٦٠) راجع مثلاً: ما أورده الشهيد الثاني﵀ في المسالك [الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام ١٣: ١١].

(٦١) الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ٤ / ١٣٦٥ هـ. ش، ٩: ٣١٨، ح ١١٤٣. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ١١٣، ب ٧ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٨.

(٦٢) والحديث الذي قبله مرويّ عن ابن الحجّاج أيضاً، قال: «بنات الابن يرثن مع البنت». [الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ٩: ٣١٨، ح ١١٤٢. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ١١٢، ب ٧ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٦].

(٦٣) الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٩: ٣١٨.

(٦٤) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ١١٣، ب ٧ من ميراث الأبوين والأولاد، ذيل ح ٨.

(٦٥) النساء: ١١.

(٦٦) البروجردي، حسين، جامع أحاديث الشيعة ٢٩: ٤٠٠، ح ١٢.

(٦٧) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ١١٣، ب ٧ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٩.

(٦٨) المصدر السابق: ٦٤، ب ١ من موجبات الإرث، ح ٢.

(٦٩) المصدر السابق.

(٧٠) المصدر السابق: ١٣٨، ب ٢٠ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٦.

(٧١) المصدر السابق: ١٦٢، ب ٥ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٩.

(٧٢) المصدر السابق: ١١٠، ب ٧ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ١.

(٧٣) المصدر السابق: ١١١ ـ ١١٢، ب ٧ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٤.

(٧٤) المصدر السابق: ١١٠، ب ٧ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٣.

(٧٥) المصدر السابق: ١١٢، ب ٧ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٥.

(٧٦) المصدر السابق: ١٣٢ ـ ١٣٣، ب ١٨ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٣، حيث أورده من دون هذه المقدّمة، واكتفى بإدراج الأسماء في السند، ففاتت على الباحث نكتة رجالية سنتعرّض لها إن شاء الله تعالى.

(٧٧) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي ٧: ٩٧، كتاب المواريث، باب ٥٨ ميراث الولد مع الزوج والمرأة والأبوين، ح٣. الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٩: ٢٨٨ ـ ٢٩٠، ح١٠٤٣.

(٧٨) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ٧: ٧٦، ح١. الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٩: ٢٦٨، ح٩٧٤. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ٦٣ ـ ٦٤، ب ١ من موجبات الإرث، ح ٢.

(٧٩) التميمي المغربي، أبو حنيفة النعمان بن محمّد بن منصور، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام، دار المعارف ـ مصر، ط ٢ / ١٣٨٥ هـ = ١٩٦٥ م، ٢: ٣٨٠، ح ١٣٦٠. ونقلها عنه المستدرك [النوري الطبرسي، حسين، مستدرك الوسائل ١٧: ١٦٧، ب ٥ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٢].

(٨٠) وسنتعرّض لإجمال هذه الفقرة والمعاني المحتملة فيها عند مناقشة قول الشيخ الصدوق﵀ في مقال مستقلّ إن شاء الله تعالى.

(٨١) سيأتي بيان ذلك في مقال مستقلّ إن شاء الله تعالى.

(٨٢) الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ط ٥، طبعة مزيدة ومنقّحة / ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م، ٢٠: ٣٣، رقم (١٢٧٦٤).

(٨٣) راجع: الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي ٧: ٧٩ وما بعدها، في أنّ السهام لا تعول.

(٨٤) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ١٣٣، الهامش رقم (١).

(٨٥) المصدر السابق: ١٨٢، ب ١٣ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ١.

(٨٦) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي ٧: ٧٦، باب ٤٢ غير معنون، ح ١. الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٩: ٢٦٨، باب ٢٢ الأولى من ذوي الأنساب، ح ١.

(٨٧) الحسيني العاملي، محمّد جواد، مفتاح الكرامة ٢٤: ٣٦٦. وانظر: الطوسي، محمّد بن الحسن، النهاية في مجرّد الفقه والفتوى، انتشارات قدس محمّدي ـ قم / بدون تاريخ: ٦٣٠ ـ ٦٣١.

مدى طاعة الولد للوالدين

❑ الاستاذ علي قورجيان

إنّ المحصّل من الآيات والأخباروجوب البرّ والإحسان إلى الوالدين وحرمة العقوق والإيذاء دون الطاعة المطلقة.. والأدلّة الّتي يظهر منها وجوب الإطاعة بمستوى الإطلاق كلّها قاصرة عن إفادة هذا المعنى.. وظاهر كلمات بعض الفقهاء ـ أو تصريحهم ـ يُشير إلى وجوب الطاعة المطلقة، وتجاه ذلك يظهر من كلام بعض آخر عدم وجوب ذلك، وقلّ مَن صرّح بذلك.. وعلى التحقيق سوى الواجب والحرام يجب الطاعة فيما لا يلحقه خسائر فادحة ولا يستلزم تركه الإيذاء كما لو قدر على تركه مع عدم اطّلاعهما.. والّذي يهمّ الشارع رضاهما، وأمّا ما يلحقه فالانقياد فيه غير واجب.. وما ثبت من وجوب الطاعة فيه لايجب بعد مماتهما.. ولو صدر من الأب أمر ومن الأُمّ ضدّه فعندما يجب امتثاله فعليه أن يُقدّم جانب الأُمّ.. ثمّ إنّ وجوب برّ الوالدين وحرمة عقوقهما لايتوقّفان على إيمانهما، بل ولا الإسلام والحرّيّة والعقل والرشد..

الكلمات الرئيسة: الولد، الوالدان، الطاعة، البرّ، الإحسان، الرضا، العقوق

المقدّمة:

أكّدت الشريعة قرآناً وسنّة على مكانة الوالدين، وشدّدت كثيراً على رعايتهما

واحترامهما، إنّما النـزاع في مدى ثبوت وجوب إطاعتهما على الولد؟

فهل تجب الإطاعة أو يجب فقط عدم الإزعاج والإيذاء وعقوقهما؟

وعلى الأوّل: ما هو حدّ إطاعة الوالدين بالضبط؟ فهل يجب على الولد إطاعة والديه مطلقاً كإطاعة العبد مولاه أو إنّ هذه الإطاعة مقيّدة؟

وعلى الثاني: في أيّ مجال يمكنه أن يدعها؟

وهل تجب الإطاعة حال حياتهما أو تعمّ حال ما بعد مماتهما؟ وهل يوجد فرق بين الأب والأُمّ في الطاعة أو هما سيّان فيها؟

وهل لفظتا الأب والوالد تشملان الجدّ وإن علا ولفظتا الأُمّ والوالدة تشملان الجدّة وإن علت أو ليس كذلك؟

ومن هو المكلّف بطاعة الوالدين؟

وسنحاول في هذا المختصر الإجابة على هذه الأسئلة إن شاء الله تعالى.

وعلى الرغم من أهمية هذا الموضوع وكون الابتلاء به في غاية الكثرة غير أنّه لم يهتمّ به الباحثون كما يليق به، وهذا ما دعانا القيام بهذه الدراسة لتجلية حقيقة الأمر استناداً إلى الكتاب الكريم والسنّة الشريفة وسائر الأدلّة.

معنى الطاعة في اللغة:

قال ابن فارس: «الطاء والواو والعين أصلٌ صحيح واحد، يدلّ على الإصحاب والانقياد. يُقال: طاعَه يَطُوعه، إذا انقاد معه ومضى لأمره. وأطاعه بمعنى طاعَ له»[1]. وقد استُعملت الطاعة في لسان الشرع بالمعنى اللغوي نفسه.

كلمات الأصحاب:

إنّ كثيراً من الفقهاء لم يبحثوا هذه المسألة في كتبهم الاستدلالية بصورة مستقلّة[٢]، وإنّما ذكروها في غضون أبحاثهم، وقد تعرّض لها بعضهم في مبحث الجهاد أو في بحث تحديد الأسفار الواجبة والمباحة أو في الإجابة عن الاستفتاء، ويُفهم من لوازم كلام بعض منهم عدم اعتقادهم بالطاعة المطلقة وإن لم يُصرّحوا به:

قال العلامة الحلّي: «حكم أحد الأبوين حكمهما معاً؛ لأنّ طاعة كلّ واحد منهما فرض، كما أنّ طاعتهما فرض»[٣].

فإنّ ظاهر قوله: «طاعتهما فرض» وجوب مطلق الطاعة، ولم يُقيّدها بشيء، إلا أن يُدّعى أنّه ما أراد ذلك، بل كان بصدد بيان أصل وجوب طاعتهما.

وقال المولى مهدي النراقي: «بالجملة: إطاعتهما واجبة وطلب رضاهما حتم، فليس للولد أن يرتكب شيئاً من المباحات والمستحبّات بدون إذنهما؛ ولذا أفتى العلماء بأنّه لا تجوز المسافرة في طلب العلم إلا بإذنهما، إلا إذا كان في طلب علم الفرائض»[٤].

والذي يبدو من كلامه﵀ لزوم الإطاعة المطلقة، بل لا يجوز له ارتكاب شيء من المباحات والمستحبّات بغير إذنهما.

وقال المحقّق الأردبيلي:«يُفهم وجوب متابعة الوالدين وطاعتهما من الآيات والأخبار المتقدّمة، وصرّح به بعض العلماء أيضاً»[٥].

ولكنّك سوف تعرف ـ فيما يأتي ـ عدم وجود شيء في الآيات والأخبار ما يصلح الاستدلال به على حتمية مطلق الطاعة.

وقال الشيخ الأنصاري: «...أنّه إذا أمر به الوالد أو السيّد طرأ عليه عنوان ملزم لفعله»[٦].

فعلى الولد الانقياد لأمر والده كما يجب على العبد الانقياد لأمر سيّده، ويظهر منه إطاعة الولد مثل إطاعة العبد، فتكون مطلقة.

أقول: والّذي وقفت عليه من كلمات الأصحاب ممّن صرّح بوجوب الطاعة ـ فيما عدا ترك الواجب العيني والقيام بالحرام ـ وإن لم يستلزم الإيذاء هو المحقّق المولى أحمد النراقي، قال: «الحقّ: أنّ في غير ترك الواجب العيني وفعل الحرام يجب إطاعة الوالدين أو أحدهما، ويحرم المخالفة سواء ترك الإطاعة يُوجب الضجر والإيذاء أم لا»[٧].

مضافاً إلى ذلك أنّ في كتاب معراج السعادة قسّم رأي العلماء في إطاعة الوالدين في غير الواجبات ـ من المباحات والمستحبّات فيما ألحقت الطاعة ضرراً يُعتنى به ـ إلى قسمين؛ حيث لم يُوجب البعض وأوجب الآخر، واستفاد الإيجاب من ظاهر كلامهم، ونسب قول الإيجاب إلى والده في جامع السعادات ـ كما تقدّم نقل كلامه آنفاً ـ و نصّ في النهاية أنّ كلام والده مطابق مع ما يُستفاد من الآيات والأخبار، واستنتج وجوب السعي على الإنسان حتّى لا يرتكب شيئاً مخالفاً لهواهما[٨].

وإزاء هذا الرأي ذهب بعض كبار المحقّقين إلى عدم وجوب مطلق الطاعة، كما هو ظاهر كلام الشهيد الأول، قال: «هل للأبوين المنع من سفر طلب العلم؟

الأقرب: لا، إلا أن يكون متمكّناً من فعله عندهما على حدّ يُمكنه مع السفر. نعم يُستحبّ الاستئذان... ويجوز أيضاً سفر التجارة إذا لم يكن متمكّناً من

تحصيلها في بلده، وكذا لو كان في سفره توقّع زيادة ربح»[٩]؛ فإنّ استحباب الاستئذان لا يتلاءم مع وجوب مطلق الطاعة لو كان ثبت ذلك عنده، وأيضاً حكم بجواز السفر مع توقّع زيادة ربح، وهذا لايُلائم ذلك.

وقال في موضع آخر:«هل لهما منعه من الصلاة جماعة؟

الأقرب أنّه ليس لهما منعه مطلقاً، بل في بعض الأحيان بما يشقّ عليهما مخالفته»[١٠]. فالظاهر من كلامه حرمة مخالفة منعهما فيما يشقّ ويصعب عليهما، لا الحرمة في كلّ مخالفة لمنعهما.

وقال الطبرسي في ذيل الآية الثامنة من سورة العنكبوت:«أمر سبحانه إطاعة الوالدين في الواجبات حتماً وفي المباحات ندباً، ونهى عن طاعتهما في المحظورات»[١١]. وظاهر كلامه أنّ للولد ترك الإطاعة في المباحات، فليست الطاعة بمطلقة.

وقال الشيخ كاشف الغطاء: «لا تجب طاعتهم ـ الوالدين و الأجداد القريبة ـ فيما فيه ضرر دنيوي من ترك الاكتساب،أو أخروي يخشى منه استحقاق العقاب»[١٢]، ولازم قوله عدم متابعته لهما إن لحقته أضرار دنيويّة بينما لو تمّ عنده مطلق الطاعة لكان عليه أن يحكم بتحمّل الأضرار إلا فيما لايرضى الشارع بتحمّله، وتشمله قاعدة (لاضرر ولاضرار).

وقال السيّد المجاهد:«هل تجب إطاعة كلّ منهما في المباح وحرمة عصيانه فيه...أو لا بل يجوز المخالفة؟ اختلف الأصحاب في ذلك على القولين:

الأوّل: أنّ إطاعتهما واجبة فيه...

الثاني: أنّها غير واجبة فيها... والمسألة لا تخلو عن إشكال، فلا ينبغى ترك

الاحتياط فيها، ولكن الأقرب هو القول الثاني. وعليه، فلا تجب إطاعتهما في ترك المستحبّ، ولا في فعله ولا في فعل المكروه ولا في تركه»[١٣]. ويظهر من كلامه الميل إلى عدم وجوب متابعة الولد لهما في المباح والمستحبّ والمكروه.

وقال المحقق النجفي: «قد يشكل عموم وجوب الطاعة في جميع ما يقترحانه في غير فعل محرّم وترك واجب ممّا لا أذيّة عليهما فيه في الفعل والترك على وجه يكون كالسيّد والعبد؛ بعدم دليل معتدّ به على ذلك»[١٤]. فإنّه صرّح بالإشكال في عموم وجوب الطاعة بما لا أذيّة عليهما فيه، وهذا يُشعر بأنّ الحرمة فيما تكون فيه الأذيّة مسلّمة والإشكال في مورد ليست فيه الأذيّة حتّى يصير الولد كالعبد، وصرّح على عدم دليل معتدّ به على ذلك، ونفهم منه: أنّ دلالة الأدلّة على المتابعة المطلقة غير تامّة عنده.

كما يُفهم من إجابة الشيخ اللنكراني على سؤال كان قد وُجّه إليه عدم اعتقاده بمطلق الطاعة: «السؤال ٢٠٥٩: حكم الوالدين على ولدهما كالأمر بطلاق زوجته أو الحكم عليه بذلك أو الوصيّة ضدّها، هل يكون كلّ ذلك نافذ الإجراء؟

الجواب: تنفيذ هذه الأُمور غير لازم»[١٥].

وقال السيّد اليزدي ـ في مقام بيان مثال للسفر المحرّم: «سفر الولد مع نهي الوالدين في غير الواجب»[١٦].

وعلّق على ذلك المحقّق الخوئي قائلاً: «هذا أيضاً لا دليل على حرمته ما لم يبلغ حدّ الإيذاء؛ إذ لم ينهض دليل على وجوب إطاعة الوالدين على سبيل الإطلاق على حدّ إطاعة العبد لسيّده»[١٧]. ولقد أجاد فيما زاد على كلامه حينما قال: «أمّا الوجوب والتحريم بمجرّد الأمر والنهي فضلاً عن لزوم الاستئذان

في كافّة الأفعال وإن لم يترتّب على تركه الإيذاء خصوصاً لو صدر من غير اطّلاع منهما أصلاً، فهو عارٍ عن الدليل»[١٨].وهذا صريح في عدم وجوب إطاعة الوالدين على سبيل الإطلاق على حدّ إطاعة العبد لسيّده، وهو الحقّ.

وقد انعكس هذا الموقف في موسوعة الفقه الإسلامي؛ حيث جاء فيها: «لو صدر منهما الأمر والنهي لم تجب إطاعتهما فيما لا أذيّة فيه عليهما؛ لعدم الدليل،إذ لا دليل يمكن أن يستفاد منه لزوم الإطاعة على سبيل الإطلاق على حدّ إطاعة العبد لسيّده»[١٩].

عدم كون إطاعة الولد مطلقة:

بعد أن تقدّمت كلمات الفقهاء وآراؤهم لابدّ من مراجعة مصادر استنباط الحكم الشرعي في المسألة لتعيين إطار طاعة وانقياد الولد؟ وهل الطاعة مطلقة وفي كلّ المجالات أو ليست كذلك؟وبالأساس أيّة وظيفة يجعلها الشارع على عاتق الولد بالنسبة إلى والديه؟ ولنبدأ بالآيات الكريمة وتليها الأخبار:

الاستدلال بالآيات الكريمة:

١ ـ قال تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيماً * وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً﴾[٢٠]، فقد ورد في تفسير هذه الآية: «﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾ أي: وقضى بالوالدين إحساناً أو أوصى بالوالدين إحساناً، ومعناهما واحد؛ لأنّ الوصيّة أمر»[٢١].

وتقريب الاستدلال: أنّه على الولد ألا يمتنع عن شيء طلباه منه، وهذا مستفاد

من قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَنْهَرْهُمَا﴾علاوة على الأمر بالإحسان وحرمة عقوقهما ولو بقول أفّ، وهذا يدلّ على الطاعة المطلقة.

وفيه:أنّ بين عدم النهر والانقياد فرقاً، والمستفاد منه عدم زجرهما بغلظة وصياح[٢٢]، فالمراد من (لاتنهرهما) لاتزجرهما، وليس أطعهما مهما قالا.

وبصورة كلّيّة: إنّ الآيتين الشريفتين تُرشدان الإنسان إلى الإحسان إلى والديه، والإحسان ضدّ الإساءة[٢٣] لا بمعنى الطاعة في كلّ شيء ـ والتعامل معهما بالرأفة والرحمة وعدم إيذائهما وزجرهما ولو بقول أفّ والتكلّم معهما بقول ليّن ولاسيّما عندما يبلغان الكبر إذ هما في هذا الحين يحتاجان إلى المساعدة والاعتناء أكثر من قبل، ولا دلالة للآيتين الشريفتين على الإطاعة المطلقة.وفي الحقيقة يأمرنا الله تعالى إلى حسن السلوك مع الوالدين وعدم إزعاجهما وكسب رضاهما.

٢ ـ قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾[٢٤]، وقوله: ﴿وَاعْبُدُوا اللهَ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾[٢٥]، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾[٢٦]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَاناً﴾[٢٧].

فدلّت هذه الآيات الشريفة أيضاً على الإحسان لا أكثر، ومن المعلوم أنّ الإحسان لايُلازم الإطاعة؛ فإنّ الإحسان يُقابل الإساءة[٢٨].

٣ ـ وقال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْناً وَ إِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[٢٩]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ

إِلَيَّ الْمَصِيرُ * وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[٣٠].

وقد استدلّ على الطاعة المطلقة بهذه الآيات الشريفة بتقريب:أنّ استثناء الطاعة في الشرك شاهد على عموم لزوم الطاعة في غير المعصية؛ إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، مضافاً إلى أنّ شكر المأمور به لهما مردفاً في الآية بشكره تعالى؛ لأنّهما منعمين على الولد، و أبرز تحقّق الشكر بإطاعة المنعم وليّ النعمة[٣١].

وفيه:

أوّلاً:أنّ الله تعالى أوصى الإنسان بوالديه حسناً والشكر لهما ـ والشكر يحصل بالبرّ والإحسان، ولايدلّ على مطلق الإطاعة ـ ومصاحبتهما في الدنيا معروفاً وعدم إطاعته إيّاهما إن جاهداه على أن يشرك به، وليس هناك دلالة ولا إشارة إلى الإطاعة المطلقة.

وبعبارة أُخرى: توصية الله تعالى بعدم الإطاعة في الشرك لا مفهوم لها حتّى يُؤخذ به ويُقال بوجوب الإطاعة في غير الشرك؛ فإنّ الشرط في الآية سيق لبيان الموضوع، ولا مفهوم له[٣٢]، ولو سلّمنا مفهومه ودلالته على الإطاعة في غير الشرك فيجب أن نلتزم بوجوب الطاعة في المحرّمات الّتي لاتُعدّ من الشرك ويأمر الوالدان بها مثل القتل والسرقة والغيبة، ولايقوله أحد.

ودعوى: أنّ كلّ المحرّمات من الشرك، والمذنب يشرك بالله سبحانه بإطاعة نفسه ومخالفة الربّ، خلاف الظاهر.

ثانياً:أنّ استثناء الطاعة في الشرك معلّل بعدم الحجّة والدليل؛ إذ ما ليس

لك به علم كناية عن ذلك، وحينئذٍ العلّة تُعمّم الاستثناء حتّى لما كان أمرهما لمجرّد اقتراح محض بلا غرض راجح شرعي أو عقلي[٣٣]. نعم، يُستفاد من الآية وجوب المصاحبة معهما بالمعروف.

فنستنتج ممّا تقدّم عدم وجود نصّ قرآني يصلح للاستدلال على الطاعة المطلقة، بل الله تعالى يبغي من الولد الإحسان إلى والديه وحسن السلوك والتصرّف معهما بالرأفة، وكون مصاحبته إيّاهما معروفة وعدم إيذائهما. فالمحصّل من الآيات وجوب الطاعة بمقدار ما هو برّ وإحسان بنحو يكون تركه عقوقاً، لا مطلق ما هو إحسان، ولا يُظنّ بأحد الذهاب إليه»[٣٤].

الاستدلال بالأخبار الشريفة:

وأمّا الأخبار فإنّ المطلوب في كثير منها البرّ، وأوضحه بعض أهل اللغة بأنّ برّ الوالدين :التوسّع في الإحسان إليهما[٣٥]:

منها: صحيحة الحسين بن مصعب الهمداني، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ثلاثة لا عذر لأحد فيها: أداء الأمانة إلى البرّ والفاجر، والوفاء بالعهد إلى البرّ والفاجر، وبرّ الوالدين برّين كانا أو فاجرين»[٣٦]؛ فإنّ هذا الحديث يدلّ على وجوب برّ الوالدين سواء كانا برّين أو فاجرين، ولايستطيع شخص ترك هذه الفريضة بمجرّد أنّهما فاجران.

هذه الطائفة من الأخبار متوفّرة بكثرة في كتبنا، وأنت خبير بأنّ هذه الطائفة قاصرة في الدلالة على إفادة الطاعة المطلقة.نعم، تدلّ على وجوب البرّ، وهناك بون شاسع بين البرّ وبين الطاعةالمطلقة.

إن قلت: أنتم ذهبتم إلى وجوب البرّ، ولاشكّ أنّ من أظهر مصاديقه الطاعة

المطلقة ،فنستنتج وجوبها.

قلت: صحيح أنّا قلنا بوجوب البرّ، لكن لا نقصد منه وجوب الإتيان بكلّ مصاديق البرّ، بل يتحصّل بالمعنى العُرفي، أي: يجب أن يُعدّ الولد بارّاً بوالديه لدى العرف.فلو سلّمنا أنّ الطاعة المطلقة من أظهر مصاديق البرّ فلا نُسلّم وجوبها؛ إذ لا يجب امتثال كلّ مصاديق البرّ.

والمطلوب في بعض الأخبار الأُخرى عدم العقوق،وفسّره البعض: «يقال: عقّ والده يعقُّه عقوقاً فهو عاقّ: إذا آذاه وعصاه وخرج عليه.وهو ضدّ البرّ به. وأصله من العَقِّ: الشقّ والقطع»[٣٧].

وقال الفيروزآبادي: «البرّ... ضدّ العقوق»[٣٨].

واختار المحقّق النجفي‌ﷺ كون العقوق ضدّ البرّ[٣٩]، كما في الخبر الصحيح: عن أبي عبدالله‌ﷺ، قال: إذا كان يوم القيامة كشف غطاء من أغطية الجنة فوجد ريحها من كانت له روح من مسيرة خمسمئة عام إلا صنف واحد. قلت: من هم؟ قال: العاق لوالديه»[٤٠]؛ فأكّد الخبر على كبر ذنب الّذي يعقّ والديه.

فإذن، عقّ الوالدين من الذنوب الكبيرة وشديدة العقاب، وهذا لا يختلف فيه اثنان من المسلمين.

هناك فرق بين الطاعة المطلقة وعدم العقّ، لأنّ حرمة العقوق لا تستلزم الإطاعة، والعقّ في الحقيقة ترك الإحسان وعدم البرّ وإيذائهما، ولايُحكم على الولد أنّه عاقّ لو لم يُطع أبويه مطلقاً، بل يُطيعهما بحيث يُحتسب أنّه بارّ بوالديه ومحسن إليهما.

وممّا يدلّ على عدم وجوب الطاعة المطلقة: ما نسب إلى أبي عبدالله الصادق‌ﷺ

في مصباح الشريعة: «برّ الوالدين من حسن معرفة العبد بالله تعالى؛ إذ لا عبادة أسرع بلوغاً لصاحبها إلى رضا الله من برّ الوالدين المؤمنين لوجه الله تعالى؛ لأنّ حقّ الوالدين مشتقّ من حقّ الله تعالى إذا كانا على منهاج الدّين والسنّة، ولا يكونان يمنعان الولد من طاعة الله إلى معصيته، ومن اليقين إلى الشكّ، ومن الزهد إلى الدنيا، ولا يدعوانه إلى خلاف ذلك، فإذا كان كذلك فمعصيتهما طاعة، وطاعتهما معصية، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ جاهَداكَ عَلى أَنْ تُشْرِكَ بِي ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُما وَصاحِبْهُما فِي الدُّنْيا مَعْرُوفاً وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُم﴾[41]»[42].

وهذا الخبر مع الغضّ عن إسناده ولكن بإمكان الولد أن لا يطيعهما إن دعواه إلى ترك الزهد في الدنيا، إلّا أنّه محمول على الترك الّذي لايستلزم الإيذاء لهما.

فالحصيلة المتيقّنة من الأخبار: وجوب البرّ وحرمة العقوق،ووجوب الطاعة فيما يُجعل تحت هذين العنوانين.

الأخبار المعارضة:

ولكن ظاهر بعض الأخبار الطاعة المطلقة، من قبيل:

١ ـ ما رواه ابن محبوب عن خالد بن نافع البجلي عن محمد بن مروان، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إنّ رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله أوصني. فقال: لا تشرك بالله شيئاً وإن حرّقت بالنار وعذبت إلا وقلبك مطمئن بالإيمان، ووالديك فأطعهما وبرّهما حيين كانا أو ميتين، وإن أمراك أن تخرج من أهلك ومالك فافعل؛ فإنّ ذلك من الإيمان»[43].

تقريب الاستدلال:أنّ النبي صلى الله عليه وآله أمر بإطاعة الوالدين بلا قيد، والمطلق يكون

حجّة إلا ما خرج بالدليل، مثل: ما إذا أمرا بمعصية الله.

ويُؤيّد ذلك ذيل الخبر: (إن أمراك...إلخ)؛ فإنّ الخروج من الأهل والمال من الصعوبة بمكان، ولكنّ النبيﷺ أمر الولد بامتثال أمرهما، ناهيك عن أشياء أُخرى دون ذلك، فإنّ الإطاعة فيها أولى.

ويمكن المناقشة في الخبر من حيث السند والدلالة:

فمن حيث السند: فإنّ خالد بن نافع البجلي هو خالد أبو إسماعيل، وهو ممّن لم يتّصف بجرح أو تعديل في كتب الرجال.نعم،عدّه الشيخ(٤٤) والبرقي(٤٥) من أصحاب أبي عبدالله الصادقعليه السلام إلا أنّ ذلك لايُعتبرتوثيقاً ولا تعديلاً، فالنتيجة أنّه من حيث الوثاقة مجهول الحال حتّى صرّح البعض بضعف الرواية بسببه(٤٦).

وأمّا محمّد بن مروان فقد قال المحقّق الخوئي فيه: «محمّد بن مروان هذا، مشترك بين جماعة»(٤٧)، نحو محمد بن مروان الزعفراني،محمّد بن مروان الذهلي،محمّد بن مروان بن عثمان،محمّد بن مروان البصري،محمّد بن مروان بن مسلم، فعلى سبيل المثال لو كان هو محمّد بن مروان بن عثمان فلم يرد في حقه مدح أو ذم في كتب الرجال ومجهول، وإنّما هو معدود من أصحاب أبي عبدالله الصادقعليه السلام(٤٨)، فتحصّل ضعف السند وعدم إمكان الاعتماد عليه لاشتراكه بين جماعة.

أمّا جهة الدلالة: فقولهﷺ: (والديك فأطعهما) ـ لو سلّم صدوره منه ـ لا دلالة له على الطاعة في كلّ الموارد بحيث يصير الولد عبد والده، مضافاً إلى عدم جعل الشارع الولد بمثابة العبد حتّى يجب عليه الإطاعة المطلقة؛ وكيف يُمكن أن يُلتزم بمفاد الحديث بهذا النحو من الإطلاق، إلا أن ترفع اليد بالمقدار

الّذي يُقطع بعدم وجوبه، والضرورات تقدّر بقدرها[٤٩].

فلو أغمضنا عن ضعف السند فيحمل على أنّ الولد لايحقّ له أن يدع إطاعة والديه مطلقاً ـ أي في كلّ الموارد ـ بل عليه الإطاعة بالجملة، ولا يدع إطاعتهما مطلقاً، ويستظهر من الأخبار الأُخرى أنّ الواجب عليه البرّ وعدم العقوق لهما، فيجب الطاعة فيما يكون تحت هذين العنوانين.

ويُؤيّد ما ذكرنا أنّ الأصحاب لم يفهموا الطاعة المطلقة من هذا الخبر، وأعرضوا عن هذا المعنى، وتركوا العمل به، وإعراضهم يُوجب الوهن في الدلالة.

وأمّا قوله ﷺ: «إن أمراك أن تخرج من أهلك ومالك فافعل؛ فإنّ ذلك من الإيمان» فلاظهور له في الوجوب، مع أنّ الفقهاء لم يفهموا هذا المعنى منه، بل ارجعوه إلى حكم أخلاقي، كما صرّح بذلك المحقّق الخوئي، قال: «قد ورد في بعض النصوص أنّه (إن أمراك أن تخرج من أهلك ومالك فافعل)، فهو حكم أخلاقي، وليس بتكليفي شرعي، كما هو واضح[٥٠].

ويُؤيّد ذلك ما ورد في الخبر من التعبير: (فإنّ ذلك من الإيمان)،فكلّ شيء من الإيمان لايجب تحصيله، وإنّما هذا يُعتبر من الكمال.

٢ ـ ما روي في الصحيح عن أبي خديجة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: أتى رجل رسول ﷺ فقال: يا رسول الله إني جئتك أُبايعكَ على الإسلام.

فقال له رسول ﷺ: أُبايعك على أنْ تقتل أباك، فقبض الرجل يده فانصرف ثمّ عاد فقال: يا رسول الله إنِي جئت على أن أُبايعكَ على الإسلام. فقال له: على أن تقتل أباك. قال: نعم. فقال له رسول الله: إنّا والله لا نأمركم بقتل آبائكم ولكن

الآن علمت منك حقيقة الإيمان وأنّك لن تتخذ من دون الله وليجة، أطيعوا آباءكم فيما أمروكم، ولا تطيعوهم في معاصي الله»[٥١].

أمّا من حيث الدلالة فهو دالّ على وجوب الطاعة المطلقة بالنسبة إلى الوالد دون الوالدة التي لم تذكر.

لكن قد عرفت ما فيه من البحث في دلالة الخبر السابق من إعراض الأصحاب وأنّ الواجب من الطاعة ما يُعتبر من البرّ وأنّ الشارع لم يجعل الولد بثمابة العبد لأبويه وغير ذلك.

٣ ـ ما روي عن الإمام علي بن الحسين السجاد عليه السلام في دعائه لأبويه صلى الله عليه وآله: «اللهمّ... اجعل طاعتي لوالدي وبرّي بهما أقرَ لعيني من رقدة الوسنان، وأثلج لصدري من شربة الظّمآن حتى أُوثر على هواي هواهما، وأقدّم على رضاي رضاهما»[٥٢].

تقريب الاستدلال:أنّ الإمام عليه السلام يدعو الله سبحانه ليجعل طاعته لوالديه حتّى يُؤثر هواهما على هواه ويُقدّم رضاهما على رضاه، وهو دالّ على وجوب المتابعة المطلقة.

ويرد عليه: أنّ هذه المأثورات الواردة عنهم عليهم السلام هي إشارات ونصائح أخلاقية أكثر من كونها لتعيين التكليف الشرعي الوجوبي أو الاستحبابي، مضافاً إلى ذلك أنّ الفقهاء لم يفهموا الوجوب منها.

٤ ـ ما روي عنه صلى الله عليه وآله: قيل: يا رسول الله ما حق الوالد؟ قال: «أن تطيعه ما عاش. قيل: وما حقّ الوالدة؟ فقال: هيهات هيهات لو أنّه عدد رمل عالجٍ وقطر المطر أيام الدّنيا قام بين يديها ما عدل ذلك يوم حملته في بطنها»[٥٣].

فدلّ على إطاعة الوالد وأعظم منه حق الوالدة بطريق أولى.

مناقشة: إنّ الخبر مرسل وقد أعرض الأصحاب عن هذا المعنى، وهي إطاعة بالمعنى العرفي بحيث يصدق عليه أنّه مطيع لوالديه، ويحمل وجوبه على ما يُعدّ من البرّ وتركه ما ينجرّ إلى العقوق.

٥ ـ وما نقل عن رسول الله ﷺ، قال لرجل: «أنت ومالك لأبيك»[٥٤].

وقد أشعر الخبر بأنّ الولد بمنزلة العبد لوالده وأنّه مال أبيه، فبإمكان الأب أن يفعل بماله ما يشاء مثل الأمر والنهي، وعليه الطاعة بدون الاعتراض.

ولا يمكن الالتزام مطلقاً بمفاد الخبر. ويمكن أن يكون ﷺ أراد أن يفهم الولد بأنك فرع من أبيك ولولاه لم تكن، وما حزته من الأموال فهي بفضل أبيك الذي أوجدك. وهو ما رواه الحسين بن أبي العلاء قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما يحل للرجل من مال ولده؟ قال: قوته بغير سرف إذا اضطر إليه.

قال: فقلت له: فقول رسول الله ﷺ للرجل الذي أتاه فقدّم أباه فقال له أنت ومالك لأبيك؟ فقال: إنّما جاء بأبيه إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله هذا أبي وقد ظلمني ميراثي من أُمّي، فأخبره الأب أنّه قد أنفقه عليه وعلى نفسه. فقال: أنت ومالك لأبيك. ولم يكن عند الرجل شيء، أ فكان رسول الله ﷺ يحبس الأب للابن»[٥٥].

والخبر صحيح بنظرة إجمالية إلى سنده.

ودلّ على: أنّ الإمام عليه السلام لم يجوّز أخذ المال من الولد بقدر ما يشاءه الأب، بل بغير إسراف مع الاضطرار، وقد وجّه الإمام عليه السلام قول النبي ﷺ بخلاف ما يتبادر منه عرفاً.

٦ ـ وقال صلى الله عليه وآله: «رضى الله في رضى الوالدين وسخطه في سخطهما»[٥٦].

تقريب الاستدلال: إنّ الإطاعة المطلقة للأبوين هي رضا الله سبحانه، وإسخاط الأبوين هي سخط الله تعالى، فتجب إطاعتهما وتجنّب عصيانهما لتحصيل رضا الله تعالى.

مناقشة: أمّا ولم يذكر سنداً للخبر، فهو مرسل، وهو منقول عن كتاب (لبّ اللباب) للراوندي الذي ذكر فيه الأخبار المرسلة، فراجع.

إلّا أنّه يُمكن توجيه مفاد الحديث بأنّ رضا الوالدين حالة معنوية تحصل لهما من خلال برّهما والإحسان إليهما ومعاشرتهما بالمعروف، وهو المراد من الخبر، فلو كان المناط هذا وانقاد الولد لأمرهما أمام أعينهما ظاهراً وعصى الأمر دون علمها واقع لم يغضبا فهو لايغضبان منه ويحسبانه مطيعاً، ويحصل رضاهما، بينما لو كان الواجب الإطاعة المطلقة كان عليه أن يقوم بأوامرهما في كلّ حال سواء ظاهراً أو باطناً.

المختار في مدى طاعة الولد:

إنّ الله عزّ وجلّ خلق الإنسان حرّاً، ولاسلطنة ولا ولاية لغير الله سبحانه عليه إلّا ما خرج بالدليل، فالأصل الأوّلي عدم السلطنة والولاية، فإذا أردنا إثبات سلطنة الوالدين على الولد بهذه السعة الّتي تُوجب الطاعة على سبيل الإطلاق فلابدّ أن نجد دليلاً تامّاً لايتطرّق إليه شكّ ولا ريب، وهو مفقود في الآيات والأخبار، ولايوجد دليل فيما بين أيدينا على ذلك.

وبعبارة أكثر تفصيلاً: أنّه لا ينبغي الشكّ في عدم وجوب بل عدم جواز إطاعة الوالدين في ترك واجب (عينيّاً كان أو كفائيّاً) فيما لا ترتفع الكفاية إلّا

به أو فعل حرام ومعصية. وفي الحقيقة أدلّة القيام بالواجب وترك الحرام غير مقيّدة بإطاعة أحد.

يدلّ على ذلك الخبر الصحيح والمشهور: فيما كتب أبو الحسن الرضا عليه السلام للمأمون: «بِرّ الوالدين واجب وإن كانا مشركين، ولا طاعة لهما في معصية الله عزّ وجلّ ولا لغيرهما؛ فإنّه لاطاعة لمخلوق في معصيةالخالق»[٥٧].

وأمّا ما سوى ذلك من الواجبات الكفائيّة ـ التي ترتفع الكفاية بغيره ـ وكذا المستحبّات والمكروهات والمباحات فهي على نوحوين:

النحو الأوّل: أن تكون طاعة الولد لهما لاتلحقه خسائر فادحة وأضرار معتنىً بها.

النحو الثاني: أن يلحقه ذلك، فيجب الطاعة في الصورة الأُولى لو استلزم تركها الإيذاء، ويُعتبر من العقوق وترك البرّ والإحسان والمصاحبة بالمعروف.

فلو كان المناط ذلك ـ أي لحوق الخسائر وعدمها ـ فيستطبع الولد ترك الأمر وامتثال النهي في الخفاء فيما لا يطّلعان على ذلك، ومع عدمه لا يتأذّيان، ولا يُعدّ من العقوق.

ولايخفى أنّ ما يهمّ الشارع هو رضا الوالدين، وهو حال باطني يحصل بالبرّ والإحسان و المصاحبة بالمعروف.

وأمّا النحو الثاني: مثل الأمر بطلاق زوجته مع أنّه لا يريد ذلك، أو الأمر بتزوّج امرأة لا يرتضيها، أو النهي عن الاكتساب، أو بيع ماله بثمن بخس ولاسيّما لو صدر الأمر والنهي منهما من دون علم بأن ظنّا أنّهما على حقّ، ففي هذه الأُمور لا يتجب الطاعة ولو اعتبر أبواه ذلك من الإيذاء والعقوق؛ لأنّ

هذه الأمور في الحقيقة ليست من الإيذاء والعقوق، وتشمله قاعدة (لاضرر ولاضرار)، والشارع لايرضى بتحمّل هذه الأضرار، وعليه أن يحاول ويسعى في تحصيل رضاهما ويُقنعهما بقول ليّن ويرشدهما إلى خطأهما.

وقد يُستشكل على ما اخترناه بنقضه في بعض النصوص الصادرة عنهم عليهم السلام بأنّ صوم النذر الاستحبابي لا يصح من دون رضاهما، وكذا يلزم إذن الأبوين عند أداء بعض العبادات المندوبة كالصلاة والصوم والحجّ، فلو صام خفيّاً مع عدم الإذن دون علمهما فصومه صحيح بناءً على أن يكون الحكم منوطاً بعدم الإيذاء ظاهراً، ويكون باطلاً بناءً على اعتبار إذنهما وإن كان باطناً.

يدلّ على اعتبار الإذن ما وراه الشيخ الصدوق عن أَبِيه ـ علي بن الحسين ابن بابويه ـ رحمه الله قال: حدثنا أحمد بن إدريس عن محمد بن أحمد عن أحمد بن هلال عن متروك بن عبيد عن نشيط بن صالح عن الحكم بياع الكرابيس عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله:... ومن بر الولد أن لا يصوم تطوعا ولا يحج تطوعا ولا يصلي تطوعا إلا بإذن أبويه وأمرهما وإلا... كان الولد عاقا قاطعا للرحم»[٥٨].

وسند الخبر: والدالصدوق علي بن الحسين بن بابويه وأحمد بن إدريس ومحمّد بن أحمد كلّهم إماميّون ثقات، وهو لايحتاج إلى البحث.

وأمّا أحمد بن هلال الكرخي العبرتائي ففيه بحث طويل لايسعه هذا المختصر، وإنّما نكتفي بالإشارة إليه؛ فإنّه فاسد المذهب غال غير أنّه ثقة، قال النجاشي فيه: «صالح الرواية يعرف منها وينكر، وقد روي فيه ذموم من سيّدنا أبي محمّد العسكري صلى الله عليه وآله»[٥٩].

وقال الشيخ: «كان غالياً متّهماً في دينه، وقد روى أكثر أُصول أصحابنا»[٦٠].

والحقّ: أنّه لا منافاة بين اجتماع فساد العقيدة والمذهب مع الوثاقة، ويظهر من كلام النجاشي أنّه في نفسه ثقة حيث ذكر أنّه (صالح الرواية)، وممّا يُؤيّد وثاقته وقوعه في طريق ابن قولويه بناءً على المبنى الذي طرحه السيد الخوئي رحمه الله[٦١].

أمّا متروك بن عبيد: فلم أعثر في كتب الرجال على شخصٍ بهذا الاسم، ولكن الذي يظهر أنّه مروك بن عبيد، كما في الوسائل[٦٢] والبحار[٦٣]. وهو ثقة إمامي، كما قال الكشي[٦٤].

أمّا نشيط بن صالح: فهو إمامي ثقة، ووثّقه النجاشي[٦٥].

والحكم بيّاع الكرابيس: هو هشام بن الحكم، كما ورد في البحار بهذا الاسم[٦٦]، وهو إمامي ثقة في غاية الجلالة والكرامة، كما هو واضح.

فالخبر موثّق يصحّ الاستناد إليه.

ولكنّ الإنصاف أنّه إرشاد إلى حكم أخلاقي في جلالة منزلة الوالدين، وإلا فهل يجب على الولد إذا أراد أداء صلاة مندوبة أن يذهب إلى أبويه ويستأذن منهما ويكون عاقّاً قاطعاً للرحم لو ترك ذلك ومرتكباً ذنباً كبيراً؟! فتُحمل الرواية على إيذائهما مع ترك الاستئذان.

فلا مناص من حمل هذه الرواية على الإشارة إلى أمر أخلاقي وأدبي، أي شدّة الاهتمام بأمر الوالدين وتحصيل رضاهما وطاعتهما حتّى في مثل الصلاة والصوم ونحوهما من العبادات الإلهيّة المندوبة شرعاً، وليست الرواية في مقام بيان الحكم الشرعي[٦٧].

وممّا يُؤيّد ما ذكرنا قول الصدوق بعد ما أورد الخبر:«قال محمّد بن علي - مؤلّف هذا الكتاب -ﷺ:جاء هذا الخبر هكذا، ولكن ليس للوالدين على الولد طاعة في ترك الحجّ تطوّعاً كان أو فريضة، ولا في ترك الصلاة، ولا في ترك الصوم تطوّعاً كان أو فريضة، ولا في شيء من ترك الطاعات»[٦٨].

شمولية الإطاعة للحياة والممات:

إذا توفّي الوالدان وارتحلا من الدنيا فلا أمر ولا نهي حينئذٍ، أمّا الأوامر الّتي صدرت عنهما في حال حياتهما وثبت وجوب إتيانها على الولد، فهل يجب عليه مراعاتها بعد مماتهما بمقتضى الاستصحاب فيما ثبت وجوبها؟

فإذا ثبت وجوب طاعتهما في حال حياتهما وشكّ في وجوبها بعد مماتهما، فالاستصحاب يقتضي وجوب الإطاعة بعد الحياة كذلك.

ويرد عليه: أنّه لا شك في عدم وجوب طاعة الوالدين بعد ارتحالهما من هذه الدنيا، بل المتيقّن ذلك؛ لأنّ الملاك والمستفاد من الآيات والروايات وجوب طاعتهما إذا انجرّ إلى غضبهما، والمفروض أنّهما ارتحلا، فلا يصدق انزعاجهما، ولا يجب عليه امتثال أوامرهما ونواهيهما التي صدرت عنهما في الدنيا إلا من باب البرّ بهما.

وهذا هو المشهور بين الفقهاء؛ للأخبار:

منها: ما رواه النضر وفضالة عن عبدالله بن سنان عن حفص عن محمد بن مسلم عن أبي جعفرعليه السلام، قال: «إنّ العبد ليكون بارا بوالديه في حياتهما ثمّ يموتان فلا يقضي عنهما الدين ولا يستغفر لهما فيكتبه الله عاقا، وإنّه ليكون في حياتهما غير بار لهما، فإذا ماتا قضى عنهما الدين واستغفر لهما فيكتبه الله

تبارك وتعالى بارا»[٦٩].

وروي أنّه سئل فقيل: يا رسول الله هل بقي من البر بعد موت الأبوين شيء؟ قال ﷺ: «نعم، الصلاة عليهما والاستغفار لهما والوفاء بعهدهما وإكرام صديقهما وصلة رحمهما»[٧٠].

وكيف كان فبرّهما واجب وعقوقهما حرام في زمن حياتهما وبعد موتهما، ويجب البرّ بهما عرفاً. وتشخيص مصاديق البرّ كثيرة ترجع إلى العرف، نعم لا يجب عليه تطبيق كلّ مصاديق البرّ والعمل الصالح،وما ورد في الروايتين المتقدّمتين فمن مصاديقه ومن باب ذكر المثال.

الفرق بين الأب والأُمّ في الطاعة:

صريح بعض الأخبار أنّ الأُمّ أحقّ بالبرّ من الأب، وأنّ حقّها أوجب منه. فقد روى علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله من أبر؟ قال: أُمّك. قال: ثمّ من؟ قال: أُمّك. قال: ثمّ من؟ قال: أُمّك. قال: ثمّ من؟ قال: أباك»[٧١].

وهذا الخبر صحيح ورجاله كلهم ثقات لا غبار عليهم.

وعلى كلّ حال فالمشهور أنّ الأُم أحقّ بالبرّ، وحقها أعظم من الوالد، كما روي عن جابر بن يزيد الجعفي عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر ﷺ قال: «قال موسى بن عمران: يارب أوصني. قال: أُوصيك بي. فقال: يا رب أوصني. قال: أُوصيك بي ثلاثاً. قال: يا رب أوصني. قال: أُوصيك بأُمّك. قال: يا رب أوصني. قال: أُوصيك بأُمّك. قال: أوصني. قال: أُوصيك بأبيك. قال: فكان يقال لأجل ذلك: إنّ للأُمّ ثلثي البرّ وللأب الثلث»[٧٢].

وكذا في رسالة الإمام علي بن الحسين عليه السلام المعروفة برسالة الحقوق: «أوجبها عليك حق أُمّك، ثمّ حق أبيك»[٧٣].

وكلّ ما قدّمناه بالنسبة إلى البرّ بهما، وأمّا الطاعة فتجب طاعتهما إذا كان تركها يُوجب إيذاءهما، وتجب الطاعة عُرفاً حتى يحصل رضاهما.

ولكن لو أمر الأب بشيء وأمرت الأُمّ بضدّه فما الذي على الولد فعله؟

نقول: ذلك على عدّة صور: فإمّا أن يكون أمر كليهما في مورد يجب على الولد امتثاله أو لا يجب، فعلى الثاني فله الخيار أي بإمكانه أن يدع كليهما أو يمتثل ما يروق له، وعلى الأوّل فإن ترك الطاعة فإمّا أن يُوجب انزعاج كلّ منهما أو لا يُوجب انزعاج أحد منهما أولا ينـزعج طرف واحد منهما كما لو علم أحدهما أنّ الآخر يُعارضه في القول، يترك طلبه ولا ينـزعج.وعلى الثاني والثالث فبإمكان الولد ترك طاعة الّذي لاينـزعج ولايتأذّى.وعلى الأوّل فإن لم يستطع الولد أن يُوفّق بين الأُمّ والأب فمقتضى الأخبار أنّ الأُمّ أحقّ بالبرّ، فيأتي بما طلبته أُمّه.ولقد صرّح بعض الفقهاء بتقديم جانب الأُمّ[٧٤].

عدم شمول الحكم للجدودة وإن علت:

الأوامر الصادرة بطاعة الوالدين وعدم عقوقهما هل تشمل الآباء وإن علوا؟

ربّما يُدّعى إطلاق الأب على غير الأب المباشر بدليل آية: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾[٧٥].

ولكن: الحقّ أنّ الوالدين صريحين في اللّذين ولدا الولد مباشرة؛ لأنّ الوالد والوالدة الاسمان الفاعلان للفعل (ولد يلد)، وهو لايُطلق على الجدّ والجدّة عرفاً إلا بتجوّز بعيد يأباه العرف إلا بمعونة، وهذا ظاهر. ولكن التحقيق: إنّ

الأب مثل الوالد، والأُمّ مثل الوالدة،كما ورد في كلمات بعض اللغويّين، قال: «الوالد:الأب.والوالدة: الأُمّ.وهما الوالدان»[٧٦].

فالذي يُفهم من هذه الكلمات عدم الفرق بين الأب والوالد،وبين الأُمّ والوالدة، فكلّ من الكلمتين يُؤدّي إلى معنىً واحد.

وادّعى البعض أنّ إطلاق الأب على الجدّ مجاز فقال: «الآباء: جمع أب، وهو الّذي يكون منه نطفة الولد، والأُمّ الأُنثى الّتي يكون منها الولد، والجدّ أب بواسطة، ولا يُطلق عليه صفة أب، وإنّما يجوز ذلك بقرينة تدلّ على أنّه أب بواسطة الابن،وجدّ الأب أب بواسطتين»[٧٧].

ولكن عندما نرى العلامات المميّزة بين الحقيقة والمجاز فالتبادر أحدها، والمعنى الّذي يتبادر إلى الذهن عند سماع الأب أو الوالد والأُمّ أو الوالدة اللّذان ولدا الولد بدون واسطة، ولايخطر ببال شخص الجدّ أو الجدّة، وإذا أراد القائل الجدّ من لفظ الأب فعليه أن يأتي بقرينة تدلّ على مقصوده، وهذه القرينة مفقودة في النصوص المتقدّمة، ولو سلّمنا عدم كون ذلك على سبيل المجاز فالّذي تنصرف هذه الكلمات إليه ويفهمه الكلّ هو الّذي ذكرنا.

المكلّف ببرّ الوالدين

من هو المكلّف ببرّ الوالدين، الوالد أو البنت أو كلاهما؟

نقول: إنّ الولد يُطلق على الابن والبنت أو الابنة بدون واسطة، فقد ذكروا أنّ: «الوَلَد ـ بفتحتين ـ كلّ ما ولده شيء، ويُطلق على الذّكر والأُنثى»[٧٨].كما أنّ الابن والبنت كذلك يصدقان على مَن ولد بدون واسطة، فقد ذكروا أنّه: «يُطلق الابن على ابن الابن وإن سفُل مجازاً»[٧٩].

الحقّ في المسألة: أنّ كلمات (الولد) و (الابن) و (البنت) لاتُستعمل في ابن الابن وبنته أو ابن البنت وبنتها وإن نزلوا إلّا بقرينة، لو لم نقل بأنّ إطلاق هذه الألفاظ على غير الولد المباشر مجاز، فكثرة الاستعمال تعيّن هذه الألفاظ في الولد المباشر، ولاتنصرف إلى غيره إلا بعناية يأباها العرف.

وممّا يجدر الإشارة إليه أنّ وجوب برّ الوالدين وحرمة عقوقهما لا يتوقّفان على إيمانهما بل ولا إسلامهما، وكذلك لايُشترط الحرّيّة فيهما ولا العقل ولا الرشد، بل يجبان للمخالف والكافر والعبد والمجنون والسفيه؛ وذلك هو مقتضى الإطلاق في الآيات والأخبار، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلى أَنْ تُشْرِكَ﴾[٨٠]، فدلّ على الرفق بهما وإن طلبا منك الإشراك بالله سبحانه. نعم، الظاهر سقوط الإطاعة في المجنون والسفيه في مورد الجنون والسفاهة وإن استلزم الإيذاء،و عليه أن يبذل جهده في تحصيل رضاهما قدر المستطاع.

أهمّ نتائج البحث:

١ ـ إنّ الله خلق الإنسان حرّاً، ولاسلطنة لغيره عليه إلّا ما خرج بالدليل، فإذا أُريد إثبات خلاف الأصل الّذي يُوجب الطاعة على سبيل الإطلاق فلا بدّ من إقامة دليل تامّ لايتطرّق إليه الريب، وهذا مفقود في المقام.

٢ ـ لا ينبغي أن يشكّ في عدم وجوب بل عدم جواز الإطاعة في ترك واجب أو فعل حرام، أمّا ما خلا ذلك فيما لاتلحقه أضرار معتنىً بها، ففي الصورة الأُولى تجب الطاعة لو استلزم تركها الإيذاء، وإن لم يستلزم ذلك مثل ما يفعله دون اطّلاعهما فلا حرمة فيه.وأمّا في الصورة الثانية فلاتجب الطاعة، وتشمله قاعدة (لاضرر ولاضرار).

٣ ـ ما ثبت من وجوب المتابعة غير واجب بعد موتهما، وإنّما الواجب بمقتضى الأخبار وجوب البرّ.

٤ ـ لو أمر الأب بشيء وأمرت الأُمّ بخلافه وكان ممّا يجب عليه الطاعة فيمتثل أمر الأُمّ في هذه الصورة.

٥ ـ الوالد أو الأب والوالدة أو الأُمّ هما اللّذان ولداه مباشرين، ولايشملان الجدّ وإن علا والجدّة وإن علت إلا بقرينة صارفة في المقام.

٦ ـ الّذي كُلّف بالبرّ هو الولد الحقيقي المباشر دون الحفيد وإن نزل.

٧ ـ لايتوقّف وجوب البرّ وحرمة العقوق على إيمان الأبوين، بل ولا الإسلام ولا الحرّيّة ولا العقل ولا الرشد.

الهوامش

(١) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريّا، معجم مقاييس اللغة، اتّحاد الكتاب العرب / ١٤٢٣ هـ ٣: ٤٣١.

(٢) الطباطبائي القمي، السيّد تقي، عمدة المطالب في التعليق على المكاسب، انتشارات محلاتي ـ قم، ط ١ / ١٤١٣ هـ، ٤: ٢١٦.

(٣) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهّر، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مجمع البحوث الإسلاميّة ـ مشهد، ط ١ / ١٤١٢هـ، ١٤: ٣٩.

(٤) النراقي، المولى محمّد مهدي، جامع السعادات، مطبعة النعمان ـ النجف الأشرف / بدون تاريخ، ٢: ٢٠٥.

(٥) الأردبيلي، أحمد بن محمّد، زبدة البيان في أحكام القرآن، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفريّة ـ طهران، ط ١ / بدون تاريخ: ٣٨٠.

(٦) الأنصاري، مرتضى بن محمّد أمين، المكاسب، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ط ١٤٣٤/٢ هـ، ١: ٣٠٩.

(٧) النراقي، أحمد بن محمّد مهدي، الرسائل والمسائل، مهرجان النراقيين ـ قم، ط ١٤٢٢/١ هـ، ١: ٢٤٣ [باللغة الفارسية].

(٨) النراقي، أحمد بن محمّد مهدي، معراج السعادة، ربيع القلوب ـ قم، ط ١ /١٣٨٨ هـ: ٥٢٧ ـ ٥٢٨.

(٩) الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي العاملي، القواعد والفوائد، منشورات مكتبة المفيد ـ قم، ط ١/ بدون تاريخ، ١: ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(١٠) المصدر السابق ٢: ٤٧.

(١١) الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ناصر خسرو ـ طهران، ط٣ /١٣٧٢هـ. ش، ٨: ٤٣٠.

(١٢) كاشف الغطاء، جعفر، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء، منشورات الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية ـ قم، ط ١/ ١٤٢٢ هـ، ١: ٣٢٢.

(١٣) السيّد المجاهد، محمّد الطباطبائي، المناهل، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١/ بدون تاريخ: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(١٤) النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط٧/١٤٠٤هـ، ٢١: ٢٣.

(١٥) اللنكراني، محمّد فاضل، جامع المسائل، نشر أمير القلم ـ قم، ط ١٤٢٥/١ هـ، ٢١: ٥٨٦.

(١٦) الطباطبائي اليزدي، محمّد كاظم، العروة الوثقى فيما تعمّ به البلوى، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط ٢/ ١٤٠٩ هـ، ٢: ١٢١.

(١٧) الخوئي، السيّد أبو القاسم، المستند في شرح العروة الوثقى (الصلاة) موسوعة الإمام الخوئي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي ـ قم، ط ١٤١٨/١ هـ، ٢٠: ١٠١.

(١٨) المصدر السابق.

(١٩) جمع من المحقّقين، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ـ قم، ط ١٤٢٣/١ هـ، ٣: ١٣١.

(٢٠) الإسراء: ٢٣ ـ ٢٤.

(٢١) الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن ٦: ٦٣١.

(٢٢) السند، محمد، سند العروة الوثقى (صلاة المسافر)، مكتبة الداوري ـ قم، ط ١٤١٣/١ هـ: ١١٠.

(٢٣) ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات ـ قم، ط-١/١٤٢٦ هـ، ١: ٨٣٥.

(٢٤) البقرة: ٨٣.

(٢٥) النساء: ٣٦.

(٢٦) الأنعام: ١٥١.

(٢٧) الأحقاف: ١٥.

(٢٨) الطباطبائي القمي، السيّد تقي، عمدة المطالب في التعليق على المكاسب ٤: ٢١٧.

(٢٩) العنكبوت: ٨.

(٣٠) لقمان: ١٤ ـ ١٥.

(٣١) السند، محمد، سند العروة الوثقى (صلاة المسافر): ١١٠.

(٣٢) الطباطبائي القمي، السيّد تقي، عمدة المطالب في التعليق على المكاسب ٤: ٢١٧.

(٣٣) السند، محمد، سند العروة الوثقى (صلاة المسافر): ١١٠.

(٣٤) المصدر السابق.

(٣٥) الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت ـ ط ١/ بدون تاريخ، ٦: ٦٩.

(٣٦) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ١٤٠٧/٤ هـ، ٥: ١٣٢.

(٣٧) ابن الأثير الجزري، المبارك بن محمّد، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسّسة إسماعيليان للطباعة ـ قم، ط ١٣٦٧/٤هـ. ش، ٣: ٢٧٧.

(٣٨) الفيروزآبادي، محمّد بن يعقوب، القاموس المحيط، دارالكتب العلمية ـ بيروت، ط ١/ بدون تأريخ، ٢: ١٥.

(٣٩) النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢١: ٢٣ ـ ٢٤.

(٤٠) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي ٢: ٣٤٨.

(٤١) لقمان: ١٥.

(٤٢) مصباح الشريعة، المنسوب إلى الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط ١٤٠٠/١ هـ: ٧٠ ـ ٧١.

(٤٣) المصدر السابق ٢: ١٥٨.

(٤٤) راجع: الطوسي، محمّد بن الحسن،رجال الطوسي، المطبعة الحيدرية ـ النجف الأشرف/١٣٨١ هـ:١٩٨.

(٤٥) راجع :البرقي، أحمد بن محمّد بن خالد، طبقات الرجال (أو الطبقات)، جامعة طهران ـ طهران: ٣١.

(٤٦) الطباطبائي القمي، السيّد تقي، عمدة المطالب في التعليق على المكاسب ٤:٢٢٢.

(٤٧) الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، مركز نشر آثار الشيعة ـ قم/١٤١٠هـ، ١٧: ٢١٧.

(٤٨) أُنظر: الطوسي، محمّد بن الحسن، رجال الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم/١٤١٥هـ: ٢٩٥.

(٤٩) الطباطبائي القمي، السيّد تقي، عمدة المطالب في التعليق على المكاسب ٤:٢٢٢.

(٥٠) الخوئي، السيّد أبو القاسم، المستند في شرح العروة الوثقى (الضلاة)، موسوعة الإمام الخوئي ٢٠: ١٠١.

(٥١) البرقي، أحمد بن محمّد خالد، المحاسن، دار الكتب الإسلامية ـ قم، ط ١٣٧١/٢ هـ، ١: ٢٤٨.

(٥٢) زين العابدين، علي بن الحسين عليه السلام، الصحيفة السجّادية، مكتب نشر الهادي ـ قم ط ١٣٧٦/١ هـ. ش: ١١٦.

(٥٣) ابن أبي جمهور، محمّد بن زين الدين ،عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث النبويّة، دار سيّد الشهداء عليه السلام ـ قم، ط ١٤٠٥/١هـ، ١: ٢٦٩.

(٥٤) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي ٥: ١٣٦.

(٥٥) المصدر السابق.

(٥٦) النوري الطبرسي، حسين بن محمّد تقي، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١٤٠٨/١ هـ، ٥: ١٧٦.

(٥٧) الصدوق، محمّد بن علي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، منشورات جهان ـ طهران، ط ١/ ١٣٧٨ هـ. ش، ٢: ١٢٤.

(٥٨) الصدوق، محمّد بن علي، علل الشرائع، منشورات مكتبة الداوري ـ قم، ط ١٣٨٥/١ هـ.ش، ٢:٣٨٥.

(٥٩) النجاشي، أحمد بن علي ،فهرست أسماء مصنّفي الشيعة (رجال النجاشي)، مؤسسة

النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم/١٤١٦هـ: ٨٣.

(٦٠) الطوسي، محمّد بن الحسن، الفهرست، مؤسسة نشر الفقاهة ـ قم/١٤١٧هـ : ٨٣.

(٦١) راجع: ابن قولويه، جعفر بن محمّد، كامل الزيارات، المكتبة المرتضويّة ـ النجف الأشرف، ط ١٣٥٦/١ هـ. ش: ١٩.

(٦٢) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط ١ / ١٤٠٩ هـ، ١٠: ٥٣٠.

(٦٣) أُنظر: العلامة المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار عليهم السلام، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ١٤٠٣/٢ هـ ٩٣: ٢٦٥.

(٦٤) الكشّي، محمّد بن عمر، اختيار معرفة الناقلين المعروف بـ (رجال الكشّي)، جامعة مشهد ـ مشهد المقدّسة: ٥٦٣.

(٦٥) أُنظر: النجاشي، أحمد بن علي، فهرست أسماء مصنّفي الشيعة (رجال النجاشي): ٤٢٩.

(٦٦) أُنظر: العلامة المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار عليهم السلام ٩٣: ٢٦٥.

(٦٧) انظر: جمع من المحقّقين، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ٣: ١٣٢.

(٦٨) الصدوق، محمّد بن علي، علل الشرائع ٢: ٣٨٥.

(٦٩) الكوفي الأهوازي، الحسين بن سعيد، كتاب الزهد، المطبعة العلمية ـ قم، ط ١٤٠٢/٢ هـ: ٣٣.

(٧٠) النوري الطبرسي، حسين بن محمّد تقي، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ١٥: ٢٠١.

(٧١) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي ٢: ١٥٩.

(٧٢) الصدوق، محمّد بن علي، الأمالي، كتابجي ـ طهران، ط ١٣٧٨/٦ هـ. ش، ٢: ١٢٤، ٥١١.

(٧٣) الصدوق، محمّد بن علي، الخصال، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١٣٦٢/١ هـ. ش، ٢: ٥٦٥.

(٧٤) أُنظر: النراقي، أحمد بن محمّد مهدي، الرسائل والمسائل ١ (القسم الأوّل): ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٧٥) الحجّ: ٧٨.

(٧٦) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربيّة)، دار العلم للملايين ـ بيروت، ط١/ بدون تاريخ، ٢: ٥٥٤. وانظر: ابن منظور، لسان العرب ٣: ٤٦٧.

(٧٧) الطوسي، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ بدون تاريخ، ٦: ١٤٠. وانظر: الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، مكتبة مرتضوي ـ طهران، ط ١٤١٦/٣هـ، ١: ١٦. الفيومي، أحمد بن محمّد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مؤسّسة دار الهجرة ـ قم، ط٢/ بدون تاريخ، ٢: ٢.

(٧٨) الفيومي، أحمد بن محمّد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي ٢: ٦٧١.

(٧٩) المصدر السابق ٢: ٦٢.

(٨٠) لقمان: ١٥.

نظريّة الجبر السندي

القسم الثاني

❑ الأُستاذ حيدر حب الله

المحور الثاني: تقويم نظريّة الجبر السندي

الذي يبدو لنا هو: أنّ الصحيح في نظريّة الجبر السندي أن يُقال ـ على مستوى تقويمها ـ: تارة تبحث كبروياً وقواعدياً وأُخرى ميدانياً وصغروياً:

أ ـ المستوى التقعيدي التأصيلي للنظريّة

أمّا البحث التقعيدي العام، فيمكن أن يقال: تارةً يبنى على مسلك حجيّة خبر الثقة ولو بنحو الوثوق النوعي به، وأُخرى يعتمد على مسلك الوثوق الاطمئناني الشخصي الذي نختاره:

١ ـ **أمّا على مسلك حجيّة خبر الثقة**، فلا يوجد مبرّر للجبر السندي ـ غير الاطمئنان ـ إلا أحد أُمور:

الأمر الأوّل: القول بأنّهم ما كانوا ليعملوا بهذه الرواية لولا أنّهم كانوا على ثقةٍ من وثاقة رجال سندها؛ فيكون عملهم هذا بمثابة التوثيق لرجال السند،

فكما نأخذ بتوثيق النجاشي في كتاب الرجال حينما يصرّح بوثاقة زرارة، كذلك نأخذ بالتوثيق الضمني ـ المستكنّ في عمل المتقدّمين برواية واحدة ـ لرجال سندها، وإذا لم يمكن الثاني لم يمكن الأوّل، وينسدّ باب التوثيقات حينئذٍ، بل ما نحن فيه أولى؛ فإنّ النجاشيَّ رجلٌ واحد شهد بوثاقة زرارة، فيما رجال سند الرواية التي نحن فيها قد وُثقوا من قبل المشهور عندما عملوا بها، فالتوثيق هنا أولى وأوسع.

وإذا صحّ هذا الكلام قد تترتّب عليه نتائج، أبرزها:

النتيجة الأُولى: إذا كان عمل المتقدّمين يوجب توثيق رجال السند، فالمفروض أن لا نكتفي بتصحيح هذه الرواية فقط، بل بتوثيق كلّ رجل فيها، ومن ثمّ الأخذ برواياته الأخرى أيضاً، وهذا ما سيشكّل تحوّلاً جذريّاً في علم الرجال والجرح والتعديل.

لكنّنا لا نجد حتى القائلين بنظريّة الجبر قد طرحوا هذا الكلام في علم الرجال بصفته أحد أشكال التوثيق المركزيّة، ولعلّ هذا يؤكّد أنّهم لم يبنوا على هذا التخريج في نظريّة الجبر، أو على أنّ عملهم بالحديث قد ينطلق من كونهم عثروا على سندٍ صحيح للخبر غير هذا السند، لكنّه لم يصلنا.

النتيجة الثانية: يستدعي هذا الكلام عدم الأخذ بنظريّة الجبر مطلقاً من جهة أخرى؛ إذ لا فرق في نظريّة الجبر بين أن يكون ضعف السند الذي يراد جبره ناشئاً من جهالة بعض الرواة أو وجود إرسال في السند أو حتى وجود بعض الكذّابين والوضّاعين في السند نفسه، إذ لم نرَ في كلمات أحدٍ تخصيص قاعدة الجبر بعدم كون الضعف السندي ناشئاً من وجود أحد الرواة الكذّابين.

لكن لو بنينا على المبنى المشار إليه هنا، كان المفترض تخصيص القاعدة بغير صورة الضعف الناشئ من وجود أحد المضعَّفين في علم الرجال؛ لأنّ غاية ما يفعله المشهور هو توثيق هذا الراوي، والحال أنّ هناك شهاداتٍ بكذبه، فيتعارض التوثيق والتضعيف، ويرجع إلى التساقط وعدم حجيّة روايات هذا الراوي، ولا يتقدّم التوثيق على التضعيف، إلا إذا أحرزنا خطأ العالم الرجالي الذي ضعّف هذا الراوي أو حصل لنا اطمئنانٌ ووثوق بما ذهب إليه المشهور، أو فرضنا أنّ عملهم كان راجعاً لوجود سند صحيح للخبر عندهم غير هذا السند، ولكنّه لم يصلنا.

النتيجة الثالثة: لا يلزم على هذا المبنى في نظريّة الجبر انعقاد الشهرة العمليّة، بل يكفي أن يعمل بالرواية ولو عددٌ قليل مع عدم إحراز المعارض؛ لأنّه يلزم منه توثيق ولو شخص واحد من القدماء لرجال السند، وهذا كافٍ في التوثيقات الرجاليّة المعمول بها منذ القديم عندهم. فتعبير الجبر بالشهرة لن يكون دقيقاً في هذه الحال.

إلا أنّه مع ذلك كلّه، لا وجه لهذا المبنى؛ إذ لا دليل على أنّ عمل المتقدّمين كان قائماً فقط وفقط على وثاقة رجال السند، حتى إذا عملوا بروايةٍ كان لزاماً أن يكونوا قد وثّقوا جميع رواتها، بل كانوا يعتمدون أيضاً على القرائن الحافّة، بل قد أثبتنا في كتاب «نظرية السنّة» وغيره[1] ـ بعد بحث مفصّل ـ أنّ السائد في أوساط المتقدّمين من الفقهاء والمجتهدين كان الاعتماد على القرائن ـ ومنها رجال السند ـ لا محوريّة رجال السند عندهم بحيث يندر رجوعهم إلى القرائن، فهذا المبنى باطلٌ تاريخياً؛ لأنّ اعتمادهم على القرائن لا يلزمنا الأخذَ بالرواية، إذ لعلّه لو وصلتنا هذه القرائن لم يحصل لنا منها شيء، ووثوقهم وقناعتهم هنا

ليست حجّة علينا تعبّداً.

الأمر الثاني: أن يُدّعى بأنّ ملاك حجيّة خبر الثقة هو الكاشفية الناقصة التي فيه، وأنّ هذا المقدار من الكاشفية يتحقّق بالخبر الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب، ومع تحقّق ملاك الحجيّة بمساواة قوّة الكشف في الحالتين يلزم القول بالحجيّة في هذه الحال.

بل يُفهم من المحقّق الخراساني أنّ الخبر الضعيف الذي يعمل به الأصحاب داخلٌ في دليل حجيّة الخبر، وهذا ما يُفهم منه أنّه يرى دليل الحجيّة شاملاً لمطلق المظنون من الأخبار، عدا ما يكون ظنّه آتياً من ظنٍّ ممنوع كالقياس[٢].

ونوقش:

أوّلاً: إنّه لا يُعلم بأنّ تمام ملاك الحجيّة في باب الظنّ الصدوري هو مطلق الظنّ، بل لعلّ الشارع يريد خصوص الظنّ الآتي من أخبار العدول خاصّة، ولو لتكريس مرجعيّتهم سلوكيّاً. ويتعزّز ذلك بنحو التأييد بما أورد به الشيخ الأنصاري هنا حيث قال بأنّ جلّهم لا يقبل الخبر الموثّق الذي يرويه غير الإمامي مع أنّه لا يقصر عن غيره في إفادة الظنّ[٣]. وهم لا يقبلون بأيّ ظنّ يحصل بالصدور من أيّ طريقٍ أتى، كما لو ظننت بصدور رواية لا وجود لها في كلّ كتب الحديث.

ثانياً: ما ذكره الشيخ الأنصاري، من أنّ غاية ما يفيده عمل المشهور هو الظنّ بصدور حكم من الشارع مطابق في المضمون لما ذهب إليه المشهور، وهذا غير حصول الظنّ بصدور هذه الرواية بالخصوص[٤]. وكأنّه يريد أن يقول بأنّ الظنّ بصدور الحكم مرجعه إلى حجيّة الشهرة الفتوائيّة، وهذا غير

البحث في الشهرة الاستناديّة، فيكون إشكاله في نفي الصغرى فيما الإشكال الأوّل في إبطال الكبرى.

ثالثاً: ما أورده السيد الشهيد الصدر، من أنّ الأدلة القائمة على حجيّة خبر الثقة لا تشمل الخبر الضعيف المنجبر، إلا بتنقيح المناط، وهو متعذّر؛ وذلك أنّه من الممكن أن يكون المناط في جعل الحجيّة هو التحفّظ على الأحكام الواقعيّة، وأنّ الشارع رأى أنّ الرجوع إلى أخبار الثقات يشبع هذه الحيثيّة، فلم يُرد غيرها(٥).

والتحقيق: أنّ المسألة تابعة لما بيّناه في بحث الوثوق والوثاقة، من أنّ معياريّة الظنّ الشخصي من الخبر تابعة لطبيعة الدليل الذي يستند إليه الأصولي في حجّية الخبر، فلو كان دليله السنّة والروايات، تمّ كلام أمثال السيد الشهيد الصدر، وإلا ـ كما لو كان الدليل هو السيرة العقلائيّة ـ فمن الصعب تتميمه، وبالتالي لا يبعد تحقّق قانون الانجبار على هذا المبنى لو توفّرت صغراه.

وبهذا يظهر الموقف من أصل هذا المبرّر الثاني ومن التعليقات عليه.

الأمر الثالث: الاستناد إلى منطوق آية النبأ، وذلك أنّ الآية سمحت بالعمل بخبر غير الثقة بعد التبيّن، والرجوع إلى استناد المشهور على الرواية نوعٌ من التبيّن فيها، ومن ثمّ يمكن العمل بها بعد ذلك لكونها من الخبر المتبيَّن.

وأورد الأنصاري هنا بإيراد صحيح في الجملة، بأنّ ظاهر التبيّن هو التبيّن المحصّل للوثوق والاطمئنان، وهذا إن حصل فلا بأس به، وإلا بأن بقيت الحالة ظنيّةً، فلا يُعلم أن يكون حجّةً؛ فإنّ خبر الفاسق يفيد الظنّ أيضاً حيث لا يعمل أحد بالخبر الموهوم أو المشكوك(٦).

وبعبارة أخرى: التبيّن هو إمّا ما يفيد العلم أو يكون بدليل هو معتبر في نفسه مسبقاً، وكلا الأمرين غير متوفّر هنا[٧]، وإثبات شيءٍ بشيء آخر ليس بحجّة غير صحيح، لهذا فنظريّة الجبر غريبة على حدّ تعبير السيد السبزواري[٨].

وأمّا ما أورده بعضٌ على الشيخ الأنصاري هنا ـ واختاره المحقّق العراقي ـ من أنّه يكفي الوثوق النوعي في صدق التبيّن[٩]، فقد أُجيب عنه في محلّه.

الأمر الرابع: الاستناد إلى الإجماع القائم بنفسه على حجّية الخبر الضعيف المنجبر، فيكون بنفسه من الظنون الخاصّة المعتبرة.

وهذا واضح الضعف؛ فإنّ القضيّة شاعت بين المتأخّرين عن الشيخ الطوسي، دون المتقدّمين عليه، ومستندهم في مثل هذه الأمور واضح في اجتهاديّته، ولا أقلّ من كونه محتملاً فلا يحتجّ به.

٢ ـ وأمّا على مبنى حجيّة الخبر الموثوق الاطمئناني فقد يقال بأنّ عمل المشهور يحصّل الوثوقَ بصدور الرواية؛ إذ يبعد جدّاً خطأهم في عملهم بها[١٠].

وهنا إذا حصل للفقيه أو المحدّث هذا الوثوق الشخصي، فهذا جيّد. وهو أمر يرجع إليه، لكن هل فعلاً يحصل هذا الوثوق من عمل المشهور موضوعيّاً؟

الجواب: ليس ذلك بالقاعدة، حتى الغالبيّة؛ لأنّ عمل المتقدّمين ما دام قائماً على القرائن ومنطلقاً من طبيعة فهمهم لمضمون الرواية ومقارناته وسياقاته مع سائر المنظومة الاجتهاديّة ومن طبيعة المناخ الذي هم فيه من حيث درجة اليقين وعدمه، فلا دليل يؤكّد أنّه لو وصلتنا هذه القرائن كانت ستُقنعنا وستوجب عملنا بالرواية، كيف وقد وجدنا أنفسنا في كثيرٍ من المواضع نختلف معهم

في أمورٍ كثيرة، ويتبيّن أنّ بعض مناهجهم كانت بالنسبة إلينا محلّ نقاش في بعض الملفّات والدوائر، حتى أنّ السيد محمود الشاهرودي كما رأينا يعتبر ـ وهو الصحيح في الجملة ـ أنّ المتقدّمين كانوا أقلّ دقّةً وربّما خبرويّةً من المتأخّرين، فكيف نعتبر اجتهاداتهم في التثبّت من صدور الحديث موجبةً يقيناً للصدور بنحو القاعدة المكرّرة الاستخدام؟! خاصّةً وأنّه من الممكن أن يكون هذا الوثوق الذي حصل لهم قد تأثّر تلقائيّاً بالسابقين عليهم، بحيث كلّ فقيه كان وثوقه بصدور هذه الرواية متأثّراً بالفقيه الذي سبقه، كما هو المبحوث في مسألة الإجماع وقوّة المراكمة التي فيها، ومقارنة بذلك بطبيعة المراكمة الاحتماليّة في التواتر[11].

ومجرّدُ قربهم من عصر النصّ لا يدلّ على دقّة فهمهم للقرائن ومقاربتهم لها بالضرورة، يشهد على ذلك أنّ الفقه اليوم يلاحظ ضعفاً كبيراً في الاستدلالات القديمة، وأنّها غير دقيقة ولا معمّقة، ومع هذه الحال كيف نعرف ـ على المستوى التقعيدي ـ أنّ مجرّد عملهم بروايةٍ معناه صحّة استنتاجاتهم من القرائن الحافّة بها؟!

والغريب أنّ الأغلبية هنا لم يقبلوا بالشهرة الاستنادية عند المتأخّرين؛ لأنّها اجتهاديّة، فكيف قبلوا بها عند المتقدّمين؟! هل إنّ عنصر الاجتهاديّة في إثبات النصّ كان منعدماً بين المتقدّمين إلى هذا الحدّ، رغم اختلاف مناهجهم في إثبات النصوص والتثبّت منها؟! وأبسط مقارنة بين الصدوق والكليني والطوسي تكشف عن هذا الأمر، فضلاً عن إدخال سائر المذاهب الإسلاميّة في الحسبان.

وقد تكلّمنا في موضعٍ آخر لدى البحث عن دراسة التاريخ الإسلامي، أنّ قيمة المؤرّخ أو كتاب التاريخ أو الكتاب الحديثي لا تكمن فقط في القرب من عصر

الحدث أو النص، فعنصر المعاصرة مهم جداً، بيد أنّه لا يشكّل المفصل النهائي للحكم؛ لأنّ عنصر المنهج ضروريٌّ هو الآخر، فإذا كان منهج هذا المؤرّخ أو المحدّث ضعيفاً، فإنّه يؤثّر على مدى الوثوق بالمعطيات التي يقدّمها لنا حتى لو كان قريباً من عصر النص أو الحدث[١٢]، وإذا لم نطّلع على طبيعة منهجه في تحصيل الوثائق والمعلومات فإنّ الوثوق سيكون أبطأ مما لو اطّلعنا على منهجه وقبلنا به، وهذا أحد أسباب توقفنا في توثيقات أشخاصٍ من المتقدّمين لا تُحرز خُبرويّتهم في مجال الرجال، بحيث لا نعرف طريقتهم ومنهجهم، مثل الشيخ المفيد أو غيره.

ومن هنا، ذهب السيد علي السيستاني إلى أنّ الحديث عن أوثقيّة المصادر الحديثية السنيّة على الشيعيّة بحجّة أنّها أقرب إلى عصر الرسالة غيرُ صحيح؛ بل المفروض ـ عنده ـ التركيز على دراسة تاريخ تدوين الحديث وطريقة تأليفه ومناهج التثبّت منه عند أهل السنّة والشيعة أيضاً، بدل الاقتصار على مفهوم القرب الزمني، معتبراً ذلك كلّه من مستتبعات نظريّة الوثوق في حجيّة الأخبار، وهي النظريّة التي يؤمن بها السيستاني نفسه[١٣].

وأمّا ما يذهب إليه السيد البروجردي، من أنّ كتب القدماء هي كتب فقهٍ روائيّ منقول، ومن ثمّ فإنّ ما يذكرونه هو روايات لا يُعملون فيها النظر والاستنباط[١٤]، فهذا لا يغيّر من واقع الأمر هنا شيئاً؛ لأنّ غايته أنّهم ينقلون لنا روايات بطريقٍ مرسل وقد عملوا بها، وأين هذا من إعطاء الحجيّة لعملهم؟! فالاستناد لنظريّة السيد البروجردي هنا غير واضح، ولو كانت نظريّته في نفسها صحيحةً في الجملة.

ب ـ المستوى التطبيقي للنظريّة

هذا كلّه، يفضي بنا إلى الحديث عن المشكلة الصغرويّة الميدانيّة هنا والتي يثيرها أمثال السيّد الخوئي[١٥]، وحاصلها: إنّ قدماء فقهاء الشيعة لم تكن كتبهم استدلاليّةً، بل كانت أقرب إلى الرسائل العمليّة؛ لهذا يقلّ وجود حالة استدلال في كتبهم، ومعه كيف نعرف أنّهم اعتمدوا على هذه الرواية أو تلك حتى نُحرز الشهرة الاستناديّة؟

وهذه الملاحظة الميدانيّة صحيحة في كثير من الموارد، لا في جميعها؛ لأننا قلنا سابقاً بأنّه لا يُشترط في إحراز الاستناد التصريحُ بالاستناد من قبلهم، بل إذا كانت الفتوى ـ وبالتحليل والمتابعة ـ ممّا لا يُحتمل عادةً أن يكون لها مدرك غير هذه الرواية، فإنّه قد يحصل الاطمئنان بذلك، فالملاحظة التطبيقيّة التي أثارها السيد الخوئي تامّة في الجملة وعلى نطاق ليس بالقليل، لكنّها لا تشكّل عائقاً في جميع الموارد.

هذا، مضافاً إلى ما ذكره السيد السيستاني، من أنّه كانت هناك كتب استدلاليّة قبل المبسوط، مثل كتاب كافي الكليني الذي يعبّر عن آرائه، وكتاب الفقيه للصدوق، وبعض كتب المرتضى والمفيد وغيرهما[١٦]. وكلام السيد السيستاني هنا تامّ لا غبار عليه، وهو لا يُثبت الموجبة الكليّة، بل يهدم السالبة الكليّة التي طرحها السيد الخوئي.

وثمّة إشكاليّة أُخرى يطرحها الشهيد الثاني، ويلوح من المحقّق الإصفهاني القبول بها بشكل ما[١٧]، حين يقول الشهيد الثاني في نصٍّ بالغ الأهميّة: «إنّا نمنع من كون هذه الشهرة التي ادّعوها مؤثرةً في جبر الخبر الضعيف؛ فإنّ هذا

إنّما يتمّ لو كانت الشهرة متحقّقةً قبل زمن الشيخ، والأمر ليس كذلك، فإنّ من قبله من العلماء، كانوا بين مانعٍ من خبر الواحد مطلقاً كالمرتضى والأكثر ـ على ما نقله جماعة ـ وبين جامع للأحاديث من غير التفاتٍ إلى تصحيح ما يصحّ، وردّ ما يردّ. وكان البحث عن الفتوى مجرّدةً ـ لغير الفريقين ـ قليلاً جداً، كما لا يخفى على من اطّلع على حالهم.

فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ على وجهٍ يجبر ضعفه ليس بمتحقّق، ولما عمل الشيخ بمضمونه في كتبه الفقهية جاء مَن بعده من الفقهاء واتّبعه منهم عليها الأكثر تقليداً له، إلا من شذّ منهم، ولم يكن فيهم من يسبر الأحاديث، وينقّب على الأدلّة بنفسه، سوى الشيخ المحقّق ابن إدريس، وقد كان لا يجيز العمل بخبر الواحد مطلقاً، فجاء المتأخّرون بعد ذلك ووجدوا الشيخ ومن تبعه قد عملوا بمضمون ذلك الخبر الضعيف لأمرٍ ما رأوه في ذلك ـ لعلّ الله تعالى يعذرهم فيه ـ فحسبوا العمل به مشهوراً، وجعلوا هذه الشهرة جابرةً لضعفه. ولو تأمّل المنصفُ، وحرّر المنقب لوجد مرجع ذلك كلّه إلى الشيخ، ومثل هذه الشهرة لا تكفي في جبر الخبر الضعيف.

ومن هنا، يظهر الفرق بينه وبين ثبوت فتوى المخالفين بإخبار أصحابهم؛ فإنّهم كانوا منتشرين في أقطار الأرض من أول زمانهم، ولم يزالوا في ازدياد.

وممن اطّلع على أصل هذه القاعدة ـ التي بيّنتها وتحقّقتها ـ من غير تقليد: الشيخ الفاضل المحقّق سديد الدين محمود الحمصي، والسيد رضي الدين ابن طاووس، وجماعة»[١٨].

وقد أورد العلامة المامقاني وغيره على الشهيد الثاني بأنّ الاشتهار بعد

زمان الشيخ لا يضرّ بحصول الوثوق؛ لكثرة القرائن التي كانت بين أيديهم، والتهمة التي اتّهم بها من تأخّر عن الشيخ لا تليق، بل الاشتهار قبل زمن الشيخ ينفعنا أكثر إذا كانوا منكرين لخبر الواحد؛ إذ هذا معناه أنّهم لم يعملوا بهذا الخبر إلا ليقينهم بصدوره، وكثيرٌ من أخبار الآحاد التي بين أيدينا اليوم عمل هؤلاء بها[١٩].

وبصرف النظر عن التفصيل التاريخي الذي تحدّث عنه الشهيد الثاني، فإنّ ما أثاره المامقاني من أنّ إنكارهم لخبر الواحد يقف لمصلحة القائل بالجبر أكثر من غيره، صحيحٌ، وفي الوقت عينه يظهر أنّ الشهيد الثاني كان يُسقط طريقة تفكير مدرسته في التعامل مع الأحاديث بالمعايير السنديّة والرجاليّة على سلوك القدماء وعلى نظريّة الجبر، فأراد بذلك أن يقول بأنّ عملهم لا يفيد تصحيح السند؛ لأنّهم لا يبحثون عن صحّة السند، بل يبحثون عن اليقين بالصدور من أيّ طريق أتاهم، ومن ثمّ لو صحّ المنطلق الذي انطلق منه الشهيد الثاني لم يصحّ إشكال المامقاني عليه، لكنّ المامقاني حيث انطلق في نظريّة الجبر من الوثوق لا من التوثيق والتصحيح السندي صحّ له ما قال، فكلامهما صحيح على مبنييهما. فتأمّل جيداً.

ولا بدّ أخيراً من الإشارة إلى أنّ التحقّق من عمل المشهور بحديث ضعيف ليس أمراً سهلاً، وغالباً ما نجد تسامحاً في هذا الأمر، واعتماداً على موقف عالم أو عالمين من المتقدّمين، بل كثيراً ما رأينا أنّ ما يسمّونه بالشهرة العمليّة ليس في واقعه إلا مجرّد اشتهار تطابق فتاويهم مع الرواية، وهذا لا يساوق دائماً مفهومَ الشهرة الاستناديّة؛ ولهذا عبّر عنها المحقّق النائيني[٢٠] بالشهرة المطابقيّة وميّزها من حيث المبدأ عن الشهرة العمليّة.

نتيجة البحث في قاعدة انجبار السند:

وعليه، لم تثبت صحّة قاعدة الجبر السندي بوصفها قاعدة يرجع إليها كلّما عمل المشهور برواية ضعيفة، فضلاً عن الجبر الدلالي، نعم إذا حصل واتفّق أن تكوّن الوثوق والاطمئنان بصدور الخبر من عملهم به، وليس هذا بالنادر، فهذا جيّد، لكنّه يظلّ حالةً لا تبلغ مستوى القاعدة، بل تختلف باختلاف الباحثين وطرائق فهمهم، ومعدّلات حصول الوثوق لهم، ونسبة العلماء العاملين بهذه الرواية الضعيفة ونوعيّتهم وغير ذلك، فالأفضل إحالة الموضوع إلى ميدان التطبيق دون تحويله إلى قانونٍ عام مُلزم.

ولعلّ هذا هو ظاهر غير واحد من العلماء والفقهاء، منهم أُستاذنا السيد محمود الهاشمي الشاهرودي[٢١].

الهوامش

(١) راجع: حب الله، حيدر، نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، انتشارات العربي - بيروت/٢٠٠٦م: ٣٣ ـ ١٦٤.

(٢) انظر: الخراساني، كاظم، كفاية الأُصول: ٣٨١، ٣٨٢.

(٣) انظر: الأنصاري، مرتضى، فرائد الأُصول ١: ٢٩١ ـ ٢٩٢. القزويني، علي الموسوي، التعليقة على معالم الأُصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/١٤٢٢هـ، ٥: ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

(٤) انظر: الأنصاري، مرتضى، فرائد الأُصول ١: ٢٩١ ـ ٢٩٢. القزويني، علي الموسوي، التعليقة على معالم الأُصول ٥: ٤٠٨.

(٥) انظر: الشاهرودي، محمود الهاشمي، بحوث في علم الأُصول (تقرير لأبحاث الشهيد السيد محمد باقر الصدر)، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ـ قم/١٣٨٩ ش، ٤: ٤٢٦.

(٦) انظر: الأنصاري، مرتضى، فرائد الأُصول ١: ٢٩٢. الغريفي، محيي الدين الموسوي، قواعد الحديث، نشر المؤسسة الإسلامية للبحوث والمعلومات، مؤسسة السيدة المعصومة عليها السلام ـ قم/٢٠٠٨م: ١٢١ ـ ١٢٢.

(٧) انظر: الخوئي، أبوالقاسم، مصباح الأُصول ٢: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٨) انظر: السبزواري، عبدالأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مؤسسة المنار، مكتب آية الله السيد السبزواري دام ظله ـ قم/١٤١٣هـ، ١: ٤١٤.

(٩) انظر: العراقي، آقا ضياء الدين، نهاية الأفكار (تقرير لأبحاثه بقلم الشيخ محمد تقي البروجردي)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم/بدون تاريخ، ق١ ج٣: ١٨٥ ـ ١٨٦. المازندراني، علي أكبر سيفي، مقياس الرواة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم/١٤٢٢هـ: ١٣١، ١٤٢.

(١٠) انظر: المامقاني، عبدالله، مقباس الهداية في علم الدراية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم/١٤١١هـ، ١: ١٥٥، ١٥٩. النائيني، أجود التقريرات (تقرير أبحاثه للسيد الخوئي)، منشورات مصطفوي ـ قم/١٣٦٨ ش، ٢: ١٥٩ ـ ١٦٠. الصدر، علي الحسيني، الفوائد الرجاليّة: ٨٩ ـ ٩١.

(١١) انظر: الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأُصول، الحلقة الثانية، دار الكتاب اللبناني ـ لبنان/١٤٠٦هـ، ١: ١٧٢ ـ ١٧٤.

(١٢) انظر: حب الله، حيدر، مسألة المنهج في الفكر الديني، انتشارات العربي ـ بيروت/٢٠٠٦م: ٣٦٤ ـ ٣٦٧.

(١٣) انظر: السيستاني، علي الحسيني، الرافد في علم الأُصول (تقرير أبحاثه بقلم السيد منير القطيفي)، مكتب السيد السيستاني ـ قم/١٤١٤هـ: ٢٥.

(١٤) انظر: البروجردي، حسين، حجيّة الشهرة، بقلم الشيخ الصافي، لطف الله، مُدرج ضمن: الجلالي، محمد رضا، المنهج الرجالي والعمل الرائد في الموسوعة الرجالية، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قم المقدسة/١٤١٨هـ:٢٨٦.

(١٥) انظر: الخوئي، أبوالقاسم، مصباح الفقاهة ٧: ٣٩.

(١٦) انظر: السيستاني، علي الحسيني، مباحث الحجج (بقلم الرباني): ٢٧٦.

(١٧) انظر: الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي العاملي، نهاية الدراية، مطبعة سيد الشهداء ـ قم/١٤٠٤هـ، ٢: ٤٠٠ ـ ٤٠١.

(١٨) الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي العاملي، الرعاية في علم الدراية، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم/١٤٠٨هـ: ٧٤ ـ ٧٥.

(١٩) انظر: المامقاني، عبدالله، مقباس الهداية في علم الدراية ١: ١٥٩ ـ ١٦١. الكجوري الشيرازي، مهدي، الفوائد الرجاليّة، دار الحديث للطباعة والنشر ـ قم/١٤٢٣هـ: ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٢٠) انظر: الخوئي، أبوالقاسم، أجود التقريرات ٢: ١٦٠.

(٢١) انظر: الهاشمي الشاهرودي، محمود، كتاب الخمس، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ـ قم/١٤٣٥ هـ، ٢: ٤١٦.

نقد نظرية حجب الكلالات بعضها لبعض في الإرث في ضوء النصّ القرآني

القسم الأوّل

❑ د.خالد غفوري الحسني(*)

تناولت هذه الدراسة نقد ومحاكمة الفكرة المتعارفة حول الحجب بين الكلالات (الإخوة) بعضهم لبعض في باب الإرث، وعلى الرغم من عدم إغفال كافّة الأدلّة إلا أنّها تمركزت حول النصّ القرآني نقضاً وإبراماً.. وتمّ بيان سبعة وجوه داعمة لفكرة الحجب تصدّينا لتحليلها ومناقشتها.. واختصّ هذا القسم ببحث الوجه الأوّل ـ وهو الاستدلال بالكتاب الكريم ـ وقسماً من الوجه الثاني، وهو الاستدلال بالسنّة..

المصطلحات الرئيسة: الإرث، الحجب، الكلالات، الإخوة، القرابة

المقدّمة:

لقد دار هذا البحث حول محطّة فقهية مطروحة في باب الإرث، ألا وهي مسألة

(*) عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية.

اجتماع الكلالات وما يتعلّق بها من فروع ومسائل، والمُراد اجتماع إخوة المورِّث مع اختلاف وصلتهم بأخيهم المتوفّى، من حيث كونهم إخوة من قِبل الأب فقط أو من قبِل الأُمّ فقط أو إخوة من الطرفين، وقد وقع البحث في ذلك من ناحيتين:

الأُولى: في أصل توريثهم، فهل يُمكن توريثهم معاً؟ أو يُقدّم بعضهم على بعض ويحجب بعضهم بعضاً؟

الثانية: في حالة وجود فائض عن السهام، هل يُردّ عليهم جميعاً حال الاجتماع؟ أو يختصّ به بعضهم دون بعض؟

والرأي المتعارف بين الإمامية في المسألة الأُولى هو عدم اجتماع الكلالات الثلاث، وتقديم كلالة الأبوين على كلالة الأب وحجبها لها، ولا ترث كلالة الأب إلا عند فقدان كلالة الأبوين.

وأمّا الموقف تُجاه المسألة الثانية فالرأي المعروف بينهم هو تخصيص الردّ بكلالة الأبوين دون كلالة الأُمّ، كما أنّ الأكثر ذهبوا الى تخصيص الردّ بكلالة الأب دون كلالة الأُمّ، وهذا هو الذي عليه الفتوى أخيراً. وباتت هذه من المسلّمات أو كالمسلّمات التي لم يُحسّ بضرورة التوقّف عندها أو التشكيك فيها.

لكن لدى مراجعتنا لأدلّة المسألة لم تحصل لنا قناعة بمستوى التعامل معها استدلالاً، ولا بما تنتهي إليه من نتائج، فارتأينا عقد بحث جدّي للتحقيق في ذلك.

هذا، ومسألة حجب أو عدم حجب كلالة الأبوين لكلالة الأب وإن بدت لأوّل وهلة مسألة فرعية شأنها شأن سائر المسائل، إلا أنّه لدى التأمّل يتجلّى لنا أنّها تُمثّل إحدى القواعد الفقهية المختصّة بباب الإرث؛ إذ يتفرّع عليها ويرتبط بها عدّة مسائل أُخرى.

اجتماع كلالة الأبوين مع كلالة الأب:

في حالة اجتماع كلالة الأبوين مع كلالة الأب هل تحجب الأُولى الثانية وينحصر الإرث بالأُولى فقط؟ أو ترث كلتا الكلالتين؟

المعروف فقهياً أنّه إذا اجتمعت كلالة الأبوين مع كلالة الأب سقطت الثانية، فلا يرث أحد من كلالة الأب ـ سواء أكان ذكراً كان أو أُنثى متّحداً أو متعدّداً ـ مع أحد من كلالة الأبوين مُطلقاً لا من الفريضة ولا من القرابة، وسواء أكان معهم أحد من كلالة الأُمّ أو لا، فلا يرث أخ ولا أُخت من أب مع واحد من الإخوة للأب والأُمّ ولو أُنثى بلا خلاف[1]، بل عليه الإجماع بقسميه[2].

فيما ذهب الفقه السنّي الى توريث الأخوات من الأب مع الأخوات من الأب والأُمّ[3] في بعض الحالات، وهي:

١ ـ إنّ الأُخت للأب تجتمع مع الأُخت للأبوين إذا لم يكن معها أخ للأب يعصبها، فللأُخت للأبوين النصف وللأُخت للأب السدس بالفرض تكملة للثلثين[4]. والأُخت للأب هنا ـ كالأُخت من الأبوين ـ تُعتبر ذات فرض تستحقّه من التركة حتّى لو زادت الفروض عن أصل التركة، فهي في هذه الحالة كبنت الابن مع البنت. واستدلّوا له بالآية الكريمة: ﴿... فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ...﴾[5].

وليس هذا من باب التعصيب مع الغير بحسب ما هو مصطلح في أدبيات الفقه السنّي[6].

٢ ـ إذا كان مع الأُخت للأبوين إخوة وأخوات لأب، فتأخذ الأُخت الشقيقة فرضها وهو النصف، وما بقي بين الإخوة والأخوات للأب للذكر مثل حظّ الأُنثيين، ووافق ابن مسعود على الشقّ الأوّل لكنّه قال: يُنظر للإناث منهم إلى المقاسمة والى السدس فلهنّ شرّهما[7].

٣ ـ إذا كان مع الأُختين للأبوين أخوات لأب فللأُختين للأبوين الثلثين، وما بقي بين الإخوة والأخوات للأب للذكر مثل حظّ الأُنثيين، ووافق ابن مسعود على الشقّ الأوّل لكنّه قائل بتوريث الإخوة للأب ما زاد عن الثلثين دون الأخوات للأب[٨].

٤ ـ إذا كان مع الأُخت للأبوين أخ لأب فإنّه لا يعصبها، فتأخذ الأُخت الشقيقة فرضها وهو النصف، ويأخذ الأخ للأب الباقي بعد أصحاب الفروض؛ لأنّه عاصب بنفسه[٩]. **فالأُخت الشقيقة ترث بالفرض، والأخ للأب يرث بعنوان العصَبة بالنفس.**

ولكن يثبت عندهم الحجب فيما يلي:

١ ـ إنّهم يُقدّمون الأخ للأبوين على الأخ للأب **في باب (العصَبة بالنفس)**[١٠]، وهذا الباب ـ كما هو معلوم ـ خاصّ بتوريث الذكور، كما أنّ توريث العصَبة بالنفس يكون بعد توريث أهل الفروض إن كانوا فيما لو زاد عن سهامهم شيء.

٢ ـ إنّهم يُقدّمون الأخوات للأبوين على الأخوات للأب فتستأثر الأُوليات بالثلثين ولا شيء للأُخريات[١١]؛ باستثناء ما ذكرنا فيما لو كان مع الأخوات للأب أخ يعصبهنّ.

هذا، ونُنبّه على حالة ما لو كان مع الأُخت للأب أخ لأب ـ واحداً أو أكثر ـ فإنّه يعصبها، يتقاسمون التركة إذا لم يكن وارث، ويتقاسمون الباقي بعد أصحاب الفروض للذكر مثل حظّ الأُنثيين[١٢]، **وهذا من قسم العصَبة بالغير**، وإن لم يبق شيء فلا إرث لهما[١٣]. وهذه المسألة لا علاقة لها بالحجب، وإنّما ذكرناها للإحاطة بمسائل توريث الأخوات.

ومن المفيد في المقام نقل عبارة الشيخ المفيد، فإنّه قال: «واتّفقت الإمامية على أنّه لا ميراث للإخوة والأخوات من الأب إذا حضر إخوة من أب وأُمّ، وأنّ واحدهم [يجري مجرى جماعتهم].

وأجمعت العامّة على خلاف ذلك، ورأوا توريث الإخوة والأخوات من الأب مع الإخوة والأخوات من الأب والأُمّ في مواضع وأحوال:

فمن ذلك: إجماعهم في مَن تُوفّي وخلّف أُختاً لأب وأُمّ وأُختاً لأب: أنّ للأُخت للأب والأُمّ النصف، وأنّ للأُخت من الأب ـ واحد كانت أو [اثنتين] فصاعداً ـ السدس تكملة الثلثين.

وهذا خلاف الاتّفاق عن آل محمّد عليهم السلام.

ومن ذلك: إجماعهم ـ سوى ابن مسعود ـ في أُختين لأب وأُمّ وإخوة وأخوات لأب: أنّ للأُختين الثلثين، وما بقي بين الإخوة والأخوات للأب.

وقال ابن مسعود: للأُختين من الأب والأُمّ الثلثان، وما بقي فللإخوة من الأب دون أخواتهم.

وهذا أيضاً خلاف المتّفق عليه عن أئمّة الهدى من آل محمّد عليهم السلام.

والعامّة لقصورها عن العلم تروي ما حكيناه عنهم من القولين في المسألتين جميعاً عن أمير المؤمنين عليه السلام، والأئمّة من ذرّيته عليهم السلام مُجمعة عنه بخلافه على ما ذكرناه»[١٤].

والحاصل: إنّ فقهاء السنّة لم يُفتوا بالحجب في الحالات الأربع الأُوَل، فلا حجب عندهم بين الأُخت للأبوين والأُخت للأب في أصل الميراث وإن اختلفتا في الحصّة، وهو في حقيقته حجب عن الفرض الأوّلي وانتقال إلى الفرض الثانوي،

كما لا حجب عن الزائد بين الأُخت للأبوين والأخ للأب وإن استحقّت فرضها وله الباقي وإن حجبته عن أن يعصبها لقوّة قرابتها وضعف قرابته، وكذا لا حجب للأُختين للأبوين للأخوات والإخوة للأب إذا اجتمعوا معاً، أو لا حجب لخصوص الإخوة للأب على رأي ابن مسعود.

أجل، يثبت الحجب عندهم في بعض الحالتين الأخيرتين: فيثبت الحجب بصورة كاملة في باب العصَبة بالنفس، فالأخ للأبوين حاجب للأخ للأب؛ لشدّة قرابة الأوّل بالقياس إلى الثاني، كما أنّ الأُختين للأبوين تحجبان الأُختين للأب، باستثناء ما ذكرنا.

أدلّة الإمامية على حجب كلالة الإخوة للأبوين لكلالة الأب:

لقد ادُّعي دلالة بعض الأدلّة على ذلك، كالكتاب والسنّة وبعض الوجوه الصناعية، بل ادّعى بعض الفقهاء استفادة قاعدة عامّة منها، قال المحقق النجفي في مقام آخر: «بل لا يُنكر استفادة ذلك على جهة القاعدة في جميع الأرحام من النصّ والفتوى»[١٥]، وقد سبقه غيره كالشيخ الطوسي والمحقّق الطوسي والشهيد الأوّل إلى بيان هذه القاعدة العامّة في التوريث، حاصلها: متى اجتمع قرابة الأب وحده مع قرابة الأبوين فلا شيء لقرابة الأب[١٦]. وسيأتي لذلك مزيد توضيح آخِر البحث.

والآن نُبيِّن كافّة الوجوه التي وقع الاستدلال بها من قِبل الإمامية أو ما يُمكن أن يُستدلّ به والتي بلغت سبعة، وهي:

الوجه الأوّل: الكتاب العزيز

الآية الأُولى:

قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ﴾[17]، بتقريب: أنّ المتقرّب الى الميّت بالأبوين أولى وأحقّ من المتقرّب بالأب وحده؛ فإنّ المتقرّب بالأبوين اجتمع فيه السببان فيما أنّ المتقرّب بالأب يتقرّب بسبب واحد، والمتقرّب بالسببين أحقّ من المتقرّب بسبب واحد[18].

المناقشة:

أوّلاً: إنّنا لو سلّمنا هذا النحو من التفسير، وكون الآية بصدد تبيين أصل مبدأ الأولوية بين الأقارب، ولكنّها لم تتصدَّ لبيان المصاديق، إذن فلا يصحّ الاستدلال بالآية في هذه المسألة، بل لا بدّ من الرجوع الى المِلاك في معرفة مصاديق الأقربية، والمِلاك يُحدّده العُرف.

ثانياً: إنّ العُرف لا حكم له بالحجب في المقام، وليس له أيّ نظر كي يُحكم على أساسه بأحقّية وأولوية المتقرّب بالسببين من المتقرّب بالسبب الواحد، فما دام كلالتا الأبوين والأب يشتركان في العنوان ـ وهو عنوان (الأُخوّة) ـ ونسبتهما الى الميّت واحدة، فلا تفاوت في الأقربية، وبالتالي لا أحقّية ولا أولوية حينئذٍ.

ثالثاً: لو سلّمنا بأنّ المتقرّب بالسببين أقرب من المتقرّب بالسبب الواحد فيرد عليه أنّه منقوض بالمتقرّب بالأُمّ[19]؛ إذ كيف تجتمع كلالة الأبوين مع كلالة الأُمّ ولا يُحكم بسقوط الثانية مع أنّها تتقرّب بسبب واحد؟!

رابعاً: إنّ الآية تحتمل معنيين:

المعنى الأوّل: إنّها بصدد تبيين الأولوية في دائرة واحدة فقط، ألا وهي: دائرة الأقارب أنفسهم وأنّ بعضهم أولى من بعض، وهذا هو التفسير الشائع للآية.

المعنى الثاني: إنّها بصدد تبيين الأولوية بين دائرتين: دائرة الأقارب، ودائرة غير الأقارب، وتُبيّن أنّ الأقارب أولى من غيرهم، أي أولى من الأجانب.

والظاهر الأوّلي من الآية: هو التفسير الثاني؛ وذلك لدليلين:

الدليل الأوّل: السياق لوجود قرينتين في الآية ذاتها، وهما:

القرينة الأُولى: وجود لفظ ﴿مِنْ﴾ في قوله: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ﴾؛ الظاهر كونها صلة أفعل التفضيل ﴿أَوْلَى﴾، وليست للبيان؛ لوقوع الفاصل بينها وبينه، وهو قوله تعالى: ﴿فِي كِتَابِ اللهِ﴾ في آية الأحزاب، وهذا يكشف عن أنّ المراد ذلك أيضاً في آية الأنفال؛ وإنّما لم يُصرّح بها فيها لذكرها متقدّمة على هذا المقطع ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُوْلَئِكَ مِنْكُمْ وَأُوْلُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾.

القرينة الثانية: لمكان الباء في قوله تعالى: ﴿بِبَعْضٍ﴾؛ فلو كان المراد التفضيل بين الأقرباء أنفسهم لكان الأنسب التعبير بـ (مِن)، أي: (أولو الأرحام بعضهم أولى من بعض)، وليس بالباء.

وهذه القرينة الثانية لوحدها تكفي لإثبات هذا الاستظهار حتى لو لم يرد في الكلام الجار والمجرور ﴿مِن الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ﴾، كما هو الحال في آية الأنفال الخالية من الجارّ والمجرور، وهو قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾[٢٠].

الدليل الثاني: وجود روايات عديدة فسّرت الآية بهذا المعنى وتضمّنت الاستدلال على تقديم الأقارب على الأجانب، منها:

١ ـ صحيح عبدالله بن سنان[٢١] عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «[لمّا] اختلف علي بن أبي طالب عليه السلام وعثمان في الرجل يموت وليس له عصَبة يرثونه، وله ذو قرابة

لا يرثونه ليس لهم سهم مفروض، فقال علي عليه السلام: «ميراثه لذوي قرابته؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَأُوْلُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾[٢٢]، وقال عثمان: اجعل ماله [= ميراثه] في بيت مال المسلمين، [ولا يرثه أحد من قرابته]»[٢٣].

٢ ـ صحيح آخر لعبدالله بن سنان[٢٤]، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «كان علي عليه السلام إذا مات مولى له وترك ذا قرابة لم يأخذ من ميراثه شيئاً ويقول: ﴿وَأُوْلُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾[٢٥]»[٢٦].

٣ ـ حسنة محمّد بن قيس[٢٧] عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في خالة جاءت تُخاصم في مولى رجلٍ مات، فقرأ هذه الآية: ﴿وَأُوْلُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾[٢٨]، [فدفع الميراث الى الخالة، ولم يُعطِ المولى]»[٢٩].

٤ ـ رواية سليمان بن خالد عن الإمام أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال: «كان علي عليه السلام لا يُعطي الموالي شيئاً مع ذي رحم، سُمّيت له فريضة أم لم يُسمّ له فريضة، وكان يقول: ﴿وَأُوْلُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٣٠]، قد علم مكانهم فلم يجعل لهم مع أُولي الأرحام»[٣١].

٥ ـ وفي نهج البلاغة: من كتاب له عليه السلام إلى معاوية: «... وكتاب اللّه يجمع لنا ما شذّ عنا، وهو قوله سبحانه: ﴿وَأُوْلُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هٰذَا النَّبِيُّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ اللهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٣٢]، فنحن مرّة أولى بالقرابة، وتارة أولى بالطاعة»[٣٣].

٦ ـ ومن كلام للسيدة فاطمة عليها السلام: «يا ابن أبي قحافة، أفي كتاب اللّه تعالى ترث أباك ولا أرث أبي؟! لَقَدْ جِئْت شَيْئاً فَرِيّاً، أفعلى عمد تركتم كتاب اللّه ونبذتموه وراء ظهوركم؛ إذ يقول:... وقال: ﴿وَأُوْلُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾...»[٣٤].

٧ ـ ما روي عن الإمام أبي عبدالله الصادق عليه السلام عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لمّا هاجر الى المدينة آخى بين أصحابه من المهاجرين والأنصار، وجعل المواريث على الأُخوّة في الدين لا في ميراث الأرحام؛ وذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالَّذِينَ آوَوا وَنَصَرُوا أُوْلَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلاَيَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾[٣٥]، فأخرج الأقارب من الميراث وأثبته لأهل الهجرة وأهل الدين خاصة، ثمّ عطف بالقول فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلاَّ تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾[٣٦]، فكان مَن مات من المسلمين يصير ميراثه وتركته لأخيه في الدين دون القرابة والرحم الوشيجة، فلمّا قوي الإسلام أنزل الله: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُوْلُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ الْمُهَاجِرِينَ إِلاَّ أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفاً كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُوراً﴾[٣٧]»[٣٨]. ونحو ذلك من الروايات[٣٩].

وعليه، فيكون المراد: أنّ قرابة الميّت أولى من غيرهم في استحقاق الإرث، فالإرث حق ثابت لهم، ولا يتقدّم عليهم سواهم من المهاجرين والأنصار وغيرهم وإن كانت لهم ولاية[٤٠]، وأنّ المراد مطلق البعض، أي: أيّ بعض كان، فيكون مفاد الآية: أنّ أيّ بعض كان من أُولي الأرحام هو أولى ببعض من غيرهم، والمُراد بالبعض المذكور في هذه بداية هذا المقطع من الآية مطلق البعض، أي: أيّ بعض كان[٤١].

وذلك استناداً إلى كون ﴿مِن﴾ متعلّقة بـ ﴿أَوْلَى﴾، و ﴿الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ﴾ مفضّل عليه، والمفضّل هو ﴿أُوْلُو الأَرْحَامِ﴾، كما تقول: زيد أفضل من عمرو، فالمفضّل زيد والمفضّل عليه هو عمرو[٤٢]. و ﴿مِن﴾ صلة أفعل التفضيل.

ويحتمل أن تكون ﴿مِن﴾ لابتداء الغاية[٤٣].

إذن، فلا تدلّ الآية على أولوية بعض الأقارب من بعضهم الآخر وتقدّمهم عليهم. فالآية تكون أجنبية عن البحث، سيما مع لحاظ أسباب وأجواء نزولها؛ حيث نزلت لبيان أولوية الأقارب في مقابل الأجانب، كما ورد في الأخبار السابقة.

ومن المناسب ذكر ما قاله الوحيد البهبهاني؛ حيث أثار عدّة إشكالات على الاستدلال بالآية على قاعدة (الأقرب يمنع الأبعد) وأمر بالجواب عليها، فقال في حلقة الدرس ـ على ما نُقل عنه ـ ما حاصله: «أنّى تنهض لذلك وهي محتملة لأن يكون المراد أنّ بعضهم أولى ببعض من غيرهم، أعني الأجانب، بل هذا هو الظاهر المتبادر، ولئن وقع الاستشهاد بها على منع الأقرب الأبعد في بعض الأخبار فقد وقع الاستشهاد بها أيضاً على منع الأقارب الأجانب في كثير من الأخبار، كما قال في صحيحة عبدالله بن سنان: كان علي عليه السلام...، وفي حسنة ابن قيس: في خالة جاءت تخاصم...، وفي (النهج): من كتاب له عليه السلام إلى معاوية... وفي (الإحتجاج) من كلام لفاطمة عليها السلام... إلى غير ذلك»، وأضاف قائلاً: «على أنّها إنّما نزلت ناسخة لما كان في صدر الإسلام من التوارث بالنصرة والهجرة، فكان الغرض بيان أنّ الأقارب أولى من الأجانب؛ فإنّ السَّوق ظاهر في ذلك، كما في آية الأحزاب حيث يقول بعدها: ﴿مِنْ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلاَّ أَنْ تَفْعَلُوا إلى أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفاً﴾؛ إذ الظاهر أنّ هذا هو المفضَّل عليه، والمعنى: أنّ أولي الأرحام أولى بالميراث من الأنصار والمهاجرين، أي إنّ التوريث بحق القرابة أولى منه بحق الإيمان والهجرة، وإن جاز أن يكون بياناً، أي الأقارب من كلّ من الفريقين بعضهم أولى ببعض من غيرهم، و إنّما خصّهم بالذكر؛ لأنّ التوارث المنسوخ إنّما كان بينهم. وقوله: ﴿إِلاَّ أَنْ تَفْعَلُوا﴾ يريد الوصية، وعدّاه بـ ﴿إلى﴾؛ لتضمّنه معنى الإحسان»[٤٤].

لا يُقال:

إنّ حمل الآية على هذا المعنى لا فائدة فيه؛ لوضوحه، فإنّ كلّ أحد يعرف أنّ الأقرباء في التوريث مقدّمون على البعداء.

فإنّه يُقال:

١ ـ إنّ بيان الأمر الواضح لا غضاضة فيه، سواء أكان حقيقة تكوينية أو أخلاقية أو قضية عقلية أو عُرفية، وما أكثر الآيات المشتملة على الحقائق والأُمور الأخلاقية الواضحة.

٢ ـ إنّه في ظرف نزول الآية كانت ظاهرة تقديم الأجانب على الأقارب أو مقارنتهم في التوريث موجودة من زمن الجاهلية، بل وبعد فترة زمنية في صدر الإسلام، كما ورد ذلك في الرواية السابقة التي رواها النعماني ونقلها المرتضى.

الموقف من الروايات المعارضة:

لقد وردت عدّة روايات يكون ظهورها الأوّلي في تفسير الآية بتقديم الأقرباء بعضهم على بعض، فتكون معارضة للروايات السابقة، من قبيل:

١ ـ صحيحة أبي بصير[٤٥] عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الخال والخالة يرثان إذا لم يكن معهما أحد، إنّ الله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَأُوْلُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾[٤٦]»[٤٧].

٢ ـ مصحّحة الفضيل بن يسار[٤٨] عن الصادق عليه السلام، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «لا والله، ما ورث رسولَ الله صلى الله عليه وآله العباسُ ولا عليٌّ عليه السلام، ولا ورثته إلا فاطمة عليها السلام، وما كان أخذ علي عليه السلام السلاح وغيره إلا لأنّه قضى [عنه] دَينه. ثمّ قال: ﴿وَأُوْلُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾[٤٩]»[٥٠].

٣ ـ ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله: ﴿وَأُوْلُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾[٥١]: «إنّ بعضهم أولى بالميراث من بعض؛ لأنّ أقربهم إليه رحماً أولى به». ثمّ قال أبو جعفر عليه السلام: «أيّهم أولى بالميّت وأقربهم إليه أُمّه أو أخوه؟ أليس الأُمّ أقرب إلى الميّت من إخوته وأخواته؟!»[٥٢]، وغيرها[٥٣].

والموقف تُجاه ذلك أن نختار أحد الخيارات التالية:

الأوّل ـ إمّا أن تُرجّح الطائفة الأُولى لموافقتها مع الكتاب على الطائفة الثانية.

الثاني ـ وإمّا أن يُقال بتساقطهما، ونرجع حينئذٍ إلى ظاهر الآية في نفسها.

الثالث ـ وإمّا يُقال بأنّ الآية تتحمّل كلا المعنيين، كما يظهر من الكليني[٥٤] وجعله العلامة المجلسي أحد الاحتمالات في الآية[٥٥]، ولكن ظاهر الآية لا يُساعد عليه؛ لوجود حرف الجرّ (الباء).

الرابع ـ وإمّا أن نُرجع علم الطائفة الثانية إلى أهله، ونعتبره من جملة بطون الآية وتأويلاتها الخاصّة بهم عليهم السلام، كما احتمله العلامة المجلسي أيضاً[٥٦].

الخامس ـ وإمّا أن لا يكون غرض المعصوم عليه السلام الاستدلال بالآية، كما احتمله العلامة المجلسي[٥٧].

ونحن نستبعد هذا الاحتمال؛ لمخالفته للظاهر، بل نرفضه لإفضائه إلى تعمّد الإيهام والإيقاع في الجهل، وهذا غير محتمل صدوره من المعصوم بتاتاً.

فتحصّل: أنّ الأرجح هو الخيار الأوّل، وأمّا سائر الاحتمالات فهي إمّا غير مُثمرة كالثاني، أو غير ظاهرة من الآية أو مخالفة لظاهرها كالاحتمالات الثلاثة الأخيرة.

ردّ المناقشة ومحاولة الانتصار للمشهور:

لكن ثمّة من ردّ ذلك، وادّعى إمكان دلالة الآية على الأولوية في دائرة الأقارب، كما ادّعى إمكان الجمع بين الروايات المتعارضة وأنّه لا تنافي بينها؛ وذلك:

إنّ للآية دلالة على بيان الأولوية بين الأقارب بعضهم مع بعض وتقدّم الأقرب منهم على الأبعد وحجبه له، وقد ادّعى العاملي في مفتاحه ظهور ذلك ووضوحه، فقال: «وذلك لأنّ الدلالة فيها بتقديم حقّ القرابة، وهو قاضٍ بتقديم حقّ الأقرب؛ وذلك أنّ الناس كلّهم في الحقيقة أنساب وقرابات بعضهم لبعض وإن لم يصدق اسم الأقارب إلا على مَن يُعرف بالقرابة؛ من حيث إنّهم لأب واحد وأمّ واحدة، وإنّما يتفاضلون في القرب والبُعد، ولمّا كانت الآية دالّة على تقديم ذوي الأرحام منهم وما ذاك إلا لأنّهم أقرب من غيرهم اقتضى ذلك تقديم مَن كان أمسّ رحماً على غيره، كمَن في العمود على الحاشية الأولى، ومَن في الأولى على الثانية؛ من حيث إنّ العلّة التي اقتضت تقديم ذوي الأرحام على غيرهم متحقّقة في الأقرب منهم، فكانت الآية دالّة على تقديم الأقرب في المقامين إلا أنّ الدلالة في أحدهما بالوضع وفي الآخر بالإيماء، وصارت بهذا الاعتبار كأنّها أطلقت وأريد بها القدر المشترك بينهما، وهو تقديم الأقرب، فصحّ الاستدلال بها تارة على تقديم الأقارب على الأجانب وأخرى على تقديم الأقرب من الأقارب على غيره، لا أنّ مفاد الخطاب لغة وعُرفاً هو الثاني، كما قد يُتوهّم وإن جاء في بعض الأخبار ما يُوهمه، كما حكي في نور الثقلين عن العياشي أنّه روى عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله: ﴿وَأُوْلُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾[٥٨]: «إنّ بعضهم أولى بالميراث من بعض؛ لأنّ أقربهم إليه رحماً أولى به...»[٥٩]؛ فإنّما يُريد أنّ الآية ممّا تُفيد ذلك وتُعطيه وتُومئ إليه، لا أنّ ذلك هو المعنى. وأين هو

من المعنى؟! ولا سيما بعد ملاحظة السوق وسبب النـزول، إنّما المعنى ما أورده الأستاذ أولاً في السؤال، ثمّ جاء بالإيماء ما قلناه في الجواب. وهذا الجواب أجاب به مقدّس الذات والنفس ورئيس أهل الدرس[٦٠] أيّده الله تعالى»[٦١].

تفنيد هذه المحاولة:

إنّ ما ذُكر غير تامّ؛ وذلك:

١ ـ إنّ دعوى (كون الناس كلّهم في الحقيقة أنساب وقرابات بعضهم لبعض وإن لم يصدق اسم الأقارب إلا على مَن يُعرف بالقرابة من حيث إنّهم لأب واحد وأمّ واحدة، وإنّما يتفاضلون في القرب والبُعد)، مردودة بأنّ مفهوم القرابة في الذهن العُرفي يُطلق على الإلتقاء في النسب القريب، لا البعيد. ومن هنا فإنّ بني هاشم الموجودين فعلاً لا يُعتبرون كلّهم أقرباء رغم اتّحادهم بالجدّ الأعلى البعيد وهو هاشم، وهكذا سائر أبناء العشائر والقبائل؛ فإنّ الإلتقاء بالجدودة البعيدة جدّاً لا يُحقّق القرابة عُرفاً، فالعرف يُفرّق بين الاشتراك والإلتقاء بالنسب وبين الاشتراك بالقبيلة والعشيرة، فيُقال هذا من العشيرة الفلانية حسباً، وهو من العائلة الفلانية نسباً.

أجل، لا يبعد أن يُقال بأنّ العرف يُفرّق بين الابوّة والبنوّة فإنّ النسب ينحفظ بهما وإن عليا أو صعدا، وبين الحواشي التي يصدق عليها النسب مع قربها دون ما إذا كانت بعيدة جدّاً.

٢ ـ وكذا دعوى (الملازمة بين دلالة الآية على تقديم ذوي الأرحام وبين دلالتها على تقديم مَن كان أمسّ رحماً على غيره، كمَن في العمود على الحاشية الأولى، ومَن في الأولى على الثانية؛ من حيث إنّ العلّة التي اقتضت تقديم ذوي

الأرحام على غيرهم متحقّقة في الأقرب منهم)؛ إذ إنّ هذه الملازمة غير بيّنة ولا مبيّنة؛ فلو دلّ دليل بالمطابقة على تقديم العربي على الأعجمي، فهل تنعقد لهذا الدليل دلالة إلتزامية بتقديم الفصيح منهم على غير الفصيح أو تقديم الأفصح على الفصيح أو تقديم القرشي على سائر العرب؛ لأنّ قريش أقحاح العرب، أو تقديم الهاشمي على القرشي؛ لأنّ بني هاشم أشرف العرب؟! أو تقديم ذرّية النبيﷺ على سائر بني هاشم؛ لأنّهم النخبة، أو تقديم الهاشمي من الطرفين على الهاشمي من طرف واحد، وهكذا؟!

لا أظنّ أحداً يلتزم بذلك قطعاً، ولذا مَن أوصى لقومه يُعطون على السواء دون تبعيض ولا تمييز بين مَن قرب ومَن بعُد.

إذن، فليست للآية دلالة على تقديم الأقرب، لا بالمطابقة، ولا بالإلتزام.

٣ ـ ومنه يُعلم أنّه لا سبيل للجمع العُرفي بين الروايات المتعارضة، بل التنافي مستحكم، وتبقى الخيارات الخمسة المتقدّمة قائمة، ونُذكّر بأنّنا كنّا قد انتخبنا أوّلها.

٤ ـ ثمّ إنّ الروايات المعارضة تحتاج إلى تحليل:

أ ـ أمّا مصحّحة الفضيل فيُحتمل فيها قوّياً أنّها تُريد التعريض بمَن حاز تركة رسول اللهﷺ من غير أقربائه واستولى عليه بالقهر والغلبة، فإنّ علياًعليه السلام والعباس رغم قرابتهما لا يستحقّان تركة النبيﷺ مع وجود السيّدة الزهراءعليها السلام فكيف بمَن لم يكن من الأقرباء؟!

ب ـ كما أنّ رواية زرارة ـ التي هي رواية العيّاشي عينها ـ مضافاً إلى إشكالها السندي ينقدح الشكّ في متنها؛ إذ إنّ لزرارة رواية أُخرى صحيحة سنداً[٦٢]، قال: سمعت أبا عبداللهعليه السلام يقول: «﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ

وَالأَقْرَبُونَ﴾[٦٣]» قال: «إنّما عنى بذلك: أُولو الأرحام في المواريث، ولم يعنِ أولياء النعمة، فأولاهم بالميّت أقربهم إليه من الرحم التي تجرّه إليها»[٦٤]، فالظاهر من هذه الصحيحة حدوث تصحيف في تلك الرواية، وتمّ استبدال قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى فِي كِتَابِ اللهِ﴾ بقوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ﴾ بسبب اشتمال الرواية على لفظ الأولوية، وكثرة تداول الآية الأُولى.

جـ ـ وأمّا صحيحة أبي بصير فإنّ الظاهر الأوّلي للشرط الوارد فيها وإن كان الاستدلال بآية ﴿وَأُوْلُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى فِي كِتَابِ اللهِ﴾ على تقدّم الطبقتين الأُولى والثانية على الثالثة، إلا أنّ مَن يُراجع المشكلة الموجودة آنذاك يجد أنّها لم تكن حول تقديم الخال والخالة على الطبقتين الأُولى والثانية أو اقترانها معهما؛ فإنّ الخال والخالة ليسا من العصَبة، بل المشكلة كانت تدور حول أصل استحقاقهما الإرث وتقديم المولى أو بيت المال عليهما؛ وقد وقع جدل حادّ في الفقه السنّي حول ذلك، وهو ما ولّد أسئلة وأثار شبهات في الأذهان، فتصدّى الأئمّة عليهم السلام للإجابة على تلك التساؤلات، وأرادوا إزالة الشبهات، كما يشهد له الطائفة الأُولى ووجود الجوّ السائد في الفقه السنّي، فتتشكّل قرينة حالية تُوجب رفع اليد عن الظهور الأوّلي.

والحاصل: إنّها ليست منافية للظائفة الأُولى ولا في مقابلها، بل الهدف المقصود من كلتا الطائفتين واحد.

الآية الثانية:

التمسّك بالآيات الدالّة على مبدأ الأقربية وأنّ الأقرب يمنع الأبعد، وقد دلّ

على ذلك عدّة مواضع من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً﴾[٦٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً﴾[٦٦]؛ فإنّ المُراد من الأقرب ما صدق عليه الأقرب عُرفاً، سواء أكان لأجل أقلّية الواسطة أو لأشدّية الارتباط والانتساب، ولا شكّ أنّ المتقرّب بالأبوين أقرب عُرفاً وأشدّ ارتباطاً، بل جهة قربه الى الميّت أيضاً أكثر من المتقرّب بأحدهما فوجب حجبه له، وقد خرج المتقرّب بالأُمّ وحدها بالإجماع، فبقى الباقي على مقتضى الأصل، وهو الحجب. ويُمكن أن يكون نظر المُستند لآية أُولي الأرحام الى هذا البيان[٦٧].

المناقشة:

إنّه يرد عليه نظير ما أوردناه على الدليل الأوّل من أنّ شدّة الارتباط وقوّة الوصلة لا تُثبت الأقربية ما دامت القرابة واحدة عُرفاً، وهي قرابة (الأُخوّة)، وما دامت الدرجة واحدة، ولا أقلّ من تردّد العُرف في هذا المورد أو عدم وضوح نظره.

الوجه الثاني: السنّة

ويُمكن الاستدلال للموقف الفقهي المعروف بعدّة روايات، وهي:

الرواية الأُولى: رواية الكناسي

وهي أهمّ الروايات في هذا المجال وأوضحها دلالة وأتمّها سنداً عند مشهور المتأخّرين، وهي موضع استنادهم في الفتوى، فقد روى يزيد الكناسي[٦٨] عن أبي جعفر عليه السلام، وفيها: قال: «وأخوك لأبيك وأُمّك أولى بك من أخيك لأبيك»[٦٩].

البحث في سند رواية الكناسي:

يزيد الكناسي لم يُوثّق، والمعروف بين المتقدّمين جهالته وعدم وثاقته[٧٠] وعدم اعتبار رواياته[٧١]، وكذا عند بعض الفقهاء من الطبقات المتأخّرة[٧٢]. نعم، عدّه الدارقطني وابن ماكولا من شيوخ الشيعة[٧٣].

ودعوى توثيق يزيد أبي خالد الكناسي مبنية على أحد أمرين:

الأمر الأوّل: دعوى اتّحاده مع يزيد أبي خالد القمّاط الثقة[٧٤]، كما احتمله بعض[٧٥]؛ حيث إنّ يزيد أبا خالد القمّاط ثقة، وهو من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام[٧٦]، فننتهي إلى كون المعنون الكناسي ثقة لا محالة؛ لأنّه هو القمّاط نفسه.

ويُؤيّد الاتّحاد:

١ ـ اتّحاد الكُنية (أبو خالد)؛ إذ أنّ كنية الكناسي أبو خالد[٧٧].

٢ ـ اتّحاد الاسم، وذكرُ الشيخِ الطوسي للكناسي وإهمالُه للقمّاط، فيما أنّ النجاشي عكس فذكر القمّاط وأهمل الكناسي مع كثرة روايتهما[٧٨]، وأيضاً كون القمّاط كوفياً، والكناسي منسوب إلى الكناسة، وهي منطقة في الكوفة[٧٩] قيل: كان يُباع فيها الدوابّ[٨٠].

المناقشة:

لا وجه لدعوى الاتّحاد[٨١]؛ وذلك:

١ ـ أمّا اتّحاد الكنية في المقام فلا دلالة له على الاتّحاد؛ لأنّ (أبا خالد) كنية كلّ مَن يُسمّى بـ (يزيد)[٨٢].

٢ ـ لا اطمئنان باتّحاد الاسم؛ إذ إنّ اسم القمّاط (يزيد) كما عن حمدويه أو

(كنكر) كما عن ابن عقدة ـ وإن غلّطه التستري[٨٣] ـ، واسم الكناسي مردّد بين (يزيد) و (بُريد)[٨٤]، فقد روى الكليني روايةً بهذا السند: [عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى][٨٥] عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن بريد الكناسي[٨٦]، فيما نقلها الصدوق بعنوان (بُريد بن معاوية)[٨٧]. وهي من الروايات التي وقعت محلاً للبحث بين الأعلام[٨٨].

٣ ـ ثمّ إنّ القمّاط له كتاب يرويه عنه جماعة (محمّد بن سنان وابن سماعة وصفوان)[٨٩]، وليس أحد منهم وارداً في سند هذه الرواية، ومن المستبعد أنّه يُهمل ذكر هذه الرواية المهمّة في كتابه ويُحدّث بها هشاماً بن سالم وهشام يُحدّث بها ابن محبوب، وكلاهما لم يكونا من نقلة كتاب القمّاط، وقد تكرّر اسمه في (الكشّي) عدّة مرّات ونُقل في شأنه روايتان[٩٠].

ولذا يظهر من بعض التعدّد؛ فإنّ البرقي ذكر عنوانين (يزيد أبو خالد الكناسي، أبو خالد الكناسي)، ممّا يُشعر بالتعدّد والتغاير[٩١]، وكذا يظهر من العلامة المجلسي في الوجيزة؛ حيث قال: «يزيد، أبو خالد القمّاط ثقة»[٩٢]، و «يزيد، أبو خالد الكناسي ممدوح»[٩٣]. وقد مال إلى التعدّد بعض أساتذتنا في موضع[٩٤]، بل صرّح بعضهم بذلك مستظهراً التعدّد[٩٥].

كما أنّ الاتّحاد بينه وبين بُريد بن معاوية العجلي ـ المكنّى بأبي القاسم ـ غير محتمل إطلاقاً، بل غلط، فقد كان العجلي معروفاً بين العامّ والخاصّ، وكان وجهاً من وجوه الشيعة، وكان محمّد بن مسلم ختنه[٩٦].

بل والأغرب منه ما مال إليه محمّد علي الأردبيلي في جامع الرواة من اتّحاد الثلاثة: الكناسي والقمّاط والعجلي[٩٧].

وعليه، فالرواية غير تامّة سنداً، وإن اشتهر وصفهم لها بالصحّة، منهم

المُحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة، فإنّه بعد أن دغدغ في الصحّة؛ لعدم توثيق يزيد بالكناسي في كتب الرجال، تراجع بعدها وحكم بالصحّة لتوصيفه بالكناسي في رجال الشيخ ضمن أصحاب أبي جعفر عليه السلام[٩٨]، وبعضهم احتمل بدواً صحّتها ولم يجزم بذلك، ثمّ مال إلى وهنها[٩٩].

إذن، فالقول باتّحاد القمّاط والكناسي رجم بالغيب، ولا دليل عليه بحيث تسكن النفس إليه. من هنا وصف المحقق التستري الحكم باتّحادهما بأنّه تحكّم[١٠٠].

الأمر الثاني: ما ادّعاه السيد بحر العلوم في رجاله؛ حيث قال ـ مُعقّباً على كلام العلامة المجلسي السابق ـ «يزيد، أبو خالد الكناسي ممدوح» ـ: «من جملة المشاهير المُتكرّرين في الأسانيد، وهذا يقتضي حسناً فيه»[١٠١].

وفيه: إنّ مجموع ما روي عنه بعنوان (يزيد الكناسي) يبلغ عشرين مورداً رواها عن أبي جعفر عليه السلام، إلا في مورد واحد رواه عن أبي عبدالله عليه السلام[١٠٢]، وهذا العدد من الروايات ـ أي: (١٩) رواية ـ ليس بالكثير الذي يجعل الرجل من المشاهير.

كما أنّ الشيخ الطوسي قد عدّ (يزيد الكناسي) من أصحاب الباقر عليه السلام[١٠٣]، وعدّ (بريد الكناسي) من أصحاب الصادق عليه السلام[١٠٤]. وهذا لا يتلاءم مع واقع الروايات التي نقلها؛ فإنّه روى (١٩) عن الباقر عليه السلام في الوقت الذي عُدّ من أصحاب الصادق عليه السلام ولم ينقل عنه سوى رواية واحدة[١٠٥] مضافاً إلى هذه الرواية.

إذن، فلا مستند لكون الكناسي ممدوحاً، وليس هو من المشاهير، ومنه تعرف ما في وصف بعضهم لروايات الكناسي بالمعتبرة أو بالحسنة أو بالموثّقة.

وعليه، فتنسدّ الأبواب حينئذٍ أمام توثيق الكناسي.

ولست أدري بعد هذا كلّه كيف يُدّعى تمامية السند وتغليط مَن خدش فيه

بجهالة الكناسي[١٠٦]؟!

الكناسي في كتب أهل السنّة الرجالية:

لقد ورد في كتب أهل السنّة أربعة أشخاص بلقب (الكناسي)، يُحتمل انطباقهم على راوي هذه الرواية، وهم:

١ ـ أبو يحيى القتّات، صاحب القتّ، ضعّفه شريك، وكان زهير يقول: أبو يحيى الكناسي[١٠٧]، ووثّقه ابن معين، قيل اسمه: زاذان، وقيل: دينار، وقيل: عبدالرحمان بن دينار، وقيل: مسلم، وقيل: يزيد، وقيل: زبان، ويُقال: يزيد الكناسي، كوفي[١٠٨].

٢ ـ ياسين الكناسي[١٠٩]، يروي عن أبي إسحاق[١١٠].

٣ ـ نصير بن أبي الأشعث الكوفي[١١١] القرادي [= الفزاري[١١٢]] الأسدي الكناسي[١١٣]، وثّقه أبو حاتم[١١٤]. يروي عن السبيعي[١١٥]. يُكنّى: أبا الوليد[١١٦].

٤ ـ بُريد الكناسي، ذكره ابن حجر، ووصفه الدارقطني وابن ماكولا بأنّه من شيوخ الشيعة[١١٧].

أقول: المُستفاد من رجاليي أهل السنّة احتمالات:

الاحتمال الأوّل:

كون الرجَل هو الأوّل منهم، وهو القتّات؛ بقرينة تقارب الطبقة والتشابه في الراوين عنه ومَن روى عنهم، وكون أحد أسمائه المنقولة (يزيد)، بل (يزيد الكناسي). وهو أرجح الاحتمالات.

الاحتمال الثاني:

كون الرجل هو الثاني، وهو (ياسين)، وتصحيف اسمه غير بعيد؛ لتقارب رسم الخطّ مع (يزيد)، ولتقارب الطبقة أيضاً.

الاحتمال الثالث:

كون الرجل هو الثالث، وهو (نصير)؛ لتقارب الطبقة، وإن كان مُستبعداً.

أقول: بناءً على الاحتمالات الثلاثة يكون الكناسي هذا من رجال أهل السنّة، ولم يُوثّق عندنا، و ربّما كانت له علاقات مع بعض الشيعة أو لقاءات مع بعض أئمّتنا عليهم السلام، وهذا لا يقتضي توثيقه. بيد أنّ هذا الاختلاف الكبير والاضطراب في تعيين اسمه وكنيته ليُزعزع الثقة بهذه الاحتمالات، كما يُزعزع الثقة بكونه شخصاً معروفاً وذا بال عندهم.

الاحتمال الرابع:

كون الرجل هو الرابع وكونه شيعياً، بل من شيوخ الشيعة، لكن اسمه (بُريد)، وهو مجهول عندنا. ولا يبعد أنّهم قد خلطوا بينه وبين بُريد بن معاوية العجلي[118] الذي هو أحد الأركان الأربعة؛ لقلّة معرفتهم برجالنا، فإنّه وإن كان كوفياً[119]، لكنّ كنيته أبو القاسم[120]، وليست أبا خالد، كما أنّه كان عربياً، ومثله لا يُشتبه به مع مَن يُحتمل اسمه زاذان أو زبان، ومثل هذه الأسماء تتناسب مع كون المُسمّى بها فارسياً.

والعجلي كان وجهاً من وجوه الشيعة[121]، وكان معروفاً ومشخّصاً ومُعلَّماً عندهم بكونه هو الراوي لحديث خاصف النعل[122]، ومَن كان بهذه المثابة لا يقع الاشتباه بينه وبين شخص غير معروف. وممّا يُقوّي احتمال خلطهم هو ما ذكره

العلامة الحلّي في إيضاح الاشتباه[١٢٣].

ومهما يكن من أمر فإنّه على كلا الاحتمالين لا مجال لدعوى الاتّحاد بين الكناسي وبين القمّاط من جهة، وبينه وبين بُريد العجلي من جهة أُخرى.

علماً بأنّهم ذكروا القمّاط بالاسم والكنية واللقب بعنوان (أبو خالد القمّاط)، كما هو مذكور عندنا[١٢٤]، ومن دون أيّ تردّد في اسمه أو لقبه أو كُنيته.

كما أنّهم ذكروا العجلي بالاسم واسم الأب واللقب بعنوان (بُريد بن معاوية العجلي)، كما هو مذكور عندنا[١٢٥]، ومن دون أيّ تردّد في اسمه أو اسم أبيه أو لقبه، بل وذكروا أيضاً كنيته (أبو القاسم)، وإن أضافوا أنّ اسمه (حاتم)[١٢٦]، لكن لا على سبيل التردّد.

أقول: إنّ الذي نستنتجه من البحث حول الكناسي في كتب أهل السنّة ما يلي:

١ ـ إمّا أن يكون الكناسي سنّياً، وهو أحد رواة أبي إسحاق السبيعي الهمْداني، وكان عنده علاقات ودّية مع الشيعة ومراجعات لبعض الأئمّة عليهم السلام، والنسبة الغالبة من الروايات التي رواها عن الأئمّة عليهم السلام ترتبط بمسائل تتعلّق بالقضاء.

٢ ـ أو أنّه كان مستبصراً، وكان حديث عهد بالتشيّع.

وعلى كلا الوجهين لم يكن الكناسي مبرّزاً، ولا من الأعلام ولا من مشايخ الرواية عندهم، بل ولا عندنا، وكان مغموراً غير مشهور. ويدعم ذلك الاختلاف الفضيع في تعيين اسمه وكنيته، بل وعصره وطبقته.

٣ ـ وأحتمل قوياً أنّ المصادر السنّية خلطت بينه وبين العجلي؛ لأنّ الذي يظهر بالمراجعة أنّ مصدرهم في وصف الكناسي بأنّه من شيوخ الشيعة هو النجاشي الذي أورد ما يشبه هذا التوصيف بشأن العجلي لا الكناسي.

محاولتان لإثبات حجّية رواية الكناسي:

يُمكن أن يُقال: إنّه في حالة عدم القناعة بوثاقة يزيد الكناسي لدينا طريق آخر لإثبات حجّية هذه الرواية، وهو عبارة عن إحدى محاولتين:

المحاولة الأُولى: التمسّك بمبدأ جابرية عمل المشهور لضعف السند.

الجواب:

١ ـ إنّنا لا نعتقد بهذا المبنى الأُصولي.

٢ ـ إنّ المشهور لم يعمل بجميع مفاصل الرواية؛ لوجود خلل في متنها، ومن هنا لجأوا لتوجيه بعض فقرات الرواية.

٣ ـ لو سلّمنا بمبدأ الجابرية وغضضنا النظر عمّا تقدّم، فمع ذلك إنّ هذا المبنى لا يشفع في خصوص المقام؛ بسبب الإشكاليات التي تُواجه دلالتها، سيما مع انسجامها ومطابقتها مع أبواب أُخرى غير إرث التركة كإرث ولاء العتق، وانسجامها مع نظرية التعصيب السنّية.

٤ ـ إنّ الإقدام على تقييد إطلاق الكتاب ـ سيما مع كونه بمثابة النصّ والتصريح ـ وتقييد إطلاقات الروايات الغفيرة في المقام بمثل هذه الرواية العليلة يُعدّ مجازفة تستحقّ التوقّف.

٥ ـ إنّه بناءً على مبنانا ـ محورية النصّ القرآني في البحث الفقهي ـ لا يُمكن تقييد الكتاب بدليل غير قويّ وغير جليّ كرواية الكناسي.

المحاولة الثانية: التمسّك بمبدأ تصحيح ما يرويه أصحاب الإجماع، فقد نقل الرواية عن الكناسي هشامُ بن سالم، ونقلها عنه الحسن بن محبوب. وابن محبوب كان من أصحاب الإجماع، كما هو محكيّ عن الكشّي، قال الكشّي: «أجمع

أصحابنا على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء وتصديقهم، وأقرّوا لهم بالفقه والعلم، وهم ستّة نفر آخر دون الستّة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبدالله عليه السلام، منهم: يونس بن عبدالرحمان، وصفوان بن يحيى بيّاع السابري، ومحمّد بن أبي عُمير، وعبدالله بن المغيرة، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمّد بن أبي نصر. وقال بعضهم: مكان الحسن بن محبوب: الحسن بن علي بن فضّال، وفضالة بن أيّوب...»[١٢٧].

الجواب:

١ ـ إنّه على الرغم من جلالة قدر الحسن بن محبوب إلا أنّ الذي يظهر من عبارة الكشّي أنّ عدّ الحسن بن محبوب ضمن أصحاب الإجماع ليس قطعياً، بل في أصل عدّه ضمنهم يُوجد ترديد بينه وبين ابن فضّال وفضالة.

٢ ـ إنّ عبارة الكشّي ليست ناظرة إلى الحكم بصحّة ما رواه أحد المذكورين عن المعصومين عليهم السلام حتّى إذا كانت الرواية مرسلة أو مروية عن ضعيف أو مجهول الحال، وإنّما المراد بيان جلالة قدر هؤلاء، وأنّ الإجماع قد انعقد على وثاقتهم وفقههم وتصديقهم فيما يروونه. ومعنى ذلك: أنّهم لا يُتّهمون بالكذب في أخبارهم ورواياتهم. وأين هذا من دعوى الإجماع على الحكم بصحّة جميع ما رووه عن المعصومين عليهم السلام وإن كان الواسطة مجهولاً أو ضعيفاً؟![١٢٨] فهو في الحقيقة إخبار بإجماع الطائفة على توثيقهم وتعديلهم وفقاهتهم، لا أكثر.

إذن، فهذا الطريق لا ينفع لدفع إشكالية ضعف رواية الكناسي وعدم حجّيتها.

وقفة مع الشيخ الصدوق:

على الرغم من أنّ الشيخ الصدوق كان قد اختار حجب الإخوة من الأبوين

للإخوة من الأب حجب حرمان في كتبه الثلاثة: المقنع والهداية والفقيه[١٢٩]، بيد أنّ ثمّة تساؤلات تبحث عن إجابة:

١ ـ لماذا لم ينقل الصدوق رواية الكناسي في الفقيه مع كونها مشهورة؟!

فلو كانت تامّة وغير عليلة بنظره لنقلها، فعدم نقله لها قرينة على وجود مشكلة فيها؛ لأنّه تعهّد في الفقيه بنقل ما صحّ عنده. ومن غير المحتمل عدم عثوره على هذه الرواية؛ فإنّ هذا الاحتمال منفي جزماً.

٢ ـ لِمَ يُعبّر الصدوق عن الحكم بالحجب في الفقيه بعبارته الخاصّة وقد أطال في البيان؟!، قال ـ في باب ميراث الإخوة والأخوات ـ: «... وكذلك الإخوة والأخوات للأب في كلّ موضع يقومون مقام الإخوة والأخوات للأب والأُمّ إذا لم يكن إخوة وأخوات لأب وأُمّ، فإن ترك أخاً لأب وأُمّ وأخاً لأب فالمال كلّه للأخ من الأب والأُمّ، وسقط الأخ من الأب، ولا يرث الإخوة من الأب ذكوراً كانوا أو إناثاً مع الإخوة من الأب والأُمّ ذكوراً كانوا أو إناثاً، فإن ترك أخاً لأب وأُمّ وأُختاً لأب فالمال كلّه للأخ من الأب والأُمّ، وكذلك إن ترك أُختاً لأب وأُمّ وأخاً لأب فالمال كلّه للأُخت من الأب والأُمّ...»[١٣٠]، فلو كانت ثمّة رواية في البين بالمضمون نفسه أو قريبة منه لنقلها.

٣ ـ يا تُرى لِمَ يتشبّث الصدوق لإثبات فتواه في المقام برواية نبوية مرسلة سنّية، وهي قوله ﷺ: «أعيان بني الأُمّ أحقّ بالميراث من ولد العلات»[١٣١]؟! فلو كان لدينا رواية واحدة ولو ضعيفة لاستشهد بها.

وسوف يأتي أنّ هذه المرسلة هي عين رواية الحارث عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «أعيان بني الأُمّ يرثون دون بني العلات»[١٣٢]، وهي عين رواية السبيعي التي رواها الحسن بن عمارة، والتي جاء فيها: «أعيان بني الأُمّ أقرب من بني العلات...»[١٣٣].

البحث الدلالي في رواية الكناسي:

إنّ رواية الكناسي قد اشتملت على لفظ (أولى)، وهو إنّما يُفيد في الاستدلال في المقام إذا كان بمعنى الأقرب، ومن الواضح أنّ الأُخوّة واحدة في الإخوة وإن افترقوا في نوع الوصلة، فإنّ المتقرّب بالأبوين وإن كان أشدّ ارتباطاً من المتقرّب بأحدهما، ولكن الشدّة والقوّة لا تستلزم الأقربية، بدليل أنّ الأخ للأبوين أشدّ ارتباطاً من الأخ للأُمّ، ولكنّهما يجتمعان معاً، ولا يُقدّم الأوّل على الثاني، فهذه الأولوية لا تدلّ على تقديم المفضّل وإسقاط المفضّل عليه في العبارة محلّ الاستدلال من هذه الرواية؛ لأنّ هذا ما لا يُمكن الإلتزام به فقهياً، لأنّه قد تلتها عبارة أُخرى، وهي قوله عليه السلام: «وأخوك لأبيك أولى بك من أخيك لأُمّك»، وممّا لا يخفى أنّه لا أحد يُفتي بسقوط الإخوة للأُمّ وتقديم الإخوة للأب عليهم، كما أشار الى ذلك بعضهم(١٣٤).

وهذا هو الذي دعا البعض أن يحمل الأولوية في العبارة الأُولى على الحجب وفي هذه العبارة الأخيرة على زيادة الحصّة، إلا أنّ الذي يُطالع فقرات هذه الرواية يرى أنّها واردة في سياق واحد مترابط، فقد جاءت في قالب عدّة جمل معطوف بعضها على بعض ومرتبط بعضها مع بعض بنحو الترتب السلّم الذي تتدرّج درجاته من أسفل الى أعلى، فبدأ فيها من أقرب قرابة ثمّ ما يليها على التوالي كالسلسلة، فلا يصحّ التفكيك في المُراد بالأولوية من فقرة الى أُخرى.

إشكال:

إنّ الرواية اشتملت على ثمانية مقاطع مفصولة بكلمة (قال)، وهذا ما يُزعزع الاطمئنان بكون الرواية واردة كلّها في كلام متّصل، بل ربّما تكون مجموعة من عدّة روايات، وعليه فلا نُحرز وحدة السياق، ومعه فلا يلزم تفسير الأولوية

في كلّ مقاطع الرواية بمعنى واحد، بل يُمكن العمل ببعض المقاطع دون البعض الآخر، ويُمكن التبعيض في حجية ما تضمّنته من مقاطع.

الجواب:

إنّ ظاهرة تجميع أكثر من رواية ودمجها في رواية واحدة أو العكس أي تقطيع الرواية الواحدة الى عدّة مقاطع أمر خلاف أمانة الراوي، وإنّما نشأت هذه الظاهرة في المجاميع الثانوية والمتأخّرة لأغراض فنّية ترتبط بحيثيات الاستدلال الفقهي، فلا يصحّ احتمال هذا في الرواة الأوائل.

وأمّا اشتمال الرواية على كلمة (قال) وتكرّرها ثماني مرّات وسط كلام أبي جعفر عليه السلام فهو بسبب تعمّد الإمام عليه السلام المكث القصير بين هذه الفقرات، من أجل إعطاء فرصة كافية للسامع لكي يستوعب جميع ما قاله أو يكتب جميع ما أملاه عليه، نظراً لتشابه ألفاظ الجمل والعبارات، واحتمال وقوع الاشتباه من السامع أو الكاتب هنا وارد جدّاً، كما هو واضح لكلّ من يقرأ الرواية[١٣٥].

وينبغي نقل النصّ الكامل لهذه الرواية بجميع فقراتها، قال عليه السلام: «ابنك أولى بك من ابن ابنك، وابن ابنك أولى بك من أخيك».

قال: «وأخوك لأبيك وأُمّك أولى بك من أخيك لأبيك، وأخوك لأبيك أولى بك من أخيـــــك لأُمّك».

قال: «وابن أخيك لأبيك وأُمّك أولى بك من ابن أخيك لأبيك».

قال: «وابن أخيك من أبيك أولى بك من عمّك».

قال: «وعمّك أخو أبيك من أبيه وأُمّه أولى بك من عمّك أخي أبيك من أبيه»، قال: «وعمّك أخو أبيك من أبيه أولى بك من عمّك أخي أبيك لأُمّه».

قال: «وابن عمّك أخي أبيك من أبيه وأُمّه أولى بك من ابن عمّك أخي أبيك لأبيه».

قال: «وابن عمّك أخي أبيك من أبيه أولى بك من ابن عمّك أخي أبيك لأُمّه».

وعلى الرغم من كون ألفاظ هذه الرواية تُحاكي آية أُولى الأرحام في استخدامها لمفردة (الأولوية) ممّا يُوجِب تداعي المعاني وكأنّها متصدّية لبيان مصاديق الأولوية ومراتبها، إلا أنّه بلحاظ عدم انطباقها على طبقات الورثة ومراتبهم يُعدّ مؤشّراً واضحاً على أنّ الرواية بكلّ فقراتها ليست ناظرة الى التقديم والأولوية في استحقاق إرث التركة، بل هي مرتبطة بأمر آخر، فهي من ناحية الدلالة خارجة عمّا نحن فيه من تحديد الأقرب والأولى من القرابات في باب توريث المال.

وأمّا ما هو المعنى الملحوظ في الرواية فهذا ما يحتاج الى تحليل وتشريح لخصائصها، وإنّما يُمكن اكتشاف خصائصها فيما لو عرفنا سلسلة المراتب التي تعرّضت إليها الرواية.

ترتيب الأولويات في رواية الكناسي:

١ ـ الابن الصلبي، [وهو أولى من ابن الابن مهما نزل].

٢ ـ ابن الابن مهما نزل، [وهو أولى من الأخ مُطلقاً].

٣ ـ الأخ الشقيق، [وهو أولى من الأخ للأب].

٤ ـ الأخ للأب، [وهو أولى من الأخ للأُمّ].

٥ ـ ابن الأخ الشقيق، [وهو أولى من ابن الأخ للأب].

٦ ـ ابن الأخ للأب، [وهو أولى من العمّ].

٧ ـ العمّ شقيق الأب، [وهو أولى من العمّ لأب].

٨ ـ العمّ لأب، [وهو أولى من العمّ لأُمّ].

٩ ـ ابن العمّ الشقيق، [وهو أولى من ابن العمّ لأب].

١٠ ـ ابن العمّ لأب، [وهو أولى من ابن العمّ لأُمّ].

إذن، فالأولويات المذكورة عشر، لا غير.

خصائص رواية الكناسي:

وفي ضوء سلسلة الأولويات السالفة يُمكن تحديد خصائص الرواية، وهي ما يلي:

الخصوصية الأُولى: أنّها اقتصرت على ذكر الأنساب فقط، فلم تتعرّض للأزواج ولا الموالي ولا الحلفاء ولا الإمام.

الخصوصية الثانية: أنّها اقتصرت على ذكر الذكور فقط، ولم تتعرّض الى الإناث بالمرّة، فلم تتعرّض للأُمّ ولا البنات ولا الأخوات ولا الجدّات ولا العمّات ولا الخالات، ولا الى أولادهنّ، وبالتالي لم تتعرّض الى كيفية ترتيب الأولويات بين هؤلاء غير المذكورين بعضهم مع بعض أو بلحاظ غيرهم ممّن ذُكروا في الرواية.

الخصوصية الثالثة: أنّها لم تتعرّض للأنساب جميعهم، فقد تعرّضت الى الأبناء وأبنائهم والإخوة وأبنائهم والأعمام وأبنائهم، ولكنّها خلت من ذكر الأب والجدّ وغيرهما.

الخصوصية الرابعة: أنّها خلت من ذكر المتقرّبين بالأُنثى كالإخوة من الأُمّ وأبنائهم والأخوال وأبنائهم. وعلى الرغم من ورود عنوان (الإخوة من الأُمّ) في

الرواية لكن لم يُذكروا كمستحقّين، بل ذُكروا من أجل بيان مَن يتقدّم عليهم ومَن هو أولى منهم، ولم يُذكر أنّهم على مَن يتقدّمون.

الخصوصية الخامسة: أنّها اشتملت على بيان عشر أولويات، ثلاث منها مخالفة لما عليه الفتوى في فقه الإمامية، وهي:

١ ـ «وأخوك لأبيك أولى بك من أخيك لأُمّك».

٢ ـ «وعمّك أخو أبيك من أبيه أولى بك من عمّك أخي أبيك لأُمّه».

٣ ـ «وابن عمّك أخي أبيك من أبيه أولى بك من ابن عمّك أخي أبيك لأُمّه».

الاستنتاج:

في ضوء هذه الخصائص لا بدّ من البحث عن ما هو الحكم أو العنوان الشرعي الذي تنطبق عليه هذه الخصائص أكثر من غيره ولو تطابقاً إجمالياً، واعلم أنّ العناوين المحتملة هي ما يلي:

العنوان الأوّل: العصَبة في ولاء العتق

وهذا العنوان يتطابق مع ما في الرواية في بعض الموارد، إلا أنّ موارد الاختلاف أكثر من باقي الموارد، كالأبوين فيثبت لهما الولاء، كما أنّه لا يثبت للمتقرّب بالأُمّ كالإخوة من الأُمّ. والعناوين التي ترث الولاء كالتالي:

١ ـ الأبوان والأولاد. [الأبوان لم يردا في الرواية، لكن الأولاد ذُكروا].

٢ ـ أولاد الأولاد. [وارد ذكرهم في الرواية].

٣ ـ الإخوة والأجداد للأب دون الامّ. [والإخوة إجمالاً مذكورون في الرواية، لكن الإخوة للامّ لا ولاء لهم، لكن الأجداد لم يُذكروا].

٤ ـ الأعمام. [وهم إجمالاً مذكورون في الرواية، لكن الأعمام للامّ لا ولاء لهم].

٥ ـ أولاد الأعمام. [وارد ذكرهم في الرواية، لكن أولاد الأعمام للامّ لا ولاء لهم].

٦ ـ مولى المولى. [لم يرد في الرواية].

٧ ـ قرابة مولى المولى لأبيه[١٣٦]. [لم يرد في الرواية].

العنوان الثاني: العصَبة بالنفس في الإرث

ولا بدّ هنا من إجراء مقارنة بين العناوين الواردة في الرواية وترتيبها مع ما هو مثبّت في الفقه السنّي كي يتّضح لنا مدي التطابق بينهما.

ترتيب العصَبات النسبية في الفقه السنّي:

١ ـ الابن الصلبي. [وارد في الرواية].

٢ ـ ابن الابن مهما نزل. [وارد في الرواية].

٣ ـ الأب.

٤ ـ الجدّ الصحيح مهما علا.

٥ ـ الأخ الشقيق. [وارد في الرواية].

٦ ـ الأخ لأب. [وارد في الرواية].

٧ ـ ابن الأخ الشقيق. [وارد في الرواية].

٨ ـ ابن الأخ لأب. [وارد في الرواية].

٩ ـ العمّ الشقيق. [وارد في الرواية].

١٠ ـ العمّ لأب. [وارد في الرواية، مع إضافة تقدّمه على العمّ لأُمّ].

١١ ـ ابن العمّ الشقيق. [وارد في الرواية].

١٢ ـ ابن العمّ لأب. [وارد في الرواية، مع إضافة تقدُّمِه على ابن العمّ لأُمّ].

١٣ ـ عمّ الأب الشقيق.

١٤ ـ عمّ الأب لأب.

١٥ ـ ابن عمّ الأب الشقيق.

١٦ ـ ابن عمّ الأب لأب.

١٧ ـ عمّ الجدّ الشقيق.

١٨ ـ عمّ الجدّ لأب.

١٩ ـ ابن عمّ الجدّ الشقيق.

٢٠ ـ ابن عمّ الجدّ لأب[١٣٧].

وأنت ترى أنّه ثمّة تطابق كبير بين عنوان العصَبة في الإرث بحسب مصطلح الفقه السنّي وبين ما ورد في الرواية في عشرة عناوين باستثناء العنوانين الثالث والرابع، وهما: الأب والجدّ له، كما أنّ هذه الرواية تشتمل على عنوانين إضافيين، وهما: العمّ لأُمّ، وابن العمّ لأُمّ.

وأمّا انقطاع الرواية وعدم إكمالها لما في سائر السلسلة من العناوين، فيُمكن الإجابة عنه بأنّ الرواية لعلّها مقتطعة من آخرها، والراوي اقتصر على هذا العنوان، أو أنّ الإمام عليه السلام اكتفى بهذا المقدار لكونه هو المقدار المُبتلى به أكثر الناس أو لغير ذلك من التبريرات المعقولة.

العنوان الثالث: الورثة

أمّا عنوان الورثة أولياء الإرث فلا تنطبق عليه الخصوصية الأُولى؛ لأنّه يشمل

الورثة النسبيين والسببيين، ولا تنطبق عليه الخصوصية الثانية؛ لأنّه يشمل الذكور والإناث، ولا تنطبق عليه الخصوصية الثالثة؛ لأنّ الأب والجدّ من جملة الورثة، ولا تنطبق عليه الخصوصية الرابعة؛ لأنّها أغفلت الإخوة للأُمّ والأخوال وأولادهم.

لا يُقال: إنّه يُمكن الاعتذار بأنّه لا يلزم استقراء الجميع، بل يكفي الإشارة الى البعض، سيما مع عدم وجود تصريح ولا قرينة دالّة ولا مُشعرة بكون الاستقراء مُستهدفاً للرواية، وكم له من نظير في القرآن والسنّة، بل ثمّة نصوص اشتملت على أدوات الحصر، ولكن فُسّر الحصر فيها بكونه حصراً إضافياً لا حقيقياً، فكيف بما نحن فيه من خلوّها من أيّة قرينة دالّة على الحصر؟!

فإنّه يُقال: إنّ ما ذكرناه من كون الرواية مسوقة لبيان ترتيب شرعي أو عُرفي لمجموعة من العناوين التي يترتّب عليها أثر شرعي يُشكّل قرينة صارخة على كونها في مقام الاستيعاب، وعلى الأقلّ عدم إسقاطها وتركها لعنوان من وسط هذه السلسلة، وإن أمكن التغافل عن طرفي السلسلة الأوّل والآخِر.

العنوان الرابع: العصَبة في العقل

وهم أقرباء الشخص من أبيه، وهو منطبق أيضاً على الرواية باستثناء قرابة الأُمّ، مع وجود خلاف فقهي في بعض الموارد، والإشكالية المهمّة التي تُواجه في تطبيق الرواية على هذا العنوان أنّ مسألة عقل العصَبة لا ترتيب فيه ولا أولوية، بل إنّ العاقلة جميعاً عليهم دفع دية الجناية الخطأ، وعلى كلّ واحد منهم دفع سهمه منها بلا تقدّم ولا تأخّر بينهم.

عدم دلالة رواية الكناسي على كونها واردة في باب الإرث:

ومهما يكن من أمر فقد اتّضح من هذا المسح والتحليل للعناوين الواردة في الرواية أنّ أقرب العناوين المحتملة هو العنوان الأوّل وهو العصَبة في ولاء العتق، ويليه العنوان الثاني وهو العصَبة في الميراث بحسب الفقه السنّي أي الطبقة التي تلي أهل الفروض في الإرث، ثمّ العنوان الثالث وهو الورثة، وأمّا العنوان الرابع وهو العصَبة في العقل فهو من أبعدها.

وإيراد هذه الرواية في باب توريث المال[١٣٨] إنّما يُعبّر عن فهم أصحاب تلك المصنّفات لهذه الرواية ويكون حجّة لهم، ولا حجية له بالنسبة إلينا، ولا كاشفية له ولا قرينية على إرادة الأولوية في باب توريث التركة.

مُضافاً إلى وجود عدّة مُبعّدات أُشير إلى بعضها، وهي:

أ ـ الحكم بتقديم الأخ للأب على الأخ للأُمّ، قال: «وأخوك لأبيك أولى بك من أخيك لأُمّك»، ولا قائل به. وهذا إنّما يتناسب مع فكرة (العصَبة بالنفس) المعروفة في الفقه السنّي.

ب ـ إهمال الحكم بتوريث الأخ للأُمّ، وإنّما المذكور تأخّره عن الأخ للأب بمرتبة وعن الأخ للأبوين بمرتبتين.

جـ ـ إهمال الحكم بتوريث ابن الأخ للأُمّ، وأيضاً عدم بيان تقديمه على العمّ، وإنّما المذكور تقديم ابن الأخ للأب على العمّ، قال: «وابن أخيك من أبيك أولى بك من عمّك»، وهذا يُوجب الإيهام.

د ـ الحكم بتقديم العمّ للأب على العمّ للأُمّ، قال: «وعمّك أخو أبيك من أبيه أولى بك من عمّك أخي أبيك لأُمّه»، ولا قائل به. وهذا إنّما يتناسب مع فكرة

(العصَبة بالنفس) المعروفة في الفقه السنّي.

هـ ـ إهمال الحكم بتوريث العمّ لأُمّ، وإنّما المذكور تأخّره عن العمّ لأب بمرتبة وعن العمّ شقيق الأب بمرتبتين.

و ـ الحكم بتقديم ابن العمّ للأب على ابن العمّ للأُمّ، قال: «وابن عمّك أخي أبيك من أبيه أولى بك من ابن عمّك أخي أبيك لأُمّه»، ولا قائل به. وهذا إنّما يتناسب مع فكرة (العصَبة بالنفس) المعروفة في الفقه السنّي.

دفاع وردّ:

قد يُقال: إنّ اشتمال الرواية على ما لم يُفتَ به لا يضرّ بحجيتها؛ بناءً على قبول التبعيض في الحجية.

لكنّه يُقال:

١ ـ إنّنا لا نعتقد بمبنى التبعيض في الحجية، فيكون البحث حينئذٍ مبنائياً.

٢ ـ إنّ القول بقبول التبعيض في الحجية إنّما ينفع لو تمّت الرواية سنداً، وقد أثبتنا عدم تماميتها سنداً.

٣ ـ إنّه مع قطع النظر عن السند، إنّ القول بتبعيض الحجية فيما لو اشتملت الرواية على عدّة مقاطع مستقلّة المعنى، وأمّا لو كانت واقعة في سياق واحد متصل كحلقات السلسلة المترابطة فلا يجري هذا المبنى؛ فإنّ الرواية بقضّها وقضيضها تريد أن تبيّن الأولويات بحسب الترتيب، فلو انقطعت السلسلة من وسطها انقطع الترتيب الذي يُبنى عليه نظام الإرث. أجل، يُمكن التغاضي عن انقطاع آخرها، وربّما أوّلها، وأمّا انقطاعها من الوسط فهذا يُحدث خللاً ببيان هذا

النظم، وهو الغرض الأوّل والأخير لهذه الرواية.

ز ـ إهمال الحكم بتوريث ابن العمّ لأُمّ، وإنّما المذكور تأخّره عن ابن العمّ لأب بمرتبة وعن ابن العمّ شقيق الأب بمرتبتين.

ح ـ أنّ الحكم بتقديم ابن الأخ على الأخ مذكور مُطلقاً، فيما أنّ تقديمه إنّما يكون حال المُزاحمة ـ لا مُطلقاً ـ كما إذا اجتمع ابن الأخ للأبوين مع الأخ لهما فالميراث للأخ دون ابن الأخ، وأمّا إذا لم يُزاحمه كما إذا اجتمع جدّ لأُمّ وابن أخ لأُمّ مع أخ لأب فابن الأخ يرث مع الجدّ الثلث، وللأخ الثلثان. وإن كان ربّما يُدفع بإمكان تقييده بدليل خارج.

ط ـ أنّها اقتصرت على ذكر الأنساب فقط، فلم تتعرّض للأزواج ولا الموالي ولا الحلفاء ولا الإمام.

ي ـ أنّها اقتصرت على ذكر الذكور فقط، ولم تتعرّض الى الإناث بالمرّة، فلم تتعرّض للأُمّ ولا البنات ولا الأخوات ولا الجدّات ولا العمّات ولا الخالات، ولا الى أولادهنّ، وبالتالي لم تتعرّض الى كيفية ترتيب الأولويات بين هؤلاء غير المذكورين بعضهم مع بعض أو بلحاظ غيرهم ممّن ذُكروا في الرواية.

ك ـ أنّها لم تتعرّض للأنساب جميعهم، فقد تعرّضت الى الأبناء وأبنائهم والإخوة وأبنائهم والأعمام وأبنائهم، ولكنّها خلت من ذكر الأب والجدّ وغيرهما.

ل ـ أنّها خلت من ذكر المتقرّبين بالأُنثى كالإخوة من الأُمّ وأبنائهم والأعمام للأُمّ وأبنائهم والأخوال وأبنائهم. وعلى الرغم من ورود عنوان (الإخوة من الأُمّ) في الرواية لكن لم يُذكروا كمستحقّين، بل ذُكروا من أجل بيان مَن يتقدّم عليهم ومَن هو أولى منهم، ولم يُذكر أنّهم على مَن يتقدّمون، وكذا الأعمام للأُمّ وأبناؤهم.

وينتج من ذلك عدم الاطمئنان بمضمون رواية الكناسي، وبالتالي لا تتمّ دعوى حجب كلالة الأبوين لكلالة الأب، بل كلاهما يرثان إذا اجتمعا، وقد تفرّدنا بهذا الرأي على ما أعلم.

بل سوف يتّضح أنّ أصل هذه الفتوى ومستندها قد وفد إلينا من الفقه السنّي.

تنبيه:

من الجدير بالذكر أنّ يزيد الكناسي له رواية أُخرى في مسألة البلوغ اشتملت على مقاطع غريبة[١٣٩]، علّق عليها بعضهم بقوله: «... مضافاً إلى ضعف سندها، واشتمالها على أُمور لا نقول بها...»[١٤٠]، وقال بعض آخر: «والحديث مشتمل على جملة من الأحكام شبه المسلّم فقهياً خلافها لولا التأويل، من قبيل:... ومخالفة جملة من مقاطع الحديث لشبه المسلّمات قد يسلب الوثوق بالحديث، ويُسقطه ـ على بعض المباني في الأُصول ـ عن الحجّية في غير موارد المخالفة»[١٤١].

وهذا ما يدعو إلى عدم الاستغراب من موقفنا في التشكيك في سلامة رواية الكناسي في باب الحجب.

الهوامش

(١) انظر: الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ ٧: ٧٤. وحكى الكليني في الكافي أيضاً عن الفضل بن شاذان الإجماع عليه [المصدر السابق ٧: ١٠٥، ذيل ح ٨]. الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، المقنع، مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام - قم، ط ١ / ١٤١٥ هـ:٤٩٦. الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، الهداية في الأُصول والفروع، مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام - قم، ط ١ / ١٤١٨ هـ: ٣٣٣. الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، مَن لا يحضره الفقيه، دار الكتب الإسلامية - طهران / ١٤١٠ هـ ٤: ٢٧٣. المفيد، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان، الإعلام، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط ٢ / ١٤١٤ هـ = ١٩٩٣ م: ٥٦. المفيد، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان، المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ٢ / ١٤١٠ هـ: ٦٨٩. أبو الصلاح الحلبي، تقيّ الدين بن نجم، الكافي في الفقه، تحقيق: رضا الأُستادي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامّة - إصفهان، ط ١ / ١٤٠٣ هـ: ٣٧٢. الطوسي، محمّد بن الحسن، النهاية في مجرّد الفقه والفتاوي، انتشارات قدس محمّدي - قم / بدون تاريخ: ٦٣٥. الطوسي، محمّد بن الحسن، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / ١٤٠٧ هـ ٤: ٥٢، م ٦٠. سلار، أبو يعلى حمزة بن عبدالعزيز الديلمي، المراسم العلوية في الأحكام النبوية، المعاونية الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام - قم / ١٤١٤ هـ: ٢٢٤. ابن البرّاج، القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي، المهذّب، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ١ / ١٤١١ هـ ٢: ١٣٤. ابن حمزة الطوسي، أبو جعفر محمّد بن علي، الوسيلة الى نيل الفضيلة، مكتبة المرعشي النجفي - قم، ط ١ / ١٤٠٨ هـ: ٣٨٨. الراوندي، قطب الدين سعيد بن هبة الله، فقه القرآن في شرح آيات الأحكام، مطبعة الولاية - قم، ط ٢ / ١٤٠٥ هـ ٢: ٣٥٠. ابن زهرة الحلبي، حمزة

بن علي، غُنية النـزوع الى علمي الأُصول والفروع، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم / ١٤١٧ هـ: ٣٢٥. ابن إدريس الحلّي، أبو جعفر محمّد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤١٠ هـ ٣: ٢٥٩. الكيدري، قطب الدين أبو الحسن محمّد بن الحسين بن تاج الدين البيهقي النيسابوري، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، ط ١ / ١٤١٦ هـ: ٣٦٧. المحقّق الطوسي، نصير الدين، جواهر الفرائض، المطبوع في مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي ـ قم / ١٤٢١ هـ = ٢٠٠٠ م، العددان: ١٧ و ١٨، السنة الخامسة، العدد ١٧: ٢٠٥. المحقق الحلّي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، تحقيق: السيّد صادق الشيرازي، منشورات استقلال ـ طهران، ط ٢ / ١٤٠٩ هـ [أُوفسيت من الطبعة الثالثة ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م بموافقة مؤسّسة الوفاء ـ بيروت] ٤: ٨٢٦. ابن سعيد، يحيى بن سعيد الحلّي الهذلي، الجامع للشرائع، مؤسّسة سيّد الشهداء العلمية ـ قم / ١٤٠٥ هـ: ٥١٣. وهو ظاهر كشف الرموز [الآبي، زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤٠٨ هـ ٢: ٤٥٣ ـ ٤٥٤. العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤١٣ هـ ٣: ٣٦٢. العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، ط ١ / ١٤٢٠ ـ ١٤٢٢ هـ ٥: ١٩. وهو ظاهر كنـز الفوائد [العميدي، عميد الدين بن محمّد الأعرج الحسيني، كنـز الفوائد في حلّ مشكلات القواعد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤١٦ هـ ٣: ٣٧١]. وهو ظاهر إيضاح الفوائد [فخر المحقّقين، محمّد بن الحسن، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، مؤسّسة إسماعيليان ـ قم، ط ١ / ١٣٨٧ ـ ١٣٨٩ هـ ٤: ٢١٦]. الشهيد الأول، محمد بن مكي، اللمعة الدمشقية في فقه الامامية، مؤسسة فقه الشيعة، ط ١ / ١٤١٠ هـ = ١٩٩٠ م: ٢٢٧. الشهيد الأول، محمد

بن مكي، الدروس الشرعية في فقه الامامية، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤١٢ هـ ٢: ٣٦٨، الدرس (١٨٩). السيوري، جمال الدين أبو عبدالله المقداد بن عبدالله، كنز العرفان في فقه القرآن، انتشارات مرتضوي ـ قم، ط ١ / ١٤٢٥ هـ ٢: ٣٣٤. ابن فهد الحلّي، جمال الدين أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن فهد، المهذّب البارع في شرح المختصر النافع، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤٠٧ هـ ٤: ٣٨٧. الصيمري، مفلح بن حسن البحراني، تلخيص الخلاف وخلاصة الاختلاف (منتخب الخلاف)، مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ط ١ / ١٤٠٨ هـ ٢: ٢٥٣، م (٤٤) و (٤٥). وهو ظاهر مسالك الأفهام [الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم، ط ١ / ١٤١٣ هـ ١٣: ١٤١]. الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤١٤ هـ ١١: ٣٩٠. المجلسي الأوّل، محمّد تقي، روضة المتّقين في شرح مَن لا يحضره الفقيه، مؤسّسة فرهنكي إسلامي كوشانبور ـ إيران، ط ٢ / ١٤٠٦ هـ ١١: ٢٤٨. المُحقّق السبزواري، المولى محمّد باقر، كفاية الفقه المشتهر بـ (كفاية الأحكام)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤٢٣ هـ ٢: ٨٣٥. الفيض الكاشاني، محمّد محسن، مفاتيح الشرائع، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ٣ / ١٣٦٧ هـ. ش ٣: ٣٠٢، المفتاح (١٢٠١). الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة المعروف اختصار اسمه بـ (وسائل الشيعة)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١ / ١٤١٢هـ ٢٦: ١٨٢ ـ ١٨٣، ب ١٣ من ميراث الإخوة والأجداد. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، هداية الأُمّة إلى أحكام الأئمّة (منتخب المسائل)، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد، ط ١ / ١٤١٢هـ ٨: ٣٢٧، ب ٤ من ميراث الإخوة والأجداد، الرقم (١٢). الفاضل الإصبهاني، بهاء الدين محمّد بن الحسن المعروف بالفاضل الهندي، كشف اللثام عن قواعد الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤١٦ هـ ٩: ٤٢٣ ـ ٤٢٤. العاملي، محمد بن جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، دار إحياء

التراث العربي ـ بيروت / بدون تاريخ ٨: ١٤١، الطبعة القديمة. الطباطبائي العاملي، علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤٢٢ هـ ١٢: ٥٣٦. النراقي، المولى أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١ / ١٤١٥ هـ ١٩: ٢٦٦ ـ ٢٦٧. النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت، ط ٧ / بدون تاريخ ٣٩: ١٤٩.

(٢) المفيد، محمد، الإعلام: ٥٦. النراقي، أحمد، مستند الشيعة ١٩: ٢٦٧ ـ ٢٦٨. النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام ٣٩: ١٤٩.

(٣) أُنظر: المقدسي، ابن قدامة موفّق الدين عبدالله بن أحمد، المغني، دار الفكر، ط ١ / ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤ م ٧: ١٣ ـ ١٤. الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب القاهري الشافعي، مغني المحتاج الى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار احياء التراث العربي ـ بيروت / ١٣٧٧ هـ = ١٩٥٨ م ٣: ١١. السرخسي، محمّد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة ـ بيروت / ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م ٢٩: ١٥٦. ابن رشد، أبو الوليد محمّد بن أحمد بن أحمد ابن رشد القرطبي الأندلسي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، طبعة جديدة منقّحة ومصحّحة / ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م ٢: ٢٨٠.

(٤) أُنظر: برّاج، جمعة محمّد محمّد، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية، دار يافا العلمية ـ عمان / ١٤٢٠ هـ = ١٩٩٩ م: ٣٧٩ ـ ٣٨٠. السرخسي، محمّد بن أبي سهل، المبسوط ٢٩: ١٥٦. الشربيني، محمد بن أحمد، مغني المحتاج ٣: ١٧. المقدسي، ابن قدامة موفّق الدين، المغني ٧: ١٥. ابن رشد، أبو الوليد محمّد بن أحمد، بداية المجتهد ٢: ٢٨١.

(٥) النساء: ١٧٦.

(٦) العصبة مع الغير: هي كلّ أُنثى صاحبة فرض تصير عصَبة مع أُنثى أُخرى لا تُشاركها في العصوبة. والعصَبة مع الغير منحصرة في الأخوات الشقيقات أو لأب مع الفرع الوارث المؤنّث إذا لم يكن معهنّ مَن يعصبهنّ من الإخوة، فالأُخت الشقيقة أو لأب تصير عصَبة مع البنت وبنت الابن. والعصَبة هنا لا يشترك في الميراث مع مَن

صارت عصَبة معه ـ كما هو الحال في العصَبة بالغير ـ ولكن يأخذ أصحاب الفروض فروضهم والباقي تأخذه العصَبة. فلو ماتت امرأة عن أُمّ وبنت ابن وأُخت لأب فإنّ الأُخت لأب تصير عصَبة مع بنت الابن، فتأخذ الأُمّ فرضها ـ وهو السدس لوجود بنت الابن ـ وتأخذ بنت الابن فرضها وهو النصف، وتأخذ الأُخت لأب الباقي وهو الثلث. [برّاج، جمعة محمّد محمّد، أحكام الميراث في الشريعة الاسلامية: ٥٠١].

(٧) أُنظر: السرخسي، محمّد بن أبي سهل، المبسوط ٢٩: ١٥٦. المقدسي، ابن قدامة موفّق الدين، المغني ٧: ١٤. ابن رشد، أبو الوليد محمّد بن أحمد، بداية المجتهد ٢: ٢٨١.

(٨) أُنظر: السرخسي، محمّد بن أبي سهل، المبسوط ٢٩: ١٥٦. ابن رشد، أبو الوليد محمّد بن أحمد، بداية المجتهد ٢: ٢٨١. وانظر أيضاً: المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الإعلام: ٥٧.

(٩) أُنظر: برّاج، جمعة محمّد محمّد، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٤٩٥.

(١٠) أُنظر: المقدسي، ابن قدامة موفّق الدين، المغني ٧: ٢١. برّاج، جمعة محمّد محمّد، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٤٨٦.

(١١) أُنظر: المقدسي، ابن قدامة موفّق الدين، المغني ٧: ١٣.

(١٢) أُنظر: المصدر السابق ٧: ١٥. برّاج، جمعة محمّد محمّد، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٣٨٠.

(١٣) أُنظر: برّاج، جمعة محمّد محمّد، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٣٨٢.

(١٤) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الإعلام: ٥٦ ـ ٥٧.

(١٥) النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٣٩: ١٨٢.

(١٦) الطوسي، محمّد بن الحسن، النهاية: ٦٣٦. المحقّق الطوسي، نصير الدين، جواهر الفرائض، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ١٧: ٢٠٥. ابن سعيد، يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع: ٥١٨. الشهيد الأول، محمد بن مكي، الدروس ٢: ٣٣٦، الدرس (١٨٠).

(١٧) الأنفال: ٧٥. الأحزاب: ٦.

(١٨) المحقق الحلّي، نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الاسلام ٤: ٨٢٧. النجفي، محمّد

حسن، جواهر الكلام ٣٩: ١٤٩.

(١٩) النراقي، أحمد، مستند الشيعة ١٩: ٢٧٠.

(٢٠) الأنفال: ٧٥.

(٢١) الطريق الأوّل: محمّد بن الحسن الطوسي [عن أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر سماعاً وإجازة عن علي بن محمّد بن الزبير] عن علي بن الحسن بن فضّال عن (محمّد عن عبيدالله الحلبي) عن عبدالله بن سنان [الطوسي، محمّد بن الحسن تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية ـ طهران / ١٣٩٠ هـ ٩: ٣٢٧، ح ١١٧٥، و ١٠: ٥٥ ـ ٥٦، المشيخة].

الطريق الثاني: محمّد بن الحسن الطوسي [عن المفيد والحسين بن عبيدالله وأحمد بن عبدون كلّهم عن أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد عن أبيه محمّد بن الحسن بن الوليد وغيرهم] عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن عبدالله بن سنان [الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٩: ٣٩٦، ح ١٤١٦، و ١٠: ٦٣ ـ ٦٩، المشيخة].

(٢٢) الأنفال: ٧٥. الأحزاب: ٦.

(٢٣) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ٨٨، ب ٨ من موجبات الإرث، ح ٩، و ١٩١ ـ ١٩٢، ب ٥ من ميراث الأعمام والأخوال، ح ١. العيّاشي، أبو النضر محمّد ابن مسعود بن عيّاش السلمي السمرقندي، تفسير العيّاشي، المكتبة العلمية ـ طهران / بدون تاريخ ٢: ٧١، ٨٤.

(٢٤) الطريق الأوّل: محمّد بن يعقوب الكليني عن أبي علي الأشعري (= أحمد بن إدريس) عن محمّد بن عبدالجبّار عن صفوان بن يحيى عن عبدالله بن سنان [الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي ٧: ١٣٥، ح ٥].

الطريق الثاني: محمّد بن الحسن الطوسي [عن المفيد عن أبي القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه عن محمّد بن يعقوب، وعن الحسين بن عبيدالله عن أبي غالب أحمد بن محمّد الزراري وأبي محمّد هارون بن موسى التلعكبري وأبي القاسم جعفر بن محمّد

بن قولويه وأبي عبدالله أحمد بن أبي رافع الصيمري وأبي المفضل الشيباني وغيرهم، كلّهم عن محمّد بن يعقوب] عن أبي علي الأشعري عن محمّد بن عبدالجبّار عن صفوان بن يحيى عن عبدالله بن سنان [الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٩: ٣٢٨ ـ ٣٢٩، ح ١١٨١، و ١٠: ٣٤ ـ ٣٥، المشيخة. الاستبصار ٤: ١٧١، ح ٦٤٦، وانظر: ٣٠٥ ـ ٣٠٩، و ٣١١ ـ ٣١٢، المشيخة].

(٢٥) الأنفال: ٧٥. الأحزاب: ٦.

(٢٦) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٣٤، ب ١ من ولاء العتق، ح ٥.

(٢٧) سند الحديث: محمّد بن الحسن الطوسي [عن محمّد بن يعقوب الكليني] عن علي ابن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمّد بن قيس [الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٩: ٣٢٩، ح ١١٨٣، و ١٠: ٢٩ ـ ٣٠، المشيخة. الطوسي، محمّد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، دار الكتب الاسلامية ـ طهران / ١٣٩٠ هـ ٤: ١٧٢، ح ٦٤٩، و ٣١٠ ـ ٣١١، المشيخة. الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي ٧: ١٣٥، ح ٢]، وعبدالرحمان بن أبي نجران ثقة ثقة [الجواهري، محمّد، المفيد من معجم رجال الحديث، منشورات مكتبة المحلاتي ـ قم، ط ٢ / ١٤٢٤ هـ: ٣٠٨، (٦٣٣٦ ـ ٦٣٣٥ ـ ٦٣٤٦)].

(٢٨) الأنفال: ٧٥. الأحزاب: ٦.

(٢٩) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ١٩٠، ب ٣ من ميراث الأعمام والأخوال، ح ٢، و ٢٣٣ ـ ٢٣٤، ب ١ من ميراث ولاء العتق، ح ٣.

(٣٠) الأنفال: ٧٥.

(٣١) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ٨٩، ب ٨ من موجبات الإرث، ح ١٠. العيّاشي، تفسير العيّاشي ٢: ٧١، ٨٥.

(٣٢) آل عمران: ٦٨.

(٣٣) الشريف الرضيّ، أبو الحسن محمد بن الحسين، نهج البلاغة (للإمام علي عليه السلام)، دار المعرفة ـ بيروت / بدون تاريخ، شرح محمّد عبده، ٣: ٣٠ ـ ٣٣، رقم الكتاب (٢٨).

(٣٤) الطبرسي، الامام السعيد أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان لعلوم القرآن، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع ـ طهران / ١٤١٧ هـ = ١٩٩٧ م ١: ١٣١ ـ ١٣٨.

(٣٥) الأنفال: ٧٢.

(٣٦) الأنفال: ٧٣.

(٣٧) الأحزاب: ٦.

(٣٨) النوري الطبرسي، ميرزا حسين، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ١ / ١٤٠٧ هـ ١٧: ١٥١ ـ ١٥٢، ب ١ من موجبات الإرث، ح ٢.

سند الحديث: محمّد بن إبراهيم النعماني ـ في تفسيره ـ عن أحمد بن محمّد بن سعيد بن عقدة عن أحمد بن يوسف بن يعقوب الجعفي عن إسماعيل بن مهران عن الحسن ابن علي بن أبي حمزة عن أبيه عن إسماعيل بن جابر. وأبو عبدالله محمّد بن إبراهيم الكاتب النعماني المعروف بابن زينب من تلاميذ محمّد بن يعقوب الكليني: عظيم القدر [الجواهري، محمّد، المفيد من معجم رجال الحديث: ٤٨٣، رقم (٩٩٤٠ ـ ٩٩٣٨ ـ ٩٩٦٣)]، والحافظ أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن عقدة الزيدي من مشايخ الكليني جليل القدر [المصدر السابق: ٤٢، رقم (٨٦٩ ـ ٨٦٨ ـ ٨٧١)]، وأبو الحسين أحمد ابن يوسف بن حمزة بن زياد الجعفي الكوفي مولى بني تيم الله ثقة [المصدر السابق: ٥٠، رقم (١٠٢٣ ـ ١٠٢٢ ـ ١٠٢٧). الطوسي، محمّد بن الحسن، رجال الطوسي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤١٥ هـ: ٣٥١، رقم (٥٢٠٥)]، وإسماعيل بن مهران ثقة [المصدر السابق: ٧٠، رقم (١٤٣٧ ـ ١٤٣٦ ـ ١٤٤٥). 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: ٢٦ ـ ٢٧، رقم (٤٩)]، والحسن بن علي بن أبي حمزة كذّاب ملعون [المصدر السابق: ١٤٥، رقم (٢٩٢٩ ـ ٢٩٢٨ ـ ٢٩٣٧)]، وأبوه علي بن أبي حمزة البطائني كذّاب متّهم [المصدر السابق: ٣٨١، رقم (٧٨٣٤ ـ ٧٨٣٢ ـ ٧٨٤٦)]، فالسند ضعيف بالراويين الأخيرين.

(٣٩) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٢٦: ٦٤ ـ ٦٥، ب ١ من موجبات الإرث، ح ٤، و: ٨٨ ـ ٨٩، ب ٨، ح ٩، ١٠، و: ١٨٩ ـ ١٩٠، ب ٣ من ميراث الأعمام والأخوال، ح ١، ٢، و: ١٩١ ـ ١٩٢، ب ٥، ح ١، و ١٩٤، ح ٦، و: ٢٣٣ ـ ٢٣٤، ب ١ من ميراث ولاء العتق، ح ٣، ٥. نهج البلاغة ٣: ٣٢، رقم الكتاب (٢٨).

(٤٠) أُنظر: الكاظمي، أبو عبدالله شمس الدين محمد، المعروف بالفاضل الجواد، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، المكتبة المرتضوية ـ طهران، ط ٢ / ١٣٦٥ هـ. ش ٤: ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٤١) أُنظر: النراقي، أحمد، مستند الشيعة ١٩: ١٦٢.

(٤٢) الصابوني، محمّد علي، روائع البيان (تفسير آيات الأحكام) / بدون تاريخ ٢: ٢٧٣. الجزائري النجفي، أحمد بن إسماعيل بن عبدالنبي، قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر [طبعة حجرية] ـ إيران / ١٣٢٧هـ: ٣٤٤.

(٤٣) الأردبيلي، المولى أحمد بن محمد، زبدة البيان في براهين أحكام القرآن، مؤتمر المقدّس الأردبيلي ﷺ ـ قم، ط ٢ / ١٤٢١ هـ = ١٣٧٨ هـ. ش: ٨١٠.

(٤٤) العاملي، مفتاح الكرامة ٨: ١٠٠.

(٤٥) سند الكليني: عن علي بن إبراهيم عن محمّد بن عيسى عن يونس عن أبي بصير [الكليني، الكافي ٧: ١١٩، ح ٢].

وسند الطوسي: [عن محمّد بن يعقوب] عن علي بن إبراهيم عن محمّد بن عيسى عن يونس عن أبي بصير [الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٣٢٥، ح ١١٦٧].

(٤٦) الأنفال: ٧٥. الأحزاب: ٦.

(٤٧) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ١٨٠ ـ ١٨١، ب ١٢ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ١، و ١٨٥، ب ١ من ميراث الأعمام والأخوال، ح ١.

(٤٨) وسند الحديث: محمّد بن علي بن الحسين الصدوق [عن أبيه ومحمّد بن الحسن عن سعد بن عبدالله والحميري جميعاً عن أحمد بن محمّد بن عيسى] عن أحمد بن محمّد ابن أبي نصر البزنطي عن الحسن بن موسي الخشّاب [= الخيّاط] عن الفضيل بن يسار.

[الصدوق، مَن لا يحضره الفقيه ٤: ٢٦١، ح ٥٦٠٦، و ٤٣١، المشيخة].

والحسن بن موسى الحنّاط [= الخيّاط] الكوفي من أصحاب الصادق عليه السلام، له كتاب [الطوسي، رجال الطوسي: ١٨١، رقم (٢١٨٤). الطوسي، محمّد بن الحسن، الفهرست، نشر الفقاهة / مطبعة النشر الاسلامي ـ إيران، ط ١ / ١٤١٧ هـ: ٩٩ ـ ١٠٠، رقم (١٧٢)]، لم يوثّق صريحاً، لكن يُمكن توثيقه لرواية بعض الأجلاء عنه كابن أبي عُمير والبزنطي [الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ط ٥ / ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م ٦: ١٥٦، رقم (٣١٦٧)].

(٤٩) الأنفال: ٧٥. الأحزاب: ٦.

(٥٠) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ١٠١ ـ ١٠٢، ب ٤ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٤.

(٥١) الأنفال: ٧٥. الأحزاب: ٦.

(٥٢) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ٨٩، ب ٨ من موجِبات الإرث، ح ١١. تفسير العيّاشي (العيّاشي) ٢: ٧٢، ح ٨٦ في تفسير أواخر سورة الأنفال.

(٥٣) الكليني، الكافي ١: ٢٨٥ ـ ٢٨٨، ح ١، ٢، و ٢٩١ ـ ٢٩٢، ح ٧، و ٣٧٨ ـ ٣٧٩، ح ٢.

(٥٤) أُنظر: الكليني، الكافي ٧: ٧٥.

(٥٥) أُنظر: العلامة المجلسي، محمّد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ١ / ١٤٠٨ هـ = ١٣٦٧ هـ. ش ٣: ٢١٠.

(٥٦) أُنظر: المصدر السابق، ٣: ٢١٠.

(٥٧) أُنظر: المصدر السابق، ٣: ٢١٠.

(٥٨) الأنفال: ٧٥. الأحزاب: ٦.

(٥٩) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ٨٩، ب ٨ من موجِبات الإرث، ح ١١. تفسير العيّاشي (العيّاشي) ٢: ٧٢، ح ٨٦ في تفسير أواخر سورة الأنفال.

(٦٠) في هامش مفتاح الكرامة كتب مصحّح الكتاب: كأنّ المُراد به المقدّس الشيخ حسين نجف قدس سره.

(٦١) العاملي، مفتاح الكرامة ٨: ١٠٠ ـ ١٠١.

(٦٢) سند الحديث: محمّد بن يعقوب الكليني عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن ابن محبوب عن ابن بكير عن زرارة [الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي ٧: ٧٦، ح ٢].

وسند الشيخ الطوسي: عن [علي بن إبراهيم عن أبيه] عن الحسن بن محبوب عن ابن بكير عن زرارة [الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٩: ٢٦٨، ح ٩٧٥، و ١٠: ٥٢ ـ ٥٤، المشيخة].

(٦٣) النساء: ٣٣.

(٦٤) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ٦٣، ب ١ من موجبات الإرث، ح ١.

(٦٥) النساء: ٧.

(٦٦) النساء: ٣٣.

(٦٧) النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٢٧٠ ـ ٢٧١.

(٦٨) سند الحديث: محمّد بن يعقوب الكليني عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد وسهل بن زياد، وعن علي بن إبراهيم عن أبيه، وعن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد جميعاً، عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن يزيد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام [الكليني، الكافي ٧: ٧٦، ح ١].

وسند الشيخ: بإسناده [عن علي بن إبراهيم عن أبيه] عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن يزيد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام [الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٢٦٨، ح ٩٧٤. وانظر: ١٠: ٥٢ ـ ٥٤].

(٦٩) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ٦٣ ـ ٦٤، ب ١ من موجِبات الإرث، ح ٢.

(٧٠) فخر المحقّقين، إيضاح الفوائد ٣: ٣١٨. الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٧: ١٧٦.

(٧١) الفاضل الإصفهاني، كشف اللثام في شرح قواعد الأحكام ٨: ٥٦، ٥٨. التستري، محمّد تقي، النجعة في شرح اللمعة، مكتبة الصدوق ـ إيران، ط ١ / ١٣٧١ هـ. ش ٩: ٢٥٨. الإشتهاردي، علي بناه، مدارك العروة، دار الأُسوة للطباعة والنشر ـ طهران،

ط ١ / ١٤١٧ هـ ٢٩: ٣٢٢، الهامش (٦).

(٧٢) البحراني، يوسف بن أحمد، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مكتب الإعلامن الإسلامي التابع للحوزة العلمية ـ قم، ط ١ / ١٤٠٥ هـ ٢٥: ٢٨٦. الخميني، روح الله، كتاب البيع، مؤسّسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني ﷺ ـ طهران، ط ١ / بدون تاريخ ٢: ٢٤٢.

(٧٣) ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي، لسان الميزان، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط ٢ / ١٣٩٠ هـ = ١٩٧١ م ٢: ١٠، رقم (٣٠).

(٧٤) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي، إيضاح الاشتباه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤١١ هـ: ٣٢٠ ـ ٣٢١، رقم (٧٧٠)، لكنّه ذكره بالباء الموحّدة والراء المهملة، أي: (بريد). المجلسي الأوّل، محمّد تقي، روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه ٩: ١٦٦. العلامة المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ٤: ٢٤٤. بحر العلوم، مهدي، رجال السيّد بحر العلوم، المعروف بـ(الفوائد الرجالية)، مكتبة الصادق ـ طهران، ط ١ / ١٣٦٣ هـ. ش ٤: ٥٧ ـ ٥٩. الجواهري، محمّد، المفيد من معجم رجال الحديث: ٦٦٩، رقم (١٣٦٣٧ ـ ١٣٦٣٢ ـ ١٣٦٦١).

(٧٥) أُنظر: الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث ٢١: ١١١، رقم (١٣٦٦١). وحُكي احتمال الاتّحاد عن ابن معد الموسوي [التستري، محمّد تقي، قاموس الرجال ١١: ٩٠ ـ ٩١، رقم (٨٤١١)].

(٧٦) النجاشي، رجال النجاشي: ٤٥٢، رقم (١٢٢٣). الجواهري، محمّد، المفيد من معجم رجال الحديث: ٦٦٩، رقم (١٣٦٣٦ ـ ١٣٦٣١ ـ ١٣٦٦٠).

(٧٧) الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤٠٥ هـ = ١٣٦٣ هـ. ش: ٢٣٣، ح ٣٩.

(٧٨) بحر العلوم، الفوائد الرجالية ٤: ٥٧.

(٧٩) الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث ٢١: ١١١، رقم (١٣٦٦١).

(٨٠) السمعاني، أبو سعد عبدالكريم بن محمّد بن منصور التميمي، الأنساب، دار الجنان ـ بيروت، ط ١ / ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م ٥: ٩٧. ابن الأثير الجزري، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمّد بن محمّد الملقّب عزّ الدين، اللباب في تهذيب الأنساب، دار صادر ـ بيروت / بدون تاريخ ٣: ١١١.

(٨١) التستري، محمّد تقي، قاموس الرجال ١١: ٩٠ ـ ٩١، رقم (٨٤١١).

(٨٢) المصدر السابق: ٩١. وانظر: السبحاني، جعفر، نظام الطلاق في الشريعة الإسلامية الغرّاء، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، ط ١ / ١٤٠٤ هـ: ١٦٥.

(٨٣) التستري، محمّد تقي، قاموس الرجال ١٠: ٤٣٣، رقم (٨٠٧٨).

(٨٤) ابن حجر، لسان الميزان ٢: ١٠، رقم (٣٠).

(٨٥) الكليني، الكافي ٨: ٣٣٧، ح ٥٣٢.

(٨٦) قال العلامة المجلسي في سند الحديث: «مجهول على المشهور. وكان الوالد يعدّه صحيحاً لظنّه اتّحاد يزيد الكناسي وأبي خالد القمّاط» [العلامة المجلسي، مرآة العقول ٢٦: ٤٩٥].

أقول: ومن العجيب أنّ العلامة المجلسي نفسه قد صحّح في المرآة والملاذ أحاديث يزيد الكناسي استناداً لدعوى الاتّحاد.

(٨٧) الصدوق، مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٥٢٩، ح ٤٨٣١.

(٨٨) الطوسي، الفهرست: ٢٦٩ ـ ٢٧٠، رقم (٨٣٠). النجاشي، رجال النجاشي: ٤٥٢، رقم (١٢٢٣). المجلسي الأوّل، روضة المتّقين ٩: ١٦٦.

(٨٩) النجاشي، رجال النجاشي: ٤٥٢، رقم (١٢٢٣). الطوسي، الفهرست: ٢٦٩، رقم (٨٣٠).

(٩٠) الطوسيّ، محمّد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، المعروف بـ (رجال الكشّي)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم / ١٤٠٤ هـ ٢: ٧١١، الرقم (٧٧٤، ٧٧٥).

(٩١) البرقي، أبو جعفر أحمد بن محمّد بن خالد، الطبقات، المعروف بـ (رجال البرقي)، جامعة طهران ـ طهران / ١٣٨٣ هـ: ١٢، ٣٢. وانظر: الخوئي، أبو القاسم، معجم

رجال الحديث ٢١: ١١٢، رقم (١٣٦٦١).

(٩٢) العلامة المجلسي، محمّد باقر، الوجيزة في الرجال، وزارة الثقافة والإرشاد ـ طهران، ط ١ / ١٤٢٠ هـ: ١٩٩، رقم (٢١١٤). وانظر: ٢٠٥، رقم (٢١٩٥ ـ ٢١٩٦).

(٩٣) المصدر السابق: ١٩٩، رقم (٢١١٥).

(٩٤) الحائري، كاظم، فقه العقود، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ط ١ / ١٤٢١ هـ ٢: ١٢٤.

(٩٥) الحائري، محمّد بن إسماعيل، منتهى المقال في أحوال الرجال، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ١ / ١٤١٦هـ ٧: ٥٢، رقم (٣٢٥٩)، وانظر أيضاً: رقم (٣٢٦٠). التستري، قاموس الرجال ١١: ٩٠ ـ ٩١، رقم (٨٤١١). العلامة المجلسي، مرآة العقول ٢٦: ٤٩٥.

(٩٦) الكليني، الكافي ٥: ١٤٩، ح ١٢.

(٩٧) الأردبيلي، محمّد بن علي، جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن الطرق والأسناد، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم / ١٤٠٣ هـ ٢: ٣٤١.

(٩٨) الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٣٩١. وانظر: الطوسي، رجال الطوسي: ١٤٩، رقم (١٦٥٥).

(٩٩) المحقّق السبزواري، كفاية الأحكام ٢: ٨٣٥.

(١٠٠) التستري، قاموس الرجال ١١: ٩١، رقم (٨٤١١).

(١٠١) بحر العلوم، الفوائد الرجالية ٤: ٥٩.

(١٠٢) الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث ٢١: ١٣١، رقم (١٣٧١٦)، وانظر: ١١١، رقم (١٣٦٦١).

(١٠٣) الطوسي، رجال الطوسي: ١٤٩، رقم (١٦٥٥).

(١٠٤) المصدر السابق: ١٧١، رقم (٢٠٠٩).

(١٠٥) الكليني، الكافي ٥: ٤١٦ ـ ٤١٧، ح ٩. ونقلها الحرّ العاملي بعنوان (بريد) [الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٤ ـ ٤٣٥، ب ٦ ممّا يحرم بالمصاهرة ونحوها، ح ٥].

(١٠٦) السبحاني، جعفر، نظام الطلاق في الشريعة الإسلامية الغرّاء: ١٦٥، ٢٠٧.

(١٠٧) ابن عدي، أبو أحمد عبدالله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط٣/١٤٠٩ هـ = ١٩٨٨م، ٣: ٢٣٨، رقم (٤٤).

(١٠٨) ابن عديّ، أبو أحمد عبدالله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ٣ / ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٨ م ٣: ٢٣٧، رقم (٤٤ / ٧٢٩). المزّي، جمال الدين، تهذيب الكمال ٣٤: ٤٠١ ـ ٤٠٢، رقم (٧٦٩٩). الذهبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، دار المعرفة ـ بيروت، ط ١ / ١٣٨٢ هـ = ١٩٦٣ م ٤: ٥٨٦.

(١٠٩) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد أو (مدينة السلام)، دار الكتب العلمية ـ بيروت / ١٤١٧ هـ = ١٩٩٧ م ٤: ١٥٨.

(١١٠) المصدر السابق، ٤: ١٥٨. الرازي، أبو محمّد عبدالرحمان بن أبي حاتم محمّد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ١ / ١٣٧١ هـ = ١٩٥٢ م ٩: ٣١٣، رقم (١٣٥١).

(١١١) الذهبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط ١ / ١٤٠٧ هـ = ١٩٨٧ م ٩: ٦٤٩. ابن حجر، لسان الميزان ٢: ١٠، رقم (٣٠).

(١١٢) ابن الأثير الجزري، اللباب في تهذيب الأنساب ٣: ١١١.

(١١٣) الرازي، الجرح والتعديل ٨: ٤٩١ ـ ٤٩٢، رقم (٢٢٥١).

(١١٤) الذهبي، تاريخ الإسلام ٩: ٦٤٩. ابن حجر، لسان الميزان ٢: ١٠، رقم (٣٠).

(١١٥) الرازي، الجرح والتعديل ٨: ٤٩١ ـ ٤٩٢، رقم (٢٢٥١).

(١١٦) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٤: ١٥٨.

(١١٧) ابن حجر، لسان الميزان ٢: ١٠، رقم (٣٠).

(١١٨) النجاشي، رجال النجاشي: ١١٢، رقم (٢٨٧).

(١١٩) الطوسي، رجال الطوسي: ١٧١، رقم (٢٠٠٨).

(١٢٠) المصدر السابق: ١٢٨، رقم (١٢٩٨).

(١٢١) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤١٧ هـ: ٨١ ـ ٨٢، ب ٦، رقم (١).

(١٢٢) ابن ماكولا، الحافظ الأمير أبو نصر سعد الملك علي بن هبة الله، الإكمال في رفع الإرتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والألقاب، دار الكتاب الإسلامي (الفاروق الحديثة) للطباعة والنشر ـ القاهرة / بدون تاريخ ١: ٢٢٧.

(١٢٣) العلامة الحلّي، إيضاح الاشتباه: ١٢٠ ـ ١٢١، رقم (١١١).

(١٢٤) المزّي، تهذيب الكمال ٧: ٣٠٧. ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، دار الفكر ـ بيروت، ط ١ / ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م ٣: ٢٢.

(١٢٥) ابن ماكولا، الإكمال ١: ٢٢٧.

(١٢٦) الذهبي، لسان الميزان ٢: ١٠، رقم (٣١).

(١٢٧) الطوسي، اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٣٠ ـ ٨٣١، رقم (١٠٥٠).

(١٢٨) الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث ١: ٥٩.

(١٢٩) الصدوق، المقنع: ٤٩٦. الصدوق، الهداية: ٣٣٣. الصدوق، مَن لا يحضره الفقيه ٤: ٢٧٣.

(١٣٠) الصدوق، مَن لا يحضره الفقيه ٤: ٢٧٣، باب ميراث الإخوة و الأخوات.

(١٣١) المصدر السابق، ح ٥٦٢١.

(١٣٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ١٨٢، ب ١٣ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٢.

(١٣٣) المصدر السابق ٢٦: ١٩٢، ب ٥ من ميراث الأعمام والأخوال، ح ٢.

(١٣٤) أُنظر: الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٣٩١. المحقّق السبزواري، كفاية الأحكام ٢: ٨٣٥.

(١٣٥) أقول: من الطريف أنّني حينما نقلت هذه الرواية وقعت في الاشتباه أكثر من مرّة في

نقل بعض فقراتها، ومكثت طويلاً حين نقلها.

(١٣٦) المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام ٤: ٨٣٦. النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٢٣٦ ـ ٢٤١.

(١٣٧) برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٤٨٥ ـ ٤٨٦.

(١٣٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٦٣ ـ ٦٤، ب ١ من موجِبات الإرث، ح ٢. الكليني، الكافي ٧: ٧٦، ح ١. الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٢٦٨، ب ٢٢ من الفرائض والمواريث، ح ١.

(١٣٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٤٣، ب ٤ من مقدّمة العبادات، ح ٣، و ٢٨: ٢٠، ب ٦ من مقدّمة الحدود، ح ١.

(١٤٠) الخميني، كتاب البيع ٢: ٢٤٢.

(١٤١) الحائري، كاظم، فقه العقود ٢: ٣٢٦.

أحكام النساء[1]

للشيخ المفيد رحمه الله

❑ تأليف: الشيخ خليل گريواني

❑ ترجمة: عقيل البندر

توزّع هذا البحث على ثلاثة محاور رئيسة: الأوّل: حول الشيخ المفيد، والثاني: حول أنشطته وإنجازاته العلمية، والثالث: حول خصائص الكتاب.. تعرّض فيها الباحث إلى السيرة الذاتية والعلمية للشيخ المفيد، كما بحث تأريخ وسبب تدوين الكتاب ومحتويات الكتاب وطريقة تنظيمه والمنهج الفقهي المعتمد، وأيضاً تسليط الضوء على بعض فتاوى الشيخ المفيد ومدى اختلافها مع كتابه المقنعة أو مع المشهور.

المحور الأوّل: حول المؤلِّف

أ ـ اسمه وكنيته:

أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان، واشتهر بابن المعلّم؛ لأنّ أباه كان معلّماً[2]؛ ولذكائه ونباهته لقّب بالمفيد[3] إلا أنّ هناك قولين في سبب تسميته بالمفيد، بل ثلاثة بالأحرى:

الأول ـ وهو المعروف ـ: إنّه كان ذكياً ونبهاً منذ صباه، حيث ظهر ذلك من

خلال جوابه لأُستاذه علي بن عيسى الرماني (ت ٣٨٤ هـ) عن حال طلحة والزبير وتوبتهما، فلقّبه الأُستاذ بذلك[٤].

والقول الثاني: إنّه لقّب بذلك ـ بحسب البعض ـ بعد مناظرته للقاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤٥١ هـ)[٥].

ونقل عن بعض آخر أنّه نال هذا اللقب من الإمام الحجة المهدي عليه السلام، فإنّه أطلق هذا اللقب عليه[٦].

ويعتقد السيد الميرزا محمد باقر الخوانساري رحمه الله أنّ لقب المفيد لم يُطلق على أحد من علماء الشيعة سوى محمد بن جهم الأسدي، وهو الذي قد يُعبّر عنه في كتاب الإجازات بالمفيد بن جهم، ومن علماء أهل السنّة أبو الحسن علي بن البركات ابن سالم البغدادي (ت ٦١٧ هـ) الذي كان يلقّب عندهم بالمفيد أيضاً. وأضاف السيد الخوانساري إلى أنّ شخصاً آخر لقّب بـ (ابن المعلّم)، وهو أبو الغنائم، محمد بن علي بن فارس الواسطي الملقّب بنجم الدين (ت ٥٩٢ هـ)، وهو من شعراء أهل السنّة المعروفين[٧].

وذكر المحدّث النوري (ت ١٣٢٠ هـ) ـ بعد أن نقل الكلام المتقدّم للسيد الخوانساري ـ: إنّ ذلك غفلة منه، ومن بعض الأعلام؛ فإنّ من لقّب بالمفيد غير واحد، وليس الشيخ محمد بن النعمان فحسب، بل إنّ أبا علي ابن الشيخ الطوسي لقّب في الإجازات بالمفيد أيضاً، ويُطلق عليه أحياناً بالمفيد الثاني، وكذلك أبو الوفاء عبد الجبّار المقري (ت ٤٥٥ هـ) كان يُعرف بالمفيد الرازي، وعبد الرحمن ابن أحمد بن الحسين (ت ٤٤٥ هـ) عمّ الشيخ أبي الفتوح المفسّر كان يُقال له المفيد أيضاً[٨].

ب ـ مولده ووفاته:

ولد في قرية سويقة ابن البصري، إحدى قرى عُكبَرى، وهي مكان يبعد عن بغداد عشرة فراسخ، وهي إحدى ضواحي مدينة الدُجيل حالياً في العراق. وفي ضوء ما نقل النجاشي أنّ ولادته كانت سنة ٣٣٦ هـ، وبحسب نقل الشيخ الطوسي، ومحمد بن إسحاق النديم (ت ٣٨٥ هـ) أنّه ولد سنة ٣٣٨هـ، إلا أنّ الأفندي ذهب إلى أنّ ولادته كانت عام ٣٣٣ هـ[٩].

ولم نرَ مَن تعرّض إلى سيرة والد الشيخ المفيد سوى ما ذكر من أنّه كان معلّماً بواسط وولد بها وقتل بعكبراء[١٠].

وقد رافق الشيخ المفيد أباه أيام صباه إلى بغداد التي كانت تُعدّ مركزاً علمياً مهمّاً في الحاضرة الإسلامية آنذاك، فاشتغل بتحصيل مختلف العلوم وأنواع الفنون. وكان الفقهاء في عصر المحقّق الحلّي (ت ٦٧٦ هـ) كلّما أطلقوا كلمة الشيخين كانوا يقصدون منها الشيخ المفيد وتلميذه الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)[١١]، وحينما كانوا يُطلقون كلمة الثلاثة كانوا يقصدون الشيخين المذكورين بمعية السيد المرتضى[١٢].

وبعد أن قضى الشيخ المفيد عمره في نشر وتدريس علوم أهل البيت عليهم السلام، والدفاع عن مذهب التشيّع، كما في عدّة مناظرات اعتقادية جرت بينه وبين كبار المتكلّمين في عصره، وقد ألّف الكثير في الفقه والحديث والرجال والاعتقاد. وجاءت في حقّه عدّة رسائل من الإمام الحجّة عليه السلام، يأتي الإشارة إليها. وقد توفّي في شهر رمضان عام ٤١٣ هـ[١٣]، وكان يوم وفاته يوماً لم ير أعظم منه من كثرة الناس للصلاة عليه، وكثرة البكاء من المخالف والموافق[١٤]، وذكر الذهبي (ت ٧٤٨ هـ) أنّ شيعته ومحبّوه بلغوا ثمانين ألف شخص، وقد صلّى على جنازته تلميذه السيد المرتضى علم الهدى (٤٣٦ هـ)[١٥].

ج ـ أساتذته ومشايخه:

وقد تلمّذ الشيخ المفيدﷺ على مشايخ الفريقين، وقد أجازه الكثير منهم، وكان أساتذته في علم الكلام: أبو عبد الله البصري المعروف بالجُعل (ت ٣٤١ هـ)، وأبو ياسر غلام أبي الجيش البلخي، وابن الجنيد الإسكافي (ت ٣٨١ هـ).

وقد أخذ علم الحديث عن ابن أبي إلياس (ت ٣٤١ هـ)، وابن السمّاك (ت ٣٤٤ هـ)، والشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، وأحمد بن محمد بن حسن بن وليد القمي (ت ٣٤٣ هـ).

ودرس علم الفقه على يد جعفر بن محمد بن قولويه (ت٣٦٧ هـ)، وابن الجنيد الإسكافي، ومحمد بن أحمد بن داوود القمي (ت٣٦٨هـ).

وقد عدّ البعض أساتذته ومشايخه في الإجازة واحداً وسبعين شيخاً[١٦].

د ـ تلامذته:

وأمّا أبرز تلامذته والراوون عنه، فهم: السيدان المرتضى والرضي (ت٤٠٦ هـ)، والشيخ محمد بن الحسن الطوسي، وأبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ)، ومحمد بن محمد ابن أحمد البصروي (ت ٤٤٣ هـ)[١٧].

المحور الثاني: أنشطته وإنجازاته العلمية

أ ـ شخصيته ودوره العلمي:

تشير كلمات علماء أهل السنّة والشيعة التي تعرّضت إلى سيرة وحياة الشيخ المفيد إلى سعة علمه واطلاعه، وإحاطته بالعلوم الإسلامية المختلفة، المعقولة منها والمنقولة، فذكر تلميذه الشيخ الطوسيﷺ أنّه كان: من جملة متكلّمي

الإمامية، انتهت إليه رئاسة الإمامية في وقته، وكان مقدّماً في العلم وصناعة الكلام، وكان فقيهاً متقدّماً فيه، حسن الخاطر، دقيق الفطنة، حاضر الجواب. وله قريب من مئتي مصنّف كبار وصغار، وفهرست كتبه معروف[١٨].

وقال عنه تلميذه الآخر النجاشي﵀: شيخنا وأُستاذنا ﵀، فضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية والثقة والعلم[١٩].

وقال صهره الشريف أبو يعلى الجعفري محمد بن الحسن بن حمزة (ت ٤٦٣ هـ) ـ وكان تزوّج بنت المفيد ـ: ما كان المفيد ينام من الليل إلا هجعة، ثم يقوم يصلّي أو يطالع أو يدرس أو يتلو القرآن الكريم[٢٠]. وذكره محمد بن إسحاق النديم بلقب ابن المعلّم، وقال: إليه انتهت رئاسة أصحابه من الشيعة الإمامية في الفقه والكلام والآثار[٢١].

وتجدر العناية بما ذكره ابن إدريس الحلّي (ت ٥٩٨ هـ)، فإنّه قال: «هذا الشيخ المفيد، جليل القدر، مقتدى بأقواله وفتاويه، انتهت رئاسة الشيعة الإمامية في عصره وزمانه إليه ـ إلى أن قال: ـ فإنّه خرّيت هذه الصناعة»[٢٢].

وقد شهد له علماء السنّة بالعظمة والفقاهة أيضاً، ومنهم ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) الذي وصفه بكثرة التقشّف والتخشّع، والمداومة على العلم والمعرفة، وقد تتلمذ على يديه الكثير من الناس، وهو يعتقد أنّه: برع في المقالة الإمامية، حتى كان يقال: له على كل إمام منّة[٢٣].

ونقل الطبرسي﵀ (ت نحو ٥٦٠هـ) عن رسالة نهج العلوم إلى نفي المعدوم: بأنّ الشيخ يحيى بن بطريق (ت ٦٠٠ هـ) ذكر ثلاثة تواقيع صدرت من الناحية المقدسة﵀ بحق الشيخ المفيد في أواخر عمره الشريف، أي في عامي (٤١٠ و٤١٢ هـ)[٢٤].

نعم، ناقش البعض في صدور هذه التواقيع وأجابوا عنها، وقد حظيت عند البعض

الآخر بالقبول والتأييد، واعتبروها دليلاً على عظمة ومكانة الشيخ المفيد﵀[٢٥].

ولا شكّ أنّ الشيخ المفيد هو أكبر عالم وفقيه شيعي في عصره، وكان الناس يقلّدونه في بلاد مختلفة، ويأخذون جواب مسائلهم عنه، من هنا كانت تأتيه أسئلة واستفتاءات كثيرة من نواحٍ عديدة من العالم الإسلامي وبالخصوص من طائفة الشيعة الإمامية. ويمكن استعراض هذه النواحي والنقاط المختلفة من ردوده في رسائلة الجوابية التي كان يجيب من خلالها عن أسئلة الناس، ومن جملة تلك المناطق: عُكبَرا، وطبرستان، والموصل، ونيشابور، وشيراز، وخوارزم، وجرجان، وحرّان، ورقد، وصاغان، وميافارقين، وسارية وغيرها.

أضف إلى ذلك، فقد كانت له مناظرات وحوارات مختلفة مع علماء أهل السنّة أيضاً، وكان يحظى في وقته بدعم عائلة آل بويه الحاكمة، والتي كانت تعتنق المذهب الشيعي، حتى قيل إنّ عضد الدولة الديلمي ـ أحد حكّام آل بويه ـ كان يسارع بين الحين والآخر إلى لقاء الشيخ المفيد﵀، وكان موضع احترامه وتقديره، فقد عُرف عن عضد الدولة حبه للعلم واحترامه لأهله[٢٦].

إلا أنّ هذا الوضع لم يدم طويلاً، فبعد عضد الدولة وبسبب الصراع بين الشيعة والسنّة تمّ اعتقال الشيخ المفيد وإبعاده أكثر من مرّة؛ إذ يقول ابن الاثير عن هذه المرحلة: في سنة ٣٩٣ هـ خلع الخليفة العباسي بهاء الدولة الديلمي بن عضد الدولة من مقامه، وقد نتج عن ذلك فوضى في بغداد، وفي حينها أرسل بهاء الدولة قائد الجيش إلى هذه المدينة، فمنع السنّة والشيعة من إظهار مذهبيهما، ونتج عن تلك الممارسات إبعاد الشيخ المفيد أيضاً[٢٧].

ب ـ مصنّفاته:

يُعتبر الشيخ المفيد أحد الفقهاء والمتكلّمين الذين أكثروا التأليف والتصنيف، حتى إنّ الشيخ الطوسي حينما ترجم له، وعدَّ جملة من مصنّفاته، قال: «وله قريب من مئتي مصنّف كبار وصغار» [٢٨]. وقد تنوّعت مصنّفاته في أبواب ومضامين مختلفة، فقهية، وكلامية، وتاريخية. وكان جزء منها على شكل رسائل أجاب من خلالها عن بعض الأسئلة التي تصله من بلدان مختلفة من العالم الإسلامي، أو كان يردّ ويصحح بها أو ينقض من خلالها بعض الآراء الباطلة، وأهم تلك الآثار الفقهية التي ألّفها في الفقه، هي كما يلي: المقنعة، وأحكام النساء، والإشراف في عامّة فرائض الإسلام، والإعلام فيما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام، وتحريم ذبائح أهل الكتاب، ورسالة في المهر، والعويص في الإسلام، والمسائل الصاغانية، والمسائل السروية، ومسار الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة، والمسح على الرجلين، والردّ على أصحاب العدد، وجوابات أهل الموصل، وكتاب المزار.

إلا أنّ بعض مصنّفاته في الفقه فُقد بمرور الوقت ولم يصل إلينا، ومنها: الأركان في الفقه، وأحكام المتعة أو كتاب المتعة، والاقتصار على الثابت في الفتيا، والتمهيد، وجمل الفرائض، ورسالة في الفقه إلى ولده، والرسالة الكافية في الفقه، وشرح كتاب الإعلام، وشرح المتعة، وعدد الصوم والصلاة، ومسائل أهل الخلاف، ومصابيح النور في علامات أوائل الشهور، ومناسك الحج، ومناسك المزار [٢٩].

كما ينبغي الإشارة إلى أنّ هناك كتاباً آخر قد فُقد وهو بعنوان: (لمح البرهان)، والذي نعته الشيخ الطهراني في الذريعة بـ(لمح البرهان في عدم نقصان شهر رمضان) أو في كمال شهر رمضان [٣٠] وهي مسألة خلافية كانت مطروحه في تلك الأزمان.

وفي ضوء ما ذكره السيد ابن طاووس (ت ٦٦٤ هـ)، فإنّ الشيخ قد صنّف هذا

الكتاب عام ٣٦٣ هـ، وتبع في ذلك قول شيخة أبي القاسم جعفر ابن قولويه القائل بأنّ شهر رمضان ثلاثون يوماً لا يزيد ولا ينقص، إلا أنّه رجع عن ذلك فيما بعد، وصنّف في إثبات ما يخالف القول المشهور كتاب مصابيح النور[٣١]. وهو أوّل من صنّف كتاباً جامعاً في علم الأُصول، والذي لخّصه تلميذه الكراجكي في كتاب كنز الفوائد المطبوع، وقد ذكر أنّ اسمه: التذكرة في أُصول الفقه[٣٢].

ج ـ المنهج والمدرسة الفقهية:

لقد كانت مدرسة أهل الحديث والتمسّك بظواهره هي الغالبة على المناخ العلمي والأجواء الثقافية لمذهب الشيعة الإمامية منذ الغيبة وحتى منتصف القرن الرابع الهجري؛ ومع ظهور طبقة جديدة من فقهاء ومتكلّمي الشيعة في العقد الأخير من القرن المذكور، وبسبب الضغط الذي كانوا يمارسونه، والانتقادات التي كانوا يوجهونها للمدرسة الحديثية، بدأ مسلك المنهج الروائي والاتّباع الحرفي يضعف يوماً بعد آخر، حتى تلاشى ـ على مدى قرون ـ بشكل كامل، وهذا الانتصار الذي حققته النزعة العقلية الشيعية كان وراءه جهود كبيرة بذلها بعض علماء الشيعة الكبار، ومن أبرزهم الشيخ أبو عبد الله المفيد، الذي تتلمذ على جملة من الأساتذة والعلماء الذين كانت لديهم ميول ونزعات عقلية في هذا المجال.

من هنا، فقد كان لديه اطلاع واسع على المدارس والمناهج المختلفة والرائجة في القرن الرابع الهجري، ولم يجد الشيخ بُدّاً في توسيع إطار الاستدلال والتعقّل في الفقه الشيعي من دون انتقاد وردٍّ المنهج السائد الذي كان يتّبعه أهل الحديث[٣٣].

وكان الشيخ المفيد ينتقد أُستاذه الشيخ الصدوق كبير علماء قم ورئيس المحدّثين في عصره من جهة، ومن جهة أُخرى كان ينتقد أُستاذه الآخر ابن الجنيد الذي كان معروفاً بميله ونزعته العقلية[٣٤]، حتى صنّف كتاباً في ردّ آرائه

بعنوان النقض على ابن الجنيد في اجتهاده بالرأي[٣٥].

ويبدو من تصانيف ورسائل الشيخ المفيد أنّه كان يتبنّى مذهباً فقهياً معتدلاً بين الاتّجاه الحديثي بزعامة الشيخ الصدوق، والاتجاه العقلي بقيادة ابن الجنيد.

ويعتقد البعض أنّ منهج الشيخ المفيد في الفقه هو استمرار للمنهج الفقهي الذي كان عليه ابن أبي عقيل العماني (ت بعد٣٢٥هـ)، الذي كان من أجلّة متكلّمي وفضلاء الإمامية، والذي كغيره من متكلمي الشيعة الآخرين، أسقط الأحاديث المتعلّقة بالعقائد غير المسلّمة عن الحجية والاعتبار.

كما يعتمد منهج المفيد الفقهي ـ في ضوء ما يظهر من فتاويه وآرائه ـ على القواعد القرآنية العامة، والأحاديث المشهورة والمسلّمة.

وأمّا في بعض الموارد التي تكون فيها القواعد القرآنية عامّة فتراه يحافظ على عموم القواعد المذكورة.

وأمّا الأحاديث والروايات، فهو لا يعتني كثيراً إلا بالقطعي والمؤكّد منها، سوى بعض الاستثناءات الخاصّة ببعض الأحاديث[٣٦].

فالشيخ المفيد لم يكن مهتماً بالفقه التفريعي النصّي أو العقلي التحليلي، ولم يتأثّر في ذلك بأصحاب الحديث، لا سيما أُستاذيه ابن قولويه والشيخ الصدوق، بل اتخذ لنفسه منهجاً فقهياً وسطاً بين الفقه الروائي النصّي وبين الفقه العقلي الذي سلكه ابن الجنيد الإسكافي، ولمعرفة منهجه الفقهي يمكن مراجعة منهجه في بحث تسمية ذبائح أهل الكتاب، فقد تناول هذه المسألة في رسالة مستقلّة وبشكل مفصّل ودقيق، وانتهى إلى إثبات حرمة تناول هذه اللحوم، وقد دوّنت هذه الرسالة بطريقة الفقه الاستدلالي، وقد أشار فيها إلى آراء وفتاوى الآخرين

أيضاً، وقد اعتمد فيها ـ بالإضافة إلى النصوص القرآنية والروائية ـ على الإجماع وحكم العقل، ولكن وبحسب ما صرّح به هو أنّ الأصل في دليله هو روايات أهل البيت عليهم السلام[٣٧].

المحور الثالث: خصائص كتاب (أحكام النساء)

أ ـ اسم الكتاب:

لم يصرّح الشيخ المفيد باسم الكتاب، إلا أنّ النجاشي هو مَن أطلق عليه عنوان أحكام النساء[٣٨]، وسمّاه ابن الفوطي (ت ٧٢٣ هـ) أحكام النساء في شرائع الإسلام[٣٩]، ويُذكر غالباً في كلمات الفقهاء بأحكام النساء، وقد ذكره ابن إدريس ـ الذي نقل عنه القول حينما تعرّض لهذا الكتاب ـ بهذا الاسم أيضاً[٤٠].

ب ـ تاريخ تأليف الكتاب:

لا يوجد تاريخ دقيق لتأليف الكتاب، ومن ظاهر ما ذكره ابن إدريس في مسألة مدّة زمان النفاس، عندما ذكر أنّ الشيخ رجع في أحكام النساء عن فتواه في المقنعة[٤١]، فربّما يُفهم منه أنّ هذا الكتاب صُنّف بعد كتاب المقنعة. ولكن حيث إنّ كتاب المقنعة هو الآخر غير معلوم تاريخ التأليف أيضاً، من هنا فلا يُمكن تشخيص زمان محدّد ـ وإن كان تقريبياً ـ لتصنيف هذا الكتاب[٤٢].

ج ـ سبب التأليف:

يبدو من مقدّمة الكتاب أنّ هذا التصنيف جاء بناءً على طلب (السيدة الجليلة الفاضلة)[٤٣]، واستظهر البعض من ذلك أنّها فاطمة بنت الحسين بن أحمد بن الحسن أبي محمد الأطروش الناصر الكبير، وهي أُمّ السيدين الشريفين المرتضى

والرضي[٤٤]، فقد طلبت من الشيخ المفيد أن يكتب كتاباً مختصراً في أحكام النساء والمسائل الخاصّة بهنّ، فاستجاب لذلك وكتب هذا الكتاب.

د ـ تنظيم أبواب الكتاب:

إنّ الأُسلوب المتّبع بين الفقهاء في تدوين الكتب الفقهية، هو استعراض التكاليف المشتركة بين المكلّفين، والتكاليف الخاصّة بكلّ جنس رجالاً ونساءً، واتّبع بعض الفقهاء طريقة أُخرى في تناول وبيان تلك التكاليف، وهي عبارة عن بيان الأحكام الشرعية بحسب أصناف المكلّفين وفئاتهم.

فقد بادروا ـ ومن أجل تسهيل المهمّة على المقلّدين وسرعة وصولهم إلى الحكم والفتوى ـ إلى تدوين كتب أو رسائل خاصّة بتكاليف كلّ فئة وصنف منهم؛ ومن جملة الكتب التي صُنّفت بهذه الطريقة وهذا الأُسلوب في القرنين الثالث والرابع الهجريين هو كتاب النساء من تصنيف أحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت٢٧٤ أو ٢٨٠ هـ)، وكتاب النساء لجعفر بن محمد بن قولويه (ت٣٦٧ أو ٣٦٨ أو ٣٦٩هـ)، وكتاب النساء لأحمد بن محمد بن حسين بن دول القمي (ت ٣٥٠ هـ)، وكتاب النساء والولدان لعلي بن الحسين بن موسى بن بابويه والد الشيخ الصدوق (ت ٣٢٩ هـ)، وكتاب النساء والولاء للعياشي (ت ٣٢٠ هـ تقريباً)[٤٥].

إذن، كانت هناك تصانيف قبل عصر الشيخ المفيد خاصّة بالنساء وأحكامهنّ، ولكن يُمكن القول: إنّ الكتب التي ذكرناها آنفاً، هي كتب روائية كما يبدو، قد خصّت النساء بتلك الأحكام، وأمّا كتاب أحكام النساء للشيخ المفيدً، فقد تميّز عن تلك الكتب بأنّه كتاب فقهي غير روائي، وهو أوّل كتاب خاصّ بهذا الموضوع، صُنّف بهذه الطريقة، الأمر الذي ميّزه عن سائر الكتب المذكورة.

ويُعدّ كتاب أحكام النساء بالنسبة إلى الموضوع الذي يتناوله من المصادر الفقهية الشيعية المعتبرة، الذي كان دائماً مورد اهتمام فقهاء الإمامية، ويعتمدون عليه في الكتب الفقهية من أجل التنويه إلى آراء وفتاوى الشيخ المفيد والتعرّف على طريقته وأُسلوبه في الاستنباط والاجتهاد الخاصّ بالأحكام المتعلّقة بالنساء، وأهمّ ما نقل عن هذا الكتاب وأبرز ما ذكر فيه من مسائل كانت تتعلّق بالفروع والمواضيع التالية: تحديد مدّة النفاس، تغطية قبر المرأة بثوب، جواز إحرام المرأة بالإبريسم الخالص، ولاية الأب والجد على البنت الباكر البالغة، استقرار المهر مع موت أحد الزوجين قبل الدخول[٤٦].

هـ ـ مسائل الكتاب ومباحثه:

لقد نظّم المصنف مباحث الكتاب على بابين كلّيين:

الأول: التكاليف الواجبة على جميع المكلّفين، والذي احتوى الواجبات والضروريات العقدية.

والباب الثاني: الباب الخاصّ بالتكاليف المتعلّقة بالنساء المكلّفات سواء الحرّة منهنّ أو الأمة، وما يصح في حقها الأمر أو النهي.

ثم فصّل بعد ذلك الأحكام الفقهية المتعلّقة بالمرأة ضمن أبواب فرعية مختلفة، وهي في الحقيقة تنطوي تحت الباب الثاني من البابين المذكورين، وأوّل تلك الفروع هو باب الحيض، وآخرها هو باب الاحتضار.

وفي بداية الكتاب أشار المصنّف إلى سبب تدوينه ومنهجه في تصنيفه، وذكر بنحو موجز أنّه كان بناءً على طلب (السيدة الجليلة)، وتناول في مطلع الباب الذي عنونه بـ (باب ما يعمّ كافّة المكلّفين فرضه ولا يسقط عنهم مع كمال عقولهم)

الأُصول المتعلّقة بالمباحث العقدية من خلال استعراض موجز وسريع، لم يتجاوز الصفحتين من مجموع الكتاب، ومن البديهي فإنّ هذه المباحث (العقدية) ـ وكما صرّح المصنّف بذلك ـ لم تكن مختصّة بالنساء، بل يجب على جميع المكلّفين ـ سواء كانوا رجالاً أو نساءً ـ الاعتقاد بها، وعلى الجميع العمل على طبقها.

من هنا يُمكن القول: إنّ هذا الباب هو أوسع وأكبر من عنوان الكتاب، ولكن رغم أنّ هدف المؤلّف هو تدوين رسالة عملية خاصّة بفئة معيّنة من الناس، وهنّ النساء، وحيث تعارف في ذلك الزمان أن يبدأ الفقهاء في كتبهم ورسائلهم الفقهية العملية بخلاصة للمسائل العقدية، فقد اعتبروا أنّ إيضاحها للمكلّف مهمّة، وتحظى بالضرورة والأولوية، وبادروا إلى جعلها في أول الكتاب، كما صنع ذلك الصدوق في الهداية، وقد سار على دربه الشيخ المفيد هنا، واتّبعه أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ) في الكافي في الفقه، فهو على الرغم من تصنيفه لكتب موسّعة ومستقلّة في علم الكلام والمسائل العقدية، إلا أنّه تناول تلك المسائل في كتبه الفقهية أيضاً، كما هو الحال في هذا الكتاب، وكذلك كتاب المقنعة بتفصيل أكثر، وهو يدلّ على مدى اهتمام علماء السلف بالمباحث العقدية إلى جانب الواجبات والمحرّمات الفقهية.

وبعد إشارة المصنّف إلى الأُصول والمباحث العقدية، شرع ببيان المباحث الفقهية الخاصّة بالنساء، والتي بدأت من باب الطهارة، واختتمت بباب الديات، ومع هذا النظم الفريد كانت أغلب الأبواب الفقهية تتضمّن أحكاماً خاصّة بالنساء، فكانت أبواب الكتاب على النحو التالي: الباب الخاصّ بما يجب على سائر المكلّفين الاعتقاد به، الباب الخاصّ بالمسائل المتعلّق أكثرها بالنساء سواء الحرة منهنّ أو الأمة، باب الحيض، باب أحكام النساء في الصلاة والصيام والزكاة والصدقات والحج والعمرة والنكاح والطلاق ونحوه، وموت الزوج والشهادات والبيّنات والقصاص

والديات والحدود والآداب، ومسائل أُخر في آداب الشريعة وواجباتها ومستحباتها، وتكاليف النساء في حال الاحتضار والغسل والكفن وصلاة الميت.

أشار ويشير المؤلّف في بعض الأبواب إلى جانب تناوله للأحكام المتعلّقة بالنساء، ومن أجل تيسير فهم المطالب وإيضاحها بشكل أكثر أشار إلى بعض الأحكام المتعلّقة بالرجال في هذا الموضوع أيضاً، وذلك من قبيل بحث الأذان والإقامة، فقال: «والمرأة إذا قامت إلى صلاتها فليس عليها للصلاة أذان ولا إقامة، فإن تشهّدت بالشهادتين... وإن دخلت في الصلاة بغير الشهادتين أجزأها ذلك. والسنّة في الأذان والإقامة للصلوات تختصّ بالرجال»[٤٧].

وفي بحث الحجّ وعند تعرّضه للمسألة الخاصّة بمحرّمات الإحرام قال أيضاً: «وإذا استطاعت المرأة الحجّ وجب عليها أداؤه، كما يجب ذلك على الرجال. وعليهنّ العمرة فريضة، كما هي مفترضة على الرجال. وإذا أحرمت المرأة للحجّ أو العمرة فليس عليها التعرّي من اللباس، كما يجب ذلك على الرجال. وليس عليها كشف رأسها في الإحرام، كما يجب ذلك على الرجال. وليس عليهنّ الجهر بالتلبية، كما يلزم ذلك الرجال»[٤٨].

وهذا اللون من المقارنة بين الرجل والمرأة تجلّى في أبواب أُخر بشكل أكبر، ومنها باب النكاح والطلاق.

كذلك تم التعرّض إلى أحكام الإماء والجواري حينما تكون مختلفة عن أحكام النساء الحرائر.

ثمّ إنّ المباحث الخاصّة بالباب على نحوين:

الأول: ينقسم إلى مجموعة من الفصول المندرجة تحته.

النحو الثاني: ذكر فيه عنوان الباب ويستعرض تحته جملة من المسائل دون

تبويب أو ذكر فصول تحت ذلك العنوان.

فمباحث باب الصلاة جاء تحته فصل واحد، ومباحث باب الحيض جاء على خمسة فصول، على النحو الأول، والمسائل المتعلّقة بأحكام الصوم والنكاح على النحو الثاني، وأمّا الباب المتعلّق بأحكام الميت فقد جاء في آخر الكتاب بعد باب الحدود والديات، في حين دأب الفقهاء في كتبهم الفقهية على طرح هذه الأحكام في باب الطهارة غالباً، وربما يعود جعل هذا الباب في آخر الكتاب إلى أنّ باب الاحتضار والموت هو آخر مرحلة من الأحكام الفقهية والتكليفية المتعلّقة بالمسلم.

ويُعدّ عنوان (باب من أحكام النساء في آداب الشريعة وما هو واجب من ذلك ومندوب إليه) الذي جاء قبل الباب الأخير من الكتاب، من ابتكارات الشيخ المفيد في هذا الكتاب، فقد جاء بجميع الأحكام الخاصّة بالنساء والآداب المتعلّقة بها في هذا الكتاب، والتي يذكرها الفقهاء في أبواب متفرّقة عادة.

مثال ذلك: البحث المتعلّق بتكليف المرأة عند الحضور في المحكمة، وطريقة حديثها، ومخاطبتها للقاضي، المتعلّقة بأحكام باب القضاء، كذلك حرمة إظهار زينة المرأة لغير المحارم، فهي من الفروع التي عادة ما تبحث في باب النكاح، كما أنّ جواز حضور العجائز في صلاتي الجمعة والعيد مرتبطة بباب الصلاة، إلا أنّ الشيخ جمع كلّ هذه الأحكام في هذا الباب.

وقد تناول الشيخ﵀ بعض الفروع المتعلّقة بالنساء في كتاب أحكام النساء لم يكن قد ذكرها في كتاب المقنعة، كبحث جواز إمامة المرأة للنساء في باب الصلاة، وصحة صدقة المرأة ووقفها وعتقها من دون إذن الزوج في باب الزكاة والصدقات، وجواز فسخ عقد النكاح من قبل الزوجة المسلمة، في حال تزوج الرجل من دون إذنها بأُخرى ذمية في باب النكاح[٤٩].

وقد واجه هذا الكتاب جملة من الإشكالات، تارة لعدم جامعيته، وأُخرى لعدم مانعيته، وثالثة تعود إلى غير ذلك من قبيل: عدم تناول الأحكام الخاصّة بالنساء في بعض أبواب الفقه كالجهاد والإرث واللعان ومسائل البلوغ، وربما يعود ذلك إلى رعاية الاختصار في إجابة (السيدة الجليلة فاطمة) هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى، فقد تناول المؤلّف في هذا الكتاب في بعض الأبواب جملة من المسائل غير الخاصّة بالنساء، بل هي مشتركة بين الرجال والنساء، كتلقين المحتضر، وجعل الميت مستلقياً على ظهره متوجّهاً إلى القبلة، وعدم جواز قطع الكفن بالحديد، وعدم جواز تسخين ماء الغسل إلا في صورة شدّة البرد، وكراهة إلقاء غير تراب القبر عليه، حيث ذكر جميع هذه المسائل في باب الاحتضار[٥٠].

والإشكال الآخر الذي يتعلّق بعنوان الباب الثاني من هذا الكتاب الذي عنونه المؤلّف بـ(ما يخصّ فرضه بمن كلّفه الله وأمره ونهاه من النساء الأحرار والإماء على الجملة لذلك والتفصيل)، فيبدو من العنوان أنّه يريد أن يتعرّض إلى التكاليف الواجبة على المرأة، في حين أنّ محتوى هذا الباب ليس كذلك؛ لأنّ أكثر ما يتناول فيه هو المستحبات لا الواجبات، مضافاً إلى ذلك فإنّ القارئ حينما يلتفت إلى قيد (على الجملة لذلك والتفصيل) يتوقّع أن يبتدئ المؤلّف بالإجمال ويتنهي بالتفصيل في بيان وعرض المطالب والتكاليف الواجبة على المرأة، الأعم من الأمة والحرة، في حين لم يتحقّق ذلك في ذيل هذا العنوان[٥١].

كذلك جعل بعض الفروع في بعض الأبواب التي ليست محلّها ولا تناسبها، وسوف يواجه من يراجع ذلك إشكالاً عند العودة إليها، مثال ذلك: مسألة قضاء الولد الأكبر لصلاة وصوم الأب، وسقوط هذا الحكم بالنسبة للبنت، وعدم العاقلة بالنسبة للمرأة في قتل الخطأ، عندما جعلها المؤلّف في آخر باب الزكاة والصدقات،

وهو موضع باب لا يناسب هذه المسائل[٥٢].

والإشكال الآخر يتعلّق باختراع المؤلّف بعد إنهاء باب أحكام المرأة في الحدود، عندما ابتكر باباً جديداً سمّاه (أحكام النساء في آداب الشريعة وما هو واجب من ذلك ومندوب إليه)[٥٣].

ويحتمل أنّه صنع ذلك من أجل أنّ المسائل التي تناولها في هذا الباب لا يُمكن وضعها في ذيل الأبواب التي قد تناولها قبل ذلك.

إلا أنّ هذا التبرير لا يُمكن الدفاع عنه بقوة؛ لأنّه عند ملاحظة الطريقة المعتادة لدى الفقهاء الذين سبقوا الشيخ المفيد، والتي استوعبت فروعاً أكثر في هذا الباب كانت تناسب وضعها في باب النكاح، مثال ذلك: الفروع المتعلّقة التي طرحت في الكتاب استلهاماً من حديث ورد في أبواب النكاح من الكافي ومَن لا يحضره الفقيه[٥٤].

ويُمكن ذكر توجيه آخر لذكر هذا الباب بما يلي: وهو أنّ الفروع التي ذُكرت في هذا الباب تشمل النساء غير المتزوجات أيضاً، فلم يجد الشيخ بدّاً من جعل المسائل المتعلّقة بهنّ في باب مستقلّ غير باب النكاح، حتى لا يختلط الأمر على القارئ، ويتصوّر أنّها تتعلّق بالنساء ذوات البعل فقط، إلا أنّ هذا الأُسلوب لم يرق للفقهاء الذين جاؤوا بعد الشيخ المفيد، وتمسّكوا باتّباع الطريقة المتّبعة في الكتب الروائية، مثال ذلك: إنّ يحيى بن سعيد تناول بعض الفروع التي ذكرها الشيخ في هذا الباب ذيل باب أحكام الولادة من أبواب كتاب النكاح[٥٥]. وكذلك ما اعتمده الشيخ الطوسي في الخلاف حينما ذكر مسألة (وصل المرأة شعرها بشعر غيرها) في باب الطهارة، وفي المبسوط في كتاب الصلاة لمناسبة ذكر بعض الأحكام المتعلّقة بالطهارة، ولكن الشيخ المفيد تناولها في هذا الباب المذكور[٥٦].

و ـ المنهج الفقهي:

ذكرنا أنّ كتاب أحكام النساء هو رسالة عملية صُنّفت من أجل جمع أحكام النساء ورجوعهنّ إليه عند الابتلاء، والاطلاع على الحكم الشرعي، وقلنا إنّه يمتاز بالطابع الفتوائي، وليس الاستدلالي. من هنا، اعتمد المؤلّف فيه على الآيات القرآنية بعد التعرّض إلى الفروع الفقهية ما عدا موارد قليلة، فالكتاب مصنّف بطريقة الفقه الفتوائي دون اللجوء إلى الطريقة الاستدلالية، ولم يتعرّض الكتاب إلى النصوص النبوية، سوى ما ورد في باب النكاح، ومسألة طاعة الزوجة للزوج[٥٧]. والاستدلال بالآيات أيضاً في أبواب الحيض والنكاح والحج، فقد استدلّ المصنف فيها بآية واحدة فقط لكلّ باب[٥٨]، واستدلّ في باب الطلاق بست آيات[٥٩]، وفي باب أحكام النساء في آداب الشريعة بثلاث آيات[٦٠].

مضافاً إلى ذلك، ومن أجل تعليل الحكم الفقهي، فقد أشار إلى علل تلك الأحكام بعد بيانها، مثل ما رود في تعليل عدم جواز قراءة سور العزائم من قبل الحائض، فيقول: «لأنّ في هذه السور الأربع سجوداً مفروضاً، ولها من أجله حرمة تمنع من قراءة شيء من السور»[٦١]. وفي بيان علّة حكم وجوب مسح أعضاء سجود الميت بالكافور يقول: «لأنّهما تمام المساجد»[٦٢]. كذلك أشار إلى علّة الحكم بكراهة رضاع الطفل للَبَن المرأة الحمقاء بما يلي: «لأنّ اللبن يُعدي»[٦٣] ومقصوده سراية الأحكام الوضعية على الطفل. وأشار المؤلّف إلى مورد واحد فقط فيه خلاف بين فقهاء السنّة والشيعة، وهو المورد المتعلّق بمسألة الإحصان[٦٤]. ولكن لم يتعرّض فيه إلى نقل الأقوال.

ز ـ تغيير الفتوى:

عند مقارنة كتاب أحكام النساء بكتاب المقنعة، نلاحظ جملة من الموارد تعرّضت

إلى تغيير في الرأي والفتوى، وفيما لو كان تصنيف هذا الكتاب بعد المقنعة يمكن التوصّل إلى النتيجة التالية: إنّ آراء الشيخ النهائية هي الآراء والفتاوى الواردة في هذا الكتاب، وهنا نشير إلى بعض النماذج من تغيير الفتوى، وهي على النحو التالي:

١ ـ حرمة قراءة أكثر من سبع آيات غير سور العزائم بالنسبة للحائض في كتاب أحكام النساء، والحكم بجواز ذلك في كتاب المقنعة[٦٥]. ويبدو من كلام المحقّق النجفي في هذه المسألة عندما قال: «لكنا لم نعرف القائل به من المتقدّمين على الشيخ»[٦٦]، إنّه لم يراجع هذا الكتاب، وإنّ النسخة التي كانت لديه حذفت منها عبارة: «ولا تقرأ أكثر من سبع آيات» وإلا فإنّ فتوى الشيخ المفيد هنا صريحة بالحرمة، ويظهر أنّ هذه الفتوى كانت موجودة في بعض نسخ المقنعة أيضاً. من هنا، فقد نقل المحقّق الحلّي في بعض رسائله عن المقنعة ذلك[٦٧].

إنّ المحقّق النجفي رغم أنّه كان بصدد توجيه عبارة الشيخ الطوسي، وعدم اعتبارها دالّة على الحرمة، ولكن في الختام صرّح بما فهمه الشيخ الطوسي من عبارة المفيد وهو الحرمة. ولكن، اعتبر هذا الفهم ضعيفاً. وعلى كلّ حال، لو كانت النسخة التي لدى المحقّق صحيحة عندها لا يُمكن القول إنّ الشيخ المفيد عدل عن فتواه.

٢ ـ فتواه بجواز إحرام المرأة بالإبريسم الخالص في هذا الكتاب، وعدم جواز ذلك في المقنعة[٦٨]. ولكن البعض قال: إنّ الفتوى بحرمة إحرام المرأة بالإبريسم الخالص ـ بالنسبة لكتاب المقنعة ـ يُستفاد من إطلاق كلام الشيخ، وليس تصريحاً بذلك[٦٩].

٣ ـ الفتوى باستقلال الباكر بعقد النكاح في كتاب أحكام النساء، وحكم ببطلان

عقدها من دون إذن الولي في المقنعة[٧٠].

ح ـ الفتاوى المخالفة للمشهور:

هناك جملة من الفتاوى خالف فيها الشيخ المفيد المشهور في هذا الكتاب، والتي صرّح الفقهاء الذين جاؤوا بعده بها أيضاً بمخالفة تلك الفتاوى والقول بمذهب المشهور، وفيما يلي بعض هذه الفتاوى، وهي على النحو التالي:

١ ـ القول باشتراط استقبال القبلة والطهارة في سجدة التلاوة[٧١]. وعندما نسب المحقّق النجفي هذا القول للشيخ المفيد فقط عدّه قولاً في غاية الندرة والضعف، وادّعى عدم الخلاف في عدم اشتراط القبلة في المورد المذكور[٧٢].

٢ ـ القول بجواز إحرام المرأة في الإبريسم الخالص[٧٣]. ففي ضوء ما ذهب إليه بعض المتأخّرين، لم يوافق على هذا القول سوى ابن إدريس الحلي﵀[٧٤]. وعند ملاحظة ما نقله العلامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ) نرى عدم نقل أيّ قول عن فقهاء ذلك العصر في هذا الباب سوى ما ورد عن ابن الجنيد والشيخين المفيد والطوسي الذي خالف أُستاذه وأفتى بعدم الجواز[٧٥]. وبذلك يحتمل عدم إمكانية تحقّق الشهرة في المسألة حتى يقال بمخالفة ما ذكره المفيد للمشهور. يشار إلى أنّ البعض صرّح بأنّ أكثر المتأخّرين ذهبوا إلى القول بالجواز هنا أيضاً[٧٦].

٣ ـ القول باستقلال الباكرة الرشيدة في عقد النكاح والحكم بصحة زواجها من دون إذن الأب والجد، فقد ذكر الشيخ الطوسي﵀ أنّ ظاهر روايات الأصحاب هو عدم الجواز، إلا أنّ بعضهم قال بالجواز[٧٧]. ويظهر أنّ هناك قولين في المسألة إبان عصر الشيخ المفيد:

الأول: ما ذهب إليه ابن أبي عقيل العماني والصدوق من عدم استقلال الباكر

بعقد النكاح، والنتيجة عدم صحة هذا العقد من دون إذن الولي.

والقول الثاني: ما ذهب إليه ابن الجنيد والشيخ المفيد في أحكام النساء من القول بالاستقلال. بناءً على ذلك، ذهب البعض إلى أنّ فتوى الشيخ المفيد بالجواز غير مخالفة للمشهور، واختار الشيخ الطوسي عدم القول بالاستقلال وعدم صحة العقد في أكثر كتبه، ومراده من بعض الأصحاب هما ابن الجنيد والشيخ المفيد، وعلى هذا الأساس لم تكن الشهرة متحقّقة بحسب الظاهر في ذلك الزمان حول هذه المسألة، ومضافاً إلى عبارة: «وإن أخطأت السنّة» في كلام الشيخ المفيد يُمكن استظهار أنّه رغم قوله باستقلال الباكر في عقد النكاح وصحة زواجها من دون إذن الأب والجد، ومن الناحية الوضعية فإنّه لا يعتبر أخذ إذنهما دخيل في صحة العقد، إلا أنّه ومن الناحية التكليفية، وعلى خلاف ما ذهب إليه الآخرون ـ حينما قالوا باستحباب استحصال الإذن الصريح أو الإذن بالسكوت، وظاهر كلامهم عدم لزوم الإذن من الناحية التكليفية ـ قال بوجوب استحصال الإذن، وظاهر العبارة المذكورة ليس هو عدم رعاية الأمر المستحب أو تركه، بل هو أنّ الباكر حينما تُقدِم على ذلك من دون استحصال الإذن تكون قد ارتكبت ما يُخالف الشرع[٧٨].

أهمّ نتائج البحث:

١ ـ من الصعب تشخيص زمان تأليف كتاب (أحكام النساء).

٢ ـ سبب تأليف الكتاب هو استجابة لطلب السيّدة الجليلة الفاضلة، والظاهر أنّها أمّ السيدين الرضي والمرتضى.

٣ ـ يبدو أنّ الشيخ المفيد كان يتبنّى مذهباً فقهياً معتدلاً بين الاتّجاه الحديثي والاتّجاه العقلي.

٤ ـ لقد نظّمت مسائل الكتاب ومباحثه في بابين كلّيين: التكاليف الواجبة على جميع المكلّفين، التكاليف المتعلّقة بالنساء المكلّفات.

٥ ـ إنّ الكتاب يمثّل رسالة عملية، ولكنّه استدلّ في موارد قليلة ببعض الآيات القرآنية، كما أنّه أشار في بعض الموارد إلى علل الأحكام.

٦ ـ يرى القارئ في بعض الموارد اختلاف فتوى الشيخ المفيد عمّا هو عليه في المقنعة، وإن أمكن المناقشة في بعضها.

٧ ـ وأيضاً ربّما يُقال: بأنّ المفيد خالف المشهور في بعض فتاواه في هذا الكتاب بيد أنّ بعض هذه الموارد قابل للمناقشة.

الهوامش

(١) أحكام النساء، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ المفيد ـ قم، الطبعة الأُولى/١٤١٣ هـ، عربي وزيري، مجلد واحد في ٦٣ صفحة، (مصنفات الشيخ المفيد : ٩).

(٢) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط ٢/ ١٣٩٠ هـ = ١٩٧١م، ٧: ٧٥.

(٣) الأفندي، الميرزا عبد الله بن عيسى بك، رياض العلماء وحياض الفضلاء، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ـ قم، ط ١٤٠٣/١هـ، ٥: ١٧٧.

(٤) الكلباسي ابراهيم، الرسائل الرجالية، دار الحديث، ١٤٢٢هـ: ٦١٧.

(٥) المصدر السابق. ابن إدريس الحلي، محمد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، ط ٢/ ١٤١٠هـ، ٣: ٦٤٨.

(٦) ابن شهراشوب، أبو جعفر محمد بن علي السروي المازندراني، معالم العلماء، المطبعة الحيدرية ـ النجف الأشرف، ط ١٣٨٠/٢هـ = ١٩٦١م: ١٤٨.

(٧) الخوانساري، الميرزا محمد باقر الموسوي، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية ـ بيروت، ط ١٤١١/١هـ = ١٩٩١م، ٦: ١٧٧.

(٨) النوري، الميرزا حسين بن محمد تقي، خاتمة مستدرك الوسائل، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١٤١٦/١هـ، ٣: ١٦ و٢٣٩.

(٩) الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، الفهرست، مؤسسة نشر الفقاهة ـ قم، ط ١٤١٧/١هـ: ٢٣٩. النديم، محمد إسحاق، الفهرست ـ طهران/١٣٩١هـ = ١٩٧١م: ٢٤٧. الميرزا أفندي، عبدالله بن عيسى بك، رياض العلماء ٥: ١٧٧.

(١٠) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، لسان الميزان ٥: ٣٦٨.

(١١) المحقق الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن، المعتبر في شرح المختصر، مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام ـ قم/١٣٦٤ش، ١: ٣٥٥، ٣٧٩، ٤١٣. الفاضل الآبي، زين الدين الحسن بن أبي طالب، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم/١٤٠٨، ١: ٤٠، ٨٣، ٨٤. العلامة الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف ابن المطهر. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، ١: ٣٤٧، ٤٧٦، ٥٠٠.

(١٢) المحقق الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن، المعتبر ١: ٣٣، ٤٣. الفاضل الآبي، زين الدين الحسن بن أبي طالب، كشف الرموز في شرح المختصر النافع ١: ٤٠، ٦٢، ٦٧.

(١٣) الطوسي: الفهرست: ٢٣٩.

(١٤) المصدر السابق.

(١٥) الذهبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت، ط ١٣٨٢/١ هـ = ١٩٦٣ م، ٤: ٣٠.

(١٦) الخوانساري، الميرزا محمد باقر، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ٦: ١٤٥، ١٤٦. دواني، علي دواني، مفاخر إسلام، مؤسسة انتشارات أمير كبير ـ طهران، ط ١٣٦٣/١ش، ٣: ٢٥٤.

(١٧) الخوانساري، الميرزا محمد باقر، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ٦: ١٤٥، ١٤٦.

(١٨) الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست: ٢٣٨.

(١٩) النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي، فهرست أسماء مصنفي الشيعة المعروف بـ (رجال النجاشي)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، ط ١٤١٦/٥هـ: ٣٩٩.

(٢٠) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٥: ٣٦٨.

(٢١) النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست: ٢٤٧.

(٢٢) ابن إدريس الحلي، محمد بن منصور، السرائر ١: ٥٠٣، و٣: ٢٨٩.

(٢٣) العسقلاني، لسان الميزان ٥: ٣٦٨.

(٢٤) الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي، الاحتجاج، دار النعمان للطباعة والنشر ـ النجف الأشرف/١٣٨٦ هـ = ١٩٦٦م، ٢: ٣١٨، ٣٢٤.

(٢٥) بحر العلوم، محمد مهدي الطباطبائي، الفوائد الرجالية (رجال بحر العلوم)، مكتبة الصادق ـ طهران، ط ١٣٦٣/١ ش، ٣: ٣٢٠. الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات ٦: ١٤٦. النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٣: ٢٢٤.

(٢٦) دواني، علي، مفاخر إسلام ٣: ٢٤٨.

(٢٧) ابن الأثير، علي بن محمد الشيباني، الكامل في التاريخ، دار صادر ـ بيروت/١٣٨٥هـ = ١٩٦٥م، ٩: ١٧٨. دواني، علي، مفاخر إسلام ٣: ٢٤٩ ـ ٢٥٣.

(٢٨) الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، مؤسسة نشر الفقاهة، ١٤١٧هـ: ٢٣٨.

(٢٩) النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي: ٣٣٩. الطوسي، محمد بن الحسن الفهرست: ٢٣٩. وانظر مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٣٢: ٢٦٨ ـ ٢٧٥.

(٣٠) آقا بزرگ الطهراني، محسن بن علي، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء ـ بيروت، ط ١٤٠٣/٣هـ = ١٩٨٣م، ١٨: ٣٤٠.

(٣١) ابن طاووس، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر، إقبال الأعمال، مكتب الإعلام الإسلامي، ط ١٤١٤/١هـ، ١: ٣٤ ـ ٣٥.

(٣٢) الكراجكي، أبو الفتح محمد بن علي، كنز الفوائد، نشر مكتبة المصطفوي ـ قم، ط ٢ (حجري)/١٣٦٩ش، ٢: ١٥. النجاشي، رجال النجاشي: ٣٣٩. آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢: ٢٠٩.

(٣٣) مقدمه بر فقه شيعه (مقدمة في فقه الشيعة) مدرسي طباطبائي، حسين، بنياد پژوهشهاي اسلامي ـ مشهد/١٣٦٨ ش: ٣٠ ـ ٤٥. أبو علي الحائري، محمد بن إسماعيل، منتهى المقال في أحوال الرجال، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١٤١٦/١هـ، ٦: ١٨٥.

(٣٤) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري، المسائل السروية، دار المفيد للطباعة والنشر ـ بيروت، ط ١٤١٤/٢هـ = ١٩٩٣م: ٧٣.

(٣٥) أبو علي الحائري، منتهى المقال في أحوال الرجال ٦: ١٨٥.

(٣٦) المدرسي، حسين، مقدمه بر فقه شيعه: ٤١.

(٣٧) المفيد، محمد بن محمد، تحريم ذبائح أهل الكتاب، (مصنفات الشيخ المفيد) ٩: ٢٧.

(٣٨) النجاشي، رجال النجاشي: ٤٠٠.

(٣٩) ابن الفوطي، عبد الرزاق بن أحمد الشيباني، مجمع الآداب في معجم الألقاب، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ـ طهران، ط ١٤١٦/١هـ، ٥: ٤٤٦ ـ ٤٤٧ رقم ٥٤٦١.

(٤٠) ابن إدريس، السرائر ١: ١٥٥.

(٤١) المصدر السابق.

(٤٢) لكننا نستقرب تاريخ التأليف بما بين سنتي (٣٦٤ و ٣٦٨ هـ)، وذلك باستظهار أنّ طلب السيدة الجليلة فاطمة والدة السيدين المرتضى والرضي رحمهم الله من الشيخ المفيد بكتابة الكتاب كان بعد أن قدمت له ولديها الصغيرين لتعليمهما الفقه، حيث كانا فاتحة الاتصال بالشيخ المفيد.

ولما كانت ولادة المرتضى سنة (٣٥٥هـ)، وولادة الرضي (٣٥٩هـ)، والقصة تصفهما بأنّهما كانا صغيرين. فعليه، تكون السنوات التي استقربناها هي الأحرى والأنسب لذلك الوصف، والأقرب لعرض الطلب. (المجلة)

(٤٣) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري، أحكام النساء ٩: ١٣.

(٤٤) النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٣: ٢١٦.

(٤٥) النجاشي، رجال النجاشي: ٧٦، ١٢٤، ٩٠، ٢٦١، ٣٥١.

(٤٦) ابن إدريس الحلي، السرائر ١: ١٥٥، ١٧٠، ٥٣١، و٢: ٥٦١، ٥٦٤، ٥٨٥. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، ط ١٤١٢/١هـ، ٢: ٣١٢، و٤: ٦١، و٧: ٩٦، ١٤٥. النراقي، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١٤١٥/١هـ، ٣: ٣٠١، و١١: ٢٩٧، و١٦: ١٠٥. النجفي، محمد حسن بن محمد، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ١٣٦٥/٢ش، ٣: ٣٨٠، و١٨: ٢٤٢، و٣٩: ٣٣٠.

(٤٧) المفيد، أحكام النساء ٩: ٢٥ ـ ٢٦.

(٤٨) المصدر السابق: ٣٢.

(٤٩) المصدر السابق: ٢٨، ٣١، ٤١.

(٥٠) المصدر السابق: ٥٩ ـ ٦٣.

(٥١) المصدر السابق: ١٧.

(٥٢) المصدر السابق: ٣١.

(٥٣) المصدر السابق: ٥٥.

(٥٤) المصدر السابق: ٩: ٥٦. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط١٣٦٧/٣ش، ٦: ٤٨ ـ ٤٩، ح٦. الصدوق، محمد بن علي ابن بابويه القمي، من لا يحضره الفقيه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، ط١٤٠٤/٢هـ، ٣: ٤٤٢.

(٥٥) المفيد، أحكام النساء ٩: ٥٦. ابن سعيد الحلي، يحيى بن أحمد بن يحيى الهذلي، الجامع للشرائع، مؤسسة سيد الشهداء العلمية ـ قم/١٤٠٥ هـ: ٤٦٢.

(٥٦) المفيد، أحكام النساء ٩: ٥٧. الطوسي، محمد بن الحسن؛ الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم/١٤٠٧ هـ، ١: ٤٩٢. المبسوط في فقه الإمامية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، ط١٤٢٢/١هـ، ١: ١٣٨.

(٥٧) المفيد، أحكام النساء ٩: ٣٨ ـ ٣٩.

(٥٨) المصدر السابق: ١٩، ٣٣، ٤٢.

(٥٩) المصدر السابق: ٤٣، ٤٦، ٤٥، ٤٧، ٤٨.

(٦٠) المصدر السابق: ٥٥، ٥٦، ٥٨.

(٦١) المصدر السابق: ٢١.

(٦٢) المصدر السابق: ٦١.

(٦٣) المصدر السابق: ٥٠.

(٦٤) المصدر السابق: ٥٤.

(٦٥) المصدر السابق: ٢١. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم ط٢/١٤١٠: ٥٢.

(٦٦) النجفي، محمد حسن بن محمد، جواهر الكلام ٣: ٦٨.

(٦٧) المحقق الحلي، جعفر بن الحسن، الرسائل التسع، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ـ قم، ط١/١٤١٣هـ = ١٣٧١ ش: ٣١١.

(٦٨) المفيد، أحكام النساء ٩: ٣٥. المفيد، المقنعة: ٣٩٦.

(٦٩) الفاضل الهندي، محمد بن الحسن الإصفهاني، كشف اللثام عن قواعد الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، ط١/١٤١٦هـ، ٥: ٢٧٨.

(٧٠) المفيد، أحكام النساء ٩: ٣٦. المفيد، المقنعة: ٥١١.

(٧١) المفيد، أحكام النساء: ٢١.

(٧٢) النجفي، جواهر الكلام ١٠: ٢٢٧.

(٧٣) المفيد، أحكام النساء ٩: ٣٥.

(٧٤) ابن ادريس الحلي، السرائر ١: ٥٣١. التستري، محمد تقي بن كاظم، النجعة في شرح اللمعة، مكتبة الصدوق ـ طهران، ط١/١٣٦٧ش، ٥: ١٩٠.

(٧٥) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٤: ٦١.

(٧٦) النراقي، مستند الشيعة ١١: ٢٩٧.

(٧٧) المفيد، أحكام النساء ٩: ٣٦. الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف ٢٥٠.

(٧٨) الزنجاني، كتاب النكاح ١١: ٣٨٦٠ ـ ٣٨٦٣.

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 الثاني

❑ تحقيق: د. الشيخ خالد غفوري الحسني(*)

الفصل الثالث

في ذكر أدلّة الخصم والجواب عنها

[الاستدلال على الوجوب النفسي]:

احتجّوا على الوجوب النفسي بوجوه:

[الدليل] الأول:

قوله عليه السلام: «إذا التقى الختانان وجب [عليه][1] الغُسل»[2]، وذلك عامّ فيمن

(*) دكتوراه في العلوم الإسلامية، وعضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية.

(١) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٢) الصدوق، محمّد بن علي، مَن لا يحضره الفقيه، ١: ٣٣، ح ٦٧. الطوسي، محمّد بن

تعلق به وجوب شيء مشروط بالطهارة، ومن لم يتعلّق به.

[الدليل] الثاني:

قوله عليه السلام: «إنّما الماء من الماء»[١]، وهو يقتضي وجوب الغُسل عند الإنزال مطلقاً.

[الدليل] الثالث:

ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة عن الباقر عليه السلام، قال: «جمع عمر بن الخطّاب أصحاب النبي صلى الله عليه وآله، فقال: ما تقولون في الرجل يأتي أهله فيخالطها ولا يُنزل؟ فقالت الأنصار: الماء من الماء، وقال المهاجرون: إذا التقى الختانان فقد وجب [عليه][٢] الغُسل. فقال عمر لعلي عليه السلام: ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال علي عليه السلام: أتُوجبون عليه الجلد والرجم، ولا تُوجبون عليه صاعاً من ماء؟! إذا التقى الختانان فقد وجب [عليه الغُسل][٣]»[٤].

قال العلامة قدس سره في المختلف: «وجه الاستدلال: أنّه عليه السلام أنكر إيجاب الحدّ والرجم ونفى إيجاب الغُسل؛ فإنّ إيجاب أصعب العقوبتين يقتضي إيجاب

الحسن، تهذيب الأحكام، ١: ١١٨، ب ٦، ح ٣١١، ٣١٤. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٢: ١٨٣ ـ ١٨٤، ب ٦ من الجنابة، ح ٢، ٥.

(١) الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ١: ٨٤، ب ١٥٠، ح ٢٢٠، و: ١١٩، ب ٦، ح ٣١٤. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٢: ١٨٤، ب ٦ من الجنابة، ح ٥.

(٢) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٣) كذا في المصدر، وفي النسخة: (الغُسل عليه).

(٤) الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ١: ١١٩، ب ٦، ح ٣١٤. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٢: ١٨٤، ب ٦ من الجنابة، ح ٥.

أسهلهما، ولمّا كان وجوب الأصعب مطلقاً غير مشروط بعبادة فكذلك وجوب الأدنى»[1].

[الدليل] الرابع:

ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال: «إذا أدخله [فقد][2] وجب الغُسل والمهر والرجم»[3].

قال العلامة قدس سره في المختلف: «تقرير الاستدلال من وجهين:

الأوّل: إنّه عليه السلام علّق وجوب الغُسل بالإدخال، فلا يكون متعلّقاً بغيره، وإلا لم يكن متعلّقاً على مطلق الإدخال.

الثاني: إنّه علّق وجوب المهر والرجم على الإدخال، ولا خلاف في أنّهما غير مشروطين بشرط عبادة من العبادات، فكذا الغُسل؛ قضية للعطف»[4].

[الدليل] الخامس:

لو لم يجب إلا لما يُشترط فيه الطهارة لما وجب أوّل النهار للصوم، والثاني باطل إجماعاً فالمقدَّم مثله. والشرطية [ظاهرة][5]، كذا في المنتهى[6].

---

(١) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٣٢٢.

(٢) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٣) الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ١: ١١٨، ب ٦، ح ٣١١. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٢: ١٨٢ـ ١٨٣، ب ٦ من الجنابة، ح ١.

(٤) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(٥) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٦) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٢: ٢٥٧.

هذه الوجوه الخمسة مذكورة في كتابي العلامة ﷺ.

[الدليل] السادس:

الآية الكريمة، قال القطب الراوندي في آيات الأحكام: «إنّ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ معطوف على الجملة الأولى، ولكلّ كلام حكم نفسه؛ ولذلك قال عليه السلام: «إذا أجنب المكلّف فقد وجب الغُسل»[١]، فعلّة الغُسل هي الجنابة، كما ذكره المرتضى في الذريعة، فغُسل الجنابة واجب على كلّ حال»[٢]، انتهى.

[الدليل] السابع:

الأمر في عُرف [المشرع][٣] يقتضي الوجوب دون الندب، والفور دون التراخي، وقد قال سبحانه: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾، وهذا الأمر للجنب بالتطهير متى كان جنباً[...][٤]، فيكون الغُسل واجباً لنفسه، أورده ابن إدريس ﷺ من جهتهم[٥].

[الدليل] الثامن:

ما رواه الصدوق (عطّر الله مرقده) في كتاب (من لا يحضره الفقيه) في

---

(١) لم نعثر على هذا الحديث بهذا النصّ، وإن كان مضمونه وارداً بألفاظ أُخر.

(٢) قطب الدين الراوندي، فقه القرآن ١: ٣١. (بتصرّف يسير).

(٣) كذا في ظاهر النسخة، ويحتمل: «الشرع».

(٤) في هذا الموضع من النسخة وردت كلمة: (فالأمر) ظاهراً، وقد ضُرب عليها. وفي المصدر: (بغير خلاف). ولا يخفى أنّ مراد الشيخ الماحوزي هنا نقل مضمون العبارة، لا نقلها نصّاً.

(٥) ابن إدريس الحلّي، السرائر ١: ١٣٢.

باب العلّة التي [من أجلها][1] وجب الغُسل من الجنابة، قال: «جاء نفر من اليهود الى رسول الله ﷺ، [فسأله][2] أعلمهم عن مسائل، وكان فيما سأله أن قال: لأيّ شيء أمر الله عزّوجلّ[3] بالاغتسال من الجنابة، ولم يأمر بالغُسل من الغائط والبول؟ فقال رسول الله ﷺ: إنّ آدم لمّا أكل من الشجرة دبّ ذلك في عروقه وشعره وبشره، فإذا جامع الرجل أهله خرج الماء من كلّ عرق وشعرة في جسده، فأوجب الله [عزّ وجلّ][4] على ذرّيته الاغتسال من الجنابة [إلى يوم القيامة][5]، والبول يخرج من فضلة [الشراب الذي يشربه الإنسان، والغائط يخرج من فضلة][6] الطعام الذي يأكله الإنسان، فعليه [في][7] ذلك الوضوء»[8].

استدلّ به على ذلك بعض محققّي المتأخّرين في شرح القواعد. وتقريب الاستدلال به: [أنّه][9] تضمّن كون علّة الوجوب خروج الماء من كلّ شعرة وعرق في الجسد، فلا يكون الوجوب للعبادة.

---

(١) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٢) كذا في المصدر، وفي النسخة: (فسأل).

(٣) كذا في المصدر، وفي النسخة: (عزّ وجلّ).

(٤) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٥) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٦) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٧) كذا في النسخة وفي الوسائل، وفي الفقيه: (من).

(٨) الصدوق، مَن لا يحضره الفقيه، ١: ٧٥ ـ ٧٦، ح ١٧٠. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢: ١٧٩، ب ٢ من الجنابة، ح ٢.

(٩) في النسخة: «أنّ».

هذا جملة ما وقفت عليه من أدلّتهم.

[مناقشة أدلّة الوجوب النفسي]:

والجواب عن الأربعة الأُول منها من وجهين:

[الوجه] الأوّل: إنّها معارَضة بالأوامر الدالّة على وجوب الوضوء وباقي الأغسال مطلقاً من غير تقييد بالصلاة، كقوله عليه السلام: «مَن نام فليتوضّأ»[1]، وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «مَن وجد طعم النوم [فإنّما أوجب][2] عليه الوضوء»[3]، وقول الصادق عليه السلام: «غُسل الحائض [إذا طهرت][4] واجب، وغُسل الاستحاضة واجب، وغُسل مَن مسّ ميتاً واجب»[5]، الى غير ذلك.

وكالحكم بوجوب غَسل الثوب والبدن والإناء من النجاسة، مع مساعدة الخصم على الوجوب المشروط بالغير فيها، ودعوي جماعة الاتّفاق على ماعدا الثلاثة الأخيرة، وأمّا هي فممّا لا مجال للخلاف في وجوبها الغيري.

وما أجاب به الخصم عن هذا فهو جوابنا عنها احتجّ به.

---

(١) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ١: ٢٥٣، ب ٣ من نواقض الوضوء، ح ٣. (مع اختلاف في اللفظ)، ويبدو أنّ الحديث منقول بالمعنى.

(٢) كذا في المصدر، وفي النسخة بدل ما في المعقوفين: (وجب).

(٣) الطوسي، محمّد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ٤ / ١٣٦٣ هـ. ش، ١: ٨٠ ـ ٨١، ح ٢٥٢. الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحبار، ١: ٨، ب ١، ح ١٠. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ١: ٢٥٤، ب ٣ من نواقض الوضوء، ح ٨.

(٤) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٥) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٢: ١٧٣ ـ ١٧٤، ب ١ من الجنابة، ح ٣. (مع اختلاف في اللفظ).

أقول: الظاهر إنّ هذا الجواب نقض [إجمالي][1]، لا معارضة، لكن صرّح الشهيد الثاني وغيره بالثاني.

وفيه تأمّل؛ إذ هو لا يدلّ على نقيض هذا المدّعى الذي نحن بصدد الكلام عليه، بل على نقيض مدّعى آخر، بل مجمع عليه، وحينئذٍ يكون نقضاً إجمالياً؛ فإنّ الدليل جارٍ فيه، مع تخلّف المدّعى.

وهذه نكتة كثيراً ما يُغفل عنها، ومَن كان له أُنس باصطلاح أهل المناظرة لا يخفى عليه ذلك.

وقد أومئ إليه العلامة الدواني في قديم [شرح][2] التجريد.

ويُمكن التمحّل لتصحيح ذلك بأن يُقال: إذا كانت أدلّة الوجوب النفسي إنّما تدلّ عليه من [حيثية][3] حادثة في الصور المذكورة في المعارضة فموافقتهم على الوجوب الغيري في تلك الصور يقدح في صحة الدلالة، فيرجع بالآخرة الى إبطال المدّعى، كما لا يخفى.

أو يُقال: إنّه معارضة بالنسبة الى دليل الوجوب النفسي.

أو يُقال: إنّهم أرادوا بالمعارضة المعارضة اللغوية، ومثل هذا وقع في كلام المحقّق الطوسي في شرح الإشارات، فتأمّل.

[**الوجه**] **الثاني**: وهو الحلّ، إنّ صحّة إطلاق الوجوب في الصور المذكورة

---

(١) في النسخة: «إجمال».

(٢) الإضافة منّا، والمقصود به الشرح القديم لتحرير الاعتقاد للقوشجي، أو الحاشية القديمة له على القوشجي؛ إذ له عدّة حواشٍ.

(٣) كذا، ولعلّ الأنسب: (حيث هي).

بأسرها إنّما نشأت من معلومية الاشتراط، كما ذكره شيخنا الشهيد في الذكري؛ حيث قال: «والأصل في ذلك: إنّه لمّا كثر علم الاشتراط أطلق الوجوب وغلب في الاستعمال، فصار حقيقة عُرفية»[١]، انتهى، وهو جيّد متين.

فإن قيل: ليس تقييد إطلاق تلك الوجوب الأخبار أولى من تقييد مفهوم خبر زرارة الذي هو أقوي أخباركم دلالة، كما اعترف به في الذكري وما يجري مجراه بما عدا غُسل الجنابة.

قلنا: بل هو أولى؛ لأنّ المرجّح فيه أصالة براءة الذمّة للمكلّف من الطهارة عند الخلوّ من مشروطها، مضافاً إلى ما ذُكر في المعارضة أو النقض الإجمالي. وكيف يستوي التقييدان وقد شاع الأوّل وفشا حتى انتظم في [سلك][٢] الحقائق العُرفية، كما صرّح به الشهيد في الذكري، مع اعتضاده بالآية الكريمة والأخبار الأُخر.

هذا، مع ما في الاستدلال بالتعليق الشرطي من المناقشة، أو مبناه على جعل الشرط علّة تامّة للجزاء، كما يُشعر به لفظ المختلف، وهو غير لازم، كما صرّح به نجم الأئمّة وفاضل الأُمّة؛ حيث ذكر أنّ الشرط قد يكون سبباً كما في قولك: (لو كانت الشمس طالعة لكان النهار موجوداً)، أو شرطاً كما في قولك: (لو كان لي مال لحججت)، وقد لا يكون شيئاً منهما[٣].

ويُمكن الذبّ عن هذه المناقشة بالعناية.

---

(١) الشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ١٩٦.

(٢) في ظاهر النسخة: «مسلك».

(٣) توجد حاشية غير واضحة، ولا يُعلم محلّها من المتن

وأمّا الجواب عن الخامس: فعلى طرف التمام؛ إذ حديث الملازمة بين وجوبه لغيره وعدم وجوبه للصوم ممنوع، بل قال بعض المحقّقين: إنّه من قبيل المغالطة؛ للإجماع من غير الصدوق على اشتراط الصوم بالغُسل على بعض الوجوه، فالوجوب حينئذٍ غيري، لا نفسي.

فإن قيل: لا نعقل وجوب المغيّى قبل وجوب الغاية.

قلنا: هذا خيال واهٍ، كيف؟! والأدلّة الدالّة على وجوب المقدّمة عامّة لا تختص بالمقدّمة المقارنة، ومن ثمّ وجبت المعدّات للشيء بوجوبه، كوجوب السعي بوجوب الحجّ.

على أنّ شيخنا البهائي (عطّر الله مرقده) في مشرق الشمسين حمل الغاية فيما نحن فيه توطين النفس على إدراك النحر ظاهراً؛ فإنّه أمر واجب ظاهراً.

وأيضاً فهذا الإلزام وارد عليكم في الحائض والمستحاضة والنفساء.

وأمّا الاستدلال بالآية الكريمة[1]: فقد ظهر سقوطه ممّا حقّقناه في الفصل الأوّل، وقد بيّناه هناك، مع ما في كلام الراوندي من التهافت الظاهر، وذكرنا أنّ نقله عن السيّد المرتضى غير مطابق في التحقيق على أبلغ وجه، [فتذكّره][2].

وأمّا جعله الجنابة علّة ففيه: أنّه ـ على ما حقّقناه ـ لا يكون علّة تامّة؛ لأنّ الشرطية الثانية عُطفت على تالي الشرطية الأولى، فيكون شرط الأُولى شرطاً لها، ولا يتمّ التقريب، مع ما في حديث العلّية من البحث، فتأمّل.

وقد عرفت سقوط **الدليل السابع** في الفصل الثاني، فلا نُعيده.

---

(١) وهو الدليل السادس.

(٢) ويحتمل: «قد ذكره».

وأمّا الدليل الثامن: فيتّجه عليه:

أوّلاً: إنّه ضعيف السند؛ إذ في الطريق جماعة غير مذكورين في الرجال.

وثانياً: إنّ علل الشرع ليست عللاً حقيقية يلزم من وجودها وجود المعلول ومن عدمها العدم؛ ولهذا تري للحكم الواحد عدّة علل غير متلازمة.

وثالثاً: إنّ الظاهر أنّ المقصود بيان علّة السببية، ونحن لا ننازع فيها؛ لأنّ السائل إنّما يسأل عنها، لا عن الوجوب النفسي؛ لأنّ اليهود غير عالمين بخصوصيات أحكامها، فتأمّل.

ورابعاً: إنّا حقّقنا فيما سبق أنّ كثرة معلومية الوجوب الغيري أغنت عن التقييد، ونقلنا عن الذكري كونه قد لحق بالحقائق العُرفية.

وخامساً: إنّه منقوض نقضاً إجمالياً بإيجابه ﷺ في الخبر المذكور الوضوء مطلقاً.

الفصل الرابع

في ذكر جواب ابن إدريس رحمه الله عن الدليل الخامس

[جواب ابن إدريس عن الدليل الخامس]:

وهو إن أُبقي على ظاهره في غاية السقوط، وإنّما أوردناه؛ لما أشرنا إليه سابقاً، مع إمكان تصحيحه بتمحّل، قال (قدس الله روحه) ـ بعد ما قرّر دليل الخصم ـ على وجه السؤال والإشكال ما نصّه: «قيل: ينحلّ هذا الإشكال، ويزول هذا الخيال من وجهين:

[الوجه الأوّل] وهو: إنّ الأُمّة بين قائلَين: قائل يقول بوجوب هذه الأغسال

في جميع الشهور والأوقات والأيّام والساعات، وهذا المعترض منهم، وقائل يقول بوجوبه فيما عيّناه، وليس هنا قائل ثالث يقول بأنّه ندب في طول أوقات السنة ما عدا الأوقات التي عيّنتموها، وواجب في ليالي شهر رمضان، فانسلخ من الإجماع بحمد الله تعالى، وحسبه بهذا عاراً وشناراً.

وأمّا الوجه الآخر، وهو [على][1] قوله: (كلّ ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب مثله فصحيح ظاهره ومعناه، إلا أنّ مسألتنا ليست من هذا الإلزام [بسبيل][2]، ولا من هذا القول [بقبيل][3]؛ لأنّ الواجب الذي هو صيام [شهر][4] رمضان يتمّ من دون نيّة الوجوب للاغتسال، وهو أن يغتسل لرفع الحدث مندوباً قربة [الى الله][5]، وقد ارتفع حدثه، وصحّ صومه بلا خلاف، [فقد تمّ][6] الواجب من دون نيّة الوجوب التي تمسّك الخصم بأنّه لا يتمّ الواجب إلا به، وقد أريناه [أنّه][7] يتمّ الواجب بدونه [وبغيره][8]، ولولا أنّ معرفه القديم سبحانه لا طريق لنا إليها إلا بالنظر [في][9] الأدلّة لما وجب علينا ولا تعيّن، ولو كان لنا

---

(١) ما بين المعقوفين لم يرد في المصدر، والظاهر زيادته.

(٢) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٣) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

(٤) ما بين المعقوفين لم يرد في المصدر.

(٥) في المصدر: (لله تعالى).

(٦) ظاهر النسخة: «فتقديم».

(٧) في النسخة: «أنّ».

(٨) كذا في المصدر، وفي ظاهر النسخة: (وبغير).

(٩) كذا في المصدر، وفي النسخة: (من).

طريق سواه لما وجب [...][1]»[2]، هذا كلامه.

[**الردّ على جواب ابن إدريس عن الدليل الخامس**]:

وأنت خبير بما فيه:

أمّا جوابه الأوّل: فيرد عليه: إنّه يُشنّع على المستدلّ بشيء ليس هو قائلاً به؛ لأنّه ألزمه خرق الإجماع، ولا يلزمه ذلك؛ لأنّه أبطل أحد القولين بلزوم الخرق لأحد الإجماعين؛ لأنّ الغُسل إمّا أن يجب عند الصبح في رمضان أوْ لا؟ وعلى الثاني يلزم خرق الإجماع، وهو صحّة ابتداء الصوم من دون الطهارة على الأوّل.

أمّا أن يجب عاماً، وهو إبطال لما ادّعاه أوّلاً، وهو خرق الإجماع الذي ادّعاه، فهو بالشناعة أولى.

وأمّا [جوابه] الثاني: فيرد عليه: أنّ المستدلّ لم يُوجب النيّة بناء على أنّ ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب، بل أوجب الغُسل، وقد سلّمه ابن إدريس؛ حيث سلّم أنّ الصوم لا يتمّ الابتداء إلا بالطهارة، وأنّ ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب، كذا قال به في المنتهى.

ثمّ قال: «ومن أعجب العجائب إيجاب الغُسل عليه وعدم إيجاب النيّة عليه؛ إذ الفعل لا يقع إلا [مع][3] النيّة، وأن لا ينوي نيّة الوجوب، بل الندب، فللمُغتسل

---

(١) في هذا الموضع من النسخة بياض. وفي المصدر مكانه: (تعيينا وتحتّم).

(٢) ابن إدريس، السرائر ١: ١٣١ ـ ١٣٢.

(٣) كذا في المصدر، وفي النسخة: (بعد).

أن يقول: إن كان الغُسل ندباً فلي أن لا أفعله، وإن[1] سوّغ له الصوم من غير اغتسال فهو خلاف الإجماع، وإلا لزمه القول بالوجوب، أو القول بعدم وجوب ما لا يتمّ الواجب إلا به، وإن كان واجباً فكيف أنوي الندب في فعل واجب؟! وعندك الفعل إنّما يقع على حسب القصود [والدواعي][2]، فانظر الى هذا الرجل كيف يخبط في كلامه، ولا يحترز عن التناقض فيه!»[3]، انتهى كلامه، (أعلى الله مقامه).

وهو متّجه وارد على ابن إدريس، لكن تشنيعه عليه بالخبط في الكلام وعدم الاحتراز عن التناقض خروج عن قاعدة البحث وآداب المناظرة.

ويخطر بالبال: أنّه قد يتمحّل لتصحيح كلامه وترويج مرامه، فيُقال: تقرير الجواب الأوّل: إنّ اللازم من الاستدلال هو وجوبه لنفسه في ليالي الصوم خاصّة، لا الوجوب العامّ؛ لعدم إفادته له، والقول به ـ مع أنّه خلاف مدّعى المستدلّ ـ [خرق][4] للاجماع المركّب، وحينئذٍ يتمّ، ولا يكون أولى بالشناعة.

فإن قيل: للمستدلّ أن يقول: إذا ثبت الوجوب النفسي في الجملة أُثبت على وجه العموم؛ لعدم القائل بالفصل.

قلنا: هذه المقدّمة غير مذكورة في استدلال المستدلّ،وإنّما ذكرها العلامة في المنتهى، فتقديرها تقدير لما لا يُفهم من اللفظ، مع أنّ للخصم أن يقول

---

(١) في هذا الموضع من النسخة توجد عبارة: (أنوي الندب في فعل واجب) ظاهراً، وقد ضُرب عليها. والعبارة مكرّرة.

(٢) كذا في المصدر، وفي ظاهر النسخة: «والداعي».

(٣) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٢: ٢٥٩.

(٤) في النسخة: «خرقاً»، ولا وجه للنصب.

[بعدم][1] وجوبه لنفسه في بقية أيام العامّ الثابت بما ذكرناه، أو بعدم المقتضي يستلزم عدم وجوبه كذلك مطلقاً؛ لعدم القائل بالفصل، فما أجبتم به فهو جوابنا، فليُتأمّل.

وتقرير الثاني: أنّ نيّة الوجوب غير واجبة؛ لأنّ الواجب يتمّ بدونها، كما قرّره، وكلّما كانت نيّة الوجوب غير واجبة كان الفعل غير واجب؛ لوجوب إيقاع الفعل على وجهه. وحينئذٍ يكون معارضَه، وتندفع عنه وصمة التشنيع بالخبط وعدم الاحتراز [والتناقض][2].

ولقائل أن يقول: إنّ المقدّمة الأُولى ممنوعة، وكون الواجب يتمّ بدونها لا يدلّ على عدم وجوبها مطلقاً، بل على عدم وجوبها من تلك الحيثية، ونحن لا نُوجبها من تلك الجهة، بل لمّا أقمنا الدليل على وجوب الفعل أوجبنا نيّة وجوبه؛ لوجوب نيّة إيقاع الفعل على وجهه.

ويُمكن أن يُوجّه كلام ابن إدريس﵀ بوجه آخر، وهو أن يُحمل على عدم وجوب المقدّمة مطلقاً، بل إنّما يجب السبب فقط، وهو المنقول عن السيّد المرتضى؛ لأنّ القدرة غير حاصلة مع المسبّبات، فيقدر تعلّق التكليف بها وحدها، بل قد قيل بأنّ الوجوب في الحقيقة لا يتعلّق بالمسبّبات؛ لعدم تعلّق القدرة بها، أمّا مع عدم المسبّبات فلامتناعها، وأمّا معها فلكونها حينئذٍ لازمة لا يُمكن تركها؛ بحيث ما يراد أمر متعلّق ظاهر المسبّب فهو في الحقيقة متعلّق بالسبب، فالواجب حقيقة هو وإن كان في الظاهر وسيلة له، وفيه تأمّل.

---

(١) وفي النسخة: (عدم).

(٢) كذا في النسخة، والأنسب: (من التناقض).

وأظنّه غير السبب، فلا يلزم وجوبه؛ لأنّ صيغة الأمر غير دالّة على إيجابه بإحدي الدلالات، كما هو واضح.

ولا يمتنع عند العقل تصريح الآمر بأنّه غير واجب، كما يشهد به الاعتبار الصحيح، ولو كان الأمر مقتضياً لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه.

وما قيل:بأنّ صحّة التصريح بعدم وجوب المقدّمة لا يُنافي ظهور وجوبها عند عدم التصريح؛ إذ يجوز التصريح بخلاف ما هو الظاهر، كما في القرائن الصارفة من المجازات عن المعاني الحقيقية. والخصم لا يدّعي إلا ظهور وجوب المقدّمة عند إيجاب ذي المقدّمة مع عدم دليل وقرينة.

مدفوع: بأنّ الخصم يدّعي استلزام إيجاب ذي المقدّمة وجوبها وإيجابه إيجابها استلزاماً عقلياً، كما ينطق به دليله، ويُنادي به كلامه، وليس مدّعاه الظهور اللفظي، كما توهّم هذا المتعلّق، ولو كان مدّعاه ذلك لم يستقم أيضاً؛ إذ إيجاب ذي المقدّمة لا يُفهم منه صريحاً ذلك ولا ظاهراً، وإلا لم يغفل المتكلّم عنه؛ لعدم تصوّر الغفلة عن ظاهر اللفظ مع فرض إرادة معناه الحقيقي، فتأمّل.

وأيضاً: فلو كان ظاهراً في ذلك لكان التصريح بنفيه من قبيل الاستعمالات المجازية، والاعتبار الصحيح يشهد بخلافه. وقد حقّقنا حقيقة الحال في حواشي المعالم.

إذا عرفت هذا [فمحصّل][1] الجواب الثاني حينئذٍ: أنّ قوله: «ما لا يتمّ الواجب إلا به واجب» صحيح، لكن معناه على ما حقّقناه ما لا يُتصوّر وجوبه إلا بوجوبه، وهو السنّة واجب لا مطلقاً، وليست مسألتنا من هذا القبيل، كما هو بيّن.

---

(١) في ظاهر النسخة: (فحصل)، وما أثبتناه أنسب، وهو محتمل في النسخة أيضاً، وبقرينة ما سيأتي من نظائر تعابير المصنّف.

وقوله: «لأنّ الواجب الذي هو صيام شهر رمضان يتمّ بدونه... الخ» معناه: إنّه يتمّ الواجب المذكور ويتّصف بالوجوب بدون وجوبه، كما يدلّ عليه آخر الكلام، وليس من قبيل السبب الذي لا يتمّ الواجب ويتّصف بالوجوب إلا بوجوبه، كما علمت.

وكان هذا منه عن استدلال الموجبين للمقدّمة مطلقاً بأنّه لو كان مأموراً بالشيء دون مقدّمته لزم التكليف بالمحال؛ لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه، وإلا لم يكن وجوباً مطلقاً.

ومحصّل الجواب: إنّ المحال إنّما يلزم من التكليف به مع التكليف بعدم مقدّمته، لا مع عدم التكليف بها؛ إذ لا خلاف في إمكان إيجاب الشيء مع عدم إيجاب مقدّمته. ومعلوم أنّ المكلّف يتمكّن من الامتثال لكونه مقدوراً، وكون مقدّمته مقدورة، غير ممنوع منها شرعاً، فيوقع المقدّمة إمّا على وجه الندب إن كانت مندوبة بأصل الشرع، كما في مثال الاغتسال، أوعلى وجه الإباحة إن لم تكن.

ولا يخفى أنّه متوجّه متين في نفسه، وإن كان تطبيق عبارة السرائر عليه يحتاج الى تمحّل.

فإن قلت: [إنّ قوله:][1] «لولا أنّ معرفة القديم سبحانه لا طريق لنا إليها إلا بالنظر... الخ» يُنافي هذا التوجيه؛ إذ النظر ليس سبباً للمعرفة، فإيجابه لا يستلزم إيجابه.

قلت: ذهبت المعتزلة وبعض أصحابنا إلى أنّ حصول العلم بعد النظر

---

(١) ما بين المعقوفين إضافة منّا اقتضاها السياق.

بالتوليد، ومعنى التوليد: أن يُوجب فعل لفاعله فعلاً آخر كحركة اليد والمفتاح؛ فإنّ حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح، وكلتاهما صادرتان عنه: الأُولى بالمباشرة، والثانية بالتوليد. قالوا: فالنظر صادر عن العبد مباشرة والمعرفة صادرة بالتوليد.

وذهب الإمام المحقّق الرازي [و][1] الطوسي إلى أنّ المعرفة واجبة الحصول بعد النظر وجوباً عقلياً. ومعلوم أنّه على المذهب الأوّل يندفع الإيراد؛ إذ قضية التوليد السببية. وأمّا على الثاني فيُمكن دفعه بأنّه إنّما يُراد بالسبب هاهنا ما يستلزم وجوده وجود المسبّب.

ومعلوم دخول النظر على هذا التقدير، بل التحقيق أنّ المسبّبية لازمة هنا، كما حقّقناه في بعض رسائلنا الكلامية.

وأمّا القول بأنّ حصول العلم عقيب النظر عادي محض، فممّا لا يُطابق أُصولنا، ولا يذهب إليه أحد منّا.

كما أنّ على القول بأنّه على سبيل الإعداد فإنّ المبدأ الذي تستند إليه الحوادث عامّ الفيض يتوقّف حصول الفيض منه على استعداد خاصّ يستدعيه، والاختلاف بحسب اختلاف الاستعدادات والقوابل، فالنظر يعدّ الذهن إعداداً تامّاً والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ كذلك وجوباً قول [...][2] مرغوب عنه مبني على قواعد الفلسفة.

ولعل تطبيق كلام ابن إدريس على هذا المعنى وإن بعُد فهمه من عبارته أولى من إلزامه تلك الشناعات، والله الهادي.

---

(١) ما بين المعقوفين إضافة منّا.

(٢) ما بين المعقوفين كلمة غير مقروءة.

الفصل الخامس

في وجوب بقية الطهارات لغيرها

قد علمت في مقدّمة الرسالة: أنّ ظاهر كلام فحول أصحابنا أنّه لا خلاف في ذلك، وأنّ وجوبها تابع لوجوب الغايات المشروطة بها، وقد صرّح بذلك الشهيدان في القواعد[١] والروض[٢]، والمحقّق الشيخ علي[٣] وغيرهم. وقد فصّلنا ذلك فيما سبق.

وفي الذكري نقل القول بوجوبها لا نفسها في حيّز ربما[٤]، وقد اغترّ به في المدارك وجعله قولاً في المسألة ومال إليه[٥]، مع أنّ المفهوم من كلام شيخنا الشهيد في قواعده: إنّ القول المذكور لبعض المخالفين، كما أسلفناه في المقدّمة، وسنذكر عبارته بتمامها إن شاء الله تعالى.

[اقتصر][٦] جمع من المعاصرين على نقل المدارك، بل جزم به بعضهم مع ما فيه من مخالفة قاعدتهم القائلة بأنّه يُشترط المفتي الى فتواه غيره، وإن كنّا نحن لا نقول بتلك القاعدة؛ لكن يتحقّق بها الإلزام.

---

(١) الشهيد الأوّل، محمد بن مكّي، القواعد والفوائد، ٢: ٦٦. القاعدة [١٦٥]

(٢) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، روض الجنان ١: ١٥٢.

(٣) المحقّق الكركي، علي بن الحسين بن عبد العالي، جامع المقاصد في شرح القواعد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١/ ١٤٠٨هـ، ١: ٢٦٣.

(٤) الشهيد الأوّل، محمد بن مكّي، ذكرى الشيعة ١: ١٦٩.

(٥) العاملي، محمد بن علي، مدارك الأحكام ١: ١١.

(٦) في هذا الموضع من النسخة بياض، وقد أضفنا ما بين المعقوفين ترميماً للعبارة بما يتناسب مع السياق.

وبالجملة: فالاغترار بكلام المدارك اقتضى كون المسألة خلافية، وحينئذٍ فالواجب تحرير الاستدلال فيها من الجانبين.

فنقول: مَن أحاط علماً بما أوردناه من أدلّة الفريقين في مسألة غُسل الجنابة تحريراً ونقضاً وتعديلاً وجرحاً لا يصعب عليه إجراؤها، كما لا يخفى على ذي مسكة، ولا سيما الآية الكريمة؛ فإنّ دلالتها هنا على الوجوب الغيري ممّا لا سبيل الى إنكارها؛ لوقوع الأمر بالوضوء فيها معلّقاً على القيام إلى الصلاة، أي: إرادته. ومعلوم أنّ الواجب لا يحسن بل لا يجوز تعليق الأمر به على غيره؛ إذ قضية التعليق الوجوب الغيري، فليُتأمّل.

وما قيل: من أنّ أقصى ما تدلّ عليه الآية الكريمة ترتّب الأمر بالغُسل والمسح على إرادة القيام الى الصلاة، والإرادة تتحقّق قبل الوقت وبعده؛ إذ لا يُعتبر فيها المقارنة للقيام، وإلا لما كان الوضوء في أوّل الوقت واجباً بالنسبة إلى مَن أراد الصلاة في آخره.

مدفوع: بأنّ قضية [الترتيب][1] المذكور الوجوب الغيري، وإلا فلا معنى لترتّب الأمر به على إرادة آخر مع وجوبه في نفسه، كما بيّناه.

وهذا القدر كافٍ في الاستدلال؛ فإنّا لا نعني بالوجوب الغيري إلا ترتّب وجوبه على شيء آخر، إرادة كان أو غيرها، غاية ما في الباب أنّ وجوب الوضوء بالإرادة المتقدّمة على دخول الوقت لم يقل به أحد من القائلين، وأمّا القائلون بالوجوب النفسي فلا يقولون بترتّب وجوب الوضوء على الإرادة؛ إذ قضية الترتّب المذكور الوجوب الغيري، كما علمت.

---

(١) كذا في ظاهر النسخة، والأنسب: (الترتّب)؛ بقرينة ما تقدّم وما يأتي.

فظهر: أنّ ما قاله هذا الفاضل ـ مع أنّه في الحقيقة قول بالوجوب الغيري لا دفع له ـ لا يقول به أحد، فليُتأمّل.

فإن قيل: مراد هذا الفاضل أنّ ما تدلّ عليه الآية لا يقولون به، وما تقولون به لا تدلّ عليه؛ إذ مقتضاها الوجوب للإرادة مطلقاً ولو قبل الوقت، وأنتم لا تقولون بالوجوب قبله، فلا يتمّ التقريب.

قلنا:

أوّلاً: إنّ تنزيل [كلام][1] هذا الفاضل على هذا المعنى بعيد جدّاً، كما لا يخفى على ذي مسكة.

وثانياً: إنّ التقريب يتمّ بإثبات الوجوب الغيري في الجملة، وعدم القول بالوجوب للإرادة قبل الوقت للإجماع، فلا إشكال.

وثالثاً: إنّ التعبير عن الإرادة بالقيام يُعطي المقارنة، كما فهمه بعض المفسّرين، وإذ قام الدليل على عدم اعتبارها حقيقة حُمل على الأقرب الممكن، وهو ما في الوقت، فليُتأمّل.

وصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام ـ القائلة: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة، ولا صلاة إلا بطهور» ناطقة بالوجوب الغيري في الطهارات كلّها. وقد تكلّمنا في الفصل الأوّل بما لا مزيد عليه.

وقد يُستدلّ على الوجوب الغيري هنا بالإجماع؛ بناءً على ما نقلناه في المقدّمة عن أكثر الأصحاب من دعوي الإجماع على ذلك تصريحاً من بعض وتلويحاً

---

(١) ما بين المعقوفين في النسخة: (الكلام)، وضُرب على (الألف واللام).

من آخرين، والإجماع المنقول بخبر الواحد حجّة، فما ظنّك به مع اتّفاق كلمة أكثر الأصحاب عليه؟!

وهذا الوجه إلزامي للقوم بما يعتقدونه، وإلا فطريقتنا في الإجماع معروفة، كما حقّقناها في رسالة مفردة.

استدلّ المخالف بوجوه:

[**الوجه**] **الأوّل**: ما ذكره في الذكري، وهو أنّ الحكمة ظاهرة في شرعيتها مستقلّة لذاتها[1].

[**الوجه**] **الثاني**: إطلاق الآيةالكريمة، أورده في المدارك[2].

[**الوجه**] **الثالث**: إطلاق كثير عن الأخبار:

كصحيحة عبد الرحمان بن الحجّاج عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ علياً عليه السلام كان يقول: مَن وجد طعم النوم قاعداً أو نائماً [فإنّما أوجب][3] عليه الوضوء»[4].

وصحيحة زرارة؛ حيث قال فيها: «فإن نامت العين والأُذن والقلب فقد وجب الوضوء»[5].

وموثّقة بكير بن أعين عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا استيقنت أنّك [قد][6]

---

(١) الشهيد الأوّل، محمد بن مكّي، ذكرى الشيعة ١: ١٩٦.

(٢) العاملي، محمد بن علي، مدارك الأحكام ١: ١٠.

(٣) كذا في المصدر، وفي النسخة: (فقد وجب).

(٤) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ١: ٢٥٤، ب ٣ من نواقض الوضوء، ح ٨.

(٥) الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ١: ٨، ب ١، ح ١١. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ١: ٢٥٤، ب ٣ من نواقض الوضوء، ح ٨.

(٦) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

أحدثت فتوضّأ»[١].

وصحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يواقع أهله، أينام على ذلك؟ فقال عليه السلام: «إذا فرغ فليغتسل»[٢].

وصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل قطنة، فإن خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل...»[٣]، [كذا][٤] في المدارك[٥].

[**الوجه**] **الرابع**: ما عوّل عليه بعض المخالفين ومنهم أبو بكر بن العنبري، على ما نقله عنه الشهيد في قواعده[٦]، كما سلف نقله في المقدّمة.

وتقريره: لو لم تكن الطهارة واجبة لنفسها لزم إحراز غير الواجب عن الواجب، والثاني باطل فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فلأنّه إذا لم تجب الطهارة قبل الوقت ـ كما هو [لازم][٧] القول

---

(١) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ٣: ٣٣، ح ١. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ١: ٢٤٧، ب ١ من نواقض الوضوء، ح ٧.

(٢) الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ١: ٣٧٢، ب ١٧، ح ١١٣٧. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٢: ٢٢٨، ب ٢٥ من الجنابة، ح ٤.

(٣) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ٣: ٨٠، ح ٢. الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ١: ١٦١، ب ٧، ح ٤٦٠. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٢: ٣٠٨ ـ ٣٠٩، ب ١٧ من الحيض، ح ١.

(٤) كذا في النسخة، ويحتمل: «كما»، ولعلّه الأنسب.

(٥) العاملي، محمد بن علي، مدارك الأحكام ١: ١٠ ـ ١١.

(٦) الشهيد الأوّل، محمد بن مكّي، القواعد والفوائد ٢: ٦٦، ذيل القاعدة [١٦٥].

(٧) في النسخة: (الا لزم) ظاهراً، وقد ضُرب عليها أو على أوّلها، فالكلمة غير واضحة.

بالوجوب الغيري ـ وأوقع المكلّف الطهارة ندباً فبعد دخول الوقت إمّا أن تجب عليه طهارة أُخري، أو لا، والأوّل باطل؛ لارتفاع حدثه بالوضوء الأوّل، فلا يجب الثاني؛ لأنّه غير رافع، وأيضاً فلا قائل بالوجوب، فتعيّن الثاني.

وأمّا بطلان اللازم فلأنّ الفعل إنّما يجزي عن غيره مع تساويهما في المصلحة المطلوبة، ويستحيل تساوي الواجب وغير الواجب في المصلحة.

والجواب:

١ ـ أمّا عن الاعتبار فهو في غاية الظهور؛ إذ حكمة الشارع غير معلومة على التفصيل، والذي يلوح من الآية والأخبار أنّ الحكمة فيها استباحة الصلاة ونحوها من الغايات.

٢ ـ وأمّا عن الآية فقد علمت أنّها تدلّ على الوجوب الغيري، فالاستدلال بها على الوجوب النفسي عجيب، واستدلاله في المدارك بها عليه يدفع ما تكلّفه البعض لتصحيح كلامه. وقد أوردناه فيما سبق مع الكلام عليه.

٣ ـ وأمّا عن الأخبار:

فأوّلاً: بالنقض الإجمالي؛ لورود الأخبار بالأمر بغسل الثوب والبدن من النجاسات، وهي أكثر من أن تُحصى، مع مساعدة الخصم على الوجوب المشروط بالغير فيها، بل إطباق المسلمين على ذلك، كما ادّعاه جماعة.

وثانياً: بالحَلّ بأنّ صحّة إطلاق الوجوب أو الأمر في الصور المذكورة إنّما نشأت من معلومية الاشتراط، كما أسلفنا نقله عن الشهيد في الذكري، بل قال:

«إنّه غلب في الاستعمال فصار حقيقة عُرفية»[١]، والأمر كما قال.

وأمّا عن شبهة بعض المخالفين:

فأوّلاً: بالنقض بجميع [الشروط][٢] من الستر والاستقبال وغيرهما؛ لجريان خلاصة ما قالوه فيها، فيلزم أن تكون واجبة لأنفسها، ولم يقل به أحد.

وثانياً: بالحَلّ، وتحقيقه: إنّ الخطاب ينقسم الى خطاب التكليف، وخطاب الوضع وهو الخطاب لنصب الأسباب والشروط ونحوهما، ولا يُشترط فيه العلم ولا القدرة ولا التكليف؛ لأنّ معناه قول الشارع: (اعلموا أنّه متى وُجد كذا فقد وجب كذا، أو حرم كذا أو أُبيح كذا أو ندب، ومن ثَمّ حُكم بضمان الصبي والمجنون [لما أتلفاه][٣] مع عدم تكليفهما. ومن خطاب الوضع الخطاب بمانعية المانع.

إذاً فنقول: شرطية الطهارة من باب خطاب الوضع، وكذلك الستر والاستقبال، وذلك لا يُشترط فيه شروط التكليف من إيقاعه على الوجه المخصوص، فإن دخل الوقت على المكلّف ـ وهو موصوف بهذه الأوصاف ـ تمّ الفرض وصحّت الصلاة. وإن لم يتّصف بها أو بعضها توجّه عليه [حينئذٍ][٤]: خطاب التكليف وخطاب الوضع، وصارت حينئذٍ واجبة.

ولا استحالة في وجوب الطهارة في حالة دون حالة؛ لأنّ شأن الشرع تخصيص الوجوب ببعض الحالات دون البعض، وببعض الأزمنة دون البعض.

---

(١) الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ١٩٦.

(٢) في النسخة: «شروط».

(٣) في النسخة: (مع أتلفاه)، وهو سهو.

(٤) في ظاهر النسخة: (حينئذٍ إن)، وضُرب على (الألف) أو على (أن) بحسب الظاهر.

وما قيل: أليس ينوي بالطهارة قبل دخول الوقت الاستحباب، [وهذا][1] خطاب التكليف، فكيف جعلتموها من خطاب الوضع؟!

مدفوع: بأنّ الخطاب الوضعي هو الخطاب باعتبار شرطيتها في العبادة [لا وقوعها][2] بنيّة الاستحباب، وأمّا وقوعها بنيّة الاستحباب فهو باعتبار أنّها في نفسها مستحبّة؛ لاستحباب الدوام على الطهارة، ولا امتناع في كون الشيء من خطاب الوضع باعتبار ومن خطاب التكليف باعتبار آخر، فإذا [وجد سبب][3] الوجوب كدخول الوقت على متطهّر ندباً فقد خوطب بالصلاة من غير أمر بتجديد طهارة؛ لامتناع تحصيل الحاصل، فإن كان مُحدثاً اجتمع عليه خطاب التكليف بفعل الطهارة وجوباً وخطاب الوضع، ومن قبل كان عليه خطاب التكليف بفعلها استحباباً خاصّة، ولا امتناع في ذلك.

هذا محصّل ما أورده شيخنا الشهيد (عطّر الله مرقده) في قواعده من الجواب عن هذه الشبهة الضعيفة[4].

وهو في غاية الجودة والمتانة، وحاصله يرجع إلى منع الملازمة، و [...][5] المنع.

ثمّ قال (عطّر الله مرقده): «وهذا الإشكال اليسير هو الذي ألجأ بعض العلماء إلى اعتقاد وجوب الوضوء وغيره من الطهارات لنفسه غير أنّه يجب وجوباً

---

(١) وفي النسخة: (وأمّا).

(٢) في النسخة: (ووقوعها).

(٣) ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر، وفي النسخة: (وجوب)، وهو سهو.

(٤) الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي، القواعد والفوائد، ٢: ٦٥، القاعدة (١٦٥).

(٥) ما بين المعقوفين غير مقروء.

موسّعاً قبل الوقت وفي الوقت، ووجوباً مضيّقاً عند آخر الوقت.

ذهب إليه القاضي أبو بكر العنبري من الجمهور، وحكاه الرازي في التفسير عن جماعة، وصار بعض الأصحاب إلى وجوب الغُسل أيضاً بهذه المثابة»[1]، انتهى كلامه، (زيد إكرامه).

وهو نصّ في أنّ الخلاف في المسألة المذكورة إنّما هو للمخالفين، وإنّما خالف بعض أصحابنا في الغُسل، فليُتأمّل.

الفصل السادس

في حكم غسل المسّ

قد يُقال: إنّ قضية وجوب الطهارات كلّها لغيرها وجوبه لغيره، وأنّ القول بوجوبه لنفسه خاصّة من بين الأغسال يستلزم خرق الإجماع المركّب وإحداث قول ثالث، وهو غير جائز عندنا مُطلقاً؛ لاستلزامه مخالفة قول المعصوم قطعاً؛ إذ قضية تحقّق الإجماع المعتبر كونه من أحد القبيلين، فالقول الثالث يستلزم مخالفته قطعاً.

وللعامّة في جوازه أقوال ثالثها: إن رفع متّفقاً عليه مُنع، وإلا فلا، واختاره العلامة في المبادئ[2].

وهو منه عجيب؛ إذ قضية كلامه وكلام غيره من أصحابنا كون حجّية

---

(١) الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي، القواعد والفوائد، ٢: ٦٥ ـ ٦٦، القاعدة (١٦٥).

(٢) اُنظر: العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، مبادئ الوصول إلى علم الأُصول، دار الأضواء ـ بيروت، ط ٢ / ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م: ١٩١ ـ ١٩٢.

الإجماع لكشفه عن دخول المعصوم في أقوال المُجمعين، وحينئذٍ فالتفصيل المذكور غير متّجه.

ومن أعجب العجب أنّ شرّاح كلامه لم يُنبّهوا على ما قلناه. وحكى في المدارك هذا التفصيل عن بعض مشايخه المعاصرين، وهو غفلة عجيبة عن تحقيق الحال. هذا كلّه بالنظر إلى مذاق القوم.

وإلا فالتحقيق: إنّ انعقاد الإجماع بسيطاً كان أو مركّباً في زماننا هذا وما شاكله، بل بعد انتشار الإسلام وانقراض عصر الأئمّة عليهم السلام وعصر قدمائنا وتفرّق أصحابنا في أقطار الربع المعمور، ممّا لا سبيل إلى العلم به، والجزم بحصوله، كما حقّقناه في غير موضع من رسائلنا، فليُتأمّل.

وقال في المدارك: «وأمّا غُسل المسّ فلم أقف على ما يقتضي اشتراطه في شيء من العبادات، ولا مانع من أن يكون واجباً لنفسه كغُسل الجمعة والإحرام عند مَن أوجبهما. نعم، إن ثبت أنّ المسّ ناقض للوضوء اتّجه وجوبه للعبادات المشروطة به، إلا أنّه غير واضح.

وقد يُستدلّ عليه بقوله عليه السلام: «كلّ غسل قبله وضوء إلا غُسل الجنابة»[1]، وهو مع عدم صحّة سنده غير صريح في الوجوب»[2]، انتهى.

وهو في غاية الجودة والمتانة، ولا يلزم منه خرق الإجماع المركّب، كما قيل؛ لما أشرنا إليه من معرفة تحقّق الإجماع، وأيضاً فإنّ الإجماع إنّما وقع بالنسبة

---

(١) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ٣: ٤٥، ح ١٣. الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ١: ١٣٩، ب ٦، ح ٣٩١. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٢: ٢٤٨، ب ٣٥ من الجنابة، ح ١.

(٢) العاملي، محمّد بن علي، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، ١: ١٦. (بتصرّف).

الى الطهارات عن الأحداث كغُسل الجنابة والحيض والطهارة من الحدث، وكون المسّ حدثاً غير ثابت.

وبهذا يظهر أنّ غُسل الجمعة عند من قال بوجوبه واجب لنفسه، ولايلزم منه خرق الإجماع المركّب، كما قد يُظنّ، والله العالم.

ختام: تظهر فائدة الخلاف في وجوب الطهارة لنفسها أو [لغيرها][1] في النيّة إذا وقعت قبل دخول وقت الغاية، فعلى الوجوب النفسي ينوي الوجوب، وعلى الغيري ينوي الندب.

وهي فائدة قليلة الجدوي عندنا؛ إذ لم يقم لنا دليل على اعتبار الوجه في النيّة، كما حقّقنا البحث فيه مستوفى في بعض مفرداتنا، وإن كان الاحتياط اعتباره خروجاً من خلاف أكثر الأصحاب.

وليكن هذا آخرما حاولنا إثباته وتحقيقه، وقصاري ما قصدنا تحريره وتنميقه. فنحن نحمد الملك المنعام، على تيسيره الإتمام، وتوفيقه للاختتام، ونسأله أن يُوفّقنا لصرف بقية العمر فيما يقرّب الى مقام جماله، وينظمنا في سلك المستعدّين برواشح نفحات كماله، بحقّ المصطفين من عباده، محمّد وآله، وصلّى الله عليهم صلاة تليق بمقامهم العالي، وتدوم بدوام الأيام والليالي.

وفرغ من تأليفها بأصيل يوم الخميس، سادس عشر شهر جمادى الثانية للسنة الخامسة ومئة وألف، حامداً مصلّياً مسلّماً مستغفراً.

ولله الحمد وحده، وصلّى الله على محمّد وآله

---

(١) في ظاهر النسخة: (غيرها).

تلـذّذ[1]

أوّلا ـ التعريف:

التلّذذ ـ لغةً ـ: نقيض التألّم، بمعنى التمتّع، من لذ.

واللذّة: نقيض الألم، لذذت الشي لذاذاً، أي وجدته لذيذاً، تلذّ لذاذة فهو لذيذ، أي مشتهى[2].

وقيل: اللذّة: إدراك الملائم من حيث هو ملائم أو إدراك متعلّق الشهوة، والألم: إدراك متعلّق النفرة[3].

ولم يختلف استعمال الفقهاء له عن معناه اللغوي.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

الزينة: الزين: خلاف الشين الذي يعاب به الإنسان. والزينة: ما يرتفع بها العيب وتذهب بها نفرة النفوس[4]، فهي اسم جامع لكلّ ما يتزيّن به الإنسان من حلي ولبس وأشباه ذلك[5].

والتلذّذ: هو الإحساس الروحي الذي يحسّ ويلتذّ به الإنسان عند شعوره بما يلائمه كالزينة الظاهرية[6].

ثالثاً ـ الحكم التكليفي:

لا إشكال في جواز التلذّذ بجميع ما خلق الله سبحانه وتعالى بالنظر والأكل والشرب ولبس الملابس الجميلة، والتمتّع بجميع لذائذ الحياة في حدود الموازين الشرعية وحفظ حقوق الآخرين.

ولا يجوز فيما زاد على ذلك، كالتلذّذ والاستمتاع بالنظر إلى ما حرّم الله سبحانه، وأكل مال الغير من دون إذنه، والاستهزاء بالآخرين واستغابتهم،

وكلّ ما يمكن للإنسان التلذّذ به ولم يرض به الله سبحانه وتعالى.

قال الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾[٧].

وقوله سبحانه: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ﴾[٨]، وقال عزّ من قائل: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾[٩].

وورد في الحديث عن الإمام الحسن بن علي عليهما السلام أنّه كان إذا قام إلى الصلاة لبس أجود ثيابه، فقيل له: يابن رسول الله، لِمَ تلبس أجود ثيابك؟ فقال: «إنّ الله جميل يحبّ الجمال فأتجمّل لربّي، وهو يقول: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[١٠] فأُحبّ أن ألبس أجمل ثيابي»[١١].

وفي رواية ابن القدّاح، قال: كان أبو عبد الله عليه السلام متّكئاً... فلقيه عبّاد بن كثير وعليه ثياب... حسان، فقال: يا أبا عبد الله، إنّك من أهل بيت نبوّة وكان أبوك وكان، فما لهذه الثياب المزيّنة عليك؟! فلو لبست دون هذه الثياب، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «ويلك يا عبّاد، ﴿مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ إنّ الله عزّوجلّ إذا أنعم على عبد نعمة أحبّ أن يراها عليه، ليس به بأس...»[١٢].

وغيرها من الآيات والروايات الكثيرة في هذا المجال.

وجميع هذه النصوص تبيّن أنّ نعم الدنيا ولذائذها وما يرتبط بها أُمور مقصودة لأجل الحياة، وأنّ الانتفاع بكلّ نوع من أنواع الزينة مباح للإنسان، بشرط أن يكون هذا التلذّذ وسيلة إلى نيل الكمال والوصول إلى غاية حميدة ـ نعيم دار الآخرة ـ وقد خلق الله الدنيا زينة ليرغّب إليها الإنسان وتكون وسيلة للتزوّد منها ويتوسّل بها للدخول في رضوان الله تعالى.

قال سبحانه: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾[١٣].

وأمّا إذا اعتبر الإنسان الدنيا والتلذّذ

بها أمراً مستقلاً وجعلها هي الغاية دون أن تكون وسيلة وذريعة إلى الدخول في رضوان الله تعالى، فإنّ الشيطان يزيّن له أعماله، فكانت الدنيا وبالاً عليه فتكون الزينة مستندة إلى الشيطان أو إلى نفس الإنسان[١٤].

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لاَ يَهْتَدُونَ﴾[١٥].

وهناك عدّة موارد ذكرها الفقهاء في بيان حكم التلذّذ ببعض الأشياء، نشير إليها فيما يلي:

١ ـ النظر إلى الأشياء بتلذّذ وريبة:

أ ـ النظر إلى الأجنبية:

يحرم على الرجل النظر إلى المرأة الأجنبية وإلى شعرها وإلى شيء من جسدها، سواء كان فيه تلذّذ وريبة أم لا، وكذا يحرم النظر إلى الوجه والكفّين منها إذا كان بتلذّذ وريبة[١٦].

والمستند في ذلك مرسل مروك بن عبيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما يحلّ للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن مَحرماً؟ قال: «الوجه والكفّان والقدمان»[١٧].

وخبر علي بن عقبة عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «النظرة سهم من سهام إبليس مسموم، وكم من نظرة أورثت حسرة طويلة»[١٨].

كما لا يجوز النظر إلى صورة المرأة الأجنبية المكشوفة أو العارية وما يعرض بطريق التلفزيون أو القنوات الفضائية، إذا كان بتلذّذ وريبة وخوف الفتنة[١٩]، أو كانت الصورة لمسلمة يعرفها الناظر[٢٠].

ب ـ النظر إلى المماثل:

يجوز نظر الرجل إلى ما عدا العورة من مماثله ـ شيخاً كان المنظور إليه أو شاباً ـ ما لم يكن النظر بتلذّذ وريبة، وكذلك في المرأة فيحرم عليها النظر بريبة أو تلذّذ إلى امرأة مثلها أو رجل من محارمها[٢١].

جـ ـ النظر إلى المحارم:

يجوز نظر الرجل إلى المحارم بلا تلذّذ وريبة إلى ما عدا العورة باتّفاق

الفقهاء، بل عليه الإجماع[٢٢]، وهنّ من يحرم عليه نكاحهنّ نسباً أو رضاعاً أو مصاهرة بعقد أو ملك[٢٣].

ويدلّ عليه الأصل[٢٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ﴾[٢٥].

د ـ نظر الرجل إلى من يريد خطبتها:

يجوز نظر الرجل إلى امرأة إذا أراد أن يتزوّجها ولو مكرّراً، قائمة وماشية، بشرط أن لا يكون بقصد التلذّذ وإن علم أنّه يحصل بسبب النظر قهراً[٢٦].

ويرشد إليه مرسلة الفضل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: أينظر الرجل إلى المرأة يريد تزويجها فينظر إلى شعرها ومحاسنها؟ قال: «لا بأس بذلك إذا لم يكن متلذّذاً»[٢٧].

هـ ـ نظر الزوج إلى زوجته ومملوكته وبالعكس:

يجوز لكلّ من الزوجين النظر إلى جسد الآخر حتى العورة مع التلذّذ وبدونه، بل يجوز لكلّ منهما مسّ الآخر بكلّ عضو منه كلّ عضو من الآخر مع التلذّذ وبدونه. وفي حكم الزوجة أمته الغير مزوّجة[٢٨].

وكلّ ذلك بضرورة من الدين، بل جميع العقلاء، وللروايات الواردة[٢٩]، منها: رواية إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل ينظر إلى امرأته وهي عريانة، قال: «لا بأس بذلك، وهل اللذّة إلاّ ذلك؟!»[٣٠].

ولو ملك الرجل أمة حلّ له التلذّذ بمباشرتها والنظر إليها بشهوة ووطئها فيما دون الفرج قبل الاستبراء، سواء كانت مشتراة أو مسبيّة[٣١]، وادّعي عليه الإجماع[٣٢]؛ لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾[٣٣].

وكذا في الجارية التي يريد شراءها فإنّه يجوز له النظر إليها وإلى جسدها من فوق الثياب ومكشوفة؛ للحاجة إلى التطلّع إليها؛ لئلاّ يكون فيها عيب فيحتاج إلى الاطّلاع عليه[٣٤].

ولرواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعترض الأمة ليشتريها قال: «لا بأس بأن ينظر إلى محاسنها ويمسّها ما لم ينظر إلى ما لا ينبغي النظر إليه»[٣٥].

٢ـ التلذّذ بسماع صوت الأجنبية:

يجوز للرجل أن يسمع صوت المرأة الأجنبية وأن يتكلّم معها إذا لم يكن في ذلك تلذّذ وريبة، وكذا يجوز لها أن تُسمع صوتها للأجنبي إذا لم يكن في ذلك خوف فتنة.

نعم، يحرم عليها أن تتكلّم مع الأجنبي بالشكل المؤدّي إلى أن يطمع الذي في قلبه مرض[٣٦]، كما في الكتاب الكريم: ﴿فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾[٣٧].

٣ـ السفر في شهر رمضان بقصد التنزّه والتلذّذ:

المشهور[٣٨] جواز السفر في شهر رمضان مطلقاً ما لم يكن سفر معصية، سواء كان لتنزّه وتلذّذ أو لم يكن لذلك[٣٩]؛ لصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان وهو مقيم وقد مضى منه أيّام، فقال: «لا بأس بأن يسافر ويفطر ولا يصوم»[٤٠].

خلافاً للإسكافي والعماني حيث ذهبا إلى عدم جواز السفر للتنزّه والتلذّذ في شهر رمضان، بل يصوم في سفره ويقضي كالعاصي؛ لأنّ صومه في السفر ليس بصوم، وإنّما أُمر بالإمساك عن الإفطار لئلاّ يكون مفطراً في شهر رمضان في غير الوجه الذي أباح الله عزّوجلّ له الإفطار فيه[٤١].

٤ـ التلذّذ بشمّ الطيب والرياحين:

أ ـ شمّ المعتكف للطيب بقصد التلذّذ:

المشهور[٤٢] بين الفقهاء أنّه يحرم على المعتكف أن يشمّ الطيب للتلذّذ، وكذا الرياحين[٤٣].

واستدلّ لذلك بموثّقة أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المعتكف لا يشمّ

الطيب، ولا يتلذّذ بالريحان...»[٤٤].

ولو تحقّق شمّ الطيب بغير قصد التلذّذ مثل أن يمرّ في طريقه بدكّان أو سوق يباع فيه العطر فيشمّ رائحته من غير قصد فلا بأس به[٤٥].

(انظر: اعتكاف)

ب ـ تلذّذ الصائم بشمّ الرياحين:

المشهور[٤٦] بين الفقهاء كراهة شمّ الرياحين للصائم تلذّذاً[٤٧]؛ لما رواه الحسن ابن راشد ـ في حديث ـ قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الصائم يشمّ الريحان؟ قال: «لا؛ لأنّه لذّة، ويكره له أن يتلذّذ»[٤٨].

(انظر: صوم)

جـ ـ تلذّذ المحرم بشمّ الرياحين:

اختلف الفقهاء في حكم شمّ المحرم للرياحين، فقال بعض بالكراهة؛ لأنّه ترفّه وتلذّذ[٤٩]، ولما في خبر معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «... لا ينبغي للمحرم أن يتلذّذ بريح طيّبة...»[٥٠].

وقال بعض بالحرمة[٥١]؛ لأنّه ترفّه، ولأنّ الطيب الموجود في الأطياب موجود هنا، فيثبت التحريم هنا.

ولقول أبي عبد الله عليه السلام ـ في صحيح حريز ـ: «لا يمسّ المحرم شيئاً من الطيب ولا الريحان ولا يتلذّذ به...»[٥٢].

وذهب العلاّمة الحلّي إلى القول بالتفصيل بين ما لو كان النبات ممّا لا ينبت للطيب ولا يتّخذ منه فليس بمحرّم ولا كفّارة فيه، وما لو كان منبته للطيب ولا يتّخذ منه طيب ـ كالريحان والمرزجوش ـ فهذا يكره استعماله ولا تتعلّق به كفّارة، وما لو كان ممّا يقصد شمّه ويتّخذ منه الطيب فيحرم شمّه وتجب فيه الفدية[٥٣].

(انظر: إحرام)

٥ ـ التلذّذ بالزوجة عند الكسوفين والزلزلة:

يكره التلذّذ بجماع أو غيره في ليلة الخسوف ويوم الكسوف وعند الريح الشديدة والزلزلة.

بل قيل في الجماع في الأوقات المذكورة: إنّه إن قضي ولد كان في

ضرّ وبؤس حتى يموت[٥٤].

ولما جاء في خبر سالم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: هل يكره الجماع في وقت من الأوقات وإن كان حلالاً؟ قال: «نعم... ولقد بات رسول الله صلى الله عليه وآله عند بعض أزواجه في ليلة انكسف فيها القمر فلم يكن منه في تلك الليلة ما يكون منه في غيرها حتى أصبح، فقالت له: يا رسول الله، ألبغض كان هذا منك في هذه الليلة؟ قال: لا، ولكن هذه الآية ظهرت في هذه الليلة فكرهت أن أتلذّذ وألهو فيها...»[٥٥].

(انظر: جماع)

٦ ـ التلذّذ بالزوجة بعد الظهار:

إذا ثبت الظهار فإنّه يحرم الوطء فيما دون الفرج، وكذا القُبلة والتلذّذ عند جملة من فقهائنا[٥٦].

وذلك لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَة مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾[٥٧] فأوجب الكفّارة قبل التماس.

واختار بعض الفقهاء عدم الحرمة وعدم ترتّب الكفّارة بإرادة مقدّمات الوطء من اللمس والقبلة.

والاستدلال بالآية الكريمة لا دلالة فيه؛ لأنّ المسيس يراد به هنا الوطء بلا خلاف[٥٨].

٧ ـ تناول المضطرّ ممّا حلّ له بالاضطرار بقصد التلذّذ:

يحلّ للمضطرّ ـ بل يجب عليه إذا خاف التلف والهلاك ـ أكل وشرب المحرّمات حتى الميتة وأبوال الناس بقدر دفع الضرورة.

ويجب أن لا يتجاوز الضرورة، بل يجب أن لا يقصد إلاّ الوجوب وامتثال أمر الشارع لا غيره؛ ليجمع بين الأمر والحفظ.

فلو قصد التنزّه والتلذّذ حرم[٥٩]؛ وذلك لقوله عزّ من قائل: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَة غَيْرَ مُتَجَانِف لاِثْم فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[٦٠].

الهوامش

(١) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ٣٢: ١٠١ ـ ١٠٨.

(٢) لسان العرب ١٢: ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٣) مجمع البحرين ٣: ١٦٢٨.

(٤) الميزان ٨: ٨٠.

(٥) مجمع البحرين ٢: ٧٩٧.

(٦) انظر: الأسئلة والأجوبة ٢: ٤٥.

(٧) الكهف: ٧.

(٨) الكهف: ٤٦.

(٩) الأعراف: ٣٢.

(١٠) الأعراف: ٣١.

(١١) الوسائل ٤: ٤٥٥، ب٥٤ من لباس المصلّي، ح٦.

(١٢) المصدر السابق ٥: ١٦، ب٧ من أحكام الملابس، ح٤.

(١٣) الكهف: ٧.

(١٤) انظر: المحجّة البيضاء ٨: ٢٧ ـ ٢٨. الميزان ٣: ١٠٩. مواهب الرحمن ٥: ١٣٠ ـ ١٣١. الأمثل ٥: ١٧١٨.

(١٥) النمل: ٢٤.

(١٦) المسالك ٧: ٤٦. الحدائق ٢٣: ٥٢. تحرير الوسيلة ٢: ٢١٧، م١٨.

(١٧) الوسائل ٢٠: ٢٠١، ب١٠٩ من مقدّمات النكاح، ح٢.

(١٨) المصدر السابق: ١٩١، ب١٠٤ من مقدّمات النكاح، ح١.

(١٩) المنهاج (الخوئي) ٢: ٤ ـ ٥، م٨٠. صراط النجاة ٢: ٤٢. أجوبة الاستفتاءات ٢: ٣٧، ٣٨، ٤١.

(٢٠) أجوبة الاستفتاءات ٢: ٣٧.

(٢١) جواهر الكلام ٢٩: ٧١. العروة الوثقى ٥: ٤٩٣، م٢٨. مهذّب الأحكام ٢٤: ٣٧. جامع المسائل (البهجت) ٣: ٥١٧.

(٢٢) مستمسك العروة ١٤: ٣٢. مهذب الأحكام ٢٤: ٤٣.

(٢٣) النكاح (تراث الشيخ الأعظم): ٤٤.

(٢٤) كشف اللثام ٧: ٢٥.

(٢٥) النور: ٣١.

(٢٦) كشف اللثام ٧: ٢٠. العروة الوثقى ٥: ٤٩١ ـ ٤٩٢، م٢٦. تحرير الوسيلة ٢: ٢١٩، م٢٨.

(٢٧) الوسائل ٢٠: ٨٨، ب٣٦ من مقدّمات النكاح، ح٥.

(٢٨) النكاح (تراث الشيخ الأعظم): ٤٤. العروة الوثقى ٥: ٤٩٤، م٢٩. كلمة التقوى ٧: ١٦ ـ ١٧.

(٢٩) مهذب الأحكام ٢٤: ٣٨.

(٣٠) الوسائل ٢٠: ١٢٠، ب٥٩ من مقدّمات النكاح، ح١.

(٣١) الخلاف ٥: ٨٤، م٤٥. وانظر: السرائر ٢: ٣٤٦. المسالك ٨: ٧٨. جواهر الكلام ٣٠: ٢٨٧. مهذّب الأحكام ١٨: ١٠٢.

(٣٢) الخلاف ٥: ٨٥، م٤٥.

(٣٣) المؤمنون: ٥، ٦.

(٣٤) التذكرة ٢: ٥٧٣ (حجرية). جامع المقاصد ١٢: ٢٩.

(٣٥) الوسائل ١٨: ٢٧٣، ب٢٠ من بيع الحيوان، ح١.

(٣٦) العروة الوثقى ٥: ٤٩٧، م٣٩. تحرير الوسيلة ٢: ٢١٩، م٢٩. مهذّب الأحكام ٢٤: ٥٠ ـ ٥١. كلمة التقوى ٧: ١٨.

(٣٧) الأحزاب: ٣٢.

(٣٨) مستند الشيعة ١٠: ٣٦٩.

(٣٩) المختلف ٣: ٣٤٦. الحدائق ١٣: ٤٠٨.

(٤٠) الوسائل ١٠: ١٨١، ب٣ ممّن يصحّ منه الصيام، ح٢.

(٤١) حكاه عنهما في المختلف ٣: ٣٤١ ـ ٣٤٢. وانظر: الكافي في الفقه: ١٨٢.

(٤٢) الحدائق ١٣: ٤٩٢. جواهر الكلام ١٧: ٢٠٢.

(٤٣) العروة الوثقى ٣: ٦٩٤. مستمسك العروة ٨: ٥٨٨. مهذّب الأحكام ١٠: ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

(٤٤) الوسائل ١٠: ٥٥٣، ب١٠ من الاعتكاف، ح١.

(٤٥) العروة الوثقى ٣: ٦٩٤، تعليقة الخميني، الرقم ٣. كلمة التقوى ٢: ١٣٦.

(٤٦) المفاتيح ١: ٢٥١.

(٤٧) المنتهى ٩: ١٩٠. الدروس ١: ٢٧٩. التنقيح الرائع ١: ٣٦١. المسالك ٢: ٤٠.

(٤٨) الوسائل ١٠: ٩٣، ب٣٢ ممّا يمسك عنه الصائم، ح٧.

(٤٩) كشف اللثام ٥: ٣٠١. كشف الغطاء ٤: ٥٦٣.

(٥٠) الوسائل ١٢: ٤٤٤، ب١٨ من تروك الإحرام، ح٨.

(٥١) المقنعة: ٤٣٢. السرائر ١: ٥٤٥. المختلف ٤: ٩٦. وانظر: التنقيح الرائع ١: ٤٦٩. جامع المقاصد ٣: ١٧١. المدارك ٨: ٤٣٣.

(٥٢) الوسائل ١٢: ٤٤٥، ب١٨ من تروك الإحرام، ح١١.

(٥٣) التذكرة ٧: ٣٠٤ ـ ٣٠٦.

(٥٤) المختصر النافع ١: ١٧١. القواعد ٣: ٦. اللمعة: ١٧٤. كشف اللثام ٧: ١٧. جواهر الكلام ٢٩: ٥٤.

(٥٥) الوسائل ٢٠: ١٢٥، ١٢٦، ب٦٢ من مقدّمات النكاح، ح١.

(٥٦) الخلاف ٤: ٥٣٩، م٢٢. الغنية: ٣٦٧.

(٥٧) المجادلة: ٣.

(٥٨) السرائر ٢: ٧١١. المختلف ٧: ٤١٣. الرياض ١٢: ٣٩١.

(٥٩) الشرائع-٣: ٢٣٠. الإرشاد ٢: ١١٤. مجمع الفائدة ١١: ٣١٦. جواهر الكلام ٣٦: ٤٣٢.

(٦٠) المائدة: ٣.

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