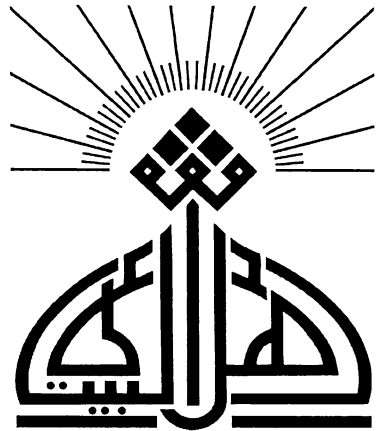


# فَقْرُهُمْ أَلَيْسَ

فصلية فقهية متخصصة محكمة

- موقع (فقه الخلاف) من (علم الفقه) / رئيس التحرير
- الفناء/ ١/ آية الله السيّد علي الحسيني الخامنئي
- نظرية عدم حجب الولد المباشر لأحفاد في الإرث/ آية الله الشيخ محمد البعقوبي
- موقف القرآن الكريم تجاه الجهاد الابتدائي/ ١/ آية الله الشيخ محمد القائني
- رعاية العدالة في تعدد الزوجات/ الاستاذ مسعود إمامي
- نظرية الوهن السندي أو قاعدة الإعراض/ ١/ الاستاذ حيدر حبّ الله
- نقد نظرية حجب الكلايات بعضها لبعض / ٢/ الدكتور خالد غفوري الحسني
- رسالة في الحبوّة / ١/ الشيخ محيي الدين الواعظي
- نافذة المصطلحات الفقهية- تقييم / التحرير



فصلية فقهية متخصصة محكمة

# فَقْهٌ هَذَا الْبَيْتِ

فصلية فقهية متخصصة محكمة

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام)

العدد التاسع والثمانون - السنة الثالثة والعشرون

خريف - ١٤٣٩ هـ / ٢٠١٧ - ٢٠١٨ م



مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) حائزة على عضوية

مركز توثيق العلوم للعالم الإسلامي (ISC)

بمعدل تأثير (IF) طبقاً لما ورد في كتاب المركز

المذكور للمجلة المرقم ١٥٨٨ والمؤرخ ٢٠١٧/١١/٢٠ م

المراسلات : تكون باسم رئيس التحرير وعلى العنوان التالي:

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

+٩٨ ٢٥ ٣٧٧٤٤٣٨٧

: تليفكس

Fiqhmag\_ar@afiqh.org

: البريد الإلكتروني

المشرف العام

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

د. الشيخ خالد غفوري الحسني

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحماني

الشيخ أسد الله الحسني

مدير التحرير :

الشيخ وسام الخطاوي

التدقيق والمقابلة:

الشيخ إبراهيم الخزرجي

السيد عدنان الحسيني

الأستاذ عبدالكريم رؤوف

الإخراج الفني :

الأستاذ عصام الواعظي

الأستاذ هادي المحمدي

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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



## المحتويات

كلمة التحرير - موقع (فقه الخلاف) من (علم الفقه)..... ١٤-٥  
رئيس التحرير

---

### - بحوث اجتهادية -

الفناء/١..... ٧٨-١٥  
آية الله السيّد علي الحسيني الخامنئي  
نظرية عدم حجب الولد المباشر للأحفاد في الإرث..... ١١٨-٧٩  
آية الله الشيخ محمد اليعقوبي  
موقف القرآن الكريم تجاه الجهاد الابتدائي/١..... ١٥٤-١١٩  
آية الله الشيخ محمد القائني

---

### - دراسات وبحوث -

رعاية العدالة في تعدد الزوجات..... ١٩٦-١٥٥  
الاستاذ مسعود إمامي  
ترجمة: عدنان الحسيني  
نظرية الوهن السندي أو قاعدة الإعراض/١..... ٢٢٨-١٩٧  
الاستاذ حيدر حبّ الله





## **- دراسات مقارنة في فقه القرآن -**

نقد نظرية حجب الكلايات بعضها لبعض في الإرث في ضوء النص القرآني... ٢٢٩-٢٨٠

د. الشيخ خالد غفوري الحسني

## **- في رحاب المكتبة الفقهية -**

رسالة في الحبوة (السيد علي بن السيد رضا بن السيد مهدي بحر العلوم

الطباطبائي (١٢٢٤ هـ = ١٢٩٨ هـ) // ١ ..... ٢٨١-٣٠٦

تحقيق: الشيخ محي الدين الواعظي

نافذة المصطلحات الفقهية - تقديم ..... ٣٠٧-٣١٤

إعداد: التحرير

## موقع (فقه الخلاف) من (علم الفقه)

اعتاد الباحثون حينما يتصدّون لبيان وتعريف مجال معرفي معيّن التأكيد على مدى أهميته وضرورته وتعداد فوائده، وبالتالي تبين قيمته العلمية ورتبته بلحاظ غيره من العلوم، لكن الملاحظ أحياناً في غضون هذه البيانات التورّط في الانزلاق في هوة المبالغة ومجانبة الموضوعية، ممّا يؤدّي الى اختلاط الحقيقة بغيرها.

وعلى الرغم من اعتقادنا بضرورة تفعيل (فقه الخلاف)؛ لما يترتب عليه من فوائد جمة، بيد أنّنا حينما نراجع كلمات الفقهاء، في تبين (فقه الخلاف) نواجه جواً ضبابياً مشوباً بالمبالغات وعبارات الإطراء، فنراهم ينعتونه بـ (علم الخلاف) ويرفعونه الى قمة العلوم، ويحاولون إعطائه دوراً خطيراً على صعيد الفقه والاستنباط، وكلّ ما نرى من ضبابية معلول لعدم التقعيد الدقيق والجاد لهذا النمط من البحوث، فقد عبّر العلامة ابن خلدون عن (فقه الخلاف) بالعلم، قال: «وهو لعمري علم جليل الفائدة في معرفة مآخذ الأئمة وأدلّتهم، ومِمران المُطالعين له على الاستدلال عليه»<sup>(١)</sup>، وجعله آخر شرطاً في الفقه، فحكى عن مالك أنّه قال: «لا تجوز الفتيا إلّا لمن علم ما اختلف الناس فيه»<sup>(٢)</sup> وتبعه على ذلك غيره<sup>(٣)</sup>... الى غير ذلك من كلماتهم<sup>(٤)</sup>..

وفي سياق تحديد حقيقة (فقه الخلاف) تعترض طريقنا بعض التساؤلات الهامة التي تقتضي تقديم إجابات وافية ودقيقة، وسوف

نقتصر على إيراد تساؤلين منها:

**التساؤل الأول:** ما هو سنخ العلاقة بين (فقه الخلاف) و (الفقه المقارن)، فيا ترى هل هما مقولتان مختلفتان حقيقة؟ أم هما عنوانان يُمثّلان مقولة واحدة؟

**التساؤل الثاني:** ما هو سنخ العلاقة بين (فقه الخلاف) و (علم الفقه)، فهل بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق أو من وجه؟ أم بينهما تباين؟ أم ماذا؟

**العلاقة بين (فقه الخلاف) و (الفقه المقارن):**

ثمة اتجاهان:

**الاتجاه الأول:**

يرى بعض الباحثين المعاصرين أنّه لا تفاوت بين الفقه المقارن وفقه الخلاف، وإنّما هما اسمان لمسمّى واحد<sup>(٥)</sup>.

**الاتجاه الثاني:**

فيما يرى فريق آخر من الباحثين تفاوتهما وإن كان بينهما اشتراك، وهذا هو الاتجاه المتعارف؛ فإنّ الرؤية المتعارفة والمستفادة من كلماتهم أنّ كلاً من علم الفقه المقارن وعلم الخلاف علم برأسه<sup>(٦)</sup>، ومن هنا ذكروا لكلّ منهما تعريفاً خاصاً به، وحدّدوا موضوعه، وبيّنوا فوائده والثمرات المترتبة عليه.

وقد صوّر بعضهم موارد الإلتقاء والتفاوت بينهما: بأنّ جهة الإلتقاء بينهما إنّما هي في عرض آراء الفقهاء والموازنة بينها. وإن كانا يفترقان في قربهما من الموضوعية في البحث وبعدهما عنها..

فالخلافي - كما يُوحى به قولهم: (إِذَا مُجِيبٌ يَحْفَظُ وَضْعاً شَرْعِيّاً أَوْ سَأَلَ يَهْدِمُ ذَلِكَ) - يفترض آراءً مُسبقة يُراد له تقريرها وتعزيزها وهدم ما عداها، فوظيفته وظيفه جدلي لا يهَمُّه الواقع بقدر ما يهَمُّه انتصاره في مقام المُجادلة والخصومة أو وظيفة مُحامٍ يضع نفسه طرفاً في الدعوى للدفاع عَمَّن يتوكَّل عنه، ولا يهَمُّه بعد ذلك أن يكون مُوكِّله قريباً من الواقع أو بعيداً عنه. بينما يأخذ المُقارن وظيفته الحاكم الذي يعتبر نفسه مسؤولاً عن فحص جميع الوثائق وتقييمها، وإلتماس أقربها للواقع تمهيداً لإصدار حكمه، ولا يهَمُّه أن يلتقي ما ينتهي إليه مع ما لديه من مُسبقات فقهية، وربّما عمد الى تصحيح آرائه السابقة على ضوء ما ينتهي إليه<sup>(٧)</sup>..

وصوّر باحث آخر موارد الإلتقاء والتفاوت بينهما قائلاً: «إِنَّ كِلَيْهِمَا يَهْتَمُّ بِعَرَضِ آرَاءِ الْمُجْتَهِدِينَ»<sup>(٨)</sup>..

إلا أن غرض الخلافي من عرض الآراء المُخالِفة في الغالب هو هدمها<sup>(٩)</sup> ونصرة أقوال المذهب المُقلّد..

أما المُقارن فإنَّ غرضه من عرض الآراء هو المُوازنة بينها للوصول الى الرأي الراجح. فالخلافي مُحامٍ يُدافع بكلِّ حماس لكسب قضيته وهزم خصمه، والمُقارن قاضٍ مُحايِد يفصل فيما يُعرَض عليه ويقضي فيه بما قوي من الحجج لديه<sup>(١٠)</sup>..

الموازنة بين الإتجاهين:

إنَّ ما ذكرناه من فرق إنَّما هو مبتنٍ على أنَّ للدوافع الشخصية والفئوية تأثيراً في التمايز بين العلوم، كما أنَّه مبتنٍ على ما هو المتعارف من تضيق مسؤولية البحث الخلافي في حدود دعم الرأي

المتبنّي أو تخريب الرأي المخالف ..

وأما إذا قلنا بسعة دائرة مسؤوليته وعدم اقتصارها على هذا الدور الضيق فحسب بل يشمل دوره ما هو أوسع من ذلك، وهو الموازنة والترجيح ثم الوصول الى الرأي الصحيح في أي طرف كان - حتى لو كان في جانب الخصم - فلا يبقى حينئذ أي فرق بينه وبين الفقه المقارن؛ فإنهما سيَتحدان موضوعاً وغرضاً ..

وهذا هو الصحيح؛ فإن الاختلاف في الدوافع الشخصية أو الفئوية لا تأثير له على تمايز العلوم؛ فإن المقولة المعروفة القائلة: (إن تمايز العلوم يُمكن أن يقوم على أساس اختلاف الأغراض) لا يُراد منها ذلك؛ وإلا لتعددت العلوم الى ما لا نهاية، بل المراد بالغرض ما يرجع الى ضابطة موضوعية، لا ذاتية. نظير: التمايز بين علمي النحو والصرف؛ فإنهما متحدان في الموضوع الكلي، وهو الكلمة، لكنهما يتمايزان في الغرض، فغرض النحوي هو دراسة الكلمة من حيث تغير أو ثبات حركة آخرها بحسب موقعها في الكلام، وغرض الصرفي دراسة الكلمة من حيث هيئتها في نفسها. ونظير: التمايز بين علمي الفيزياء والكيمياء؛ فإنهما متحدان في الموضوع، وهو المادة والطبيعة، لكنهما يتمايزان في الغرض، فغرض الفيزيائي هو دراسة المادة من حيث خصائصها، وأما غرض الكيميائي دراسة المادة من حيث عناصرها التي تتشكل منها. فالأغراض هنا مأخوذة بنحو الحيثية التقييدية للموضوع، لا بنحو الحيثية التعليلية، كما أن المراد بالغرض الغرض بلحاظ النوع، أي: بلحاظ الغرض العقلاني، لا بلحاظ الأفراد والفئات ..

الحلافة بير (فقه الخلاف) و (علم الفقه) :

إنَّ المُستفاد من كلمات بعض الأعلام - كالعلامة السيد محمد تقي الحكيم رحمته الله بل ومن كلام غيره أيضاً<sup>(١١)</sup> - أنَّ (فقه الخلاف) علم مُستقلّ عن علم الفقه؛ إذ له تعريف خاصّ وموضوع خاصّ به يختلف عن تعريف وموضوع (علم الفقه) ..

مناقشة :

إنَّ عنوان (الفقه) تارة يُطلق على الصناعة، وهي العلم بالأحكام الشرعية العملية أو الوظائف العملية عن أدلتها التفصيلية، وأخرى يُطلق على الأحكام والمسائل الشرعية نفسها والتي هي ناتجة عن تلك الصناعة<sup>(١٢)</sup> ..

وحيث إنَّ التعريف المدرسي لعلم الفقه هو عبارة عن تعيين الحكم الشرعي أو الوظيفة العملية للمكلف في ضوء الأدلة الشرعية. وموضوعه هو فعل المكلف، فإنَّ البحث الفقهي عن تعيين الحكم أو الوظيفة له عدّة حالات :

فتارة يقع البحث في دائرة اجتهاد الباحث، فيبحث الحكم الشرعي بحسب رؤيته الخاصة وقراءته الخاصة لأدلة الحكم ومستنداته، وهذا ما يُمكن تسميته بـ (فقه المذهب الخاصّ) أو (الفقه المذهبي)، وأخرى يقع في دائرة أوسع، وهو الاجتهادات المتعددة، والذي يُسمّى بـ (فقه الخلاف) أو (الفقه المقارن) وقد ذكروا أنَّ له مستويين. وهذه كلّها فنون وفروع لعلم الفقه، ولا ترقى الى حدّ يحيت تكون علوماً مستقلة في نفسها ..

ومن هنا يتّضح ما يلي :



١ - أنه لا مجال ولا حاجة لفتح ملفٍ بحثي غير الفقه المقارن باسم فقه الخلاف أو علم الخلاف..

٢ - كما يتّضح الخلل فيما ذُكر من تعريفات لفقه الخلاف والفقه المقارن. فالصحيح أن يُقال: هو ما يُبحث فيه عن الحكم الشرعي أو الوظيفة العملية طبقاً لاجتهادات مُتعدّدة، سواء أكانت بين المذاهب الإسلامية المختلفة، وهو الرائج، أو كانت داخل المذهب الواحد..

٣ - وأيضاً يتّضح أنّ موضوع البحث هو فعل المكلف وسلوكه، والذي هو عين موضوع علم الفقه الأمّ، لكنّه مقيد بكونه ملحوظاً بلحاظ الاجتهادات المتعدّدة..

٤ - ثمّ إنّ نسبة علم الفقه الى فنونه وفروعه كنسبة سائر العلوم الى ما ينطوي تحتها من فنون كعلم القانون الذي يضمّ علم القانون المقارن، فإنّ اسم الفقه كما ينطبق على البحث المتضمّن لوجهة نظر اجتهادية واحدة يتناول أيضاً الكتب التي اختصّت بعرض الاختلافات الفقهية: لأنّ من معاني الفقه أنّه مجموعة الأحكام والمسائل الشرعية العملية، كما يتناول اسم الفقه أيضاً فنّ القواعد الفقهية..

٥ - إنّ الاتّحاد في الموضوع بين علم الفقه وفقه الخلاف لا يستلزم اتّحاد الفوائد والنتائج المترتبة عليهما..

٦ - لو أصرّ أحد على إعطاء البحث الخلافى دوراً خاصاً به فيمكن اعتباره ضمن فرع وفنّ (الفقه المقارن)، إلا أنّه يختصّ بحالات هدم رأي الخصم أو دعم الرأي المتبنّى، سواء أكان وصفيّاً واستعراضياً أو تحليلياً واستدلالياً، لكنّه لا يتعدّى بحال الى مطلق الموازنة والمقارنة بين الآراء، فيما يختصّ (الفقه المقارن) بالتصدّي للموازنة

والمقارنة بين الآراء المختلفة فيُمثِّل (فقه الخلاف) والحال هذه مساحة مقتطعة من (الفقه المقارن) ..

ونُذَكِّر بأنَّ (فقه الخلاف) أو (الفقه المقارن) يُعدُّ فرصة ذهبية لدعم (علم الفقه) وتطويره، وسبيلاً للحوار الإيجابي والنقد البناء، ووسيلة للجمع لا للتفريق ..

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾

.. ولا حول ولا قوَّة إلا بالله ..

رئيس التحرير

## الهوامش

- (١) ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد بن خلدون المغربي، كتاب العبر وأيوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، المعروف بـ (تاريخ ابن خلدون)، مؤسسة الأعلمي - بيروت / بدون تاريخ، ١: ٤٥٧.
- (٢) أنظر: ابن عبد البر، أبو عمر يوسف أحمد بن عبدالله النمري، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط ١ / ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م، ٢: ٤٧.
- (٣) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة - بيروت، ط ٦ / ١٤٢٥ هـ = ٢٠٠٤ م، ٤: ٥٢٤.
- (٤) فعن قتادة أنه قال: «من لم يعرف الاختلاف لم يشمّ الفقه بأنفه» [أنظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، ٢: ٤٦ - ٤٧]. وعن عثمان بن عطاء عن أبيه، قال: «لا ينبغي لأحد أن يُفتي الناس حتّى يكون عالماً باختلاف الناس؛ فإنّه [إن] لم يكن كذلك ردّ من العلم ما أوثق من الذي في يديه» [المصدر السابق: ٤٦]. ابن حزم الأندلسي الظاهري، علي ابن أحمد بن سعيد، الإحكام في أصول الأحكام، الناشر: زكريا علي يوسف، مطبعة العاصمة - القاهرة / بدون تاريخ، ٦: ٨٨٢، وقال ابن عبد البر: «وأما الفقه فأجمعوا على الجدل فيه والتناظر؛ لأنّه علم يُحتاج فيه إلى ردّ الفروع على الأصول للحاجة إلى ذلك» [المصدر السابق، ٢: ٩٢]، وقال النووي: «اعلم أنّ معرفة مذاهب

السلف بأدلتها من أهم ما يُحتاج إليه؛ لأنَّ اختلافهم رحمة...»  
[النووي الدمشقي، محيي الدين، المجموع في شرح المهذب، دار  
الفكر للطباعة والنشر والتوزيع / بدون تاريخ، ١: ٥]، وقال  
الجويني: «ومن شرط المُفتي: أن يكون عالماً بالفقه أصلاً وفرعاً  
وخلفاً ومذهباً». [الورقات في أصول الفقه (الجويني): ١٦٢،  
نقلاً عن: مشعل، محمود إسماعيل محمّد، أثر الخلاف الفقهي في  
القواعد المُختلف فيها ومدى تطبيقها في الفروع المُعاصرة، دار  
السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة - مصر، ط ١ / ١٤٢٨ هـ = ٢٠٠٧ م: ٨٣].

(٥) قال بعضهم: «الباحثون المعاصرون يُطلقون الفقه المقارن على  
المدونات التي تعرض مسائل الاختلاف في الأحكام الفقهية، وهي  
تسمية جديدة لعلم قديم، فلا جديد لعلم قديم، فلا جديد في هذا  
العلم إلا اسمه، أمّا موضوعه ومنهجه وطريقة البحث فيه، فكلّ  
ذلك قديم» [الأشقر وآخرون، الدكتور عمر سليمان، مسائل في  
الفقه المقارن، دار النفائس للنشر والتوزيع - الأردن، ط ٣ / ١٤١٩ هـ = ١٩٩٩ م: ١٢].

(٦) أنظر: الإسمندي السمرقندي، علاء الدين محمّد بن عبد الحميد  
أبي الفتح، طريقة الخلاف بين الأسلاف، تحقيق: الشيخ محمّد  
علي معوّض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية  
- بيروت، ط ١ / ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م: ٢٢، مقدّمة التحقيق.

(٧) الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، المجمع العالمي  
لأهل البيت (عليه السلام) - قم، ط ٢ / ١٤١٨ هـ = ١٩٩٧ م: ١٣ - ١٤. وانظر:  
مشعل، محمود إسماعيل محمّد، أثر الخلاف الفقهي في القواعد  
المُختلف فيها ومدى تطبيقها في الفروع المُعاصرة: ٥٥.

- (٨) مثال ذلك: كتاب (بداية المُجتهد) لابن رشد.
- (٩) ويخرج من هذا الغالب مثل كتاب (اختلاف العلماء) للإمام محمد بن نصر المروزي المتوفى (٢٩٤ هـ) وكتاب (اختلاف الفقهاء) للإمام ابن جرير الطبري المتوفى (٣١٠ هـ) وكتاب (اختلاف الفقهاء) للقاسم بن محمد القفال الشاشي المتوفى (٤٠٠ هـ).
- (١٠) مشعل، محمود إسماعيل محمد، أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها ومدى تطبيقها في الفروع المعاصرة: ٥٥.
- (١١) أنظر: الإسمندي السمرقندي، علاء الدين محمد بن عبد الحميد أبي الفتح، طريقة الخلاف بين الأسلاف: ٢٢، مقدمة التحقيق.
- (١٢) أنظر: المصدر السابق: ٢٢، مقدمة التحقيق.

## الغناء

### القسم الأول

□ آية الله السيد علي الحسيني الخامنئي

اختصَّ القسم الأول من هذا المقال لدراسة حكم الغناء وأدلّته سيما الروايات التي تجاوزت الأربعين، حيث تمّ تقسيمها الى أربعة طوائف: الطائفة الأولى: ما ورد في تفسير الآيات الكريمة (الحجّ: ٣٠، لقمان: ٦). الطائفة الثانية: ما ورد في بيان حرمة الغناء. الطائفة الثالثة: ما ورد في تحريم ثمن المغنية وكسبها. الطائفة الرابعة: ما ورد في النهي عن التغني بالقرآن.. وتصدت الدراسة لتحقيق تلك الروايات سنداً ودلالة بصورة مفصلة وفقاً للمنهج الاجتهادي الأصولي المتعارف.. وقد تجلّت في هذا البحث ظاهرة الفهم الاجتماعي للنصّ الديني بوضوح، كما أنّ هذا البحث يحفل بالنكات السندية والرجالية الموثوقة فيه..

الكلمات المفتاحية: الغناء، الصوت المطرب، الموسيقى، ألحان أهل الفسوق، الصوت الحسن.

المقصود أولاً وأصالةً من البحث عن الغناء في أبواب المكاسب بيان حكم المعاملة عليه؛ بمعنى وقوعه ثمن البيع أو العمل المستأجر عليه وأمثال ذلك، كما في نظائره ممّا يحرم التكسّب به من جهة كونه عملاً محرّماً في نفسه، إلّا أنّ ذلك

يتوقف على إثبات حرمة شرعاً بحسب الدليل وبيان ما هو الموضوع للحرمة، فالبحث عن حرمة الغناء في هذه الأبواب بحث مقدّمِي لإثبات حرمة المعاملة عليه. والكلام تارة في حكمه، وأخرى في موضوعه، وثالثة في سائر ما يتعلق به، فالكلام في ثلاثة مقامات:

### المقام الأول: في حكم الغناء

وحرمة في الجملة من المسلّمات في فقه الإمامية، فقد ادّعي عليها عدم الخلاف، بل الإجماع كما عن الشيخ وابن إدريس والعلامة وغير واحد من المتأخرين، وهو وإن لم يكن من الإجماع التعبدّي الذي يُستدلّ به للحكم الشرعي، وذلك بملاحظة توفّر الأدلة اللفظية، إلا أنّه شاهد بتسالم الحكم لدى فقهاءنا في جميع الأعصار والأدوار.

نعم، هناك بعض الخلاف تارة: فيما استثنى من الحرمة من بعض مصاديقه كالهداء والغناء في الأعراس وأمثال ذلك، وأخرى: في تحديد الموضوع المتعلّق به الحرمة من جهة السعة والضيق. وسوف نتعدّي لبيان ذلك إن شاء الله تعالى في محله.

وأما غير الإمامية من مذاهب الإسلام فقد وقع الخلاف بينهم في حكمه، فمنهم من أفتى بالحرمة، ومنهم من أباحه مع الكراهة فيه، ومنهم من أفتى بالاباحة بغير كراهة، وقد اختلف النقل عن أئمة المذاهب الأربعة في كلمات من بعدهم من الفقهاء.

### أدلة الحرمة :-

عمدة الدليل على الحرمة الروايات، وأما الآيات التي يُستدلّ بها لذلك فإنّما يُستفاد منها الحرمة بفضل البيان الوارد في الروايات، وإلا فهي بنفسها مع قطع

النظر عن الروايات المفسرة لها ليست متعوضة لعنوان الغناء، فيرجع الإستدلال بها إلى الإستدلال بالروايات.

وقد شاع بينهم ذكر الإجماع في عداد أدلة الحرمة، بل أضاف إليه البعض<sup>(١)</sup> حكم العقل بذلك، وقد مرّ آنفاً ضعف الأول، وأمّا الثاني فبطلانه لا يحتاج إلى البيان.

### الاستدلال بالروايات:

وأما الروايات فالواردة منها في الغناء كثيرة جداً، حتى قيل إنها تبلغ ثلاثمئة رواية، إلاّ أنّها ليست بحيث يُمكن الإستدلال بها جميعاً على الحرمة، ففيها ما لا تُقيد إلاّ الذمّ للغناء، وفيها ما تدلّ على مرجوحيته، كما أنّ فيها ما يُستفاد منها حليته أو حليّة قسم منه.

أما ما تدلّ على الحرمة فهي على طوائف:

**الطائفة الأولى:** ما ورد في تفسير بعض الآيات القرآنية الكريمة، وهي أكثرها عدداً وأوضحها دلالةً:

**فمنها:** ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾<sup>(٢)</sup>، وهي عدّة روايات، وفيها الصحاح والمعتبرات، من قبيل:

١ - رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَأَجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾<sup>(٣)</sup> قال: «الغناء»<sup>(٤)</sup>. وفي السند يحيى بن المبارك الذي لم يرد فيه توثيق، ولكن روي عنه في تفسير القمي<sup>(٥)</sup>.

٢ - رواية زيد الشحام، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَأَجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ فقال: «الرِّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ»



الشطرنج، و﴿قَوْلَ الزُّورِ﴾ الغناء»<sup>(٦)</sup>. وفي السند دُرُست بن أبي منصور الواقفي الذي لم يُوثَّق في كتب أئمة الرجال، وضعفه العلامة<sup>(٧)</sup>، إِلَّا أَنَّ ابن أبي عمير والبنطي يرويان عنه<sup>(٨)</sup>، فهو محكوم بالوثاقة، ومن ذلك يُعرف ما في كلام الشيخ الأعظم من وصف روايته بالصحة<sup>(٩)</sup>.

٣ - رواية هشام عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ قال: «﴿الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ الشطرنج، و﴿قَوْلَ الزُّورِ﴾ الغناء»<sup>(١٠)</sup>. رواها في الوسائل عن تفسير القمي عنه بسند صحيح، وهو: عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام، ورواها عن الكافي بالإسناد عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه بتفاوت يسير<sup>(١١)</sup>.

٤ - رواية عبد الأعلى قال: سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن قول الله عز و جل: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ ... الحديث، وهي كالسابقة<sup>(١٢)</sup>.

٥ - صحيحة حماد بن عثمان قال: سألته عن ﴿قَوْلَ الزُّورِ﴾ قال: «منه قول الرجل للذي يُغني: أحسنت»<sup>(١٣)</sup> ودلالة فحواها على حرمة الغناء واضحة.

٦ - رواية الشيخ في الأمالي بإسناده عن الهادي عليه السلام عن آبائه عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا...﴾ قال: «﴿الرِّجْسَ﴾: الشطرنج، و﴿قَوْلَ الزُّورِ﴾ الغناء»<sup>(١٤)</sup>.

٧ - رواية زيد النرسي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سأله بعض أصحابنا عن طلب الصيد... إلى أن قال: «فقول الزور الغناء»... الحديث<sup>(١٥)</sup>.

وكتاب زيد النرسي من الأصول المتلقاة بالقبول عند الأصحاب، وقد رواه عنه ابن أبي عمير. وهذا يكفي في وثاقة الرجل، كما يكفي في إثبات صحة الرواية من جهة كون ابن أبي عمير من أصحاب الإجماع، على ما تبيناه في الاستفادة من

كلام الكشّي في دعواه إجماع العصابة على تصحيح ما يصحّ منهم .

وقد حكى ابن الغضائري رواية ابن أبي عمير الكتاب عن زيد، وردّ بذلك دعوي ابن الوليد والصدوق بأنّ الكتاب موضوع . قال: وغلط أبو جعفر (ابن بابويه) في هذا القول، فإنّي رأيت كتبهما - أي: النّرسى والزّرّاد - مسموعة عن ابن عمير<sup>(١٦)</sup> . وكذا النجاشي ذكر طريقه إلى ابن أبي عمير في رواية الكتاب<sup>(١٧)</sup> .

٨ - ما رواه الشيخ في أماليه بإسناده إلى عبدالله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم، قال: قمْتُ إلى متوضاً لي... فقال: «الغناء اجتنبوا، الغناء اجتنبوا، الغناء اجتنبوا ﴿اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾»... الحديث<sup>(١٨)</sup> .

وهذه الروايات تامّة في دلالتها على حرمة الغناء، وهي مستفيضة عن الإمام الصادق (عليه السلام) على أنّ فيها ما هي الصحيح سندها .

### المناقشة في الاستدلال:

هذا، ولكن هناك شبهة في الاستدلال بالآية الكريمة على تحريم مطلق الغناء تصدّي لها الشيخ الأعظم في كتاب المكاسب، حاصلها: أنّ ظاهر الآية أنّ الغناء المراد فيها هو ما كان من مقولة الكلام؛ وذلك لتفسير قول الزور به، والقول لا يصدق إلّا على ما كان من الكلام، فالغناء المحرّم ما اشتمل على كلام باطل، فلا تدلّ على حرمة نفس الكيفية إذا لم يكن في كلام باطل<sup>(١٩)</sup> .

وقد سبقه غيره في الإلتفات إلى هذه الشبهة:

فمنهم: من التزم بها فأفتى بجواز الغناء إذا كان مشتملاً على كلام حق، فعن سلطان العلماء أنّه قال: اعلم أنّ التعبير عن الغناء في القرآن بـ ﴿لَهُوَ الْحَدِيثُ﴾ تارة وبـ ﴿قَوْلَ الزُّورِ﴾ أخرى يدلّ على أنّ الغناء هو الصوت المطرب بشرط أن يكون بالباطل (يعني بالكلام الباطل)، فالطرب بالباطل غناء سواء اشتمل على الترجيع أم

لا، وأما الغناء بالحق كالقرآن وغيره فغير محظور<sup>(٢٠)</sup>.

وقال المولى حبيب الله الكاشاني - في رسالته في الغناء - بعد ذكر بعض الروايات في تفسير الآية للإستدلال على حرمة الغناء: وفيه... ما عرفته من عدم الدلالة على حرمة غير المقترن بالباطل<sup>(٢١)</sup>. وقريب منهما السيد الماجد البحراني الكاشاني في رسالته أيضاً في الغناء<sup>(٢٢)</sup>.

ومنهم: مَنْ تعرّض لها و دفعها، تارة: بأنّه - أي: إطلاق القول والكلام على الغناء - من المجاز كما في كلام الخاجوئي (ملا إسماعيل)، قال: وكذا الكلام في قول الزور؛ فإنّ إطلاقه على الغناء مجازٌ باعتبار ما يعرض - يعني يعرض الكلام - من التطريب والترجيح، والقرآن قول حق وحديث صدق باعتبار ذاته، إلّا أن ترجيعه وتطريب الصوت على النحو المتعارف يُوجب اتصافه بالعرض - أعني باعتبار متعلّقه - بقول الزور وهو الحديث<sup>(٢٣)</sup>.

وأخرى: بتأويل الروايات بأنّ المراد منها أنّ الغناء مثل قول الزور في كونه منهياً عنه، لا أنّ الغناء المحرّم هو الذي يكون في كلام هو من قول الزور، كما صنعه المحقّق القمي فيكلام له بنفس العبارة التي ذكرناها<sup>(٢٤)</sup>.

ثمّ إنّهُ يُمكن الإيراد على ما ذكره الشيخ في بيان الإشكال، بأنّ الظاهر من جواب الإمام عليه السلام أنّه بصدد تفسير الآية بما لا يكون ظاهراً من معناه في المتلقّي العرفي الأوّلي، كما أنّ الظاهر من سؤال الرواة عنه عليه السلام - وهم غير واحد وفيهم الاجلاء من أصحاب الأئمة عليهم السلام - أنّهم بصدد الاستفهام عن شيء زائد على ما يُستفاد من ظاهر الآية؛ إذ ليس ﴿الزور﴾ ممّا يخفى معناه الظاهر على الناطق بالعربية، فلو كان الغناء معناه التغمّي بكلام باطل - كما أفاده الشيخ - فدخوله تحت ﴿قَوْلِ الزُّورِ﴾ ليس ممّا يحتاج إلى بيان تفسيري من الإمام عليه السلام؛ لأنّه حينئذٍ يكون

أحد مصاديق الزور مثل سائر مصاديقه، وتكون دلالته عليه واضحة غير محتاجة إلى البيان والتفسير، فضلاً عن السؤال سيّما من ناحية غير الواحد من الأصحاب وفيهم الأجلاء.

فظهر بذلك أنّ حمل ﴿قَوْلَ الزُّورِ﴾ على الغناء لا بدّ أن يكون على نحو آخر لا يكون بهذه المثابة من الوضوح، ككون الحمل مجازاً، وأنّ الغناء قول زور باعتبار ما يعرض القول فيه من التطريب والترجيح - كما ذكره الخاجوي - أو مجازاً من جهة كون الحمل بمعنى المشابهة، لا الحمل الحقيقي - كما صنعه الميرزا القمي - أو غيرهما.

وأما السيد الأستاذ<sup>(٢٥)</sup> فقد قرّر الإشكال ببيان آخر: وهو أنّه كيف أريد من الكلام الواحد وهو ﴿قَوْلَ الزُّورِ﴾ ما يكون مدلول القول فيه باطلاً كالكذب وكلّ قول باطل، وما يكون من قبيل الكيفية وهو الغناء؟!

واحتمل في الجواب عنه وجوهاً، اختار منها الوجه الأخير ممّا ذكره، وهو إنّ قول الزور عبارة عن قول المتلبّس بكونه باطلاً وزوراً إمّا بأن يكون مدلوله الباطل، أو بأن يكون صفة من صفاته - وهو كيفية أدائه - باطلاً، والثاني هو الغناء. وهو قريب ممّا ذكره الخاجوي أو هو بعينه.

إلا أنّ استعمال ﴿قَوْلَ الزُّورِ﴾ في الكلام الذي يكون حقاً وصدقاً في نفسه وإنّما صفة أدائه وكيفية بيانه الباطل خلاف الظاهر جداً، وارتكاب المجاز خلاف الظاهر والأصل.

وأورد السيد الأستاذ على بيان الشيخ بما حاصله: أنّ اختصاص الغناء المحرّم بما كان الكلام فيه باطلاً، يستلزم رفع اليد عن ظاهر تلك الروايات المفسّرة؛ إذ ظهرها أنّ الغناء مطلقاً وبدون أي قيد مأخوذة في القضية الحملية المستفادة من

الروايات، أعني: أَنَّ الغناء قولٌ زور، وَأَنَّهُ تمام الموضوع لصدق هذه القضية<sup>(٢٦)</sup>. وهذا إِنَّمَا يرد على كلام الشيخ بناءً على الأخذ بما هو ظاهر ذيل كلامه من أَنَّ المراد بالغناء المحرَّم ما كان مشتملاً على الكلام الباطل، حيث يُستفاد منه أَنَّ هناك ما هو غناء وليس بمحرَّم، وهو ما كان خالياً عن الكلام الباطل، ولكن لو احتمل أَنَّ الغناء في رأيه هو الصوت المشتمل على الكلام الباطل، وَأَنَّ ما عدا ذلك ليس بغناء فلا يرد عليه هذا الإشكال، كما لا يخفى.

ثمَّ إِنَّ الشيخ استدرك في آخر كلامه طريقاً آخر لإثبات أَنَّ الآية بضميمة تلك الروايات تدلُّ على حرمة الغناء بمعنى كيفية الصوت - لا مدلوله فقط - وهو أَنَّ الآية فيها إشعارٌ بأنَّ مطلق الزور بمعنى الباطل محرَّم ولو كان في كيفية الكلام لا في نفسه أي مدلوله، كما إذا تغنَّى بكلام حق من قرآن أو دعاء أو مرثية، فالآية الشريفة وإن كانت بصدد بيان وجوب الإجتنب عن القول الباطل - وهو لا يصدق على كيفية الأداء - إِلَّا أَنَّهُ يُستشعر منه وجوب الاجتناب عن مطلق الباطل ولو من غير مقولة القول، وهذا يشمل الكيفية، وبذلك يرتفع ما ذكرناه من الإشكال على ما أفاده في أوَّل كلامه؛ لأنَّ دلالة الآية على وجوب الإجتنب عن الكيفية ليست بذلك الوضوح الذي يُغني عن السؤال والإستفهام والتوضيح<sup>(٢٧)</sup>.

لكن يبقى هنا شيء، وهو إِنَّ تطبيق الزور على كيفية الكلام يتوقَّف على معرفة تلك الكيفية الدخيلة في مفهوم الغناء، والتي يشملها الإشعار الذي استفاده الشيخ من الآية الشريفة، فيؤول الأمر إلى فهم المعنى المراد من الغناء، وسنبحث عنه إن شاء الله تعالى.

وفذلكة القول في المستفاد من روايات هذه الطائفة أَنَّ هناك ثلاث جهات نظر: الرؤية الأولى: ما بنى عليه الكثير من الفقهاء من استفادة حرمة مطلق ما يدخل

تحت عنوان الغناء، والمرجع في تحديد هذا العنوان العُرف واللغة. ويُمكن بيانه بأنَّ الجواب الصادر من الإمام عليه السلام في تلك الروايات مطلقٌ يعمُّ جميع ما يصدق عليه هذا العنوان، والمرجع في معرفة أمثاله من العناوين العُرفية استعمالاتهم التي حدّدها أهل اللغة بتعاريف من باب شرح الاسم، وهذا يكفي في تنقيح موضوع الحرمة.

### مناقشة:

ولكنَّ الإنصاف إنّ هذا لا يخلو عن نوع من التسامح في استنباط الحكم؛ وذلك لأنَّ ما ورد عنهم عليهم السلام في تفسير الآيات الكريمة وإن كان من قبيل التأويل، أعني: بيان بعض المصاديق أو بيان شطرٍ من المعنى الذي يفهمه هؤلاء الراسخون في العلم من المراد في الآية، إلّا أنّ المفروض على كلّ حال وجود المناسبة بين المعنى الظاهر من الآية وبينما يبيّنونه من المعنى التأويلي، فمدلول الآية وإن كان وجوب الإجتنب عن قول الباطل، إلّا أنّ الاستفادة منها أنّ خصوصية القول لا دخل لها في الحكم، فيتعدّي فيه إلى كلّ باطل، ومنه كيفية الصوت.

وهذا ما يُستفاد من الروايات الواردة في باب التأويل، فقد روي عنهم عليهم السلام في ذيل ما ورد من أنّ للقرآن ظهراً وبطناً: أنّ ظهر القرآن الذين نزل فيهم وبطنه الذين عملوا بمثل أعمالهم<sup>(٢٨)</sup>. ومن المعلوم أنّ ظهر القرآن تنزيهه وبطنه تأويله، كما في الحديث<sup>(٢٩)</sup>.

وعلى هذا الأساس فوجود المناسبة بين التأويل والتنزيل أمرٌ مفروض دائماً، وحينئذٍ فمع ملاحظة أنّ الآية الشريفة - أعني: قوله تعالى: ﴿واجتنبوا قول الزور﴾ واردة في ضمن آيات الحجّ وبيان ما ينبغي فيه وما لا ينبغي، وأنَّ ظاهر المراد من قول الزور فيها القول المعتاد لأهل الجاهلية في تلبيتهم، وهو قولهم: لبيك لا

شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه و ما ملك - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً -  
فمع ملاحظة ذلك فجعل الغناء من هذا القول وتأويله به ليس ممّا يُساعده الذوق  
السليم والفهم المستقيم.

على أنّ الغناء ليس من مقولة الأقوال، بل هو - حتى فيما يتغنّى بشيء من  
الكلام - معدود من الأفعال، فلا يُطلق على من تغنّى بشعرٍ أو غيره أنّه قال كذا، بل  
يُقال: إنّه أشدّ كذا أو تغنّى بكذا، فكيف يكون الفعل مصداقاً لقول الزور؟! وكيف  
يتناسق ما ذكره في معنى الآية الشريفة مع ما هو مصرّح بكونه من الأقوال؟!!

وبناءً على ذلك فالمتعّين حمل ما ورد عنهم عليه السلام في ذيل الآية على ما يتناسب  
المعنى الظاهر منها، إمّا على الوجه الذي ذكره الشيخ الأعظم، أعني: اختصاص  
المراد من الغناء بما يكون الكلام المتغنّى به باطلاً - على ما فيه من الإشكال - أو  
على وجه آخر سنُبيّن إن شاء الله تعالى، وهو ما استدركه الشيخ في آخر كلامه  
وتبّاه في استفادة الحكم من سائر روايات الباب.

الرؤية الثانية: ما استفاده الشيخ الأعظم من تلك الروايات، وهو حرمة التغنّي  
بما هو كلام باطل كالكذب والافتراء وما يُثير الشهوة أو ما يتضمّن العقائد الفاسدة  
وأمثال ذلك، فبطلان ما يُتغنّى به دخیل في موضوع الحرمة، فيجب الإجتنب عن  
التغنّي بالكلام الباطل، وأمّا ما مضمونه الحق فلا يدخل في هذا الحكم.

#### مناقشة:

ويعبّده أولاً: ما ذكرنا آنفاً من أنّ الغناء حتى ولو كان التغنّي بالكلام إنّما  
هو من مقولة الأفعال، فتأويل قول الزور به خارجٌ عمّا هو المعهود من الأحاديث  
الواردة في تأويل الآيات.

وثانياً: ما سبق من أنّ المراد من الغناء في هذه الروايات لو كان ما يُتغنّى

فيه بكلام باطلٍ لزم أن يكون كلام الإمام عليه السلام توضيحاً لأمرٍ واضح؛ لوضوح أن حرمة الكلام الباطل المدلول عليها بحسب الآية لا ترتفع بمجرد وقوعه على وجه التغني حتى يُحتاج إلى ذكره في كلام الإمام عليه السلام، فلا يبقى وجه للتأكيد عليها بتفسير الآية الكريمة بها.

**الرؤية الثالثة:** أن يُقال إن الموضوع لجوب الإجتنب في الآية الشريفة وإن كان قول الزور إلا أنها تدلّ على أن الحكم يتعلّق بمطلق الزور سواء أكان قولاً أو فعلاً، وأن مبغوضية قول الزور إنما هي من جهة كونه زوراً، وليس لكونه قولاً أي دخل في ذلك.

وأما تخصيص القول بالذكر فلعله أولاً: لكونه المورد المبتلى به في سياق الآيات الشريفة الواردة في الحجّ؛ حيث إنّ الباطل الذي اعتادوه في التلبية هو قولهم بالشرك الصريح الذي نقل عنهم، وقد مرّ؛ ولذا استعرضته الآية الشريفة بالذكر. وثانياً: إنّ الزور في الأقوال أسهل تناوياً وأكثر شيوعاً منه في الأفعال، فالكذب والغيبة والتهمة والافتراء وأمثالها الكثيرة تتحقّق في الواقع أكثر من الأفعال الباطلة كالسرقة وأكل مال الغير والإضرار به وأمثالها.

وكيف كان فدلالة الآية على وجوب الإجتنب عن فعل الزور كقوله ممّا يقتضيه المناسبات العقلية والعرفية، فهي من قبيل دلالة الاقتضاء إن لم نقل إنّ الفعل الباطل أولى بالإجتنب عن قوله، فتكون من دلالة الفحوى، وعلى أيّ حال فالتفريق بين القول والفعل الباطلين بلزوم الإجتنب في الأوّل دون الثاني ممّا لا يُمكن التفوّه به. **والحاصل:** إنّ الآية تدلّ دلالة واضحة على أنّ مطلق الزور - بمعنى الباطل في مقابل الحق - مبغوض للشارع، ويجب الإجتنب عنه، سواء أكان قولاً أو فعلاً، وحينئذٍ فتفسيره بالغناء في الروايات وذكره كأحد مصاديق الزور ينسجم مع ما



ذكرناه من أَنَّ الغناء من مقولة الأفعال، كما لا يحتاج تطبيقها إلى الإلتزام بكون الكلام المصوّت به باطلاً. نعم، لا بدّ في ذلك من وجود جهة بطلان في الغناء، فإن لم تكن في الكلام المتغنّى به فلا بدّ أن يكون في التغنّي نفسه وكيفية الأداء.

وبالجملة: فمراعاة وجود المناسبة بين التأويل الوارد في الروايات والتنزيل المصرّح به في الآية الكريمة يقتضي أن يُقال: إنّ الغناء المحرّم هو ما كان باطلاً إمّا في الكلام المتضمّن فيه، وإمّا في كيفية الصوت والأداء اللذين يُتغنّى بهما، وأمّا أنّه ما هي تلك الكيفية الباطلة التي تعرض الأداء وتوجب كونه غناءً محرّماً فهو ممّا لا يُستفاد من هذه الروايات، فلا بدّ له من أمرٍ آخر، إمّا بمراجعة سائر ما ورد في باب الغناء، وإمّا بمراجعة العُرف واللغة، وإمّا بمعونة الأصول العملية التي تنطبق مجاريها على ما نحن فيه. وسوف نتكلّم في ذلك في النقطة الثالثة إن شاء الله تعالى.

وهذا الاتجاه الثالث هو الذي يُستفاد ممّا ذكره الشيخ الأعظم في ذيل ما تقدّم من كلامه، حيث قال: والإنصاف... إلّا من حيث إشعار ﴿لَهُوَ الْحَدِيثُ﴾ بكون اللهو على إطلاقه مبغوضاً لله تعالى، وكذا ﴿الزُّورِ﴾ بمعنى الباطل... إلى آخر كلامه<sup>(٣٠)</sup>.

### مناقشة:

والإنصاف إنّ للآية الكريمة دلالة واضحة على ذلك، وليس إشعاراً فحسب، وهذا هو الذي يقوى في النظر.

ثمّ إنّّه قد ظهر ممّا ذكرنا من أنّ المناط لحرمة الغناء - بحسب هذه الروايات - دخوله تحت عنوان ﴿الزُّورِ﴾ الذي أمر الله عزّ وجلّ بالإجتنب عنه، ظهر أنّ المستفاد منها ليس حرمة مطلق ما يُسمّى غناءً، وإنّما المحرّم منه ما كان فيه جهة

زورٍ وبطلانٍ، إمّا في الكلام المصوّت به، أو في كَيْفِيَّةِ التصويت والّلحن والأداء، أو من جهة بعض ملابساته مثل أن يكون المغنّي امرأة أو يكون مجلسه مجلس لهوٍ محرّم وأشباه ذلك.

**وبالجملة:** المحرّم ما أحرز فيه عنوان الزور والباطل، ومن الواضح أنّ هذا غير متحقّق فيما يُسمّى بالغناء دائماً، ولا أقلّ من الشكّ فيه في بعض مصاديقه، فالحكم دائر مدار إحراز هذا العنوان فلا مجال للقول بحرمة الغناء على نحو الإطلاق على حسب ما يُستفاد من تلك الروايات، أي: ما وردت في ذيل هذه الآية الكريمة. فما تبناه السيّد الأستاذ وأصرّ عليه من أنّ هذه الروايات تدلّ على حرمة الغناء مطلقاً، فإن أراد دلالتها على إطلاق الحكم بالنسبة إلى الغناء المنطبق عليه ظاهر الآية الشريفة - أي: الذي يكون فيه جهة من البطلان - فهو، وأمّا إن أراد إطلاقها بالنسبة إلى كلّ ما يصدق عليه الغناء - بالمعنى الذي نبسط الكلام فيه في محله إن شاء الله تعالى - ولو لم توجد فيه هذه الجهة - كما هو ظاهر مراده - فلا يُمكن المساعدة عليه؛ لما عرفت أنّ موضوع الحكم فيها هو ذاك المفهوم المضيق، أعني: الغناء المتلبّس بالبطلان من جهة المضمون أو الكيفية أو غيرهما.

إن قلت: إنّ الوارد في هذه الروايات تطبيق قول الزور على الغناء، ومقتضى إطلاقه كون الغناء بجميع مصاديقه من قول الزور في نظر الشارع، حتى المصاديق التي ليس في ظاهرها بحسب فهم المكلفين ما يُوجب كونه زوراً و باطلاً، فيُستفاد منه أنّ تلك المصاديق تكون أيضاً باطلاً في الواقع الذي أحاط به علم الله عزّ وجلّ، والذي أودع علمه لدي هؤلاء الراسخين في العلم والشامخين في العقل عليه السلام، وإن لم تصل إليه أيدي أفعالنا القاصرة، فيكون حمل الزور على الغناء من قبيل حمل موضوع على موضوع آخر في لسان الدليل الحاكم مع عدم مناسبة ظاهرة بين

الموضوعين، كقوله: «الطواف بالبيت صلاة»، فكما لا يرى الإنسان مناسبة ظاهرة بين موضوعي الطواف والصلاة، مع أنَّهما في الواقع يكونان بحيث أمكن حمل أحدهما على الآخر في لسان الشارع المقدَّس، فكذلك الغناء والزور، فكلَّ غناءٍ زورٌ بمقتضى هذا الحمل الصادر من العارفين بحكم الله الواقعي وبالواقع الذي لا تناله أيدي أفهامنا القاصرة، وعلى هذا فحكم وجوب الإجتنب من الزور عامٌ لجميع أقسام الغناء حتى ما ليس فيه الباطل بحسب الظاهر، فلا وجه لإناطة حرمة الغناء بصدق الزور عليه عُرفاً.

قلت: إنَّ الظاهر الذي لا ينبغي الارتياح فيه أنَّ هذه الروايات ليست بصدد تفسير الزور بمعنى بيان معناه أو بيان مراد الشارع منه، بل إنَّما هي بصدد تأويل الآية، أي: بيان مصداق من الزور المغفول عنه عند غالبية الناس، وهذا المصداق هو الغناء، فهي تنبيه على أمرٍ قد مَسَّت الحاجة إلى بيانه بالنظر إلى الظروف السائدة في تلك الآونة من تاريخ الإسلام.

والوجه فيه: أنَّ ظاهرة الغناء كانت تزداد شيوعاً ورواجاً في المجتمع المسلم آنذاك لا سيَّما في مكَّة والمدينة وغيرهما من العواصم الإسلامية في الحجاز والعراق والشام، وهذا أمر يعرفه كلٌّ من له إلمامٌ بالتاريخ<sup>(٣١)</sup>، بل هو ظاهر من خلال نفس الروايات الواردة في تحريم الغناء - وستعرفه عند عرض تلك الروايات - ففي مثل تلك الظروف وردت الروايات المتكفَّلة لبيان تحريم الغناء في ذيل بعض الآيات القرآنية كآية الزور وآية اللغو - التي سنبحث عنها إن شاء الله تعالى - فهي جميعاً ناظرة إلى تلك الظاهرة الشائعة في المجتمع.

ثمَّ من المعلوم أنَّ ما هو الرائج آنذاك إنَّما هو قسمٌ من الغناء الذي كان ملازماً للفساد والانحلال الأخلاقي، كإنشاء بيوت الغناء، ودخول الرجال على النساء،

وتدريب الجوّاري المغنّيات، وإقامة مجالس الغناء في محاضر الرؤساء وأصحاب الحكم والمال بحيث كان ذلك سيرةً جاريةً بينهم، ومنه بدأ وانتشر في أوساط عامّة الناس، لا سيما غير المباليين بالحدود الدينية والبعيدين عن التورّع والتقوى، وطبيعة الحال في مثل ذلك أنّ انتشار الأمر القبيح يُوجب الغفلة عن قبحه في النفوس واستصغار ارتكابه حتى في أعين المتورّعين عنه، فلا بدّ في المنع والتحذير عنه من أسلوب قارع يُوجب تنبّه المخاطبين وردعهم واستعظام الأمر لديهم.

وهذا هو الذي صنعه الإمام (عليه السلام) في الروايات الصادرة في ذيل الآيتين وغيرهما، فجعل ذلك تارة من قول الزور الذي أمر الله تعالى بالاجتناب عنه صريحاً، وأخرى جعله من لهو الحديث الذي وعد الله عليه العذاب المهين، فهذه الروايات ناظرة إلى تلك الظاهرة المضلّة والمُفسدة، ومعتمدة على النّيل بالقبول والتصديق من المخاطبين لها؛ فإنّ الذهن الخالي عن الشوائب والارتكاز المتشرعي السالم عن الأوهام إذا واجه مثل هذه التعابير والخطابات وقارنها بذاك الواقع القبيح لم يشكّ في صحة ما نبّه عليه الإمام (عليه السلام)، أي: كون ذلك زوراً أو لهواً مضلاً عن سبيل الله. فهذه الروايات تتضمّن إرجاع المخاطبين إلى ارتكازهم وفهمهم عن المعالم الدينية الواضحة، فهي من قبيل ما ورد في رواية الريّان بن الصلت - القادمة عند عرض الروايات إن شاء الله تعالى - من إرجاع الحكم ببطلان الغناء إلى السائل، اتكالا على ارتكازه المتشرعي الديني، وبالجملّة فبين ظاهر الآية الشريفة وبين ما طُبّقَت الآية عليه في بيان الإمام (عليه السلام) مناسبة ظاهرة يعرفهما الإنسان، وهذا هو الذي تأكّدنا على الإعتبار به في الروايات المتضمّنة لتأويل الآيات الكريمة.

وحاصل الكلام: إنّ وجود تلك الظاهرة في المجتمع المعاصر لصدور تلك الروايات، والتلقّي الناشئ منها من بيان الإمام (عليه السلام) فيها، قرينة واضحة على عدم

إرادة الغناء بقول مطلق مما ورد في تلك الروايات، بل المراد منه هو هذا القسم من الغناء لا غير. وعلى فرض عدم الجزم بذلك فالتمسك بأصالة الإطلاق مع وجود تلك القرينة خلاف مقتضى القواعد المسلّمة، فالطريق إلى استفادة الإطلاق من هذه الروايات مسدود تماماً، والله العالم.

ومن الروايات الواردة في تفسير بعض الآيات: ما وردت في ذيل قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَّهُوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (٣٢)، وهي عدّة روايات تُفسّر لهو الحديث بالغناء، وحيث أوعده الله تعالى عليه العذاب فهو محرّم، بل من الكبائر:

٩ - منها: ما رواها في الكافي بإسناد معتبر - وإن كان فيه علي بن إسماعيل الذي لم يُوثّق بالخصوص في كلمات أئمّة الرجال، إلّا أنّ رواية ابن أبي عمير عنه في نفس السند تكفي للوثوق به وبالحديث - عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سمعت يقول: الغناء ممّا وعده الله عزّ وجلّ عليه النار، وتلا هذه الآية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَّهُوَ الْحَدِيثِ...﴾ (٣٣) الآية» (٣٤). ودالاتها تامّة على تطبيق لهو الحديث على الغناء وأنّه محرّم لذلك.

١٠ - ومنها: معتبرة مهران بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعت يقول: الغناء ممّا قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَّهُوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ (٣٥). ومهران بن محمد وإن لم يُوثّق بالخصوص في كلمات الشيخ والنجاشي وغيرهما من أئمّة الرجال، إلّا أنّ رواية ابن عمير عنه تكفي في الحكم بوثاقته وبصدور الرواية.

١١ - ومنها: رواية الوشاء قال: «سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الغناء، فقال: هو قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَّهُوَ

الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ... ﴿٣٦﴾. وهي أيضاً معتبرة وإن كان في السند سهل بن زياد؛ وذلك لما ذكرنا كراراً أَنَّ الأقوى صحة ما يرويه الكليني عن سهل بن زياد في الكافي.

١٢ - ومنها: روايته بإسناده عن الحسن بن هارون، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الغناء مجلس لا ينظر الله إلى أهله، وهو ممّا قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ...﴾» (٣٧). والحسن بن هارون مجهول لم يُوثّق بالخصوص، ولا ينفع لتوثيقه رواية ابن أبي عمير عنه بواسطة مهران بن محمد؛ لأنّ القدر المعلوم من الحكم بوثاقة مَنْ روي عنه ابن أبي عمير هو ما كانت الرواية بغير واسطة.

ولكن الحديث مع ذلك محلّ اعتماد، من جهة أنّ ابن أبي عمير من أصحاب الإجماع، وكلّ حديث وقع في طريقه واحدٌ من أصحاب الإجماع فهو صحيح بحسب ما بنينا عليه في الكلام عن رواية أصحاب الإجماع وما يستفاد من كلام الكُتّبي في ذلك.

هذا عمدة ما ورد في ذيل الآية الشريفة ممّا يدلّ على الحرمة، وقد عرفت اعتبار أسانيدها، والاعتماد عليها.

وأما تقريب الإستدلال بها فهو: إنّ هناك عنوانين، حُمل أحدهما على الآخر، وهما: ﴿لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ و (الغناء). وقد أوعد الله النار على لهو الحديث، فمقتضى تنزيل الغناء منزلة لهو الحديث وحمله عليه اتّحاد حكمها المدلول عليه في الآية الشريفة بقوله عزّ وجلّ: ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾، فثبت بذلك حرمة الغناء، بل كونه من الكبائر. هذا محصّل ما ذكرناه من الإستدلال على الحرمة بهذه الروايات، إجمالاً في كلمات بعضهم وتفصيلاً في كلمات بعض آخر.

ثمَّ إنَّ ما ذكره الشيخ الأعظم من الملاحظة في ذيل الآية السابقة يجري هنا أيضاً بعينه، وحاصله: إنَّ المحرَّم في الآية الشريفة هو الحديث اللهوي، وجعل الغناء منه في الروايات يستلزم أن يكون الغناء المحرَّم ما اشتمل على الحديث اللهوي، فلا يدلُّ على حرمة الغناء مطلقاً حتى فيما لا يكون التغني بما فيه تحديث، أو كان ولم يكن الحديث لهوياً.

والجواب: ما مرَّ هناك، وحاصله: إنَّ دخول الغناء المشتمل على الحديث اللهوي في المستفاد من الآية أمرٌ واضح لا يحتاج فهمه إلى التفسير من ناحية الإمام (عليه السلام)؛ فإنَّ الحديث اللهوي إذا كان محرَّماً لا يشكُّ أحدٌ في عدم الفرق في حرمة بين ما إذا كان ذلك التحديث اللهوي على نحو الكلام المتعارف أو كان على نحو التغني به، وأمرٌ هذا شأنه في الوضوح لا يكون عادةً ممَّا يتصدَّى الإمام (عليه السلام) لتفسيره وبيانه لأصحابه.

فأخذ هذا القيد في الغناء المحرَّم يُنافي الحكمة في مبادرة الإمام (عليه السلام) بتفسير الآية، فلا بدَّ أن يفترض كون الغناء على إطلاقه بحكم الحديث اللهوي، سواء كان مشتملاً على الكلام وكان الكلام ممَّا يصدق عليه لهو الحديث، أو لم يكن مشتملاً على الكلام، أو كان ولم يكن من الحديث اللهوي.

وأما ما ذكره الشيخ الأعظم في ذيل كلامه - عند التعرُّض لآية الزور - من استشعار حرمة مطلق الزور من تحريم القول المتصف به، فلا يجري هنا؛ لأنَّ حرمة اللهو على إطلاقه ليست ممَّا يُمكن القبول بها، وللکلام في ذلك تفصيل نتعرَّض له قادماً إن شاء الله تعالى.

ثمَّ إنَّ بيان المستفاد من هذه الروايات يتوقف على إشارة عابرة إلى المراد من الآية الشريفة وتبيين مفادها، فنقول:

١ - أما شأن نزول الآية الشريفة فقد ورد أنها نزلت في رجل من قريش يُدعى النضر بن الحارث، كان يتجرّ فيخرج إلى بلاد فارس، فيشتري أخبار الأعاجم فيجيئ بها إلى مكة، ورسول الله ﷺ يتلو آيات الذكر الحكيم على ثلّة من المجتمعين عليه، فيقول النضر لهم: إنّ محمداً يحدثكم بحديث عاد وثمود، فهلّموا إليّ احديثكم بحديث رستم وإسفنديار وأخبار الأكاسرة، فيجذب إليه فريقاً منهم فيستمعون حديثه ويتركون استماع القرآن<sup>(٣٨)</sup>.

ومن الظاهر أنّه ليس لخصوصيّة الإشتراء دخلٌ فيما هو المراد في الآية الشريفة، وإنّما ذكره لبيان الحال في تلك القضية الخاصّة، أي: هذا الشخص القرشي، فلو فرض أنّه كان يحصل على ذاك الحديث اللهوي من غير طريق الإشتراء - سواء أكان الإشتراء بمعناه الخاصّ، أي: ما يكون في مقابل البيع أو كان بمعنى الأخذ والحصول على الشيء بالطلب - كان الحكم المذكور في الآية جارياً عليه أيضاً.

٢ - كما أنّ من الظاهر أيضاً أنّ لخصوصية الإضلال عن سبيل الله تمام الدخل في الحكم المذكور، حتى كأنّه هو الموضوع الأصلي للوعيد بالعذاب المهين، وإنّ ذكر الحديث اللهوي إنّما هو للإشارة إلى الواقع في تلك القضية الخاصّة، وهذا هو الذي يُناسبه سياق الآيات من أوّل السورة المباركة إلى قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِسُونَ﴾؛ فإنّها بيان لهداية القرآن الكريم، وأنّه الكتاب الذي يهدي الناس إلى الفلاح، ثمّ بعدها يتعرّض لما يقابل الهداية ولمن يعارضها من المشركين، فمجموع الآيات تتصدّى لمسألة هداية الناس وإضلالهم، فقوله تعالى: ﴿لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بَعْضُ عِلْمٍ﴾ تعبيرٌ عمّا هو الموجب للوعيد بالعذاب المهين، وإنّما الحديث اللهوي المشار إليه في الآية الكريمة أحد مصاديق كبرى الإضلال عن سبيل الله.

٣ - وأما اللّهُ فهو - على ما في المقاييس والمفردات وغيرهما - ما يغفلك



ويشغلك عن شيء أو عما يُهمّك وتعنيه، وقد استُعمل في هذا المعنى في القرآن كراراً، قال عزّ وجلّ: ﴿وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَىٰ \* وَهُوَ يَخْشَىٰ \* فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ﴾ (٣٩)، أي: تشتغل عنه بغيره، وقال عزّ من قائل: ﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (٤٠)، أي: لاتغفلهم ولا تصرفهم، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ...﴾ (٤١)، أي: شاغلة وصارفة عما يهم الإنسان من أمر آخرته ومصيره. ومثلها آيات أخرى.

وعلى هذا فلهو الحديث كلّ حديث يُلهي الإنسان ويُغفله عن غيره، ومن المعلوم أنّ هذا بإطلاقه ليس محظوراً ومحرمّاً، فالحديث عمّن تحبّه أو عمّا يُحزنك، يُشغلك عن غيره، ومثله الأفعال كمشاهدة الوقائع الحساسة المفرحة أو المُحزنة، والمشاغل اليومية من المكاسب والمجالس والتفكّر ومطالعة الكتب وغيرها، وكلّها أمور مباحة غير محظورة، حتى نفس الحديث الذي وردت الآية الشريفة في النهي عنه، أعني: قصة رستم وإسفنديار، فإنّه لم يُعهد من أحد من الفقهاء القول بحرمة القصص عنهما وعن غيرهما من الشخصيات التاريخية أو الأسطورية.

فإذن، لا بدّ أن يكون الإيعاد بالعذاب المهيّن في اختتام الآية الشريفة لأمر آخر خارج عن طبيعة الحديث اللّهوي، واللّائح الواضح من الآية أنّه الذي ذكر بعد ذلك غاية أو عاقبة له، أعني: الإضلال عن سبيل الله، فالمحرّم هو الحديث اللّهوي الذي يُقصد به الإضلال أو ينتهي إليه ولو من غير قصد - على الاحتمالين في معنى اللّام - فهذا هو الذي فُسّر بالغناء في هذه الروايات.

٤ - وأمّا اللّام في قوله ﴿يُضِلُّ...﴾ فقد يُقال إنّّه للغاية، ومعناه اعتبار قصد الإضلال فيمنّ يصدر منه الحديث اللّهوي، وهذا هو مقتضى ظاهر الآية الشريفة بناءً على أن يكون ﴿يُضِلُّ﴾ بضمّ الياء من باب الإفعال - كما هو كذلك في قراءة

مشهور القراء: عاصم وراويه حمزة ونافع وابن عامر والكسائي - فيكون الفعل المتعدي منسوباً إلى فاعل الإشتراء، وهو الذي يُلقى الحديث اللهوي، وأيضاً يدلّ عليه قوله: ﴿وَتَتَّخِذُهَا هُزُؤاً﴾؛ فَإِنَّ فاعل الإِتِّخَاذ هو الفاعل في ﴿يُضِلُّ﴾، واتخاذ الشيء هُزُؤاً لا يكون إلا مع القصد.

ثُمَّ إِنَّهُ بَنَاءٌ عَلَى ذَلِكَ تَكُونُ حَرَمَةُ الْغَنَاءِ - الَّذِي فُسِّرَ بِهِ لَهُوَ الْحَدِيثُ فِي هَذِهِ الرِّوَايَاتِ - مُنْحَصَرَةً فِيمَا كَانَ صَادِرًا عَنْ قَصْدِ الْإِضْلَالِ، دُونَ مَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، وَلَكِنْ هَذَا بَعِيدٌ جَدًّا عَنِ الْمُرْتَكِزِ الشَّرْعِيِّ الَّذِي لَا يَرَى حَرَمَةَ الْغَنَاءِ مَنُوطَةً بِذَلِكَ، مُضَافًا إِلَى أَنَّ ذَلِكَ قَلِيلُ الْوُقُوعِ خَارِجًا؛ فَإِنَّ افْتِرَاضَ قَصْدِ الْإِضْلَالِ فَيَمْنَعُ يُغْنِي لِنَفْسِهِ أَوْ لْغَيْرِهِ أَمْرٌ بَعِيدٌ عَنِ الْعَادَةِ جَدًّا، وَصَرَفَ الْكَلَامَ إِلَى مَا هَذَا شَأْنُهُ خِلَافَ مُقْتَضَى الْبَلَاغَةِ .

ولذا فقد يُلجأ إلى الإلتزام بأنَّ اللّام في ﴿يُضِلُّ﴾ لبيان العقابَةِ ، من قبيل اللّام في قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾<sup>(٤٢)</sup> ، وهذا يكون الظاهر من الآية بناءً على قراءة ابن كثير وأبي عمرو من قراءة ﴿يُضِلُّ﴾ بفتح الياء - على كونه من الثلاثي المجرد - و﴿يَتَخَذُ﴾ بضمّ الذال على أن تكون الجملة ابتدائية.

إلا أن البناء على هذه القراءة الشاذة في الاستفادة من الآية الشريفة ليس ممّا يُمكن الإعتماد عليه، ولكن يُمكن دفع الإشكال عن كون اللّام للغاية بالبيان التالي: وهو إنّه بناءً على كون المحرّم من الغناء ما كان مضللاً عن سبيل الله، فالحكم بالحرمة في كلّ مورد يتوقف على إحراز هذا الموضوع، أي: إحراز كونه موجباً للضلال، وهذا تارة يكون بإحراز الضلال الفعلي المترتب على هذا الغناء - سواء في المغني أو المستمع - وأخري يكون بالعلم بشأنية الإضلال فيه؛ بمعنى كون طبيعته من جهة المضمون والكلام أو من جهة اللّحن وأمثال ذلك طبيعة الإضلال،

بحيث يحصل العلم العادي بحصول هذه النتيجة في بعض المستمعين له إذا كانوا عدداً كثيراً - كما في الغناء الذي يُبث من الإذاعات العامة - ففي كلتا صورتين يكون العلم بهذه النتيجة - أي: الضلال - في حكم قصدها، لامن جهة أن علم الإنسان بما يحصل من عمله لا ينفك عن قصد هذه النتيجة؛ لأنّ هذا ليس ممّا نعترف به في باب الجنایات وغيرها من أبواب الفقه، بل من جهة أن العُرف لا يرى فرقاً بين العلم بالنتيجة وقصدها في جميع الأبواب، بمعنى أنّه يحكم بجريان كلّ ما يترتب على القصد في مورد العلم ولو مع فقد القصد، وعلى هذا الأساس ففي كلّ مورد حصل العلم بالضلال على أحد النحويين المذكورين يكون مشمولاً للآية الشريفة حتى مع فرض كون اللّام في ﴿ليُضَلَّ﴾ لبيان الغاية.

وبهذا التقرير تكون الإستفادة من الآية الشريفة متحدة في صورتَي كون اللّام للغاية أو للعاقبة.

٥ - وأمّا الضلال في الآية فالمراد به الأعمّ من الضلال في الإعتقاد وفي العمل، فلو كان الحديث اللّهوي بحيث يُوجب الإعراض عمّا يجب شرعاً وترك العمل به أو الإقبال على ما هو محرّم وارتكابه فهو مضلّ عن سبيل الله وإن لم يك له مساس بالعقائد الدينية، هكذا ذكر السيد الأستاذ، وهو جيّد؛ وذلك لأنّ عنوان سبيل الله يشمل العقيدة والعمل، فالضلال عنه قد يكون في العقيدة وقد يكون في العمل، كما أنّ العنوان المقابل له - وهو الهداية - أيضاً يشمل الاعتقاد والعمل، ففي الآيات الكريمة نفسها في مفتتح هذه السورة جعل إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة واليقين بالآخرة مصداقاً للهداية.

ثمّ بما ذكرنا تبين أنّ الغناء الذي فُسّر به لهو الحديث في تلك الروايات إنّما هو ما كان فيه خصوصيّة الإلهاء المضلّ عن سبيل الله؛ لأنّ هذا هو الذي وقع موقع

التحذير عنه والوعيد بالعذاب عليه في الآية الشريفة، فالتحديث للهوي الذي لا يُقصد به الإضلال ولا يترتب عليه الضلال ليس الذي سيقت الآية الشريفة للمنع عنه والوعيد له، فذلك العنوان الذي حُمِل عليه لهو الحديث في هذه الروايات أعني: الغناء، فلا بدّ من الإلتزام:

إمّا بأنّ عنوان الغناء إمّا يختصّ بالصوت الذي فيه هذه الخصوصية، أي: اللّهوية المضلّة، وأنّ ما لا يكون كذلك فلا يُطلق عليه الغناء.

أو بأنّ الغناء وإن كان أوسع مفهوماً من ذلك فيصدق على ما لا يكون لهوياً مضلاً من الأصوات، إلّا أنّ المحرّم منه بحسب هذه الروايات القسم الذي يكون فيه خصوصيّة اللّهُ المضلّ.

وأما احتمال أن يكون مطلق الصوت الذي يصدق عليه الغناء بحسب اللغة والعُرف هو المراد في هذه الروايات وإن كان خالياً عن تلك الخصوصية، فممنوع جداً؛ لما ذكرنا قبل هذا - في ذيل آية الزور - من أنّ المناسبة بين المفسّر والمفسّره في الروايات الواردة في تفسير الآيات الكريمة أمرٌ لا بدّ منه وشائع في الروايات التفسيرية بحيث لا يشدّ عنه مورد واحد منها.

ومن الروايات الواردة في ذيل الآيات القرآنية: ما وردت في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾<sup>(٤٣)</sup>، وهي:

١٣ - ما رواه أبو أيوب الخزاز، قال: «نزلنا بالمدينة فأتينا أبا عبد الله عليه السلام، فقال لنا: أين نزلتم؟ فقلنا: على فلان صاحب القيان، فقال: كونوا كراماً، فوالله ما علمنا ما أراد، وظننّا أنّه يقول تفضّلوا عليه، فعدنا إليه فقلنا: لاندري ما أردت بقولك: كونوا كراماً، فقال: أما سمعتم الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾»<sup>(٤٤)</sup>.

رجال السند ثقات من سعد بن جناح إلى آخر السند، وسهل بن زياد معتمد

على رواياته في الكافي على ما تبيناه.

وأما الدلالة فالأمر بكونهم كراماً يقتضي وجوب ذلك، والمراد به - على ما قيل - كونهم متنزهين غير مختلطين بما يشغل به أهالي ذلك الدار، ومن المعروف أنَّ الدار المشتملة على القيان فيها الغناء، وفيها دخول الرجال على النساء، وفيها غير ذلك من أقسام التهتك، فثبت بذلك كون الغناء من اللغو، كما يثبت حرمة الحضور في المجلس الذي تُغني فيه القيان، بل حرمة الإستماع إلى غنائهنَّ حتى مع عدم الحضور في مجلسه، بأن يجلس في حجرته ويستمع إلى صوتهنَّ وغنائهنَّ. وأما حرمة الغناء مطلقاً فلا تُستفاد من هذه الرواية؛ لقوة احتمال أن تكون الحرمة فيها راجعة إلى الملابس الحافّة به، من كون المغني امرأةً وقينةً، وكون مجلسه مجلساً محرّماً، مضافاً إلى أنه ليس في كلامه عليه السلام ما يُستفاد منه المنع عن الغناء حتى يُتمسك باطلاقه.

وفي دعائم الإسلام: عن جعفر بن محمد عليه السلام: «أنّه بلغه قدوم قوم قدموا من الكوفة فنزلوا في دار مغنٍّ، فقال لهم: كيف فعلتكم هذا؟! قالوا: ما وجدنا غيرها يا ابن رسول الله، وما علمنا إلا بعد أن نزلنا، فقال: أما إذا كان ذلك فكونوا كراماً؛ فإنَّ الله عزَّ وجلَّ يقول: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾» (٤٥). والظاهر أنَّها نفس رواية الخزاز مع شيء من النقل بالمعنى.

١٤ - ومنها: ما في عيون الأخبار بإسناده عن محمد بن أبي عباد - وكان مستهتراً بالسمع ويشرب النبيذ - قال: سألت الرضا عليه السلام عن السماع، فقال: «لأهل الحجاز فيه رأيي، وهو في حيز الباطل واللّهو، أما سمعت الله عزَّ وجلَّ يقول: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾؟!» (٤٦).

ودلالاتها على أنَّ السماع - وهو استماع الغناء - من الباطل تامّة، إلا أنَّ رجال

السند كلهم مجاهيل، فلا يعتمد على الرواية.

**الطائفة الثانية - من روايات تحريم الغناء -:** ما لم ترد تفسيراً للآيات القرآنية،

بل تصدّت لبيان تحريمه رأساً وإن وقع في بعضها الإستشهاد بالآيات:

١٥ - فمناها: معتبرة عبدالأعلى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء، وقلت: إنهم

يزعمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله رخص فيأن يقال: جئناكم جئناكم حيونا نحياكم، فقال:

«كذبوا، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ \* لَوْ أَرَدْنَا

أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوَاً لَاتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنَّ كُنَّا فَاعِلِينَ \* بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ

زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ <sup>(٤٧)</sup>، ثم قال: ويلٌ لفلان ممّا يصف، رجلٌ لم يحضر

المجلس» <sup>(٤٨)</sup>.

وعبد الأعلى في السند إن كان ابن علي بن شعبة الحلبي فهو ثقة بتصريح

النجاشي والشيخ، وإن كان مولى آل سام فهو محكوم بالوثاقة بسبب رواية ابن

أبي عمير عنه، وأمّا إن كان ابن أعين فلم يرد فيه توثيق غير ما في محكي كلام

المفيد من عدّه من الفقهاء والأعلام والرؤساء المأخوذ منهم الحلال والحرام والفتيا

والأحكام الذين لا يُطعن عليهم ولا طريق إلى ذمّ واحد منهم. والظاهر إنّ هذا كافٍ

في الاعتماد على روايته، مضافاً إلى قوة احتمال كونه متحداً مع عبدالأعلى مولى

آل سام، كما هو الظاهر من الكافي <sup>(٤٩)</sup>. هذا بالنسبة إلى سند الرواية.

وأما دلالتها فقد يُستدلّ بها على عموم الحرمة فيما يتضمّنه الغناء من قول

الحقّ أو الباطل؛ لأنّ قولهم: حيونا نحياكم ليس من الباطل، ومع ذلك فقد نهى عنه

الإمام عليه السلام.

وهذا الإستدلال متين في نفسه، إلّا أنّ الكلام في استفادة الإطلاق منها بالنسبة

لكلّ ما يصدق عليه عنوان الغناء، حتى مالم يكن فيه جملة فساد وبطلان سواء في

الكلام الذي يتضمّنه أو في لحنه أو في بعض ملابساته، وهذا يتوقّف على التأمل في الرواية، و النظر تارة في فقه الحديث والآية الواردة فيه، وأخرى فيما يُستفاد منه للمقام.

أما الأوّل، فأما قول الراوي: إنهم يزعمون... الخ، فالظاهر إنّه إشارة إلى ما ورد من طرق الجمهور من أنّ النبي ﷺ جوّز التغني في الأعراس بمثل هذا القول، فعن عائشة أنّها زوجت يتيمة رجلاً من الأنصار وكانت عائشة فيمن أهداها إلى زوجها، قالت: فلمّا رجعنا قال رسول الله ﷺ: ما قلتم يا عائشة؟ قالت: سلّمنا ودعونا بالبركة ثمّ انصرفنا، فقال: إنّ الأنصار قوم فيهم غزل، ألا قلتي يا عائشة: أتيناكم أتيناكم فحيّانا وحيّاكم... نقلها في المغني<sup>(٥٠)</sup> عن سنن ابن ماجه ونُقل الشّعر مع شيء من الاختلاف عن أحمد بن حنبل - وفي محكيالعقد الفريد: احتجوا في إباحة الغناء واستحسانه بقول النبي ﷺ لعائشة: أهديتم الفتاة إلى بعلها؟ قالت: نعم، قال: فبعثتم معها من يُغني؟ قالت: لم نفعل، قال: أو ما علمت أنّ الأنصار قومٌ يُعجبهم القول، ألا بعثتم معها من يقول: أتيناكم أتيناكم/ فحيّونا نُحيّكم/ ولولا الحبّة السمر/ أُلّم نحلّ بواديكم!<sup>(٥١)</sup> ورُوي في كتبهم من طرق أخرى أيضاً، وقد أفتوا بضمونه، فحكموا باستحباب الغناء في الأعراس.

فهذا هو الذي سأل عنه الراوي في حديث عبد الأعلى.

وأما الإمام عليه السلام فقد كذّب هذه النسبة إلى رسول الله ﷺ، واستشهد لذلك بالآيات في سورة الأنبياء، والمعلوم إجمالاً من جوابه عليه السلام أنّ الأمر المسؤول عنه داخل في العناوين المحرّمة، وحاشا أن يُرخّص النبي ﷺ بما هذا حاله.

والذي يُستفاد من مجموع جوابه عليه السلام والآية الواردة فيه:

أولاً: إنّ الذي نُقل الترخيص فيه عن رسول الله ﷺ كان مصداقاً للغناء بقريّة

سؤال الراوي وتقرير الإمام عليه السلام.

وثانياً: إنّه كان مصداقاً للعناوين المذكورة في الآية الكريمة، أي: اللّهُو والباطل.

وثالثاً: إنّ هذه هي النكته في تحاشي الإمام عليه السلام عن تصديق نسبة هذا القول إلى رسول الله صلى الله عليه وآله.

ورابعاً: إنّ بناء على ذلك فكلّ ما يكون لهواً وباطلاً يكون حكمه مثل هذا الذي نُقل كذباً لترخيص فيه عنه عليه السلام، أي: يكون محرماً.

وأما المناسبة بين ما أراده الإمام عليه السلام من التأكيد على نفي هذه النسبة وبين الآية الشريفة، فهي إنّ الآية ناطقة بأنّ بناء عالم الكون إنّما هو على الحق والحكمة، لا على اللغو واللعب واللّهُو، فهو قائمٌ على الانتظام والإستهداف، دائرٌ على سننٍ إلهيّة تُعيّن المسير إلى ذاك الهدف، وأنّ حركة الكون بمجموعه إنّما تكون على طبق هذه السنن التي لا يتطرّق إليها التبديل والتحويل، وقد علمنا من جانب آخر أنّ الإرادة التشريعية الإلهية في جعل القوانين والأحكام إنّما تنطبق على تلك الإرادة التكوينية، وتسير المسيرة نفسها، فتهدّي الإنسان إلى ذاك الهدف ذاته، فتكون أيضاً بعيدة عن اللّهُو واللغو والهمجيّة - التي تفقد الهدف والمسير الناشئين من الحكمة الإلهية - والذي يُسمّى الباطل في قاموس الكتاب المجيد.

فبعد ما عرفنا ذلك، علمنا بالتحقيق أنّه يستحيل أن يمشي النبي صلى الله عليه وآله على خلاف ذلك في حكمه وعمله وسيرته، فيُرخص فيما هو لهو وباطل، من قبيل هذا الذي نقلوه عنه كذباً، فالآية الشريفة بنفسها دليل واضح على كذب هذه النسبة، وهي دليلٌ على حرمة هذا الذي نقلوا لترخيص فيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

وعلى هذا فالرواية - باشتمالها على الآية الشريفة - تدلّ على حرمة هذا الغناء



المعروف في أعراسهم، والذي يتراءى أنه كان دارجاً بينهم من عهد النبي ﷺ حتى زمن صدور هذه الرواية، أي: إلى عهد الصادق عليه السلام [٨٣ - ١٤٨هـ]، بل إلى زمن أحمد بن حنبل [١٦٤ - ٢٤١هـ] على ما يُستفاد من روايتهم عنه.

هذا جملة ما يُمكن أن يُقال في فقه رواية عبد الأعلى وما يُستفاد منها.

لكن يبقى الكلام في الإستدلال بها على ما هو المقصود هنا، أي: معرفة حكم الغناء على النحو العام، فغاية ما يُمكن أن يُقال: إنَّ الرواية تدلُّ على حرمة كلِّ غناء يكون لهوياً وباطلاً، وأمَّا حرمة الغناء بالكلية فلا يُستفاد منها؛ لأنها وردت في قضية جزئية، فلا يُمكن التعدي عنها إلاَّ بالمناط المذكور فيها، أي: اللهوية والبطلان.

نعم، لو قلنا إنَّ الغناء عبارة عن الصوت اللهوي الباطل؛ بمعنى انحصار معنى هذا العنوان في ذلك، بحيث إنَّ الصوت الذي لا يكون لهوياً وباطلاً يكون خارجاً عن الغناء موضوعاً، فالرواية تكون دليلاً على حرمة الغناء بهذا المعنى مطلقاً، وسوف تعرف حق الكلام في ذلك عند البحث عن حقيقة موضوع الغناء إن شاء الله تعالى.

ثمَّ ليس يخفى أنَّ المناط الأصلي للحرمة عبارة عن البطلان، وأمَّا كونه لهوياً فإنَّما يُوجب الحرمة إذا انجرتَّ اللهوية إلى كونه مصداقاً للباطل؛ لما عرفت من أنَّ اللهو ليس محرماً بإطلاقه، فربَّ أمر لهوي مباح، من قبيل ما ذكرناه في ذيل آية اللهو.

فحاصل الكلام في دلالة هذه الرواية: أنَّها تدلُّ على حرمة الغناء إذا اندرج تحت عنوان الباطل، فليس فيها إطلاق بالنسبة إلى كلِّ ما يُسمَّى غناءً بحسب المعنى اللغوي والعُرفي.

ثمَّ إنَّ المستفاد من هذه الرواية أنَّ ذلك الصوت المعروف والمتداول في

أعراسهم في تلك الأعصار كان من الباطل، ولكنّ المعلوم أنّه ليس في هذا القول الذي يحتويه الصوت - أي: قولهم: جنّاكم... الخ - شيءٌ يُمكن أن يُحتمل كونه باطلاً؛ فإنّه إخبارٌ عن المجيئ، واستدعاءٌ للتحية، وكلامٌ محمولٌ على غير الجدّ - أي: قولهم: ولولا... الخ - وجميع هذه أمورٌ لا يُطلق عليها الباطل، فإذاً لا مناص من أن يُفترض أنّ اللحن الذي كان يُؤدّي به الصوت المشتمل على هذه الفقرات كان بحيث يُمكن إطلاق الباطل عليه، أو كان المغنّي به امرأة يسمع صوتها الرجال، أو غير ذلك من ملابسات الصوت، فبالجملة يُستفاد أنّه كان في هذا الصوت من كيفية أدائه أو بعض ملابساته شيءٌ من الباطل.

١٦ - ومنها: معتبرة يونس قال: «سألت الخراساني عليه السلام عن الغناء وقلت: إنّ العباسي ذكر عنك أنّك تُرخص في الغناء، فقال: كذب الزنديق، ما هكذا قلت له، سألتني عن الغناء، فقلت: إنّ رجلاً أتى أبا جعفر - صلوات الله عليه - فسأله عن الغناء، فقال: يا فلان! إذا ميّز الله بين الحقّ والباطل فأين يكون الغناء؟ فقال: مع الباطل، فقال: قد حكمت» (٥٢).

والراوي عن يونس في سند هذه الرواية على بن الرّيان، وهو ثقة من الأشعريين، ولكن روي الصدوق مثلاً عن الرّيان بن الصّلت - والسند صحيح - قال: «سألت الرضا عليه السلام يوماً بخراسان...» إلى آخر الحديث (٥٣)، وهو ثقة أيضاً، ولا منافاة بين النقلين، فلاحاجة إلى تأويل السند حتى ترجع الروايتان إلى رواية واحدة؛ وذلك لأنّه لاستبعاد في أن يسأل الإمام عليه السلام رجلان من أصحابه عن أمرٍ هامٍّ من هذا القبيل ويُجيبهما بجواب واحد.

ومن ذلك يُعلم أنّ الرجل الكذّاب الذي وضع رواية ترخيص الغناء قد نقلها لغير واحدٍ من أصحاب الإمام عليه السلام، كما يُستفاد أنّ أصحاب الإمام الرضا عليه السلام من الكوفة

وقم، كانوا يزورونه أيام إقامته بخراسان.

وأما العباسي المذكور في سؤال الراوي فهو هشام بن إبراهيم الراشدي الذي كان من أخصّ الناس عند الإمام الرضا عليه السلام في أوّل أمره، ثم انحرف عنه واتّصل بالمأمون - وسُمّي العباسي لذلك - وكان ينقل إليه وإلى الفضل بن سهل أخبار الإمام عليه السلام (٥٤).

وأما الدلالة، فالرواية غير صريحة في حرمة الغناء، والظاهر أنّ ذلك هو الذي سهّل الخدعة للناقل الكذاب في نقله الكذب عن الإمام عليه السلام، فجعل عدم تصريحه عليه السلام بالحرمة وحكايته بطلان الغناء عن جدّه عليه السلام ذريعةً لنقل الترخيص عنه عليه السلام.

وأما الذي يُستفاد فهو إنّ الغناء المسؤول عن حكمه في هذا الحديث وكذا في حديث أبي جعفر عليه السلام كان من وضوح البطلان بحيث يعرف ذلك كلّ أحد بأدنى تأمل، ولذا أوكل الإمام الباقر عليه السلام وكذا الإمام الرضا عليه السلام الحكم إلى ارتكاز السائل، ولا شك أنّ هذا لا ينطبق على كلّ ما يصدق عليه الغناء لغة وعرفاً، فالتغني بالقرآن - وهو الذي يصدق عليه الغناء بحسب اللغة - والتغني بالأشعار المتضمّنة للمعارف الحقّة كالتوحيد والأخلاق وأمثالهما - أي: إرسال الصوت فيها بالترجيع والتزيين، وهذا ما يصدق عليه الغناء بحسب المعنى العُرفي (٥٥) - ليس في وضوح بطلانه بهذه المثابة التي يعرفه كلّ أحد بأدنى تأمل، ويحكم به الإرتكاز المتشرّعي المشترك فيه آحاد الناس المتديّنون، فلا محالة يكون الغناء المسؤول عن حكمه في الحديث مصداقاً من الغناء الواضح البطلان، فيُستفاد أنّ الغناء الشائع في تلك الأزمان المنتشر في أوساط الناس وفي مختلف بلادهم كان بحيث يُمكن الحكم ببطلانه لكلّ أحد، وهذا هو الذي دارحوله السؤال والجواب في هذه الرواية.

والنتيجة: أنّ الرواية لا تدلّ على حرمة مطلق الغناء بمعناه اللغوي والعُرفي.

١٧ - ومنها: صحيحة زيد الشحام، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «بيت الغناء لا تؤمن فيه الفجيرة، ولأتُجاب فيه الدعوة، ولا يدخله الملك» (٥٦).

الفجيرة والفاجعة: الرزية والمصيبة العظيمة، ولا يبعد أن يكون المراد الفجيرة الدينية، وهي المعاصي الكبيرة كالزنا وشرب الخمر والتهتك في الدين؛ وذلك بقرينة الفقرتين الأخيرتين. والرواية صحيحة، وكل من إبراهيم بن أبي البلاد (٥٧) والشحام (٥٨) الواقعين في السند صرح بوثاقتهم الشيخ، وبوثاقة الأول وجلالته النجاشي (٥٩).

بيان الإستدلال: إنَّ الظاهر من عنوان بيت الغناء أنَّ التَّبعات المذكورة في الرواية آتية من ناحية ما فيه من الغناء، وهذا دليل على حرمة.

وفيه: إنَّ لسان الرواية أشبه ببيان الكراهة منه ببيان الحرمة؛ فإنَّ عدم دخول المَلَك وعدم إجابة الدَّعاء من التعابير التي يتكرَّر ذكرها في باب المكروهات.

وأما قوله: «لا تُؤْمَن...» فلا يدلُّ أيضاً على الحرمة؛ فإنَّ عدم الأمن من الوقوع في الحرام ليس ممَّا يُوجب الحرمة دائماً، فالرواية قاصرة في نفسها عن الدَّلالة على الحرمة.

مضافاً إلى أنَّ القدر لم يقع على الغناء صريحاً، بل هو واقعٌ على بيت الغناء، وليس المراد منه كلُّ بيت يقع فيه الغناء، بل هو - على ما يُستفاد من الآثار والأخبار - إشارة إلى البيوت التي كانت تُعدُّ لاستماع الغناء من الجواري المغنيات، فكان يجتمع فيها الرجال المتلهَّون غيرُ المباليين بأمر الدين ويستمعون إلى غنائهنَّ وينظرون إليهنَّ ويختلطون بهنَّ، والظاهر تعارف وجود هذه البيوت في المدن الإسلامية الكبيرة، كبغداد والشام والمدينة وغيرها، والظاهر أنَّها هي المشار إليها في روايات دخول الرجال على النساء في جملة روايات الغناء، ومن المعلوم أنَّ

مثل هذه البيوت مما لا يؤمن فيها ارتكاب المحرمات الكبيرة، فلعل النهي والردع عن الدخول فيها إنما كان لذلك لا لخصوص استماع الغناء، وصرف هذا الاحتمال يكفي في سقوط الرواية عن دلالتها على حرمة الغناء.

هذا كله، مضافاً إلى أنه ليس في الرواية إطلاقٌ يشمل جميع أقسام ما يُسمى بالغناء في العرف.

١٨ - ومنها: رواية أبي أسامة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الغناء غشّ النفاق» <sup>(٦٠)</sup>.

هكذا في الوسائل، وفي الكافي: «عشّ» بالمهملة <sup>(٦١)</sup>، وهو الصحيح.

أبو أسامة كنية زيد الشحام الثقة، ولكن الرواية ضعيفة بأبي جميلة مفضل بن صالح الذي لم يؤثقه أحدٌ من أئمة الرجال، بل حكى النجاشي تضعيفه عن الأصحاب <sup>(٦٢)</sup>، ولا يقاوم ذلك وقوعه في طرق ابن قولويه في كامل الزيارات، وكذا بمحمد بن علي المشترك بين الثقة وغيره، والمحمّل كونه أبا سُمينة المرمي بالكذب والجعل في كلمات الأعاظم؛ وذلك بقريضة طبقتة، حيث يروي عنه سهل بن زياد المتحد في الطبقة مع محمد بن أبي القاسم بُندار، ومحمد هذا أحد الرواة عن أبي سُمينة.

ورواها الصدوق في علل الشرائع <sup>(٦٣)</sup> عن ابن الوليد عن الصفار عن يعقوب بن يزيد، عن إبراهيم عن أبي يوسف عن أبي بكر الحضرمي عن أحدهما عليه السلام، والثلاثة الأخيرة مجاهيل أو مشتركون، وإن كان الحضرمي واقعاً في طرق ابن قولويه، فالسند ضعيف كسابقه.

ورواها أيضاً في ثواب الأعمال <sup>(٦٤)</sup> عن حسين بن أحمد [بن إدريس] عن أبيه، عن محمد بن أحمد، عن محمد بن جعفر القمي، رفعه إلى أبي عبدالله عليه السلام، ومحمد بن جعفر مجهول، والرواية مرفوعة.

وأما وجه الاستدلال بالرواية فهو إنَّ العُشَّ مكان ولادة الشيء ونشوئه، فكون الغناء عُشَّ النفاق تعبيرٌ عن كونه منشأ حدوث النفاق في القلب ونشوئه فيه، فهو من قبيل ما ورد في قوله تعالى: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْتَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ﴾<sup>(٦٥)</sup> وبعض آيات أخرى في معناه، فهو بمعنى أنَّ الإبتلاء بالغناء يُوجب حمل الإنسان على ما ينجُر إلى النفاق من عدم المبالاة بالمحرّمات وابتلائه بها وبالخلق الرذيلة والوهن في العقيدة، ممّا ينتهي بالآخرة إلى خلوّ القلب من الإيمان وحلول النفاق مكانه شيئاً فشيئاً، والمنع عمّا هذا شأنه أمرٌ واضح من الشرع.

وفيه: إنَّ دلالة هذا التعبير على ذمّ الغناء والتحذير عنه وإن كانت غير قابلة للإنكار، إلّا أنَّ إفادته التحريم غير ظاهر، فقد يكون التعبير بمثل ذلك في مقام الإرشاد، كما في حديث أبي عبدالله عليه السلام: «إِيَّاكُمْ وَالْخُصُومَةَ فِي الدِّينِ فَإِنَّهَا تَشْغُلُ الْقَلْبَ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَتَوْرَثُ النِّفَاقَ...» الحديث<sup>(٦٦)</sup>، فالرواية لا تكون دليلاً على حرمة الغناء، وإن كانت إرشاداً إلى ذمّه وما يترتب عليه من التبعة ممّا يكون دليلاً على مطلق المرجوحية. هذا، مضافاً إلى ضعفها سنداً، كما مرّ.

ومثلهما في ضعف الدلالة والسند رواية الحسن بن هارون عن أبي عبدالله عليه السلام<sup>(٦٧)</sup>.

١٩ - ومنها: رواية أبي الربيع الشامي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سُئِلَ عَنِ الشُّطْرَنْجِ وَالنَّرْدِ، قَالَ: لَا تَقْرُبُوهُمَا، قُلْتُ: فَالْغِنَاءُ؟ قَالَ: لِأَخِيرِ فِيهِ، لَا تَقْرُبْهُ...» الحديث<sup>(٦٨)</sup>. رواها الصدوق في كتابيه: معاني الأخبار والخصال من طريقين ينتهيان إلى خالد بن جرير عن أبي الربيع، وهما لم يُوثقا في كلمات أئمة الرجال، بل الأخير جعله العلامة في القسم الثاني.

نعم، الراوي عن خالد بن جرير في كلا السندين الحسن بن محبوب، ولكن كونه من أصحاب الإجماع غير ثابت، كما يُعرف ذلك بمراجعة كلام الكشي<sup>(٦٩)</sup>،

فلا يجري هنا ما تبينناه فيما يصحّ عن أصحاب الإجماع، نعم إكثار رواية الحسن عنه يُمكن أن يُعدّ من قرائن وثاقته - على ما هو المبني في إكثار نقل الأكابر عن أحد - إلا أن ذلك لا يرتبط بالراوي المباشر، أعني: أبا الربيع. اللهم إلا أن يُقال: إنَّ عبدالله بن مسكان روي كثيراً عن أبي الربيع - على ما قيل - وإكثار نقل مثل ابن مسكان - وهو من أجلّة أصحابهم عليه السلام - عن أحدٍ دليلٌ على وثاقته - على تأمل في صغري هذه القضية - فيكون السند معتبراً بذلك.

وأما الدلالة، فالظاهر أن استفادة الإطلاق منها بالنسبة إلى كلّ ما يصدق عليه عنوان الغناء متعيّنة، إلا أنّه يجري فيها حينئذٍ ما سنذكره في ذيل حديث علي بن جعفر. والذي يُسهّل الخطب عدم الوثوق التامّ باعتبار هذه الرواية سنداً.

٢٠ - ومنها: ما ورد في حديث الأربعمئة، وهو قوله عليه السلام: «الغناء: نوح إبليس على الجنّة»<sup>(٧٠)</sup>، فيدلّ على أن الغناء نشأ من إبليس، فهو شيطاني الأصل. ولكن الإنصاف أن دلالته على الحرمة غير واضحة. نعم، يدلّ على ذمّه وكونه أمراً مرجوحاً، وهو أعمّ من الحرمة.

وفي سند الرواية القاسم بن يحيى عن جدّه الحسن بن راشد، والحسن هذا كان ممّن روي عن أبي عبدالله عليه السلام، وكان من وزراء بني العباس إلى زمن هارون، ولم يُوثّق في كلمات أئمة الرجال - وهو غير الحسن بن راشد المكنّى بأبي علي، الذي كان من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام والإمام الهادي عليه السلام، والذي وثّقه الشيخ وغيره - وكذا لم يُوثّق حفيده القاسم بن يحيى، بل ضعفه العلامة<sup>(٧١)</sup>، كما ضعفه وجدّه الغضائري<sup>(٧٢)</sup>، إلا أنّهما واقعان في طرق ابن قولويه في كامل الزيارات<sup>(٧٣)</sup>، وروي عن الأوّل منهما ابن أبي عمير<sup>(٧٤)</sup>، ولكن الإعتماد على ذلك مع ما عرفت من التضعيف مشكل. هذا، مضافاً إلى عدم تمامية الدلالة، كما عرفت.

وبمضمونها رواية أخرى نقلها في الوسائل عن تفسير العياشي عن جابر بن عبدالله - مرسلًا - عن النبي ﷺ (٧٥).

٢١ - ومنها: ما عن أبي الحسن عليه السلام - فيمن ركب الدابة - «... وإذا اركب ولم يُسمِ ردفه شيطانٌ فيقول له: تغنّ...» الحديث (٧٦). وفي السند الدهقان [عبدالله بن عبدالله] الذي ضعفه النجاشي، ودلالاتها على الحرمة كما تري.

وقريبٌ منها بعض روايات أخرى مثلها في ضعف السند وقصور الدلالة.

٢٢ - ومنها: ما في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام - في وصف شجرة الزقوم -: «... ومن تغنّى بغناءٍ حرامٍ يبعث فيه على المعاصي فقد تعلّق بغصن منه...» الحديث (٧٧)، وهي تدلّ على اختصاص الحرمة ببعض أقسام ما ينطبق عليه عنوان الغناء، إلّا أنّ نسبة الكتاب إليه عليه السلام غير ثابتة، بل هناك قرائن تدلّ على نفيها.

٢٣ - ومنها: رواية عنبسة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «استماع اللهو والغناء يُنبِت النفاق كما ينبت الماء الزرع» (٧٨).

وعنبسة مشترك بين ابن بجاد القاضي الذي وثقه النجاشي وابن مصعب الناووسي الذي روى عنه ابن أبي عمير وصفوان، فالرواية معتبرة على أيّ تقدير. إلّا أنّها لا تدلّ على الحرمة - وقد مرّ بيان ذلك في ذيل رواية أبي أسامة (٧٩) - نعم، تدلّ على ذمّها، وهو أعمّ من التحريم.

ثمّ هل يدلّ عطف الغناء على اللّهُو في الرواية على أنّ متعلّق الحكم أمران مستقلّان عن بعضهما البعض وإن كان بينهما العموم من وجه؟ فيكون الغناء مطلقاً واللّهُو مطلقاً داخلين تحت هذا الحكم؟

الظاهر لا، وأنّ ذكر العنوانين من قبيل ذكر الخاصّ بعد العامّ تنبيهاً على ما هو



المناط في حكم الخاص، كقوله تعالى: ﴿أَتَى اللَّهَ وَلَا تَطِغِ الْكَافِرِينَ﴾<sup>(٨٠)</sup>، فالمقصود بالذكر هو التحذير عن الغناء، وإنما ذكر الله لبيان المناط، فيكون أيضاً بياناً لضابط الموضوع، أي: يكون المحذر عنه هو الغناء اللّهوي، لا مطلق الغناء، ولعلّ من جملة ما يقوّي هذا الظهور إضافة (الاستماع) إلى اللّهُ، حيث يُفِيد أنّ المراد من اللّهُ ما كان من قسم المسموعات، فيناسب الغناء.

٢٤- ومنها: مرسلة الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: «سُئِلَ عن الغناء وأنا حاضر، فقال: لا تدخلوا بيوتاً لله معرضاً عن أهلها»<sup>(٨١)</sup>.

بيان الاستدلال: إنّ النهي في هذه الرواية وإن تعلّق بدخول بيوت الغناء، إلّا أنّ التصريح فيها بإعراض الله عزّ وجلّ عن أهل هذه البيوت يكفي دليلاً على تحريم الغناء؛ لأنّ الخصوصية البارزة لهذه البيوت هي ما يجري فيها من الغناء، فيكون هذا هو الباعث لإعراض الله عزّ وجلّ عنهم.

لكن يُمكن أن يُقال: إنّ السؤال وإن كان بظاهره عن مطلق الغناء، لكن الجواب يدلّ على أنّ مراد السائل ليس الغناء على نحو الإطلاق، الشامل لغناء الإنسان لنفسه أو في داره وغيرها من أنحاء التغنّي، بل مراده بقرينة التطابق بين السؤال والجواب - خصوص استماع الغناء في تلك البيوت المستلزم للدخول فيها بما فيها من أنواع المفسد والمُغريات - كحضور الجوّاري المغنية وما يترتّب عليه من التبعات - ومن المعلوم عدم إمكان تعدية الحكم من مثل الغناء الذي هذه صفته إلى مطلق الغناء؛ إذ احتمال دخل الخصوصية في الحكم قويّ جداً. وبالجملة بعد تسليم دلالة الرواية على التحريم يُمكن أن يُناقش في إطلاق متعلّق الحكم بما ذكر. بل يُمكن أن يُقال إنّّه ليس هناك قرينة على أنّ إعراض الله عزّ وجلّ عن أهل تلك البيوت سببه الغناء؛ إذ لا دافع لاحتمال وجود ما هو أرفع من الغناء فيها،

كتعليم الجواري لما هو المحرّم من الشهوات، وتطبيع اختلاط الرجال مع النساء وعرضهنّ عليهم بما في ذلك من الإنتهاء إلى المفاصد العظيمة في المجتمع، وغير ذلك من المحتملات، فيكون ذلك هو السبب لإعراض الله عزّ وجلّ عن هذه البيوت. هذا، مضافاً إلى إمكان الخدشة في دلالة (الإعراض) على الحرمة؛ لأنّه شبيهه بالتعابير المستعملة لبيان الكراهة، ومضافاً إلى ضعف سند الرواية بالإرسال وبإبراهيم بن محمد المدني الذي لم يُوثق.

٢٥- ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يتعمّد الغناء يُجلس إليه؟ قال: لا» (٨٢).

كتاب علي بن جعفر معتبر، وللصدوق والشيخ طريق معتبر إلى علي بن جعفر، كما أنّ لصاحب الوسائل طريق معتبر إلى الشيخ، فالرواية معتبرة سنداً. والضمير في الرواية راجع إلى أخيه الإمام موسى بن جعفر عليه السلام المذكور في صدر الكتاب. وفي بعض نسخه: «سألتُ أبي جعفر بن محمد» بدل «سألت أخِي موسى بن جعفر عليه السلام» إلّا أنّ المعروف الذي عليه الشيخ وغيره من الأعاضل أنّ المسؤول الإمام موسى عليه السلام.

ودلالته على حرمة استماع الغناء تامّة، وإطلاقه يُوجب شمول الحكم لكلّ ما يُطلق عليه الغناء في الاستعمالات العُرفية، وليس في الرواية قرينة داخلية على إرادة قسم خاصّ من الغناء، كالغناء الباطل أو الغناء اللهوي المضلّ وأمثال ذلك - كما هو الحال في غيرها من الروايات المذكورة قبلها - فتدلّ على أنّ الغناء مطلقاً - أي: كلّ ما يصدق عليه هذا العنوان - محرّم من دون تقييده باللهويّة والبطلان وغيرهما ممّا يُحتمل كونه قيداً في موضوع الحرمة.

ولكن هناك نقطة مهمّة لا ينبغي الغمض عنها، وهي إنّ اللّائح الواضح من

روايات الباب أن موضوع الحكم في جميع هذه الروايات أمرٌ واحدٌ وقع مورد السؤال والجواب، فالموضوع المسؤول عنه في هذه الرواية ليس أمراً غير ما أخذ موضوعاً للحكم في سائر الروايات، فالغناء المسؤول عن حكمه هاهنا هو نفس ما ورد حكمه في بيانه ﷺ في ذيل الآية الشريفة: ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾<sup>(٨٣)</sup> أو في ذيل قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾<sup>(٨٤)</sup> أو في غيرها من الروايات المذكورة سابقاً؛ إذ لا يُحتمل أن يكون عنوان الغناء الدائر في استعمالاتهم بمعنيين متغايرين، فأريد في بعضها الغناء بمعنى مطلق الصوت المُرجَّع على النحو الخاص - على ما يأتي بيانه عند الكلام عن موضوع الغناء - وأريد في بعضها الآخر ذلك مقيداً ببعض القيود، بل المراد منه في جميعها أمرٌ واحد.

ثم قد عرفت دلالة القرائن العديدة على أن الغناء المراد في تلك الروايات، هو ما كان لهوياً وباطلاً، أي: ما يكون فيه جهة لهو أو بطلان، فيكون هذا قرينة على أن المراد منه في هذه الرواية أيضاً ذلك بعينه، فلا يثبت بها إلا حرمة الغناء المقيد بهذا القيد، أعني: كونه باطلاً ولهواً، وليس فيها إطلاق بالنسبة إلى غير هذا القسم من عنوان الغناء.

والأمر هنا ليس من قبيل المطلق والمقيد المنفيين الذي اختلف الأصوليون في حكمهما: بين تقييد المطلق بالمقيد وبين كون المقيد تأكيداً للحكم في بعض مصاديق المطلق؛ وذلك لأن الموضوع في كلٍّ من الدليلين هناك مختلف عنه في الدليل الآخر، فمثلاً: الموضوع في قوله: إذا ظهرت فلا تُعتق مكاتباً، مختلف عن الموضوع في قوله: إذا ظهرت فلا تُعتق مكاتباً كافراً، بخلاف ما نحن فيه؛ فإن عنوان الموضوع في الروايات الواردة في ذيل الآيتين الكريمتين هو بعينه العنوان الذي أخذ موضوعاً في صحيحة علي بن جعفر، فهو الغناء في جميع هذه الروايات، وهو عنوان واحد مستعمل في مراد واحد؛ إذ لا يُحتمل - كما ذكرنا - أن الغناء

المحذور استعمل في معنيين في كلماتهم عليه السلام وكلمات أصحابهم، بأن يكون المراد في بعضها مطلق ما يُسمّى غناءً في العُرف، وفي بعضها الآخر قسماً خاصاً منه، أعني ما يكون لهوياً وباطلاً.

والنتيجة: إنّ الغناء في صحيحة علي بن جعفر وإن كان على ظاهر الإطلاق، إلّا أنّ القرينة الخارجية تُوجب صرف ظهوره إلى القسم الخاصّ منه، وهو ما وقع موضوعاً للحكم في غيرها من الروايات، أعني الغناء اللهوي والباطل، والله العالم. وهذا البيان يجري بعينه بالنسبة إلى رواية أبي الربيع الشامي <sup>(٨٥)</sup> المتقدمة <sup>(٨٦)</sup>.

٢٦ - ومنها: صحيحة مسعدة بن زياد، قال: «كنت عند أبي عبدالله عليه السلام، فقال له رجل: بأبي أنت وأمي، إنّي أدخل كنيفاً ولي جيران، وعندهم جوارٍ يغنّين ويضربن بالعود، فربّما أطلت الجلوس استماعاً مني لهنّ، فقال عليه السلام: لا تفعل، فقال الرجل: والله ما آتيهنّ، إنّما هو سماعٌ أسمع به أدُنّي. فقال عليه السلام: بالله أنت! أما سمعت الله يقول: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ <sup>(٨٧)</sup>؟ فقال: بلى والله! لكنّي لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله من عربي ولا من عجمي، لاجرم إنّي لا أعود إن شاء الله، وإنّي أستغفر الله، فقال له: قم فاغتسل وصل <sup>(٨٨)</sup> ما بدا لك، فإنّك كنت مقيماً على أمر عظيم، ما كان أسوأ حالك لو متّ على ذلك...؟! الحديث <sup>(٨٩)</sup>. ودلالاتها تامّة على حرمة الإستماع، وعلى أنّ الحرمة لا تتوقف على الحضور في مجلس الغناء، إلّا أنّ هناك تامّلاتٍ لامناس من الإلتفات إليها:

أولاً: إنّ الغناء المسؤول عن حكمه كان صادراً من المغنّيات، فلا دافع لاحتمال دخل ذلك في الحكم، من جهة أنّ الغناء في مثل ذلك ممّا يُثير الشهوة عادةً، فيكون من الغناء الباعث على الشهوات المضلّة.

وثانياً: إنّ الغناء كان مقروناً بضرب العود، فلعلّ الحكم مختصّ بذلك وبنظائره

من الغناء المقرون بأنواع آلات اللّهُو.

**وثالثاً:** يُحتمل قوياً أنّ الدار المتضمّنة لهؤلاء الجيران كانت من بيوت الغناء المعروفة المعدّة لدخول الرجال على النساء واستماع الغناء منهنّ، والمشحونة بأنواعٍ من المحرّمات، والمعلوم أنّ التغنّي في مثل ذلك يكون عادةً بالأشعار الملهية والمرغّبة في الحرام، فالمحتمل أنّ النهي عن الإستماع كان لهذه الجهة بخصوصها.

وبالجملة فوجود هذه الخصوصيات واحتمال دخلها في الحكم، يمنع عن استفادة إطلاق الحكم بالحرمة لمطلق الغناء من هذه الرواية.

٢٧- ومنها: رواية عاصم بن حميد<sup>(٩٠)</sup> قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «أتني كنت؟ فظننت أنّه قد عرف الموضع، فقلت: جُعلت فداك إنني كنت مررتُ بفلان، فدخلت<sup>(٩١)</sup> إلى داره ونظرت إلى جواريه، فقال: ذاك مجلسٌ لا ينظر الله عزّ وجلّ إلى أهله. أمنتَ الله على أهلك ومالك؟»<sup>(٩٢)</sup>.

سند الرواية ضعيف بمحمد بن سنان الذي ضعّفه النجاشي<sup>(٩٣)</sup> والشيخ<sup>(٩٤)</sup> والمفيد<sup>(٩٥)</sup> وغيرهم، وفي الكافي: جهم بن حميد، بدل: عاصم بن حميد، وهو مجهول، ولا أقلّ من التردّد بين الرجلين، فهذا سبب آخر لضعف السند، وضعيف أيضاً دلالتها على حرمة الغناء، أولاً: لعدم ذكر الغناء فيها، كما تنبّه له صاحب الوسائل، ولكن ذكر أنّ الكليني فهم منها ذلك فأوردها في باب الغناء، وثانياً: لعدم دلالة ما فيها على الحرمة؛ لورود أمثال هذه التعبيرات بالنسبة إلى المكروهات.

نعم، في دعائم الإسلام ما هو في معنى هذه الرواية وبالألفاظ قريبة منها، وفيها: «وأخرج إليّ جارية له فغنّت<sup>(٩٦)</sup>»، وفي رواية أخرى: «وعنده جارية تضرب وتغنّي<sup>(٩٧)</sup>» والظاهر وحدة الواقعة واتحاد الروايات الثلاث، فتكون

واردة في الغناء بلاريب.

ولكن يُمكن أن يُقال - مضافاً إلى احتمال دخل ملابسات ذلك المجلس في الحكم، كحضور الجارية وصدور الغناء منها وما يترتّب عليه من إثارة الشهوة وتوابعها، فلا يكون متعلّق بالحكم الغناء بما هو - إنّ الموضوع في رواية الكافي يختلف عنه في روايتي الدعائم، فالموضوع فيها خيانة العين لا الغناء؛ ولذا حدّره الإمام عليه السلام من الخيانة في أهله وماله، والمراد من المال الجوّاري، بينما الموضوع في الروايتين الغناء وملابساته، فهما أجنبيّتان عنها، فلا ترتبط رواية الكافي بباب الغناء.

نعم، يُحتمل أنّ هذه الرواية أيضاً كان فيها ما يدلّ على أنّها واردة في الغناء؛ ولذا أوردها الكليني في هذا الباب، ثمّ سقط من قلمه أو قلم النُسخ، ولكن لا تعويل على مثل هذا الاحتمال. والذي يُسهّل الخطب أنّ الرواية ضعيفة على كلّ تقدير.

٢٨ - ومنها: رواية ياسر عن أبي الحسن عليه السلام - والمراد به الإمام الرضا عليه السلام - قال: «مَنْ نَزَّهَ عَنْ الْغِنَاءِ فَإِنَّ فِي الْجَنَّةِ شَجَرَةً يَأْمُرُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الرِّيحَ أَنْ تُحَرِّكَهَا، فَيَسْمَعُ مِنْهَا صَوْتًا لَمْ يَسْمَعْ مِثْلَهُ، وَمَنْ لَمْ يَنْزَهُ عَنْهُ لَمْ يَسْمَعْ» <sup>(٩٨)</sup>.

السند ضعيف بياسر - وهو خادم الرضا عليه السلام - ودلالاتها على الحرمة غير تامّة، إلا أنّها وردت بمضمونها ما يُمكن استشعار الحرمة منها، وهي ما رواها القميّ بإسنادٍ صحيح - وهو: أبوه عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن عاصم بن حُميد، وهم ثقات أجلاء - عن أبي عبد الله عليه السلام - ... قال عليه السلام: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ شَجَرًا يَأْمُرُ اللَّهُ رِيَّاحَهَا فَتَهَبُّ، فَتَضْرِبُ تِلْكَ الشَّجَرَةَ بِأَصْوَاتٍ لَمْ يَسْمَعْ الْخَلَائِقُ مِثْلَهَا حَسَنًا، ثُمَّ قَالَ: هَذَا عَوْضٌ لِمَنْ تَرَكَ السَّمَاعَ فِي الدُّنْيَا مَخَافَةَ اللَّهِ» <sup>(٩٩)</sup>؛ فَإِنَّ تَرَكَ الْعَمَلَ مَخَافَةَ اللَّهِ يَكُونُ عَادَةً بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا هُوَ مُحَرَّمٌ؛ إِذْ لَا مَخَافَةَ فِي الْإِثْنَانِ بِغَيْرِ الْمُحَرَّمِ وَإِنْ

كان مكروهاً، والمراد بالسمع سماع الغناء، وحمله على ما هو المتداول بين فرق من الصوفية ممّا يُسمّونه سماعاً، بعيد جداً.

ولكن مع ذلك دلالتها على حرمة الغناء غير تامّة؛ لأنّ ترك العمل مخافة الله قد يكون من باب الإحتياط في الأمور المشتبهة، فلا يكون ملازماً للعلم بالحرمة، نعم، يُستفاد من ذلك أنّ هناك قسماً من الغناء مسلماً حرمة، ولانضائق من الإعتراف بذلك، والنتيجة: إنّ الرواية لاتدلّ على حرمة ما يُسمّى غناءً على إطلاقه.

٢٩- ومنها: ما رواه العياشي عن الحسن بن محبوب عن أبي ولاد، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك! إنّ رجلاً من أصحابنا ورعاً مسلماً كثيراً الصلاة قد ابتلى بحبّ الله وهو يسمع الغناء، فقال: أيمنعه ذلك من الصلاة لوقتها أو من صومٍ أو من عيادة مريضٍ أو حضور جنازةٍ أو زيارة أخٍ؟ قال: قلت: لا، ليس يمنعه ذلك من شيء من الخير والبرّ، فقال: هذا من خطوات الشيطان، مغفورٌ له ذلك إن شاء الله» (١٠٠).

الرواية مرسلة؛ لأنّ العياشي معدودٌ من الطبقة التاسعة - على حسب ما رتبّه السيد الأستاذ البروجردي - فلا يروي عادةً عن الحسن بن محبوب الواقع في الطبقة السادسة.

وأما الدلالة، فيمكن أن يُؤخذ قوله عليه السلام: «مغفورٌ له ذلك» دليلاً على كونه محرماً، واستعمال الغفران في غير موارد ارتكاب الحرام أحياناً كما فيما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّه ليغانٌ على قلبي فاستغفر الله مئة مرّة» (١٠١) لا يُنافي استعماله هنا في مورد ارتكاب الحرام؛ بقرينة قوله عليه السلام: «هذا من خطوات الشيطان».

هذا، ولكن المستفاد من الرواية مع ذلك ليس أزيد من حرمة الغناء اللهوي لامحالة كما يُستفاد من سؤال الراوي، بل ما كان مع ذلك مضلاً عن سبيل الله -

بالمعنى الذي سبق بيانه - كما يُستظهر من الجواب .

٣٠ - ومنها: ما رواه في الكافي بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «مَنْ أَصْغَى إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عَبَّدَهُ، فَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ يُؤَدِّي عَنْ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَقَدْ عَبَدَ اللَّهَ، وَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ يُؤَدِّي عَنِ الشَّيْطَانِ فَقَدْ عَبَدَ الشَّيْطَانَ» (١٠٢).

وكانَ ذكر هذه الرواية في باب الغناء من الكافي من جهة أَنَّ المغنّي يتكلّم في غنائه بالأشعار والكلمات الباطلة والمُلهية، فهو ينطق ويؤدّي عن الشيطان، والسامع يُصغي إلى الشيطان، وعلى هذا فالرواية تدلّ على حرمة الغناء المتلبّس بالكلام الباطل دون غيره كالتغنّي بكلام الله عزّوجلّ أو بالأشعار المتضمّنة للحكمة والموعظة.

والمراد بأبي جعفر الامام الجواد عليه السلام بقرينة الراوي عنه، وسند الرواية ضعيفٌ بأحمد بن محمد بن إبراهيم الأرمني الذي لم يُوثّق، وأمّا معلّى بن محمّد الواقع في السند فالراجح عندنا وثاقته؛ لأمَرَ في المباحث السابقة كراراً.

٣١ - ومنها: مرسلّة الكافي الواردة في بيع المغنّية وثنمها، وفي ذيلها: «وتعليمهنّ كفرٌ، والإستماع منهنّ نفاق...» (١٠٣).

دالّتها على حرمة الإستماع ظاهرة؛ إن مثل هذه المبالغة في التعبير إنّما تُستعمل في مقام بيان التحريم، إلّا أنّها واردة في خصوص غناء الجوّاري المغنّيات، دون مطلق الغناء، بل حتى دون غناء المغنّيات بإطلاقها، فالحكم مخصوص بالجوّاري منهنّ، لا كلّ امرأة مغنّية، واحتمال وجود خصوصيّة في الجوّاري بحيث تمنع عن التعدي في الحكم إلى غيرهنّ، قويٌّ جداً؛ وذلك لما هو المعلوم من ملاحظة السّير والأخبار أنّ الجوّاري المغنّيات كنّ في تلك الأزمان وسيلة إلى اللّهو والفساد والتّهتّر، إمّا باستعمالهنّ في بيوت الغناء المعدّة لذلك، أو ببيعهنّ من ذوي الجاه



والمترفين المستهترين، وتزويد مجالس أهل الفجور والفسق بهنّ، فكانت تلك الجوّاري إحدى وسائل الفساد المتزايد شيئاً فشيئاً في المجتمع الإسلامي آنذاك، فهذه الخصوصية لعلّها هي التي أوجبت مثل ذلك التعبير الغليظ: «تعليمهنّ كفر، والإستماع منهنّ نفاق». وهي غير موجودة في غناء غيرهنّ، فلا مجال للتعدّي في الحكم. نعم، ورد ذكر المغنّيات بغير التقييد بكونهنّ جوارياً في روايات أخرى تنصّدَى للكلام فيها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

وبالجملة فدلالة هذه الرواية على حرمة مطلق الغناء ممنوعة.

هذا، مضافاً إلى ضعفها سنداً بسبب الإرسال، وما قد يُحكى عن بعض من أنّ الضمير في (عن بعض أصحابه) يدلّ على أنّ المجهول كان من أصحاب محمد بن يحيى ومن ثقاته ومعتمديه، ليس يُجدي في تصحيح السند؛ لعدم ظهور هذا التعبير في التوثيق فضلاً عن صراحته فيه، وعدم معروفيّة المُرسِل بكونه ممّن لا يروي أو لا يُرسل إلّا عن ثقة.

٣٢ - ومنها: رواية الكافي بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام - في بيع الجوّاري المغنّيات -: «... واستماعهنّ نفاق» (١٠٤).

والكلام فيها الكلام في سابقتها، مضافاً إلى ضعفها بسعيد بن محمد الطاطري وأبيه المجهولين الواقعين في السند.

وحاصل ما عرفناه من عرض الطائفة الثانية من روايات الغناء: أنّه ليس فيها ما أمكّن الاستفادة الإطلاق منها في الحكم بحرمة الغناء، بل الاستفادة منها حرمة قسم معيّن من الغناء، وهو ما كان فيه شيء من الباطل واللّهو المضلّ عن سبيل الله، وهذا ينطبق بعينه على الذي استفدناه من الطائفة الأولى، فتكون معاضدة لها ومؤيدة للجزم بمضمونها.

**الطائفة الثالثة:** ما وردت في حرمة ثمن المغنية أو حرمة كسبها وما يحصل

منه.

٣٣ - فمئها: ما رواها في الكافي بإسناده عن نصر بن قابوس، قال: سمعتُ أبا عبدالله عليه السلام يقول: «... المغنية ملعونة، ملعونٌ مَنْ أكل كسبها» (١٠٥).

**بيان الإستدلال:** إنّ الفقرتين تدلّان جميعاً على حرمة الغناء، أمّا الفقرة الأولى فلأنّ لعن المغنية ظاهرٌ في أنّ غناءها هو العلة فيه، واللّعن ظاهرٌ في التحريم، وأمّا الفقرة الثانية فلأنّ كسب المغنية إنّما هو الحاصل من عملها وهو الغناء، وتحريمه المستفاد من اللعن دليلٌ حرمة العمل الذي يحصل منه الكسب، وهو الغناء.

ويُمكن المناقشة فيه بأنّ غاية ما يُستفاد من الرواية - بعد تسليم ظهور اللعن في التحريم - هي حرمة غناء المغنيات، دون حرمة مطلق الغناء، فلا تثبت بها حرمة غناء غيرهنّ من الرجال والنساء، فلاتثبت بها مثلاً حرمة تغني المرأة لزوجها، فضلاً عن تغني الرجال لأنفسهم أو لغيرهم؛ وذلك لأنّ غناء المغنيات محفوفٌ بخصوصيات ربّما تكون دخيلةً في حرمة، ككون المغنية امرأة، وكون الغناء لهوياً مثيراً للشهوات، وكونهنّ الأساس في إيجاد بيوت الغناء التي تُعدّ عساً للفساد والانحراف الأخلاقي والانغمار في المحرّمات، وهذه الخصوصيات ليس ممّا يُمكن إلغائهنّ في تعدية الحكم إلى غير غناء المغنيات، فلا دلالة في الرواية على المدعى، وهو حرمة مطلق الغناء لذاته. وقد مرّ الكلام في ذلك في ذيل مرسلة الكليني (١٠٦).

هذا، مضافاً إلى ضعف سند الرواية بإسحاق بن إبراهيم الواقع في السند، والذي لم يرد فيه توثيق.

٣٤ - ومنها: رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن كسب المغنيات،

فقال: «التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تُدعى إلى الأعراس ليس به بأس...» الحديث<sup>(١٠٧)</sup> والكلام فيها الكلام في سابقتها دلالة وسنداً.

ثم إن تخصيص حرمة غنائهنّ بالتي يدخل عليها الرجال - أي: في بيوت الغناء - فيه التأييد بل الشهادة لما ذكرناه من دخل هذه الخصوصية في الحكم بالتحريم.

٣٥- ومنها: مرسلة الكافي المذكور شطر منها في عداد روايات الطائفة الثانية<sup>(١٠٨)</sup>، وهي ما رواه إبراهيم بن أبي البلاد، قال: «أوصى إسحاق بن عمر بجوارٍ له مغنّيات أن يُبعن ويُحمل ثمنهنّ إلى أبي الحسن عليه السلام. قال إبراهيم: فبعث الجوّاري بثلاثمئة ألف درهم، وحملت الثمن إليه، فقلت له: إن مولى لك يُقال له: إسحاق بن عمر أوصى عند وفاته ببيع جوارٍ ومغنّيات وحمل الثمن إليك وقد بعتهنّ وهذا الثمن ثلاثمئة ألف درهم، فقال: لا حاجة لي فيه، إن هذا سُحتٌ، وتعليمهنّ كفرٌ، والإستماع منهنّ نفاق، وثمانهنّ سحت»<sup>(١٠٩)</sup>.

والكلام في دلالتها الكلام في سابقتيها، وفي سندها ما مرّ في ذيل الرواية رقم (٣١).

نعم، في قرب الإسناد بسند صحيح عن إبراهيم بن أبي البلاد ما يبدو أنّه نفس هذه الرواية وإن كان فيها بعض الاختلاف، وهي: قلت لأبي الحسن عليه السلام: جُعِلَت فداك! إن رجلاً من مواليك عنده جوارٍ مغنّيات قيمتهنّ أربعة عشر ألف دينار، وقد جعل لك ثلثها، فقال: «لا حاجة لي فيها، إن ثمن الكلب والمغنّية سُحتٌ»<sup>(١١٠)</sup>.

فلابعد أن يكون الموضوع في الروایتين أمراً واحداً، وإنما جاء الإختلاف في مقدار ثمن الجوّاري، وأيضاً مقدار ما أوصى به للإمام عليه السلام من الثمن، من ناحية عدم ضبط الراوي في المرسلة.

وكيف كان فهذه الرواية الصحيحة - وكذا ما قبلها - وإن كانت دالة على حرمة الخصوصية المميّزة لتلك الجوّاري وهي غناؤهنّ، إلّا أنّ حرمة غناء الجارية المغنّية لا تكون دليلاً على حرمة غناء غيرها؛ لما عرفت من وجود أمور في غنائها لا دافع لاحتمال دخلها في هذا الحكم، فلا يُمكن التعدّي عنها إلى مطلق الغناء.

٣٦- ومنها: رواية الصدوق من التوقيع الوارد عن مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «... وأما ما وصلتنا به فلا قبول عندنا إلّا لما طاب وطهر، وثمر المغنّية حرام» <sup>(١١١)</sup>.

وفي السند محمد بن محمد بن عصام الكليني - من مشائخ الصدوق وقد ترصّى عليه - وإسحاق بن يعقوب - أخو محمد بن يعقوب الكليني - وهما لم يؤثقا، ولكن روي الشيخ في الغيبة التوقيع الشريف بتفصيله بسند معتبر عن إسحاق، قال: وأخبرني جماعة عن جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراري وغيرهما، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب، قال: «سألت محمد بن عثمان العمري عليه السلام أن يُوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الدار عليه السلام...» الحديث <sup>(١١٢)</sup>. واشتهار الحديث بين المشائخ كما يُستفاد من نقل الشيخ قد يُوجب الوثوق به، ولكن - من جانب آخر - عدم نقله في الكافي يُثير التردّد في الإعتماد عليه.

وكيف كان ففي دلالتها على تحريم مطلق الغناء ما عرفت في الروايات المتقدّمة عليها.

٣٧- ومنها: معتبرة الحسن بن عليّ الوشاء، قال: «سُئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنّية، قال: قد تكون للرّجل الجارية تُلهيه، وما ثمنها إلّا ثمن كلبٍ، وثمر الكلب سحت، والسحت في النار» <sup>(١١٣)</sup>.

وجه اعتبار الرواية ما تبيّنناه من قبول روايات سهل بن زياد المروية عنه في الكافي.

وأما الدلالة، فالمراد بالشراء هنا البيع بقرينة ذكر الثمن الذي هو مورد ابتلاء البائع دون المشتري، ومعنى كلامه عليه السلام بطلان البيع، وسببه غناؤها، كما ذكرنا في الاستدلال ببعض الروايات السابقة، فلا يضر بالاستدلال عدم ذكره حرمة السماع صريحاً، إلا أنها مختصة بالغناء اللّهوي، كما هو المذكور في الرواية، فلا تثبت بها حرمة مطلق الغناء ولو كان غير لهوي.

ودعوى أن المراد باللّهو في هذه الرواية الغناء، فقله: «تلهيه» يريد به: تغنيته، فالحكم شامل للغناء على وجه الإطلاق، ليس مما يمكن الإصغاء إليه؛ لكونه خلاف الظاهر جداً.

٣٨- ومنها: رواية الطاطري المذكور ذيلها في عداد روايات الطائفة الثانية<sup>(١١٤)</sup>، وهي: سأله رجل عن بيع الجواني المغنيات، فقال: «شراؤهنّ وبيعهنّ حرام، وتعليمهنّ كفر، واستماعهنّ نفاق»<sup>(١١٥)</sup>.

والكلام في دلالتها الكلام فيما تقدّم من روايات هذه الطائفة، مضافاً إلى ضعف سندها بالطاطري وأبيه.

٣٩- ومنها: صحيحة معمر بن خلاد، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «خرجت وأنا أريد داود بن عيسى بن علي، وكان ينزل بئر ميمون، وعليّ ثوبان غليظان، فلقيت امرأة عجوزاً ومعها جاريتان، فقلت: يا عجوز! أتباع هاتان الجاريتان؟ فقالت: نعم، ولكن لا يشتريهما مثلك، قلت: ولم؟ قالت: لأنّ إحداهما مغنية والأخرى زامرة...» الحديث<sup>(١١٦)</sup>.

الظاهر أنّ ذكرها في عداد أدلة حرمة الغناء إنّما هو من جهة تقريره عليه السلام كلام العجوز من أنّ مثله لا يشتري مثلهما، وأنّ حرمة اشتراء المغنيات كانت بحيث يعرفها عامّة الناس العاديّون حتى مثل تلك العجوز، التي عرفت من هيئة الإمام

وثوبه الغليظين أَنَّهُ إِنْسَانٌ دِينٌ، أَوْ كَانَتْ تَعْرِفُ أَنَّهُ الْإِمَامُ بِشَخْصِهِ، فَلَا يُقَدِّمُ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ الْمَحْظُورَ.

إِلَّا أَنْ غَايَةَ مَا يُسْتَفَادُ مِنْ ذَلِكَ حَرَمَةُ الْمَعَامَلَةِ عَلَى الْجَارِيَةِ الْمَغْنِيَّةِ - عَلَى تَأْمَلٍ فِي ذَلِكَ - وَلَكِنْ سَبَقَ أَنْ هَذَا لَا يَدُلُّ عَلَى حَرَمَةِ الْغَنَاءِ بِإِطْلَاقِهِ .

ثُمَّ إِنَّ هُنَاكَ بَضْعَةً رَوَايَاتُ ذِكْرَتِ فِي لَبِّ الْبَابِ وَعَوَالِي اللَّالِي وَأَمَالِي الطُّوسِي وَغَيْرَهَا مَرْسَلَةً عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي النَّهْيِ عَنِ اتِّخَاذِ الْقِيَنَاتِ <sup>(١١٧)</sup>، وَأَنَّ ثَمْنَهَا سَحَتْ <sup>(١١٨)</sup>، وَأَجْرَهَا سَحَتْ <sup>(١١٩)</sup>، وَأَنَّهُ مِمَّا يُسْخَطُ اللَّهُ، وَأُمَثَالُ ذَلِكَ. وَهِيَ مُضَافًا إِلَى عَدَمِ اعْتِبَارِهَا سِنْدًا، قَاصِرَةٌ عَنِ إِفَادَةِ حَرَمَةِ الْغِنَاءِ بِاطْلَاقِهِ.

والمتحصل من عرض روايات هذه الطائفة الثالثة: أنه ليس فيها ما يدل على حرمة الغناء على نحو مطلق، بل من القريب جداً أن التركيز فيها على خصوص غناء الجوارى المغنّية إنّما هو بالنظر إلى أنّه المصداق الواضح للغناء اللّهوي والمضللّ عن سبيل الله؛ لما هو المعلوم من حالهنّ في عهد صدور الروايات - وقد أشرنا إلى ذلك في تضاعيف الكلام - فتكون هذه الطائفة مؤيّدة لما استفدناه من روايات الطائفة الأولى من أنّ المحرّم من الغناء ما فيه شيء من الباطل واللّهو المضللّ عن سبيل الله، سواء في اللّحن أو في الكلام المتغنّيّ به أو في الملابس الحاقّة له.

الطائفة الرابعة: الروايات الواردة في التغمي بالقرآن.

٤٠ - منها: رواية الكافي بإسناده عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ:  
اقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها، وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر،  
فإنه سيجيء من بعد أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية، لا  
يجوز تراقيمهم، قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شأنهم» (١٢٠).

علي بن محمد في السند مردّد بين علّان المعدود في عدّة سهل بن زياد، وبين ابن

محمد بن عبدالله ماجيلويه، فهو ثقة على كل حال، وعبدالله بن حماد هو الأنصاري الذي لم يوثقه النجاشي صريحاً، ولكن قال بأنه: من شيوخ أصحابنا<sup>(١٢١)</sup>، وقال الغضائري: وحديثه يُعرف تارة ويُنكر أخرى<sup>(١٢٢)</sup>.

وفي السند ابراهيم الأحمر الذي ضَعَفه النجاشي، قال: كان ضعيفاً في حديثه متهماً [= متهماً؟]، وقال الشيخ في الفهرست: كان ضعيفاً في حديثه، متهماً في دينه<sup>(١٢٣)</sup>. فالرواية ضعيفة من جهته سندها، إلا أنها مروية عن النبي ﷺ في كتب الجمهور أيضاً<sup>(١٢٤)</sup>، وقد رواها عنهم في مجمع البيان<sup>(١٢٥)</sup> وجامع الأخبار والدعوات للراوندي<sup>(١٢٦)</sup> وغيرها - على ما حكى عنها - فالرواية كأنها مشهورة بين الفريقين، فيُعتد عليها.

والذي يُستفاد من الرواية أنّ هناك أحياناً مخصوصةً بالعرب، وأمّا أنواعها وكيفيةها فغير معلومة لنا، وما قد يُحكى عن بعض من انحصارها بالحداء، فبعيد جداً.

كما يُستفاد أنّ هناك أحياناً متعارفةً بين أهل الفسق والكبائر، حذّر عن تلاوة القرآن بها، وكأنّه طبّقها بما في ذيل الحديث من قوله: «ترجيع الغناء والنوح والرهبانية»، وذكر «الرهبانية» يُؤيد ما في غير نسخة الكافي من ذكر «الكتابيين» بدل «الكبائر» في صدر الحديث.

وعلى كل حال فقد وقعت بعض المناقشات بين الأعلام<sup>(١٢٧)</sup> في المراد من هذه الرواية، لايُعينا الورد فيها، والذي يُمكن استظهاره من الرواية حرمة قراءة القرآن بلحون أهل الفسق، وأمّا أنّ تلك اللحون هي ما ذكره بعد ذلك من ترجيع الغناء، فغير بعيد أيضاً، فتكون النتيجة حرمة قراءة القرآن بالترجيع الغنائي، ولكن هل هذا يدلّ على حرمة الغناء في غير قراءة القرآن أيضاً؟

الظاهر: لا؛ لأنّ الدلالة على ذلك تكون بأحد وجهين:

**الوجه الأوّل:** الأوليّة، فيقال: إنّ تلاوة القرآن الكريم مع ذلك الاهتمام بها في الشريعة إذا صارت محرّمة بسبب الغناء فغيرها أولى بالتحريم حينما يقترن أداؤه به؛ إذ تحريم التلاوة بالغناء يُنبئ عن شدّة اهتمام الشارع بالاجتناب عنه وتأكّد تحريمه ومنعه وإزالته عن ساحة الحياة الفردية والإجتماعية.

**الوجه الثاني:** وصف الغناء بكونه من ألحان أهل الفسق - بناءً على ما لم نستبعده من تطبيق لحون أهل الفسق في الحديث على ما في الفقرة الأخيرة فيه من قوله: «يرجعّون القرآن ترجيع الغناء» - وهذا في معنى أن يقول: الغناء فسقٌ، فهو قريبٌ من التصريح بالحرمة.

مناقشة:

ولكن كلا الوجهين يقبلان المناقشة جدّاً.

**أمّا الوجه الأوّل:** فلمنع الأوليّة؛ إذ للقرآن الكريم شأنٌ ورفعةٌ يقتضي مراعاة أمور في قراءته وتلاوته لا تُراعى عادةً في قراءة غيره من المقروءات حتى في الأشعار المتضمّنة للحكمة والمعرفة، بل حتى في كلمات الأولياء عليهم السلام كالكون على الطهارة واستقبال القبلة والترتيل في الأداء وغير ذلك من آداب تلاوة القرآن، فلمْ لا يكون منع الغناء فيه من هذا القبيل؟!

فيقال: لمّا كان في الغناء نوع من الحزازة - غير البالغة حدّ المنع والحرمة - مُنع استعماله في تلاوة كتاب الله سبحانه، تنزيهاً له عن تلك الحزازة وترفعاً لشأنه عن الإبتلاء حتى بهذا المقدار من المنقصة، فلا وجه للتعدّي في هذا الحكم من القرآن إلى غيره، فينهدم بذلك أساس ما تُؤهم من الأولوية.

ويؤيّد ذلك ما يُشعر به ذيل الحديث وهو قوله: «لايجوز تراقبهم، قلوبهم



مقلوبة...» الحديث، حيث يُوحى بأنَّ العَلَّةَ في التحريم هو الإفتتان والإشتغال بالغناء المانع عن التوجّه نحو معاني الكتاب الكريم والتدبّر فيه، وتفهم مداليه ومعانيه، فيكون المراد رفع هذا المانع عن الغور في آيات الله الحكيمة التي فيها الشفاء لما في الصدور. وبالجملّة فإنّ دلّ الحديث على حرمة هذه الألحان فإنّما يدلّ على حرمتها في خصوص قراءة القرآن، دون غيرها.

**وأما الوجه الثاني:** فلأنّ نسبة اللحن والصوت إلى أهل الفسق والكبائر لا تدلّ على حرمتها وكونهما فسقاً أو كبيرة؛ لأنّ هذه الإضافة تدلّ على كون ذلك متعارفاً بينهم، لا أنّ وصفهم بالفسق ناشئ عن ذلك، بل الظاهر إنّهُ عارضٌ عليهم بعد كونهم فساقاً، ورُبَّ عملٍ يتعارفه أهل الفسق وليس محرماً، فإذا وُصف ذاك العمل بهذه الخصوصية - أي: بكونه متعارف الفساق - فلا يدلّ ذلك على كونه محرماً في نفسه، فإذا قيل - مثلاً - هذا الشعر يترنّم به شاربو الخمر، أو هذا البستان يتردّد عليه أهل الفسق، أو هذا السوق يسكنه آكلو الرّبا، وأمثال ذلك، ليس معناه حرمة هذه الأفعال في نفسها بدلالة هذا الوصف. نعم، لو نهى المولى عنها تكون محرمةً بدلالة النهي، والنهي في هذه الرواية إنّما هو عن خصوص قراءة القرآن بتلك الألحان، فلا يدلّ على أزيد من ذلك.

٤١ - ومنها: النبوي المحكي عن تفسير القمّي الوارد في أشرط الساعة، ومن جملتها: «يكون أقوامٌ يتعلّمون القرآن لغير الله، ويتخذونه مزامير... ويتغنّون بالقرآن...» الحديث<sup>(١٢٨)</sup>. ودلالتها على حرمة هذه الأمور؛ لما في ذيلها من قوله: «فأولئك يُدعون في ملكوت السماوات الأرجاس والأنجاس».

سند الرواية محكومٌ بالصّحة وإن كانت فيه عدّة مجاهيل<sup>(١٢٩)</sup>، بناءً على الاعتماد على التوثيق العام الشامل لجميع رواة السند الذي يذكره القمّي.

وَيُمْكِنُ الْمُنَاقَشَةُ فِي سِنْدِ الرِّوَايَةِ بِأَنَّ شَهَادَةَ الْقَمِيِّ عَلَى وَثَاقَةِ الْمَشَائِخِ مُنْحَصِرَةٌ فِيمَنْ كَانَ مِنْهُمْ عَلَى مَذْهَبِ الْإِمَامِيَّةِ؛ وَذَلِكَ بِدَلَالَةِ قَوْلِهِ: ثَقَاتُنَا<sup>(١٣٠)</sup>، فَإِنَّ الْإِضَافَةَ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَرَادَهُ خُصُوصَ الثَّقَاتِ مَنَا - أَي: مِنَ الْإِمَامِيَّةِ - لِغَيْرِ، بَيْنَمَا الثَّلَاثَةُ الْمَذْكُورُونَ فِي السِّنْدِ مَرَدَّدُ أَمْرِهِمْ بَيْنَ كَوْنِهِمْ مِنَ الْإِمَامِيَّةِ أَمْ لَا، أَوْ مَعْلُومَ كَوْنِهِمْ مِنْ غَيْرِ الْإِمَامِيَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى بَعْضِهِمْ، فَلَا يَشْمَلُهُ التَّوْثِيقُ الْمَذْكُورُ، فَسِنْدُ الرِّوَايَةِ ضَعِيفٌ بِلَا رَيْبٍ.

اللهم إلا أن يُقال: إنَّ إخبار القمِّي بأنَّه لا يذكر في كتابه إلا الذي ورد من طرق ثقتنا، شهادةً منه على أنَّ هؤلاء الثلاثة أيضاً معدودون من ثقتنا، وهذا يكفي في الاعتماد على كونهم من الإمامية وأنهم ثقات.

وأما الدلالة فإنَّ ما استدلَّ به على إفادة الحرمة ضعيف، مضافاً إلى أنَّه وارد في القرآن، فيجري فيه جميع ما ذُكر بالنسبة إلى الرواية السابقة، فلا تدلّ إلا على حرمة اتّخاذ القرآن مزامير والتغني به، فللقرآن الكريم من الشرف والحرمة والكرامة و وجوب التعظيم ما ليس لغيره من أيّ كلام يُصوّت ويُلحّن به، فلا يُمكن إلغاء هذه الخصوصية والتعدّي في الحكم إلى غير القرآن.

ولعلّ المراد من قوله: «ويَتَّخِذُونَهُ مَزَامِيرَ» أنّه كما يكون المزمّار آلةً لتبديل أنفاس الإنسان بالأصوات الجميلة، فكذلك هؤلاء يجعلون كلمات كتاب الله عزّ وجلّ وألفاظه آلةً ووسيلةً لإيجاد الأصوات الجميلة الغنائية من دون أن يكون نفس هذه الكلمات والألفاظ الفخيمة بمعانيها ومضامينها العالية مقصودة ومعنيّة لهم، وعلى هذا فيكون المراد من هذا التعبير نفس ما كان المراد في الرواية السابقة، وهو ذمّ مَنْ يكون قراءته القرآن لغير التفهّم والتدبّر والاتّعاظ بكلام الله الحكيم، بل للإلتهاؤ بالأصوات كما هو الشأن في المزامير، فالقرآن لا يتجاوز تراقبهم.

ثُمَّ إِنَّهُ قَدْ اسْتَعْمَلَ (التَّغْنَى بِالْقُرْآنِ) فِي هَذَا الْحَدِيثِ بِمَعْنَى قِرَاءَتِهِ غِنَاءً - كَمَا هُوَ وَاضِحٌ - فَيُمْكِنُ جَعْلُهُ شَاهِدًا عَلَى هَذَا الِاسْتِعْمَالِ بَعِيْنُهُ فِيمَا رَوَى عَنْهُمْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مِنْ قَوْلِهِمْ: «لَيْسَ مَنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ»<sup>(١٣١)</sup>، حَيْثُ إِنَّهُ وَقَعَ الْبَحْثُ وَالْجِدَالُ فِي مَعْنَاهُ فِي كَلِمَاتِ الْأَعَاظِمِ مِنْ عُلَمَاءِ الْفَرِيقَيْنِ، فَبَعْضُهُمْ جَعَلَهُ مِنَ الْغِنَاءِ، وَآخَرُ جَعَلَهُ مِنَ الْغَنَى، وَلَهُمْ فِي ذَلِكَ تَطَوِيلَاتٌ<sup>(١٣٢)</sup>.

٤٢ - وَمِنْهَا: النَّبَوِيُّ الْمُرَوِّى عَنْ الْإِمَامِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ آبَائِهِ الطَّيِّبِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: «إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ اسْتِخْفَافًا بِالْدِّينِ... وَأَنْ تَتَّخِذُوا الْقُرْآنَ مَزَامِيرَ...» الْحَدِيثُ<sup>(١٣٣)</sup>.  
رَوَاهُ الصَّدُوقُ - وَعَنْهُ فِي الْوَسَائِلِ - بِطَرَقٍ ثَلَاثَةٍ أَكْثَرُ رِجَالِهَا مُجَاهِلٌ، وَدَلَالَتُهَا عَلَى حُرْمَةِ الْغِنَاءِ عَلَى نَحْوِ الْإِطْلَاقِ قَاصِرَةٌ كَسَابِقَتِهَا.

هَذِهِ عَمْدَةٌ مَا وَرَدَ فِي بَابِ حُرْمَةِ الْغِنَاءِ، وَلَارِيبَ فِي اسْتِفَادَةِ الْحُرْمَةِ مِنْهَا فِي الْجُمْلَةِ، وَأَمَّا دَلَالَتُهَا عَلَى حُرْمَتِهِ مُطْلَقًا فَمَمْنُوعٌ جَدًّا؛ إِذْ قَدْ عُرِفَتْ تَفْصِيلًا أَنَّ مَا مِنْهَا عَلَى ظَاهِرِ الْإِطْلَاقِ - مِثْلُ مَا وَرَدَ فِي تَفْسِيرِ الْآيَتَيْنِ وَكَذَا صَحِيحَةُ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - تَنْصَرِفُ بِمَعُونَةِ الْقَرَأْنِ الدَّاخِلِيَّةِ أَوْ الْخَارِجِيَّةِ إِلَى تَحْرِيمِ قِسْمٍ مِنْهُ، وَهُوَ مَا اشْتَمَلَ عَلَى الْبَاطِلِ وَاللَّهْوِ الْمُضِلِّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ، فَإِذَا لَيْسَ هُنَاكَ دَلِيلٌ عَلَى حُرْمَةِ كُلِّ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ الْغِنَاءُ بِحَسَبِ اللُّغَةِ أَوْ بِحَسَبِ الْعُرْفِ.

### أهمّ نتائج البحث في القسم الأول:

١ - إِنَّ الْغِنَاءَ مُحَرَّمٌ فِي الْجُمْلَةِ بِغَيْرِ خِلَافٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، وَعَلَيْهِ الْكَثِيرُ مِنْ فَهْمَاءِ السَّنَةِ.

٢ - تَمَّتِ الْإِشَارَةُ إِلَى الْأَدَلَّةِ الَّتِي اسْتَدَلَّ بِهَا عَلَى حُرْمَةِ الْغِنَاءِ، وَعَمَدَتِهَا الرِّوَايَاتُ، وَهِيَ كَثِيرَةٌ جَدًّا اخْتِيرَ مِنْهَا مَا يَقْرُبُ مِنْ اثْنَيْنِ وَأَرْبَعِينَ رَوَايَةً، وَتَمَّ تَقْسِيمُهَا إِلَى أَرْبَعَةِ طَوَائِفَ، وَقَدْ بُحِثَتْ سَدْنًا وَدَلَالَةً:

أ - أما روايات الطائفة الأولى - وهي الواردة في تفسير بعض الآيات -:

فما ورد منها في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ [الحج: ٣٠] فيدلّ على الحرمة لكنّ أنّ المناط لحرمة الغناء دخوله تحت عنوان ﴿الزُّورِ﴾ ، وما كان فيه جهة زورٍ وبطلان، إمّا في الكلام المصوّت به، أو في كَيْفِيَّةِ التصويت واللحن والأداء، أو من جهة بعض ملابساته مثل أن يكون المغنّي امرأة أو يكون مجلسه مجلس لهوٍ محرّم وأشباه ذلك، وبالجمله المحرّم ما أحرز فيه عنوان الزور والباطل، وليس المراد منها حرمة مطلق ما يُسمّى غناءً.

وما ورد منها في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ [لقمان: ٦] فالمراد من ﴿لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ في تلك الروايات إنّما هو ما كان فيه خصوصيّة الإلهاء المضلّ عن سبيل الله، وعليه فالغناء المحرّم هو المشتمل على خصوصيّة اللهو المضلّ، دون مطلق الغناء.

وما ورد منها في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ [الفرقان: ٧٢]، فيدلّ على كون الغناء من اللغو، كما يثبت حرمة الحضور في المجلس الذي تُغنّي فيه القيان، بل حرمة الإستماع إلى غنائهنّ حتى مع عدم الحضور في مجلسه، بأنّ يجلس في حجرته ويستمع إلى صوتهنّ وغنائهنّ. وأما حرمة الغناء مطلقاً فلا.

ب - وأما روايات الطائفة الثانية - وهي الواردة لبيان حرمة الغناء - فليس فيها ما يُمكن استقادة الإطلاق منها في الحكم بحرمة الغناء، بل المستفاد منها حرمة قسم معيّن من الغناء، وهو ما كان فيه شيء من الباطل واللّهو المضلّ عن سبيل الله، وهذا ينطبق بعينه على الذي استفدناه من الطائفة الأولى، فتكون معاضدةً لها ومؤيدةً للجزم بمضمونها.

ج - وأما روايات الطائفة الثالثة - وهي الواردة في حرمة ثمن المغنّيّة وكسبها

- فليس فيها ما يدلّ على حرمة الغناء على نحو مطلق، بل من القريب جداً أن التركيز فيها على خصوص غناء الجوّاري المغنّيّة إنّما هو بالنظر إلى أنّه المصداق الواضح للغناء اللّهوي والمضلّ عن سبيل الله؛ لما هو المعلوم من حالهنّ في عهد صدور الروايات، فتكون هذه الطائفة مؤيّدّة لما استفدناه من روايات الطائفة الأولى من أنّ المحرّم من الغناء ما فيه شيء من الباطل واللّهو المضلّ عن سبيل الله، سواء في اللّحن أو في الكلام المتغنّي به أو في الملابس الحافّة له.

د - وأمّا روايات الطائفة الرابعة فتدلّ على حرمة التغنّي بالقرآن بألحان أهل الفسوق، ولا يبعد دلالتها على حرمة الترجيع، لكن لا تدلّ على حرمة مطلق الغناء ولو بغير القرآن.

٣ - اتّضح من خلال بحث الروايات الكثيرة عدم دلالتها على حرمة مطلق الغناء، بل الحرام منه بعض أفرادها التي تضلّ عن سبيل الله.

--

## الهوامش

- (١) راجع: التويسركاني، الميرزا عبد الغفار الحسيني، رسالة في الغناء (مطبوعة ضمن كتاب غنا و موسيقى، إعداد رضا المختاري و محسن الصادقي، مركز تحقيق مدرسة وليّ العصر عليه السلام - قم، ط ١ / ١٤١٨ هـ = ١٣٧٦ هـ. ش)، ٢: ٩٦٠ - ٩٦١.
- (٢) الحجّ: ٣٠.
- (٣) الحجّ: ٣٠.
- (٤) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم، ط ١ / ١٤١٢ هـ، ١٧: ٣٠٥، ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ٩.
- (٥) القمّي، علي بن إبراهيم، تفسير القمّي، منشورات مكتبة الهدى (مطبعة النجف) / ١٣٨٧ هـ، ٢: ٥٠.
- (٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣١٨، ب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.
- (٧) العلامة الحليّ، الحسن بن يوسف، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، مؤسّسة نشر الفقاهة - قم، ط ١ / ١٤١٧ هـ: ٣٤٥ - ٣٤٦، القسم الثاني.
- (٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٦: ٨، ب ٦١ من أبواب جهاد النفس، ح ١، و ٣٩٩: ٢.
- (٩) الأنصاري، مرتضى بن محمّد أمين، كتاب مكاسب، المؤتمر العالمي لذكرى الشيخ الأعظم الأنصاري - قم، ط ١ / ١٤١٥ هـ، ١: ٢٨٥.
- (١٠) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣١٠، ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢٦.
- (١١) المصدر السابق ١٧: ٣٠٥، ح ٨.
- (١٢) المصدر السابق ١٧: ٣٠٨ - ٣٠٩، ح ٢٠.
- (١٣) المصدر السابق ١٧: ٣٠٩، ح ٢١.
- (١٤) الطوسي، محمّد بن الحسن، الأمالي، دار الثقافة - قم، ط ١ / ١٤١٤ هـ: ٢٩٤، ح ٥٧٥.

- (١٥) العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء - بيروت، ط ١٤٠٣ / ٢ هـ = ١٩٨٣ م، ٧٣: ٣٥٦، ح ٢٢.
- (١٦) ابن الغضائري، أحمد بن الحسين الواسطي البغدادي، رجال ابن الغضائري، دار الحديث - قم، ط ١ / ١٤٢٢ هـ = ١٣٨٠ هـ. ش: ٦٢.
- (١٧) النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، (المعروف بفهرس مصنف الشيعة)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ٦ / ١٤٦٥ هـ. ش: ١٧٤، رقم [٤٦٠].
- (١٨) الطوسي، الأمالي: ٧٢٠، ح ١٥١٩. الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٩، ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢٤.
- (١٩) الأنصاري، كتاب المكاسب ١: ٢٨٦ - ٢٨٧.
- (٢٠) انظر: القرويني، السيد حسين بن محمد إبراهيم الحسيني، رسالة في جلّ حديث ورد في الصوت الحسن (مطبوعة ضمن كتاب غناء وموسيقى) ١: ٦٥٢.
- (٢١) الكاشاني، المولى حبيب الله، ذريعة الاستغناء في تحقيق مسألة الغناء (مطبوع ضمن كتاب غناء وموسيقى) ٢: ١٢٧٥.
- (٢٢) البحراني الكاشاني، السيد ماجد، إيقاظ النائمين وإيعاظ الجاهلين (مطبوع ضمن كتاب غناء وموسيقى) ١: ٥١٧.
- (٢٣) الخاجوي، إسماعيل، رسالة في الغناء (مطبوعة ضمن كتاب غناء وموسيقى) ١: ٥٩٧.
- (٢٤) المحقق القمي، الميرزا أبو القاسم بن محمد حسن الجيلاني، رسالة في تحقيق الغناء (مطبوع ضمن كتاب غناء وموسيقى) ١: ٧١٥.
- (٢٥) المقصود: السيد الإمام الخميني (قدس سره).
- (٢٦) السيد الإمام الخميني، روح الله الموسوي، المكاسب المحرمة، مؤسسة نشر وتنظيم تراث الإمام الخميني (قدس سره) - قم، ط ١ / ١٤١٥ هـ، ١: ٣٠٨ - ٣٠٩.
- (٢٧) الأنصاري، كتاب المكاسب ١: ٢٨٨.
- (٢٨) العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، المطبعة العلمية - طهران، ط ١ / ١٣٨٠ هـ، ١: ١١.

(٢٩) بصائر الدرجات في فضائل آل محمد ﷺ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط ٢ - قم / ١٤٠٤ هـ: ١٩٦.

(٣٠) الأنصاري، كتاب المكاسب ١: ٢٨٧ - ٢٨٨.

(٣١) راجع في ذلك: الأغاني لأبي الفرج الإصفهاني، وغيره.

(٣٢) لقمان: ٦.

(٣٣) لقمان: ٦.

(٣٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٤ - ٣٠٥، ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ٦.

(٣٥) المصدر السابق ١٧: ٣٠٥، ح ٧.

(٣٦) المصدر السابق ١٧: ٣٠٦، ح ١١.

(٣٧) المصدر السابق ١٧: ٣٠٧، ح ١٦.

(٣٨) راجع: الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي

للمطبوعات - بيروت، ط ١ / ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م، ٨: ٧٦. الطباطبائي، محمد حسين،

الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم /

بدون تاريخ، ١٦: ٢١٢.

(٣٩) عبس: ٨ - ١٠.

(٤٠) النور: ٣٧.

(٤١) سورة محمد: ٣٦.

(٤٢) القصص: ٨.

(٤٣) الفرقان: ٧٢.

(٤٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣١٦، ب ١٠١ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢.

(٤٥) التميمي، القاضي النعمان، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام

عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام، دار المعارف - مصر، ط ٢ /

بدون تاريخ، ٢: ٢٠٩، ح ٧٦٦. النوري، الميرزا حسين، مستدرک الوسائل ومستنبط

المسائل، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث - بيروت، ط ١ / ١٤٠٨ هـ، ١٣: ٢٢٠ -

٢٢١، ب ٨٠ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.



- (٤٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٨، ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ١٩.
- (٤٧) الأنبياء: ١٦ - ١٨.
- (٤٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٧، ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ١٥.
- (٤٩) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٣ / ١٣٦٧ هـ - ش، ٥: ٣٣٤، ح ١.
- (٥٠) ابن قدامة، عبدالله ابن قدامة، المغني، دار الكتاب العربي - بيروت / بدون تاريخ، ٧: ٤٣٤.
- (٥١) غناء، وموسيقى ٣: ٢١٨٨، نقلاً عن العقد الفريد ٦: ١٠.
- (٥٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٦، ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ١٣.
- (٥٣) الصدوق، محمد بن علي بن الحسين، عيون أخبار الرضا عليه السلام، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ط ١ / ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م، ١: ١٧.
- (٥٤) راجع: الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ط ٥ / ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م، ٢٠: ٢٨٦ وما بعدها، رقم ١٣٣٤٨، ذيل: هشام بن ابراهيم العباسي.
- (٥٥) يأتي بيان ذلك كله في البحث عن موضوع الغناء إنشاء الله.
- (٥٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٣، ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.
- (٥٧) الطوسي، محمد بن الحسن، رجال الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤١٥ هـ: ٣٥٢.
- (٥٨) الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين وأصحاب الأصول، مكتبة المحقق الطباطبائي، ط ١ / ١٤٢٠ هـ: ١٢٩.
- (٥٩) النجاشي، رجال النجاشي: ٢٢، رقم [٣٢].
- (٦٠) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٥ - ٣٠٦، ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ١٠.
- (٦١) الكليني، الكافي ٦: ٤٣١، ح ١.
- (٦٢) النجاشي، رجال النجاشي: ١٢٨، رقم (٣٣٢)، في ترجمة جابر بن يزيد.
- (٦٣) أنظر: الصدوق، محمد بن علي بن الحسين، علل الشرائع، مكتبة الداوري - قم، ط ١ / ١٣٨٦ هـ، ٢: ٤٧٦، ب ٢٢٤، ح ٣.

(٦٤) الصدوق، محمّد بن علي بن الحسين، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، دار الشريف الرضي - قم ط ٢ / ١٤٠٦ هـ: ٢٤٤.

(٦٥) التوبة: ٧٧

(٦٦) العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٢: ١٢٨ ح ٦.

(٦٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٩، ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢٣.

(٦٨) المصدر السابق ١٧: ٣٢٠، ب ١٠٢، ح ١٠.

(٦٩) الطوسي، اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٣١.

(٧٠) الصدوق، محمّد بن علي بن الحسين، الخصال، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ١ / ١٣٦٢ هـ. ش: ٦٣١.

(٧١) العلامة الحليّ، خلاصة الأقوال: ٣٨٩، رقم (٦) ..

(٧٢) ابن الغضائري، رجال ابن الغضائري: ٨٦، رقم (١١٢)، و ٤٩، رقم (٢٨).

(٧٣) ابن قولويه، جعفر بن محمّد بن قولويه، كامل الزيارات، مؤسّسة نشر الفقاهة - قم، ط ١ / ١٤١٧ هـ: ١٦٧.

(٧٤) الكليني، الكاف ٣: ١٠٤، ح ٢.

(٧٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣١٠ - ٣١١، ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢٨.

(٧٦) الكليني، الكافي، ٦: ٥٤٠.

(٧٧) تفسير الإمام الحسن العسكري عليه السلام، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، ط ١ / ١٤٠٩ هـ: ٦٥٠.

(٧٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣١٦، ب ١٠١ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٧٩) وهي الرواية رقم (١٨).

(٨٠) الأحزاب: ١.

(٨١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٦، ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ١٢.

(٨٢) المصدر السابق ١٧: ٣١٢، ح ٣٢.

(٨٣) الحجّ: ٣٠.

- (٨٤) لقمان: ٦.
- (٨٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٢٠، ب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، ح ١٠.
- (٨٦) وهي الرواية رقم (١٩).
- (٨٧) الإسراء: ٣٦.
- (٨٨) كذا في الوسائل، وفي الكافي: «سَل» بدل صَلّ.
- (٨٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٣٣١، ب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونة، ح ١.
- (٩٠) كذا في الوسائل، وفي الكافي: جهم بدل عاصم.
- (٩١) في الكافي قوله، فاحتبسني، قبل قوله: قد خلت.
- (٩٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣١٧، ب ١٠١ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.
- (٩٣) النجاشي، رجال النجاشي: ٣٢٨، رقم (٨٨٨).
- (٩٤) الطوسي، محمّد بن الحسن، الفهرست: ٢١٩. الطوسي، محمّد بن الحسن، رجال الطوسي: ٣٦٤.
- (٩٥) المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، الردّ على أصحاب العدد سالة العددية (مطبوع ضمن مجموعة مصنفات الشيخ المفيد، المؤتمر العالمي بمناسبة ذكرى ألفية الشيخ المفيد / ١٤١٣ هـ): ٢٥ و ٣٩.
- (٩٦) التميمي، دعائم الاسلام ٢: ٢٠٨.
- (٩٧) النوري، مستدرک الوسائل ١٣: ٢١٢ - ٢١٣، ب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.
- (٩٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣١٦، ب ١٠١ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢. أبواب ما يكتسب به: الباب ١٠١ ح ٣.
- (٩٩) القميّ، تفسير القمي ٢: ١٧٠، ذيل الآية ١٧ من سورة السجدة.
- (١٠٠) العياشي، تفسير العياشي ٢: ٢١١، ذيل الآية ٢٤ من سورة الرعد.
- (١٠١) الشريف الرضيّ، محمّد بن الحسين، المجازات النبوية، دار الحديث - قم، ط ١ / ١٤٢٢ هـ: ٣٩٠، ح ٣٠٦.
- (١٠٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣١٧، ب ١٠١ من أبواب ما يكتسب به، ح ٥.

- (١٠٣) المصدر السابق ١٧: ١٢٤، ب ١٦، ح ٥.
- (١٠٤) المصدر السابق ١٧: ١٢٤، ب ١٦، ح ٧.
- (١٠٥) المصدر السابق ١٧: ١٢١، ب ١٥، ح ٤.
- (١٠٦) وهي الرواية رقم (٣١).
- (١٠٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ١٢٠، ب ١٥ من أبواب ما يُكتسب به، ح ١.
- (١٠٨) وهي الرواية رقم (٣١).
- (١٠٩) المصدر السابق ١٧: ١٢٣ - ١٢٤، ب ١٦، ح ٥.
- (١١٠) المصدر السابق ١٧: ١٢٣، ب ١٦، ح ٤.
- (١١١) المصدر السابق ١٧: ١٢٣، ب ١٦، ح ٣.
- (١١٢) الطوسي، محمّد بن الحسن، الغيبة، مؤسّسة المعارف الإسلامية - قم، ط ١ / ١٤١١ هـ: ٢٩٠، ح ٢٤٧.
- (١١٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ١٢٤، ب ١٦ من أبواب ما يُكتسب به، ح ٦.
- (١١٤) الرواية رقم ٣٢.
- (١١٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ١٢٤، ب ١٦ من أبواب ما يُكتسب به، ح ٧.
- (١١٦) المصدر السابق ١٧: ٣٠٤، ب ٩٩ من أبواب ما يُكتسب به، ح ٤.
- (١١٧) جمع قينة، وهي الجارية المغنّية.
- (١١٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ١٢٣ - ١٢٤، ب ١٦ من أبواب ما يُكتسب به، ح ٤، ٥، ٦.
- (١١٩) المصدر السابق ١٧: ٣٠٧، ب ٩٩، ح ١٧.
- (١٢٠) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٦: ٢١٠ - ٢١١، ب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، ح ١.
- (١٢١) النجاشي، رجال النجاشي: ٢١٨، رقم [٥٦٨].
- (١٢٢) ابن الغضائري، رجال ابن الغضائري: ٧٩، رقم [٩٢].
- (١٢٣) الطوسي، الفهرست: ٣٩، رقم [٩].
- (١٢٤) الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتب العلمية - بيروت /

١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م، ٧: ١٦٩. الطبراني، المعجم الأوسط، دار الحرمين / ١٤١٥ هـ =  
١٩٩٥ م، ٧: ١٨٣.

(١٢٥) الطبرسي، مجمع البيان ١: ١٦.

(١٢٦) الراوندي، قطب الدين سعيد بن هبة الله، سلوة الحزين (المعروف بالدعوات)، مدرسة  
الإمام المهدي ﷺ - قم، ط ١ / ١٤٠٧ هـ: ٢٤، ح ٣٢.

(١٢٧) راجع: مناقشة السيد ماجد و الخاجوي في رسالتيهما.

(١٢٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣١٠، ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢٧.

(١٢٩) سند الرواية: علي بن إبراهيم عن أبيه عن سليمان بن مسلم الخشاب عن عبدالله بن  
جريح المكي عن عطاء بن أبي رباح عن عبدالله بن عباس.

(١٣٠) فإنه قال في مقدّمة تفسيره: «نحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا ورواه مشايخنا  
وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم وأوجب ولايتهم....» [القمي، تفسير القمي ١: ٤].

(١٣١) الصدوق، محمد بن علي بن الحسين، معاني الأخبار، مؤسّسة النشر الإسلامي  
التابعة لجماعة المدرّسين - قم / ١٣٦١ هـ = ١٣٣٨ هـ. ش: ٢٧٩.

(١٣٢) راجع: الرسائل المجموعة في كتاب: غناء والموسيقى.

(١٣٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٧، ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ١٨.

--

# نظرية عدم حجب الولد المباشر للأحفاد في الإرث

□ آية الله الشيخ محمد اليعقوبي

من النظريات المعروفة في الفقه الإمامي القول بحجب الولد المباشر مطلقاً لأولاد الأولاد في الإرث، لكن الباحث طرح وجهة نظر مخالفة ترى أن حجب الأحفاد إنما يثبت عند وجود واسطتهم خاصة (أي: عند وجود أبيهم أو أمهم) دون غيرهم من الأولاد المباشرين (أي: عند وجود أعمامهم أو أخوالهم) .. وقد ذكر أربعة أنحاء من الاستدلال للوصول الى النتيجة المطلوبة كالاستدلال بالسنة ومبدأ ولاية الفقيه .. وفي نهاية المطاف تعرّض الباحث لبعض الفروع الخلافية، كما تعرّض الى موقف الفقه السنّي والفقه الوضعي في المسألة ..

المصطلحات الرئيسية: الولد، ولد الولد، الحفيد، الأبوان، الجدّ، الإرث،

الحجب

مقدمة:

من المسائل المطروحة فقهياً هي حجب أولاد الأولاد وعدم إرثهم حال وجود الولد للصلب مطلقاً، أي سواء أكان هذا الولد أباهم أو أمهم أو غيرهما من الأولاد المباشرين، لكن هؤلاء الأحفاد والأسباط يقومون مقام واسطتهم

عند عدم الأولاد المباشرين جميعاً. وقد أرسل فقهاء الإمامية هذا الحكم إرسال المسلمات، وعدّه بعض الفقهاء من ضروريات المذهب.

وقد عقدنا دراسة مستقلة<sup>(١)</sup> لاستعراض وتحليل أدلة هذا الحكم المعروف ومناقشتها وردّها، وانتهينا إلى أنّ ما ثبت بالدليل المعتبر 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.

ونريد الآن أن نتقدّم خطوة إلى الأمام ونحاول إقامة الدليل على مشاركة أولاد الأولاد في التركة مع وجود ولد الصلب المباشر غير واسطتهم؛ إذ بعد تحقق الخدشة أعلاه يفتح الطريق للقول الذي أردنا احتماله، وهو استحقاق أولاد الأولاد وإن وجد الولد المباشر غير واسطتهم - أي: أبيهم أو أمّهم - فيحلون محلّ واسطتهم أو بأيّ نحو آخر.

### إثبات مشاركة الأحفاد للأولاد المباشرين:

نؤكد على أنّ المراد إثبات استحقاق أولاد الأولاد مع وجود الولد المباشر عدا واسطتهم - أي: أبيهم أو أمّهم - وإلا فلا كلام في حجبهم لهم. ويمكن تقريب استحقاقهم لشيء من التركة بعدّة أنحاء قد تصل إلى أربعة، ويتضمّن بعضها وجوهاً للاستدلال:

**النحو الأول:** الاستناد إلى الحكم الأولي في المسألة، وهو دخول الأحفاد في الميراث مع الأولاد المباشرين باستحقاقهم حصة واسطتهم من الميراث كما لو كان موجوداً. ونستدلّ عليه بوجوه:

**الوجه الأوّل:** ما رواه الشيخ الطوسي بسنده عن الحسن بن محمد بن سماعة

عن علي عن محمد بن أبي حمزة عن عبد الرحمان بن الحجاج ، قال : «بنات الابن يرثن مع البنات»<sup>(٢)</sup>.

## البحث الدلالي :

أقول : وهي صريحة في أن بنات الولد يرثن مع عدم وجود من يتقربون به للميت خاصة وإن وُجد أحد من الأولاد الصليبين ؛ لظهور البنات في المباشرات ، ولنكتة التنويع في التعبير بالابن أولاً ثم البنات ثانياً ، وهذا هو الذي فهمه الشيخ الطوسي فيما سنقله عنه .

## البحث السندي :

أما السند فيحتاج إلى تحقيق لمعرفة حجيته :

فللشيخ الطوسي طريق صحيح إلى كتاب الحسن بن محمد بن سماعة .

أما ( علي ) فهو مشترك بين الثقة وغيره ، والتمييز يكون بالراوي والمروي عنه والطبقة ، وهذه تعرف من مراجعة أسماء من رواها عنه ومن روى عنهم ، وأضيف إليها القرائن الخاصة ، كما لو ثبت لدينا بالتتبع أن كل ما ينقله الكليني من الروايات في التفسير والاستدلال بالآيات الكريمة فإنه ينقله عن شيخه علي ابن إبراهيم صاحب التفسير ، فإذا وجدنا رواية في هذا المجال مبدوءة بعلي فإنه يحصل الاطمئنان أنه ابن إبراهيم ، أو كاختصاص النقل في باب ما من أصل معين أو رأي معين أو أنه يُكثر من النقل عنه فيه حتى يصبح مشهوراً في ذلك الباب فلا يحتاج إلى ذكر تمام الاسم ، كإكثار نقل الشيخ الكليني من تعليقات الفضل بن شاذان وبياناته المفصلة في كتاب الفرائض ، وكان يكفي



بأن يقول: «قال الفضل»<sup>(٣)</sup>.

وقد كتب بعض المحققين أبحاثاً في تمييز المشتركات كالشيخ الطريحي في جامع المقال، ومعاصره الشيخ محمد أمين الكاظمي في هداية المحدثين، وقد ميّز الشيخ الطريحي بأنّ من يروي عنه الحسن بن محمد بن سماعة هو علي ابن ميمون<sup>(٤)</sup> الذي لم يوثّق، وعلي بن النعمان الثقة<sup>(٥)</sup>.

وأضاف المحقق الكاظمي علي بن شجرة الثقة<sup>(٦)</sup>.

وهذه الجهود مشكورة منهم ﷺ إلا أنّها مبنية على الاستقراء الناقص لتعذر التام في مثل هذه المطالب، مضافاً إلى أنّ الأسماء المذكورة لا يُمكن حمل العنوان عليها هنا؛ لأنّ هؤلاء الثلاثة لم تُسجّل عنهم الرواية عن محمد بن أبي حمزة.

فلا بدّ من التحقيق بنحو آخر، وهو أن تجري عملية تساقط بين مجموعة الذين اسمهم علي ممّن روى عنهم الحسن بن محمد بن سماعة<sup>(٧)</sup> مع مجموعة الذين اسمهم (علي) ممّن روى عن محمد بن أبي حمزة<sup>(٨)</sup>، ونأخذ الاسم المشترك بين المجموعتين ونهمل غير المشترك، فإنّ تعيّن أحدهم نتيجة هذا التقاطع فهو، وإلا اشترك بين من تصح فيهم النتيجة.

ولكن هذه المحاولة لم توصلنا إلى نتيجة أيضاً؛ لأنّ من روى عنه ابن سماعة ممّن اسمهم علي - وهم لا يقلّون عن سبعة - ليس فيهم من روى عن محمد بن أبي حمزة؛ لأنّ من روى عن ابن أبي حمزة معنون بـ «علي بن الحسن، علي بن الحسن الجرمي، علي بن الحسن الطاطري»، وهي جميعاً لمعنون واحد وهو «علي بن الحسن بن محمد الطائي الجرمي المعروف بالطاطري، وإنّما

سمي بذلك لبيعه ثياباً يقال لها الطاطرية»<sup>(٩)</sup>، ولم يرد الطاطري في إسناد روايات ابن سماعة، بل صرح النجاشي في ترجمة علي بن الحسن الطاطري بأنه «لا يروي الحسن عن علي شيئاً».

لكن هذا لا يمنعنا من قبول احتمال كون (علي) في المقام هو الطاطري؛ لما ذكره النجاشي نفسه من أنه «من وجوه الواقفة وشيوخهم، وهو أستاذ الحسن ابن محمد بن سماعة الصيرفي الحضرمي ومنه تعلم، وكان يُشركه في كثير من الرجال ومنه تعلم المذهب».

أقول: هذه التلمذة المؤكدة إلى حدّ الشراكة قد تكون قرينة كافية لانصراف علي إلى الطاطري عند ذكر اسمه مجرداً، ولعلّ ابن سماعة كان لا يرى حاجة في إعلان الاسم الكامل لأستاذه بوجود هذا الاقتران، أو أنّه كان يتعمّد إخفاء الاسم الكامل للطاطري معتمداً على هذه القرينة لأمر ما، فكلاهما من شيوخ الواقفة ووجوههم، بل كانوا من المتعصّبين في مذهبهم.

أمّا قول النجاشي بأنّ الحسن لم يرو عن علي فلا نعدّه مانعاً؛ لأنّ الحسن روى عن عنوان (علي) و (علي بن الحسن) كثيراً، وهما عنوانان ينطبقان على الطاطري، فمن أين نعلم عدم روايته عنه؟! وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال، وبالمناسبة فإنّ أحد كتب الطاطري في الفرائض، فيمكن أن نفهم كلام النجاشي على أنّ الحسن لم يرو عن الطاطري بعنوانه الخاصّ، أمّا روايته عمّن يُمكن الانطباق عليه فلا مانع منه. وإذا صحّ عدم روايته عنه فما معنى تعلم الحسن عند علي وشراكته معه؟! وإنّما يُراد يومئذٍ بالعلم الرواية؛ لعدم تفرّع وتوسّع العلوم المعروفة.

**والخلاصة:** أننا توصلنا إلى نتيجة كون (علي) هو الطاطري بمرحلتين:

أولاهما: نفي المانع عن رواية ابن سماعة عن الطاطري، وهذه يكفي الاحتمال فيها، وقد وجَّهنا منع النجاشي.

ثانيتها: إثبات كون علي هو الطاطري، وهذا متعين؛ لأن الراوي عن محمد ابن أبي حمزة بعنوان (علي) منحصر بالطاطري، فلا يُمكن فرض غيره ممَّن اسمهم علي، ويؤيِّده وجود قرائن عرفية ووجدانية؛ فإن الملازمة وقوة العلاقة بين ابن سماعة والطاطري تُبرِّر إطلاق الاسم منفرداً.

وعلى أيِّ حال، فإذا صحَّت هذه النتيجة كان السند معتبراً؛ لأن ابن سماعة والطاطري مصرَّح بتوثيقهم وإن كان رأيهم مخالفاً للحق، ومحمد بن أبي حمزة الثمالي موثَّق كذلك، وابن الحجاج غني عن التعريف، فتكون الرواية موثَّقة.

ومن الملاحظ أنَّ السيد الطباطبائي وصف رواية فيها نفس المشكلة في السند بالموثَّقة<sup>(١٠)</sup>، ولم يُبيِّن لنا تحقيق ذلك، وهي ما رواه الشيخ بسنده عن ابن سماعة عن علي عن عبدالرحمان بن أبي نجران عن صفوان عن عبدالرحمان ابن الحجاج، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «بنت الابن أقرب من ابن البنت»<sup>(١١)</sup>.

نعم، قد يُستشكل على الرواية الأولى - محلّ البحث - من جهة كونها مقطوعة لم ينسبها ابن الحجاج إلى الإمام عليه السلام، وهو لا يضرّ بمثله، فقد وصفه النجاشي بأنَّه «ثقة ثقة ثبت وجه»<sup>(١٢)</sup>.

ولو تنزَّلنا عن كونها رواية عن المعصوم عليه السلام، وأنَّها رأي ابن الحجاج نفسه، فهو رأي قيِّم من صاحب مقرب للأئمة عليهم السلام، فيخدش تعبديّة الإجماع.

وللعلم فإنَّ الأصحاب ردَّوا هذا الخبر؛ لعدم موافقته لإجماعهم، قال الشيخ رحمته الله:

«هذا الخبر غير معول عليه؛ لأننا قد بينّا أنّ مع البنت للصلب لا ترث بنت البنت ولا ابن الابن، ويشبه أن يكون الخبر ورد إمّا وهماً من الراوي أو ورد مورد التقية لموافقته لمذهب بعض العامة»<sup>(١٣)</sup>، وأضاف الحرّ العاملي<sup>(١٤)</sup>: «ويجوز حمله على الإنكار دون الإخبار، على أنّه فتوى غير مصرّح بنسبتها إلى الإمام، فلا حجة فيها»<sup>(١٤)</sup>.

**الوجه الثاني:** الروايات الدالة على تنزيل أولاد الأولاد منزلة الأولاد المباشرين وقيامهم محلّ واسطتهم في الميراث:

كموثقة إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله<sup>(١٥)</sup> قال: «ابن الابن يقوم مقام أبيه»<sup>(١٥)</sup>.

وصحيحة سعد بن أبي خلف عن أبي الحسن الأول<sup>(١٦)</sup>، 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»<sup>(١٦)</sup>.

وصحيحة عبدالرحمان بن الحجاج عن أبي عبد الله<sup>(١٧)</sup>، قال: «بنات الابنة يقمن مقام الابنة إذا لم يكن للميت بنات، ولا وارث غيرهنّ، وبنات الابن يرثن إذا لم يكن بنات كنّ مكان البنات»<sup>(١٧)</sup>.

وصحيحته الأخرى عن أبي عبد الله<sup>(١٨)</sup>، 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»<sup>(١٨)</sup>.

وكذا ما في الكافي والتهذيب بسند معتبر عن الحسن بن محمد بن سماعة،

قال: دفع<sup>(١٩)</sup> إليّ صفوان كتاباً لموسى بن بكر، فقال لي: هذا سماعي من موسى ابن بكر وقرأته عليه فإذا فيه: موسى بن بكر عن علي بن سعيد عن زرارة: هذا ممّا ليس فيه اختلاف عند أصحابنا عن أبي عبدالله وعن أبي جعفر عليه السلام - إلى أن قال: - «ولا يرث أحد من خلق الله مع الولد إلا الأبوين والزوجة، فإن لم يكن ولد وكان ولد الولد ذكوراً وإناثاً فإنهم 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 ببنتين وثلاثة وأكثر يرثون ما يرث ولد الصلب ويحجبون ما يحجب ولد الصلب»<sup>(٢٠)</sup> وفيها تصريح بأنّ ولد الولد - ذكوراً كانوا أو إناثاً - بمنزلة الولد وولد البنات بمنزلة البنات.

وللاستدلال بهذه الروايات تقريران:

أ - التمسك بإطلاقها، والتميق خروجها من تحت هذا العام حال كون واسطتهم حياً، أمّا غيره فمشكوك، فيبقى تحت العام، وهو قيامهم مقام واسطتهم عند عدمها حتى مع وجود الولد المباشر غير واسطتهم.

ب - إنّ معنى التنزيل كونهم هم عند عدم وجود واسطتهم إلى الميت، وبتعبير آخر: إنّ حرمان أولاد الأولاد من الميراث عند وجود الأولاد المباشرين مبني على لحاظ عنوانهم الأولي الحقيقي، وهو كونهم أولاد أولاد، ولكن ببركة التنزيل عند موت واسطتهم يكونون أولاداً مباشرين حكماً وتنزيلاً، ويُعتبرون مجتمعين ولداً مباشرين وهو واسطتهم، أي: إنّهم عند موت واسطتهم يكونون أولاداً لا أولاد أولاد، لكن دلت النصوص على أنّهم يرثون مجتمعين حصة من يتقربون به، وليس على أنّهم أولاد مستقلون بعرض الأولاد المباشرين.

وهذا دليل يُلزم المشهور؛ لأنهم قالوا بمثله في موارد أخرى كتقديم ابن الأخ وإن نزل على الأعمام والأخوال المباشرين؛ لأنهم نظروا إلى الأول أنه بمقام الأخ، وإلا فإنَّ العُرف لا يُساعد على هذا التقديم بالأقربية، فالتقدّم بهذا التعبد والتنزيل، قال الشيخ الصدوق: «فإن ترك ابن ابن أخ لأب وأم أو لأب أو لأم وعمًا وعمّة أو خالاً أو خالة فالمال لابن ابن الأخ [للأب والأم]؛ فإنَّ ولد الأخ وإن سفلوا فهم من ولد الأب، والعمّ والعمة من ولد الجدّ، والخال والخالّة من ولد الجدّ، وولد الأب وإن سفلوا فهم أحق بالميراث من ولد الجدّ»<sup>(٢١)</sup>.

وكتقديم أولاد العمومة والخؤولة وإن نزلوا على عمّ وخال أب الميت، مع أنّ العُرف لا يُساعد على كون أولئك أقرب من هذين، وإنّما قدّموهم؛ لأنهم نزلوهم منزلة عمّ وخال الميت، وهما أقرب من عمّ وخال أبيه.

وينبغي الالتفات إلى لزوم وجود دليل على التنزيل لتتمّ هذه الفكرة، ولا يكفي فيه وجود دليل على أخذهم نصيب من يتقرّبون به؛ لعدم الملازمة.

ومما يدلّ على التنزيل أيضاً إجماعهم على أنّ ولد الولد ولد هنا بأيّ نحو من الأنحاء؛ ولذلك رتبوا آثار الولدية كالحجب واستحقاق النصيب الأدنى ونحو ذلك، وبناءً على صدق الولدية قسّموا نصيبهم بينهم بالتفاضل، كما سيأتي في بيان الفروع الخلافية، ومن تلك الأحكام مشاركتهم للأولاد المباشرين بالميراث.

وسيأتي أيضاً في بيان الفرع الخلافي الأوّل: أنّهم إن لم يلتزموا بالتنزيل بهذا المعنى لا يبقى عندهم دليل أمام قول الشيخ الصدوق باشتراط عدم وجود الأبوين في توريثهم.

**الوجه الثالث:** صحاح عبد الرحمن بن الحجاج وسعد بن أبي خلف المتقدمين، فإنها يمكن تقريبها على هذا القول بحمل قوله عليه السلام: «إذا لم يكن للميت بنات» أي أمهاتهن؛ لما أشكلنا به على فهم المشهور بعدم الخصوصية للبنات في الحجب عن الميراث؛ لأنّ الذكور يحجبون أيضاً، وعلى هذا المعنى نفسه تحمل الفقرة الثانية «إذا لم يكن للميت ولد».

ويكون معنى «ولا وارث غيره»: أي لا يوجد من يشاركه في ميراث نفس واسطتهن بأن انفردن للواسطة؛ لعدم صحة الأخذ بإطلاق «ولا وارث غيره»، لأنهن يشاركن الوالدين، وإلا وقعنا في قول الشيخ الصدوق. وهذا المعنى احتمله البعض لهذه الروايات، قال المحقق النجفي رحمته الله: «إنه يمكن إرادة نفي غير ابن الابن من أولاد الصلب من قوله عليه السلام: «ولا وارث غيره» على معنى إذا لم يكن للميت الابن الذي يتقرب به ابن الابن، أو البنت التي يتقرب بها بنت البنت» (٢٢).

**الوجه الرابع:** إنهم أجمعوا على أن ولد الولد هنا سواء على نحو الحقيقة أو المجاز الراجح المنصرف إليه أو على نحو آخر، وأنّ ميراثه هنا بالولدية لا غير، وقد صرح المحقق الأردبيلي رحمته الله بذلك، قال: «إنّ ولد الولد إنّما يرث لكونه ولداً، لا لكونه ولد ولد، فإنّ المذكور في القرآن الولد، والمراد به الأعم، فوراثة من جهة الولدية» (٢٣). وقد جعله المشهور دليلاً على التوزيع بالتفاضل بينهم استناداً إلى قوله تعالى: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ» (٢٤)، ولأزم ذلك مشاركتهم للأولاد المباشرين بالميراث على حد سواء.

وقد اعترف السيد المرتضى ومَن وافقه على ذلك (٢٥).

وقد خرج بالدليل المعتبر ما لو كانت واسطتهم التي يتقربون بها موجودة؛ لأنهم إنما يرثون نصيبه، فمع وجوده لا موضوع لميراثهم، وبقي استحقاقهم فيما سوى ذلك قائماً، أي مشاركتهم للأولاد المباشرين عدا من يتقربون به.

### مرجح أو مؤيد قرآني:

ويؤيد هذا القول أو يُرجّحه إذا افترضنا حصول التعارض بين القولين والرجوع إلى المرجّحات؛ فإنّ المرجّح القرآني مع هذه النتيجة التي قربناها لقوله تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافاً خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيداً﴾<sup>(٢٦)</sup>. بتقريب أنّ الغالب فيمن يموت في حياة أبيه أن تكون ذريته أيتاماً ضعافاً، وتقريب الاستدلال بالآية: أنّ الله تعالى أشفق على هؤلاء الأيتام الضعاف ممّن أوصاهم بهم، فيكون من باب أولى رعايتهم بجعل حصة لهم في الميراث، مضافاً إلى الآيات الأخرى الآتية في النحو الثاني إن شاء الله تعالى.

والملفت استعمال لفظ (الذرية) في الآية لتشمل أولاد الأولاد وإن نزلوا ولم يُعبّر بالأولاد لتصرف إلى المباشرين.

النحو الثاني: وجوب الصرف على أولاد الأولاد الأيتام ممّا يصل إلى الورثة الموجودين:

وهذا الحكم أخصّ من المدعى؛ لأنّه يختصّ بالقاصرين من أولاد الأولاد، فإنّهم إذا حُجبوا من الميراث لوجود الولد المباشر فإنّّه يجب على هذا الوارث الصرف على الصغار حتى يبلغوا.

ودليلنا: ما ورد في رواية عبد الملك بن أعين أو مالك بن أعين - بحسب



رواية الصدوق - عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن نصراني مات، وله ابن أخ مسلم، وابن أخت مسلم، وله أولاد وزوجة نصارى، فقال: أرى أن يعطي ابن أخيه المسلم ثلثي ما تركه، ويعطى ابن أخته المسلم ثلث ما ترك إن لم يكن له ولد صغار، فإن كان له ولد صغار فإن على الوارثين أن ينفقا على الصغار مما ورثا عن أبيهم حتى يدركوا.

قيل له: كيف ينفقان على الصغار؟ فقال: يخرج وارث الثلثين ثلثي النفقة، ويخرج وارث الثلث ثلث النفقة، فإذا أدركوا قطعوا النفقة عنهم.

قيل له: فإن أسلم أولاده وهم صغار؟ فقال: يدفع مما ترك أبوهم إلى الإمام حتى يدركوا، فإن أتموا على الإسلام إذا أدركوا دفع الإمام ميراثه إليهم، وإن لم يتموا على الإسلام إذا أدركوا دفع الإمام ميراثه إلى ابن أخيه وابن أخته المسلمتين، يدفع إلى ابن أخيه ثلثي ما ترك، ويدفع إلى ابن أخته ثلث ما ترك» (٢٧).

وقد وصف هذه الرواية بالصحة «جماعة من المحققين، كالعلامة في المختلف والشهيد في الدروس والشرح - غاية المراد - وغيرهما - كالمهذب البارع» (٢٨).

ولعلهم لاحظوا سندها في الفقيه، فقد رواها الشيخ الصدوق بسنده عن الحسن بن محبوب - وطريقه إليه صحيح - عن هشام بن سالم عن عبد الملك بن أعين أو مالك بن أعين، والأول موثق، ويرد عليه أن هذا غير كاف؛ لأن الرواية لم ترد عنهما معاً حتى يكفي توثيق أحدهما؛ إذ أن العطف بينهما بـ (أو) وليس بـ (و)، فهذا ترديد بينهما، والنتيجة تتبع أحسن المقدمتين، وهذا التردد ليس موجوداً في الكافي والتهذيب، فقد جزم بأن الراوي هو مالك بن أعين.

أو أنهم التفقوا إلى ذلك واكتفوا من مالك بحسن عقيدته؛ باعتبار أن مالك ابن أعين - وهو الجهني - وإن لم يرد فيه توثيق، لكن دلت عدة روايات على حسن عقيدته ومعرفته وتحميل الإمام عليه السلام له بعض المعارف الولائية<sup>(٢٩)</sup>، لكن هذا لا يكفي عند البعض؛ ولذلك فقد أسقطها عن الحجية جمع:

قال الشهيد الثاني رحمه الله: «إن مالك بن أعين لم ينصّ الأصحاب عليه بتوثيق ولا بمدح، بل المذمة موجودة في حقّه، كما في القسم الثاني من الخلاصة»<sup>(٣٠)</sup>. أقول: لعلّ هذا اشتباه من قلمه الشريف فقد ظنّه (مالك بن أعين) أخا زارة الذي قال فيه الحسن بن علي بن يقطين: «كان لهم غير زارة وإخوته أخوان ليسا في شيء من هذا الأمر، مالك وقعنّب»<sup>(٣١)</sup>.

وروى العلامة في الخلاصة أنّه كان مخالفاً<sup>(٣٢)</sup>.

وقال ابن داود في القسم الثاني: «مالك بن أعين هو وأخوه قعنّب ليسا من هذا الأمر في شيء كان مخالفاً»<sup>(٣٣)</sup>.

أقول: أخو زارة لم يذكره الشيخ الطوسي في رجاله، وهذا يُشعر بعدم روايته عن المعصوم عليه السلام، فعنوان مالك بن أعين ينطبق على الجهني الممدوح، هذا من حيث السند.

أمّا المتن فقد ذكر الشهيد الثاني رحمه الله أن أكثر الأصحاب «خصوصاً المتقدمين منهم كالشيخين - المفيد في المقنعة والشيخ في النهاية - والصدوق - في الفقيه - والأتباع - كابن البرّاج في المهذب البارع وابن زهرة في الغنية - قد عملوا بمضمون هذه الرواية»<sup>(٣٤)</sup>، ويظهر من صاحب الوسائل ذلك في تعليقه على الرواية<sup>(٣٥)</sup>.

والرواية على خلاف القواعد المعمول بها في كتاب الميراث بحسب ما أفادته

النصوص، قال المحقق الحلي رحمه الله بعد أن حرّر مسألة بنفس مضمون الرواية: «وفيه إشكال ينشأ من إجراء الطفل مجرى أبيه في الكفر، وسبق القسمة على الإسلام يمنع من الاستحقاق»<sup>(٣٦)</sup>.

وكان قد شرح ابن إدريس رحمه الله وجه الإشكال من قبل، فقال: «الذي يقتضيه أصل مذهبنا: أن الميراث يكون بين الإخوة من الأب والإخوة من الأم، للذين من قبل الأب الثلثان، وللذين من قبل الأم الثلث، يتصرفون فيه تصرف المالكين في أملاكهم؛ لأنه لا وارث مسلم لهذا الميت الكافر سواهم؛ لأنهم استحقوا الميراث دون من عداهم من سائر الناس؛ لأنه لا وارث له مسلم سواهم، ولو لم يكن كذلك لما جاز لهم قسمة الميراث بينهم ثلثين وثلثاً، ولا سوغ لهم الشارع ذلك. فعلى هذا التحرير والتقرير إذا بلغ الأولاد واختاروا الإسلام لا يجب على الإخوة رد شيء من الميراث إليهم بحال، ولا يجب لهم النفقة أيضاً قبل البلوغ، ولا يلزم الإخوة ذلك بحال على الأصل الذي أصلناه؛ لأن الأولاد حكمهم حكم آبائهم فيما يجري عليهم من الأحكام الشرعية؛ لأنهم لا يدفنون في مقابر المسلمين لو ماتوا قبل البلوغ»<sup>(٣٧)</sup>.

ولأجل هذا الإشكال فقد حملها العلامة في المختلف على الاستحباب<sup>(٣٨)</sup>، أما الشهيد الثاني فإنه بعد أن ناقش سندها بما تقدّم، قال: «فسهل الخطب في أمرها، واتّجه القول باطراحها أو حملها على الاستحباب»، وقال: «وهذا أولى»، ثم قال: «وأفرط آخرون<sup>(٣٩)</sup> فطرّدوا في حكمها إلى ذي القرابة المسلم مع الأولاد، وردّها أكثر المتأخّرين<sup>(٤٠)</sup>؛ لمنافاتها للأصول»<sup>(٤١)</sup>.

أقول: قدّم الأصحاب عدّة وجوه لتكييف الرواية على طبق القواعد، ذكر الشهيد الثاني أربعة منها ونقل ثلاثة منها عن المحقق الحلي في نكت النهاية<sup>(٤٢)</sup>،

وقد اختصرها عنه الحرّ العاملي في تذييله للرواية، وردّها جميعاً في المسالك. قال: «... وَجَّهَ الحديث تارة بأنّ المانع الكفر، وهو مفقود في الأولاد، إذا لا يصدق عليهم الكفر حقيقة، وتارة بأنّ الأولاد أظهروا الإسلام، لكن لما لم يُعتدّ به لصغرهم، كان إسلامهم مجازياً، بل قال بعضهم بصحة إسلام الصغير، فكان كإسلام الكبير في المراعاة، وتارة بأنّ المال لم يُقسّم حتى بلغوا واحتملوا، وذكروا لهذه الوجوه مناقشات يطول بيانها، ولا حاجة إلى ذلك لتصريح النص، وعدم المعارض، وعدم تحقق كفر الصغير، ومنافاته للعدل، بل لنصّ كلّ مولود يولد على الفطرة وغير ذلك، وحينئذٍ فليس هنا معارض خاص ولا عام، والله أعلم»<sup>(٤٣)</sup>.

أقول: لسنا بصدد التفصيل في المسألة ومناقشة هذه الوجوه، وإنّما هدفنا أخذ محلّ الشاهد منها، وقد قدّمنا باختصار صورة واضحة عن اختلاف الأصحاب واضطراب كلماتهم، والتي أعتقد أنّها لا تلائم ظاهر النص في الوجوب، بل تخالفه مخالفة صريحة لمجرّد أنّ مضمون الرواية يُخالف القواعد، ونحن نفهمه حكماً من الإمام بالولاية الممنوحة له على خلاف قواعد كتاب الميراث، اقتضته قواعد حاكمة عليها، وهي قواعد العدل والإنصاف والإحسان ومقتضيات الفطرة الإنسانية السليمة التي تجسّدت في الأئمة المعصومين عليهم السلام، وهذا شاهد آخر على ما قلناه في النحو الثالث من تدخّل وليّ الأمر لمراعاة الإنصاف والإحسان في تطبيق القواعد الشرعية؛ لذا عبّر الإمام عليه السلام بقوله: «أرى» أي بصفته وليّ الأمر، كما سيأتي.

أي: إنّ قاعدة (الكفر مانع عن الميراث) محكومة بقاعدة ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾<sup>(٤٤)</sup> وأمثالها، وقد صرّح صاحب الوسائل في كلامه الآنف بأنّ إجراء

القاعدة هنا منافی للعدل .

وبناءً على هذه النتيجة - أي الوجوب في مورد الرواية - فإنّ الخطوة الثانية التي نتقدّمها لإكمال الاستدلال تعميم الحكم لأولاد الأولاد المسلمين الضعاف العاجزين الأيتام المحتاجين بالتجريد عن الخصوصية، بل يُمكن دعوى الأولوية لوضوح إقوائية المناط؛ لأنّ أولاد المسلمين أولى من أولاد النصراني بالرعاية والصرف لاحتياجاتهم من مال مورّثهم قطعاً.

وقد بنى على التجريد عن الخصوصية في الجملة أكثر الأصحاب بنحو أو بآخر، أي: إنهم اختلفوا فيها سعة وضيقاً، فاكتمى الشيخ في النهاية بتعميم الحكم إلى مطلق الكافر، وذهب عدد من أعلام القدماء إلى اطراد الحكم في كلّ قرابة مسلم للكافر كابن زهرة وأبي الصلاح، قال العلامة الحلّي: «وابن زهرة عمّم الحكم: إذا كان للكافر أولاد صغار وقرابة مسلم، أنفق عليهم من التركة حتى يبلغوا، فإن أسلموا فالميراث لهم، وإن لم يُسلموا كان لقرابته المسلم، وبه قال أبو الصلاح»<sup>(٤٥)</sup>.

وأشار إلى ذلك الشهيد الثاني رحمته الله في المسالك في كلمته الآنفه، واعتبره إفراطاً.

إن قلت: الاستدلال بالرواية على ما نحن فيه قياس مع الفارق؛ لأنّ الأولاد في الرواية يرثون لولا المانع، فهذا الصرف رعاية لحقهم في الميراث، أمّا أولاد الأولاد فإنّهم لا يرثون لوجود الولد للصلب.

قلت: عدم استحقاق أولاد الأولاد للميراث أول الكلام، وهو محلّ النزاع، ولو تنزّلنا فإنّهم أيضاً يرثون لولا الحاجب، فهم كمورد الرواية ورثة تقديريون.

مضافاً إلى اشتراك الورثة في المسألتين في مناط المسؤولية عن الإنفاق عليهم من مال مورثهم؛ لأنَّ للجدِّ ولاية على أحفادهم كولاية الأب، وربما قُدِّمت عليه، بناءً على أنَّ المناطق في وجوب الصرف هي ولاية المورث ومسؤوليته عن الإنفاق على الصغار.

**النحو الثالث:** إشراك الأحفاد مع الأولاد المباشرين في الميراث من طريق (الإيصاء):

إنَّه مع قطع النظر عن النحويين المتقدمين - الأول والثاني - من الاستدلال لنا طريق آخر في إعطاء أولاد الأولاد حصّة واسطتهم؛ وذلك بإلزام جدّهم بالوصية بمنحهم حصّة واسطتهم من الميراث على أن لا تزيد على الثلث. ونصل إلى النتيجة بثلاث خطوات:

**الخطوة الأولى:** إنَّ رجحان الوصية ثابت في الشريعة، وفي ذلك روايات كثيرة:

منها: صحيحة محمد بن مسلم، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «الوصية حق، وقد أوصى رسول الله صلى الله عليه وآله، فينبغي للمسلم أن يوصي» (٤٦).

وفي صحيحته الأخرى عن أحدهما عليه السلام: «الوصية حق على كل مسلم» (٤٧).

**الخطوة الثانية:** إنَّ أفضل المعروف - ومنه الوصية - ما أسدي إلى الأقربين، قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (٤٨).

وفي الكلمة المشهورة المتداولة (الأقربون أولى بالمعروف).

ومن الجدير بالذكر أنَّ هذه العبارة ليست آية ولا رواية؛ خلافاً لما اشتهر على

الألسن، ولا يوجد نصّ حديث بهذا اللفظ في مصادر الفريقين، كما اعترف بذلك جمع، لكنّه مضمون مستفاد من القرآن والسنة، ففي القرآن الكريم: ﴿قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِللَّذِينَ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (٤٩).

وفي الروايات: قوله ﷺ: «لا صدقة وذو رحم محتاج» (٥٠)، وسئل رسول الله ﷺ: أي الصدقة أفضل؟ فقال: الصدقة على ذي الرحم الكاشح» (٥١)، وقول الإمام الكاظم عليه السلام في إعطاء القربة المستضعفين من الزكاة: «هم أفضل من غيرهم، أعطهم...» (٥٢)، وفي مصادر أهل السنة: روى البخاري بسنده عن أنس أن النبي ﷺ قال لأبي طلحة - في الوقف والوصية: «أرى أن تجعلها في الأقربين» (٥٣)، وفي حديث آخر: «اجعلها لفقراء أقاربك» (٥٤)، وفي حديث آخر: «اجعلها لفقراء قرابتك» (٥٥).

**الخطوة الثالث:** ومهما يكن من أمر ففي خصوص مسألتنا ورد أن ترك الوصية للقربة الذين لا يرثون معصية، وفي موثقة السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام، قال: «مَنْ لَمْ يُوصِ عِنْدَ مَوْتِهِ لِذَوِي قَرَابَتِهِ مِمَّنْ لَا يَرِثُ فَقَدْ خَتَمَ عَمَلَهُ بِمَعْصِيَةٍ» (٥٦)، وأوضح موارد هذا التحذير ترك الوصية لأولاد الأولاد الذين مات أبوهم في حياة أبيه؛ لقربهم ولضعفهم ولحاجتهم. كون هذه الوصية ملزمة في المقام، ويُمكن الاستدلال على ذلك بعدة تقرّيات:

أ - موثقة السكوني أعلاه إذا استظهرنا منها الوجوب.

ب - الآية الكريمة المتقدّمة ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَةً ضِعَافاً خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيداً﴾ (٥٧). بتقريب أن موردها الأوضح ما نحن فيه.

ج - قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (٥٨).

فأمرت الآية بإعطاء ذوي القربى الموجودين ممن لا استحقاق لهم في الميراث، وأبرز مواردها محل البحث؛ لأنهم قربي ويتامى ومساكين.

د - ما دلّ على اتقاء غضب الله تعالى في التقصير برعاية اليتامى مما سنذكره لاحقاً، ومنه موثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اتقوا الله في الضعيفين، يعني بذلك اليتيم والنساء» (٥٩).

ولا منافاة بين ما قلناه وآيات المواريث؛ لاجتماع الوصية مع الميراث. نعم روى العياشي في تفسيره عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام أنها «نسختها آية الفرائض»، وهو مروى عن الجمهور لذا قالوا بالاستحباب (٦٠)، وقال الشيخ الطبرسي: «اختلف الناس في هذه الآية على قولين: أحدهما أنها محكمة غير منسوخة، وهو المروى عن الباقر عليه السلام».

وعلق صاحب تفسير البرهان: «يُمكن الجمع بين روايتي النسخ وعدمه بحمل رواية النسخ على نسخ وجوب الإعطاء، وبحمل رواية عدم النسخ على جواز الإعطاء واستحبابه، فلا تنافي بين الروايتين على هذا التقدير» (٦١).

أقول: ولو سلمنا بالنسخ في عنوان الأبوين لورود آية الفرائض فيه؛ فإنّ عنوان الأقربين عامّ لم ينسخ كله.

النحو الرابع: على صعيد الحكم الولائي بأمر الولي الفقيه:

ولا نعني بهذا المستوى أنّ الفقيه ينطلق من المصلحة المشخّصة في إشراك أولاد الأولاد بالميراث، فيأمر بذلك بالولاية - كما يظهر من بعض فقهاء أهل



السنة والقوانين الوضعية، وستأتي الإشارة إليه -، فهذا المستند للولي الفقيه أثبتنا عدم صحته في بحث المشاركة في السلطة في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما نعني بالعنوان وجود المسوغ الشرعي الذي يستند إليه الولي الفقيه ضمن صلاحياته، كما سنبين إن شاء الله تعالى؛ إذ أن من وظائف ولي الأمر مراعاة الإنصاف في تطبيق القوانين وتنفيذها؛ لأن العدالة التي روعيت في سنّها قد تحتاج في تطبيقها على مواردّها إلى هذا التدخّل أحياناً. بصياغة قانونية: إنّ الدين الإسلامي فيه مبادئ عامة ككلمة التوحيد وتوحيد الكلمة وكرامة الإنسان وحقه في الاختيار والعدالة والإحسان ومراعاة الفطرة الإنسانية وحقوق الإنسان، وهذه بمثابة الدستور. وفيه قوانين وأحكام شرعية تفصيلية تُسمّى الشريعة، ويُشترط في القوانين والأحكام أن لا تُخالف مبادئ الدستور، والولي الفقيه هو القيم على هذه الحالة المراقب لها، وهي من وظائفه. وليبيان هذه الفكرة في الاستنباط الفقهي ننتقل من أساسين قرآنيين:

الأساس الأول: ما ورد في الروايات في تفسير قوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخُكِّمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ، فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكَلَّا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ (٦٢).

فقد روى الكليني بسنده عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: قول الله عز وجل: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخُكِّمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ﴾؟ فقال: «لا يكون النفس إلا بالليل، إنّ على صاحب الحرث أن يحفظه بالنهار، وليس على صاحب الماشية حفظها بالنهار، وإنما رعيها بالنهار وأرزاقها، فما أفسدت فليس عليها، وعلى صاحب الماشية حفظ الماشية بالليل عن حرث الناس، فما أفسدت بالليل فقد ضمنوا، وهو النفس، وإنّ داود عليه السلام حكم للذي أصاب زرعه

رقاب الغنم، وحكم سليمان عليه السلام الرّسل والثّلة، وهو اللبن والصوف في ذلك العام» (٦٣).

وفي مجمع البيان: «قيل: كان كرمًا وقد بدت عناقيده، فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الكرم، فقال سليمان عليه السلام: غير هذا يا نبي الله، قال: وما ذاك؟ قال: يُدفع الكرم إلى صاحب الغنم فيقوم عليه حتى يعود كما كان، وتدفع الغنم إلى صاحب الكرم فيصيب منها، حتى إذا عاد الكرم كما كان ثمّ دفع كلّ واحد منهما إلى صاحبه ماله. قال: روي ذلك عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام» (٦٤).

أقول: ما حكم به داود عليه السلام كان مقتضى العدل والضمان، وبه جاءت شريعة الأنبياء السابقين - كما في روايات الحادثة - إلا أنّه يضرّ صاحب الغنم، أمّا ما حكم به سليمان عليه السلام فإنّه حافظ على مقتضى العدل وأوجب الضمان على المتلف إلا أنّه بطريقة حفظت لصاحب الغنم غنمه.

وتأسيساً على هذه الحادثة أقول: إنّ من واجبات ولي الأمر مراعاة الإنصاف إن لم نقل الإحسان في تطبيق القوانين، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (٦٥)، وقد أعطي الحاكم الشرعي مثل هذه الصلاحيات في عدّة مواضع فقهية كعفوه عن مستحق الحدّ أو تأجيله في ظروف معيّنة، ومحلّ الشاهد: أنّ تطبيق قاعدة (الأقرب يمنع الأبعد) لا بدّ أن يكون ضمن هذه الحدود، علماً بأنّه تتوفّر المبررات الكافية لتدخل وليّ الأمر والإلتزام بدفع حصة الابن المتوفّى إلى أولاده؛ لتنزيلهم منزلة الولد في النصوص؛ لضعفهم وحاجتهم ودخولهم في ولاية الجدّ، مضافاً إلى التوصيات المؤكّدة بهم ممّا تقدّم في النحو الثاني.

فما ذكرناه في هذه النقطة مستند إلى المسوّغات الشرعية، وليس معناه

الحرية التامة له في تغيير القوانين بما يراه من المصالح؛ لأنّ عليه التعبد بها، ولا يعلم المصالح والمفاسد الواقعية إلا الله تبارك وتعالى.

**الأساس الثاني:** إنّ القوانين الكونية التي تسير على طبق العدل والمصالح العامة قد تكون على خلاف مصلحة بعض الأفراد، فلضمان الإنصاف والرحمة في تطبيقها جعل الله تبارك وتعالى على كلّ فرد ملائكة تتعاقبه لتحميه وتصونه من هذه الآثار والتداعيات إلى أن يقضي الله أمراً كان مفعولاً. وهذا ما استفدناه من قوله تعالى: ﴿لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ (٦٦).

ومن هذه الحقيقة التكوينية ننتقل إلى الوظيفة الشرعية؛ فإنّ القوانين الشرعية وضعت مراعية للعدل والمصالح العامة كقانون الأقرب أولى من الأبعد بالميراث، لكنّ الحاكم الشرعي يُراقب التطبيقات التي هي وفق العدل، لكنّها إذا خالفت المبادئ العامة فإنّه يتدخّل للمحافظة على تلك المبادئ (٦٧).

إنّ وظيفة الحاكم الشرعي في القوانين التشريعية كوظيفة تلك الملائكة في الحالة التكوينية، ومسألتنا من هذا القبيل؛ فإنّ مقتضى القانون توريث الأقرب وحجب الأبعد، وتطبيقه في المقام توريث الابن المباشر دون ابن الابن؛ لأنّه الأقرب، ولما كان هذا التطبيق مخالفاً لمبادئ الإنصاف والإحسان والوصية باليتيم فيتدخل الحاكم الشرعي وفق المسوغات المتقدّمة ليفرض بالولاية لأولاد الأولاد حصة واسطتهم على نحو الوصية الواجبة مراعاة لإنصاف هؤلاء الضعاف.

### شواهد ومؤيّدات:

ولنا - بعد هذين الأساسين القرآنيين وما تقدّم في النحو الثاني - شاهد على مثل هذه الوظيفة لوليّ الأمر من كتاب الميراث، وهو ما ورد في طعمة جدّ

الميت عندما لا يكون وارثاً لوجود واسطته إلى الميت وهما والدا الميت اللذان هما أقرب إليه منهما، كصحيفة جميل بن دراج عن أبي عبدالله عليه السلام: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله أطعم الجدة أمّ الأمّ السدس، وابنتها حية»<sup>(٦٨)</sup>، وصحيفة عبد الرحمن ابن أبي عبدالله، قال: «دخلت على أبي عبدالله عليه السلام وعنده أبان بن تغلب، فقلت: أصلحك الله إن ابنتي هلكت وأمّي حية، فقال أبان: لا، ليس لأمك شيء، فقال أبو عبدالله عليه السلام: سبحان الله، أعطها السدس»<sup>(٦٩)</sup>، وروايات أخرى غيرها.

والمُلفت للنظر تعبير الإمام عليه السلام: «سبحان الله»، والتسبيح معناه التنزيه، فالإمام عليه السلام لعلّه يُنزّه الله تعالى عن الحكم بحرمان الجدة مع وجود الأب وهو ابنها الذي تتقرب به، وهو حكم على طبق القواعد ومفاد الروايات، أي: إن الإمام عليه السلام يُنزّه الله تبارك وتعالى عن تطبيق القانون من دون مراعاة المبادئ الإنسانية العليا، فيُعطي للجدة حصة بالولاية وإن لم تستحقها بالميراث.

قال الشهيد الثاني رحمته الله: «عدم إرث الجدّ مع الأبوين أو أحدهما هو المشهور بين الأصحاب، لا نعلم فيه مخالفاً إلا ابن الجنيد؛ فإنّه جعل الفاضل عن سهام البنت والأبوين للجدّين أو الجدّتين، لكن على المشهور يستحب للأبوين أن يُطعما أبويهما شيئاً من نصيبهما»<sup>(٧٠)</sup>.

أقول: قول ابن الجنيد بالوجوب مطابق لظاهر الروايات؛ لأنّ المعصوم عليه السلام أمر بإخراج السدس من دون استئذان الوارث، ولو كان الحكم الاستحباب فالمفروض إيكال أمره إلى المكلف؛ لأنّه حكم غير إلزامي، ولا يستلزم الأمر بالإخراج، وهذا الوجوب لم يكن بالوصية؛ لعدم الإشارة إليها في كلّ روايات الباب، فيتعيّن كون إطعام رسول الله صلى الله عليه وآله والإمام الصادق عليه السلام كان بالولاية؛ لأنّ الجدّ لا يرث هنا، ولا كان موصى له، فنحن نتفق مع ابن الجنيد في الوجوب،

ونختلف معه في منشأه؛ إذ جعله بالميراث، ونحن بالأمر الولائي.

ويتمّ تقريب الاستدلال بضمّ وحدة المناط بل الأولوية؛ لأنّ ما نحن فيه - وهو رعاية حق أولاد الأولاد - أولى من الأجداد، فإن كان أولئك الأجداد آباء فهؤلاء أولاد الأولاد أبناء؛ لأنّهما متضايقان، ولأنّهم مُجمعون على ذلك هنا، ولهم بعد ذلك حق الضعف والعجز واليتم والحاجة ونحو ذلك.

قال الشيخ الكليني عقب هذه الروايات: «هذا قد روي، وهي أخبار صحيحة إلا أنّ إجماع العصابة أنّ منزلة الجدّ منزلة الأخ من الأب يرث ما يرث الأخ، وإذا كانت منزلة الجدّ منزلة الأخ من الأب يرث ما يرث الأخ يجوز أنّها أخبار خاصة إلا أنّه أخبرني بعض أصحابنا أنّ رسول الله ﷺ أطعم الجدّ السدس مع الأب، ولم يُعطه مع الولد، وليس هذا أيضاً ممّا يُوافق إجماع العصابة أنّ منزلة الأخ والجدّ بمنزلة واحدة» (٧١).

أقول: يريد بكونها أخباراً خاصة أنّها استثناء على خلاف القاعدة، فتخصّص العمومات، وليس هو الحكم الأولي في المسألة؛ لأنّ الأب يمنع الجدّ من الميراث كما دلّت عليه الروايات والقواعد، وهذا يقتضي ميله إلى الوجوب، ولو كان الحكم الاستحباب فإنّه لا منافاة توجب التفسير بالاستثناء؛ لأنّ الاستحباب يجتمع مع مقتضى القاعدة، وهو عدم وجوب نصيب له.

وحينئذٍ يُسأل عن منشأ الخصوصية والوجوب، والأقرب إلى فهم السياق أنّه حكم ولائي مجعول من الشارع المقدّس.

وقال الشيخ رحمه الله عن هذه الروايات: إنّها «لا تُنافي ما قدّمناه من الأخبار من أنّ الجدّ لا يستحق الميراث مع الأبوين؛ لأنّ هذا إنّما جُعِل للجدّ أو الجدّة على جهة

الطعمة لا على وجه الميراث، على أَنَّ الطعمة إِنَّمَا تكون للجدِّ أو الجدة إِذا كان ولدهما حياً، فأَمَّا مع عدمه فليس لها طعمة أيضاً»<sup>(٧٢)</sup>.

وقال الحرّ العاملي رحمه الله في توجيه هذه الأخبار: «ويُمكن الحمل على الجواز مع الأبوين؛ لأنَّ الطعمة على وجه الاستحباب، لا الوجوب»<sup>(٧٣)</sup>، وقال رحمه الله في توجيه كلام الكليني رحمه الله: «الإجماع على نفي الوجوب والاستحقاق، فلا يُنافي ثبوت الطعمة على وجه الاستحباب، والظاهر أَنَّ هذا مراد الكليني من آخر كلامه»<sup>(٧٤)</sup>.

أقول: الإجماع ثابت على عدم استحقاق الأجداد مع وجود الوالدين من جهة الميراث، وهو لا ينافي استحقاقهما بعنوان آخر كالطعمة على نحو الوجوب. وكلام الأصحاب لا يأبى الحمل عليه بل صرح ابن الجنيّد بذلك.

وهذا الوجه الذي ذكرناه لمراد الكليني رحمه الله أقرب ممّا ذكره الحرّ العاملي من جهة عدم احتياج الاستحباب لتفسير أخباره بأنّها خاصّة؛ لعدم المنافاة، ولكنّه رحمه الله عبّر عن الأخبار بكونها خاصّة؛ لأنَّ تأويلها بما ذكرناه كان غير محدّد في ذهنه، ولو أراد الاستحباب كما قرّب في الوسائل لذكره، ثم إنّ الاستحباب لا يُجيز الإطعام حتى يأذن به المُطعم، ولا تُشير الرواية إلى شيء من ذلك، لكنّ الأمر الملزم يُمكن إخراجَه بدون إذنِه.

والخلاصة: أَنَّ هذا الشاهد تامّ.

### نتيجة البحث والحكم المختار في المسألة:

لقد كشفت مناقشة أدلّة المشهور أَنَّ ما يُمكن الوثوق به من مفاد أدلّتهم هو عدم استحقاق أولاد الأولاد من الميراث شيئاً عند وجود واسطتهم خاصّة؛ لأنّهم يتقرّبون به ويرثون نصيبه عند عدمه، فعند وجوده لا يكون لتوريثهم

موضوع، أمّا مع عدم وجوده ووجود الأولاد المباشرين الآخرين فإنّ حجبهم لأولاد الولد المتوفّى - ذكراً كان أو أنثى - غير تام الدليل وإن أجمعوا عليه. بل أقمنا عدّة أدلّة على خلافه، أي: استحقاقهم شيئاً من التركة على نحو الميراث أو أيّ نحو آخر ممّا ذكرناه.

ولا أقلّ من تحقق الاحتمال المنجّز للاحتياط خصوصاً في حق الأيتام الذين وردت الوصايا الكثيرة بهم، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾<sup>(٧٥)</sup>.

وفي الحديث عن رسول الله ﷺ: «شَرُّ الْمَأْكَلِ أَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْماً»<sup>(٧٦)</sup>.

وفي موثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «اتَّقُوا اللَّهَ فِي الضَّعِيفِينَ، يَعْنِي بِذَلِكَ الْيَتِيمَ وَالنِّسَاءَ»<sup>(٧٧)</sup>.

وفي ضوء النتائج المتقدّمة للبحث يُمكن صياغة الفروع التالية في الرسالة العملية:

**الفرع الأوّل:** يجب على من مات له ولد أو بنت في حياته وله منهما أحفاد أو أسباط مع أولاد مباشرين أن يُوصي بإخراج حصّة ولده المتوفّى - ذكراً كان أو أنثى - كما لو كان حياً حين موت الموصي، ويجب على الورثة الموجودين فعلاً حينئذٍ إنفاذ الوصية وفق القواعد المقرّرة، ويتأكّد الوجوب فيما لو كان الأحفاد أو الأسباط أيتاماً ضعافاً يُخشى عليهم الفقر والحاجة.

**الفرع الثاني:** لو لم يُوصِ الميّت في مفروض المسألة السابقة، فإذا كان الأحفاد أو الأسباط صغاراً محتاجين فالأحوط وجوباً على الورثة الآخرين - إن كانوا بالغين راشدين - الإنفاق على هؤلاء الصغار بالمعروف إلى أن يبلغوا

ويرشدوا وللورثة عدم الزيادة في ما ينفقونه على الصغار عن حصة أبيهم أو أهم المتوفين في حياة جد الصغار، ولا فرق في احتساب التركة بين أصول الأموال التي تركها المتوفى ونمائها المتجدد متصلاً كان أو منفصلاً.

وإن كان للصغار مورد مالي كافٍ لمعيشتهم أو كان هؤلاء الأحفاد والأسباط بالغين فالأحوط لزوماً للورثة - في فرض عدم الوصية - إخراج حصة من يتقربون به إلى الميت وتوزيعها عليهم للذكر مثل حظ الأنثيين، وفي هذا الاحتياط يجوز الرجوع إلى الغير مقدماً الأعم على غيره.

وإن كان بعض الورثة الفعليين أو كلهم صغاراً، وكذا في حال كون الورثة الفعليين محتاجين ويضرّ بحالهم إخراج شيء للأحفاد والأسباط، فالأحوط التوقف في أحكام هذه المسألة إلى أن يبلغ الجميع ويجري التراضي بينهم أو الرجوع إلى الغير مقدماً الأعم.

وقد يُستفاد من الأدلة التي أوردناها أوسع من هذا الحق لأولاد الأولاد، إلا أنّ المانع من القول به الوقوع في مخالفة الإجماع، لكن ما ذكرناه كافٍ لفتح باب المناقشة في هذه المسألة بإذن الله تعالى.

### المسألة في الفقه السنّي والقوانين الوضعية:

الظاهر اتفاق أهل السنّة مع الإمامية على أنّ الفرع لا يرث مع وجود الأصل، أي لا يرث أحد مع وجود من يتقرب به إلى الميت، وهو ما سمّيناه سابقاً بالقدر المتيقن، فأولاد الابن لا يرثون مع وجود واسطتهم، لكنهم لم يتفقوا على حجب البعيدين من الميراث مع وجود الأقرب غير واسطتهم ولو بالتعصيب.

فقد أعطى أهل السنّة لأولاد الأولاد مع وجود الذرية المباشرة في موارد



عديدة بناءً على قولهم بالتعصيب فقالوا: «لو مات عن بنت وبنت ابن وأب، للبنت النصف، ولبنت الابن السدس، وللأب السدس فرضاً والباقي تعصياً».

ولو مات عن بنت وبنت ابن وابن ابن ابن: للبنت النصف، ولبنت الابن السدس، والباقي للأخير؛ لأنه عصبية.

وقالوا: في بنت وأخت شقيقة: للبنت النصف فرضاً، والباقي للأخت تعصياً. وفي بنت وبنت ابن وأخت شقيقة: للبنت النصف، ولبنت الابن السدس تكملة للثلاثين، وللشقيقة الباقي تعصياً<sup>(٧٨)</sup>، وغيرها كثير.

وإذا لم تنطبق قواعد التعصيب على أولاد الأولاد، فقد ذهب بعض فقهاءهم إلى إشراكهم في الميراث بالوصية الواجبة، وعليها بنت قوانين الأحوال الشخصية المعمول بها في عدد من الدول الإسلامية.

قال أحد أعلامهم المعاصرين: «الوصية للأقارب مستحبة عند الجمهور منهم أئمة المذاهب الأربعة، ولا تجب على الشخص إلا بحق الله أو للعباد».

ويرى بعض الفقهاء كابن حزم الظاهري والطبري وأبي بكر بن عبد العزيز من الحنابلة: أن الوصية واجبة ديانة وقضاءً للوالدين والأقربين الذين لا يرثون لحجبهم عن الميراث، أو لمانع يمنعهم من الإرث كاختلاف الدين، فإذا لم يوص الميت للأقارب بشيء وجب على ورثته أو على الوصي إخراج شيء غير محدد المقدار من مال الميت وإعطائه للوالدين غير الوارثين.

أخذ القانون المصري (م ٧٦ - ٧٩) والسوري (م ٢٥٧) بالرأي الثاني، فأوجب الوصية لبعض المحرومين من الإرث، وهم الأحفاد الذي يموت آباؤهم في حياة أبيهم أو أمهم، أو يموتون معهم ولو حكماً كالغرقى والحرقي.

ففي نظام الإرث الإسلامي لا يستحق هؤلاء الحفدة شيئاً من ميراث الجدّ أو الجدّة؛ لوجود أعمامهم وعمّاتهم على قيد الحياة»<sup>(٧٩)</sup>.

أقول: هذه الفقرة ظاهرة في حكاية الإجماع عندهم على عدم توريث أولاد الأولاد مع وجود الأولاد المباشرين مطلقاً، ويؤكد مصيرهم إلى القول بالوصية الواجبة ولو كانوا يرثون لما احتاجوا إلى الوصية بهم.

ثمّ قال في وجه استحداث القول بالوصية الواجبة: «لكن قد يكون هؤلاء الحفدة في فقر وحاجة، ويكون أعمامهم أو عمّاتهم في غنى وثروة.

فاستحدث القانون نظام الوصية الواجبة لمعالجة هذه المشكلة تمشياً مع روح التشريع الإسلامي في توزيع الثروة على أساس من العدل والمنطق؛ إذ ما ذنب ولد المتوفّي (ابن المحروم) في الحرمان من نصيب والده الذي توفي قبل والده، ويكون قد ساهم في تكوين ثروة الجدّ بنصيب ملحوظ، فيجتمع عليهم الحاجة وفقد الوالد. وبما أنّ الأحفاد غير ورثة في حال موت أبيهم، فلولي الأمر قصر صفة غير الوارث عليهم للمصلحة، ولأنّهم أولى الناس بمال الجدّ».

أقول: هذه كلّها استحسنات وتنقيح مصالح، وهي لا تصلح للاستدلال، ولا معنى لاستبعاد أيّ حكم إذا دلّ عليه الدليل، إلا أن يأتي بدليل معتبر، مضافاً إلى عدم اطراد، إذ قد يكون الأحفاد والأسباط بغير الأوصاف التي ذكرها.

ثمّ قال: «فإذا لم يُوص الجدّ أو الجدّة لهؤلاء الحفدة بمثل نصيب أصلهم، تجب لهم الوصية بإيجاب الله تعالى بمثل هذا النصيب على أن لا يزيد على الثلث؛ لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾»<sup>(٨٠)</sup>.

وبما أنّ هذه الوصية لا تتوافر لها مقومات الوصية الاختيارية؛ لعدم الإيجاب من الموصي والقبول من الموصى له، فهي أشبه بالميراث، فيسلك فيها مسلك الميراث، فيجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، ويحجب الأصل فرعه، ويأخذ كل فرع نصيب أصله فقط.

### مَنْ تَجِبُ لَهُ هَذِهِ الْوَصِيَّةُ :

أوجب القانون المصري هذه الوصية لأولاد الأولاد مهما نزلوا، وللطبقة الأولى فقط من أولاد البنت.

وأوجبها أيضاً لفروع مَنْ مات مع أبيه أو أمه في حادث واحد، ولا يُدرى أيّهم سبقت إليه المنية، كالغرقى والهدمى والحرقي ونحوهم؛ لأنّ مَنْ جهل وقت وفاتهم لا يرث فقهاً أحدهم الآخر، فلا يرث الفرع أصله في تلك الحالة، فتجب الوصية لذرية ذلك الفرع قانوناً.

وكما تجب للأحفاد الذين مات أبوهم أو أمهم حقيقة، تجب أيضاً لمن حكم بموت أبيه أو أمه، كالمفقود الذي غاب أربع سنين فأكثر في مظنة هلاك، كالحرب ونحوها.

أمّا القانون السوري فإنّه قصر هذه الوصية على أولاد الابن فقط، ذكوراً وإناثاً، دون أولاد البنت؛ لأنّ هؤلاء لا يحرمون من الميراث في هذه الحالة لوجود أخواهم أو خالاتهم، وإنّما هم من ذوي الأرحام الذين يرثون في رأي الحنفية عند عدم ذوي الفروض والعصبات.

والأولى الأخذ بما ذهب إليه القانون المصري التسوية بين الفئتين من جنس واحد، سواء لطبقة واحدة أم لأكثر.

## شروط وجوب هذه الوصية :

اشترط القانون المصري والسوري لوجوب هذه الوصية شرطين :

الأول: أن يكون فرع الولد غير وارث من المتوفى، فإن ورث منه ولو ميراثاً قليلاً لم يستحق هذه الوصية.

الثاني: أن لا يكون المتوفى قد أعطاه ما يساوي الوصية الواجبة بغير عوض عن طريق آخر كالهبة أو الوصية، فإن أعطاه ما يستحقه في هذه الوصية فلا تجب له. وإن أعطاه أقلّ منها وجب له ما يكمل مقدار الوصية الواجبة، وإذا أعطى بعض المستحقين دون البعض الآخر وجب للمحروم وصية بقدر نصيبه.

## مقدار الوصية الواجبة :

يستحق الأحفاد حصّة أبيهم المتوفى في القانون المصري لو أن أصله مات في حياته، على أن لا يزيد النصيب على الثلث، فإن زاد عليه كان الزائد موقوفاً على إجازة الورثة. هذا هو مقدار الوصية الواجبة في القانون. أمّا الفقهاء القائلون بوجوب الوصية للوالدين والأقربين غير الوارثين فلم يحدّدوا مقدار هذه الوصية.

وبناءً على ما حدّده القانون، إن مات شخص عن ابن وبنتين وأولاد ابن متوفى في حياة أبيه، فيستحق هؤلاء الأحفاد ما كان يستحقه أبوهم لو كان حياً، وهو هنا ثلث التركة. وفي السوري: يستحقون حصتهم ممّا يرث أبوهم. وإن توفى عن ابن وبنت وأولاد بنت توفيت في حياة أبيها، فيأخذ أولاد البنت - في القانون المصري، لا السوري<sup>(٨١)</sup> نصيب أمهم، وهو هنا ربع التركة. وإن مات عن ابن وبنت وأولاد ابن مات في حياة أبيه، فإن ما كان يستحقه

الابن المتوفى وهو خمسا التركية، هو أكثر من الثلث، فلا يأخذ أولاده إلا الثلث.

### تقديم هذه الوصية :

نص القانون على أنّ الوصية الواجبة مقدّمة على غيرها من الوصايا الاختيارية الأخرى في الاستيفاء من ثلث التركة. والوصية الاختيارية: هي ما أنشأه الموصي باختياره قبل وفاته من وصايا، ولو كانت واجبة ديانة كالوصية بقدية في الصوم والصلاة؛ لأنّها آكد منه، إذ أنّ لها مطالبا من جهة العباد.

فإن استوعب الثلث جميع الوصايا - الواجبة والاختيارية - نفذت كلّها، وإن لم يستوعبها نفذت الوصية الواجبة أولاً، ثم بقية الوصايا بحسب أحكام تزام الوصايا<sup>(٨٢)</sup>.

أقول: بناءً على هذه المصلحة المنقّحة عندهم فقد أجري على قانون الأحوال الشخصية المدني المعمول به في العراق رقم (١٨٨) لسنة ١٩٥٩ الصادر في ٣٠ / ١٢ / ١٩٥٩ تعديل استحدث حكماً جديداً هو توريث أولاد الابن المتوفى من قبل أبيه، أي توريث أحفاد المتوفى مع أعمامهم حيث يستحقون حصّة والدهم المتوفى قبل أبيه على أن لا يزيد على ثلث التركة؛ حيث نص التعديل الثالث بالقانون رقم (٧٢) لسنة ١٩٧٩ النافذ في ١٨ / ٦ / ١٩٧٩ على:

١ - إذا مات الولد ذكراً كان أم أنثى قبل وفاة أبيه أو أمه فإنّه يُعتبر بحكم الحي عند وفاة أيّ منهما، وينتقل استحقاقه من الإرث إلى أولاده ذكوراً كانوا أم إناثاً حسب الأحكام الشرعية باعتباره وصية واجبة على أن لا يتجاوز ثلث التركة.

٢ - تُقدّم الوصية الواجبة بموجب الفقرة [ ١ ] من هذه المادة على غيرها من

الوصايا الأخرى في الاستبعاد من ثلث التركة (٨٣).

أقول: هذا المعنى للوصية الواجبة غير ما ذكرناه في الاستدلال؛ لأننا عينا وجوب الوصية على الجدّ لأحفاده وأسباطه، والقانون الوضعي يريد وجوب إخراج نصيبهم من الميراث وصية واجبة وإن لم يوص الجدّ.

### أهمّ نتائج البحث:

١ - إثبات عدم حجب الأولاد المباشرين للأحفاد عدا الواسطة، والاستدلال مفصلاً على ذلك، فتمّ بيان أربعة أنحاء.

٢ - انصبّ الاستدلال في النحو الأوّل على بيان الحكم الأوّلي، واشتمل على أربعة وجوه، مضافاً الى مؤيّد قرآني.

٣ - فيما انصبّ النحو الثاني على التمسك برواية ابن أعين المتضمنة لوجوب الصرف على الصغار أولاد النصراني مع تعميمها الى الصغار من أولاد أولاد المسلمين.

٤ - والنحو الثالث هو إشراك الأحفاد في الميراث من خلال الإيصاء. وقد أثبتنا ذلك ضمن ثلاث خطوات.

٥ - وأمّا النحو الرابع فهو التمسك بمبدأ ولاية الفقيه.

٦ - لقد اشتمل البحث في طيّاته على فوائد ونكات علمية عديدة رجالية وتفسيرية وأدبية، كما لا يخفى على من طالع المقال بدقّة وإمعان.

## الهوامش

- (١) أنظر: مجلة فقه أهل البيت عليه السلام، العدد: ٨٩، مقال تحت عنوان (نقد نظرية حجب الولد المباشر للأحفاد في الإرث).
- (٢) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، المعروف بـ (وسائل الشيعة)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ٢٦: ١١٢، ب ٧ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٦.
- (٣) ويمكن اعتبار هذه الفكرة قرينة هنا على أن المراد بالمعنون هو علي بن سكين - وفي المعجم [الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ط ٥، طبعة مزيّدة ومنقّحة / ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م ١٣: ١٥٥] علي بن محمد بن سكين - بكثرة ما روى عنه في باب الفرائض إلا أنه مجرد احتمال؛ لمشاركة غيره ممّن اسمه علي في ذلك، مضافاً إلى المانع الذي سنذكره - إن شاء الله تعالى - على أن المقابلة بين النسخ ومراجعة كتب الرجال ترجّح أن الصحيح (علي عن محمد بن سكين)؛ لأنّ محمداً هو العنوان المذكور في كتب الرجال.
- (٤) وهو بالدقة علي بن الحسن بن حماد بن ميمون؛ لذا اختلف عنوانه في المصادر بتجزئة هذه الأسماء.
- (٥) الطريحي، فخر الدين، جامع المقال فيما يتعلّق بأحوال الحديث والرجال، مكتبة الجعفري التبريزي - طهران / بدون تاريخ: ٨٢.
- (٦) الكاظمي، محمد أمين بن محمد علي، هداية المحدثين الى طريقة المحمّدين، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم / ١٤٠٥ هـ: ١١٥.
- (٧) راجع: الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ٦: ١٢٩.
- (٨) المصدر السابق ١٥: ٢٥٠.
- (٩) المصدر السابق ١٢: ٣٧٢، عن رجال النجاشي [النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي الأسدي الكوفي، فهرست أسماء مصنّفي الشيعة، المشتهر بـ (رجال النجاشي)،

مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ٥ / ١٤١٦ هـ - ٢٥٤ - ٢٥٥،  
رقم (٦٦٧).

(١٠) الطباطبائي، علي،، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، مؤسسة النشر  
الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ١ / ١٤٢٢ هـ - ١٢ : ٥٠٧.

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

(١٢) النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي الأسدي الكوفي، رجال النجاشي: ٦٣٠.

(١٣) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٤ /  
١٣٦٥ هـ. ش ٩ : ٣١٨، باب ٢٨، ح ٦٣.

(١٤) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦ : ١١٢، ب ٧ من ميراث الأبوين  
والأولاد، ذيل ح ٦.

(١٥) المصدر السابق: ١١٠، ب ٧ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٢.

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

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

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

(١٩) أورده صاحب الوسائل من دون هذه المقدمة، واكتفى بإدراج الأسماء في السند،  
ففاتت على البعض نكتة رجالية سنتعرّض لها إن شاء الله تعالى. [المصدر السابق:  
١٣٢ - ١٣٣، ب ١٨ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٣].

(٢٠) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٣ / ١٣٦٣ هـ.  
ش ٧ : ٩٧، كتاب المواريث، باب ٥٨ ميراث الولد مع الزوج والمرأة والأبوين، ح ٣.

(٢١) الصدوق، محمد بن علي، مَنْ لا يحضره الفقيه، منشورات جماعة المدرّسين في  
الحوزة العلمية - قم، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ = ١٣٦٣ هـ. ش ٤ : ٢٧٧، كتاب الفرائض، باب  
ميراث الإخوة والأخوات.

(٢٢) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية -  
طهران، ط ٢ / ١٣٦٢ هـ. ش ٣٩ : ١٢١.



- (٢٣) الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / بدون تاريخ ١١: ٣٤٨.
- (٢٤) النساء: ١١.
- (٢٥) المرتضى، علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، دار القرآن الكريم - قم / ١٤٠٥ هـ - ٣: ٢٥٧ - ٢٦٥.
- (٢٦) النساء: ٩.
- (٢٧) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ١٨، ب ٢ من موانع الإرث، ح ١.
- (٢٨) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية - قم، ط ١ / ١٤١٦ هـ - ١٣: ٣٢.
- (٢٩) راجع: الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ١٥: ١٦١، رقم (٩٨١٦).
- (٣٠) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام ١٣: ٣٣.
- (٣١) الطوسي، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم/ بدون تاريخ ٢: ٤٢٠، رقم [٣١٨].
- (٣٢) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، مؤسسة نشر الفقاهة - قم، ط ١ / ١٤١٧ هـ: ٣٩٠، ب ٣، رقم [١].
- (٣٣) ابن داود الحلي، تقي الدين الحسن بن علي، رجال ابن داود، المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف/ ١٣٩٢ هـ = ١٩٧٢ م: ٢٦٨، رقم [٤٢٧] (أوفست منشورات الرضي - قم).
- (٣٤) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأحكام ١٣: ٣٠.
- (٣٥) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ١٩، ب ٢ من موانع الإرث، ذيل ح ١، الهامش رقم (٤).
- (٣٦) المحقق الحلي، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، انتشارات استقلال - قم/ ط ٢ / ١٤٠٩ هـ، ٤: ٨١٥ (مع تعليقات السيد صادق الشيرازي).

(٣٧) ابن إدريس، أبو جعفر مَحَد بن منصور بن أحمد الحَلِّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ٢ / ١٤١٠ هـ - ٣: ٢٦٩.

(٣٨) العلامة الحَلِّي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ١ / ١٤١٩ هـ - ٩: ٥٨.

(٣٩) انظر: الحلبي، الكافي في الفقه: ٣٧٥ حيث عمّم الحكم لمطلق القرابة، وكذا في غنية النزوع: ٣٢٩، وإصباح الشيعة: ٣٧٠ (هامش المصدر) .. من هامش المحقّق.

(٤٠) كالسرائر وكشف الرموز والتحرير وحاشية الكركي على الشرائع (مخطوط).

(٤١) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام ١٣: ٣٢.

(٤٢) المحقّق الحَلِّي، نجم الدين جعفر بن الحسن، نكت النهاية، مؤسسة النشر الإسلام التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ١ / ١٤١٢ هـ - ٢: ٢٣٦ - ٢٣٧.

(٤٣) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ١٩، ب ٢ من موانع الإرث، ذيل ح ١، الهامش رقم (٤).

(٤٤) النحل: ٩٠.

(٤٥) العلامة الحَلِّي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ١ / ١٤١٩ هـ - ٩: ٥٦ - ٥٧. وانظر: ابن زهرة، حمزة بن علي، غُنية النزوع الى علمي الأصول والفروع، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم، ط ١ / ١٤١٧ هـ - ٣٢٩. الحلبي، أبو الصلاح، الكافي في الفقه، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة - إصفهان / بدون تاريخ: ٣٧٥.

(٤٦) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٩: ٢٥٧، ب ١ من كتاب الوصايا، ح ١.

(٤٧) المصدر السابق ١٩: ٢٥٨، ب ١ من كتاب الوصايا، ح ٣.

(٤٨) البقرة: ١٨٠.

(٤٩) البقرة: ٢١٥.

(٥٠) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ٣٨٠، ب ٧ من زكاة الفطرة، ح ٢.

- (٥١) المصدر السابق: ٢٤٦ - ٢٤٧، ب ١٥ من المستحقين للزكاة، ح ٥.
- (٥٢) المصدر السابق: ٢٤٥ - ٢٤٦، ب ٤، ح ٣.
- (٥٣) البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت / ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م ٢: ١٢٦.
- (٥٤) المصدر السابق ٣: ١٩٠.
- (٥٥) المصدر السابق.
- (٥٦) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٩: ٢٦٣، ب ٤ من كتاب الوصايا، ح ٣.
- (٥٧) النساء: ٩.
- (٥٨) النساء: ٨.
- (٥٩) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٠: ١٦٧ - ١٦٨، ب ٨٦ من مقدّمات النكاح وآدابه، ح ٣.
- (٦٠) الزحيلي، د. وهبة، موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، شباب العصر للمعرفة ودار الفكر - دمشق، ط ١ / ١٤٣١ هـ = ٢٠١٠ م ٩: ٢٠.
- (٦١) الحسيني البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة البعثة - بيروت، ط ١ / ١٤١٩ هـ = ١٩٩٩ م ٣: ٢٠.
- (٦٢) الأنبياء: ٧٨ - ٧٩.
- (٦٣) راجع: مصادر الروايتين وغيرهما في تفسير البرهان [الحسيني البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن ٦: ٢٩٠ - ٢٩١]. وانظر: الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٩: ٢٧٨، ب ٤٠ من موجبات الضمان، ح ٤.
- (٦٤) الطبرسي، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ط ١ / ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م، ٧: ١٠٣.
- (٦٥) النحل: ٩٠.
- (٦٦) الرعد: ١١.
- وقد شرحناها في خطاب مستقل [راجع: العدد (١٤٥) من صحيفة الصادقين والجزء

التاسع من كتاب خطاب المرحلة]، ومما قلت فيه: إِنَّ له تعالى عند كل أحد ملائكة تتعاقب عليه في جميع أوقاته وأحواله لتحفظه بأمر الله تعالى من أمر الله تعالى الذي قضى بجريان السنن والقوانين التي تحكم على الموجودات أن تؤثر فيه، مثلاً: نزول المطر فيه غيث ورحمة للناس المزارعين وأمثالهم من المستقيدين، لكنه يضر شخصاً له بيت متهالك يسقط سقفه بنزول المطر، ولا يمكن أن تتوقف الإرادة الإلهية بإنزال المطر لأجل هذا المتضرر، فتقوم الملائكة بأمر الله بحفظ هذا المسكين من أمر الله، وكما أن الله تعالى يغلب رحمته بأمره تبارك وتعالى على عدله الذي هو من أمره تعالى «يا من سبقت رحمته غضبه» [المفيد، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان، المزار، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط ٢ / ١٤١٤ هـ = ١٩٩٣ م: ١٥٣، باب دعاء يوم عرفة، رقم (٦٧)].

وفي رواية عن الإمام الباقر عليه السلام يفسر فيها قوله تعالى: ﴿يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾، قال عليه السلام: «بأمر الله حتى إذا جاء القدر خلوا بينه وبينه، يدفعونه إلى المقادير، وهما ملكان يحفظانه بالليل، وملكبان بالنهار يتعاقبانه» [الحسيني البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن ٥: ١٩٤]، ومثله حديث عن الإمام الصادق عليه السلام. وفي نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إِنَّ مع كلِّ إنسان ملكين يحفظانه، فإذا جاء القدر خليا بينه وبينه» [نهج البلاغة، (تحقيق: محمد عبده)، دار الذخائر - قم، ط ١ / ١٤١٢ هـ = ١٣٧٠ هـ. ش ٤: ٤٦، باب المختار من حِكَم أمير المؤمنين عليه السلام، رقم (٢٠١)].

فهذه الملائكة موكلة من قبل الله تعالى بحفظ الإنسان من جريان القوانين الطبيعية التي أودعها الله تعالى في الكون عدلاً ونظاماً. على خلاف مصلحته وخيره رحمة به وفضلاً من الله تعالى عليه؛ إذ الإنسان أعجز من أن يواجه وحده كل تقلبات الكون وأحداثه وحوادثه والعوامل المؤثرة فيه، وهي كلها من أمر الله تعالى.

(٦٧) أقول: إِنَّ بعض هذه المبادئ تدخل في ما يسمى بالعناوين الثانوية، ومنها ما يعمل بها الفقهاء لإيمانهم بها وجداناً وإن لم يُقننوا المسألة كما فعلنا، مثلاً من يشترط في كفاية رؤية الهلال في بلد لثبوته في بلد آخر أن يكون البلدان متقاربين ومتحدين في الأفق، فإذا رُوي في دبي أو أبو ظبي لا يثبت في العراق؛ لعدم تحقق الشرط، لكنه إذا ثبت في مشهد (شمال شرق إيران) فإنه يثبت في عموم إيران ومنها بندر عباس مثلاً في جنوب غرب إيران مع أن المسافة الفاصلة في الثاني أكثر من الأول، فلماذا يثبت

في الثاني دون الأول؟ فهذا الفقيه خاضع في وجدانه لمبدأ وحدة كلمة الشعب والدولة على سعتها.

(٦٨) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ١٣٦ - ١٣٧، ب ٢٠ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ١.

(٦٩) المصدر السابق ٢٦: ١٣٨، ب ٢٠ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٦.

(٧٠) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام ١٣: ١٣٧.

(٧١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ٧: ١١٤، كتاب الموارث، باب ٦٤، ابن أخ وجد، ح ١٥.

(٧٢) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٩: ٣٠٣، باب ٢٨، ميراث من علا من الآباء وهبط من الأولاد.

(٧٣) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ١٣٩، ب ٢٠ من ميراث الأبوين والأولاد، ذيل ح ٧.

(٧٤) المصدر السابق.

(٧٥) النساء: ١٠.

(٧٦) الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، الأمالي، مؤسسة البعثة - قم، ط ١ / ١٤١٧ هـ: ٥٧٧، ح ٧٨٨.

(٧٧) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٠: ١٦٧، ب ٨٦ من مقدمات النكاح وآدابه، ح ٣، نقله عن الفقيه، وفي ٢٠: ١٧٠ باب ٨٨، ح ٢ نقله عن الكافي.

(٧٨) الزحيلي، د. وهبة، موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة ٩: ٣١٠ - ٣١٥.

(٧٩) المصدر السابق ٩: ١٢٠ - ١٢٢.

(٨٠) البقرة: ١٨٠.

(٨١) لما تقدّم من أنّ القانون السوري لا يشمل أولاد البنت بالوصية الواجبة.

(٨٢) الزحيلي، د. وهبة، موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة ٩: ١٢٠ - ١٢٢.

(٨٣) كشكول، القاضي محمد حسن، شرح قانون الأحوال الشخصية رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩ وتعديلاته: ٣٩٩.

# موقف القرآن الكريم تجاه الجهاد الابتدائي

## القسم الأول

□ آية الله الشيخ محمد القائيني (\*)

المعروف فقهِياً هو تقسيم الجهاد المشروع إلى قسمين: الجهاد الدفاعي والجهاد الابتدائي، كما أنَّ المعروف أيضاً هو اشتراط الثاني بحضور المعصوم عليه السلام، وعليه فلا موضوع له زمن غيبة المعصوم، وندر مَنْ نفى هذا الشرط.. وقد عالج هذا البحث الأدلة التي يُمكن الاستدلال بها في المقام، سيما الكتاب العزيز، حيث عالج مدى دلالة الآيات على الجهاد، وكذا الآيات الحاثّة عليه، وبعد التدقيق في ذلك انتهى الباحث إلى عدم تمامية تلك الأدلة، وعدم نهوضها بإثبات وجوب الجهاد الابتدائي أو مشروعيته، بل ثمة آيات تدلّ على نفي مشروعية الجهاد الابتدائي..

المصطلحات الأساسية:

الجهاد، الجهاد الابتدائي، الجهاد الدفاعي، الكفّار، أهل الكتاب

(\*) أستاذ البحث الخارج في الفقه والأصول في الحوزة العلمية بقم.

## المقدمة:

لقد اشتهر في كلمات الفقهاء اشتراط وجوب الجهاد الابتدائي بحضور الإمام وإذنه أو إذن نائبه الخاص، وفرّعوا على ذلك عدم مشروعية الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة كما في عصرنا. ويظهر من البعض وجوبه حتّى في زمن الغيبة.

## استعراض كلمات الفقهاء:

قال أبو الصلاح الحلبي: «يجب جهاد كلّ من الكفّار والمحاربين من الفسّاق عقوبة على ما سلف من كفره أو فسقه، ومنعاً له من الاستمرار على مثله بالقهر والاضطرار؛ لكون ذلك مصلحة للمجاهد...»<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ الطوسي في الاقتصاد - في فصل (مَنْ يُجَاهِدُ مِنَ الْكُفَّارِ) -: «كلّ من خالف الإسلام وأنكر الشهادتين وجب جهاده وقتاله... إلى أن قال - بعد ذكر كيفية جهاد اليهود والنصارى والمجوس -: ومن عدا الثلاث فرق يجب قتالهم إلى أن يُسلموا أو يُقتلوا... ولا يبدأ الكفّار بالقتال حتّى يدعوا إلى الإسلام من التوحيد والعدل وإظهار الشهادتين والقيام بأركان الشريعة، فإن أبوا ذلك كلّهُ أو بعضه وجب قتالهم...»<sup>(٢)</sup>. ونحوه في الجمل والعقود<sup>(٣)</sup>.

وقال ابن البرّاج: «من يجب جهاده على ثلاثة أضرب: أحدها: ضرب لا يُقبل منهم إلا الدخول في الإسلام حسب، فإن لم يُجيبوا إلى الدخول قُتلوا وسُبي ذراريهم، وصار أموالهم غنيمة»، ثم ذكر الضرب الآخر مَنْ يُؤخذ منهم الجزية وغيرهم، ثم قال: «والضرب الأوّل هم جميع مَنْ خالف الإسلام وليس لهم كتاب ولا شبهة كتاب كعباد الأوثان والكواكب وَمَنْ جري مجراهم...»<sup>(٤)</sup>.

وقال ابن حمزة - ضمن بيان أقسام الكفار ومن يجوز قتاله : « والضرب الآخر: لا يجوز إقراره على دينه، وهو من عدا هؤلاء من الكفار، ولا يُقبل منهم غير الإسلام، فإن لم يقبلوا قوتلوا ولم يرجع عنهم إلا بعد أن يُسلموا أو يقتلوا عن آخرهم...»<sup>(٥)</sup>.

وقال ابن زهرة: «ومن لا كتاب له من الكفار لا يُكفّ عن قتاله إلا بالرجوع إلى الحق...»<sup>(٦)</sup>.

وقال ابن إدريس في ذكر أصناف الكفار ومن يجب قتالهم منهم وكيفية القتال: «الكفار على ثلاثة أضرب: أهل كتاب - وهم اليهود والنصارى - فهؤلاء يجوز إقرارهم على دينهم ببذل الجزية. ومن له شبهة كتاب فهم المجوس، فحكمهم حكم أهل الكتاب يُقرّون أيضاً على دينهم ببذل الجزية. ومن لا كتاب له ولا شبهة كتاب - وهم من عدا هؤلاء الثلاثة الأصناف - من عبّاد الأصنام والأوثان والكواكب وغيرهم فلا يُقرّون على دينهم ببذل الجزية. ومتى امتنع أهل الكتاب ومن له شبهة كتاب من بذل الجزية كان حكمهم حكم غيرهم من الكفار في وجوب قتالهم وسبي ذراريهم ونسائهم وأخذ أموالهم وتكون فيئاً»<sup>(٧)</sup>.

وقال المحقق الحلي: «فيمن يجب جهاده، وهم ثلاثة: البغاة على الإمام من المسلمين. وأهل الذمة وهم اليهود والنصارى والمجوس إذا أخلوا بشرائط الذمة. ومن عدا هؤلاء من أصناف الكفار. وكل من يجب جهاده فالواجب على المسلمين النفور إليهم إمّا لكفّهم وإمّا لنقلهم إلى الإسلام، فإن بدأوا فالواجب محاربتهم، وإن كفّوا وجب بحسب المكنة، وأقلّه في كلّ عام مرّة. وإذا اقتضت المصلحة مهادنتهم جاز لكن لا يتولّى ذلك إلا الإمام أو من يأذن له الإمام»<sup>(٨)</sup>.

وقال العلامة في التذكرة: «الجهاد قسمان: أحدهما: أن يكون للدعاء إلى



الإسلام، ولا يجوز إلا بإذن الإمام العادل أو مَنْ نصبه لذلك عند علمائنا أجمع... وقال أحمد: يجب مع كلِّ إمام برٍّ أو فاجر... إلى أن قال العلامة -: ووجوب هذا القسم على الكفاية...»<sup>(٩)</sup>. ونحوه في التحرير<sup>(١٠)</sup> والمنتهى<sup>(١١)</sup>.

وقال الشهيد الأوّل في الدروس: «والمجاهدون ثلاثة: ... إلى أن قال -: والواجب قتال الكتابي حتّى يُسلم أو يتذمّم أو يُقتل. وقاتل المشرك حتّى يُسلم أو يُقتل. وقاتل الباغي حتّى يفِيء أو يُقتل»<sup>(١٢)</sup>.

وقال أيضاً في غاية المراد: «يجب جهاد غيرهم - أهل الذمّة - من أصناف الكفّار إلى أن يُسلموا أو يُقتلوا...»<sup>(١٣)</sup>.

وفي الروضة ومنتها اللمعة: «(يجب قتال الحربي)، وهو غير الكتابي من أصناف الكفّار الذين لا ينتسبون إلى الإسلام... وإنّما يجب قتال الحربي (بعد الدعاء إلى الإسلام) بإظهار الشهادتين والتزام جميع أحكام الإسلام... ويجب قتال هذا القسم (حتّى يُسلم أو يُقتل)»<sup>(١٤)</sup>.

وقال كاشف الغطاء في أقسام الجهاد: «خامسها: جهاد الكفر والتوجّه إلى محالّهم للردّ إلى الإسلام... وهذا المقام من خواصّ النبي ﷺ والإمام والمنصوب الخاصّ منهما، دون العامّ»<sup>(١٥)</sup>.

وقد صرّح بوجوب قتال غير أهل الجزية من الكفّار حتّى يُسلموا أو يُقتلوا غير واحد من المتأخّرين، كصاحب الرياض<sup>(١٦)</sup>.

وقال المحقّق النجفي: «فإن بدأوا المسلمين بالقتال فالواجب محاربتهم مع المكنة بلا خلاف ولا إشكال، بل هو كالضروري، بل إن كفّوا وجب ابتدائهم بها بحسب المكنة كذلك أيضاً بعد تعاضد الكتاب والسنة والمعلوم من سيرة النبي ﷺ والتابعين من شدة المواظبة والحثّ عليه حتّى تکرّر ذلك منه ﷺ وهو

في النزاع، وخصوصاً في تنفيذ جيش أسامة بن زيد»<sup>(١٧)</sup>.

ويظهر منه ﷺ الميل إلى وجوب الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة؛ بناءً منه ﷺ على النيابة العامة للفقهاء بالنسبة إلى كلّ ما لم يُعلم اختصاصاً بالإمام المعصوم، فإن لم يتمّ إجماع كان الجهاد في عصر الغيبة واجباً برعاية الفقيه الجامع للشرائط<sup>(١٨)</sup>. وقد صرح بوجوب الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة سيّدنا الأستاذ الخوئي ﷺ<sup>(١٩)</sup>.

ولا ريب في اختلاف مبنى السيّد الأستاذ ﷺ عن مبنى المحقّق النجفي في المسألة؛ حيث إنّ المحقّق النجفي بنى الحكم على الولاية العامة للفقهاء، ولا يقول بهذا المبنى سيّدنا الأستاذ؛ فإنّ مذهبه انحصار الولاية وعدم عموم لها.

والنسبة بين ولاية الفقيه وبين الأحكام المناسبة لها هي العموم من وجه، فربّما يقول الفقيه بالولاية ومع ذلك يخصّ حكماً بالمعصوم، كما في الحكم بثبوت الهلال؛ حيث يُمكن القول باختصاص نفوذ الحكم في الأهلة بالإمام المعصوم، وربّما يُنكر الفقيه عموم الولاية ويقتصر على الأمور الحسينيّة ومع ذلك يقول بثبوت حكم مناسب للولاية كما في الجهاد الابتدائي. وقد يجتمع الأمران فيقال بالولاية مع ثبوت الأحكام المناسبة لها.

والسرّ في ذلك: أنّ منكر عموم الولاية إنّما يُنكر عموماً حيث ينحصر الدليل على الحكم في دليلها، ولا يُنكر عموم الولاية حيث يدلّ عليها دليل خاصّ، فمتى دلّ نصّ على ولاية خاصّة لم يكن مناص عن القول بها حتى ممّن يُنكر الولاية العامة للفقهاء.

كما أنّه مع النصّ على اختصاص الولاية بالمعصوم لم يكن مناص عن نفيها عن غيره وإن كان الفقيه قائلاً بالولاية العامة وعدم انحصار بالحسينيّات،

فلاحظ وتدبر فيما ذكرنا؛ فإنه دقيق، ولا يُنبئك مثل خبير.

وحيث إن سيدنا الأستاذ الخوئي رحمته الله يري دلالة النصوص الخاصة والأدلة العامة من الآيات والأخبار على وجوب الجهاد الابتدائي بلا اختصاص لها بعصر حضور المعصوم عليه السلام ذهب إلى الوجوب مع أنه لا يبني على القول بالولاية العامة للفقهاء.

وأما المحقق النجفي فإنه بنى وجوب الجهاد الابتدائي على مبناه في ولاية الفقيه؛ ولعلّه لما يري من قصور الأدلة والنصوص القطعية عن الدلالة على وجوب الجهاد؛ حيث لا إطلاق فيها.

ويكفي له عدم وجود دليل على اختصاص الحكم بالمعصوم؛ ولذا كان الحكم عنده مبتنياً على عدم الإجماع على اختصاص الحكم بعصر الحضور.

#### تبويب البحث:

وعلى أية حال فالببحث في حكم الجهاد الابتدائي تارة من حيث وجوبه في عصر الغيبة وعدمه، وبالمناسبة يتّضح الكلام في حكم الجهاد الابتدائي على الإطلاق، وأخري في جوازه على تقدير عدم وجوبه.

#### بيان محلّ البحث وتوضيح المراد بالجهاد الابتدائي:

وقبل الخوض في المسألة ينبغي تنقيح ما هو محلّ البحث، أعني ما هو المقصود من الجهاد الابتدائي، فنقول بعد التوكّل على الله سبحانه:

المراد من الجهاد الابتدائي ما هو في قبال الجهاد الدفاعي؛ فإنه لا ريب في وجوب الجهاد الدفاعي وعدم اشتراطه بحضور المعصوم عليه السلام وإذنه الخاص.

وأما الجهاد الابتدائي فهو الجهاد للدعوة إلى الإسلام على ما هو مفصّل في

كتب الفقه من حيث كون المدعوّ إمّا أهل الكتاب أو غيرهم، والأوّل إذا أسلم أو قبل الجزية، وإلا قوتل، وأمّا غير الكتابي فإنّه إمّا أن يُسلم أو يُقاتل، ولا تُقبل الجزية من غير الكتابي.

فهل إنّ هذا الحكم يثبت في هذه الأعصار، فيجوز للحاكم غير المعصوم بل يجب أن يدعو الناس إلى الإسلام ويُقاتلهم على ذلك، كما مال إليه المحقّق النجفي، وصرّح به سيدنا الأستاذ؟

وقد ذكر سيدنا الأستاذ أنّ مقتضى إطلاق أدلّة الجهاد هو وجوبه في عصر الغيبة، وأنّ ما ادّعي دلالته على اختصاص الجهاد بإذن المعصوم خصوصاً قاصر سنداً بل دلالة؛ فلذا كان مقتضى الصناعة القول بالوجوب.

### مقتضى القاعدة:

ثمّ إنّّه ينبغي التنبيه على أمر قبل الورود في أصل البحث عن إثبات وجوب الجهاد الابتدائي وعدمه. وبيان:

أنّه ليس هناك من العقل أو النقل ما يقضي بامتناع وجوب الجهاد الابتدائي بمعناه الاصطلاحي، أعني: مجاهدة الكفّار لإلزامهم بقبول الإسلام وقتالهم على تقدير امتناعهم، ومعه فلا محذور في الالتزام بالوجوب لو دلّ عليه الدليل وقام من جهة الكتاب أو السنّة؛ إذ ليس إلزام الكافر بالإسلام من قبيل الظلم ليكون ممتنعاً. فإنّ الجهاد الابتدائي معناه إلزام الكافر بالتدين بالإسلام بعد اتّضح الحقّ له بالبرهان وقيام الحجّة عليه، وهذا لا يمنعه عقل عاقل، بل الكفر على هذا التقدير عين الظلم على المولى الخالق، وتمرّد عليه وعصيان له، ولا مانع من أن يستوجب ذلك عقوبة القتل، كسائر الحدود المقرّرة للعصاة في الدنيا والآخرة

وإن لم يُصطلح عليه الحدّ المقرّر بيانه في كتاب الحدود.

وبالجملة: بعد كون الكافر مكلفاً عقلاً وشرعاً بالأصول - بل المشهور تكليفه بالفروع أيضاً - فلا مانع من معاقبة المكلف على تمرّده وعصيانه بما يُقرّره الشرع من عقاب في الدنيا أو الآخرة، ومن جملة ذلك عقوبة الكافر عن عناد وجود بعد قيام الحجّة وتمام البرهان.

**تحديد مفاد آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾:**

ولا نستبعد أن يكون هذا المضمون هو المعنى بقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾<sup>(٢٠)</sup>، فالمعنى على هذا أنّه ليس الحمل على الإسلام - بعد تبين الرشد والهداية وما هو الضلال والغواية - إكراهاً؛ لأنّ الإكراه إلزام الغير على خلاف ميله ورغبته، ومَنْ ذا الذي لا يرغب في الإسلام بعد اتّضح الحقّ له؟!

وقد ذُكر أو يُمكن أن يُذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ عدّة احتمالات:

الأوّل: ما حكاه في المجمع من كون الآية في أهل الكتاب حيث يُكتفى منهم ببذل الجزية، بخلاف سائر الكفار؛ فإنّه لا يُقبل منهم غير الإسلام<sup>(٢١)</sup>.

الثاني: ما في تفسير القمّي من تبين الآية هكذا: «أي: لا يُكره أحد على دينه إلا بعد أن قد تبين له الرشد من الغي»<sup>(٢٢)</sup>.

الثالث: ما حكاه في المجمع من كون الآية منسوخة بآيات القتال والجهاد<sup>(٢٣)</sup>.

الرابع: إنّ معنى الآية لا حاجة إلى الإكراه في الدين لما أنّه تبين الرشد.

الخامس: إنّ المعنى: أنّه ليس الإكراه في الدين مقرّراً في الشريعة. وقوله

تعالى: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ دفع دخل مقدر، وهو أنه بدون الإكراه كيف يدخلون الناس في الدين، فأجيب بأن الرشد واضح، وهو مقتضى لتدوين الناس به. السادس: إنه لا يمكن الإكراه في الدين؛ لكون الدين أمراً قلبياً تابعاً لما يناسبه من القناعة، وهو ما لا يمكن وقوعه بالإكراه، نظير الحب والبغض، وقوله تعالى: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ جملة مستأنفة، لا تعليل لنفي الإكراه في الدين.

السابع: إنه ليس هناك إكراه في الدين حقيقة وإن ألزم الكافر بالإيمان؛ وذلك لتبيين الرشد من الغي، فلا يكون الإلزام بالرشد وما فيه الصلاح إكراهاً؛ لأن الإكراه هو الحمل على المكروه، لا مطلق الإلزام بالشيء، وما فيه الصلاح بعد تبيّنه ليس مكروهاً بحسب الفطرة والخلقة وإن فرض عناد الكافر ومماطلته. الثامن: إنه ليس هناك إكراه في الدين بحكم الشارع وإن ألزم الكافر بالإيمان؛ وذلك لتبيين الرشد والصلاح، فيكون الإكراه عليه محكوماً تعبداً بعدم كونه إكراهاً وإن كان عرفاً إكراهاً.

وأما ما يدور على الألسنة من التمسك بقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ لعدم إلزام الكفار بالتدين بالإسلام فهذا الاستدلال مما لا يمكن المساعدة عليه؛ إذ يرد عليه:

أولاً: إنه لا شك في ثبوت الإكراه في الدين عقلاً ونقلاً؛ وذلك لأن الكافر لو سلّم عدم إلزامه بحسب العقوبة الدنيوية على التدين بالإسلام، ولكنه لا شك في كونه مكلفاً بالإسلام ومحكوماً بالعقوبة الأخروية على تقدير العصيان؛ وأي إكراه أشد من الوعيد بعقوبة الآخرة ونار الجحيم، فلو فرض أن شخصاً ألزم بالإسلام وحكم عليه بالجزية أو بضرر يسير على تقدير المخالفة يُعدّ إكراهاً،

وأما لو حُكم عليه بالعذاب الدائم والخلود في نار جهنم لا يكون مُكرهاً! إنَّ هذا القضاء لعجيب!

فعامة المكلفين مُكرهين شرعاً على العمل بوظائفهم دفعاً لعذاب الآخرة على الأقل. وهذا الإكراه ممّا لا يمنع عنه عقل ولا غيره، بل عليه تبتني روابط الموالى والعبيد عند العُرف والعقلاء؛ فإنَّ الناس محكومون بالعقوبات من قِبَل الحكومات إذا تخلفوا عن القوانين والوظائف العُرفية، فليكن لزوم متابعة دين الحق من هذا القبيل.

وثانياً: إنَّ الآية علّلت نفي الإكراه في الدين حسبما يُفهم من ذيل الآية بقوله عزَّ وجلَّ من قائل: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾، فالمتفاهم منه أنَّ الإكراه إنَّما يتحقّق بتحميل الغير على العمل من دون رغبة له في الفعل، ولا مصلحة له فيه، وحيث إنَّ الرشد والهداية قد اتّضحت وتبيّنت، فلا يكون الحمل عليه إكراهاً؛ فإنَّ الإكراه متقوم بكون ما يفعله المُكرّه على خلاف صلاحه ورشده وكونه مكروهاً له، ولا يصدق على الإلزام بالمصالح، فهو كالإكراه على حفظ النفس من الهلاك ودفع المضار ممّا جُبِل عليه الناس وفُطروا عليه.

ولو فُرض صدق مفهوم الإكراه بحسب حاقّ معناه على إلزام المعاند بالإسلام، فلا يبعد أنَّ الآية بصدد الحكم بثبوته، ونفي الإكراه في مثله حكومة وإن صدق عُرفاً وحقيقة.

فكأنَّ الآية بقريئة التعليل بصدد أنَّ الإلزام بالدين لا يُعدّ إكراهاً بعد اتّصاح الحقّ، وكون الإنسان مفطوراً على الرشد والهداية.

وثالثاً: يُحتمل أن تكون الآية نازلة إلى قضية تكوينية، وهي أنَّ الدين حيث كان أمراً قلوبياً فهو ممّا لا يقبل الإكراه من قِبَل الناس؛ فإنَّ الإكراه إنَّما يُمكن

بالنسبة إلى أفعال الجوارح، وأما فعل القلب مما لا يعلمه إلا الله فهو مما لا يقبل الإكراه من قبل الناس.

إلا أنه على هذا التقدير يكون ربط ذيل الآية بالصدر بتكلف.

الاستدلال بالإجماع على وجوب الجهاد الابتدائي ومشروعيته:

ثم إنه قد يُستدل لاشتراط وجوب الجهاد الابتدائي ومشروعيته بحضور المعصوم وإذنه بالإجماع المدعى في بعض الكلمات.

ولكن في بعض الكلمات المعاصرة نسبة الخلاف ونفي الاشتراط إلى المفيد في المقنعة والحلي في الكافي وسائر.

وظني: أن النسبة غير بيّنة؛ فإنه لو كان مخالف أمثال من ذكر لم يخف خلافهم على أمثال العلامة وغيره من الفقهاء المتأخرين، وكذا على مثل الشيخ عليه السلام مع أنه لم ينسب الخلاف إليهم أحد فيما أعلم حتى إن العلامة في المختلف - المُعد لنقل المسائل الخلافية بين الإمامية حتى مع ندرة الخلاف - لم يتعرض لذلك فيما تصفّحت.

ولا يبعد أن يكون المنساق من عبارات من نسب الخلاف إليهم هو أصل مشروعية الجهاد من دون أن يكونوا بصدد شروطه وما يُعتبر في مشروعية القسم الابتدائي منه؛ فإنّ كلام المفيد إنّما هو بصدد وجوب إقامة الفقهاء في عصر الغيبة الحدود والأحكام ومنها الجهاد بما له من الشروط إذا أمكنهم بتمكين الحاكم والسلطان لهم من ذلك.

ومهما يكن من أمر فقد أجاب سيّدنا الأستاذ عليه السلام عن الاستدلال بالإجماع

بوجهين:



الوجه الأول: منع الإجماع بعد عدم كون المسألة مطروحة في بعض الكلمات.

الوجه الثاني: احتمال كون الإجماع مدركه النصوص المدعى دلالتها على الاشتراط، ومعه فلا موضوعية للإجماع<sup>(٢٤)</sup>.

أقول: يظهر الإشكال في الاشتراط من السبزواري<sup>(٢٥)</sup>، كما أشار إليه سيدنا الاستاذ<sup>(٢٦)</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أنه لا يتجه الاستدلال في المقام بإطلاق بعض الآيات الآمرة بالجهاد أو الحائثة عليه، مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ...﴾<sup>(٢٧)</sup>؛ فإنه من الواضح فيها عدم كونها بصدد بيان الموضوع وشروطه.

الاستدلال بالكتاب العزيز على وجوب الجهاد الابتدائي:

وينبغي دراسة نصوص الجهاد وملاحظة مدي دلالتها على وجوب الجهاد الابتدائي ليتسنى الحكم في المسألة. وعمدة ما يُستدل به لأصل وجوب الجهاد الابتدائي هي الآيات الواردة في الجهاد، والكتاب العزيز مشحون في سورة بجملة وافرة من الآيات المتعلقة بالجهاد، فلا مناص من ملاحظتها بالتفصيل لاتّضاح الأمر.

ويُمكن تقسيمها إلى طائفتين: الآيات الآمرة بالجهاد، والآيات الحائثة عليه:

الطائفة الأولى: الآيات الآمرة بالجهاد

الآية الأولى: فمن جملة الآيات المستدل بها على المسألة هي قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾<sup>(٢٨)</sup> حيث فسّرت الفتنة بالشرك، وغاية الأمر بالقتال هو التدين بدين الله، وليس هو

غير الإسلام.

وقد ورد نظير هذه الفقرة في سورة الأنفال، قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (٢٩).

وفي صحيح محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: قول الله عز وجل: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ (٣٠) فقال: «لم يَجِئْ تأويل هذه الآية بعد، إنّ رسول الله ﷺ رَخَّصَ لهم لحاجته وحاجة أصحابه، فلو قد جاء تأويلها لم يُقبل منهم، ولكنهم يُقتلون حتى يُوحّد الله عز وجل، وحتى لا يكون شرك» (٣١).

ودراسة دلالة الآية هذه على الحكم تتطلب ملاحظة الآيات السابقة عليها؛ لما لها من تأثير في انعقاد الظهور، وهي قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ \* وأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرِجُوهُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ \* فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ \* وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ \* الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (٣٢).

وتفصيل البحث يستدعي التكلّم في أمور:

الأمر الأوّل: قد بدئت هذه الآيات بالخطاب، وهو خاصّ بالحضور، ويكون إثبات مضمونه في شأن الغائب فضلاً عن المعدوم بقاعدة الاشتراك أو بإلغاء الخصوصية، والأخير هو عمدة المدرك لقاعدة الاشتراك، ولا ريب أنّ إلغاء الخصوصية إنّما يتمّ حيث يُعلم بتحقيق موضوع الخطاب في شأن المعدوم حال

الخطاب، وأنه لا دخل لقيد معاصرة الخطاب ولا لما يلزمه في الحكم.

وأما إذا كان الموضوع حال الخطاب مختلفاً عن المعلوم حينه؛ لاحتمال دخل بعض الخصوصيات المتحققة في شأن الحضور في الحكم فلا يمكن الجزم بإلغاء الخصوصية، وربما كان لحضور المعصوم ومعاصرته للمكلف أو خصوصية أخرى ملازمة دخل في حكم الجهاد ووجوبه، فلا يمكن إثبات الحكم في شأن المكلفين في عصر الغيبة بمجرد قاعدة الاشتراك.

نعم، وصف المخاطب بالحكم لخصوصية دالّ على دخله في الحكم ومُشعر بالعلية، ولكن لا ظهور له في العلية التامة.

الأمر الثاني: ثمّ إنّه قد يُستدلّ لعموم الحكم الوارد في آيات تَضَمَّنَت الخطاب وثبوته بالنسبة إلى الغائبين والمعدومين حال الخطاب بقاعدة الاشتراك؛ فإنّ كلّ حكم لم يُعلم اختصاصه بالحاضرين والمشافهين يعمّ الكلّ، فيكون الاختصاص بحاجة إلى إثبات.

أقول: إن كان الوجه في قاعدة الاشتراك هو الإجماع فلا يتمّ في مسألة ادّعي فيها الإجماع على الخلاف؛ حيث ادّعي الإجماع على اشتراط الجهاد الابتدائي بحضور المعصوم.

لكن يُمكن أن يُقال: عمدة الوجه في قاعدة الاشتراك هو ظهور الأحكام في كون الموضوع لها هو عنوان المكلف بلا دخل لقيد الحضور والمشافهة في الموضوع ولا دخل لما يلزم الحاضرين من خصوصيات كمعاصرة المعصوم والإمام.

وهذا غير بعيد فيمكن نفي دخالة قيد معاصرة المعصوم بهذا الوجه، ولكن قاعدة الاشتراك لا تكون معممة للحكم بالنسبة إلى غير متعلّقه، فإذا كان الحكم

وجوب مقاتلة كافر خاص لا تكون قاعدة الاشتراك معممة للحكم بالنسبة إلى مطلق الكفار؛ فإن غاية ما تقتضيه قاعدة الاشتراك أن ذلك الكافر الخاص يجب مقاتلته حتى علينا ممن لم نحضر حال الخطاب ولم نعاصر المعصوم، فلو وجد كافر بتلك الخصوصية وجب قتاله علينا في عصر الغيبة. وليس معنى قاعدة الاشتراك هو وجوب قتل سائر الكفار ممن يختلفون في بعض الأوصاف ممن أمر بقتالهم، ككون السابقين ناقضين للعهد مظاهرين على المسلمين معذّبين للمسلمين على إسلامهم.

الأمر الثالث: إن الموضوع في هذه الآيات هو قتال قوم خاص، والتعدّي عنهم إلى مطلق الكفار لا يكون إلا بإلغاء الخصوصية، وهو بحاجة إلى إثبات، وليس هناك ما يثبت؛ فإن القوم الخاص وُصفوا ببعض الأمور يُحتمل اشتراطها لولا الجزم باعتبارها، وذلك الوصف أنهم يُقاتلون المسلمين، فالكفار هم البادئون بالحرب، فيكون الأمر بجهادهم من باب الدفاع. وأين هذا من الجهاد الابتدائي؟! هذا، مع ما وُصف القوم أيضاً بأنهم أخرجوا المسلمين من بلادهم ومأواهم، ومجاهدة الظالم بمثل ذلك مشروعة بالغض عن الجهاد الابتدائي؛ فإن الجهاد للدفاع عن المال لدفع الظلم والمنع من التهجير والتواري عن الوطن مشروع بلا ريب.

وأيضاً وُصف القوم بأنهم أهل فتنة وأنه أشد من القتل، وأين هذا من الجهاد الابتدائي؟!

وقد قيل: إن المراد من الفتنة هي التعذيب، كما في قضية سمية وياسر والدّي عمّار رحمهم الله.

وهذه النقطة من الإشكال تنحلّ إلى إشكالين:

أحدهما: أن متعلّق الحكم خاصّ حيث أخذ في الموضوع مقاتلة المقاتلين للمسلمين، لا مطلق الكفّار، فلو فرض أنّ القضية حقيقية فإنّه لا إطلاق فيها للكفّار غير المقاتلين، أعني المسالمين.

ثانيهما: كون القضية خارجيّة حيث وُصف القوم الذين أمر بمقاتلتهم بأنّهم أخرجوا المسلمين من بلادهم وأنّهم أهل فتنة، فلا يُمكن استظهار أنّ الأمر بمقاتلتهم من حيث كونهم متصدّين لقتال المسلمين فقط؛ بحيث لا مدخل لشيء آخر في الحكم.

نعم، قديماً ذكروا أنّ الوصف مُشعر بالعلية، ولكن الإشعار لا يكفي في الظهور، سيما إذا عُقِبَ بذكر غيره من الخصوصيات، فلا يُمكن استظهار العلية التامة للوصف الأوّل.

وقد سبق أنّ قاعدة الاشتراك لا تُعمّم دليل الحكم المجمل بالنسبة إلى موارد الإجمال، وليست رافعة للإجمال، ولا محقّقة للإطلاق حيث لا إطلاق في دليل الحكم من حيث الموضوع، سوي أنّها تدفع قيد المعاصرة حيث يُحتمل اعتبارها، ولا تُحقّق الإطلاق من سائر الجهات.

الأمر الرابع: ثمّ إنّ ما تضمّنته الآيات وغيرها من الأمر بالمقاتلة حتّى لا تكون فتنة ويكون الدين لله لا دلالة فيه على وجوب قتل الكافر المسالم؛ فإنّ أقصى ما تقتضيه بناءً على تفسير الفتنة بالشرك والكفر أنّ الغاية من مقاتلة الكفّار هو ظهور الإسلام وغللبته على الأديان.

وهذا لا يكون بقتل الكفّار، بل بنشر الدعوة بالبراهين والحجج ومنع الكفّار - ولو بمقاتلتهم - من مزاحمة إبلاغ الدعوة وإيذاء المسلمين وتعذيبهم على الإيمان، والذي لا يكون عادة إلا بقوة الكافر وثبوت دولة له تقوم بهذه الأعمال،

فلا بدّ للمسلمين من مقاتلة هكذا كفّار لكسر شوكتهم ومنعهم من التحكّم على الإسلام والمسلمين. قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (٣٣).

بل لعلّ ظاهر الآية الكريمة أنّ السبب في الأمر بالمقاتلة هو أنّ ذات المأمور بقتاله هو سبب الفتنة، فيكون الغرض منعه من الفتنة بسبب القتال، وقتل الكافر الممتنع عن الإسلام إذا لم يكن سبباً لفتنة لا يُعدّ مانعاً من الفتنة، ولو كان المراد من الفتنة دين الكافر والمشرّك نفسه فلا يكون قتله مانعاً من الفتنة، بل إخماء لهما من الوجود، وهذا غير مفهوم من الآية الكريمة؛ فإنّ المنع من الكفر غير انعدام الكفر بقتل الكافر، بل ظاهر المنع من التديّن بالكفر مع بقاء الموضوع ووجود الشخص، فلا يكون قتل الكافر منعاً للكفر.

الأمر الخامس: وفي هذه الآيات الكريمة التي سبقت نقاط غير ما تقدّم يُمكن طرحها كما يلي:

يُمكن أن يُقال: إنّ للأمر بالمقاتلة بصيغة المفاعلة الظاهرة في فعل الاثنين - دون الصيغة المجردة كـ (أقتلوا) - دلالة على الحكم في ظرف تصدّي الكفّار لذلك، فلا تدلّ مثل هذه الآيات على جواز قتل الكفّار فضلاً عن وجوبه فيما إذا لم يكونوا متصدّين للمقاتلة، كما في النساء والصبيان والمسلمين من رجالهم، فمعنى المقاتلة هي المحاربة<sup>(٣٤)</sup>، فإذا عُرض الإسلام على الكافر فامتنع من قبوله ولم يتصدّ للحرب والقتال مع المسلمين لم يكن في الأمر بمقاتلة الكافر دلالة على جواز قتله، بل يكون إثبات هدر دم الكافر وجواز قتله حينئذٍ بحاجة إلى دليل آخر.

ويؤكد ما ذكرناه أنّ الآية عقبت الأمر بالمقاتلة بقوله: ﴿الَّذِينَ يَقَاتِلُونَ﴾<sup>(٣٥)</sup>.

نعم، هذه الآية ربّما تكون مطلقة من حيث كون تصدّي الكافر لمقاتلة المسلمين قبل دعوته إلى الإسلام وبدونه، كالطغاة الذين لا يروق لهم شوكة الإسلام ودخول الناس في الدين وتركهم لعبادة الأوثان، أو كان تصديهم للمقاتلة بعد دعوتهم للإسلام وبسببه.

وعليه، فإذا تصدّي الكافر لمنع نشر الدعوة وإبلاغ الدين جازت مقاتلته.

وبالجملة: المأمور به في الآية هو التصدّي لمقاتلة من يتصدّي للمقاتلة ولو بسبب دعوته إلى الهداية والإسلام، فيكون قتاله من الجهاد للدفاع والدفع، لا ما هو جهاد ابتدائي في الاصطلاح، وليس المأمور به هو قتل من يمتنع من قبول الهداية والإسلام بدون أن يتصدّي لمقاتلة المسلمين.

الأمر السادس: إنّ المأمور به هو المقاتلة في سبيل الله ولهذه الغاية أو حيث تتحقّق؛ لا لفتح البلاد والسلطة عليها وضَمّ الأقطار إلى دائرة الحكومة كما هو المتداول في الحكومات الرأجّة حيث يقومون مع المكنة بمحاربة غيرهم ليتسلّطوا على الأموال والأشخاص ويترأسوا عليهم ويتحكّموا فيهم ويضمّوا الأراضي والأقطار إلى سلطتهم. إلا أن تكون الغاية من الفتح وبسط السلطة هي إقامة الحقّ ونشر العدل وإخراج الناس من الظلمات إلى نور الهداية، وهذا لا يكون بمجرد الدعوي.

وبالجملة: المطلوب بحسب هذه الآية هي المقاتلة فيما بعد سبيل الله كإبلاغ الدين وإرشاد الناس إلى الإيمان فلو منع كافر من ذلك حلّت مقاتلته.

وأما مقاتلة الكافر لعدم قبوله الإسلام فهل تعدّ مقاتلة في سبيل الله؟ وهل التمسك بالآية في المورد إلا من قبيل التمسك بالعامّ في المصادقية؟

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا...﴾ (٣٦): إمّا أن يكون المراد به دفع

الوهم من كون المقاتلة في فرض الآية اعتداءً لعدم كونه شروعاً وابتداءً بل مقاتلة مَنْ تصدّي للمقاتلة أو يكون المراد عدم جواز مقاتلة مَنْ لا يتصدّي للمحاربة لكونها تعدياً واعتداءً وأنه لا يجوز التجاوز عن مقاتلة الذين يقاتلون إلى غيرهم، فيكون نهياً عن مقاتلة المسالم وغير المحارب، وهو مطلق شامل للكافر إذا لم يسلم بعد دعوته إلى الإسلام.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ...﴾ (٣٧)، مدلوله الأمر بقتل الكافر ولو بغير مقاتلة كقتله حال نومه، لكنّه لا إطلاق في الآية لقتل مطلق الكفّار، بل مرجع الضمير خصوص الكفّار المذكورين في الآية السابقة، وهم المتصدّون لقتال المسلمين، وقد ذكرت الآية بعض أوصافهم الآخر، وهي إخراجهم المسلمين من مقرّهم وبيوتهم ومساكنهم، ومباشرتهم للفتنة المفسّرة بتعذيب المسلمين إكراهاً لهم على ترك الإسلام كتعذيب ياسر وسميّة أبوي عمّار. ولا ريب أنّ مثل هذا القتل من سنخ الدفاع ولو عن المظلومين الآخرين من المؤمنين.

هذا بالغض عن اختصاص الخطاب بالمشافهين وقصوره عن الغائبين، فضلاً عن المعدومين.

كما لا مانع من تخصيص عموم الآية بغير قتل الغيلة والفتك.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (٣٨).

وقد تقدّم نظير الآية - وهي الآية الأولى (٣٩) - وتقدّم الكلام فيها مفصّلاً.

ودلالة الآية مبنيّة على كون المأمور به مقابلة مطلق الكفّار، والغاية زوال الفتنة، بمعنى الشرك وتدين الكفّار بدين الله، بمعنى إسلامهم، وهذا المعنى



يُلَازِمُ الجهاد الابتدائي؛ إذ لعلَّ المعروف تفسير الفتنة بالشرك والكفر، وعلى أساسه قيل بدلالة الآية على وجوب الجهاد الابتدائي المصطلح.

ويرد عليه:

أولاً: إنَّه على تقدير تسليم كون المراد من الفتنة هو ذلك فيكون المراد المقاتلة حتَّى يدخلوا في الإسلام، ولكن مورد الآية قتال قوم خاصَّ من الكفَّار؛ فإنَّه لم يُقبل منهم عهد ولا ذمَّة، ولعلَّ لعدم كونهم أهلاً لذلك، حيث لم يكونوا مأمونين على عهدهم، ولعلَّ للبادئ بالمقاتلة والحرب خصوصية في عدم قبول غير الإسلام منه، فلا يُمكن التعدِّي إلى مطلق الكفَّار بعد احتمال الخصوصية.

وثانياً: قوَّة احتمال كون المراد من الفتنة هو التعذيب للمسلمين بالنار والحديد أو غير ذلك ممَّا لعله المُشار إليه في الفتنة المذكورة في صدر الآيات، أعني قوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ...﴾<sup>(٤٠)</sup>، فغاية القتال المأمور به هو دفع الفتنة، لا إسلام الكفَّار.

وقوله تعالى: ﴿وَيَكُونُ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ...﴾: إمَّا أنَّ المراد من كون الدين لله هو إسلام الكفَّار، أو يكون المراد ظهور الإسلام وغلبته بحيث لا يكون في قبالة شوكة للكفَّار يُخاف منها على المسلمين، فليست الغاية إسلام كلِّ الكفَّار، بل ظهور الإسلام وغلبته بحيث لو كان هناك كافر باقٍ على كفره فهو في ظلِّ الإسلام.

أو يكون المراد من الدين الجزاء، كما في قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾<sup>(٤١)</sup>، ويكون المراد القتال لغاية منع الكفار من مجازاة المسلمين، بل الغاية كون المجازاة لله ولمن يتصدَّى لحكم الإسلام كناية عن قوَّة الإسلام بحيث لا يُمكن الكفَّار مجازاة المسلمين وتعذيبهم خوفاً من حكومة الإسلام.

أو يكون المراد من الدين الجزاء، ويكون المراد المعنى الحقيقي، وأنّ المقاتلة لغاية ترك مجازاة المسلمين وفتنهم وتعذيبهم، وأنّه إن انتهى الكفّار من إيذاء المسلمين فلا تجب مقاتلتهم، ولعلّه الأنسب.

وقد ورد تفسير الفتنة بالشرك في بعض النصوص، كما مرّ (٤٢).

ويُمكن توجيه ذلك على أساس أنّ ديانة الشرك هو السبب لفتن المسلمين وتعذيبهم لردّهم عن دين الإسلام، ولا ريب أنّ ما هو السبب لذلك ليس مجرد شرك المشرك، بل قوّة المشركين وحكومتهم، فيجب مقاتلة المشركين لتبطل قوّتهم وسلطانهم على المسلمين، فيكون المعنى: قاتلوهم حتى لا يكون في الخارج سلطان للشرك، لا أنّه يجب قتالهم حتّى يُسلموا، فيكون من وضع السبب - أعني: زوال ملك المشركين - موضع المسبّب، وهو فتن المسلمين وتعذيبهم، ويكون المراد من كون الدين لله هو كون الحكم والسلطة لدين الله وكون الحاكمية للمسلمين، وهذا هو الذي ورد في الخبر أنّه لم يتحقّق، وأنّ تأويل الآية ربّما يكون دولة الإمام المهدي (ع)، مع أنّه لا ريب في بقاء الكفر من بعض الناس إلى يوم القيامة، قال تعالى: ﴿وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (٤٤)، فلا تكون دولة الإمام المهدي (ع) ماحية للكفر من وجه الأرض بقتل الكفّار، وإنّما هي ماحية لسلطان الكفّار والمشركين. قال الطبرسي - في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ (٤٥) -: «هذا خطاب للنبي (ص) والمؤمنين بأن يُقاتلوا الكفّار حتّى لا تكون فتنة، أي: شرك، عن ابن عباس والحسن. ومعناه: حتّى لا يكون كافر بغير عهد؛ لأنّ الكافر إذا كان بغير عهد كان عزيزاً في قومه، ويدعو الناس إلى دينه، فتكون الفتنة في الدين...» (٤٦).

## الإشكال على الاستدلال بالآية:

والمتحصّل من الإشكال على دلالة آية الأمر بمقاتلة الكافر حتّى لا تكون فتنة على وجوب الجهاد الابتدائي المصطلح وجوه:

**الوجه الأوّل:** إنّ المأمور به في الآية هو مقاتلة الكفّار لا قتلهم، وهو متضمّن لتصدّي الكفّار أيضاً للمقاتلة؛ وأمّا الكافر المسالم الممتنع عن مقاتلة المسلمين فإنّه لا يُعدّ قتله مقاتلة.

**الوجه الثاني:** إنّ المأمور به هو مقاتلة كفّار معيّنين كقضيّة خارجيّة، وهم الذين تصدّوا لإخراج المؤمنين من بيوتهم؛ واحتمال اشتغالهم على خصوصيات أخرى غير الكفر يمنع من إلغاء الخصوصية والحكم بثبوت الأمر بمقاتلة الكفّار على الإطلاق، فلا يُستفاد من الآية وجوب الجهاد الابتدائي.

**الوجه الثالث:** إنّ الغاية في الأمر بالقتال هو انتفاء الفتنة، ولعلّ المراد بها كالفتنّة المذكورة في الآيات سابقاً على هذه الآية، وهي: تعذيب المسلمين إكراهاً لهم على التراجع عن التديّن بالإسلام، كما في قضية ياسر وسمية أبوي عمّار، فتكون الغاية هيمنة المسلمين وشوكتهم حتّى لا تكون الحكومة الكافرة قادرة على إيذاء المسلمين وتعذيبهم على الإسلام، والقتال لهذه الغاية غير الجهاد الابتدائي.

**الوجه الرابع:** إنّ الظاهر من الأمر بالمقاتلة لغاية انتفاء الفتنة؛ بناءً على أنّ المراد بها الشرك، وكون الدين لله هو كون المقاتلة منشأً لانتفاء الشرك والتديّن بدين الله برفع المانع. ولا يُستفاد من ذلك طلب قتل الكفّار ليتمخّض الموجود على الأرض في المسلمين.

ألا ترى أنّه إذا قيل: «عليك أن تجعل التلاميذ في المدرسة أهل التحصيل

والجدّ في الدراسة» لا يُستفاد منه إخراج بعض الطلاب ممّن لا يتّصف بالجدّ في التحصيل، بل الاستفادة منه تربية الطلاب على الصفة المطلوبة، كذلك إذا قيل: «عليك قتال الكفّار حتّى يكون دين الناس هو الإسلام» لا يُستفاد منه تحييز أهل الأرض في المسلمين بإعدام مَن عداهم، بل الاستفادة هو التسبب إلى إسلام الناس.

**الوجه الخامس:** إنّ الغاية للأمر بقتال الكفّار هو كون الدين لله، وهذا لا يُناسب كون الغاية هي ديانة سائر الناس من غير المقاتلين؛ فإنّه حيث تعلّق الأمر بقتال قوم من الكفّار فإنّ غاية ما يُناسب ذلك هو كون الغاية إسلام المقاتلين، لا إسلام باقي البلاد. وهذا يُناسب كون الأمر بقتال مشركي العرب لغرض تحكيم الإسلام في جزيرة العرب وإخلائها من الكفّار، كما ورد الوصية بذلك عن النبي ﷺ حسب بعض النصوص، ولعلّ المقصود صون الإسلام من الاستئصال في بدء الدعوة لضعفه. وهذا الخطر مأمون بعد انتشار الإسلام وشيوعه في البلاد، فلا يُمكن إلغاء الخصوصية والقضاء بوجوب مقاتلة الكفّار على الإطلاق.

**الوجه السادس:** هو كون الغاية للقتال هو التوحيد لعامة الناس؛ حيث إنّ الناس بطبعهم يتّبعون الحقّ إلا أنّ هناك من الجبابة من يصدّهم عن الحقّ فيقاتلون الجبابة حتّى يرتفع المانع من اعتناق الناس لدين الحقّ، وكان شأن من أمر بقتالهم شأن الجبابة الصادّين عن دين الحقّ؛ ولهذا شواهد في النصوص والتاريخ.

ويؤكّد هذا: أنّ آية سورة الأنفال مسبوقة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً﴾<sup>(٤٧)</sup> إلى أن

قال: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ \* وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ...﴾ (٤٨).

إذن، فاختصاص المأمور بقتالهم - في قوله عزّ من قائل: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ...﴾ - يمنع من التمسك بالآية لما هو محلّ البحث.

### الدفاع عن دلالة الآية على الجهاد الابتدائي:

قد يُقال بأنّه يمكن تنميط دلالة الآية بضمّ الروايات، كصحيح محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ (٤٩) فقال: لم يَجِئْ تأويل هذه الآية بعد، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله رخص لهم لحاجته وحاجة أصحابه، فلو قد جاء تأويلها لم يُقبل منهم، ولكن يُقتلون حتّى يوحد الله، حتّى لا يكون شرك» (٥٠)؛ فإنّ مضمونه - كما في الوافي (٥١) -: أنّ النبي صلى الله عليه وآله رخص في البقاء على الشرك.

أقول: على تقديره فترخيصه للكفار المذكورين في الآية.

وقوله عليه السلام: «فلو قد جاء تأويلها» أي: إذا جاء تأويل الآية - ولعله يُشير إلى عصر ظهور الإمام المهدي عليه السلام (٥٢) - فمثل أولئك الكفار بمواصفاتهم التي منها قوّتهم وسطوتهم ومنعهم الناس من الإسلام يُقتلون حتّى لا يمنع مانع من الإسلام والتوحيد لله، وحتّى لا يكون مشرك حاكم ودولة مشركة لها قوّة ومنعة.

ويُحتمل - كما في بعض الكلمات - أن تُشير الرواية إلى قبول الجزية (٥٣).

فأياً كان فمضمون الصحيح هو على خلاف وجوب الجهاد الابتدائي المصطلح أدلّ منه على الوجوب؛ لأنّه صرّح بأنّ النبي صلى الله عليه وآله أيضاً لم يكن موظفاً بذلك الجهاد، وأنّ تأويل الآية لو كان الجهاد الابتدائي فهو لم يكن في عصره صلى الله عليه وآله.

ومما يؤكد ما ذكرنا صراحة القرآن الكريم ببقاء أهل الكتاب إلى يوم القيامة، فكيف يزول الكفر والشرك؟!

ثم إنه قد ورد في عدة نصوص نحو ما ورد في هذا الصحيح من أنه لم يجئ تأويل الآية وأن تأويلها كذا، والظاهر منها وكذا مما ورد في الكتاب العزيز - من قوله عز من قائل: ﴿... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...﴾<sup>(٥٤)</sup> - هو أن المراد من التأويل: هو التطبيق والمصدق، وما هو المعنى بالحمل الشائع والواقع، فما في بعض النصوص من تأويل بعض الآيات بدولة المهدي عليه السلام وأيام ظهوره يكون بهذا المعنى.

ففي مرسله العياشي عن زرارة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: سئل - عن قول الله - أبي، وذكر الآية ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾<sup>(٥٥)</sup>، فقال: إنه لم يجئ تأويل هذه الآية، ولو قد قام قائمنا بعده سيرى من يدركه ما يكون من تأويل هذه الآية، وليلغى دين محمد عليه السلام ما بلغ الليل حتى لا يكون شرك [= مشرك] على ظهر الأرض، كما قال الله <sup>(٥٦)</sup>.

كما أن الظاهر أن المراد من الآيات المتشابهة في قبال المحكمة هي ما تشابه مصداقها لا مفهومها؛ فإن القرآن عربي مبين، فبعض آياتها بين المفهوم والمصدق، كالتي تعرضت لقضايا خارجية، وحكت ضلال أشخاص وأمم ورشاد آخرين بالتعيين.

وكثير من الآيات هي قضايا حقيقية تبين الواقعيات بعناوين كلية كأحقية متابعة من يهدي إلى الحق ممن هو مفتقر إلى هداية غيره، وأنه لا يستوي العالم وغير العالم بلا تعيين للمصدق وما تؤول إليه وتنطبق عليه خارجاً.

فالقسم الأول من الآيات لا تقبل التحريف عن مواضعها لتصدّيها للتعيين،

بخلاف القسم الثاني، ولهذا البيان شواهد كثيرة في النصوص وغيرها ليس هذا محل استقصائها، والله العالم.

وعلى هذا فمفاد صحيح ابن مسلم أَنَّ الأمر بمقاتلة الكفار المذكورين في الآية حتى انتفاء الفتنة والشرك وتمخض الدين لله ليس ذلك الوقت أوانه؛ فلذا رخص النبي ﷺ في ترك القتال قبل تلك الغاية.

والكفار المذكورون في الآية لهم مواصفات خاصة كأن كانت لهم عز ودولة ومنعة، وكانوا يصدّون عن الإسلام ويمنعون الناس منه ويفتنونهم ويعدّبونهم على اعتناق دين الحق، ومع ذلك فالنبي ﷺ لم يكن مأموراً بقتالهم إلى الغاية المذكورة في الآية لحاجته وحاجة أصحابه، فإذا آن الأوان لتحقيق تلك الغاية كقيام دولة المهدي عليه السلام القادرة على تحقيق تلك الغاية بقتال الجبابرة الصادين عن الحق ودفعهم وجب ذلك، وعند ذلك يدخلون الناس في دين الله بلا إكراه حيث يتبيّن الرشد من الغي، والأمر بالقتال لرفع المانع، لا لحمل الناس على الإسلام جبراً.

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (٥٧).

ولا أدري وجه الدلالة في هذه الآية؛ فإن أقصى مدلولها أَنَّ الدين المقبول عند الله هو الإسلام والتسليم لله، وعدم اقتراح شيء من قبل الأهواء، فلا يقبل غير الإسلام ديناً، وأما أَنَّ مَنْ دان بدين لا يقبل منه فيقتل أو يقاتل فهو غير مفهوم من الآية. ألا ترى أَنَّهُ لو قيل من صلى لغير الله فلا تقبل منه كان مدلوله بطلان الصلاة بدون قصد القرية، وأما مَنْ لم تقبل صلاته فبماذا يُعامل فلا يُستفاد من ذلك. والمقابلة بين عدم القبول وبين شأنه في الآخرة لا تدل على

القتل في الدنيا قبل الآخرة، بل يُجامع عدم تحقق المطلوب والامتثال نظير عدم قبول الصلاة الفاقدة لشرطها.

وبالجملة: لو فرض إطلاق الآية بملاحظة القبول في الدنيا قبل الآخرة كفى في إشباع مضمونه حصول الامتثال بالنسبة إلى الوظيفة عقلاً وعُرفاً.

الآية السادسة: ومن آيات الجهاد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ انفِرُوا جَمِيعًا﴾ (٥٨).

فقد يُتمسك بإطلاقها لمشروعية الجهاد الابتدائي.

ويرد على الاستدلال بها:

أولاً: إنّ الخطاب لا يعمّ غير المشافهين إلا بإلغاء الخصوصية، وهو غير ثابت.

وثانياً: إنّ ظاهر الآية هو الحثّ على النفر تفرّيعاً على التحذّر من الأعداء، لا النفر إلى الجهاد ابتداءً، ولا أقلّ من احتمال ذلك.

وثالثاً: ذكر في ضمن الآيات المتأخّرة عن هذه اشتراط كون الغاية سبيل الله فتتقيّد بالجهاد المشروع، وتكون الآية مع اتّصالها بما يصلح للقرينية مجملّة.

ورابعاً: ذُكِلَت الآية هذه بما في الآيتين التاليتين من قوله تعالى: ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ (٥٩)، وهذه قرينة على كون الجهاد المأمور به في الآية هو الجهاد

للدفاع عن المظلومين. وأين هذا من الجهاد الابتدائي المصطلح؟!



**الآية السابعة:** ومن الآيات قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾<sup>(٦٠)</sup>، مؤيداً بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ ...﴾<sup>(٦١)</sup>.

ويرد على الاستدلال بها - مع الغض عن تضمن الآية للخطاب، وهو خاص، وأن مفروض الآية كون القتال في سبيل الله وشموله للجهاد الابتدائي غير واضح، وأن الآية مسبقة بكون المقاتلين قد استضعفوا الرجال والنساء والولدان - أن الكفر الاصطلاحي الذي لا يحكم على صاحبه بالإسلام غير الكفر في اللغة والقرآن حسبما يُستفاد من بعض النصوص المعتمدة الدالة على أنه إنما يكفر إذا جحد.

**الآية الثامنة:** ومن الآيات قوله عزّ من قائل: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرَكُسُهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ سَبِيلًا \* وَذُورُوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا \* إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يَقَاتِلُوكُمْ أَوْ يِقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يِقَاتِلُوكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا \* سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلٌّ مَا رَدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾<sup>(٦٢)</sup>.

واختصاص الآيات بكفار لهم مواصفات خاصة واضح، ومن جملة ما أنهم في حال حرب مع المسلمين لا مهادنة وسلم؛ ولذا استثنيت الذين حصرت صدورهم أن يقاتلوا المسلمين، فتكون بقرينة الاستثناء على خلاف المطلوب

أدل، بل واضح الدلالة.

الآية التاسعة: ومنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ﴾ وَمَنْ يُولُوهُمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرُهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنْ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿٦٣﴾.

فقد يُتوهم دلالة الآية على وجوب الجهاد الابتدائي.

ولكنه بعد وضوح كونها نازرة إلى حرمة الفرار من الزحف حيث يكون الجهاد قائماً، فلا دلالة لها على تعيين الجهاد المشروع، بل أقصاه أن الفرار من المعركة ممنوع.

بل ربما تُشير الآية إلى الجهاد الدفاعي؛ بناءً على كون المراد زحف الكفار وأنه إذا لقيتم كفاراً زحفوا نحوكم لمقاتلتكم فلا تولوهم الدبر، ولا تنكروا عن محاربتهم، فلا تختص الآية بالفرار من المعركة القائمة فحسب، بل تُوجب الدفاع والمقابلة مع العدو الزاحف لمقاتلة المسلمين. وأين كل هذا من وجوب النفور لمجاهدة الكفار وقتالهم لدعوتهم إلى الإسلام؟!

إذن، فاختصاص الأمور بقتالهم - في قوله عز من قائل: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ﴾ - يمنع من التمسك بالآية لما هو محل البحث.

الآية العاشرة: ومنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِتْنَةً فَاتَّبِعُوا وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ﴿٦٤﴾.

ويرد على الاستدلال: ظهور الآية في عدم جواز التخلي عن محاربة المعتدين والفرار من الزحف، وأين هذا من الجهاد الابتدائي؟!

الآيات الحادية والثانية والثالثة عشرة: ومن جملة الآيات التي يُستدل بها

هي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُوهُمْ وَأَقْعِدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(٦٥)</sup>. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾<sup>(٦٦)</sup>. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ...﴾ إلى آخر سورة التوبة<sup>(٦٧)</sup>.

إن ملاحظة الآيات في سورة التوبة تهدي إلى عدة نقاط:

١ - إن المشركين الذين أمر المسلمون بقتالهم هم قوم خاصون لا مطلق المشركين، وقد وُصفوا بأمر حسب دلالة الآيات، وهذا مما يؤكد عدم إمكان إلغاء الخصوصية والتعدي إلى مطلق الكفار والمشركين.

فتكون (اللام) في ﴿الْمُشْرِكِينَ﴾ عهدية، لا جنسية. وسنبين تباعاً الأوصاف المذكورة للمشركين في الآية.

إن هذه الآيات خطاب، والتحقيق اختصاص الخطابات بالحاضرين، وعدم شموله للغائبين إلا بإلغاء الخصوصية والجزم بعدم دخالة بعض ما اشتمل عليه الحضور من الأوصاف الملازمة كمعاصرة المعصوم، وهذا ما لا يتيسر في مثل مسألة الجهاد الذي ادّعي الإجماع على اشتراط حضور المعصوم وبسط يده في ثبوت الحكم.

وهذه الآيات من أهم ما يستدل به للجهاد الابتدائي؛ حيث ورد الاستدلال بها في كلام كثير من الفقهاء.

٣ - قد سبق الآية قوله تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنْ

الْمُشْرِكِينَ ﴿٦٨﴾، ووحدة السياق ظاهرة في كون المشركين الأمور بقتلهم هم المشركون المعاهدون المذكورون في الآية الأولى، وكانت الوظيفة قتلهم لا قتالهم. وفي الآيات بيان لجملة من صفاتهم، وقد استثنى من المشركين الذين ورد التبرؤ منهم قوم من المشركين المعاهدين الذين لم ينقضوا عهدهم ولم ينقصوا المسلمين شيئاً ولم يُظاهروا على المسلمين. وهذا يؤول إلى أَنَّ الآخرين المأمور بقتالهم ناقضون للعهد مظاهرون الكفار على المسلمين ومُساندوهم.

وهذا مما تُؤكده الآيات التالية: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْفَرُهُمْ فَاسْقُونَ ﴿اَشْتَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَتِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ ﴿أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَنْتُمْ خَشِيتُكُمُ اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْرِجُهُمْ مِنْ صُدُورٍ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ ﴿وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ...﴾ ﴿٦٩﴾.

ثم ذكرت جملة من الأمور المناسبة ومسألة قتال أهل الكتاب وشأنهم، ثم عادت إلى شأن المشركين المصدر بهم السورة وقالت: ﴿... وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً...﴾ ﴿٧٠﴾ إلى أن ذكرت في جملة من الآيات شأن المنافقين ووصفهم، وقد تعرضت لأهل الردة أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَيَسَّ الْمَصِيرُ﴾ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ

وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهُمْوَإِذَا لَمْ يَنْتَالُوا... ﴿٧١﴾.

ثم قالت في آخر السورة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ ﴿٧٢﴾.

لكن قد سبق منا عدم دلالة الموصول على العموم أو الإطلاق، بل يتعين بصلته والقرائن المتصلة به.

## الهوامش

- (١) أبو الصلاح الحلبي، تقي الدين، الكافي في الفقه، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام - إصفهان: ٢٤٦، فصل في الجهاد.
- (٢) الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، انتشارات چهل ستون - طهران / ١٣٧٥ هـ: ٣١٢ - ٣١٣.
- (٣) الطوسي، محمد بن الحسن، الجمل والعقود في العبادات، جامعة فردوسي - مشهد، ط ١ / ١٣٨٧ هـ: ١٥٥.
- (٤) ابن البرّاج، عبد العزيز، المهدّب، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / ١٤٠٦ هـ، ١: ٢٩٨.
- (٥) ابن حمزة، محمد بن علي الطوسي، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم، ط ١ / ١٤٠٨ هـ: ٢٠٠.
- (٦) ابن زهرة، حمزة بن علي الحلبي، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام - قم، ط ١ / ١٤١٧ هـ: ٢٠٢.
- (٧) ابن إدريس، محمد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ٢ / ١٤١٠ هـ، ٢: ٦.
- (٨) المحقّق الحلّي، نجم الدين، جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، انتشارات استقلال - طهران، ط ٢ / ١٤٠٩ هـ: ٢٣٣ - ٢٣٤.
- (٩) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم، ط ١ / ١٤١٤ هـ، ٩: ١٩.
- (١٠) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام - قم، ط ١ / ١٤٢٠ هـ، ٢: ١٣٢.
- (١١) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب في تحقيق المطلب، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد، ط ١ / ١٤١٢ هـ، ١٤: ٢٥.
- (١٢) الشهيد الأوّل، محمد بن مكي العاملي، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ١ / ١٤١٢ هـ، ٢: ٣١.

- (١٣) الشهيد الأول، محمد بن مكي العاملي، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، مكتب الإعلام الإسلامي - قم، ط ١/ ١٤١٤هـ، ١: ٦٩.
- (١٤) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، مكتبة الداوري - قم، ط ١/ ١٤١٠هـ، ٢: ٣٨٦ - ٣٨٨ [عن طبعة جامعة النجف الدينية].
- (١٥) كاشف الغطاء، جعفر الجناحي، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، مكتب الإعلام الإسلامي - قم، ط ١/ ١٤٢٢هـ، ٤: ٢٨٩.
- (١٦) الطباطبائي العاملي، علي بن محمد، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم، ط ١/ ١٤١٨هـ، ٨: ٣٥.
- (١٧) المحقق النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٣/ ١٣٦٧هـ. ش، ٢١: ٤٦.
- (١٨) المحقق النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام، ٢١: ١٤.
- (١٩) الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين، مدينة العلم - قم، ط ٢٨/ ١٤١٠هـ، ١: ٣٦٦.
- (٢٠) البقرة: ٢٥٦.
- (٢١) أنظر: الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت/ ١٤١٥هـ = ١٩٩٥م، ٢: ١٦٣.
- (٢٢) القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر - قم، ط ٣/ ١٤٠٤هـ، ١: ٨٤.
- (٢٣) أنظر: الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن ٢: ١٦٣.
- (٢٤) الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين، ١: ٣٦٤.
- (٢٥) المحقق السبزواري، محمد باقر، كفاية الفقه المشتهر ب (كفاية الأحكام)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١/ ١٤٢٣هـ، ١: ٣٦٨.
- (٢٦) الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين، ١: ٣٦٤.
- (٢٧) البقرة: ٢١٦.
- (٢٨) البقرة: ١٩٣.
- (٢٩) الأنفال: ٣٩.
- (٣٠) الأنفال: ٣٩.

- (٣١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٥ / ١٣٦٣ هـ.ش، ٨: ٢٠١، ح ٢٤٣. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم، ط ٢ / ١٤١٤ هـ، ١٥: ١٢٧، ب ٤٩ من جهاد العدو وما يُناسبه، ح ٢.
- (٣٢) البقرة: ١٩٠ - ١٩٤.
- (٣٣) التوبة: ٣٣.
- (٣٤) ويُعبر عنه بالفارسية: (جنگیدن).
- (٣٥) البقرة: ١٩٠.
- (٣٦) البقرة: ١٩٠.
- (٣٧) البقرة: ١٩١.
- (٣٨) الأنفال: ٣٩.
- (٣٩) البقرة: ١٩٣.
- (٤٠) البقرة: ١٩١.
- (٤١) الفاتحة: ٤.
- (٤٢) أنظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ٨: ٢٠١، ح ٢٤٣. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ١٥: ١٢٧، ب ٤٩ من جهاد العدو وما يُناسبه، ح ٢.
- (٤٣) العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، المكتبة العلمية الإسلامية - طهران، ٢: ٥٦، ح ٤٨.
- (٤٤) المائدة: ٦٤.
- (٤٥) الأنفال: ٣٩.
- (٤٦) الطبرسي، مجمع البيان، ٤: ٤٦٦.
- (٤٧) الأنفال: ٣٦.
- (٤٨) الأنفال: ٣٨ - ٣٩.
- (٤٩) الأنفال: ٣٩.
- (٥٠) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ٨: ٢٠١، ح ٢٤٣. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ١٥: ١٢٧، ب ٤٩ من جهاد العدو وما يُناسبه، ح ٢.



- (٥١) الفيض الكاشاني، محمد محسن مرتضى، الوافي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي ع - إصفهان، ط ١/ ١٤٠٦هـ، ٢٦: ٤٣٢.
- (٥٢) أنظر: العلامة المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٢/ ١٤٠٤هـ، ٢٦: ١١٠ - ١١١.
- (٥٣) أنظر: السبزواري، عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مؤسسة المنار - قم، ط ٤/ ١٤١٣هـ، ١٥: ١٧٢. العلامة المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول، ١١١: ٢٦.
- (٥٤) آل عمران: ٧.
- (٥٥) الأنفال: ٣٩.
- (٥٦) العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، ٢: ٥٦، ح ٤٨.
- (٥٧) آل عمران: ٨٥.
- (٥٨) النساء: ٧١.
- (٥٩) النساء: ٧٤ - ٧٥.
- (٦٠) النساء: ٧٦.
- (٦١) البقرة: ٢٥٧.
- (٦٢) النساء: ٨٩ - ٩١.
- (٦٣) الأنفال: ١٥ - ١٦.
- (٦٤) الأنفال: ٤٥.
- (٦٥) التوبة: ٥.
- (٦٦) التوبة: ٣٦.
- (٦٧) التوبة: ١٢٣.
- (٦٨) التوبة: ١.
- (٦٩) التوبة: ٧ - ١٥.
- (٧٠) التوبة: ٣٦.
- (٧١) التوبة: ٧٣ - ٧٤.
- (٧٢) التوبة: ١٢٣.

## رعاية العدالة في تعدد الزوجات

□ الاستاذ مسعود إمامي (\*)

□ ترجمة: عدنان الحسيني

تناول الباحث في هذا المقال مشروعية تعدّد الزوجات .. كما وقع البحث عن تعيين عدد الزوجات في الدائم والمنقطع ومدى استفادة الحصر بأربع من الأدلة سيما الآية الثالثة من سورة النساء.. ثم تعرّض الباحث لاشتراط العدالة في تعدّد الزوجات من حيث أصل الاشتراط وتحديد متعلّقه، وما هو المراد بالعدالة، والفرق بينها وبين القسط، وبيان الموقف حالة العجز عن تحقيق العدالة .. وقد قدّم الباحث رؤية جديدة في معنى العدالة ومتعلّقتها في الآية الكريمة .

**المصطلحات: العدالة، رعاية العدالة، اشتراط العدالة، تعدد الزوجات،**

القسط .

## مقدّمة :

إِنَّ جَوَازَ تَعَدُّدِ الزَّوْجَاتِ مِنَ الْأَحْكَامِ الْمُسَلَّمَةِ عِنْدَ جَمِيعِ الْمَذَاهِبِ الْإِسْلَامِيَّةِ،

(\*) باحث في الحوزة العلمية - قم المقدّسة .masoudimami@yahoo.com

والمستند الأصلي لهذا الحكم هو القرآن الكريم، وأهم آية دلّت عليه هي الآية الثالثة من سورة النساء، أضف إلى ذلك أنّ الروايات عن المعصومين عليهم السلام، وكذلك سيرتهم العملية قد دلّت أيضاً على مشروعية تعدّد الزوجات، وعليها قامت سيرة المسلمين أيضاً.

وقد أكّد القرآن الكريم في الآيتين (٣) و (١٢٩) من سورة النساء على رعاية العدالة بين الأزواج في حال التعدّد، كما أنّ العديد من الروايات أيضاً جاءت لتؤكد هذا الموضوع المهم.

أمّا تفسير العدالة وتعيين متعلّقها فللفقهاء في ذلك آراء متفاوتة، وكذا الحال عند المفسّرين، فهم مختلفون في تفسيرهم للآيتين المذكورتين. وهذا الاختلاف ينسحب على شرط العدالة المذكور فيهما.

### تعدّد الزوجات في الإسلام:

عند إعلان الدعوة الإسلامية ونزول الوحي وبدء توارد الآيات القرآنية لا سيّما آيات الأحكام لم يمنع الإسلام من تعدّد الزوجات الذي كان سائداً - ومن غير حدود - بين العرب وغيرهم قبل ذلك<sup>(١)</sup>، لكنّه حدّده بأربع زوجات.

فالقرآن الكريم أشار في أكثر من آية إلى مسألة تعدّد الزوجات، والآية الثالثة من سورة النساء صريحة في حكم إطلاق يد الرجل في الاقتران بأربع زوجات في مقطع زمني واحد.

أمّا الآية (١٢٩) من السورة ذاتها - والتي اعتبرت أنّ مشروعية تعدّد الزوجات أمر مسلم ومفروغ عنه - فقد جاءت لتحديد رعاية شرط العدالة بين الزوجات. والقرآن الكريم اعتبر في هذه الآية أنّ تحقيق كامل العدالة بين الأزواج هو فوق

استطاعة الرجل، لكنّه طالبه بالسعي إلى إجراء العدالة وتطبيقها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وفي حدود إمكانه.

وكذلك الآية (٢٣) من السورة نفسها - والتي حرّمت الجمع بين الأختين - فهي الأخرى قد دلّت بالدلالة الالتزامية على مشروعية تعدّد الزوجات، ولو فرض عدم دلالتها على مشروعية التعدّد فإنّ الحكم - هنا - بحرمة الزواج بالأختين معاً في آن واحد سوف لا يكون ذا بال.

وبعبارة أخرى، لسان حالها يقول: إنّ الرجل يحق له أن يقتن ثنائية وثالثة ورابعة بشرط أن لا تكون أخت الأولى.

وهناك آيات متعدّدة في سورة الأحزاب<sup>(٢)</sup> تتحدّث عن نساء النبي ﷺ بعبارات مختلفة، أمثال: ﴿قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ﴾، و ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ﴾، و ﴿يَبُوتُ النَّبِيُّ﴾، وفيها دلالة واضحة على تعدّد أزواج النبي ﷺ حال نزول هذه الآيات. فهي إذّا تدلّ دلالة صريحة وواضحة على مشروعية تعدّد الزوجات بالنسبة للنبي الأكرم ﷺ على أقلّ تقدير.

ولقد أشار القرآن الكريم عند سرده لقصة النبي يوسف عليه السلام حكاية عنه عندما خاطب إخوته بقوله: ﴿اتَّوْنِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُمْ﴾<sup>(٣)</sup>، ففي هذه الآية أيضاً إشارة ودلالة على تعدّد زوجات نبيّ الله يعقوب عليه السلام، رغم أنّه لم يتّضح من خلالها وجود أكثر من زوج عند يعقوب عليه السلام في زمان واحد، أو في أزمان مختلفة.

أمّا الروايات في هذا الشأن فهي كثيرة جداً في مصادر الفريقين حول مشروعية تعدّد الزوجات إلى أربع<sup>(٤)</sup>.

أضف إلى ذلك: أنّ السيرة العملية للنبي ﷺ وبعض الأئمة المعصومين عليهم السلام

في اختيارهم لأكثر من زوجة واحدة فهي أوضح دليل وشاهد على مشروعية التعدّد في الإسلام<sup>(٥)</sup>.

فالآيتان (٣) و (١٢٩) من سورة النساء كانتا مستند الفقهاء الأوائل في مصادرهم الفقهية - وحتى آثار المتأخرين منهم والمعاصرين - في أحكام متعدّدة، منها:

- ١ - جواز تعدّد الزوجات إلى أربعة في العقد الدائم<sup>(٦)</sup>.
  - ٢ - وجوب مراعاة العدالة بالنسبة للزوجة<sup>(٧)</sup>.
  - ٣ - عدم وجوب رعاية العدالة بالنسبة لحسن المعاشرة<sup>(٨)</sup>.
  - ٤ - استحباب الزواج<sup>(٩)</sup>.
  - ٥ - استحباب تعدد الزوجات<sup>(١٠)</sup>.
- فهذه من جملة الأحكام التي استنبطها الفقهاء من تينك الآيتين.

### تعدّد الزوجات في الفقه:

إنّ تعدّد الزوجات هو أمره سلّم ومفروغ عنه لدى جميع فقهاء المذاهب المتعددة في الإسلام. وقد أجمعت المذاهب الإسلامية كافة على أنّ الرجل الحرّ باستطاعته أن يتزوّج زوجاً دائماً بأربع زوجات حرائر كحدّ أعلى<sup>(١١)</sup>. وانفرد القاسم بن إبراهيم<sup>(١٢)</sup>، وهو من كبار علماء السلف عند الزيدية، حيث نُقل عنه قوله بجواز الزواج الدائم من تسع نسوة<sup>(١٣)</sup>.

وقد وصف السيد الشريف الرضي القول بجواز نكاح التسع بأنّه: «مذهب لبعض علماء أهل البيت عليه السلام»<sup>(١٤)</sup>، والظاهر أنّه هو القاسم بن إبراهيم.

كما نسب أبو حيان الأندلسي أقوال تعدد الزوجات إلى التسع، والثمانية عشر، بل وبدون حدّ عددي إلى بعض الشيعة<sup>(١٥)</sup>. كما أنّه توجد نسبة مثل هذه الأقوال إلى الشيعة في سائر آثار ومصادر أهل السنة أيضاً<sup>(١٦)</sup>.

وهذه النسبة إلى فقهاء الإمامية غير صحيحة، وغلط محض، فإنّ الألوسي - وهو من مفسري أهل السنة - اعترف بأنّ الإمامية أيضاً قائلون بحصر العدد في أربعة<sup>(١٧)</sup>. وكذلك نسبة هذا القول إلى الشيعة من غير الإمامية هي نسبة فيها تأمل وترديد، حيث إنّ الشيخ الطوسي قال: « ولم أجد أحداً من الزيدية يعترف بذلك، بل أنكروها أصلاً »<sup>(١٨)</sup>.

إنّ الحكم بتحديد الزواج الدائم بأربع حرائر الوارد في الآية الثالثة من سورة النساء، إنّما استثنى منه النبي الأكرم ﷺ، واختصّ بالمسلمين فحسب. فقد جاز للنبي ﷺ أن يتزوج ما شاء من الحرائر المسلمات دون حصر، فقد قبض ﷺ عن تسع، وكان يجوز له أكثر من ذلك<sup>(١٩)</sup>.

قال البعض - عند بيانه سبب النزول -: إنّ النبي ﷺ كان المصداق البارز لإجراء العدالة التي يريدها الشارع المقدّس بين نسائه، وكان هناك خوف وقلق كبير من عدم استطاعة سائر المسلمين إجراء العدالة بين أكثر من أربع نساء<sup>(٢٠)</sup>.

من خلال ما استعرضناه من أقوال الفقهاء، يتّضح الوجه في انحصار عدد الزوجات بأربع؛ حيث يبدو أنّ نظر هؤلاء بشأن إقرار العدالة وتحقيقها بين أكثر من أربع نساء يعدّ أمراً صعباً جداً، وقد لا يمكن تحقيقه على أرض الواقع، ولهذا السبب حدّد العدد بأربع زوجات.

أما في الزواج المؤقت، فقد اتفق أغلب الفقهاء على عدم وجود محدودية للرجل في عدد الزوجات بلغ ما بلغ<sup>(٢١)</sup>؛ لأنّ المسألة هنا أسهل بكثير من الزوجات الدائمة، وليس هناك فارق بين أن يكون الرجل حراً أو عبداً، والمرأة حرة كانت أو أمة<sup>(٢٢)</sup>. وادّعى ابن إدريس وبعض آخر الإجماع على ذلك<sup>(٢٣)</sup>. أما المحقق النجفي، فقد اعتبر ذلك من ضرورة المذهب<sup>(٢٤)</sup>.

في حين أنّ ابن البرّاج خالف فتوى اللامحدودية، وقال: بأنّه لا يجوز للمتزوج متعة أن يزيد على أربع من النساء<sup>(٢٥)</sup>.

وكذا القطب الراوندي في استناده إلى عموم الآية، اعتبر أنّ الاكتفاء بأربع نساء هو الأنسب، رغم أنّه قبل بأنّ الروايات دالة على عدم تحديد العدد<sup>(٢٦)</sup>.

كما أنّ الشهيد الثاني في أحد آثاره اعتبر أنّ القول بعدم المحدودية مخالف لصريح الآية المباركة. من هنا، ففي حال عدم ثبوت الإجماع، فهو لا يوافق قول المشهور<sup>(٢٧)</sup>. كما أنّه في كتاب آخر له - نظير العلامة الحلي - أفتى بكراهة أكثر من أربع نساء<sup>(٢٨)</sup>.

إنّ أهم مستند لقول المشهور، هو الروايات المتعدّدة التي ادّعى تواترها<sup>(٢٩)</sup>.

أما المخالفون لقول المشهور، فقد اعتبروا الروايات ضعيفة السند في هذا الشأن<sup>(٣٠)</sup>. واستدلّ على القول بعدم الجواز ببعض الروايات، إضافة إلى عموم الآية الكريمة<sup>(٣١)</sup>.

وردّ البعض على أدلة القول بعدم الجواز: بأنّ ظاهر الآية على الأغلب هي في مورد خصوص الزواج الدائم<sup>(٣٢)</sup>، والروايات أيضاً محمولة على التقيّة<sup>(٣٣)</sup>. ولو عدنا إلى القانون المدني الإيراني - على سبيل المثال - لوجدنا أنّه قبل

تعدّد الزوجات تبعاً للفقّه الإسلامي، لكنّ المسألة لم تطرح فيه بشكل مباشر، بل يمكن فهمها واستكشافها أيضاً من عدّة مواد مختلفة من القانون، فالمادة (١٠٤٨) منعت الزواج من الأختين في آن واحد، والمادة (١٠٤٩) أجازت الزواج ببنت أخ المرأة أو بنت أخت المرأة بإجازتها فقط، وكذلك جاء في المادة (٩٤٢) أنّه: في حال تعدد الزوجات فإنّ ربع أو ثمن التركة الذي يتعلّق بالزوجة، ينبغي أن يقسّم بين الزوجات بالسوية.

وعليه، فإنّ قانونية تعدّد الزوجات يُفهم بسهولة من هذه المواد القانونية المشار إليها.

إلى هنا نخرج بنتيجة، وهي أنّ تعدّد الزوجات في الزواج الدائم والمؤقت في الجملة هو مورد إجماع علماء المسلمين كافّة، عدا بعض المفكرين المنادين بحرية الفكر من المسلمين المعاصرين، أمثال: نصر حامد أبو زيد الذي يرى أنّ تعدّد الزوجات إنّما هو حكم غير دائم، ويختص بزمان خاص، وقد شرّع كحلّ لبعض المشاكل الاجتماعية الطارئة التي واجهت المسلمين آنذاك. كما أنّه يرى أنّ الإسلام - في مقابل تعدّد الزوجات اللامحدود الذي كان سائداً بين عرب الجزيرة، والذي كان مدعاة لتحقير المرأة - قد وضع بهذا التشريع حدوداً؛ ليمنع تضييع حقّ المرأة. ولكن، إذا تمّ تبديل موقف الإسلام هذا إلى قانون نافذ وقائم في جميع الظروف فإنّه سوف يحمل في طياته تضييع حقوق النساء مرة أخرى<sup>(٣٤)</sup>.

وقبل نصر حامد كتب قاسم أمين المصري<sup>(٣٥)</sup> سنة ١٣١٨هـ كتاباً باسم: (تحرير المرأة) فكان بداية حركة تحرير المرأة آنذاك. كما أنّه في كتابه هذا يعتبر أنّ حكم تعدّد الزوجات في القرآن الكريم منسوخاً، وأنّ العمل به في



عصرنا الحاضر موجب لتضييع حقوق المرأة<sup>(٣٦)</sup>.

كما يمكننا في هذا الصدد ذكر وجهة نظر أفراد من قبيل: مصطفى الرافعي<sup>(٣٧)</sup>، الذي ادّعى أنّه مع ضمّ الآية (١٢٩) من سورة النساء إلى الآية (٣) من السورة نفسها، يمكننا التوصل إلى أنّ الإسلام يخالف تعدّد الزوجات؛ وذلك لعدم قدرة الرجل على رعاية العدالة بين نسائه.

وسوف يأتي لاحقاً تعيين الموقف تجاه هذه الرؤى، فانتظر.

### تعدد الزوجات في القرآن الكريم:

إنّ من أوضح الآيات في خصوص مشروعية حكم تعدّد الزوجات في الإسلام هي الآية الثالثة من سورة النساء، ففي هذه الآية - وضمن تشريع حكم تعدّد الزوجات إلى أربع زوجات - جاء التأكيد على رعاية العدالة بين النساء.

هذا، وأنّ فهم معنى هذه الآية مرتبط بفهم الآية السابقة لها في قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَبْدُلُوا الْوَصِيَّةَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾<sup>٣٨</sup> وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْنَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا<sup>٣٩</sup>؛ فإنّ مطلع الآية الثالثة والـآية السابقة لها تتحدثان عن الأيتام، فالآية الثانية تأمر بتعاهد وحماية أموال اليتامى ورعاية العدالة في حفظ أموالهم، ثمّ إنّ الله تبارك وتعالى في غضون الآية الثالثة أوصى بالزواج من سائر النساء الأخريات من غير اليتامى حتى أربع زوجات؛ وذلك نتيجة الخوف من عدم إجراء العدالة بين يتامى النساء.

وهذه النتيجة لا تخلو من إبهام من حيث المبدأ، وغير واضح في الآية

ارتباط أموال اليتامى بالزواج المتعدد، وكذلك ارتباط هذه الآية بالآية السابقة لها هو الآخر بحاجة إلى توضيح، وهذا الأمر أدّى إلى أن تكون للمفسرين أقوال وآراء مختلفة في تفسير هاتين الآيتين وشأن نزولهما.

فالتطبري نقل خمسة أقوال في هذا الصدد عن الصحابة والتابعين والمفسرين الأوائل حول ارتباط هذه الآية بالآية السابقة<sup>(٣٨)</sup>.

وفصل السيد الشريف الرضي القول في تفسير هذه الآية في جوابه عن سؤال حول علاقة وارتباط صدر الآية بذيلها، ونقل أربعة أقوال آخر بهذا الشأن أيضاً<sup>(٣٩)</sup>.

وقد نقل الشيخ الطوسي ستة أقوال، منها الأقوال الخمسة للتطبري، والسادس أحد أقوال السيد الرضي<sup>(٤٠)</sup>. أمّا بعض المفسرين الذين جاؤوا بعد الشيخ الطوسي فقد ذكروا هذه الأقوال الستة<sup>(٤١)</sup>.

إذن، توجد ثمة تسعة أقوال - على الأقلّ - في البين بشأن نزول الآية، وبيان الترابط بين صدرها وذيلها.

إنّ بعض المنكرين للإسلام - من الزنادقة - ادّعى عدم ارتباط صدر الآية بذيلها، واتّخذ من ذلك ذريعة للطعن في مصداقية القرآن الكريم وإنكاراً لصحته، وإثارة شبهة وجود التناقض فيه<sup>(٤٢)</sup>. فمع وجود مثل هكذا أرضية، نشاهد أيضاً رواية - وإن كانت مرسلة وغير معتبرة - تقول بوجود تحريف في هذه الآية، وحذف بعض المقاطع منها بين صدرها وذيلها<sup>(٤٣)</sup>. لكن أصحاب الفن اعتبروا أنّ هذه الرواية موضوعة أصلاً<sup>(٤٤)</sup>.

ويتحصّل من مجموع الأقوال المطروحة من قبل المفسرين أنّ للآية معاني

مختلفة، إلا أنه لا يوجد أيّ ترديد من بين أيّ من تلك الأقوال في مشروعية الزواج بأربع نساء، سوى ادّعاء الفخر الرازي عدم دلالة الآية على الحصر بأربع، بل تدلّ على مجرد جواز الأربع، لكنّه اعتبر هذه القضية حاصلة بالإجماع<sup>(٤٥)</sup>.

وأجاب البعض عن ادّعاء الرازي، ودافع عن القول المشهور بين الفقهاء والمفسّرين المبني على دلالة الآية بحصر العدد بأربع بأنّه إنّما أتى بالواو دون أو في قوله تعالى ﴿مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ ليفيد الكلام أن تكون الأقسام على هذه الأنواع غير متجاوز إياها إلى ما فوقها، وذلك بناءً على أنّ الحال ببيان كيفية الفعل والقيد في الكلام نفي لما يقابله فمن نكح الخمس أو ما فوقها لم يحافظ على القيد أعنى كيفية النكاح وهي كونه على هذا التقدير، بل جاوزره إلى ما فوقه<sup>(٤٦)</sup>.

ولقد تصدّر الحديث في هذه الآية - الثالثة - الخوف من عدم إجراء القسط والعدل في حقّ اليتامى، لكنّها لم تعيّن جنسيتهم، فصدر الآية جملة شرطية، وجاء جوابها وهو يتعلّق بالزواج بما طاب من النساء. وعليه، فجملة الجزاء هذه يمكن أن تكون قرينة على أنّ جملة الشرط أيضاً لها علاقة بالزواج، وبهذا نفهم أنّ المقصود من اليتامى في الآية، يتامى النساء.

أضف إلى ذلك، أنّ الآية (١٢٧) من سورة النساء خاطبت النبي ﷺ بقولها: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَزَرَعْنَ لَهُنَّ وَالْمُسْتَضَعِّينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا﴾، فعبارة: ﴿وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ﴾ تشير إلى بعض ما نزل من القرآن الكريم في يتامى

النساء من قبل . وعند مراجعة القرآن الكريم يتّضح لنا أنّ الآية الوحيدة التي أشارت إلى هذا الموضوع - يتامى النساء - هي الآية الثالثة من هذه السورة .

وهكذا فالعديد من المفسّرين لهم هذه النظرة والرأي<sup>(٤٧)</sup> ، على الرغم من وجود آراءٍ أُخرى عن بعض قدماء المفسّرين<sup>(٤٨)</sup> . فالآية ( ١٢٧ ) قرينة أُخرى على أنّ المراد من اليتامى - الوارد ذكرهم في الآية الثالثة - هم يتامى النساء .

كما أنّ الآية ( ١٢٧ ) توضّح لنا أيضاً زوايا أُخرى من مضامين الآية الثالثة . فقد جاء فيها وصف يتامى النساء بـ: ﴿الَّذِينَ لَا تَوْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾<sup>(٤٩)</sup> .

من هنا ، يتّضح لنا مرّة أُخرى - من خلال هذا الوصف - أنّ صدر الآية الثالثة هو أيضاً يتمحور حول الزواج باليتامى ، فالمقصود إذاً من الخوف من عدم تحقّق القسط بشأن النساء اليتامى قبل الزواج في الآية الثالثة هو الخوف ذاته بعد الزواج بهنّ . كما يمكننا أن نفهم من الآية أنّ المخاطب الوحيد والأصلي بها هم أولياء أو القيمّين على البنات اليتيمات ؛ وذلك لأنّ اليتيم يكون في غير البالغ ، فيحتاج إلى قيّم أو وليّ ، والآية ( ١٢٧ ) إنّما تخاطب فئة معيّنة : بأنكم لا تؤدّون للنساء اليتامى حقّهنّ . وهذه الفئة - بطبيعة الحال - هم أولياء هؤلاء اليتامى والقيّمون عليهنّ ؛ لأنّ حقّهنّ تحت اختيار أوليائهنّ . وعليه ، فالآية الثالثة هي أيضاً خطاب لأولياء اليتامى .

واعتبر الطبرسي أيضاً أنّ الآية إنّما تخاطب أولياء الأيتام ، وإنّما وجه العدول من الزواج بيتامى النساء إلى غير اليتامى ، أنّ النساء البالغات أو غير البالغات اللّائي لهنّ وليّ وقيّم ، لهنّ الخيار في تحليل أو إسقاط حقّهنّ ، لكنّه

بالنسبة لليتامى اللآئي أنتم أولياؤهنّ فالأمر ليس كذلك<sup>(٥٠)</sup>.

وبالنظر إلى المسائل المذكورة، وكذا الأخذ بنظر الاعتبار للشروط الموضوعية لنزول الآية فإنّ سبب نزول الآية الثالثة من سورة النساء هو: إنّ عرب الجاهلية كانت تقع بينهم منازعات وحروب قبلية مستمرة، وبالطبع فتلك الحروب نجم عنها أطفال يتامى، ونساء أرامل، وكان كبار القبيلة وأثريائها يتكفلون اليتامى ويعيلون النساء، والكثير منهم، إضافة إلى أنّهم يتزوجون بالبنات بأبخس المهور، كانوا يتصرّفون في أموالهم بالظلم والإجحاف.

وبعد ظهور الإسلام، فإنّ الله تبارك وتعالى أنذر في القرآن الكريم بإنذارات متعدّدة وشديدة بشأن المحافظة على أموال اليتامى، ورعاية حقوقهم، وطالب المسلمين بالكفّ عن مثل هذه الطريقة غير اللائقة في التعامل مع أموال اليتامى<sup>(٥١)</sup>، ممّا حدا المسلمين على الخوف والحذر الشديد بشأن إجراء العدالة في حقّ اليتامى، وفي حفظ حقوقهم ورعايتهم، فتشدّدوا في طريقة التعامل معهم أو مخالطتهم، والابتعاد عنهم، حتى اشتدّ ذلك على اليتامى. ولهذا كرّر سبحانه وتعالى الخطاب إلى المسلمين وأمرهم بالاعتدال، وطلب منهم أن يكون التعامل مع الأيتام بما فيه صلاحهم، وما يحقّق لهم المنفعة، وأن تكون معاشرتهم ومخالطتهم على أنّهم إخوة، والتعامل معهم بالحسنى، وبما تفرضه الأخوة من تعاطف وتراحم ومساواة، وأنّه تعالى ما أراد بالمسلمين أن يعقوا في عسر وحرج وشدة<sup>(٥٢)</sup>.

في مثل تلك الظروف نزلت الآية المشار إليها - أعني الآية الثالثة من سورة النساء - التي بيّنت لأولياء اليتامى: بأنكم إذا كنتم تخافون من عدم إجراء العدالة في مورد يتامى النساء اللاتي ترغبون في الزواج بهنّ، فعليكم الزواج - إلى

أربع - بسائر النساء اللاتي هنَّ حلَّ لكم، وإذا خفتم أن لا تعدلوا بينهما، فعليكم الاكتفاء بزوجة واحدة.

وتوجد للشيخ الطوسي نظرة مشابهة لهذا التفسير، وقد طرحها بعنوان أول الأقوال من بين الأقوال الستة التي ذكرها في تفسير هذه الآية، وقد عزا هذا التفسير إلى السيدة عائشة، ثم أضاف هذا العزو بقوله: « ومثل هذا ذكر في تفسير أصحابنا »<sup>(٥٣)</sup>.

كذلك نسب أهل السنة في مصادرهم ما يشابه هذا التفسير أيضاً إلى السيدة عائشة<sup>(٥٤)</sup>. كما أن أكثر المفسرين - مع ملاحظة القرائن الموجودة في هذه الآية والآية السابقة لها، وكذا الآية (١٢٧) من سورة النساء - توصلوا إلى ذات المعنى باختلاف يسير بزيادة ونقصان لا يضر بالمعنى العام<sup>(٥٥)</sup>.

### شرط العدالة في تعدد الزوجات :

صرّحت الآية الثالثة من سورة النساء بوجوب إجراء العدالة بين الزوجات، وطلبت من الرجال الاكتفاء بزوجة واحدة أو مما ملكت أيمانهم من الإماء ﴿... فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ...﴾.

وأوجب فقهاء جميع المذاهب الإسلامية، الاستناد إلى هذه الآية المباركة على الرجل رعاية العدالة بين الزوجات، لكنهم اختلفوا في تبين متعلّق العدالة. والقدر المتيقّن منها - والذي أجمع عليه الفريقان - هو التقسيم العادل في الليالي بين الزوجات، والذي يُطلق عليه: (القَسْم) بفتح القاف وسكون السين<sup>(٥٦)</sup>. وقد وردت روايات متعدّدة حول القَسْم وأحكامه<sup>(٥٧)</sup>، وهي مستند الفقهاء الأصلي في انطباق العدالة في الآية الشريفة على القَسْم.

والْقَسْمُ في الفقه له أهمية كبيرة، وأحكام متعدّدة كثيرة تتعلّق به، وقد خُصّص لهذا الأمر الشرعي عنوان أحد الكتب الفقهية في مصادر أهل السنة<sup>(٥٨)</sup>. كما خُصّص الشيخ الطوسي أيضاً في بعض آثاره كتاباً للقَسْم<sup>(٥٩)</sup>. أمّا سائر فقهاء الشيعة، فقد بحثوا القَسْم كفصل من فصول كتاب النكاح.

وبعد أن ارتأى الشيخ المفيد في كتابه المقنعة أنّ الرجل حقيق به أن يراعي العدالة فيما لو تعدّدت زوجاته، ذكر القَسْم بعنوان المصداق البارز للعدالة وقال: «إذا كان للرجل زوجتان، فينبغي له أن يعدل بينهما، فيكون مبيته عند كلّ واحدة منهما ليلة»<sup>(٦٠)</sup>.

وهكذا العديد من الفقهاء قد استفادوا من لفظ القَسْم على أنّه أحد مشتقات العدل عند بيانهم لأحكامه<sup>(٦١)</sup>. فالقَسْم إذاً تم تعريفه في الآثار الفقهية بعنوان مصداق شرط العدالة في حال تعدد الزوجات. وهو يتضمّن ثلاث مسائل متفرّقة هي: البيوتة والمضاجعة والمواقعة.

وفقهاء الشيعة وأهل السنّة متوافقون في النظر على أنّ البيوتة واجبة على الرجل في القَسْم بين الزوجات، دون المواقعة، فهي غير واجبة؛ لأنّ رعاية العدالة إنّما تكون في الموارد التي هي ضمن قدرة الرجل على أدائها، والبيوتة واقعة ضمن القدرة والاستطاعة، وأمّا رعاية العدل والمساواة في الأمور التي هي خارج قدرة الرجل، أمثال: المحبة، والجماع، فهي غير لازمة<sup>(٦٢)</sup>.

وثمة اختلاف في مورد المضاجعة، فغالبية الفقهاء يرون أنّ المضاجعة أيضاً واجبة على الرجل، ويستدلّون على ذلك بآية: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾<sup>(٦٣)</sup>، حيث يعتبرون المضاجعة مصداق حسن المعاشرة، وبدونها لا يصدق على

الرجل المعاشرة بالمعروف<sup>(٦٤)</sup>.

وأوكل بعضهم تعيين مصداق حسن المعاشرة في هذه الآية إلى العرف، ولم يحصره في المضاجعة<sup>(٦٥)</sup>. وأمّا البعض الآخر، فإنهم اعتبروا المؤانسة في الليل من غير مضاجعة كافٍ لصدق حسن المعاشرة<sup>(٦٦)</sup>.

واعتبر بعض الفقهاء أنّ آية ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ تتعلق بمسائل أخلاقية، فحينئذٍ لا وجه للاستدلال بها على المسائل الحقوقية والشرعية<sup>(٦٧)</sup>. وحمل البعض منهم الأمر في الآية على الاستحباب<sup>(٦٨)</sup>.

وقد صرح السيد الخوئي في موضع بأنّ المضاجعة ليست شرطاً في القسّم<sup>(٦٩)</sup>، وفي موضع آخر اعتبر المضاجعة شرطاً فيه<sup>(٧٠)</sup>.

ولم يُر في الفقه الشيعي مصداق آخر للعدالة التي أمر بها القرآن الكريم غير القسّم؛ فإنّ النفقة وسائر الحقوق الزوجية لا يمكنها أن تشكّل متعلّق العدالة؛ لأنّ هذه الأمور تتغيّر بحسب حال الزوجة، ويبقى الواجب الوحيد على عاتق الرجل - الذي يجب عليه أن يؤدّيه - هو النفقة في موارد الحاجة، والتي تناسب حال كلّ زوجة وشأنيتها.

أمّا رعاية المساواة في مقدار النفقة فهو ليس شرطاً، فالرجل يستطيع بعد مراعاة النفقة الواجبة أن يتوسّع في الإنفاق على بعض زوجاته دون بعض<sup>(٧١)</sup>. وحيث إنّ بعض الفقهاء يرون أنّ رعاية المساواة في النفقة مستحبة<sup>(٧٢)</sup>، فإنّ البعض الآخر رأى أنّ المساواة في المحبة والبشاشة والمواقعة أيضاً مستحبة بطريق أولى<sup>(٧٣)</sup>.

أمّا في نظر أكثر علماء أهل السنّة فإنّ متعلّق العدالة ينحصر في القسّم



فقط<sup>(٧٤)</sup>. فالشافعية والحنابلة والمالكية يرون أيضاً أنّ الرجل إذا راعى في مورد النفقة (المأكل، الملبس، المسكن) المقدار الواجب، فإنّه يمكنه التوسعة وتفضيل بعض أزواجه في الإنفاق على بعض، على أنّ الأفضل رعاية العدل والإنصاف والتسوية بينهما على كلّ حال مهما أمكن<sup>(٧٥)</sup>.

نعم، هناك عدّة من فقهاء الحنفية، رأوا أنّ مقدار النفقة يتعيّن بحسب حال الرجل، لا بحسب حال الزوجين، وأفتوا بأنّ على الرجل وجوب المساواة في النفقة<sup>(٧٦)</sup>.

كما أنّ الشافعية والحنفية والحنابلة قد أفتوا باستحباب مراعاة العدالة والمساواة في جميع الاستمتاعات الجنسية<sup>(٧٧)</sup>.

وفي الوقت نفسه فإنّ بعض المفسّرين من الشيعة وأهل السنّة - خلافاً للفقهاء - ذهبوا إلى أنّ متعلّق العدالة في الآية الثالثة من سورة النساء - علاوة على القسّم - يشمل موارد آخر كالنفقة والمعاشرة والمباشرة وغيرها<sup>(٧٨)</sup>.

من هنا، يتضح - ومن أجل تعيين متعلّق العدالة - أنّه لا بدّ من معرفة معنى العدالة أولاً.

من خلال أقوال بعض الفقهاء يمكننا القول بأنّهم يرون أنّ شرط العدالة في تعدّد الزوجات هو بمعنى رعاية المساواة بينهما، وفي ذلك يقول الشيخ الطوسي: «لا بأس أن يفضّل الرجل بعض نسائه على بعض في النفقة والكسوة، وإن سوى بينهما وعدل كان أفضل»<sup>(٧٩)</sup>.

فلفظتا (العدل، والتساوي) قد وردتا إلى جانب بعضهما، حيث أريد بهما معنى واحداً.

والحاصل، إنّ الطوسي لا يرى مراعاة العدالة في النفقة والملبس واجباً.

أما فخر المحققين من الإمامية فقد ادّعى صراحة أنّ العدالة المطلوبة في الآية الثالثة من سورة النساء هي رعاية المساواة، وليست بمعنى رعاية الحقوق، وقد استدللّ بموجب هذه الدعوى على أنّ العدالة معناها رعاية حقوق الزوجة الواحدة، كما يلزمه ذلك في نكاح الإماء، حيث أكد القرآن الكريم أنّه في حال عدم التمكن من تحقيق العدالة ورعاية ضوابطها يجب الاكتفاء بزواج واحدة، أو اللجوء إلى نكاح الإماء. وواضح من سياق الآيات بأنّ العدالة المتوخّاة ليست بمعنى رعاية الحقوق، بل بمعنى المساواة<sup>(٨٠)</sup>.

وهناك شواهد كثيرة أخر في أقوال الفقهاء تؤكّد بوضوح أنّ العدالة في تعدّد الزوجات بمعنى رعاية المساواة بين الزوجات<sup>(٨١)</sup>.

فالحاصل: إنّ العدالة التي تُشير إليها الآية الشريفة بمعنى المساواة. ومن هنا، اعتبر القسّم العنوان الوحيد الذي يُمكن أن يُذكر كمصادق للعدالة؛ لأنّه لا يجب مراعاة المساواة في سائر حقوق الزوجة.

إنّ البحث والدقة في المعنى اللغوي للعدالة يفتح أمامنا آفاقاً لفهم صحيح للآية الثالثة من سورة النساء، وعلاقتها وارتباطها بالآية (١٢٩) من السورة نفسها، كما أنّه يُجيب عن الشبهات المطروحة حول الترابط الموجود بين الآيتين، وسيقودنا هذا البحث والفهم إلى الإدراك الصحيح للأبعاد والزوايا المختلفة لشرط العدالة في حال تعدّد الزوجات.

فلا بدّ إذن من البحث عن معنى العدالة لغوياً.

قال ابن فارس: «العدل: يدلّ على الاستواء... والعدل: الحكم بالاستواء،

ويقال للشيء يُساوي الشيء هو: عدله... والعدل نقيض الجور... ويوم معتدل: إذا تساوى حالاً حرّه وبرده»<sup>(٨٢)</sup>.

وقال الراغب الإصفهاني: «العدالة والمعادلة لفظ يقتضي معنى المساواة... فالعدل هو التقيس على سواء... والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾<sup>(٨٣)</sup>، فَإِنَّ العدل هو المساواة في المكافأة إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، والإحسان أن يقابل الخير بأكثر منه، والشر بأقل منه... وقوله: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ﴾<sup>(٨٤)</sup>، فإشارة إلى ما عليه جبلة الناس من الميل، فالإنسان لا يقدر على أن يسوي بينهن في المحبة. وقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾<sup>(٨٥)</sup>، فإشارة إلى العدل الذي هو القسّم والنفقة»<sup>(٨٦)</sup>.

وقال الفيومي: «العدل: هو القصد في الأمور، وهو خلاف الجور»<sup>(٨٧)</sup>.

وقال ابن منظور: «العدل: ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضدّ الجور... والعدل: الحكم بالحق»<sup>(٨٨)</sup>.

وقال الزبيدي: «العدل: ضدّ الجور، وهو ما قام في النفوس أنه مستقيم. وقيل: هو الأمر المتوسط بين الإفراط والتفريط»<sup>(٨٩)</sup>.

وأخيراً يقول المصطفوي: «مادة عدل: تدلّ على التوسط بين الإفراط والتفريط بشكل بحيث لا يوجد فيه زيادة أو نقصان، ومن هذه الناحية فهو يدلّ على الاقتصاد، والمساواة، والقسط، والاستواء، والاستقامة»<sup>(٩٠)</sup>.

فاتضح أنّ معنى العدل على وجه الدقة: التساوي، وليس المقصود بالمساواة هي المساواة المادية، بل التوسط والاستقامة في السلوكية، والابتعاد عن الإفراط والتفريط العملي.

وعليه، فإعطاء الأب أبناءه من الطعام ما يسدّ حاجتهم، وإعطاء نفقة زوجته كفاية، معناه سلوك طريق العدالة، رغم عدم إعطائه وإنفاقه بمقدار واحد ومتساوي بينهم. نعم، لو أطعم أولاده بالتساوي، وكذا زوجته، وبقي بعضهم جائعاً أو محتاجاً، وزاد عن حاجة بعضهم من ذلك المقدار، سواء من نفقة المال أو من الطعام ونحوه، فإنّه يصدق عليه الإفراط والتفريط، ويكون قد حاد عن الاعتدال والقسط.

وعليه، فالمساواة في المقدار تارة يصدق عليها العدالة، وتارة أخرى تكون خلاف العدل.

فالعادلة الواردة في الآيتين (٣)، و(١٢٩) من سورة النساء لا تقتضي رعاية المساواة المقدارية، كي لا يكون بالضرورة متعلّقها القسّم فقط، ولا تشمل سائر حقوق الزوجة، بل متعلّقها في الآيتين يشمل جميع حقوق الزوجة، ولا يختصّ متعلّقها في مورد خاص كالقسّم الذي يُشترط فيه التساوي؛ وذلك للزوم الاعتدال والابتعاد عن الإفراط والتفريط في جميع حقوق الزوجية.

وبناءً على ذلك، فما تريد الآية الثالثة من سورة النساء بيانه هو أن على الرجل في حال تعدّد زوجاته أن يؤدّي جميع حقوقهنّ، ولا ينبغي له إذا اقترن بـزوجة جديدة أن يقصّر في أداء حقوق غيرها، وإن عجز عن الاستطاعة في أداء حقّ الجميع، فعليه الاكتفاء بـزوجة واحدة أو ما ملكت يمينه، وهذا الأمر حقيق بالرجل أن يفعله دون أن يجور أو يظلم.

وما نُقل عن فخر المحققين استدلاله لإثبات أنَّ العدالة في الآية (٣) من سورة النساء إنما هي بمعنى مراعاة التساوي، يمكن الإشكال عليه بأنَّ معنى

القسط التوسّط من أجل العدل، وبالنتيجة التوسّع في متعلّقه إلى جميع حقوق الزوجية.

فيلزم على هذا الأساس رعاية العدالة في موارد الزوجة الواحدة، وملك اليمين أيضاً، ولا ينحصر الأمر في تعدّد الزوجات، في حين أنّ القرآن الكريم صرّح بأنكم إن لم تقدروا على التقيد والالتزام بالعدالة، فاكتفوا بـزوجة واحدة أو ما تستطيعون امتلاكه من الإماء.

وعليه، فالقرآن الكريم أراد أن يبيّن عدم الإلزام برعاية العدالة في حال الزوجة الواحدة أو ملك اليمين.

ويُمكن الاجابة عن ذلك بأنّ الثبات على العدالة - بمعنى الاعتدال - والتقيد بها في حال الزوجة الواحدة أو ملك اليمين لهو أسهل بكثير من رعاية العدالة في حال تعدّد الزوجات، وهذا المقدار يكفي لأن يوصي القرآن الكريم بهاتين الوصيتين في حال الخوف والقلق من عدم رعاية العدالة عند تعدّد الزوجات.

ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾، أي اختيار الواحدة هو أقرب لكم إلى العدل، حتى لا تميلوا إلى الظلم والجور. نعم، في ذيل الآية، إشارة إلى أنّ العدالة لازمة أيضاً فيما لو كان لكم زوجة واحدة أو تسريتم بملك يمين، وأنّ عدم التقيد بالعدل سيؤدّي بطبيعة الحال إلى الظلم، لكنّ هذين الموردين (الزوجة الواحدة وملك اليمين) هما أيسر وأقرب إلى رعاية العدالة والابتعاد عن الظلم مما لو تعدّدت الزوجات. فلو كان متعلّق العدالة في عبارة: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾ يختصّ بالحقوق الخاصة بتعدّد الزوجات مثل القسّم، لكان موضوع عدم العدل في الزوجة الواحدة أو ملك اليمين منتفياً بشكل كامل، لا

أَنْ عدم رعاية العدالة يكون فيهما أقلّ.

### الفارق بين العدالة والقسط :

إنّ الملاحظة الجديرة بالتأمّل في الآية الثالثة من سورة النساء - والتي لم يتطرّق لها المفسّرون - هي أنّ تعبير (القسط) ورد بشأن رعاية حقوق الزوجة اليتيمة، وأمّا في مورد رعاية حقوق الزوجات الأخريات، فجاء التعبير بلفظ (العدل) فهناك اختلاف في التعبير بالنسبة لليتيمة والزوجة.

فالقسط: هو العدل البيّن الظاهر<sup>(٩١)</sup>، أو هو إجراء العدل وإعماله في الخارج، ومن مصاديقه: إيصال النفقة وتفريقها على العيال، وتقسيم الحصص، وتقسيم المال بين الشركاء<sup>(٩٢)</sup>.

من هنا، فصدر الآية يشير إلى أنّه إذا كنتم تخافون من عدم رعاية القسط - أي أنكم لا تعطون النساء يتامى أموالهنّ وحقهنّ الظاهري - فتزوّجا بنساء أخريات. فالتركيز - بخصوص يتامى النساء - على حقوقهنّ الظاهرية، ومردّه إلى القلق من أنّ الرجل الذي يتزوّج بيتامى النساء سوف لا يُراعي الحقوق المالية لهنّ، كما أنّ الآية التي قبلها تحدّثت أيضاً عن أموال اليتامى.

أمّا في مورد رعاية حقوق الزوجات، فإنّ القرآن الكريم لم يستخدم مصطلح (القسط)، بل استفاد من مصطلح (العدل)، كي يتّضح أنّه في حال تعدّد الزوجات، أنّ مراعاة حقوقهنّ الظاهرية كالقَسْم فحسب غير كافٍ، بل إنّ القرآن الكريم من خلال استخداماته الدقيقة للعبارات إنّما أراد أن يُبيّن أنّ أيّ نوع من الظلم بحقّ الزوجات وإن تعلّق بالمعاشرة الأخلاقية فهو غير مقبول، ولا مستحسن.

## عدم القدرة في رعاية العدالة :

قال الله تعالى : ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَضْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوا كَالْمِغَلَّةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ هذه هي الآية (١٢٩) من سورة النساء المتعلقة بإرساء العدالة بين الزوجات ، وهي ناظرة إلى الآية (٣) من السورة ذاتها ، فوحدة السياق فيهما يقتضي أن يكون معنى العدالة ومتعلّقه في كلا الآيتين واحداً ، فقد ورد في رواية معتبرة أنّ ابن أبي العوجاء استدلل بهاتين الآيتين على عدم حكمة الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً ؛ لأنّ الآية الأولى جاء فيها أمر أذعنّت الآية الثانية بأنّ العمل به ليس في حدود قدرة المكلف .

وقد أجاب الإمام الصادق عليه السلام عن هذه الإشكالية ، بأنّ متعلّق العدالة في الآية الأولى ( النفقة ) ، وأمّا متعلّقها في الآية الثانية فهو ( المودة )<sup>(٩٣)</sup> . ونقل هذا التفسير لهاتين الآيتين أيضاً عن عمرو بن عبيد ( ت ١٤٤ هـ ) ، والذي يُعتبر من المفسّرين الأوائل لأهل السنّة<sup>(٩٤)</sup> ومن المعاصرين للإمام الصادق عليه السلام .

وعلى كلّ حال فإنّ الترابط بين هاتين الآيتين شكّل أرضية لنظرية - تقدّمت الإشارة إليها في بحث تعدّد الزوجات في الفقه - تبناها بعض المعاصرين أمثال ، مصطفى الرافعي من مفكّري أهل السنّة ، ومفادها أنّه بضمّ خطاب الآيتين إلى بعضهما نتوصّل إلى النتيجة التالية : إنّ تعدّد الزوجات في الإسلام غير جائز ؛ لأنّ الله تبارك وتعالى في آية اشتراط العدالة في حال الاقتران بأكثر من زوجة ، وفي الآية الأخرى اعتبر أنّ رعاية العدالة خارجة عن قدرة الرجال . وعليه ، فتعدّد الزوجات ، وبسبب عدم التمكن من رعاية شرط العدالة ، لن يكون جائزاً .

من هنا ، فإشكال ابن أبي العوجاء مختلف تماماً مع النظرية المذكورة من

حيث الموضوع، ولكنهما يتفقان ويرتكزان على نقطتين هما: اتحاد سياق الآيتين، ووحدة واشتراك متعلق العدالة في كليهما. واستفاد المفسرون من جواب الإمام الصادق عليه السلام في ردّ النظرية المطروحة.

فكثير من المعاصرين - الذين تأثروا برواية الإمام الصادق عليه السلام - أجابوا في ردّ هذه النظرية، بأنّ متعلق العدالة في الآية الأولى هو الحقوق المادية للمرأة من قبيل: القسّم، والنفقة.. أمّا الآية الثانية، فمتعلق العدالة فيها هو العواطف والإحساس القلبي والميل النفسي. وعليه، فالرجل موظّف ومكلّف برعاية الحقوق المادية للمرأة، وهو قادر على أداء هذا الواجب، ولكنّه لا يستطيع رعاية العدالة والسيطرة على عواطفه، والإمساك بأحاسيسه التي بطبعها الميل إلى شيء دون شيء أو إلى شخص دون آخر.

فالمطلوب من الرجل الاعتدال بالمقدار الذي لا يجعل جُلّ عواطفه وميله النفسي منصباً نحو واحدة، ويترك نساءه الأخريات تماماً. فرعاية شرط العدالة - الذي تضمّنته الآية الأولى - هو في حدود قدرة الرجل، والشاهد على ذلك المقطع من الآية: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ التي نحن بصددّها، والذي يُشير إلى أنّكم لا تستطيعون إجراء العدالة مطلقاً، فلا تتركوها بشكل مطلق أيضاً، فلو أجريتم العدالة - ولو بشكل مجتزأ - فإنّ ذلك يكفي، طالما كان في حدود استطاعتكم وقدرتكم، وهو مقبول منكم. وهذا المعنى يتماشى مع العدالة القلبية لا مع العدالة الحقوقية<sup>(٩٥)</sup>.

وهذا الجواب مبنيّ على نفي وحدة السياق للآيتين، وأنّ كلّ آية لها حكمها المخالف للآية الأخرى<sup>(٩٦)</sup>. هذا أولاً.



ونقول في الإجابة الثانية: كان جواب البعض الآخر أَنَّ الآية الثانية لا ارتباط لها بتعدد الزوجات، بل هي في صدد رعاية العدالة في الحقوق الزوجية، وإن كانت زوجة واحدة. فالعدالة فيها تختلف عن العدالة بين الزوجات المطلوبة في الآية الأولى<sup>(٩٧)</sup>.

وهذا المدعى في الجواب يتنافى مع عبارة: (بين النساء)؛ لأنَّ هذه العبارة ظاهرة بأنَّ المقصود هو العدل بين النساء المتعدّات، وهو يتوافق مع فرض تعدّد الزوجات.

وتتلخّص الإجابة الثالثة: بأنَّ وجوب رعاية العدالة ليس شرطاً في صحة عقد النكاح، ليُمكن القول إنّ بفقدانها بطلان وعدم مشروعية تعدّد الزوجات، بل هو حكم تكليفي للرجل الذي لديه أكثر من زوج واحدة. وعليه، فلا يُمكن أن نخرج بنتيجة بطلان وعدم مشروعية تعدّد الزوجات؛ لعدم قدرة الرجل على إجراء كامل العدالة<sup>(٩٨)</sup>.

هذا الجواب وإن صلح أن يكون ردّاً على الاستدلال بهاتين الآيتين على بطلان تعدّد الزوجات، لكنّه غير صالح أن يكون ردّاً على إشكال اللغوية؛ لأنّه لو كانت رعاية العدالة - طبقاً لما ورد في الآية (١٢٩) من سورة النساء - فوق استطاعة الرجل، فالتكليف بها يُعدّ لغواً.

ويُمكن القول - على فرض وحدة معنى العدالة ومتعلّقها في الآيتين - أنّ هناك جواباً يمكن أن يكون ردّاً على الإشكاليين معاً:

أولاً: بناءً على ما مرّ من أنّ العدالة ليست بمعنى التساوي في المقدار، بل بمعنى الابتعاد عن الإفراط والتفريط، والعمل بالحقّ.

وثانياً: إنّ طريقة القرآن الكريم في كلتا الآيتين ليس صرف بيان الأحكام الحقوقية المحضة، بل هدفه طرح الأبعاد الحقوقية والأخلاقية والعاطفية إلى جانب بعضها في سياق واحد.

فالله تعالى في الآية الثالثة أمر بلزوم مراعاة العدالة - بمعنى رعاية الحق والابتعاد عن الإفراط والتفريط - بالنسبة إلى الزوجات في حقوقهن الشرعية، وفي العلاقات الأخلاقية والعاطفية، ولا ينبغي أن يقع أيّ ظلم في حق أيّ منهن. وجاء التأكيد في الآية (١٢٩) على أنّه ليس المقصود من هذه العدالة هو جميع جوانبها التي بيّنتها الآية الأولى، أي رعاية العدالة بشكل كامل بما للكلمة من معنى، وبدون أيّ تسامح، ممّا يجعل تحقيق مثل هكذا عدالة أمراً خارجاً عن حدود القدرة، بل المقصود أن لا تقعوا في ظلم فاحش، بحيث تميلوا ميلاً كاملاً إلى واحدة من الزوجات، وتتركوا الباقي تمام الترك، بل عليكم رعاية التقوى في التعامل معهنّ، وإصلاح شؤونهنّ جميعاً ما استطعتم إلى ذلك سبيلاً، وبذلك سوف يتجاوز الله عما قصّرتم به فيما لم تقدروا عليه.

أمّا الشاهد على وحدة معنى العدالة ومتعلّقها في هاتين الآيتين، فهو: استخدام لفظة العدالة في كلا الآيتين، ثم الاستفادة من لفظة (ميل) في الآية (١٢٩)، ولفظة (تعولوا) - التي هي بمعنى الميل أيضاً - في الآية الثالثة، وقد ورد اللفظان الأخيران في مقابل العدالة. وكذا عبارة: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾، فهي خير شاهد على أنّ رعاية العدالة المطلوبة في الآية (١٢٩) لازمة في حدود القدرة والاستطاعة، وهذه الآية ليست في صدد نفي شرط العدالة، بل هي مفسّرة لحدود العدالة الواردة في الآية الثالثة.

وهكذا رواية الإمام الصادق عليه السلام، أيضاً ليست في صدد وضع فارق بين متعلق العدالة في الآيتين، بل تحدّثت عن ذلك القسم من العدالة الذي هو في حدود قدرة الرجل، وهو رعاية أداء النفقة. أمّا استطاعة إجراء العدالة في إبراز المحبة والمودة بين زوجاته، فليس فيها شيء من ذلك.

وبعبارة أخرى: لم تضع هذه الرواية فارقاً بين متعلق العدالة في هاتين الآيتين، بل فكّكت فيما بين مجال العدالة الذي في حدود إمكان الرجل وقدرته، وبين مجالها الذي هو خارج عن قدرته.

### العدالة محور الحياة الزوجية:

ورد الحكم في الآية (٣) بالزواج من نساء أربع، فالحكم جوازاً وعدمياً علّق على عدم إجراء العدالة والقسط، ففي صدر الآية جاء الحكم بجواز الزواج بأربع زوجات معلقاً على عدم التمسك بالعدالة وإجرائها في مورد يتامى النساء، وفي تتمة الآية نهت عن الزواج بأكثر من زوجة في حال عدم المكنة والالتزام بالعدل فيما بين الزوجات.

من هذه الزاوية القرآنية يمكننا التوصل إلى أنّ الحياة الزوجية والعائلية تبتني على أساس العدالة ورعاية حقوق الزوجين بعضهما لبعض.

وقد ذكر في ذيل الآية الكريمة أيضاً ملاك تلك الأحكام، فقال تعالى: ﴿ذَلِكَ أَذْنَىٰ لَا تُؤُولُوا﴾.

يقول ابن العربي (ت ٥٤٣ هـ) في معنى العول: في اللغة فيه سبعة معان ليس لها ثامن: الميل إلى الشيء أو عنه، الزيادة، الفقر، الجور، الثقل والشدة، القيام بمؤونة العائل، الغلبة والنفاد، ومنه عيل صبره: غلب أو نفذ<sup>(٩٩)</sup>.



ملك يمين، وبهذا سيكون مفاد الآية - بناءً على رأي مشهور المفسرين حول معنى ﴿تَعُولُوا﴾ -: أَنَّ الاقتران بزوجة واحدة أو ملك يمين أقرب إلى تجنب الظلم فيما لو كنَّ أزواجاً متعدّدات<sup>(١٠٧)</sup>.

ويرى البعض الآخر أَنَّ تلك اللفظة أشارت إلى الزواج حتى أربع زوجات، فإنَّ عبارة ﴿ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ سيكون معناها حينئذٍ: الزواج حتى أربع زوجات «أقرب إلى أن ينتفي العول، يعني الميل، فإنَّه إذا كانت واحدة عدم الميل، وإذا كانت ثلاثاً، فالميل أقلّ، وهكذا في اثنتين، فأرشد الله الخلق إذا خافوا عدم القسط والعدل بالوقوع في الميل مع اليتامى أن يأخذوا من الأجانب أربعاً إلى واحدة، فذلك أقرب إلى أن يقلّ الميل في اليتامى، وفي الأعداد المأذون فيها أو ينتفي، وذلك هو المراد»<sup>(١٠٨)</sup>.

وبعدُ، فإنَّ في ذكر عبارة ﴿ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ التي تتضمّن حكمة التشريع، دلالة على أَنَّ أساس التشريع في أحكام النكاح على القسط ونفي العول والإجحاف في الحقوق»<sup>(١٠٩)</sup>.

### الأبعاد الأخلاقية للعدالة:

على الرغم من أَنَّ تعدّد الزوجات حكم فقهي - حقوقي، لكنّه من الناحية العملية والحقوقية لا ينبغي إغفال الأبعاد الأخلاقية فيه، فإنَّ تشخيص الأبعاد الأخلاقية لهذا الحكم إسلامياً يجب أن يتم بملاحظة الأحوال المختلفة للحياة الفردية والاجتماعية للرجل وأزواجه.

من هنا، فالاقتران بزوجة ثانية بالنسبة للكثير من الرجال غير مستحسن من الناحية الأخلاقية. والأبعاد الأخلاقية هذه في تعدّد الزوجات لم تكن بعيدة

عن اهتمام الفقهاء وتوجهاتهم، فقد اعتبروا أنَّ التصرف خلافها في حالات غير مناسبة هو عمل غير أخلاقي<sup>(١١٠)</sup>.

قال أحد المعاصرين - مع اعترافه بمشروعية تعدد الزوجات فقهاءً على طوال الأعصار -: «نعم، إنَّ تعدد الزوجات في زماننا هذا يُنافي التقوى، ويُخالف العمل بالوظائف الإلهية، وينجرّ إلى الجور والظلم والعدوان، ويُوجب الخلاف فيما بين العائلة والأهل والأولاد، ويُوجد البغض والتمرد وسوء النيات، ويسلب الفراغ والفلاح والصفاء والوفاء، ويزيد في الابتلاء والتلون والتعلقات والاختلال في الأفكار»<sup>(١١١)</sup>.

وأقرَّ البعض الآخر أيضاً في الجملة أنَّ رعاية العدالة بين الأزواج في عصرنا الحاضر فيه صعوبة ومشقة قياسيةً بالأعصار السالفة، مما جعلهم يركّزون على الأبعاد الأخلاقية لهذا الحكم، نظراً إلى تغيّر الظروف في العصر الحاضر<sup>(١١٢)</sup>.

وكما سبق، فإنّه لا يوجد لدينا دليل على أن نحصر العدالة المنصوص عليها في الآية (٣) بالعلاقات الحقوقية، وأن نعتبرها متعلّقة بالقسم أو النفقة، بل هي شاملة للمسائل الأخلاقية أيضاً، فإذا تسبّب الزواج الثاني بظلم الزوجة الأولى أو العائلة، فمهما راعى القسم بين أزواجه، إلا أنَّ زواجه هذا بنصّ القرآن الكريم غير جائز. ويحتل في الوقت الحاضر - وبالنظر إلى الثقافة السائدة بين الناس - أنَّ الزواج بثانية - وفي أغلب الموارد - يتسبّب في إلحاق الظلم والأذى بالآخرين.

ولبعض المفكرين - ومن وجهة نظر خارج الأطر الفقهية - موقف من قانون تعدد الزوجات، ولهذا السبب سعوا إلى أن تكون مكانة هذا القانون في النظام

الاجتماعي والأسري بما يوافق رؤية الإسلام لهذا الموضوع، ففي رأي هؤلاء - من وجهة نظر الإسلام - أنّ تعدّد الزوجات لا يؤمّن الوضع المطلوب والمثالي في نظام الأسرة، وهو ليس إلا طريق قانوني من أجل حلّ بعض المعضلات الاجتماعية، والمشكلات العائلية<sup>(١١٣)</sup>.

ويعتقد الشهيد الأستاذ المطهري أنّه لا شك في أنّ اتّخاذ المرء زوجة واحدة هو الأفضل، فالزوجة الواحدة تقتضي أن تختصّ بأسرة واحدة.. لأنّ جسم وروح كلّ من الزوجين أصبحا لبعضهما البعض. ومن الواضح أنّ روح الحياة الزوجية المتمثلة بالاتحاد والتفرد في الزوجية والاختصاص بها لهو الأفضل، ويُمكن تحصيله بالنحو الأكمل، وخالف الشهيد المطهري من ينظر إلى أنّ طبيعة الرجل هي الاقتران بعدد من الزوجات<sup>(١١٤)</sup>.

إنّ رؤية الإسلام في الظروف الطبيعية هي نظام الزوجة الواحدة أو ما يُطلق عليه بالزواج الأحادي، وأمّا قانون تعدّد الزوجات فهو خلاف الأصل الأوّلي للنظام الأسري<sup>(١١٥)</sup>، وإنّ التساوي النسبي في عدد النساء والرجال في نظام الخلقة والتكوين هو أيضاً شاهد ومؤيد لهذا الأصل؛ لأنّه لو كان تعدّد الزوجات هو الأرجح على الزواج بواحدة، لكان ينبغي في هذه الحالة أن يكون عدد النساء في نظام الخلقة على الأقلّ ضعف عدد الرجال، حتى يتمكّن كلّ الرجال من الاستفادة والتمتّع بهذا الأمر الراجح والمطلوب.. لكنّ الأمر ليس كذلك.

### أهم نتائج البحث:

١ - كون الحكم بحصر الزواج الدائم بأربع مسلمّ بين الفقهاء باستثناء ما ينسب إلى بعض الزيدية.

٢ - عدم صحّة ما ورد في الكثير من المصادر السنّية من نسبة الحكم بجواز الزيادة على أربع في الدائم إلى الشيعة .

٣ - ليس المراد من العدالة بين الزوجات التساوي في البيوتة عند الزوجات والمضاجعة لهنّ فقط ، بل المراد رعاية جميع حقوق الزوجات وعدم الإفراط والتفريط في حقوقهنّ وفي مقابل الميل والعول .

٤ - عدم إغفال البعد الأخلاقي في الحياة الزوجية .



## الهوامش

- (١) راجع: ديورانت، وول وإيريل، تاريخ تمدن، انتشارات علمي وفرهنكي - طهران/١٣٨٠ هـ. ش، ١: ٥٠، ٤٣٣، ٤٦٥ [باللغة الفارسية]. مونتسكيو، روح القوانين، نشر أمير كبير/١٣٧٠ هـ. ش، ١: ٥٢٣، ٢: ٦٠. القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت/١٤٠٥ هـ، ٥: ١٢.
- (٢) الآيات: ٢٨ - ٣٤، ٥٠ - ٥٣، ٥٩.
- (٣) يوسف: ٥٩.
- (٤) راجع على سبيل المثال: الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم/١٤٠٩ هـ، ٢٠: ٥١٧. النوري، حسين، مستدرک الوسائل، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - بيروت/١٤٠٨ هـ، ١٤: ٤٢٥. البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، دار الفكر - بيروت، ٧: ١٤٩. المتقي الهندي، علي بن حسام الدين، كنز العمال، مؤسسة الرسالة - بيروت/١٤٠٩ هـ، ١٦: ٣٢٩ - ٣٣٠.
- (٥) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الطبع - بيروت/١٤١٠ هـ، ٢٢: ١٧٠، ٤٢: ٧٤، ٤٤: ١٦٣، ٤٥: ٣٢٩، ٤٦: ١٥٥، ٣٦٥، ٤٧: ٢٤١، ٤٨: ٢٨٣، ٤٩: ٢١٦.
- (٦) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/١٤٠٧ هـ، ٤: ٢٩٣. النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام، دار إحياء التراث العربي - بيروت/١٤٠٤ هـ، ٣: ٣٠.
- (٧) المفيد، محمد بن محمد، أحكام النساء، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد - قم/١٤١٣ هـ: ٤٢. الأردبيلي، أحمد بن محمد، زبدة البيان في أحكام القرآن، المكتبة الجعفرية - طهران/ بدون تاريخ: ٥٠٧.

- (٨) الفيض الكاشاني، محمد محسن، مفاتيح الشرائع، مجمع الذخائر الإسلامية - قم/١٤٠١هـ، ٢: ٢٨٩.
- (٩) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية - قم/١٤١٣هـ، ٧: ١٠.
- (١٠) اليزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى، انتشارات مدرسة الإمام علي عليه السلام - قم/١٤٢٨هـ، ٥: ٤٨٢.
- (١١) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف ٤: ٢٩٣. البحراني، يوسف بن أحمد، الحقائق الناضرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/ بدون تاريخ، ٢٣: ٦١٧. النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٣٠: ٢. ابن حزم. علي بن أحمد، المحلى، دار الفكر - بيروت، ٩: ٤٤١.
- (١٢) القاسم بن إبراهيم: هو أبو محمد القاسم الرسي بن إبراهيم طباطبا بن إسماعيل الديباج بن إبراهيم الغمر بن الحسن المثنى بن الإمام الحسن السبط عليه السلام. مولده (١٦٩هـ = ٧٨٥م). كان فقيهاً، أديباً، وشاعراً، مبرزاً في أصناف العلوم، مقدماً في علم الكلام، متقدماً في الزهد والعبادة. طلبه المنصور الدوانيقي ففرّ إلى السند. عاد إلى اليمن فبوع له بالإمامة في صعدة. له كتاب تثبيت الإمامة - مطبوع، وله (٢٣) رسالة أخرى. وله في الشعر باع طويلة، حتى قيل: لو جاز أن يُقرأ شيء من الشعر في الصلاة لكان شعر القاسم. وإليه تُنسب الفرقة القاسمية من الزيدية. إنتقل في آخر أيامه إلى منطقة الرّس، وهي أرض اشتراها بالقرب من ذي الحليفة (٦ - ٧) أميال عن المدينة فتوفّي بها سنة (٢٤٦هـ = ٨٦٠م). انظر: هاروني، أبو طالب يحيى بن حسين، الإفادة في تاريخ الأئمة السادة، نشر مركز تحقیقات میراث مکتوب - طهران، ط ١٣٨٧/هـ. ش: ٨٧ - ٩٥. النديم، محمد بن إسحاق، فهرست النديم، دار المعرفة: ٢٤٤. الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين - بيروت، ط ١٩٨٠/٥م، ٥: ١٧١. المقرئ، أحمد بن علي، النزاع والتخاصم في ما بين بني أمية وبني هاشم، انتشارات الشريف الرضي - قم ط ١: ١٤٤. الصفدي، الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث العربي - بيروت/١٤٢٠هـ، ٢٤: ٨٣. رسائل السيد بدر الدين الحوثي (قول

- آمين بعد الفاتحة): ١٤. الطهراني، آقا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار  
الأضواء - بيروت/١٤٠٣هـ، ١: ٣٤٩، و٥: ٢١٤.
- (١٣) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني، دار الكتاب العربي - بيروت، ٧: ٤٣٦.  
الكاشاني، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المكتبة الحبيبية -  
الباكستان/١٤٠٩هـ، ٢: ٢٦٥.
- (١٤) الشريف الرضي، محمد بن الحسين، حقائق التأويل في متشابه التنزيل، دار المهاجر  
- بيروت/ بدون تاريخ: ٣٠٩.
- (١٥) الاندلسي، أبو حيّان، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، دار الفكر -  
بيروت/١٤٢٠هـ، ٣: ٥٠٦.
- (١٦) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن ٥: ١٧.
- (١٧) الآلوسي، محمود بن عبدالله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية  
- بيروت/١٤١٥هـ، ٢: ٤٠٤.
- (١٨) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف ٤: ٢٩٣.
- (١٩) الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية، المكتبة المرتضوية -  
طهران/١٣٨٧هـ، ٤: ١٥٥.
- (٢٠) المصدر السابق.
- (٢١) المقداد السيوري، جمال الدين بن عبدالله، كنز العرفان، المكتبة المرتضوية -  
قم/١٤٢٥هـ، ٢: ١٤٢.
- (٢٢) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، تحرير الأحكام الشرعية، مؤسسة الإمام  
الصادق عليه السلام - قم/١٤٢٠هـ، ٣: ٤٧٥. البحراني، يوسف بن أحمد، الحقائق الناضرة  
٢٣: ٦٢٣.
- (٢٣) ابن إدريس، محمد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسسة النشر  
الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ٢/١٤١٠هـ، ٣: ٦٢٤. الكركي، علي بن  
الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم،  
ط ٢/١٤١٤هـ، ١٢: ٣٧٩.

- (٢٤) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٣٠: ٨.
- (٢٥) ابن البراج، عبد العزيز، المهدب، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١/١٤٠٦هـ، ٢: ٢٤٣.
- (٢٦) قطب الدين الراوندي، سعيد بن هبة الله، فقه القرآن، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم، ط ١/١٤٠٥هـ، ٢: ٩٩.
- (٢٧) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، الروضة البهية، مكتبة الداوري - قم، ط ١/١٤١٠هـ، ٥: ٢٠٦.
- (٢٨) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام ٧: ٣٤٩. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١/١٤١٢هـ، ٧: ٢٣٨.
- (٢٩) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٣٠: ٨.
- (٣٠) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، الروضة البهية ٥: ٢٠٦.
- (٣١) المصدر السابق. البحراني، يوسف بن أحمد، الحقائق الناضرة ٢٣: ٦٢٣.
- (٣٢) المقداد السيوري، جمال الدين بن عبدالله، كنز العرفان ٢: ١٤٢. النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٣٠: ٨.
- (٣٣) الحكيم، سيد محسن، مستمسك العروة الوثقى، مؤسسة دار التفسير - قم، ط ١/١٤١٦هـ، ١٤: ٩٦.
- (٣٤) حامد أبو زيد، نصر، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي - بيروت/٢٠٠٤ م: ٢١٧.
- (٣٥) قاسم بن محمد أمين: كردي الأصل، ولد سنة ١٢٧٩هـ = ١٨٦٣م في بلدة (طرّة) من ضواحي القاهرة. نشأ وتعلم بالإسكندرية، ثم القاهرة، ثم أتم دراسة الحقوق في فرنسا. عاد إلى مصر سنة ١٨٨٥م محملاً بالثقافة الفرنسية، فكان وكيلاً للنائب العام في إحدى المحاكم، فمستشاراً بمحكمة الاستئناف. توفي بالقاهرة سنة ١٣٢٦هـ = ١٩٠٨م. له: إضافة إلى (تحرير المرأة)، كتاب (المرأة الجديدة)، وثالث سمي: (كلمات قاسم بك أمين) في الأخلاق. الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين - بيروت، ط ٥/١٩٨٠م، ٥: ١٨٤.

(٣٦) علي السيد أبو غضة، زكى، المرأة بين الشريعة وقاسم أمين، دار الوفاء، المنصورة - مصر -/١٤٢٤هـ : ٣٨١، نقلاً عن تحرير المرأة: ١١٧ لقاسم أمين.

(٣٧) مصطفى الرافعي: هو مصطفى صادق بن عبدالرزاق (الرازق)، كاتب إسلامي بليغ، أديب، شاعر. من أصل لبناني. ولد في بهتيم من قرى القليوبية بمصر سنة ١٢٩٨هـ = ١٨٨١م. أصيب بالصمم في صباه بعد إنهائه الدراسة الابتدائية. كان والده رئيساً لإحدى المحاكم الشرعية بمصر، فأحسن تعليمه وتأديبه. كان له تعلق بالتراث العربي في لغته وآدابه، فبرع في النثر. له: تاريخ آداب العرب، وإعجاز القرآن، وإسلامنا في التوفيق بين السنة والشيعية، وتحت راية القرآن. وله في الأدب: ديوان شعره في ثلاثة أجزاء، أشاد الشاعر محمود سامي البارودي في الأول منها. وله أيضاً: حديث القمر، والمساكين، ورسائل الأحزان، والسحاب الأحمر، وأوراق الورد، وغيرها. توفي سنة (١٣٥٦هـ = ١٩٣٧م). الزركلي، خير الدين، الأعلام ٧: ٢٣٥. الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع - الرياض، ط ١٤١٩/٢هـ = ١٩٩٩م، ١١: ٧٦.

(٣٨) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان (تفسير الطبري)، دار الفكر - بيروت، ط ١٤١٥/١هـ، ٤: ١٥٥.

(٣٩) الشريف الرضي، محمد بن الحسين، حقائق التأويل في متشابه التنزيل: ٢٩١.

(٤٠) الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، مكتب الإعلام الإسلامي، ط ١٤٠٩/١هـ، ٣: ١٠٣.

(٤١) الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ط ١٤١٥/١هـ، ٣: ١٠. قطب الدين الراوندي، سعيد بن هبة الله، فقه القرآن ٢: ٩٥.

(٤٢) القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، مؤسسة دار الكتاب - قم، ط ١٤٠٤/٣هـ، ١: ١٥٥.

(٤٣) الطبرستي، أحمد بن علي، الاحتجاج، دار النعمان - النجف الأشرف/١٣٨٦هـ، ١: ٢٥٤.

(٤٤) الخوئي، حبيب الله، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، المكتبة الإسلامية - طهران، ط ١٤٠٠/٤هـ، ١٦: ٢٨٧. الزنجاني، سيد موسى، كتاب النكاح، مؤسسة التحقيق - قم/١٤١٩هـ، ١: ١٧.

- (٤٥) الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار إحياء التراث العربي - قم، ط ١٤٢٠/٣هـ، ٩: ٤٨٩.
- (٤٦) الآلوسي، محمود بن عبدالله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ٢: ٤٠٢.
- (٤٧) الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١٤١٥/١هـ، ٣: ٢٦٩. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان ٣: ١٠٣. الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ١١: ٢٣٣. سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق - بيروت، ط ١٤١٢/٧هـ، ٣: ٧٦٦. مكارم الشيرازي، ناصر، تفسير نمونه، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ١٣٧٤/١هـ، ٣: ٢٥٢.
- (٤٨) الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان ٣: ٢٠٢.
- (٤٩) النساء: ١٢٧.
- (٥٠) المصدر السابق: ١٥.
- (٥١) راجع الآيتين: ٢ و ١٠ من سورة النساء.
- (٥٢) أنظر: البقرة: ٢٢٠.
- (٥٣) الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن ٣: ١٠٣.
- (٥٤) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان (تفسير الطبري) ٤: ١٥٥. السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم/١٤١٤هـ، ٢: ١١٨.
- (٥٥) أبو حيان، محمد بن يوسف، تفسير أثجر المحيط، دار الفكر - بيروت/ ١٤٢٠هـ، ٣: ٥٠٣. الأردبيلي، أحمد بن محمد، زبدة البيان في أحكام القرآن: ٥٠٧. الطباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١٤١٧/٥هـ، ٤: ١٦٦. الطالقاني، سيد محمود، پرتوي از قرآن، شرکت سهامی انتشارات - طهران، ط ١٣٦٢/٤هـ، ٦: ١٦. مكارم الشيرازي، ناصر، تفسير نمونه ٣: ٢٥٢.
- (٥٦) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام ٨: ٣١٠. الأنصاري، مرتضى، كتاب النكاح، مؤتمر الشيخ الأنصاري - قم، ط ١٤١٥/١هـ، ٤٧٠. ابن العربي، محمد ابن عبدالله، أحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١: ٣١٣. الموسوعة

الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع - الكويت/١٤١٦هـ، ٣٣: ١٨٣.

(٥٧) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٣٣٧: ٢١.

(٥٨) الأنصاري، زكريا بن محمد، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، دار الكتب العلمية - بيروت/١٤١٨هـ، ٢: ١٠٧. الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ٣: ٢٥١.

(٥٩) انظر: الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف ٤: ٤٠٩. الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط ٤: ٣٢٤.

(٦٠) المفيد، محمد بن محمد، المقنعة، المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري - قم، ط ١/١٣١٣هـ: ٥١٦.

(٦١) الحلبي، أبو الصلاح، الكافي في الفقه، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة - اسفهان/ بدون تاريخ: ٢٩٥، ٢٩٩. سلال، حمزة بن عبد العزيز، المراسم العلوية، المجمع العالمي لاهل البيت عليه السلام - قم/١٤١٤هـ: ١٥٥. ابن زهرة، حمزة بن علي، غنية النزوع، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم، ط ١/١٤١٧هـ: ٣٥٦. القمي، علي بن محمد، جامع الخلاف والوفاق، پاسدار اسلام - قم، ط ١: ٤٤٩. فخر المحققين، محمد بن الحسن بن يوسف، إيضاح الفوائد، إسماعيليان - قم، ط ١/١٣٨٧، ٣: ٢٥١. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام ٨: ٣١٠. البحراني، يوسف بن أحمد، الحقائق الناضرة ٢٤: ٥٨٨.

(٦٢) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٣١: ١٦١. الخوئي، السيد أبو القاسم، منهاج الصالحين، نشر مدينة العلم - قم/١٤١٨هـ، ٢: ٢٨١. السبزواري، السيد عبد الأعلى، جامع الأحكام، مؤسسة المنار - قم: ٥٦٨. الكاشاني، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع، المكتبة الحبيبية - الباكستان، ط ١/١٤٠٩هـ، ٢: ٣٣٢. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني ٨: ١٤٨.

(٦٣) النساء: ١٩.

(٦٤) البحراني، يوسف بن أحمد، الحقائق الناضرة ٢٤: ٥٨٨، الأنصاري، مرتضى، كتاب

النكاح: ٤٧٢. الخميني، روح الله، تحرير الوسيلة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين - قم، ٢: ٣٠٤.

(٦٥) ابن إدريس، محمد بن منصور، السرائر الحاروي لتحرير الفتاوي ٢: ٦٥٥.

(٦٦) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام ٨: ٣١٢. الزنجاني، موسى، كتاب النكاح ٢٤: ٧٥٠١.

(٦٧) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى ١٣: ٣٠٢.

(٦٨) للنكراني، فاضل، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (النكاح)، المركز الفقهي للأئمة الأطهار عليهم السلام - قم، ط ١/١٤٢١هـ: ٤٦٩.

(٦٩) الخوئي، أبو القاسم، صراط النجاة، مكتب نشر المنتخب - قم ط ١/١٤١٦هـ، ٣: ٢٤٨.

(٧٠) الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين ٢: ٢٨١.

(٧١) الطوسي، محمد بن الحسن، النهاية، انتشارات قدس محمدي - قم: ٤٨٤. الصدر، محمد، ما وراء الفقه، دار الأضواء - بيروت، ط ١/١٤٢٠هـ، ٦: ١٦٤.

(٧٢) ابن البراج، عبد العزيز، المذهب ٢: ٢٢٦. الخوئي، السيد أبو القاسم، منهاج الصالحين ٢: ٢٨٢.

(٧٣) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٣١: ١٨٢. السبزواري، السيد عبد الأعلى، جامع الأحكام: ٥٦٨.

(٧٤) ابن العربي، محمد بن عبدالله، أحكام القرآن ١: ٣١٣.

(٧٥) الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع - الكويت/١٤١٦هـ، ٣٣: ١٨٦. ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، المغني ٨: ١٤٤.

(٧٦) ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر - بيروت/١٤١٥هـ، ٢: ٣٩٨.

(٧٧) ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، المغني ٧: ٣٥.

(٧٨) الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان ٣: ١١. الأندلسي، أبو حيان، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط ٣: ٥٠٧. سيد قطب، في ظلال القرآن ١: ٥٨٢.



- (٧٩) الطوسي، محمد بن الحسن، النهاية: ٤٨٤.
- (٨٠) فخر المحققين، محمد بن الحسن، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد ٣: ٢٥١.
- (٨١) الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط ٤: ١٥٥. ابن زهرة، حمزة بن علي، غنية النزوع: ٣٥٦. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام ٨: ٣١٠، ٣٣٦. البحراني، يوسف بن أحمد، الحقائق الناضرة ٢٤: ٥٨٩. النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٢٩: ٣٥.
- (٨٢) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، مكتب الإعلام الإسلامي - قم/١٤٠٤هـ، ٤: ٢٤٦.
- (٨٣) النحل: ٩٠.
- (٨٤) النساء: ١٢٩.
- (٨٥) النساء: ٣.
- (٨٦) الراغب الإصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات غريب القرآن، نشر الكتاب، ط ٢/١٤٠٤هـ: ٣٢٥.
- (٨٧) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، دار الرضي، ط ١/بدون تاريخ، ٢: ٣٩٦.
- (٨٨) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي - بيروت/١٤١٨هـ، ١١: ٤٣٠.
- (٨٩) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت/١٤١٤هـ، ١٥: ٤٧١.
- (٩٠) المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، نشر الكتاب - طهران/١٣٦٠هـ. ش، ٨: ٥٥.
- (٩١) أبو هلال العسكري، الحسن بن عبدالله، الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١/١٤١٢هـ: ٤٢٨.
- (٩٢) المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٩: ٢٥٨.
- (٩٣) أنظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ١/١٤٠٧هـ، ٥: ٣٦٢ - ٣٦٣، ح ١.

(٩٤) ابن شهر آشوب، محمد بن علي، متشابه القرآن ومختلفه، انتشارات بيدار - قم، ط ١/١٤١٠هـ، ٢: ١٩٤.

(٩٥) البلاغي، محمد جواد، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، مؤسسة البعثة - قم، ط ١/١٤٢٠هـ، ٢: ٩. مكارم الشيرازي، ناصر، تفسير نمونه ٣: ٢٥٥. الحسيني، هاشم معروف، تاريخ الفقه الجعفري، دار الكتاب الإسلامي - قم، ط ١/١٤١١هـ: ٧٩. الصدر، محمد، ما وراء الفقه ٦: ١٦٤. سيد قطب، في ظلال القرآن ٢: ٥٨٢.

(٩٦) الصدر، محمد، ما وراء الفقه ٦: ١٦٤.

(٩٧) القطب الراوندي، سعيد بن هبة الله، فقه القرآن ٣: ١٩.

(٩٨) الصدر، محمد، ما وراء الفقه ٦: ١٦٢.

(٩٩) ابن العربي، محمد بن عبدالله، أحكام القرآن ١: ٣١٤.

(١٠٠) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن ٥: ٢٢.

(١٠١) الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان، ٣: ١٠٨. الأردبيلي، أحمد بن محمد، زبدة البيان: ٥٠٨. السائيس، محمد علي، تفسير آيات الأحكام، مطبعة محمد علي وأولاده - مصر/١٣٧٣هـ: ٢١٣. مكارم الشيرازي، ناصر، تفسير نمونه ٣: ٢٥٤.

(١٠٢) الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان ٣: ١٠٨.

(١٠٣) ابن العربي، محمد بن عبدالله، أحكام القرآن ١: ٣١٤.

(١٠٤) الشريف الرضي، محمد بن الحسن، حقائق التأويل: ٢٩٤. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان ٣: ١٠٨. الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن ٢: ٣٥٠.

(١٠٥) الشريف الرضي، محمد بن الحسن، حقائق التأويل: ٢٩٤. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان ٣: ١٠٨. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان ٣: ١٢.

(١٠٦) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان ٤: ١٦٠.

(١٠٧) المصدر السابق. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان ٣: ١٠٨. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان ٣: ١٢. السائيس، محمد علي، تفسير آيات الأحكام: ٢١٣. مكارم الشيرازي، ناصر، تفسير نمونه ٣: ٢٥٤.

- (١٠٨) ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن ١: ٣١٤.
- (١٠٩) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن ٤: ١٦٩.
- (١١٠) الخوئي، أبو القاسم، فقه الأعذار الشرعية، دار الصديقة - قم، ط ١/١٤٢٧هـ: ١٠٧.
- (١١١) المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٨: ٢٦٥.
- (١١٢) أنظر: مكارم الشيرازي، ناصر، تفسير نمونه ٣: ٢٥٩.
- (١١٣) أنظر: سيد قطب، في ظلال القرآن ١: ٥٨٢.
- (١١٤) المطهري، مرتضى، مجموعه آثار، انتشارات صدرا - قم، ط ١، ١٩: ٣٤٠.
- (١١٥) الصدر، محمد، ما وراء الفقه ٦: ١٥٩. رضا، محمد رشيد، المنار، دار المعرفة - بيروت، ٤: ٣٥٠، ٣٥٧، ٣٧٠.

# نظريّة الوهن السندي أو قاعدة الإعراض

## القسم الأوّل

□ الاستاذ حيدر حبّ الله

من جملة النظريات المؤثّرة على مسار عملية الاستدلال الفقهي نظرية (وهن الرواية بإعراض المشهور). وهذا ما تناولته هذه الدراسة بالبحث والتحقيق، وقد انعقدت في قسمين. اشتمل القسم الأوّل على محطّتين: أوّلهما: بحث شروط وعناصر النظرية، والمحطة الثانية: بيان مستند قاعدة الوهن الصدوري.

المصطلحات الرئيسية: إعراض المشهور، الوهن السندي، الوهن الدلالي، الوهن الصدوري، قاعدة الوهن.

تمهيد

على العكس تماماً من نظريّة الجبر السندي، تأتي نظريّة الوهن أو الكسر أو الانكسار، ويُقصد بهذه النظريّة أنّه لو جاءنا خبرٌ صحيح السند، إلّا أنّه قامت أمانة هي في نفسها غير معتبرة وعارضته، مثل إعراض مشهور العلماء عنه وعدم عملهم به، فإنّه يُصبح ساقطاً عن الحجية والاعتبار، ولا يُستدلّ به رغم صحّة سنده.

ولعلّ من أقدم النصوص الإماميّة التي تكشف عن فكرة هذه القاعدة، هو نصّ الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في مقدّمة الاستبصار، حيث قال: «وأما القسم الآخر، فهو كلّ خبر لا يكون متواتراً، ويتعرّى من واحدٍ من هذه القرائن، فإنّ ذلك خبر واحد، ويجوز العمل به على شروط، فإذا كان الخبر لا يُعارضه خبرٌ آخر، فإنّ ذلك يجب العمل به؛ لأنّه من الباب الذي عليه الإجماع في النقل، إلا أن تُعرف فتاواهم بخلافه، فيُترك لأجلها العمل به...»<sup>(١)</sup>.

وقد استُخدمت هذه القاعدة إمامياً منذ زمن العلامة الحليّ (٧٢٥هـ) بكثرة، حتى أنّ بعض الاخباريين عمل بها، كما توحى كلمات المحدث البحراني، ثم اشتهرت هذه النظرية في كلمات المحقّق النجفي، والآقا رضا الهمداني، والسيد محسن الحكيم، وأخذ بها أغلب علماء الإماميّة في القرنين الأخيرين. والمعارض الوحيد تقريباً كان السيد الخوئي (١٤١٣هـ)، والشيخ مرتضى الحائري (١٤٠٦هـ)، أمّا السيّد محمد باقر الصدر فقد ذهب في دورته الأصوليّة الأولى إلى القبول بقاعدة الوهن، لكنّه عاد ورفضها في دورته الثانية، وإن لاحظناه في بعض أبحاثه الفقهيّة عاملاً بها<sup>(٢)</sup>.

ولو تأملنا قليلاً في نظريّتي الوهن والجبر معاً، لرأينا أنّ ما ينتج عنهما هو مرجعيّة تقويمات المتقدّمين في التعامل مع الحديث من الناحية الصدوريّة على الأقلّ، بحيث يصبح سلوك العلماء السابقين هو معيار تقويم الحديث عند اللاحقين، فإنّ أعرضوا أعرضوا، وإن عملوا عملوا، ولو كان في ذلك خرقاً أوليّاً لأصل القاعدة العامّة في باب الحجية، وبالتالي لا يمكن للفقهاء عادة في العصور المتأخّرة أن يقوم بإحداث زحزحة جذريّة في تقويم الكثير من الأحاديث عندما يتمّ تطبيق قاعدتي الجبر والوهن بكثرة، كما هي الحال الشائعة

في غير مدرسة السيد الخوئي وأمثاله، بل أدّت هاتان القاعدتان إلى تراجع النقد الرجالي والسندي ونقد المصادر والطرق اعتماداً على ما شاع بين المتقدّمين من العلماء، حتى قيل بعدم جدوى علم الرجال نتيجة ذلك، الأمر الذي يستحقّ التأمّل من زوايا متعدّدة.

ولا يوجد تلازم بين الأخذ بقاعدة الجبر والأخذ بقاعدة الوهن، بل قد يأخذ الأصوليّ بقاعدة الوهن والكسر، ولكنّه لا يقبل بقاعدة الجبر، مثل ما يُنسب إلى الأستاذ الشيخ الوحيد الخراساني<sup>(٣)</sup>، وقد يكون العكس، وقد ينفيهما الأصولي معاً، وقد يثبتهما معاً كما هو واضح؛ لأنّ بعض الأدلّة ولو كانت ترجع لروح واحدة في القاعدتين، لكنّ بعضها الآخر يختلف، فيجري في واحدة منهما دون الأخرى، كما يظهر بالتأمّل فيها.

وعلى أيّة حال، فسوف نتصدّى لتفكيك نظريّة الوهن ونبيّن شروطها أولاً، ثم نقوم بتقويمها فيما بعد إن شاء الله تعالى.

### المحطّة الأولى: شروط وعناصر نظريّة الوهن السندي

ثمّة عناصر متعدّدة تقوم عليها هذه النظريّة، من حيث روحها ومن حيث تطبيقها، وأهمّها:

#### ١ - تأثير الإعراض بين السند والدلالة وجهة الصدور

العنصر الأوّل: هل توهن عمليّة الإعراض سنَد الحديث أو جهة صدوره أو دلالتّه وظهوره؟

من الواضح أنّ الحديث يشتمل على ثلاث جهات: الصدور، وجهة الصدور، والدلالة<sup>(٤)</sup>، وقد اختلفت كلمات العلماء في أنّ الإعراض يؤثر على أيّ جهة من

هذه الجهات الثلاث<sup>(٥)</sup>، فذهب بعضهم إلى أنّ الإعراض يوهن السند، وذهب آخرون إلى أنّه يوهن الدلالة، وذهب فريق ثالث إلى أنّه يوهن الجهة، فيما ذهب فريق رابع إلى جعل القضية مفتوحة على الاحتمالات كلّها.

١ - وبناءً على اتصال الإعراض بالسند، سوف يؤدي إلى انهيار حجّية السند، ومن ثم سقوط الرواية عن الحجّية من رأس.

٢ - أمّا بناءً على اتصال الإعراض بالدلالة، فسوف يؤدي إعراضهم إلى حمل الرواية على معنى آخر لا يُعارض ما ذهبوا إليه، فنستخدم أسلوب التأويل جمعاً بين الرواية وبين مواقف الأصحاب.

ولعلّ المنطلق في هذا الاتجاه، الاقتصار على الحد الأدنى من الطرح؛ إذ حيث يمكن طرح الدلالة مع الحفاظ على السند وأصل الصدور، فلماذا التضيحية بالسند والصدور والجهة ما دام يمكن الاقتصار على الدلالة؟!

٣ - وأمّا بناءً على اتصال الإعراض بجهة الصدور، فيصبح إعراضهم موجباً لحمل الرواية على التقيّة وأمثالها، مع الحفاظ على الدلالة، والأهم الحفاظ على السند وأصل الصدور.

ولعلّ الصحيح ما ذهب إليه بعض الفقهاء<sup>(٦)</sup>، من عدم حصر قضية الوهن بإحدى الجهات الثلاث، بل قد يؤثر الوهن على هذه تارةً وعلى تلك أخرى بحسب طبيعة المورد، ففي بعض الموارد لا يمكن أن يكون الوهن موجباً لتأويل الرواية وصرفها عن ظهورها العرفي؛ فإنّ مجرد عدم عملهم بها لا يقتضي انعدام الظهور العرفي الذي نراه في الدلالة وما نزال نراه، وفي بعض الأحيان يكون احتمال التقيّة بعيداً جداً، كما لو كانت الرواية التي أعرضوا عنها مخالفة لمذاهب أهل السنّة أو لرغبات السلاطين آنذاك أو أنّها صدرت عن

رسول الله ﷺ، فكيف نحملها على التقيّة منهم وهكذا.. بل في بعض الموارد قد لا يكون إعراضهم راجعاً إلى شيء من ذلك، وإنّما إلى وجود رواية معارضة لهذه الرواية رجّحوها عليها، لمرجّحات موجودة فيها، كموافقة الكتاب أو ما شابه ذلك.

وعليه، يتبع تأثير الإعراض طبيعة المسألة وموردها، وإن كان في كثير من الأحيان يتصل بالسند أو بجهة الصدور. وربما لهذا قد تجد عندهم إعراضاً عن مقطع من الرواية، وعملاً بمقطع آخر منها، في بابين من أبواب الفقه.

## ٢- مدى شمول القاعدة للوهن الدلالي التفسيري

العنصر الثاني: هل يشمل قانون الإعراض والوهن الدلالة أو لا؟

نقصد بهذا العنصر أنّه لو عمل الأصحاب برواية ولم يُعرضوا عنها، لكنّهم فهموا منها معنى غير ما فهمناه نحن، كما لو كانت الرواية ظاهرةً بالنسبة إلينا في الحرمة، لكنّ الفقهاء فهموا منها الكراهية، أو كانت ظاهرةً في الوجوب لكنّهم فهموا منها الاستحباب، فهل هذا الإعراض عن دلالة الوجوب يوجب وهن هذه الدلالة أو لا؟ هذا ما يمكن أن نسمّيه بقاعدة الوهن الدلالي.

وهذه النظرية لا تختصّ بالحديث، بل تشمل حتى النصّ القرآني في آليات تفسيره، لو فهمنا منه اليوم عكس ما فهمه المتقدّمون، كما هو واضح.

وعلى خلاف قاعدة الجبر الدلالي، نجد هنا فريقاً أكبر كأنّه يؤمن بقاعدة الوهن الدلالي، مثل ما يلوح من كلمات المحقّق النجفي، والمحقّق النائيني، والسيد مصطفى الخميني وغيرهم، خلافاً للسيد الخوئي الذي اشتهر نسبة القول بعدم نفوذ الوهن الدلالي إليه<sup>(٧)</sup>.



وقد رأينا في بعض بحوثنا تطبيقات عديدة لهذه القاعدة، مثل بحث وجوب ذكر الله في الحجّ؛ حيث فهمنا من الآيات والروايات إصراراً على ضرورة الذكر الكثير لله في الحجّ خلافاً لمشهور الفقهاء، وبنينا على ما فهمناه هناك<sup>(٨)</sup>، فهل يمكن العمل بما فهمناه أو أنّ عدم فهم الجميع لما فهمناه من النصّ يلقي وهذا على فهمنا، ويفرض علينا التخلّي عنه بشكلٍ من الأشكال؟

وهنا يمكن القول: إنّ قانون حجّية الظهور يُشترط فيه أن يكون اللفظ ظاهراً نوعاً في معنى معيّن، والطريق إلى الظهور النوعي هو: إمّا استقراء العرف أو حصول الظهور الشخصي القائم على منبّهات لغويّة أو دلاليّة، فإذا تحقّق الظهور عند الفقيه تحقّقت صغرى الحجّية، وبناءً عليه ينفذ قانون حجّية الظهور حتى لو لم يفهم كلّ الفقهاء هذا الظهور، ما دامت الصغرى محقّقة، إلا إذا كان عدم فهمهم موجباً لانعدام الصغرى عند الفقيه، بحيث شكّكه ذلك في صوابيّة فهمه وحصول الفهم النوعي العام طبقاً لما فهمه هو، فإنّ هذا شيء آخر، كما لو تردّد الفقيه - بعد إعراضهم الدلالي - في أصل الدلالة، نتيجة كونهم من أهل اللغة، بحيث أعاق هذا الإعراض حصول كاشفيّة الظهور الشخصي عن الظهور الموضوعي أو كاشفيّة الظهور الموضوعي عصر الفقيه عن الظهور الموضوعي عصر النصّ أو القريب منه، فهنا لا إشكال في عدم تحقّق حجّية الظهور؛ لعدم إحراز صغراها؛ فإنّ المفروض أنّ صغرى حجّية الظهور هي الظهور الموضوعي عصر النصّ، وليس الظهور الموضوعي عصر الفقيه، والظهور الشّخصي عنده ليس سوى طريق للتحقّق من الظهور الموضوعي عصر النصّ، فإذا أعرضوا - وهم متقدّمون - قد يشكّكنا ذلك في الظهور الذي يشكّل صغرى الحجّية، وإن كان الظهور الشّخصي الصرف متحقّقاً، وربما إلى

هذا التحليل ترجع مواقف بعض الأصوليين هنا، حين يذهبون إلى التنازل عمّا استظهروه إلى ما هو في صالح استظهار المتقدمين.

هذا كلّ بناءً على حجّة الظهور بالمعنى السائد عند جمهور علماء أصول الفقه والتفسير، أمّا على مثل المسلك القائل بانحصار الحجّة في باب الدلالات بالدلالة المطمأنّ بها، فإنّ الأمر يغدو أوضح، فإذا اختلّ هذا الاطمئنان نتيجة الإعراض سقطت الحجّة، وإلا فإنّ معنى بقائه هو استمرار اطمئنان الفقيه بأنّ هذا هو الفهم العرفي عصر النصّ، وأنّ الفقهاء المتقدمين اشتبهوا في ذلك.

فالصحيح عدم حجّة الوهن الدلالي بوصفه قاعدة مطلقة، بل التفصيل هو المتعيّن، فإذا نتج عن الإعراض حصول التردّد في صغرى حجّة الظهور أو الدلالة، وهي الظهور الموضوعي عصر النصّ، كان الإعراض مؤثراً، وإلا فلا قيمة لإعراضهم، ومن ثمّ كلّما استطلعنا كشف خطئهم في تفسيرهم للنصّ ومبررات هذا الخطأ، أعاننا ذلك على وقف تأثير الإعراض على الحجّة.

ومن الضروري هنا الإشارة إلى نقطة مهمّة، وهي أنّ الإعراض الدلالي لا يشمل حالة ما لو التفت الباحث أو المفسّر أو الفقيه المتأخّر لنقطة في دلالة النصّ من خلال تركيب النصوص مثلاً، لم يكونوا قد انتبهوا إليها، بل العمدة هو أن يلتفتوا إلى هذه الدلالة ومع ذلك يُعرضون عنها ولا يبنون عليها. وبعبارة موجزة: شرط الإعراض الدلالي هو التفاتهم المتوقّع للتفسير الجديد، ثمّ الإعراض عنه، لا أصل لعدم التفاتهم لهذا الموضوع، فهذا ليس إعراضاً موهناً، إلا لو كان عدم التفاتهم لمثله وهو في معرض أن يلتفت إليه جداً من مثلهم كاشفٌ عن أنّه لا ينصرف هذا المعنى من اللفظ ولا يفهم العرف ذلك منه، وإلا لانتبهوا إليه.

وهذه النقطة الأخيرة بالغة الأهمية في مجال تطوير عمليات تفسير النصوص الدينية، فإنّ مرجعية فهم المتقدمين - لو أخذنا بها - لا تقتضي سوى إبطال ما عارض فهمهم أو ما أبطلوه بعد الالتفات إليه، لا ما لم يلتفتوا إليه من جوانب النصّ مما لم يكن مطروحاً في زمانهم مثلاً، وهذه فكرة نافعة في باب تفسير النصوص علمياً أو فلسفياً وما شابه ذلك.

### ٣ - التأكد من تحقّق الإعراض

العنصر الثالث: إحراز الإعراض خارجاً، وقد ركّز العلماء على هذه النقطة في ثانياً كلماتهم<sup>(٩)</sup>، وهي صحيحة؛ لأنّ ترتيب آثار الإعراض فرع إحراز الإعراض، فلو شككنا في أنّهم أعرضوا عن الرواية أو لم يعرضوا، فلا يكفي ذلك لإسقاط حجية الخبر بعد ثبوتها سنداً ودلالة، نعم كلّما زاد احتمال الإعراض زادت احتمالية الوهن، وقد يترك ذلك تأثيراته أحياناً على مثل مسلك الوثوق، وهذا واضح.

### ٤ - محاسبة مبرراتهم في الإعراض

العنصر الرابع: أن لا يكون الإعراض ناشئاً من اجتهادات تحليلية من جانب العلماء، يمكن إخضاعها لمحاسباتنا، ومن نماذج ذلك:

أ- أن يُعرضوا عن خبر؛ لأنّه يخصّص القرآن ويعارضه خبر لا يخصّصه، فيطبّقون قانون التعارض وموافقة الكتاب، فإنّ إعراضهم هنا لا يوهن الرواية، وإنما هو اجتهاد منهم في تقديم نصّ على آخر.

ب- أن يعرضوا عن خبر، من باب ترجيح خبر آخر عليه، فيه شهرة روائية، أو ما شابه ذلك.

ج - أن يعرضوا عن خبر، لعملمهم بقاعدة الاحتياط، فإنّ المتقدّمين من الفقهاء كان بعضهم - بحسب ظاهر تعابيره - يعتبر موافقة الاحتياط دليلاً اجتهادياً وليس أصلاً عملياً؛ فموافقة الاحتياط مرجّح عندهم ودليل، كما يظهر من طريقة ابن زهرة الحلبي مثلاً في كتابه «غنية النزوع»، فلعلّهم تركوا هذا الخبر لبُعده عن طريقة الاحتياط، فإذا قامت الشواهد على ذلك لم يمكن إعمال قاعدة الوهن.

د - أن يعرضوا عن خبر في باب المستحبات والمكروهات أو يعملوا في هذين المجالين بخبر، فقد ذكر السيّد محمد سعيد الحكيم والسيّد الروحاني<sup>(١٠)</sup>، أنّه لا يجري قانون الجبر والوهن؛ لاحتمال أنّهم اعتمدوا على قاعدة التسامح في أدلّة السنن فعملوا بالخبر الضعيف من باب التسامح أو أعرضوا عنه للملاك نفسه.

وبصرف النظر عن هذه النماذج التي ذكرت في كلماتهم<sup>(١١)</sup>، فإنّ أصل هذا العنصر صحيح في الجملة؛ وذلك أنّه تارة نحرز العلة في إعراضهم، وأخرى لا نحرزها:

#### ١ - فإذا أحرزنا العلة، فهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن نوافقهم على هذه المسألة ونراها موجبةً لطرح الرواية ووضعها، ومن الواضح في هذه الحال أنّه لا بد من ترك الرواية، لا لأنّهم أعرضوا عنها، بل لأنّ علة إعراضهم صحيحة، فالمرجع هو علة الإعراض لا الإعراض نفسه.

الحالة الثانية: أن لا نوافقهم في هذه العلة، فنراهم أخطؤوا في اجتهادهم، وفي هذه الحال لا مبرّر لجعل إعراضهم حجّة علينا؛ لأنّ المفروض أنّنا نحرز

خطأهم في هذا الإعراض، فكيف نتعبد به؟! وهل هذا إلا من رجوع العالم إلى العالم بل ما قد يكون أفحش؟!

٢ - أن لا نتأكد من العلة في إعراضهم، وهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن يغلب على ظننا إحدى العلل والمبررات، وفي هذه الحال يجب النظر في هذا الظن؛ فقد يكون له تأثير معيّن؛ فلو ظننا أن موجب إعراضهم هو تضعيفهم لأحد رجال السند، فإنّه في هذه الحال قد يُفقدنا ذلك حالة الوثوق بالسند، ولو ظننا أن مبرر إعراضهم هو تفسيرهم الخاصّ للرواية وافترض أنها تعارض القرآن فيما لا نراها نحن تعارضه، ففي هذه الحال لا تأثير لإعراضهم، ولا يحصل لنا فقدان الوثوق بالسند.

الحالة الثانية: أن لا يغلب على ظننا شيء من الاحتمالات أولاً وبصرف النظر عن دليل قاعدة الوهن، وهنا يكون مورد القاعدة، وسيأتي دليلها. هذا هو المعيار في كلّ حالات الوهن على تقدير الأخذ به، وسيأتي ما يتصل بهذه النقطة عند الحديث عن مدرك هذه القاعدة إن شاء الله تعالى.

٥ - تعرّض المشهور لمضمون هذه الرواية في بحوثهم الاجتهادية

العنصر الخامس: وهو ما التفت إليه بعض العلماء<sup>(١٢)</sup>، من أن يكون إعراضهم ذا حيثيّة وجوديّة إضافية، ولا يكفي الجانب السلبي العدمي، ومعنى هذا الكلام أنّه لا بدّ أن نُحرز أنّهم لاحظوا الرواية وتعرّضوا في كتب الفقه للموضوع الذي يتصل بهذه الرواية، ومع ذلك أعرضوا عنها ولم يعملوا بها، أما لو فرضنا أن كتب الفقه لم تطرح المسألة الفقهيّة المتصلة بهذه الرواية، كلّ ما في الأمر أنّهم سكتوا عن مضمونها ولم يفتوا به، بل لم يتعرّضوا لما يتصل

به أساساً، ففي هذه الحال لا يصدق عنوان الإعراض؛ فالإعراض ليس مفهوماً  
عدمياً بل هو مفهوم وجودي، بمعنى أنّهم تطرّقوا لموضوع ولم يأخذوا بإحدى  
الروايات الواردة في هذا الموضوع نفسه، مع أنّها بمرأى منهم ومسمع، وإلا  
فمجرد السكوت لا يؤثر شيئاً.

من هنا تكمن أهميّة دراسة مواقف القدماء وأبحاثهم، وأنّهم هل تعرّضوا  
لهذا الموضوع أو لا؟ لاسيّما وأنّ الفقه الإمامي القديم كانت مسأله محدوده  
ولم يكن حالها كحال الفقه في زمن المحقّق الحلي والعلامة الحلي ومن بعدهما.

#### ٦ - التحقّق من كون النصّ المعرّض عنه رواية متداولة عند القدماء،

العنصر السادس: التحقّق من كون النصّ المعرّض عنه رواية متداولة عند  
القدماء، وهذا يستبطن حالتين:

الحالة الأولى: أن لا نُحرز من رأس أن هذا النصّ رواية، ومعه فإعراضهم  
لا يعني تضعيفاً للحديث؛ لأنّ العرش قبل النقش.

الحالة الثانية: أن نرى أنّ هذه الرواية قد ثبت لدينا أنّها رواية، لكن لا  
نُحرز هل كانت متداولة في عصرهم أم لا؟ كما لو لم نجدها في المصادر  
الحديثيّة المشهورة آنذاك، وإنّما كانت في كتاب فرعيّ لسنا متأكّدين من أنّه  
كان متداولاً حتى يكون عدم أخذهم بالرواية دليلاً على الإعراض عنها، فهنا لا  
يصحّ الإعراض ولا يتحقّق من رأس، كمثّل بعض روايات بحار الأنوار أو تحف  
العقول أو عوالي اللآلي أو الفقه الرضوي أو غير ذلك من الكتب التي انتشرت  
رواياتها بعد القرن الثامن الهجري.

وهذا العنصر السادس - والذي نبّه عليه بعض العلماء<sup>(١٣)</sup> - ليس إلا واحداً

من تفريعات شرط تحقّق الإعراض؛ فإنّ الإعراض لا معنى له ما لم تكن هناك رواية، وتكون هذه الرواية بمرأى منهم ومسمع، ومع ذلك يتجاهلونّها ولا يعملون بها، رغم صحّتها السندية أو اعتبارها الأصولي.

#### ٧ - الإعراض بين شهرة القدماء وشهرة المتأخّرين

العنصر السابع: الظاهر أنّ مرادهم من الشهرة المُعرّضة هو شهرة القدماء من الفقهاء والعلماء، كما صرّح به غير واحد<sup>(١٤)</sup>، تماماً كما كان هو المقصود في قاعدة الجبر، والسبب في ذلك وفي عدم الاهتمام هنا بشهرة المتأخّرين، هو غلبة المواقف الاجتهاديّة الحدسيّة في مواقف المتأخّرين، مع وضوح مستنداتهم ومناهجهم في ذلك، وفي كثير من الأحيان قد يخضع عمل المشهور من المتأخّرين أو إعراضهم للقواعد العامّة في التشريعات، كما يقول الآغا رضا الهمداني<sup>(١٥)</sup>.

#### ٨ - الشهرة الإعراضيّة بين التحقّق والحكاية

العنصر الثامن: هل تكفي الشهرة المُعرّضة المنقولة أو لابد من الشهرة المحقّقة؟

يجري هنا ما يُذكر في قاعدة الجبر، من تركيب كبرى حجّية خبر الثقة مع قاعدة الوهن، غايته بالشروط التي أشرنا إليها، فلا نعيد ولا نطيل.

هذا، ويُشار إلى أنّ بعض العلماء يظهر منه الاكتفاء في قاعدة الوهن بنقل الإجماع على الإعراض<sup>(١٦)</sup>؛ ولعلّه لحجّية الإجماع المنقول عنده.

## ٩ - هوية الإعراض بين الفقهاء والمحدثين

العنصر التاسع: هل المقصود بالإعراض الإعراضُ الفقهيّ أو الإعراض الحديثي أيضاً؟

فلو فرضنا أنّ المحدثين في القرون الخمسة الهجرية الأولى أعرضوا عن رواية، بمعنى أنّهم لم يذكروها في كتبهم، فهل معنى ذلك أنّهم يوهنون هذه الرواية ولا يعتدّون بها، ولهذا لم يذكروها في كتبهم، فيكون الإعراض الحديثي كالإعراض الفقهي أو لا؟

لم نجد - بتتبّع الكلمات هنا - سوى موقفين:

الموقف الأوّل: وهو ما ذهب إليه السيّد المجاهد وصاحب الفصول<sup>(١٧)</sup>، من أنّ عدم ذكر رواية في الكتب الأربعة لا يبطلها، وإلا لسقطت كلّ الروايات الأخرى وما أكثرها! والأمر عينه يمكن ذكره عند أهل السنّة بين الصحيحين وما سواهما من كتب الحديث.

الموقف الثاني: وهو ما اختاره السيد مصطفى الخميني، حيث اعتبر أنّ هذا يوجب حصول وهنٍ إجماليّ بحسب تعبيره<sup>(١٨)</sup>.

والذي يبدو لنا هنا أنّ هذا الموضوع أكثر أهمية من ذلك، إذ قد يدعى أنّ إعراض المحدثين عن خبر قد يكون أقوى في الوهن من إعراض الفقهاء، ولكي نطرح تصوّراً متكاملاً نقول:

إنّ إعراض المحدثين أو أحدهم - وليس من الضرورة مشهورهم - عن رواية له حالات:

الحالة الأولى: أن نُحرز ونعلم أنّ هذا المحدث لم يطلع على هذه الرواية،



ولذلك لم يذكرها في كتابه، ولو أنّه اطّلع عليها لذكرها، وفي هذه الحال لا شك ولا ريب في عدم دلالة عدم ذكره لها على إعراضه عنها، فضلاً عن أن يُوجب ذلك وهن هذا الحديث.

ويقع ذلك عادةً في الأحاديث التي تتداول بين مدرسة حديثية نائية جغرافياً، وليس لها أجيال متلاحقة من العلماء، وليس بينها كثير علاقة بسائر المدارس من خلال أسفار المحدثين، كما لو كانت في بلاد ما وراء النهر في القرن الهجري الثالث. الحالة الثانية: أن نحتمل عدم اطلاع هذا المحدث على هذه الرواية، وهنا يجري الكلام عنه الذي ذكرناه في الحالة الأولى؛ إذ لا نُحرز إعراضه عنها وتركه لها حتى نرتّب النتائج والآثار على ذلك. نعم كلّما قوي احتمال اطلاعه وضعف احتمال عدم اطلاعه بدأت تأثيرات قاعدة الوهن بالظهور.

الحالة الثالثة: أن نعلم أو نطمئن بأنّ هذا المحدث أو هؤلاء المحدثين كانوا مطلّعين على هذه الروايات، ومع ذلك لم يذكروها في كتبهم، وفي هذه الحال قد يُدعى تضعيفهم لها، حيث إنّ المعروف بين قدماء المحدثين - إلا ما خرج بالدليل - أنّهم كانوا يجمعون كلّ رواية، فما السبب في عدم ذكرهم لهذه الرواية؟! وبهذه المقاربة نعرف أنّه ليس من سببٍ إلا تضعيفهم الشديد لها أو استنكارهم لمضمونها وما وجدوه فيه من النكارة والغرابة، ومن الأمثلة المشهورة على ذلك وجود روايات في كتابي: الكافي ومن لا يحضره الفقيه لم يذكرها الشيخ الطوسي في التهذيب والاستبصار ولا في غيرهما من كتبه، رغم أنّ هذين الكتابين وصلاه، بل ذكر هو نفسه أسانيده لهما في المشيخة والفهرست، بل نقل عنهما في كتابيه المذكورين أيضاً، فما هو المبرّر في عدم ذكره هذه الروايات؟! بل الأغرب أنّ الطوسي نقل في كتبه الحديثية كثيراً عن

كتاب الكافي للكليني، لكنّه نادراً ما نقل رواية من كتب الشيخ الصدوق، وهذا أمر غريب للغاية ويدعو للدهشة! والأكثر دهشةً منه طبيعة العلاقة بين البخاري ومسلم مع معرفتهما ببعضهما جداً، وتلقّي أحدهما العلم والحديث عن الآخر، فلماذا لم يقع أحدهما في طرق وأسانيد الثاني في الصحيحين؟!

**لكنّ الصحيح أننا - في هذه الحال - نجد أنفسنا أمام صورتين:**

الصورة الأولى: أن نجد أو نحتمل جداً مبرراً آخر معقولاً لهذا الأمر - غير التوهين - يمكن تفسيره على أساسه، سواء وافقناهم فيه أم خالفناهم، مثل أن يقال في بعض الموارد: إنَّ الشيخ الصدوق أو الكليني اكتفى بنقل بعض الروايات في كلِّ باب، ولم يَقم عمله على الاستقصاء التام في البيان، فرأى أنَّ هذا العدد من الروايات التي ذكرها كافٍ في بيان المطلب، لهذا عزف عن نقل تمام الروايات، وهذا يحصل كثيراً، فالحرَّ العاملي وغيره نجدهم في بعض الأبواب التي فيها روايات كثيرة يشيرون في آخر الباب إلى وجود رواياتٍ أُخر، لم يذكروها لعدم رؤيتهم الحاجة إلى ذلك بعد ثبوت أصل المطلب.

وكذلك قد يترك محدّث ذكر بعض الروايات في كتابٍ اتكالاً على ذكره لها في كتابٍ آخر، سبق له أن نشره، وقد لا يكون الكتاب الآخر قد وصل إلينا، فعدم ذكره لهذه الرواية في هذا الباب ليس معناه أنّ لديه موقفاً منها. وأيضاً قد يترك المحدّث نقل رواية من مصدرٍ معروف، كنقل مسلم عن البخاري أو نقل الطوسي عن الكليني، اتكالاً على وجود سند أقرب له إلى مصدر الرواية الذي أخذ الكليني الرواية عنه، أو يرى أنّ تخريج حديثه من مصدر الرواية يظلّ أقوى حديثاً من تخريجه من كتاب قام هو بتخريجه من مصدر الحديث.

ومن هذا النوع القطيعة الحديثية النسبية بين روايات المذاهب، كتجاهل

المحدّثين الشيعة لكثير من كتب الحديث السنيّة والعكس أيضاً؛ فإنّه في هذه الحال نحن نعلم بمبرّرهم الناتج عن عدم الوثوق النوعي ببعضهم أو عن القناعة بضرورة الاعتماد على المصادر المذهبية الخاصّة، حفظاً للخصوصيّة، كما بحثناه في دراسة أخرى.

ففي كلّ هذه الحالات وأمثالها يكون المبرّر معلوماً لنا أو محتملاً جداً، وكنا نوافقهم فيه أو نخالفهم، وهنا إمّا لا يكون إعراض أصلاً أو يكون إعراضاً معلوم السبب، وقد تقدّم حكم هاتين الحالتين معاً.

هذه الصورة يمكن لها أن تبرّر جملة وافرة من الحالات، وليس جميعها كما هو واضح.

**الصورة الثانية:** أن لا نعثر على مبرّر معقول وممكن الوقوع على أرض الواقع غير افتراض توهينه الخبر، وفي هذه الحال لا يبعد أن يدعى أنّ له موقفاً من هذه الرواية، وإلا لذكرها، كما لو نقل الشيخ الطوسي رواياتٍ في مسألةٍ ما وترك روايةً واحدة معارضة لهذه الروايات ورد ذكرها في الكافي، ولم نحتمل أنّ النسخة التي وصلته للكافي فاقدة لهذه الرواية، فهنا لا معنى لهذا الأمر سوى إعراضه وتوهينه لهذه الرواية، واتخاذها موقفاً منها، وإلا فلماذا أعرض عنها مع أنّه من الضروري ذكرها بمقتضى الأمانة والموضوعيّة؟! ما لم نطرح هنا احتمال سهوه عنها، وهو احتمال يتلاشى كلّما زاد عدد المحدّثين المعرّضين. يشار إلى أنّ هذا هو المعيار المفترض اتباعه أيضاً في تحليل مواقف المؤرّخين ومتقولاتهم التاريخيّة.

## ١٠- تعالى قاعدة الوهن عن المجال التداولي لتعارض الأخبار

**العنصر العاشر:** المقصود بالإعراض وقاعدة الوهن أن نُسقط خبراً معتبر السند عن الحجية؛ لإعراض المشهور عنه، سواء كان هذا الخبر معارضاً لخبر آخر أم لا، بمعنى أن الإعراض هنا لا يهّم على مستوى قاعدة التعارض، لكي نرجّح خبراً على آخر، وإنما هو متصلٌ مباشرةً بحجية الخبر نفسه، سواء كان له معارضٌ أم لا.

والسبب في ذكر هذا العنصر أنّ بعض الفقهاء وظّف قاعدة الوهن في مورد الخبرين المتعارضين؛ مع أنّ الظاهر من قاعدة الوهن عند العلماء هو سقوط الخبر المعارض عنه عن الحجية في نفسه، فلا يعارض الخبر الآخر، وليس بقاؤه على الحجية وترجيح الخبر الآخر عليه، نتيجة عدم إعراضهم عن الآخر. وهذه النقطة تجري في قاعدة الجبر أيضاً<sup>(١٩)</sup>.

## ١١ - مبدأ التناسب العكسي بين قوّة الخبر وتأثير الإعراض

العنصر الحادي عشر: مبدأ التناسب العكسي بين قوّة صحّة الخبر وقوّة إعراض المشهور؛ وقد نصّ على هذا المبدأ العديد من العلماء عندما كانوا يقولون دوماً: كلّما ازداد الخبر صحّةً ووضوحاً ازداد بالإعراض عنه وهناً وانكساراً<sup>(٢٠)</sup>.

وليس مقصودهم في ذلك الوقوف بوجه النصوص، بل التأكيد على أن إعراضهم عن الخبر مع قوّة سنده ودلالته، يؤكّد أكثر فأكثر على عثورهم على خللٍ في الحديث دفعهم لذلك، وإلا فلماذا اتفقت كلمتهم أو غلبت على ترك هذا الخبر؟!

ونجد تطبيقات عديدة لهذا المبدأ المهم في قراءة النصّ القرآني أيضاً؛ إذ نجدهم أحياناً يتمسّكون بسيرة أو شهرة مقابل ظهور قرآني، منطلقين في ذلك من نظريّة الوهن الدلالي أو الجمع بين السيرة والنصّ مما لا مجال لتفصيله هنا. كانت هذه أبرز عناصر قاعدة وهن الحديث بالإعراض ونحوه.

### المحطة الثانية: مستند قاعدة الوهن الصدوري

تارةً نسلك في حجّة الخبر مسلك الوثاقة وما يتصل بها، وأخرى مسلك الوثوق:

١ - أمّا على مسلك حجّة خبر الثقة الظنّي، فقد يدعى بأنّ دليل حجّة خبر الثقة يعطي الحجّة للرواية التامة السند، والمفروض أنّ بأيدينا هنا خبراً تامّ السند، فتتحقّق صغرى الحجّة، وتثبت حجّيته. وإعراض المشهور عنه لا يخدش في سنده؛ لاحتمال اعتمادهم على القرائن أو على ما هو مثلها بما لا يؤدّي إلى تضعيف رجال السند، فيبقى مصداق خبر الثقة متحقّقاً في هذا السند، فيظلّ حجّة. نعم لو علمنا بأنّ إعراضهم كان لتوهينهم أحد رجال السند كان مفيداً، ويكون في قوّة التضعيفات الموجودة في علم الرجال والجرح والتعديل، وأمّا في غير ذلك فلا موجب لرفع اليد عن الخبر؛ لاحتمال أنّ تلك القرائن التي دفعتم للتخلّي عن الخبر لو وصلت إلينا لما اقتنعنا بها<sup>(٢١)</sup>.

ويرى المحقّق الخراساني - رغم ذهابه إلى قاعدة الجبر السندي - أنّ دليل حجّة خبر الثقة لا يشترط الحجّة بعدم الظنّ بعدم الصدور<sup>(٢٢)</sup>، ومعنى كلامه هذا أنّ خبر الثقة حجّة ولو حصل ظنّ بعدم صدوره نتيجة إعراض المشهور؛ لشمول أدلة الحجّة لحالته هذه. مع احتمال أنّه ناظر لمسألة الظنّ بالوفاق

والظنّ بالخلاف، وليس لخصوص مسألة الإعراض حيث لم يصرّح بها هنا، وسيأتي بحث تلك المسألة إن شاء الله.

إلا أنَّ السيد الصدر أشكل هنا، بأنَّه حتى لو أخذنا بنظرية الوثاقة - لا الوثوق - مع ذلك لا تشمل أدلّة حجّية خبر الثقة الخبرَ المعرّضَ عنه من طرف مشهور العلماء؛ لأنّ دليل حجّية خبر الثقة: إمّا السيرة العقلائية، أو السيرة المتشرّعية، بعد أن كانت الأدلّة اللفظية مشيرةً للمرتكزات العقلائية في المقام، ونحن لا نُحرز أنّ العقلاء أو المتشرّعة كانوا سيعملون بخبر الثقة لو عارضته أمانة ذات كشف، مثل الإعراض، حتى لو لم تكن هذه الأمانة حجةً في حدّ نفسها، بل هذه السيّر منصرفة عن مثل هذه الحال، وكيفينا الشكّ؛ لأنّ السيرتين دليل لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقّن، ولا يقين لدينا بعمل العقلاء والمتشرّعة بهذا خبر<sup>(٢٣)</sup>.

ويتفق مع الصدرِ هنا السيدُ البروجردي، حيث يذهب إلى أنَّ السيرة العقلانيّة لا تعتمد على مثل خبرٍ أعرضت عنه بطانة المولى<sup>(٢٤)</sup>، فكأنَّ أصالة عدم حجّة الظنّ كافية هنا؛ لكون أدلّة حجّة خبر الواحد - كما يرى الشيخ محمد تقى الفقيه العاملی - غير شاملة للمقام<sup>(٢٥)</sup>.

فيما يخالف المحقق الإصفهاني كلام السيّد الصدر، حيث يفصّل في المسألة تبعاً لطبيعة دليل حجية خبر الثقة، فإذا كان الدليل هو السّير والارتكازات تمّ كلام الصدر بالتقريب المتقدّم، أمّا لو كان الدليل هو الأدلّة اللفظيّة الخبريّة (دليل السنّة)، فإنّ إطلاقها شامل لحالة إعراض الأصحاب عن الخبر<sup>(٣٦)</sup>، وكأنّه لا يلتزم بأنّ الأدلّة اللفظيّة جاءت مشيرات إلى الارتكازات العقلائيّة.

بدورنا سوف نذكر تعليقاً سريعاً هنا على ما تقدّم، ثم نتعرّض بالتفصيل لنظرية السيد الصدر هنا، لاحقاً إن شاء الله، ومن ثمّ فتحليل الموقف النهائي

على مسلك حجّية خبر الثقة سيكون هناك . لكنّا نريد التوقّف قليلاً مع السيد الخوئي في نقطة أخرى ذكرها هنا .

فقد فصل السيد الخوئي في موضع آخر في هذا التصرّو للموقف من قاعدة الوهن وفقاً لحجّية خبر الثقة، وتبعه في ذلك السيد السيستاني في الجملة، حين ذكر - أعني الخوئي - أنّ إعراضهم قد يبلغ حدّ الإجماع، بمعنى أنّ الجميع يُعرض عن هذه الرواية وليس مشهورهم فقط، وفي مثل هذه الحال يرى الخوئي أنّ هذا الإعراض يعطينا إحدى نتيجتين:

**النتيجة الأولى:** أن يحصل لنا علمٌ أو اطمئنانٌ بعدم صدور الرواية عن المعصوم أساساً.

**النتيجة الثانية:** أن يحصل لنا علمٌ أو اطمئنانٌ بعدم إرادة النبيّ أو الإمام لظاهر النصّ على تقدير صدور النصّ منه، بل صدر منه تقيّةً أو ما شابه ذلك<sup>(٢٧)</sup>.

إنّ، فهناك تفصيل بين إعراض البعض أو المشهور وإعراض الجميع؛ فالأوّل لا موجب لوهنة الحديث، إلّا إذا أحرزنا أنّ مرجعه إلى تضعيف أحد الرواة، والثاني موجب للوهن إما في الصدور أو في الإرادة الجدّية و..

ولعلّ هذا التفصيل هو عينه ما ذهب إليه السيد محمد الصدر، من أنّ للإعراض مراتب، ومراتبه العالية التي تجعل الفقيه يذهب لقولٍ شاذّ توجب ضعف الخبر، وسقوطه عن الحجّية<sup>(٢٨)</sup>.

يشار إلى أنّ السيد الخوئي قد التزم بقاعدة الوهن والجبر معاً في بعض تقريراته المنشورة<sup>(٢٩)</sup>، ولعلّ ذلك كان في فترة زمنيّة معيّنة من حياته .

ونحن نتحقّق على هذا التفصيل الذي قدّمه السيد الخوئي، بين حالة اشتها

الإعراض والإطباق على الإعراض، فنحن لا نشكّ في أنّ إطباق الإعراض في بعض الموارد يوجب حصول الاطمئنان بضعف الخبر وعدم صدوره أو عدم إرادته جداً؛ لكنّ هذا قد يحصل حتى في حالة الشهرة في بعض الأحيان؛ إنّما المهم تأسيس قاعدة: هل الإطباق يُسقط الخبر دوماً أو غالباً؛ لأنه يؤدي - بوصفه قاعدة - إلى العلم بعدم الصدور أو عدم الإرادة الجديّة أو لا؟

والذي يبدو أنّه ليس كذلك؛ لأنّ السيد الخوئي يرد عليه هنا نفس طريقته التي استخدمها في قاعدتي الجبر والوهن، وذلك:

أولاً: من أين نُحرز إعراض الجميع؟ وهذا نقاش في الصغرى؛ ذلك أنّ عدم التعرّض ليس إعراضاً، وهم لم يذكروا مبانيهم وأدلّتهم، وربما لم يفهموا من الرواية ما فهمناه نحنُ منها، حتى يكونوا قد أعرضوا عنها.

ثانياً: حتى لو أحرزنا إعراض الجميع، نقول: لعلّهم أعرضوا نتيجة قرائن وصلتهم وكانت واضحةً عندهم، وربما لو وصلتنا لما كانت بهذا الوضوح، وقد كانت هناك الكثير من الآراء الفقهيّة التي أجمعوا عليها، لكنّها بطلت بعد ذلك بتطوّر الدرس الفقهي، بل تكاد تكون حذفت من الفقه اليوم؛ فلعلّهم كانت لديهم توجيهات خاصّة لا تُقنعنا. ومجرّد عدم عثورنا على مخالفٍ لا يقتضي - إلزاماً - أن نخضع لهم بحيث يحصل العلم بعدم الصدور أو عدم الإرادة الجديّة.

إنّ مسألة الإجماع مسألة نفسيّة، تماماً كحالة الشهرة، فكما ينقل السيد الصدر: إنّ بعض الفقهاء كان يحصل له القطع بالحكم الشرعي من اتفاق ثلاثة على فتوى واحدة هم: الشيخ الأنصاري، والميرزا حسن الشيرازي، والشيخ محمد تقي الشيرازي<sup>(٣٠)</sup>، ونعتبر نحن اليوم هذا القطع شاذاً، لكنّ نظرنا للإجماع يمكن أن يعتبرها آخرون مبالغاً فيها، لاسيما وأنّ عدد العلماء القدامى



الذين وصلتنا آراؤهم الفقهيّة لا يزيّدون عن عشرة أشخاص تقريباً خلال القرون الهجريّة الخمسة الأولى على الصعيد الشيعي الإمامي .

والذي نراه - بصرف النظر عما سيأتي - أنّ إعراض الجميع كإعراض المشهور، من حيث عدم إفادته اليقين بعدم الصدور أو بعدم الإرادة الجديّة، إلا في حالات خاصّة لا نبحث عنها هنا، وهذا غير كون إعراضهم مسقطاً للخبر عن الحجية، فنحن لا نحكي في الإسقاط، وإنّما نحكي على مستوى دليل السيد الخوئي وطبقاً لمبانيه، مريدين إثبات وجود مفارقة في كلامه ﷺ، هذا إلا إذا كان يقصد تقديم فرض صرف لا أكثر .

وبصرف النظر عن تفصيل السيد الخوئي، ثمة ملاحظة عامّة يمكن أن نوردها هنا توجب إلغاء موضوع هذا الكلام كلّّه، سواء ما أفاده الخوئي من التفصيل أم ما أفادوه في أصل الموضوع، وذلك أنّ هناك شيئاً غاب - فيما يبدو - عن الجميع هنا<sup>(٣١)</sup>، وأعتقد أنّنا لو أقحمناه لترك أثراً كبيراً في المسألة، وهو أنّ مشهور القدماء كانوا يبنون على عدم حجية خبر الثقة الظنيّ، وهذا معناه أنّه من الممكن أنّهم أعرضوا عن هذا الخبر الصحيح السند؛ لأنّه لم يحتفّ بقرائن الوثوق، بينما احتفّ غيره بها، وبالتالي فأعراضهم لا يوجب لا توهينهم للسند ولا قطعهم ببطلان الحديث وفقاً لمعايير خبر الثقة، بل عدم بلوغهم مرتبة اليقين بالصدور، فكيف يُعقل أن تكون هذه الحال مؤثّرة على القائلين بحجية خبر الواحد الثقة الظنيّ؟! ومرجع ما قلناه إلى احتمال وجود مبرّر معقول جداً لإعراضهم نختلف معهم فيه لو كنّا نقول بخبر الثقة الظنيّ، وهذا المبرّر هو عدم تحقّق صغرى حجية الخبر عندهم بخلافه عندها .

ولابدّ أن نشير أيضاً إلى تقريب السيد علي السيستاني لقاعدة الوهن وفق مسلك حجية خبر الثقة، والذي أخذه - كما صرح - من السيد البروجردي، فقد

استند لبعض الروايات التي تدلّ على أنّ أصحاب الأئمة كانوا رغم سماعهم النصّ من شخص الإمام، إذا وجدوا أنّ الأصحاب على خلافه يترثون، أو لا يعملون به، وقد يعودون للإمام مرّة أخرى، وهذا ما يكشف عن قاعدة الوهن<sup>(٣٢)</sup>.

ومن هذه الروايات خبر عبد الله بن محرز ببيع القلانس، قال: أوصى إليّ رجل وترك خمسمئة درهم أو ستمئة درهم، وترك ابنة، وقال: لي عصبة بالشام، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال: «أعط الابنة النصف والعصبة النصف الآخر»، فلما قدمت الكوفة أخبرت أصحابنا بقوله، فقالوا: اتقاك، فأعطيت الابنة النصف الآخر، ثم حججت، فلقيت أبا عبد الله عليه السلام، فأخبرته بما قال أصحابنا، وأخبرته أنّي دفعت النصف الآخر إلى الابنة، فقال: «أحسن، إنّما أفتيتك مخافة العصبة عليك»<sup>(٣٣)</sup>.

وخبر سلمة بن محرز، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل مات وله عندي مال وله ابنة وله موال، قال: فقال لي: «أذهب فأعط البنت النصف وأمسك عن الباقي»، فلما جئت، أخبرتك بذلك أصحابنا، فقالوا: أعطاك من جراب النورة، قال: فرجعت إليه، وقلت: إنّ أصحابنا قالوا لي: أعطاك من جراب النورة، قال: فقال: «ما أعطيتك من جراب النورة، قال: علم بها أحد؟»، قلت: لا، قال: «فأذهب فأعط البنت الباقي»<sup>(٣٤)</sup>، فإنّ جراب النورة - على ما يفسّره السيستاني وغيره أيضاً - تعبير عن التقية<sup>(٣٥)</sup>.

وغيرها من الروايات.

مناقشة:

وهذه المقاربة غير واضحة؛ لتوليفة عناصر متعاضدة:

أ - إنّها تجعل الإعراض موجباً لترك ما هو يقيني لا لترك ما هو ظني من حيث الصدور، فضلاً عن كون ما قاله له الإمام هو الآخر واضح بالنسبة إليه.

ب - إنّ هذه الروايات قليلة العدد التي استعرضها يمكن فهمها في سياق أنّ الراوي بعد سماعه ذلك أراد أن يستوضح من الإمام كيف يكون الحكم ما ذكرته لي فيما هؤلاء يقولون بشيء آخر؟! وهذا ليس من باب إسقاط الحجية عن الخبر، بل من باب الاستفسار ورفع الدهشة والاستغراب في ذلك، فكأنّه سمع من هؤلاء الثقات ما ينافي ما قاله له الإمام الأمر الذي حيّره، أو على الأقلّ أوجب عنده تساؤلاً عن تخريج الموقف وهو يثق بهم.

ج - إنّ عمله في بعض الروايات بعكس ما قاله له الإمام، قد يكون من باب وثوقه بفرضيّة التقيّة في صدور النصّ من الإمام، كما قال له الأصحاب، فمن أين لنا أن نعتبر أنّه مع عدم تحصيل الاطمئنان بالحمل على التقيّة نتيجة كلام الأصحاب، كان الراوي سوف يُسقط الخبر عن الحجية؟ بل يعرّز ذلك أنّه لم يسقط الخبر عن الحجية فحسب، بل أخذ بقول الأصحاب، وهذا لا مستند له إلا وثوقه بقولهم أو بنقلهم بعض الروايات له، خاصّة وأنّ هؤلاء الأصحاب ليسوا هم مشهور الشيعة في العالم، بل هم أصحابه في المنطقة التي يعيش فيها، علماً أنّ مخالفته للإمام لم يكن مرجعها إلى مقتضى الأصل، حتى نقول بأنّه اكتفى بإسقاط الخبر عن الحجية ولو في جهة صدوره. فالقضية مفتوحة على احتمالات، وليس القدر المتيقّن منها هو قاعدة الوهن.

وعليه، فمن الصعب أن نستند إلى مثل هذه الروايات الواردة في حالات خاصّة، لبناء قاعدة الموهنية في المقام، فضلاً عن أنّ لسان بعضها قد يدفع للتشكيك في صدقها، والتفصيل ليس محلّه هنا.

ومن هذا كلّهُ، يظهر أنّ تأسيس قاعدة الوهن بوصفها قانوناً عاماً، وفقاً لمسلك حجية خبر الثقة، غير صحيحٍ على تفصيل سيأتي إن شاء الله عند الحديث عن نظرية السيد الصدر في مبحث الخبر الحجة المعارض بأمانة غير حجة.

٢ - وأما على مسلك حجية الخبر الموثوق، فقد يقال بأنّ إعراضهم يهدم هذا الوثوق، ولهذا وجدنا أنّ أغلب من ذهب إلى قاعدة الوهن والإعراض كان يؤمن بدور الوثوق هنا، وأنّ الوهن يأتي من تأثير إعراضهم على هذا الوثوق. وقد اعتبر بعض العلماء أنّ الإعراض يثير في النفس حالة الريب العرفي كما يسمّيها<sup>(٣٦)</sup>، وهذا الريب يُضعف القوة الاحتمالية التي يَحْتَزنها الخبر، مما يجعله في دائرة غير الموثوق به<sup>(٣٧)</sup>.

وهنا أيضاً لا يُحرز تكوين قاعدة على مسلك الوثوق الاطمئنانِي الشخصي الذي رَجَحناه، بحيث كلّما واجه الفقيه خبراً مُعَرَضاً عنه لزمه تركه، كما يحصل عادةً في الأبحاث الفقهيّة؛ وإنّما المطلوب هو العودة إلى حالة الوثوق التي ينبغي درس مبررات سقوطها بإعراضهم، فقد يحصل أن يزول الوثوق وقد لا يحصل تبعاً لمدى قوّة الإعراض من جهة، وقوّة الوثوق بصدور الخبر ودلالته من جهة أخرى، وطبيعة المسألة من حيث احتمالات مبرراتهم في الإعراض الثالثة، فإنّ فتح باب محتملات السبب في إعراضهم ليس سهلاً؛ مثل أن يكون إعراضهم لعدم التفاتهم إلى القوّة الصورية لهذا الخبر واحتفافه ببعض القرائن التي لاحظناها نحن، فتركوه لبناء المتقدّمين على إنكار حجية الخبر الظنّي، فيما نحن لاحظنا محتقّات هذا الخبر وأنّها تفيد فيه اليقين، ومثل كونهم فهموا منه شيئاً أثر في إعراضهم عنه فيما نحن لم نفهم شيئاً من دلالته يبرّر الإعراض، ومثل

أن يكون لقراءتهم الاجتهاديّة لمنظومة الفقه دوراً مؤثراً في هذا المورد، وهكذا. هذا، وتبعاً أيضاً في ذلك كلّ لما قلناه غير مرّة من أنّ مسألة مواقف المتقدّمين وتأثيرها على الفقيه اليوم ناتجة عن طبيعة رؤيتنا للتراث عموماً، ومديات تعاملنا التقديسي معه.

وهذا كلّ معناه أنّ الوهن مسألة موكولة إلى الواقع التجريبي الميداني للفقيه في استنباطاته الفقهيّة أو غيرها؛ ولا نستطيع أن نفرض عليه قانوناً. وطرائق نظر الفقهاء للأمور مختلفة، ومن ثمّ فقاعة الوهن - كقانون الجبر - قاعدة ناتجة عن تجربة الفقيه، لا أنّها قبليّة مُسقطّة مسبقاً على تجربته، فتأمّل جيداً، وإن كنّا نعتقد بأنّ موارد هذه القاعدة ستكون معتدّاً بها وليست قليلة، على خلاف ما نظنّه في موارد قاعدة الجبر.

لكن، لو قيل بأنّ معيار الحجّية على مسلك الوثوق هو الوثوق النوعي وجوداً وعدمّاً، فقد يقال هنا بانعدام الوثوق لنوع الناس بإعراض المشهور، حتى لو ظلّ هذا الوثوق عند هذا الفقيه شخصاً أو ذاك، إلّا أنّه قد سبق منّا التحقيق بأنّ مقولة الوثوق النوعي ومعياريّتها في الحجّية غير صحيحة موضوعاً؛ لأنّ الذي لم يحصل لديه وثوق النوع على المستوى الشخصي إنّما يعتقد بأنّ النوع لا يحصل لهم هنا وثوق، وإنّما حصل لهم لعدم التفاتهم لما التفت هو إليه من عناصر مؤثرة في تحصيل الوثوق أو انعدامه، نعم ينفع الوثوق النوعي لإسقاط معياريّة الوثوق وجوداً وعدمّاً في حالة الشخص الوسواسي غير السويّ في بناءاته الوثوقيّة.

ولا بأس أن نشير أخيراً إلى أنّ السيد محسن الحكيم اعتبر في بعض كلماته أنّ العمل بما أعرض عنه الأصحاب يوجب تأسيس فقهٍ جديد، مريداً بذلك

ترجيح روح قاعدة الوهن<sup>(٣٨)</sup>، وهذا ما يمكن افتراض أنّه يقف في كثير من الأحيان خلف ذهابهم لهذه القاعدة، ولعلّه يفقد الفقيه ثَقَّتَه بمجموعة استنتاجاته التي ستصّبّ في مخالفة ما ذهب إليه المشهور، إلا أنّ ذلك كلّّه يزاحمه القرائن والمعطيات التي أفادته الوصول لمخالفة المشهور، فتلك القرائن والمعطيات والأدلة هي الأخرى تشكّل قوّة وثوقيّة معتدّاً بها، فما هو الموجب لترجيح عدم مخالفة القوم على عدم مخالفة النصوص والأدلة التي ظهرت للفقيه؟! الأمر الذي يستدعي مقارنة أكثر تفصيليّة في مقارنة ومقاربة نوعية الأدلة مع ما ذهب إليه المشهور.

## الهوامش

- (١) الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، دار الكتب الإسلامية - طهران/١٣٩٠هـ، ١: ٤.
- (٢) راجع تاريخ النظرية والمواقف منها، حتى لا نطيل، في كتابنا: حب الله، حيدر، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، الانتشار العربي/٢٠٠٦م: ٤٥٣ - ٤٦٩.
- (٣) انظر: الميلاني، السيد علي، تحقيق الأصول (تقارير بحوث الشيخ الخراساني)، مطبعة الحقائق - قم المقدسة/١٤٢٨هـ، ١: ٤٠٠.
- (٤) راجع حول هذه الجهات الثلاث وتعريفها: الحائري، عبد الكريم، درر الفوائد، مؤسسة النشر الإسلامي قم المقدسة، ط ٥/بدون تاريخ، ٢: ٣٧٩ - ٣٨٠. الفقيه، محمد تقي، قواعد الفقيه، دار الأضواء - بيروت، ط ١٤٠٧/٢هـ: ٤٣ - ٤٥.
- (٥) راجع حول مواقفهم كتابنا: حب الله، نظرية السنة: ٤٦٢ - ٤٦٥.
- (٦) لمزيد اطلاع، انظر: الهمداني، آقا رضا، مصباح الفقيه، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت/١٤٣٢هـ، ١: ٥٦١. الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، دار إحياء التراث العربي - بيروت/بدون تاريخ، ٦: ٥٣٠، و٩: ٥١٩، و١١: ١٩، و١٤: ٤٤، ٤٥.
- (٧) انظر: النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام، دار الكتب الإسلامية - طهران/١٣٦٧ش، ٥: ٣٥، و١٢: ٣٦٤، و١٨: ٤٢١. الخميني، مصطفى، تحريات في الأصول، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط ١٤١٨/١هـ، ٨: ٢٢٧. الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى ٢: ٦٤. بحر العلوم، السيد محمد، بلغة الفقيه، مكتبة الصايق، طهران/١٤٠٣هـ، ٤: ٣١٩. ولمزيد تفصيل لمواقفهم انظر: حب الله، نظرية السنة: ٤٦٥ - ٤٦٦.
- (٨) انظر: حب الله، حيدر، بحوث في فقه الحج، الانتشار العربي/٢٠١٠م: ١٨٩ - ٢١٤.
- (٩) انظر - على سبيل المثال -: النجفي، جواهر الكلام ٢٠: ١٢٤. الخوانساري، أحمد،

جامع المدارك، مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة/١٤٠٥هـ، ١: ٥٠، ٤٣٦، و٤: ٥٢٦.  
 التوحيدي، محمد علي، (تقارير أبحاث السيد الخوئي) مصباح الفقاهة، أنصاريان -  
 قم المقدسة/١٤١٧هـ، ٧: ٣٢. الخوئي، أبو القاسم، مباني تكملة المنهاج، مطبعة الآداب  
 - النجف الأشرف/بدون تاريخ، ٢: ١٦. الخوئي، أبو القاسم، مصباح الأصول (بقلم  
 البهسودي)، مكتبة الداوري - قم المقدسة/١٤١٢هـ، ٢: ٥٢٦. الحكيم، مستمسك  
 العروة الوثقى ٨: ١٦٨، و١٤: ٣٩٩، ٤٠٠. الروحاني، محمد صادق، فقه الصادق،  
 مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ٣/١٤١٢هـ، ٨: ٤١٣. الحائري، مرتضى، خلل الصلاة  
 وأحكامها، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة/١٤٢٠هـ: ٣٢٥. الفقيه، قواعد  
 الفقيه: ٤٦ - ٥٠. الحكيم، محمد سعيد، مصباح المنهاج (الطهارة)، مؤسسة المنار -  
 قم المقدسة، ط ١/١٤١٧هـ، ٣: ١٢٤. الخميني، روح الله، كتاب البيع، مؤسسة تنظيم  
 ونشر آثار الإمام الخميني عليه السلام - قم المقدسة/١٤١٨هـ، ٣: ٣٧٢.

(١٠) انظر: الحكيم، مصباح المنهاج ٣: ٢١٩، ٢٦١، ٤٧٥. الروحاني، محمد صادق، فقه  
 الصادق، مؤسسة دار الكتاب - قم المقدسة/١٤١٤هـ، ٦: ٢٩٥. وراجع: الهمداني،  
 مصباح الفقيه ٢: ٣٥٧ - ٣٥٨. نعم في تطبيق ذلك على الوهن دون الجبر شيء من  
 الصعوبة الميدانية، فلاحظ.

(١١) راجع حول ذلك: حبّ الله، نظرية السنّة: ٤٦٧.

(١٢) راجع: الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٨: ١٦٧. الخوئي، أبو القاسم، مستند العروة  
 الوثقى (الصلاة)، المطبعة العلمية - قم المقدسة/١٤١٤هـ، ٨: ٣٧٩ - ٣٨٠. وقريب  
 منهما: بحر العلوم، محمد مهدي، الفوائد الأصولية (مخطوط): ٩١.

(١٣) راجع: النائيني، محمد حسين، أجود التقريرات، مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام، قم  
 المقدسة، ١٤١٩هـ، ٣: ٢٧٩. الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٤١. وقد أشار بعضهم  
 إلى أنّ الفقه الرضوي لم يُعرف إلا في عصر المجلسي، فانظر: بحر العلوم، الفوائد  
 الأصولية: ١٤٣ - ١٤٤.

(١٤) انظر: النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي - قم  
 المقدسة/١٤٠٦هـ، ٤: ٧٨٧. النائيني، محمد حسين، أجود التقريرات (بقلم السيد



الخوئي)، مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام - قم المقدسة/١٤١٩هـ، ٣: ٢٧٩. المظفر، محمد رضا، أصول المظفر، نشر دانش إسلامي - قم المقدسة/١٤٠٥هـ، ٢: ٢٢١. الخميني، مصطفى، مستند تحرير الوسيلة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني عليه السلام - قم المقدسة/١٤١٨هـ، ١: ٤٠٠. الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول (بقلم السيد الهاشمي)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية - قم المقدسة/١٤١٧هـ، ٤: ٤٢٦. الحكيم، مصباح المنهاج، (الطهارة) ٣: ١٢٤.

(١٥) الهمداني، مصباح الفقيه ٢: ٧٤٤.

(١٦) انظر: النجفي، جواهر الكلام ١: ١٢٥. اليزدي، السيد محمد كاظم، حاشية كتاب المكاسب، دار المصطفى لإحياء التراث - قم المقدسة/١٤٢٣هـ، ٣: ١٤٦. الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٦: ١٦٥، ٢٠٠.

(١٧) انظر: المجاهد، السيد محمد، مفاتيح الأصول، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم المقدسة/بدون تاريخ: ٣٣٦. الإصفهاني، محمد حسين، الفصول الغروية، دار إحياء العلوم الإسلامية - قم المقدسة/١٤٠٤هـ: ٣١١.

(١٨) الخميني، (الطهارة) ١: ١٥٧.

(١٩) لمزيد من التفصيل في هذه النقطة، راجع كتابنا: حب الله، نظرية السنة: ٤٥٨ - ٤٦٠.

(٢٠) انظر: بحر العلوم، الفوائد الأصولية: ٩٠. الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٥٦١. الكلبيكاني، محمد رضا، الحج، (بقلم المقدس النجفي)، مخطوط ٢: ٣٠٢. الدر المنضود (بقلم الجهرمي)، دار القرآن الكريم - قم المقدسة/١٤١٧هـ، ١: ٣٣٠ - ٣٣١. الخوئي، مستند العروة الوثقى، (الصلاة) ٣: ٣٠٥، و٨: ٣٧٩. الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٠٣، ٢٤١. الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٦. اليزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى ٢: ٢٥٧، هامش ٣. الحكيم، محمد سعيد، المحكم في أصول الفقه، مؤسسة المنار - قم المقدسة/١٤١٤هـ، ٣: ٢٩٨. البجنوردي، محمد حسن، القواعد الفقهية، منشورات الهادي - قم المقدسة/١٤١٩هـ، ٥: ٣٢١، ٣٥٠. البروجردي، السيد حسين، البدر الزاهر، (بقلم المنتظري)، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة/١٣٦٢هـ: ٢٤٤. الشيرازي، ناصر، أنوار الأصول، مدرسة الإمام علي عليه السلام - قم المقدسة/١٤٢٨هـ،

- ٢: ٤٩٣. الأملي، محمد تقي، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، الفردوسي - طهران/١٣٧٧هـ، ٩: ٣٩٢. التبريزي، غلام حسين، الأصول المهدبة، طوس: ٩٢
- (٢١) انظر: الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٥٦١. الخوئي، مستند العروة الوثقى، (الصلاة) ٨: ٣٧٩. الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٧، ٣٩٣.
- (٢٢) انظر: الآخوند الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم المقدسة/١٤١٧هـ: ٣٨١.
- (٢٣) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٦. الصدر، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، مطبعة الآداب - النجف الأشرف، ط ١/١٣٩١هـ، ٤: ١٠٤ - ١٠٥.
- (٢٤) انظر: البروجردي، البدر الزاهر: ٢٤٤، ٢٧٣، ٣٤٦.
- (٢٥) انظر: الفقيه، قواعد الفقيه: ٣٩، ٤٠، ٤٢.
- (٢٦) انظر: الإصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم المقدسة/١٤١٤هـ، ٢: ٤٠١ - ٤٠٢.
- (٢٧) انظر: الخوئي، أبو القاسم، مباني العروة الوثقى (النكاح)، منشورات مدرسة دار العلم - النجف الأشرف/١٤٠٤هـ، ٢: ٢٧٨. الخوئي، أبو القاسم، المعتمد في شرح المناسك (بقلم الخلائي)، المطبعة العلمية - قم المقدسة/١٣٦٤ش: ٩٩، ١٠٩. الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٠٣. السيستاني، مباحث الحجج: ٢٦٨ - ٢٧٤ (يُشار إلى أَنَّ السيستاني لا يقول بأنَّ الإجماع موجب للعلم بعدم الصدور، بل موجب لسقوط الخبر عن الحجية، فانتبه).
- (٢٨) انظر: الصدر، السيد محمد، ما وراء الفقه، محبين - قم المقدسة/١٤٢٥هـ، ٢: ١١٩.
- (٢٩) انظر: الخوئي، أبو القاسم، الهداية في الأصول (بقلم الصافي)، مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام - قم المقدسة/١٤١٧هـ، ٣: ١٦١ - ١٦٢.
- (٣٠) انظر: الصدر، محمد باقر، مباحث الأصول، (بقلم الحائري)، دار البشير - قم المقدسة/١٤٢٥هـ، ق ٢، ج ٢: ٥٨٢.
- (٣١) انظر: الغريفي، محي الدين، قواعد الحديث، وثامن الحجج عليه السلام - قم المقدسة/٢٠٠٨م: ١٢٧ - ١٢٨. السيفي المازندراني، علي أكبر، مقياس الرواة في علم الرجال، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة/١٤٢٢هـ: ١٦٠ - ١٦١.

- (٣٢) انظر: السيستاني، مباحث الحجج: ٢٧٠ - ٢٧٢. البروجردى، البدر الزاهر: ٣٤٦ - ٣٤٧.
- (٣٣) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٣/١٣٦٧ش، ٧: ٨٧ ح ٧. الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية - طهران. ط ٤/١٣٦٥ش، ٩: ٢٧٨.
- (٣٤) الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار، دار الكتب الإسلامية - طهران، ٤: ١٧٤ - ١٧٥، ح ١٢.
- (٣٥) راجع الدراسة المفصلة التي كتبها السيد محمد رضا الجلاي حول مصطلح جراب النورة في التراث العربي والإسلامي، في مقالته: جراب النورة بين اللغة والاصطلاح، مجلّة علوم الحديث، العدد ٢: ٩ - ٥٧.
- (٣٦) انظر: الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٩٨.
- (٣٧) انظر: الآشتياني، محمد حسن، كتاب القضاء، دار الهجرة - قم المقدسة/١٤٠٤هـ: ١٧٩. الكلپايگاني، محمد رضا، الدر المنضود (بقلم الجهرمي)، دار القرآن الكريم - قم المقدسة/ ١٤١٧هـ، ١: ٣٣٠ - ٣٣١. النائيني، محمد حسن، فوائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة/١٤٠٦هـ، ٤: ٧٨٦. الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٥٦١، ٦١٥. الشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢١٠.
- (٣٨) انظر: الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٥: ٩١.

نقد نظرية حجب الكلايات بعضها لبعض في الإرث  
في ضوء النصّ القرآني  
القسم الثاني

□ د. خالد غفوری الحسنی (\*)

الرواية الثانية: رواية الحسن بن عمار<sup>(١)</sup>

قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «أَيُّمَا أَقْرَبَ: ابْنُ عَمٍّ لِأَبٍ وَأُمٍّ أَوْ عَمٍّ لِأَبٍ؟» قال: قلت: حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ السَّبْعِيُّ عَنِ الْحَارِثِ الْأَعْوَرِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام: أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: «أَعْيَانُ بَنِي الْأُمِّ أَقْرَبُ مِنْ بَنِي الْعَلَاتِ». قال: فاستوي جالِساً [ثُمَّ] قال: «جَنَّتْ بِهَا مِنْ عَيْنِ صَافِيَةٍ، إِنَّ عَبْدِ اللَّهِ أَبَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخُو أَبِي طَالِبٍ لِأَبِيهِ وَأُمِّهِ» <sup>(٢)</sup>.

وأولاد العلات هم الإخوة الذين أمهاتهم مختلفة وأبوهم واحد، والأعيان هم الإخوة من الأم والأب<sup>(٣)</sup>، والأخفاف هم الإخوة الذين يكونون من أم واحدة وآباء

(\*) عضو الهيئة العلمية فى جامعة المصطفى العالمية .

شَتَّى (٤).

### المناقشة:

أولاً: إن هذه الرواية غير تامة سنداً.

ثانياً: إنها واردة في ابن العم، لا الأخ.

ثالثاً: لا يُعلم كونها واردة في باب الإرث، ولا أن الحديث كان يدور حول الإرث، بل لا يُحتمل ورودها في الإرث إلا على مباني الفقه السنّي، فلعلّ الحديث كان حول الخلافة وولاية الأمر. وقد استشكل المستري في دالتها قائلاً: «ويرد عليه أيضاً: أن العباس لم يكن وارثاً لا لوجود أمير المؤمنين عليه السلام، بل لوجود الصديقة»، وكما لم يكن العباس وارث النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن أمير المؤمنين عليه السلام وارثه من المال، وإنما كان وارث علمه صلى الله عليه وآله وسلم»، ثم قال: «ولا يُمكن تصحيح الخبر إلا بأن يُقال: إنه قياس جدلي، فحيث إن [أهل السنة] يقولون بالتعصيب ويقولون في بنت وعم بأن المال نصفه للبنت ونصفه للعم، ردّ الصادق عليه السلام ذلك بأنه حيث بنو الأعيان أولى من بني العلات مُطلقاً ولو لم يكونوا في طبقة واحدة كما نقلوا ذلك عنه عليه السلام، فهو عليه السلام أولى بميراث النبي صلى الله عليه وآله وسلم من العباس. وكأنّ من أفتى به فهموا منه ذلك، فهذا ما في الخبر ظاهره وباطنه، سنده ومتمنه، ولعلّه لهذه العلل لم يروه الكافي ولم يعمل به. وقول الصدوق محمول على صحّته لإفتاء جمع به».

ثم قال: «والإنصاف: أنه ليس في الخبر اسم من الميراث. والخبر على فرض صحّته يدلّ على أقربيّة [ابن العم للأبوين] إلى الشخص من [ابن العم للأب] له من حيثيات آخر، لا الميراث؛ ولذا يكون أمير المؤمنين عليه السلام أحقّ بمقام النبي صلى الله عليه وآله وسلم من العباس... وبالجملّة: فالخبر ليس فيه ذكر من الميراث، وغاية ما يدلّ عليه أن [ابن العم للأبوين] لكونه من بني الأعيان أقرب إلى الشخص من [ابن العم للأب]

لكونه من بني العلات...»<sup>(٥)</sup>.

رابعاً: لا يُعلم المراد الجدّي للرواية ما هو، فربّما كان قول الإمام عليه السلام: «جئت بها من عين صافية»، تهكّماً؛ لأنّه يروي له عن علي عليه السلام بوسائط ومن أفواه الرجال في الوقت الذي كان كتاب علي عليه السلام عنده عليه السلام، وهو أعرف بفقّه جدّه وروايّاته من غيره.

خامساً: ربّما قصد الإمام عليه السلام بقوله: «جئت بها من عين صافية»: أنّك نسبت ذلك إلى علي عليه السلام وهو العين الصافية، ولكنّه لم يؤيّد مضمون ما نُقل من باب التورية، وغير من مجرى الحوار.

سادساً: من المحتمل صدور الرواية تقية؛ لأنّ الحسن بن عمارة حيث إنّهُ رجل سنّي فمن الطبيعي أن لا يعترض عليه الإمام الصادق عليه السلام تقية منه؛ لكونه ليس شيعياً، فلا يُحتجّ بما روى.

### الرواية الثالثة: رواية الحارث<sup>(٦)</sup>

عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «أعيان بني الأمّ يرثون دون بني العلات»<sup>(٧)</sup>.

المناقشة:

أولاً: إنّ هذه الرواية غير تامّة سنداً.

ثانياً: إنّهُ لا يُمكن الإلتزام بمضمون هذه الرواية؛ لأنّها دالّة بحسب ظاهرها على حرمان الإخوة للأب مُطلقاً، ولا دلالة لها على كون كلاله الأبوين حاجبة لكلاله الأب. ومن هنا يرجح احتمال وقوع بتر في الرواية وتقطيعها تقطيعاً غير فنّي بحيث يُؤثر سلباً على مفادها ويؤدّي إلى إبهامها وإجمالها.

## الرواية الرابعة: مرسله الفقيه<sup>(٨)</sup>

عن النبي ﷺ: «أعيان بني الأم أحقّ بالميراث من ولد العلات»<sup>(٩)</sup>.

### المناقشة:

أولاً: إنّ هذه الرواية مرسله لا حجية لها.

ثانياً: إنّ كلّ من رواية الحسن بن عماره والحارث ومرسله الفقيه ليست روايات مُستقلّة، بل هي رواية واحدة، وهي عينها رواية السبيعي المتقدّمة والمروية في المصادر السنيّة، فقد رووا عن أبي إسحاق السبيعي الهمداني عن الحارث [= الحرث] الأعور عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: أنّه كان يقول: «... أعيان بني الأم أقرب من بني العلات»<sup>(١٠)</sup>، فهي رواية سنيّة بامتياز، ثمّ سرت من المصادر السنيّة إلى مصادرنا.

ثالثاً: لو بنينا على وحدة هذه الروايات الثلاث، فحيث إنّ رواية السبيعي - والتي هي الأصل للروايتين الأخريين - كانت خالية من التصريح بالإرث، فلا يُعلم كونها واردة في باب التوريث، فيظهر جلياً عمليات التدليس أو التصحيف التي طرأت على نصّها بعد ذلك في رواية الحارث ومرسله الصدوق.

## الرواية الخامسة: ما ورد في الفقه الرضوي

جاء في كتاب الفقه المنسوب الى الرضا عليه السلام: «فإذا ترك الرجل أخاه لأبيه وأمه فلأخ من الأمّ السدس، وما بقي فلأخ من الأمّ والأب، وسقط الأخ من الأب، وكذلك إذا ترك ثلاث أخوات متفرّقات فلأخت من الأمّ السدس، فما بقي فلأخت من الأمّ والأب»<sup>(١١)</sup>.

## المناقشة:

أولاً: إنّ هذه الرواية غير تامة سنداً، بل لا يُعلم كونها رواية؛ للشك في نسبة الكتاب إلى الإمام الرضا عليه السلام، بل نقطع بعدم صحة هذه النسبة.

ثانياً: أنّ هذا النصّ الوارد في الفقه الرضوي ليس نصّاً روائياً، بل هذا النصّ أشبه ما يكون بتعابير الفقهاء والصياغات الفقهية والفتوائية المأخوذة من الروايات المتقدمة، فهو في الحقيقة تكرار لمضمون الروايات ذاتها لكن بصياغة فتوائية وفقهية. وهذا ما يتّضح من خلال المقارنة بينه وبين النصوص الفقهية.

## الرواية السادسة: موثقة موسى بن بكر

وقد يُستدلّ أيضاً بموثّق موسى بن بكر <sup>(١٢)</sup>، قال: قلت لزراعة: إنّ بُكيراً حدّثني عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّ الإخوة [= الأخوات] للأب والأخوات للأب والأمّ يزدادون ويُنقصون؛ لأنّهنّ لا يَكُنْ أكثر نصيباً من الإخوة [والأخوات] <sup>(١٣)</sup> للأب والأمّ لو كانوا مكانهنّ»... قال: فقال زراعة: وهذا قائم عند أصحابنا لا يختلفون فيه <sup>(١٤)</sup>، فإنّه وإن لم يكن فيه حصر صريح لكُنّه ظاهر فيه، خصوصاً مع ملاحظة إرادة ما سمعته من خبر بُكير ممّا حكاه عنه <sup>(١٥)</sup>.

وممّا يُقوّي من قيمة هذه الموثقة هو شهادة زراعة بثبوت هذا المفاد ونفي الاختلاف فيه من المعاصرين للمعصوم عليه السلام، وعليه فلا وقع للدغدة بأنّ المنقول عن زراعة في آخر الرواية ليس جزءً من كلام المعصوم عليه السلام. والرواية تامة سنداً. وتقريب الاستدلال: أنّ المقايسة بين الإخوة والأخوات المتقرّبين بالأب وبين الإخوة والأخوات المتقرّبين بالأب والأمّ، سيما مع ملاحظة قوله عليه السلام في آخرها: «لو كانوا مكانهنّ»: أي: لو قاموا مقامهم، بمعنى: افتراض قيام قرابة الأب مقام



قربة الأبوين، ولازمه وجود ترتيب بينهما في الإرث وأنّ القرايتين لا ترثان معاً، وأنّ إحداهما حاجة للأخرى، وعلى وجه التعيين تكون قرابة الأبوين حاجة لقرابة الأب.

#### المناقشة:

وهذه الرواية وإن كانت تامّة سنداً، إلا أنّ في متنها اضطراباً فضيعاً يمنع من إمكانية الاعتماد عليها. بيان ذلك:

١ - لقد نبّهنا على أنّ لفظ (الأخوات) في أوّل العبارة الأولى لم ترد في الوسائل.

٢ - إنّ الرواية بناءً على نقل الكافي والتهذيب لا يظهر لها معنى مفيد.

٣ - لقد أشار أصحاب الصناعة الحديثية إلى وجود الخلل في نصّ الرواية: فقد قال المجلسي الأوّل - معلقاً على كلمة (والأخوات) في الجملة الثانية من الحديث عند قوله: «ومن الإخوة والأخوات» -: «والظاهر زيادتها من النسخ»<sup>(١٦)</sup>.

وقال ولده العلامة المجلسي في المرأة: «قوله: «أنّ الإخوة» الظاهر (الأخوات). قوله: «والأخوات للأب» الظاهر زيادة (الأخوات) من النسخ».

ثمّ أضاف: وقال الفاضل الاسترآبادي: «في العبارة قصور واضح، وهو من سهم القلم. والمُرَاد منها: أنّ الأخت والأخوات للأب والأمّ يُزادون ويُنقصون؛ لأنّهنّ لا يَكُنّ أكثر نصيباً من الأخ والإخوة للأب والأمّ»<sup>(١٧)</sup>.

وقال في الملاذ: «قوله: «أنّ الإخوة للأب» في بعض النسخ: «أنّ الأخت للأب والأخوات للأب والأمّ يُزادون ويُنقصون؛ لأنّهنّ لا يَكُنّ أكثر نصيباً من الأخ

والإخوة للأب والأمّ لو كانوا مكانهنّ». وهذا هو الصواب، كما صرّح به الشيخ S في باب ميراث الأزواج في حديث بكير<sup>(١٨)</sup>.

وقال في الوافي: «بيان: «أنّ الإخوة للأب والأخوات للأب والأمّ يُزادون ويُنقصون» الصواب: والأخوات للأمّ، لا للأب والأمّ، كما يظهر للمتأمل»<sup>(١٩)</sup>.

وقال محقق كتاب الوافي في الهامش ذيل كلام الفيض: «الصحيح: (أنّ الأخت للأب والأمّ أو للأب والأخوات للأب والأمّ أو للأب يزدن وينقصن)، فتأمل في بيان المؤلف وتدبّر. وكذلك بعده الصحيح: (لأنهنّ لا يكنّ أكثر نصيباً من الإخوة للأب والأمّ أو للأب)»<sup>(٢٠)</sup>.

أقول: والظاهر: أنّ مراده بيان معنى الحديث، لا بيان ألفاظه.

وحاصل ما أفاده الأعلام في ضبط نصّ الرواية:

١ - بحسب العلامة المجلسي أنّ الفقرة الأولى (أنّ الإخوة للأب) الواقعة في صدر الحديث مصحّفة، والأصحّ عنده (أنّ الأخوات للأب)، والظاهر أنّ هذا اللفظ وارد في إحدى النسخ، وهو الذي رواه الشيخ الحرّ في الهداية، أي: بلفظ (الأخوات للأب).

٢ - أنّ الفيض الكاشاني اقترح تصحيح الفقرة الأولى كما يلي: (أنّ الإخوة للأب والأخوات للأمّ، لا للأب والأمّ).

٣ - أنّ العلامة المجلسي عثر على نسخة بدل فيها عبارة (أنّ الإخوة للأب): (أنّ الإخت للأب). كما أنّ العبارة الأخيرة في النسخة نفسها هي: (من الأخ والإخوة للأب والأمّ لو كانوا مكانهنّ) بدل (من الإخوة للأب والأمّ لو كانوا مكانهنّ)، وقد استصوب هذه النسخة.

٤ - أنّ المجلسيين يعتقدان زيادة كلمة (الأخوات) في الفقرة الثانية (أكثر نصيباً من الإخوة والأخوات للأب).

أقول: إنّنا من أجل ضبط النصّ نعتمد القرائن التالية:

١ - إنّ التعليلّ الوارد في حديث موسى بن بكر اشتمل على الضمير المذكّر أولاً ثمّ تلاه الضمير المؤنث، وحيث إنّ عائذ الضمير الثاني هو الجملة الأولى وعائذ الضمير الأوّل هو الجملة الثانية؛ فإنّ هذا يقتضي تأنيث الجملة الأولى وتذكير الجملة الثانية.

٢ - لقد ورد في أوّل هذه الرواية: أنّ موسى بن بكر بصدد نقل حديث بكير ابن أعين لزرارة، ومقتضاه أنّ هذه الرواية في حقيقتها نقل لرواية بكير بن أعين نصّاً أو مضموناً، فلا بدّ من ملاحظة ألفاظها ومضمونها، ومضمون حديث بكير: أنّ الأنثى للأب أو للأب والأمّ تُزاد وتُنقص؛ لأنّها لو كان مكانها ذكر لما زاد نصيبه فكذاك هي.

٣ - إنّ هذا التعليل مكرّر في عدّة مواضع، منها - مضافاً لما تقدّم -: ذيل موثقة موسى بن بكر؛ حيث جاء فيها: «... والمرأة لا تكون أبداً أكثر نصيباً من رجل لو كان مكانها»، ومنها: خبر موسى بن بكر [= بكير] <sup>(٢١)</sup> عن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام وعن أبي جعفر عليه السلام - في حديث طويل - جاء فيه: «... ولا تُزاد المرأة أبداً عن نصيب الرجل لو كان مكانها» <sup>(٢٢)</sup>، ومنها: ما في تفسير علي بن إبراهيم: «فإن كان موضع الأخت أخ أخذ الميراث كلّه بالآية...» <sup>(٢٣)</sup>.

وعليه، فالنصّ الراجح هو المشتمل أولاً على ذكر الأخت والأخوات من الأب أو من الأبوين، وقياسهنّ بالذكر والذكور من الأب أو من الأبوين. وهذا هو المنسجم مع النسخة التي عثر عليها العلامة المجلسي وعدّها صواباً، وأيضاً هو

المنسجم مع ما رواه الحرّ العاملي في هداية الأمة.

إذن، فالمقايسة بين الإناث والذكور وكلاهما من قبل الأب أو الأبوين، وليست المقايسة بين القرابة من الأبوين وبين القرابة من الأب، فلا يصلح للاستناد لإثبات تقدّم كلاله الأبوين على كلاله الأب.

وبسبب ذلك لم نرَ أحداً من الفقهاء استند إلى هذا النصّ في مقام بحث مسألة حجب كلاله الأبوين لكلاله الأب، بل ولا أشار إليه البتّة.

وأما المعنى الذي رجّحه المحدث الفيض الكاشاني فهو غير واضح وفي غاية الغرابة، بل هو غلط بيّن، كما لعلّه تومئ إليه عبارة محقّق الكتاب في الهامش؛ لأنّ كلاله الأم لا تُزاد ولا تنقص عن سهمها المحدّد لها، كما أنّ نفي الزيادة والنقيصة عن كلاله الأبوين خلاف ما عليه الفتوى بما فيهم الفيض الكاشاني نفسه (٢٤).

**مناقشة عامّة لهذه الروايات الواردة في الحجب:**

أولاً: إنّهُ لم يتمّ دلالة شيء من هذه الروايات على الفتوى المعروفة، ولو قطعنا النظر عن ذلك كلّهُ وافترضنا جدلاً تمامية تلك الروايات في نفسها سنداً ودلالة فمع ذلك من أجل إحراز نصاب الحجّية فيها لا بدّ من عرضها على كتاب الله سبحانه لنرَ هل ثمة شاهد عليها أو لا؛ بناءً على اشتراط الموافقة مع الكتاب، وحيث لا شاهد عليها، بل الشواهد القرآنية والقرائن تدعم عدم الحجب، كما سوف يأتي بيان ذلك لدى بحث الوجه الثامن من الوجوه الداعمة لدعوى عدم الحجب بين الكلالتين، حيث ذكرنا اثنتي عشرة قرينة نصفها قرائن قرآنية.

إذن، فلا ينطبق عليها معيار الحجّية بناءً على اشتراط الموافقة مع الكتاب، بل

حتى بناءً على اشتراط عدم المخالفة مع الكتاب.

ثانياً: إن هذه الروايات بأجمعها اقتصررت على ذكر الذكور فحسب، وهذا أخص من المدعى، فإن الفتوي الفقهية على تقديم كلاله الأبوين على كلاله الأب وإسقاطها لها مطلقاً سواء أكانوا ذكوراً أم إناثاً، ولا يمكن التعدي من حكم الذكر إلى الأنثى وإلغاء الخصوصية؛ لاحتمال الفرق قوياً سيما في باب الإرث.

ثالثاً: من هنا يظهر ما في دعوى بعض الفقهاء كالشهيد الأول<sup>(٢٥)</sup> والمحقق النجفي من إمكان استفادة قاعدة عامة في جميع الأرحام<sup>(٢٦)</sup> وغيرهما<sup>(٢٧)</sup>، بعد ما تبين لك ضعف السند والاختصاص بالذكور، مضافاً إلى الاختصاص بالإخوة، فكيف يدعى التعميم لجميع الأرحام إخوة كانوا أو لا، ذكوراً كانوا أم إناثاً؟!.

### الوجه الثالث: الاستدلال بمبدأ الأقربية

يرى العرف أن القرابة من الأبوين أقوى من القرابة من الأب؛ لأن الأولى قرابة من الطرفين - الأب والأم - والثانية قرابة من طرف واحد، وهو الأب.

### المناقشة:

١ - لقد تكرر منا بيان أن القرابة هنا واحدة، وأما الأقوائية والأشدية وإن سلمنا بها إلا أنه لا تأثير لها على تغيير نوع القرابة وسنخها. فالسنخ واحد وهو الإخوة، نظير: ولد الشبهة الذي لا ريب في كونه أضعف ارتباطاً بأبيه من ولده المولود على فراشه إلا أن البنوة فيهما لأبيهما واحدة، وأبوة الأب لهما واحدة.

٢ - كما أنه منقوض بكلاله الأم، وليس الجمع بينهما إلا مؤشراً على صدق عنوان (الإخوة) عليهما معاً، وأن الملاك في هذا الاجتماع وعدم تحقق الحجب بينهما إنما هو لأجل هذا الصدق، وأما الاختلاف بينهما في مقدار الحصّة فهو

بسبب نوع الرابط بينهما وهو الأم.

٣ - لو سلّمنا بأقربية الإخوة للأبوين من الإخوة للأب فهذا لا يخرج عن كونه اعتباراً عرفياً وعقلائياً، وهو لا يُقاوم الإطلاقات والعمومات، وإلا لو مشينا على هذا النحو من الاستنباط لانتبهنا إلى تغيير الكثير من الأحكام الشرعية نزولاً عند رؤية العُرف.

٤ - إنَّ القرآن الكريم قد أغلق الباب أمام أنظار العُرف ومقترحاته في المجال التشريعي عموماً وفي باب الإرث خصوصاً، قال تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ... يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾<sup>(٢٨)</sup>، وقال تعالى: ﴿... أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةٌ مِنْ اللَّهِ...﴾<sup>(٢٩)</sup>.

دفاع ورد:

قد يُقال: إنَّ مدخلة العُرف هنا في دائرة الموضوع وفي تشخيص المصداق لا أكثر، وليس في تعيين الحكم الشرعي.

لكن يُقال:

أولاً: إنَّ الحجب وحرمان كلاله الأب حكم شرعي، ولم يرد في الأدلة الشرعية حتّى نرجع إلى العُرف لتعيين مصاديقه، فإذن مراجعة العُرف فيما نحن فيه ليس من باب تشخيص المصداق.

ثانياً: إنّه لا شك في دخول كلاله الأب في حكم التوريث بالإطلاق، بل بالنص الصريح في الروايات المفسّرة للآية وغيرها، فأخراج ما هو متيقّن الدخول ليس من اختيارات العُرف.

#### الوجه الرابع: الاستدلال بمبنى الشيخ الطوسي

قد يُقال بأنه بناءً على أحد مباني الشيخ الطوسي في العدة من أنه في حالة انعدام رواية من طرقنا وورود رواية سنّية مروية عن علي عليه السلام - أو عن سائر أئمتنا عليهم السلام مثلاً - يجب العمل بها حينئذٍ، قال: «وأما العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر فهو: أن يكون الراوي معتقداً للحق... فأما إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب وروى مع ذلك عن الأئمة عليهم السلام نُظر فيما يرويه:... وإن لم يكن من الفرقة المحقة خبر يُوافق ذلك ولا يُخالفه ولا يُعرف لهم قول فيه وجب أيضاً العمل به؛ لما روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا [نزلت] بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنّا فانظروا إلى ما روه عن علي عليه السلام فاعملوا به»، ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغيث بن كلوب ونوح ابن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن أئمتنا عليهم السلام فيما لم يُنكروه ولم يكن عندهم خلافه» (٣٠).

وحيث إنهم قد رَوَوْا عن أبي إسحاق السبيعي الهمداني عن الحارث [= الحرث] الأعور عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «أنه كان يقول: «... أعيان بني الأم أقرب من بني العلات» (٣١). إذن، فيجب العمل بهذه الرواية استناداً لمبنى الشيخ الطوسي المتقدم.

#### المناقشة:

١ - إن القول بهذا المبنى الذي طرحه الشيخ الطوسي لا أساس له؛ لاستناده إلى رواية مرسلة أوردها في العدة.

٢ - إن مورد جريان نظرية الشيخ الطوسي فيما لو لم يكن لدينا دليل، وأما إذا كان لدينا دليل - ألا وهو إطلاقات الكتاب والسنة، سيما مع القوة الدلالية

لهذه الإطلاقات وأنها بمنزلة النصّ الصريح - فلا مجال لتطبيق نظرية الشيخ في المقام .

٣- إنّ مراد الشيخ الطوسي في العُدّة: العمل بالخبر الموثوق وعدم اشتراط العدالة في الراوي، فلو كان الراوي ثقة لكنّه سنّي فلا مانع من الأخذ بروايته، وليس المراد العمل بكلّ خبر يروونه عن علي عليه السلام (٣٢) حتّى لو كان رواه ضعافاً، والحسن بن عمارة لم يُوثّق بالإضافة إلى وجود بعض المجاهيل في السند، فإنّ لا يكون هذا المورد من موارد جريان نظرية الشيخ الطوسي؛ ولذا لا نعثر في كتب الشيخ الطوسي نفسه على مورد إفتائي استند فيه إلى رواية سنّية رواها غير ثقات البتّة. أجل، لا مانع من الاحتجاج بمثل ذلك في مجال الحوار مع الآخر، وهو ما يُصطلح عليه بـ (الفقه المقارن) أو (فقه الخلاف).

أقول: ومن هنا تعرف أنّ هذا الوجه المقترح في الاستدلال لا يستحقّ أن يُدرج هنا؛ لكونه وجهاً متوهماً لا قائل به ولا يصحّ نسبته إلى الشيخ الطوسي، والذي اضطررنا لإيراده والإجابة عليه هو طرحه من قبل أحد الفضلاء في مقام الدفاع عن القول بالحجب - وهو الموقف المعروف فقهيّاً - والردّ على رؤيتنا في عدم الحجب.

### الوجه الخامس: الاستدلال بالإجماع

لا خلاف في حاجبية كلاله الأبوين لكلاله الأب وسقوط الثانية حال اجتماعها مع الأولى (٣٣)، بل عليه الإجماع بقسميه (٣٤) المحصّل والمنقول، وقد استفاضت دعوى الإجماع على ذلك في كلمات عدد غفير من الفقهاء من المتقدّمين كالشيخ المفيد والشيخ الطوسي وابن حمزة، والمتأخّرين ومن تلاهم كالشهيد الأوّل



والمحقّق السبزواري والفاضل الإصفهاني وغيرهم<sup>(٣٥)</sup>، بل قيل بتواتر نقله هنا<sup>(٣٦)</sup>، بل وافقنا فيه الفقه السنّي أيضاً؛ فإنّ موقفه العامّ هو الحجب في باب العصبة<sup>(٣٧)</sup>، وإن جمعوا بين الكلالتين في بعض الصور، كما مرّ توضيحه، بل سيأتي أنّ إجماع الإمامية غير منحصر بالحجب بين الإخوة، وإنّما هو مطلق وشامل لكلّ متقرّب بالأبوين بالنسبة إلى المتقرّب بالأب.

وإذا انضمّ إلى دعوى الاستفاضة هذه الاطلاع المباشر على فتاوى عدد كبير من علمائنا، وعدم العثور على خلاف فيه، وإمكان تحصيل الإجماع - على الرغم من عدم العثور على موقف القديمين العمّاني والإسكافي - وما هو الملحوظ من ارتكازية الحكم بالحجب في أذهان مُختلف طبقات الطائفة، فقد يُقال حينئذٍ بأنّنا نستنتج من ذلك كلّ الوثوق بحصول إجماع تعبّدي على ثبوت الحجب بين الكلالتين، بنحو يكشف عن تلقّي ذلك من المعصوم عليه السلام.

مُضافاً إلى أنّنا إذا رجعنا إلى عصر أقدم من عصور الفقه الإمامي أي عصر الرواة، نجد أنّ قضية الحجب بين الكلالتين كان أمراً مركزاً في أذهان الرواة إلى زمان الغيبة؛ ولهذا لم يرد السؤال عن ذلك من المعصوم عليه السلام، وإلا لكثر السؤال عنه بين حين وحين. وحيث إنّ الإجماع إنّما يكون حجة باعتبار كشفه عن التلقّي الارتكازي من عصر الرواة، فيكون ما ذكرناه نقطة قوّة في كاشفية هذا الإجماع عن رأي المعصوم عليه السلام.

كما أنّه لم يُخالف أحد من الفقهاء في ذلك، ولم يُناقش فيه حتّى بعض من عُرف بالدغدغة في الإجماعات كالمحقّق الأردبيلي، ولا المحقّق الخوئي الذي لا يعتقد بحجّية الإجماع إلا أنّه كان يرى حجّية التسالم، كما حكى عنه.

المناقشة :

ثانياً: مُضافاً الى أَنَّ توريث ما عدا الطبقة الأولى وإن لم يكن نادر الوقوع لكنّه ليس كثير الوقوع أيضاً، ولا داعي لاختفاء النصوص فيها أو قتلها أو إبهام دلالتها؛ إذ لا تقيّة في المورد؛ إذ أنّه ليس حكماً سياسياً أو حكماً ركنياً وحسّاساً، علماً بأنّ الأئمة عليهم السلام بل وأصحابهم قد وقفوا أمام نظرية التعصيب - وكذا العول - بشدّة وبصرامة تامّة وبنصوص متكرّرة، بل حتّى الأحكام الحسّاسة كالمتعنتين وكذا الأحكام السياسية قد ورد فيها العديد من الروايات، وليس معنى التقيّة كتمان الحكم الشرعي بالمرّة - لا تصريحاً ولا تلويحاً - ومن جميع المعصومين عليهم السلام وعلى امتداد ما يربو على القرنين والنصف ابتداءً من النبي صلى الله عليه وآله إلى زمان الإمام صاحب الأمر عليه السلام، وإلا لانتهى الأمر إلى تعطيل بعض أحكام الدين بل جلّ أحكامه والى انسداد باب العلم بالأحكام لا سمح الله، وإنّما المراد بالتقيّة هو عدم إبراز بعض الأحكام صريحاً في الحالات الخاصّة والظروف القاسية جدّاً، وهذا ما يكون تحقّقه محدوداً بل ونادراً، وهذا لا يتنافى مع افتراض كون الأعمّ الأغلب للأجواء السياسية الحاكمة التي عاشها أكثرهم

أجواء قاسية بشكل عام، علماً بأن بعض المعصومين عليه السلام عاش بعض الفترات التي تُعتبر أجواء حرة نسبياً كفترة حكومة الإمام علي عليه السلام والإمام الحسن عليه السلام، وأيضاً الفترة التي أعقبت سقوط دولة بني أمية والتي استطاع الإمام الصادق عليه السلام أن ينشر معالم المذهب على صعيد واسع، كما أن افتراض التقية من النبي صلى الله عليه وآله افتراض غير منطقي، سيما في مثل ما نحن فيه.

ثالثاً: من الواضح أن حجبة هذا الإجماع تستند إلى كونه سبباً لليقين أو الاطمئنان بثبوت معقده شرعاً على أساس حساب الاحتمالات - أو تراكم الظنون - وكونه تجميعاً لقرائن احتمالية يحصل من تراكمها الاطمئنان، شأنه شأن أي إجماع آخر؛ ولهذا يجب أن تُلاحظ مجموع القرائن التي لها دخل في إيجاد هذا الاطمئنان إثباتاً ونفيّاً؛ إذ قد يتفق كون أماره مقتضية لليقين في نفسها ولكنها لا تؤدي إلى ذلك عند مزاحمتها ببعض القرائن المنافية. وليس الإجماع أو نقل الإجماع بعنوانه موضوعاً للحجبة شرعاً، وإنما يتوقف العمل به على ملاحظة تلك القرائن.

وهنا نقطتان يُمكن إثارتها حول الاستدلال بهذا الإجماع:

النقطة الأولى: إن كون هذه المسألة محل ابتلاء المسلمين في المناطق التي كانت تحت الحكم الإسلامي على عهد النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المتقدمين على عصر الصادقين والمتأخرين عنهم عليهم السلام، ولم تكن مسألة نادرة الحصول، فلو كان مثل هذا الحكم مُشرعاً في عصري النبوة والإمامة لانعكس ذلك في بيانات النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام ولُصِّمَتْ منهم توضيحات كثيرة بهذا الشأن، كما هو الحال في كل مسألة تدخل في محل الابتلاء. ولا تُوجد في مثل هذه المسألة دواعي الإخفاء، وأي داعٍ إلى إخفاء ذلك مع عدم منافاة هذا الحكم مع أغراض الحكومات التي

حكمت بعد النبي ﷺ! كما لم ينعكس في كلمات صحابة النبي ﷺ ولا في كلمات الأئمة عليهم السلام لا المتقدمين ولا المتأخرين ولا أصحابهم، سوى رواية الكناسي المنقولة عن الإمام الصادق عليه السلام، وهي فيها ما فيها من الخلل في السند والدلالة، وسوى رواية الحارث الهمداني عن أمير المؤمنين عليه السلام التي لا يُعلم كونها واردة في باب الإرث مع سقوطها سنداً.

**النقطة الثانية:** إنَّ وجود وجوه اجتهادية للإفتاء بالحجب يُوجب على الأقلَّ احتمال استناد عدد كبير من المُجمعين - إن لم نقل جميعهم - إلى مدرك اجتهادي في الفتوى بذلك، بل صرَّح أو أشار بعضهم في هذه المسألة إلى بعض هذه المُستندات<sup>(٣٨)</sup>، وربما يُدعم بتعليقهم في مسألة ردِّ الزائد وهي المسألة الآتية. وعليه، لا يكون إجماعهم هذا كاشفاً مستقلاً عن التلقّي عن المعصوم عليه السلام ما دام إجماعاً مدركياً قطعاً أو محتمل المدركية على أهون التقادير.

إذن، فلا يكون هذا الإجماع إجماعاً تعبدياً، بل هو إجماع مدركي مستند الى ما سيأتي من الروايات وأشباهاها من الوجوه الصناعية، والمعروف بين مُحققي الأصوليين عدم حجّيته<sup>(٣٩)</sup>. ومثل هذا الإجماع لا يقوى على تأسيس حكم على نحو الاستقلال، كما لا يقوى على تخصيص دليل آخر. ونحن إن لم نقطع بمدركيته فلا أقلَّ من الشكِّ في مدركيته، وكيفي الشكِّ في هدم الحجّة.

رابعاً: لو آمنا بحجّة الإجماع المدركي بجميع حالاته أو في خصوص بعض الحالات التي يُستكشف منها تقرير الأئمة عليهم السلام لموقف فقهي كما لو كانت المسألة عامّة البلوى، فهنا لا تأثير لوجود المدرك على الحكم في هدم حجّة الإجماع<sup>(٤٠)</sup>، وربما يُدعى أنَّ ما نحن فيه من مصاديق تلك الحالات. بل قد يُدعم ذلك بأنَّ ثمة ما يشهد لكون هذا الحكم كان في زمان الأئمة عليهم السلام؛ نظراً للمنقول عن الفضل بن

شاذان<sup>(٤١)</sup> الذي كان معاصراً لبعض الأئمة عليه السلام كالجواد عليه السلام وقيل الرضا عليه السلام<sup>(٤٢)</sup>، ومعنى ذلك: أنّه قد أخذ هذا الحكم من المعصوم عليه السلام، ولو كان غير ذلك لنبّه المعصوم عليه السلام على ذلك. غير أنّ البحث سوف يكون حينئذٍ بحثاً مبنائياً. كما أننا نرفض ذلك صغرياً، كما سيأتي في الفقرة التالية.

خامساً: وأمّا التشبّث بما يُستفاد من كلام الفضل بن شاذان وأنّه كاشف عن وجود إجماع وتسامح في زمن المعصومين عليه السلام فيرد عليه:

١ - أنّ نقل رأي فقيه واحد من أصحاب الأئمة عليه السلام لا يكفي وحده لاستكشاف كون الحكم متسالمًا عليه عند سائر أصحاب الأئمة عليه السلام، وأنهم تلقّوه عنهم؛ إذ لا عين ولا أثر لمسألة حجب الكلايات في التراث الروائي الشيعي لا قبل الفضل ولا بعده، وإن كان رأي الفضل يُعتبر مؤيداً وكاشفاً ناقصاً عن ذلك، وعليه فاستكشاف الموقف العام يحتاج إلى ضمّ قرائن أخرى إليه.

وأمّا إذا كانت القرائن معاكسة فيسقط كلام الفضل عن كونه مؤيداً وكاشفاً ناقصاً، فضلاً عن كونه كاشفاً تاماً عن موقف المعصوم عليه السلام.

٢ - إنّ الكلام المنقول عن الفضل بن شاذان كان كلاماً اجتهادياً ولو احتمالاً؛ فإنّه كان فقيهاً مجتهداً، ولم ينقل في هذه المسألة التي أفتى فيها ولا رواية واحدة عن الأئمة عليه السلام، ولم يُشر إلى ذلك بالمرّة.

٣ - لم يعتمد الفضل المنهج الروائي، بل كان يُعمل اجتهاده ومنهجه العقلي في المسائل الفقهية حتّى أنّهم بالقياس تأثّروا بأستاذه يونس بن عبد الرحمان الذي كان هو الآخر معروفاً بمنهجه الاجتهادي أيضاً.

٤ - قلّة الروايات التي نقلها الفضل في باب الإرث، فجميع ما نقله (٢٤) رواية،

وفي باب الإخوة (٦) روايات منها روايتان مطلقتان خاليتان من الحجب.

٥ - لم يثبت عندنا التقاء الفضل بأي من الأئمة عليه السلام ونقله عنهم مباشرة، بل كان ينقل بالواسطة، فاحتمال تلقّيه هذا الحكم من المعصوم عليه السلام منتفٍ جزماً.

٦ - لم يكن الفضل فقيهاً ممتازاً عن غيره من الفقهاء، فهو فقيه حاله حال غيره من المجتهدين الذين قد يخطئون وقد يُصيبون، فلا كاشفية فيما يُفتي به عن أنّه قد تلقّاه عن الأئمة عليهم السلام. ولا يمكن على أساس ذلك بناء دعوى وجود ارتكاز عند أصحاب الأئمة عليهم السلام والرواة.

٧ - مُضافاً إلى أنّ الصدوق قد اعترض عليه مرّات كثيرة في باب الإرث اعتراضات شديدة اللهجة ووصف بعض آرائه بالغلط<sup>(٤٣)</sup>.  
وبيان ذلك مفصلاً فيما يلي.

وقفة مع الفضل بن شاذان:

أولاً: هو أبو محمّد الفضل بن شاذان بن الخليل النيسابوري الأزدي [ت = ٢٦٠ هـ]، وكان فقيهاً متكماً، صنّف كثيراً (١٦٠ - ١٨٠) مصنّفاً أكثرها في الكلام، وبعضها في الفقه. وقد روى روايات كثيرة بلغت (٧٧٥) رواية في مختلف الأبواب.

لقد عاصر الفضل الإمامين الهادي والعسكري عليهم السلام<sup>(٤٤)</sup>، بل قيل: عاصر الإمام الرضا عليه السلام أيضاً<sup>(٤٥)</sup>، ومعاصرته للإمام الرضا عليه السلام وإن كانت ممكنة ومحتملة<sup>(٤٦)</sup> إلا أنّها مستبعدة بحسب نظرنا؛ لأنّ وفاة الإمام الرضا عليه السلام كانت سنة (٢٠٢ أو ٢٠٣ أو ٢٠٦ هـ) فيما توفّي الفضل سنة (٢٦٠ هـ)<sup>(٤٧)</sup>، فافتراض معاصرته للإمام الرضا عليه السلام يقتضي فحسب العادة معاصرته له حين صغره، ممّا يبعد معه

نقله الأحاديث الدقيقة والمفصلة كحديث العلل.

ثانياً: قيل: إنّه لم يرو عن المعصوم عليه السلام مباشرة، إلا أنّ الصدوق أورد بعض الروايات المتضمنة روايته عن الرضا عليه السلام، منها:

١ - ما روي من طريق علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري، من قبيل: خمسة أحاديث مروية في علل تشريع بعض العبادات كالأذان<sup>(٤٨)</sup>، والتكبيرات في الصلاة<sup>(٤٩)</sup>، والقصر في صلاة المسافر<sup>(٥٠)</sup>، وصلاة العيد<sup>(٥١)</sup>، وصلاة الآيات<sup>(٥٢)</sup>. وهذه الأحاديث الخمسة حيث إنّها كلّها مروية من طريق عبدالواحد ابن عبدوس النيسابوري العطار عن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري عن الفضل بن شاذان<sup>(٥٣)</sup>، فهي تعود جميعاً إلى حديث واحد، وهو حديث العلل المروي في العيون<sup>(٥٤)</sup>.

٢ - ومن قبيل: ما كتبه الرضا عليه السلام للمأمون في محض الإسلام<sup>(٥٥)</sup>، وما ورد في استعمال العدل والإحسان<sup>(٥٦)</sup>، وحديث إهانة يزيد لرأس الحسين عليه السلام<sup>(٥٧)</sup>، وفي التوحيد<sup>(٥٨)</sup>، وفي صفات الشيعة<sup>(٥٩)</sup>.

أقول: وأبو الحسن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري [= النيسابوري] غير موثق ولا ممدوح بمدح يُعتدّ به<sup>(٦٠)</sup>.

٣ - ما روي من طريق أبي محمد جعفر بن نعيم بن شاذان<sup>(٦١)</sup> عن أبي عبدالله محمد بن شاذان بن نعيم<sup>(٦٢)</sup>، وكلاهما مجهولان، كحديث احتجام النبي عليه السلام حال الصيام<sup>(٦٣)</sup>.

وعليه، فلم تثبت رواية الفضل عن الإمام الرضا عليه السلام مباشرة، بل هو يروي بالواسطة، وأكثر رواياته عن ابن أبي عمير، ثم صفوان، ثم حماد، وآخرين.

ثالثاً: وعلى الرغم من اهتمام الفضل بباب الإرث حيث صنف فيه ثلاثة كتب:

الفرائض الكبير والأوسط والصغير، إلا أنَّ رواياته في باب الإرث قليلة جداً، فقد بلغ مجموع ما وصلنا من روايته في باب الإرث (٢٤) رواية، بحذف المكرر والمتداخل، ممَّا يكشف عن أنَّ كتبه في الفرائض اشتملت على آرائه واجتهاداته المحضة وخلوّه من الروايات أو قلّتها فيه.

والروايات الواردة عنه في توريث الإخوة وما يتعلّق به (٦) روايات، وهي:

١ - عن ابن أبي عمير<sup>(٦٤)</sup>.

٢ - عن فراس عن عامر الشعبي<sup>(٦٥)</sup>.

٣ - عن عبدالله بن جبلة<sup>(٦٦)</sup>.

٤ - عن الحسن بن محبوب<sup>(٦٧)</sup>.

٥ - عن صفوان<sup>(٦٨)</sup>.

٦ - عن ابن أبي عمير<sup>(٦٩)</sup>.

والمرتبط مباشرة فيما نحن فيه الروايتان الأوليان: أولاهما ما عن ابن أبي عمير، والثانية منقولة من مصادر سنّية نقلها عن فراس، والظاهر أنّه فراس بن يحيى الهمداني الخارفي المكنى صاحب الشعبي يروي عنه وعن عطية، روى عنه الثوري وشعبة، من فقهاء أهل الكوفة وكان سنّياً، مات سنة (١٢٩ هـ)، وهو موثّق عندهم<sup>(٧٠)</sup>، لكنّه مجهول في رجالنا<sup>(٧١)</sup>.

وقد يُقال: إنَّ نقل الفضل من المصادر السنّية غير قادح في تشييعه؛ فقد كان جليل القدر ومن وجوه الطائفة، لكنّه كان كان يهتمّ بالبحوث المقارنة والفقه المقارن بين الإمامية وسائر المذاهب الإسلامية، بل لا مانع من الإفادة بصورة عامّة من التراث الروائي السنّي للتأييد.



بيد أنّه بالنسبة إلى خصوص رواية فراس عن الشعبي قد استدّل بها الفضل على رأيه وفتواه، ولم يأت بها في مجال البحث المقارن، ولا للتأييد، بل كانت مستنده في الإفتاء، على ما نقله الصدوق<sup>(٧٢)</sup>.

ومهما يكن من أمر فإنّ كلتا الروايتين اللتين نقلهما في المقام مطلقتان، لم يُفصّل فيها الإمام<sup>عليه السلام</sup> بين حكم كلاله الأبوين وكرالته الأب، ولم يذكر حجب الأولى للثانية.

رابعاً: والمعروف عن الفضل أنّه كان فقيهاً مجتهداً يُعمل استنباطه وفهمه في اقتناص الأحكام الشرعية، بما في ذلك اجتهاداته في باب الإرث، ومن هنا كان الشيخ الصدوق يُغلّطه في موارد كثيرة<sup>(٧٣)</sup>، بل اتّهمه بعض العلماء بالقياس كما اتّهم من قبل أستاذه يونس بن عبدالرحمان بذلك وطعن فيه القمّيون<sup>(٧٤)</sup>، ولا يبعد أن يكون المراد من القياس الأعمّ من القياس المصطلح عند أهل السنّة<sup>(٧٥)</sup>، أي: إعمال النظر سواء أكان استناداً إلى الدليل العقلي أو السيرة والعرف أو كان بنحو القياس وغيره من الوجوه الاعتبارية الظنيّة. وكان الفضل من أهل الإجتهد، سيما وإنّه كان شديد التأثر والإعجاب بأستاذه وفقاهته وطريقته في استنباط الأحكام، فقد نُقل عنه أنّه قال: «ما نشأ في الإسلام رجل من سائر الناس كان أفقه من سلمان الفارسي، ولا نشأ رجل بعده أفقه من يونس بن عبدالرحمان»<sup>(٧٦)</sup>.

والمستفاد من ذلك كلّ ما يلي:

١ - إنّ الفضل لم يرو عن المعصوم<sup>عليه السلام</sup> مباشرة، ولو غرضنا النظر عن ضعف سند روايته عن المعصوم فهو لا يتجاوز المورد الواحد أو الاثنين لا أكثر، فلم يتلمذ على يد المعصوم<sup>عليه السلام</sup>، ولم يكن ملازماً له ولا مواظباً على

مصاحبته والتلقي منه مباشرة، بل كان يأخذ بواسطة أساتذته كيونس وابن أبي عمير وصفوان وأضرابهم، وهذا لا يتنافى مع جلالة قدره، بل لكل أحد ظروفه الخاصة به، وكم له من نظير؟!!

٢ - قلة الروايات التي رواها الفضل بن شاذان في باب الإرث بشكل عامّ والبالغة (٢٤) رواية، وفيما يتعلّق بتوريث الإخوة خاصّة فهو (٥) روايات فقط. هذا كلّ ما وصلنا منه.

٣ - وفيما يتعلّق بمسألتنا روى روايتين مطلقتين، إحداهما سنّية، والثانية نقلها عن شيخه محمّد بن أبي عمير، وهي خالية من هذا التفصيل الذي أفتى به، كما سيأتي عرّضها وبيانها وتحليلها، كما أنّ الكتاب الذي كتبه الإمام الرضا عليه السلام للمؤمن في محض الإسلام والذي نقله الفضل بن شاذان كان خالياً من التعرّض إلى التفصيل بين كلاله الأبوين والأب أيضاً<sup>(٧٧)</sup>، وسيأتي بحثه.

٤ - لقد كان الفضل ممّن يُعمل نظره وعقله في استنباط الأحكام، ولم يكن منهجه في الاستنباط منهجاً روائياً، بل كان منهجه اجتهادياً وعقلياً تأثراً بأستاذه يونس بن عبدالرحمان.

٥ - إنّ هذا الرأي لم يكن معروفاً قبل الفضل، وإلا لنقل مثل ذلك عن يونس أو عن زرارّة أو غيرهما، كما وقع للكيني في عدّة موارد من نقل أقوال أصحاب الأئمة عليهم السلام أحياناً.

٦ - لم يكن الفضل بمعزل عن الفقه السنّي ومصادره، بل كان يأخذ من الفقه السنّي بما في ذلك باب الإرث<sup>(٧٨)</sup>.

٧ - إنّ الفضل له طريقة خاصّة به في تصحيح الأحاديث، غير طريقة الأصحاب، فهو ينظر إلى المتن، ولا يضرّ كونها مأخوذة من المصادر السنّية،

فنراه يُعلّق على رواية أبي يوسف القاضي بالقول: «وهذا حديث صحيح على موافقة الكتاب، وفيه دليل...»<sup>(٧٩)</sup>. وعليه، فليس من الصحيح افتراض أنّ المصدر لفتاوى الفضل هو المعصومين عليهم السلام دائماً.

إذن، فدعوى أنّ ما نُقل عن الفضل بن شاذان في تقديم كلاله الأبوين على كلاله الأب وحجبها لها لم يكن قد تلقّاه عن المعصوم عليه السلام وأنّ ثمة روايات وقف عليها القدماء، وغابت عنّا دعوى ليست مسموعة، بل هو اجتهاد رأيه المستند إلى قراءته الخاصّة للأدلة واعتبارها لديه، نظير الاستناد إلى رواية الكناسي ونحوها من الروايات وغيرها من الوجوه الصناعية الأخرى.

٨ - وأما دعوى الفضل الإجماع فهي لا تعدو كونها إجماعاً منقولاً في أحسن حالاتها، ولا يُعلم أنّه يقصد بالإجماع المعنى الاصطلاحي، نظير: إطلاقه لفظ (الصحيح) على بعض الأخبار مع عدم إرادته المعنى المصطلح.

بل حينما يدّعي الفضل الإجماع ولا يذكر دليلاً - مع أنّه كان قريباً من عصر النصّ ويُمكنه العثور على بعض النصوص الصادرة بسهولة - فهذا كاشف عن عدم توقّف نصّ عنده متلقّى من المعصوم غير النصوص التي أُشير إليها، وإلا لنقله الفضل بنصّه أو محتواه صريحاً أو إشارة، فإنّه قال - والظاهر أنّ الكليني والصدوق نقلاه من كتابه الفقهي المسمّى بـ (الفرائض) -: «والإخوة والأخوات من الأب يقومون مقام الإخوة والأخوات من الأب والأمّ إذا لم يكن إخوة وأخوات لأب وأمّ، ويرثون كما يرثون ويحجبون كما يحجبون. وهذا مجمع عليه»<sup>(٨٠)</sup>.

هذا لو بُني على ما هو المعروف من أنّ منشأ الإجماع أصولياً هو افتراض وجود رواية عثر عليها من كان قريباً من عصر المعصوم ولم تصل إلى أيدينا. وأما لو بُني على أنّ منشأ الإجماع هو افتراض تحقّق ارتكاز السابقين من

المتشّرعة فإنّه يُقال لو كان ثَمّة ارتكاز لدى المتشّرعة بحاجبية كلاله الأبوين لكالاله الأب لما وقع السّؤال من قبل أصحاب الأئمّة عليهم السلام عن تفسير آية الكلاله، كما أنّ المسأله ليست من المسائل المتكرّره يومياً في حياة المسلمين كالطهارة أو الصلاه حتّى يُتوقّع ارتكازها في أذهانهم، بل إنّ الابتلاء بهذه المسأله كان يقع بين الفينه والفينه، كما أنّ المتعارف كون مجال الإرث مجالاً لا يلجه جميع الفقهاء فضلاً عن المتفقّهه، بل كان الاطّلاع على مسائله وأدلّته يُعبّر عن تخصّص برع فيه بعضهم دون بعض، باستثناء بعض المسائل الخلافية الحادّه التي كانت متداوله كثيراً كمسألتى العول والتعصيب ونحوهما.

مضافاً إلى أنَّ الارتكاز المتشرعى لو كان مدركياً لا أثر له.

أجل، ثمة رأي لبعض المعاصرين وهو التفصيل في حجية الإجماع المدركي بين ما إذا كانت قيمة الإثبات في الإجماع أقلّ من قيمة الإثبات في الأخبار أو مساوية له فلا يكون معتبراً، وبين ما إذا كانت قيمة الإجماع أعلى وأهمّ من الأخبار فيكون معتبراً، ومثاله ضروريات الدين؛ فإنّها واردة في مورد الأخبار أيضاً إلا أنّ الإجماع والضرورة أكبر من ذلك، فقد تكون نفس الفكرة مطبّقة في مورد الكلام أيضاً بشكل وآخر<sup>(٨١)</sup>.

### الجواب:

١- إنَّ هذا مبنيٌّ على قبول هذا التفصيل المزعوم، فمن يرفض أصل التفصيل بين موارد الإجماع المدركي لا يُمكن إلزامه هنا، ونحن من الذين لا يلتزمون بذلك؛ إذ أنَّ الحقائق الدينية تشريعية كانت أو عقدية أو أخلاقية أو غيرها يتوقَّف إثباتها إلى الدليل الموضوعي، ومجرّد اتّفاق الفقهاء والعلماء لا يعدو أن يكون سبباً للأنس النفسى لا أكثر، ولا يكون مُوجباً لإثبات أنة حقيقة من الحقائق.

٢ - مع تسليم المبنى كبروياً يبرز الإشكال الصغروي؛ فإنّ دعوى - كون ما نحن في من الموارد التي تكون فيها قيمة الإثبات في الإجماع أعلى من الأخبار - غير واضحة في المقام، فهو ليس كضرورات الدين - التي يعرفها كلّ متدين عالماً كان أو جاهلاً والتي تُمثّل معالم الدين - ولا قريباً منها، وليس هو من الأحكام التي تضافرت أدلته وبلغت الغاية في الكثرة، ولا هو من الأحكام المتكرّر وقوعها التي يكثر تنفيذها وامتنالها كالصلاة اليومية أو المعاملات المتداولة بين الناس غالباً كالبيع، بل إنّ نسبة وقوع هذا الحكم خارجاً عادية ليست بتلك الكثرة ولا هي بمستوى الندرة، بل قد يقع في بعض الأحيان؛ باعتبار أنّ كثيراً ما تكون الطبقة الأولى حاجبة للإخوة التي تقع في الطبقة الثانية، فلا تصل النوبة إلى توريثهم كي يُعرف مدى حجب بعضهم لبعض، فلا مبرّر لعدّه من الضرورات الفقهية.

٣ - إنّ هذا الإجماع يُواجه جملة من المضعفات المُزعجة له والتي أشرنا إليها سابقاً وعلى رأسها النصّ القرآني.

فتحصل: أنّ دعوى وجود ارتكاز أو اتفاق بين أصحاب الأئمة عليهم السلام على الحجب دعوى جزافية لا يُجرأ معها على تجاوز إطلاقات الكتاب والسنة وسائر القرائن المضادة.

منشأ الفتوى بالحجب بين الإخوة والإجماع عليها:

وأما من أين أخذ الفضل وغيره هذا الحكم فالذي نحتمله قوياً - بل نطمئن به - هو رواج بعض الروايات السنّية التي ظاهرها شيوعي سيما وأنها وردت في نصرة أهمّ ركن عقدي من أركان المذهب الإمامي وهي أحقية الإمام علي عليه السلام بالإمامة،

والتي صدر بعضها من الأئمة عليهم السلام أو أصحابهم، وبعضها له نحو ارتباط بأهل البيت عليهم السلام وأصحابهم:

من قبيل: رواية السبيعي المروية عن الحارث الهمداني<sup>(٨٢)</sup> والتي راجت رواجاً كبيراً بين الطائفة بقوالب وصيغ لفظية متعددة سيما مع توافقها مع الجوّ السائد فقهاً وقضائياً، وهي رواية سنّية بامتياز رواها السبيعي<sup>(٨٣)</sup> وطرحها على الإمام الصادق عليه السلام، وهي واردة في المصادر السنّية<sup>(٨٤)</sup> وأدخلها الحسن بن عمارة في رواياتنا.

ومن قبيل: رواية العبدى المشتملة على المناظرة السياسية التي دارت بين الإمام الكاظم عليه السلام وبين هارون الرشيد<sup>(٨٥)</sup>.

فلا يبعد أنّه هذه الروايات وأمثالها كانت قد تركت تأثيراً ما في المخاطب الشيعي؛ لأنّها تُحرّك وجدانه الديني ومشاعره المذهبية، وليس المراد أنّها تبدّلت إلى ارتكاز في أذهان أبناء الطائفة، بل المراد أنّه كان لها رواج ومعروفية بينهم، سيما في المناظرات مع أهل السنّة.

ثمّ صُبّ مضمون تلك الروايات في قالب لفظي آخر، وألبس لباس الرواية الشيعية المنقولة عن الإمام الصادق عليه السلام على يد الكناسي، ومن المحتمل قوياً كون الكناسي هو من رواة السبيعي ومن تلامذته، كما ربّما تشهد له بعض ما ورد في مصادر الرجال السنّية<sup>(٨٦)</sup>. وقد تسرّبت هذه الرواية فرواها هشام بن سالم ورواها عنه الحسن بن محبوب، ودخلت مصادرنا الحديثية، وبعدها وقعت بأيدي الفقهاء فاستندوا إليها واعتمدوا عليها، سيما بعد أن كانت لها أرضية بسبب رواية الحسن بن عمارة.

ومن الجدير الإشارة إلى أنّ الأئمة عليهم السلام نَبَّهوا على هذا الخطأ، كما يُستفاد من

مصححة الفضيل بن يسار<sup>(٨٧)</sup> عن الصادق عليه السلام، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «لا والله، ما ورث رسول الله ﷺ العباس ولا علي عليه السلام، ولا ورثته» إلا فاطمة»، وما كان أخذ علي عليه السلام السلاح وغيره إلا لأتته قضى [عنه] دينه. ثم قال: «وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ»<sup>(٨٨)</sup>، لاحظ اشتمالها على صيغة القسم الذي يُستشف منه وجود خطأ ما في الأذهان - له درجة من الرواج، وليس إلى حد الارتكاز - يُراد طرده وإبعاده بالمرّة، وإلا لذكر الكلام من دون صيغة القسم. والرواية وإن لم تكن تتحدّث عن الإخوة بل تحدّثت عن العمّ وابن العمّ إلا أنّ مآلها إلى الإخوة مختلفي القرابة، باعتبار أنّ العباس كان أخاً لعبدالله من أبيه وأبا طالب كان شقيقاً لعبدالله، والمتصوّر أن يُقدّم هو وابنه علي عليه السلام على العباس، والمسألة كانت مطروحة آنذاك.

### الوجه السادس: الاستدلال بالتسالم الفقهي

ربّما يُستدلّ بتسالم الفقهاء جميعاً - سيما المتقدمين منهم فضلاً عن المتأخّرين والمعاصرين - على حجب كلالة الأبوين لكلالة الأب، من دون مخالف حتّى من قبل مَنْ يُعرف منه الدغدغة في كثير من موارد الإجماع كالمحقّق الأردبيلي، وليس ذلك منهم إلا بسبب حصول القطع واليقين، بحيث يُمكن القول بأنّ الحكم بالحجب في المقام ممّا يُعدّ من ضرورات الفقه، وقد حفظ الأصحاب ذلك في صدورهم وتناقلوه جيلاً بعد جيل، وهذا كاشف عن تلقّي الطائفة هذا الحكم من المعصوم عليه السلام. ومع كون المسألة بهذه المثابة فلا مجال للتشكيك، ولا داعي للبحث عن أدلة مخالفة ما دام الحكم قطعياً. ويكون هذا التسالم حينئذٍ مُقيداً ومُخصّصاً للإطلاقات والعمومات.

بل إنّ هذا الحكم قد تسالم عليه المسلمون كافّة من مختلف مذاهبهم شيعة وسنة وإن أدخله السنة تحت عنوان التعصيب.

### المناقشة:

١ - إن كان المراد بالتسالم حصول القطع للفقهاء بالحكم الشرعي فهذا قطع ذاتي، ولا مجال للبحث فيه؛ بسبب حجّة القطع. ولكن السؤال الذي يُثار في المقام كيف يُمكن حصول القطع للفقهاء مع وجود القرائن المعاكسة، سيما إطلاق الآية الكريمة والسنة الشريفة؟!

٢ - إنّ المقام قد وردت فيه إطلاقات من الكتاب والسنة، فمع توفر الدليل اللفظي - سيما إذا كان بمنزلة النصّ الصريح - بل وغيره من الأدلة سوف ينقدح الشكّ في هذا الإجماع أو التسالم الفقهي، فيحول دون تأثيره في حصول اليقين؛ فإنّ اليقين الحاصل من هذا التسالم هو يقين بدوي سرعان ما يزول من صفحة النفس بالإلتفات إلى تلك الأدلة اللفظية وغيرها.

٣ - وإن كان يُراد بالتسالم إطباق الفقهاء كافّة على الحكم الشرعي من غير مناقشة ولا مخالفة من أحد فحينئذٍ يُقال بأنّ هذا التسالم ما دام مدركياً فلا يختلف حاله عن حال الإجماع المدركي في عدم الحجّة؛ فإنّ المنشأ ما دام رواية الكناسي وأمثالها فلا تتشكّل له حجّة تعبدية، فلا يقوى بنفسه على تأسيس حكم شرعي، ولا يقوى على تخصيص حكم آخر.

وأما دعوى كون الحكم متسالماً ومرتكزاً في أذهان أصحاب الأئمة عليهم السلام فهو ادّعاء محض لا تدعمه الأدلة.

٤ - وأما دعوى أنّه لا مانع من إبقاء الإجماع والتسالم في قوّته من دون أيّ تزعزع ويكون مُقيداً للإطلاق أو مُخصّصاً للعموم فيرد عليها أنّ التقييد



والتخصيص فرع الحجّة، سيما وإنّ إطلاق الآيات سابق زماناً لأيّ تسالم فقهي ولكل ارتكاز متشرعي.

أجل، لو كان ثمة ارتكاز عقلائي عامّ أمكن بدوّ القول باحتمال تأثيره على إطلاقات الكتاب، لكن يبقى البحث في الصغرى على قوّته من جهتين:

الأولى: عدم وضوح مثل هذا الارتكاز لدى العقلاء.

الثانية: لو ادّعي وجود ارتكاز في العرف العربي آنذاك فيرد عليه بأنّ الإسلام قد طرح تشريعاته في مجال الإرث وفقاً لرؤيته الخاصّة به - كما صدع به الكتاب العزيز مراراً وتكراراً - وأعرض عمّا كان عليه أهل الجاهلية، وما أمضاه صرح بإمضائه كتوريث ضامن الجريمة.

إنّ، فتبقى الإطلاقات من هذه الجهة كما هي على قوّتها.

٥ - وأمّا عدم مخالفة المحقّق الأردبيلي في الحكم فلاّنه كان يرى صحّة سند رواية الكناسي بعد أن دغدغ فيه فصارت هي مستنده<sup>(٩٠)</sup>، ولا شيء وراءها.

ثمّ إنّ تعبيره عن مستند الحكم بالحجب لدى الفقهاء كان بنحو يشعر بوجود تردّد ما عنده في مدى حجّيته كما هو الظاهر أو التشكيك في مدى استناد الأصحاب إليه في الفتوى؛ إذ لم يقطع بأنّ مستندهم الإجماع، قال: «وأمّا دليل عدم شيء للمتقرب بالأب فقط ذكرأ كان أو أنثى مع المتقرب بالأبوين كذلك سواء كان معهم المتقرب بالأُم أم لا كآته الإجماع والخبر...»<sup>(٩١)</sup>، بل نحن لا نعلم المبنى الأصولي للأردبيلي بالنسبة للإجماع المدركي، فربّما كان يرى حجّيته أو يحتملها، وليس ذلك من القدماء ببعيد، بل ثمة شواهد في كتابه - مجمع الفائدة والبرهان<sup>(٩٢)</sup> - تُؤكّد ذلك.

٦ - وأمّا الكلام بالنسبة إلى المحقّق الخوئي فإفتاؤه مستند إلى رواية الكناسي

فإنه كان يرى صحتها؛ اعتماداً على دعوى اتحاد الكناسي مع القمّاط، ولم يستند إلى الإجماع ولا إلى التسالم.

وأما موقفه تجاه الإجماع والتسالم فهو كان لا يرى الحجية مطلقاً من دون تفصيل، كما هو مثبت في تقارير بحوثه الأصولية.

ولا فرق عنده في عدم الحجية بين الإجماع المدركي وغير المدركي، بل عدم الحجية في المدركي أوضح<sup>(٩٣)</sup>.

أجل، إنه أشار إلى مقام الإفتاء وأنّ الأخرى الاحتياط في موارد قيام الإجماع المحصل، قال: «لا مستند لحجية الإجماع أصلاً، وأنّ الإجماع لا يكون حجة، إلا أنّ مخالفة الإجماع المحقق من أكابر الأصحاب وأعظم الفقهاء ممّا لا نجترئ عليه، فلا مناص في موارد تحقّق الإجماع من الإلتزام بالاحتياط اللازم، كما التزمنا به في بحث الفقه»<sup>(٩٤)</sup>.

ومن الواضح أنّ مقام الإفتاء قد تُلحظ فيه بعض الحثثيات<sup>(٩٥)</sup>، وهذه جهة أخرى خارجة عن بحثنا وترتبط بجهات خارجة عن صناعة الاستدلال.

كما أنّه في بحوثه الفقهية قد أفتى في بعض الموارد بخلاف الحكم المتسالم عليه، كما في حكم تغسيل المولى أمته انتي يجوز وطؤها - كما لو كانت غير مزوجة أو معتدة أو مبعوضة أو مكاتبه قد أدّت بعض ما عليها من الثمن - فقد وقع التسالم على جوازه<sup>(٩٦)</sup>، إلا أنّه خالف التسالم ثمّ، فقال: «الحكم بجواز تغسيل المولى أمته مشكل وإن كانت المسألة مورداً للتسالم»<sup>(٩٧)</sup>.

٧ - إنّ تسالم الفقهاء على حكم لا يعكس بالضرورة كون هذا التسالم مأخوذاً عن المعصوم عليه السلام وانتقل جيلاً بعد جيل حتّى وصل إلينا؛ إذ لا دليل على كون هذا الحكم كان مرتكزاً في أذهان أصحاب الأئمة عليهم السلام المتأخّرين والرواة؛

لمجرد وجود نقل عن الفضل بن شاذان فحسب الذي لا دليل على لقائه المباشر بالمعصوم عليه السلام، بل هو ينقل بالواسطة، وكان من أهل الاجتهاد وإعمال النظر في استنباط الأحكام.

٨- وأما ما ذهب إليه أهل السنة من حجب كلاله الأبوين لكلاله الأب في دائرة التعصيب فقد ردّه الأئمة عليهم السلام ردّاً قاطعاً ضمن ردّهم لفكرة التعصيب بقضّها وقضيضها.

### الوجه السابع: الاستدلال بالضرورة الفقهية

قد يُقال: إنّ الحكم بتقديم كلاله الأبوين على كلاله الأب وحجبها لها يُعدّ من الضرورات الفقهية المتيقّنة والواضحة عند جميع المذاهب الإسلامية، وما كان بهذه المثابة لا سبيل لإنكاره؛ فإنّ إنكار مثل هذه الأحكام الواضحة يؤوّل بالنهاية إلى تأسيس فقه جديد ونقض معالم الصرح الفقهي. وهذا أمر لا يكون منطقياً بحال.

### المناقشة:

١- إنّ الضرورة الفقهية وإن كانت بمعنى وضوح الحكم لدى الفقهاء ولغيرهم بما يُغني عن الاستدلال، لكن ليس معنى ذلك عدم وجود الدليل عليها؛ فإنّ جزئية الركوع في الصلاة من الضرورات الفقهية لوضوحه، لكنّه قامت عليه الأدلة، بل إنّ وصول الحكم إلى حدّ الضرورة إنّما يكون إمّا بسبب بدهة الحكم كالأحكام العقلية أو ما يكون بمنزلتها من الأحكام العقلانية البينة والمقبولة شرعاً، وإمّا يكون بسبب قوّة الأدلة ووضوح دلالتها أو لتظاferها وتراكُمها؛ إذ لا يصل الحكم إلى حدّ الضرورة إلا بعد نضج أسسه وأدلّته التي توصله إلى مستوى الوضوح،

وإما بسبب كثرة الابتلاء به وكثرة ممارسته كالصلاة والصيام، فالضرورة ليست دليلاً في عرض سائر الأدلة، بل هي ثمرة الأدلة المتوفرة إذا كانت قوية وواضحة جداً بنظر الفقهاء.

ومن هنا يُمكن أن يُقال إنَّ هذا هو أحد أوجه التمايز بين الضرورة الفقهية وبين الإجماع؛ فإنَّ الإجماع - بناءً على ما هو المعروف - ربّما يكون مدرَكياً وربّما يكون تعبدياً، فيما أنَّ الضرورة الفقهية لا تكون إلا مدركية دوماً، وحينئذٍ نعود إلى المربع الأوّل للبحث عن مدى وجود أدلة تدلّ على هذا الحكم أو لا ومدى اعتبارها. إذن، لا محيص عن بحث الأدلة، ولا يُمكن الفرار من حكومتها، والتدرّع بكون المورد من الضرورات الفقهية لا يعفيانا عن البحث في مستنداته.

٢- إنَّ دعوى - كون ما نحن في من موارد الضرورة الفقهية - غير واضحة في المقام، فهو ليس كضرورات الدين ولا قريباً منها، وليس هو من الأحكام التي تراكت فيها الأدلة، بل هو مستند إلى رواية الكناسي، وقيمة هذا الحكم ومصيره متوقّفان على قيمتها ومصيرها، وقد عرفت أنَّ رواية الكناسي فيها ما فيها سنداً ودلالة واعتباراً.

٣- إنَّ هذا الحكم يُواجه جملة من المضعّفات التي أشرنا إليها سابقاً، ومثل هذه الدعوى لا تُعدّ إلا مُجازفة؟!

ومن هنا لم يرد في كلماتهم التعبير عن هذا الحكم بكونه من الضرورات الفقهية، ولا ثمة مَنْ ادّعاها في المقام ولا مَنْ استدلّ بها عليه.

لا يُقال: إنَّ قيمة الضرورة الفقهية أعلى وأهمّ من الأخبار فتكون معتبرة، كضروريات الدين، فقد تكون نفس الفكرة مطبّقة في مورد الكلام أيضاً بشكل وآخر (٩٨).

فإنّه يُقال: إنّ هذا الكلام مخدوش كبرى وصغرى؛ فإنّ الأحكام الفقهية مهما بلغت من الوضوح هي نتائج تابعة لأدلتها ومداركها دوماً، مضافاً إلى أنّ ما نحن فيه لا يبلغ حدّ الضرورة الفقهية فضلاً عن الضرورة الدينية.

٤ - وأمّا الاعتراض بأنّ الإذعان بعدم الحجب يلزم منه تأسيس فقه جديد فما أدري أية غضاضة في تأسيس فقه جديد ما دام الفقه هو حصيلة ممارسة وتجربة بشرية معرّضة للخطأ والصواب؟! ولا منافاة بين ذلك وبين التسليم بعصمة الشريعة في واقعها ومصادرها الواقعية كتاباً وسنةً، ففرق بين الفقه وبين مصادره، فكلّ ما يُستفاد من الأدلّة المعتمدة من الأحكام يكون معتبراً ومشروعاً، وكم من حكم مقطوع لدى السابقين شكك فيه اللاحقون، وكذا العكس؟! فلا داعي للتلويح بهذه العصا الغليظة، بل المهمّ التأكّد من مدى سلامة مستندات الحكم وسلامة المنهج المعتمد، وأمّا بعد ذلك فلا سلطان لأحد على النتائج المتمخّضة مهما كانت. وإلا فسوف ننتهي إلى القول بإغلاق باب الاجتهاد أو فتحه فتحاً نسبياً وفي مساحة محدودة كالمسائل الخلافية مثلاً لا أكثر، وهذا ما لا أظنّ أحداً يلتزم به.

٥ - ثمّ إنّّه على الرغم من جريان مقولة (تأسيس فقه جديد) على الأسسنة لم يتّضح لي المراد بها على نحو الدقّة؛ إذ أنّه بمجرد إلقاء نظرة كلّية على الفقه الفعلي ومقارنته بفقه السابقين يتجلى للباحث مدى التطوّر الكبير الذي طال الفقه الإمامي كمّاً وكيفاً واستدلالاً ومباني ومساحات وآفاقاً، وكم ترك الأوّل للأخّر.

٦ - إنّ إحدى الضرورات الفقهية - بل الدينية - هي حجية الكتاب وحجية ظهوراته وكونه كتاباً بليغاً ومبيناً، وعدم تبين هذا الحكم موضوع البحث وإهماله يتنافى مع هذه الحقيقة الواضحة.

٧- كما أنَّ عدم بيان الحكم من قبل المعصوم عليه السلام يتنافى مع عصمته التي هي من الضرورات الدينية.

وأنا أفضل أن لا يسير البحث بهذه الاتجاهات التي قد تُخرج البحث عن مساراته الموضوعية وتوقعنا في جدل عقيم وغير فني.

ونُنبّه على أنّه لو حصل للفقهاء القطع بالحكم فهنا تثبت الحجّة لكن من باب حجّة القطع، ولا بحث حينئذٍ، وهذا قطع ذاتي، وليس قطعاً موضوعياً، ولا يُمكن البحث حينئذٍ مع الشخص القاطع، ولكن يُمكن ذكر المنبّهات التي قد تُخرجه عن قطعه، والمنبّهات هي الوجوه الداعمة لفكرة عدم الحجب، والتي سنُوردها لاحقاً.

#### النتيجة النهائية:

لقد اتّضح لنا عدم تمامية ما ادّعي دلالته على تقديم كلاله الأبوين على كلاله الأب وحجبها لها.

إذن، لا بدّ من الرجوع الى سائر الأدلّة، وعلى رأسها إطلاقات وعمومات الكتاب والسنة.

## الهوامش

(١) سند الحديث: محمد بن الحسن الطوسي عن [عن المفيد والحسين بن عبيدالله وأحمد ابن عبدون كلّهم عن أبي عبدالله الحسين بن سفيان البزوفري عن حميد بن زياد] عن الحسن بن محمد بن سماعة عن محمد بن بكر عن صفوان [بن خالد] عن إبراهيم بن محمد بن مهاجر عن الحسن بن عماره [الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٣٢٦: ٩، ح ١١٧٢، و ١٠: ٧٥، المشيخة. الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار ٤: ١٧٠ - ١٧١، ح ٦٤٤].

والحسن بن محمد بن سماعة ثقة واقفي، وأبو عبدالله محمد بن بكر بن جناح واقفي ثقة [النجاشي، رجال النجاشي: ٣٤٦، رقم (٩٣٤). الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٥٠٥، رقم (١٠٣٢١ - ١٠٣١٦ - ١٠٣٤٣)]، وصفوان بن خالد [كما في التهذيب، وفي الاستبصار (صفوان) مجرداً] مجهول [الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٢٨٧، رقم (٥٩١٩ - ٥٩١٨ - ٥٩٢٨)] واحتمل التستري كون (بن خالد) مصحف (بن يحيى) لكنّه قال: «لكن لم أقف في رواية صفوان بن يحيى الذين جمعهم الجامع على رواية محمد بن بكر عنه» [التستري، محمد تقي، النجعة في شرح اللمعة ١٠: ٣٧٨]، وإبراهيم بن محمد بن مهاجر مجهول [النمازي الشاهرودي، علي، مستدركات علم رجال الحديث، مطبعة شفق - طهران، ط ١ / ١٤١٢ هـ ١: ٢٠٢، رقم (٤٨٤)، و ٢١٩، رقم (١٤٧). الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ١٤، رقم (٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٧٦)]، والحسن بن عماره المضرب أبو محمد الكوفي عامي ضعيف [العلامة الحلي، خلاصة الأقوال: ٣٣٣، رقم (١). الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث ٦: ٨٢، رقم (٣٠٤٥)] وعنونه ابن حجر وضعفه ولم

ينسب إليه تشييعاً ووصفه بأنه قاضي بغداد [ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي، تقريب التهذيب، دار المكتبة العلمية - بيروت، ط ٢ / ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م ١: ٢٠٧، رقم (١٢٦٨). ابن حجر، تهذيب التهذيب ٢: ٢٦٣ - ٢٦٤، رقم (٥٣٢)]، ولكن طبقاً لبعض المباني يُمكن توثيقه [الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ١٥١، رقم (٣٠٣٩ - ٣٠٣٨ - ٣٠٤٦)]، ولكن ذلك لا يُفيد في اعتبار السند؛ لجهالة اثنين آخرين فيه، وهما: صفوان وإبراهيم. وأبو إسحاق السبيعي الهمداني الكوفي هو عمرو بن عبدالله بن علي تابعي، مجهول، والظاهر أنه ليس شيعياً [الطوسي، رجال الطوسي: ٢٤٨، رقم (٣٤٦٥). الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٤٣٥، رقم (٨٩٣٣ - ٨٩٣١ - ٨٩٤٧)]، وثمة من يرى السبيعي غير الهمداني لكن لا فائدة في ذلك ما دام الاثنان مجهولين [الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٦٨٣، رقم (١٣٩١٠ - ١٣٩٠٥ - ١٣٩٣٤)]. وقد تقدّم لنا بحث في شخصية السبيعي، فراجع إن شئت. ولكن من الغريب ما في روضة المتّقين حيث عدّ المجلسي هذا الحديث من القويّ [المجلسي الأوّل، روضة المتّقين ١١: ٣١١]، وقد ضعّفه ولده في الملاذ واعتبر الحديث مجهولاً [العلامة المجلسي، محمّد باقر، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم، ط ١ / ١٤٠٦ هـ - ١٥: ٣١٩]، وقد قال في موضع آخر - في توصيف سند حديث آخر عن ابن عمارة [الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٤٣٦، ح ١٤٠٢] -: «الحديث السادس والأربعون: ضعيف إن كان الحسن بن عمارة، ومجهول إن كان الحسين بن عمارة» [العلامة المجلسي، محمّد باقر، ملاذ الأخيار ٣: ٢٣٩].

(٢) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ١٩٢، ب ٥ من ميراث الأعمام والأخوال، ح ٢.

(٣) ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع - قم/١٣٦٤ هـ. ش ٣: ٢٩١.



- (٤) المصدر السابق ٣: ٢٩١. و أنظر: الزراقي، مستند الشيعة ١٩: ٢٦٩.
- (٥) التستري، النجعة في شرح اللمعة ١٠: ٣٧٩ - ٣٨٠.
- (٦) سند الحديث: محمّد بن الحسن الطوسي عن [عن المفيد والحسين بن عبيدالله وأحمد ابن عبدون كلّهم عن أبي عبدالله الحسين بن سفيان البزوفري عن حميد بن زياد] عن الحسن بن محمّد بن سماعة عن محمّد بن أبي يونس عن أبي نعيم الفضل بن دكين عن سفيان بن سعيد عن أبي إسحاق السبيعي عن الحارث [الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٣٢٧، ح ١١٧٤، و ١٠: ٧٥، المشيخة]، ومحمّد بن أبي يونس ثقة عين صحيح الحديث [النجاشي، رجال النجاشي: ٣٣٠، رقم (٨٩٢). الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٤٨٩، رقم (١٠٠٤٧ - ١٠٠٤٥ - ١٠٠٧٠)]، وأبو نعيم الفضل بن دكين مجهول [الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٤٥٥، رقم (٩٣٤٦ - ٩٣٤٥ - ٩٣٦٤)]، وسفيان بن سعيد مجهول [المصدر السابق: ٢٥٥، رقم (٥٢٢٣ - ٥٢٢٢ - ٥٢٣٢)]، ولكن يُمكن توثيقه بناءً على أنّه سفيان بن سعيد العبدي الكوفي، كما لا يبعد [النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٩١، رقم (٦٣٥٥)]، وأبو إسحاق السبيعي مشترك بين عمرو [= عمر] بن عبدالله بن علي، وبين ابن كليب، وكلاهما مجهول [الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٦٨٢، رقم (١٣٩٠٠ - ١٣٨٩٥ - ١٣٩٢٤)]، ولكن وثقّه البعض [المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان، الاختصاص، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط ٢ / ١٤١٤ هـ = ١٩٩٣ م: ٨٣. النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث ٦: ٥٢، رقم (١٠٨٣٥)، و ٨: ٣٢٤ - ٣٢٥، رقم (١٦٦٢٢). البروجردي، علي أصغر، طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم، ط ١ / ١٤١٠ هـ ١: ٥٤٠، رقم (٥٠٥٦)، وأنظر: ٥٤٦، رقم (٥١٣٧)، و ٦٣٣، رقم (٦٣٠١)، و ٢: ٦٢، رقم (٧١٦٦)]، والحارث بن عبدالله الأعرور الهمداني ثقة من أولياء وخواص أمير المؤمنين (عليه السلام) [الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ١٢٣، رقم (٢٤٨٤) -

٢٤٨٣ - ٢٤٩١). عرفانيان، غلام رضا، مشايخ الثقافات، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين - قم، ط ١ / ١٤١٧ هـ: ١٢٨. التستري، محمد تقي، قاموس الرجال ٣: ٨ - ١٦، رقم (١٦٤٢)، و ٤٧، رقم (١٧٠٢)، و ٥٩، رقم (١٧١٧)، ولكن مع ذلك فلا يُمكن تصحيح السند؛ نظراً لوجود إشكالات أخرى في السند كجهالة الفضل بن دكين.

(٧) الحرّ العاملي، محمد حسن، وسائل الشيعة ٢٦: ١٨٢، ب ١٣ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٢.

(٨) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٧٣، ح ٥٦٢١، وانظر: ٢٩٢.

(٩) الحرّ العاملي، محمد حسن، وسائل الشيعة ٢٦: ١٨٣، ب ١٣ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٤.

(١٠) الشيباني، أحمد بن حنبل، مُسند الامام أحمد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، ط ١ / ١٤١٢ هـ = ١٩٩١ م ١: ٧٩، ١٣١، ١٤٤. القزويني، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، دار الفكر / بدون تاريخ ٢: ٩٠٦، ح ٢٧١٥، و: ٩١٥، ح ٢٧٣٩. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي - بيروت / ١٣٧٥ هـ = ١٩٣٨ م ٣: ٢٨١ - ٢٨٢، ح ٢١٧٤، ٢١٧٥، ٢١٧٦. الحاكم النيسابوري، أبو عبدالله، المستدرک على الصحيحين، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١ / ١٤٢٢ هـ = ٢٠٠٢ م ٤: ٣٣٦، ٣٤٢. البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، دار الفكر - بيروت / بدون تاريخ ٦: ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٦٧. الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنّف، بيروت / ١٣٩٠ هـ = ١٩٧٠ م ١٠: ٢٤٩، ح ١٩٠٠٣. الكوفي العباسي، عبدالله بن محمد بن أبي شبيه، المصنّف في الأحاديث والآثار، دار الفكر - بيروت، ط ١ / ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٩ م ٧: ٥، ح ١٣، و: ٣٩٧، ح ٢.

(١١) الرضا، علي بن موسى، الفقه الرضوي، المنسوب للامام الرضا عليه السلام، المؤتمر العالمي

للامام الرضا (عليه السلام) - مشهود، ط ١ / ١٤٠٦ هـ: ٢٨٨. النوري الطبرسي، مستدرک الوسائل ١٧: ١٧٨، ب ٣ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٤.

(١٢) سند الكليني: عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن الحسن بن علي عن عبدالله ابن المغيرة عن موسى بن بكر [الكليني، الكافي ٧: ١٠٤، ح ٧].

سند الطوسي: [عن محمد بن يعقوب عن عن عدة من أصحابنا] عن أحمد بن محمد عن الحسن بن علي عن عبدالله بن المغيرة عن موسى بن بكر [الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٣١٩ - ٣٢٠، ح ١١٤٨ و ١٠: ٤٢ - ٤٤، المشيخة].

وموسى بن بكر الواسطي مجهول؛ إذ لم يرد له توثيق صريح في كتب الرجال، من أصحاب أبي عبدالله وأبي الحسن الكاظم (عليه السلام)، أصله كوفي واقفي، له كتاب [النجاشي، رجال النجاشي: ٤٠٨، رقم (١٠٨١)]. الطوسي، اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٣٧، ح ٨٢٥، ٨٢٦. الطوسي، الفهرست: ٢٤٢ - ٢٤٣، رقم (٧١٧). الطوسي، رجال الطوسي: ٣٠١، رقم (٤٤١٨)، و: ٣٤٣، رقم (٥١٠٨). العلامة الحلي، خلاصة الأقوال: ٤٠٦، رقم (١) القسم الثاني، ومن هنا ذهبوا إلى ضعف الرواية، قال العلامة المجلسي: «ضعيف على المشهور» [العلامة المجلسي، مرآة العقول ٢٣: ١٥٥]، وقال في موضع آخر: «ضعيف أو مجهول» [العلامة المجلسي، ملاذ الأخيار ١٥: ٣١٠].

ولكن الظاهر أنه ثقة لرواية الثلاثة عنه (ابن أبي عمير وصفوان والبنطي) وغيرهم من الأجلاء [أمثال: جعفر بن بشير وعبدالله بن المغيرة وعلي بن أسباط وعلي بن الحكم وفضالة بن أيوب والنضر بن سويد ويونس بن عبد الرحمان]، وشهادة صفوان بقبول الأصحاب لكتابه [البروجدي، طرائف المقال ١: ٦١٤، رقم (٦٠٦٣)]. الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث ٢٠: ٣٣، رقم (١٢٧٦٧)، مضافاً إلى كثرة الرواية عنه، فقد وقع بعنوان (موسى بن بكر الواسطي) في جملة من الروايات تبلغ أحد عشر مورداً [المصدر السابق ٢٠: ٣٤، رقم (١٢٧٦٧)] ووقع بعنوان (موسى

ابن بكر) في إسناده كثير من الروايات تبلغ مئتين وأربعة وسبعين مورداً [المصدر السابق ٢٠: ٢٥ - ٢٦، رقم (١٢٧٦٤)]، والمُرَاد به - في جميعها أو أغلبها على الأقل - الواسطي. وقد نعت المجلسي الأوّل حديث موسى بن بكر هذا بالقوّة والصحة، قال: «وفي القويّ كالصحيح» [المجلسي، روضة المتقين ١١: ٢٧٩].

(١٣) أقول: لفظ «والأخوات» لم يرد في الوسائل، وهو أصحّ.

واعلم: أنّ هذا اللفظ بزيادة (الأخوات) هو الذي نقله الكليني في الكافي والشيخ في التهذيب وتابعهما عليه العديد من الفقهاء [أنظر: النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٢٩٢. وانظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ١٦٠. آل طعّان، البحراني، أحمد بن صالح، الرسائل الأحمديّة، دار المصطفى لإحياء التراث - قم، ط ١ / ١٤١٩ هـ - ٣: ٤٦، الرسالة السادسة والعشرون (ميراث الجدة مع الأخت). السبزواري، عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مؤسسة المنار - قم، ط ٣ / ١٤١٤ هـ - ٣٠: ١٤٣. اللنكراني، محمّد فاضل موحد، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (الطلاق، المواريث)، مركز الأئمّة الأطهار عليه السلام الفقهي - قم، ط ١ / ١٤٢١ هـ: ٤١٩].

وفي هداية الأئمة أورد النصّ كالتالي: «أنّ الأخوات للأب والأخوات للأب والأمّ يُزادون ويُتقصون؛ لأنّهنّ لا تكلن أكثر نصيباً من الإخوة للأب والأمّ لو كانوا مكانهنّ» [الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، هداية الأئمة إلى أحكام الأئمّة (منتخب المسائل)، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد، ط ١ / ١٤١٢ هـ - ٨: ٣٢٠]، وتبعه في الرياض [الطباطبائي العاملي، علي، رياض المسائل ١٤: ٣٢٨].

(١٤) الحرّ العاملي، محمّد حسن، وسائل الشيعة ٢٦: ١٥٢ - ١٥٣، ب ٢ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٢.

(١٥) النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ١٦٠.

(١٦) المجلسي، روضة المتقين ١١: ٢٧٩.

- (١٧) العلامة المجلسي، مرآة العقول ٢٣: ١٥٥.
- (١٨) العلامة المجلسي، ملاذ الأخيار ١٥: ٣١٠.
- (١٩) الفيض الكاشاني، محمّد محسن، الوافي، مكتبة أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام العامة - إصفهان، ط ١ / ١٤١٠ - ١٤١٦ هـ. ق (= ١٣٦٥ - ١٣٧٥ هـ. ش) ٢٥: ٨٠١.
- (٢٠) أنظر: الفيض الكاشاني، محمّد محسن، الوافي ٢٥: ٨٠١، الهامش رقم (١) لمحقّق الكتاب.
- (٢١) سند الكليني: عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمّد بن سماعة عن صفوان عن موسى بن بكر عن علي بن سعيد عن زرارة. [الكليني، الكافي ٧: ٩٧، ح ٣].
- وسند الطوسي: [عن أحمد بن عبدون عن أبي طالب الأنباري عن حميد بن زياد] عن الحسن بن محمّد بن سماعة عن صفوان عن موسى بن بكر عن علي بن سعيد عن زرارة [الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٢٨٨ - ٢٨٩، ح ١٠٤٣ و ١٠: ٧٥، المشيخة].
- وأبو القاسم حميد بن زياد بن حماد بن زياد هوار الدهقان، كوفي سكن سورا، كان ثقة واقفاً وجهاً فيهم [النجاشي، رجال النجاشي: ١٣٢، رقم (٣٣٩)].
- وعلي بن سعيد مُشترك بين الثقة وهو أبو الحسن علي بن سعيد بن رزام القاساني الذي كان ثقة في الحديث مأموناً [المصدر السابق: ٢٥٩، رقم (٦٧٧)] وبين المجهول، بل من المستبعد كونه القاساني نظراً لطبقته؛ فإنّه يروي عن أحمد بن محمّد بن عيسى وابن أبي الخطاب، بل احتمل كونه علي بن سعيد بن بُكير المجهول الذي هو من أصحاب الباقر عليه السلام [الطوسي، رجال الطوسي: ١٤١، رقم (١٥١٧)].
- النجاشي: ٢٥٩، رقم (٦٧٧). الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٣٩٧، رقم (٨١٦٥) وما بعده، وباقي رجال معلومو الحال. وليس في السند من يُتأمل فيه سوى موسى بن بكر الواسطي؛ فإنّه مجهول؛ إذ لم يرد له توثيق صريح في كتب الرجال، من أصحاب أبي عبدالله وأبي الحسن الكاظم عليه السلام، أصله كوفي واقفي، له كتاب [النجاشي،

رجال النجاشي: ٤٠٨، رقم (١٠٨١). الطوسي، اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٣٧، ح ٨٢٥، ٨٢٦. الطوسي، الفهرست: ٢٤٢-٢٤٣، رقم (٧١٧). الطوسي، رجال الطوسي: ٣٠١، رقم (٤٤١٨)، و: ٣٤٣، رقم (٥١٠٨). العلامة الحلي، خلاصة الأقوال: ٤٠٦، رقم (١) القسم الثاني]. ولكن الظاهر أنه ثقة لرواية الإجماع عنه كابن أبي عمير وصفوان، وشهادة صفوان بقبول الأصحاب لكتابه [البروجردى، طرائف المقال ١: ٦١٤، رقم (٦٠٦٣). الخوئي، معجم رجال الحديث ٢٠: ٣٣، رقم (١٢٧٦٦)]. إذن، فمشكلة السند جهالة علي بن سعيد، ولكن لنا وثوق بصدور الرواية، سيما المقطع الذي أوردناه، فيمكن الاحتجاج بها على مبنانا الخاص. والأمر هين.

(٢٢) أنظر: الحرّ العاملي، محمد حسن، وسائل الشيعة ٢٦: ١٣٢-١٣٣، ب ١٨ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٣.

(٢٣) المصدر السابق، ٢٦: ١٥٣، ب ٢ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٥.

(٢٤) أنظر: الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٣: ٣٠٢.

(٢٥) الشهيد الأول، دروس الشرعية ٢: ٣٣٦، الدرس (١٨٠).

(٢٦) النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ١٨٢.

(٢٧) الطوسي، النهاية: ٦٣٦. المحقق الطوسي، جواهر الفرائض، مجلة فقه أهل البيت ١٢٩: ١٨٠.

العدد ١٧: ٢٠٥. ابن سعيد، الجامع للشرائع: ٥١٨.

(٢٨) النساء: ١٧٦.

(٢٩) النساء: ١١.

(٣٠) أنظر: الطوسي، محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ستارة - قم، ط ١/١٤١٧ هـ = ١٣٧٦ هـ. ش ١: ١٤٩-١٥٠.

(٣١) الشيباني، مسند أحمد ١: ٧٩، ١٣١، ١٤٤. القزويني، سنن ابن ماجه ٢: ٩٠٦، ح ٢٧١٥، و: ٩١٥، ح ٢٧٣٩. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، دار إحياء

التراث العربي - بيروت / ١٣٧٥ هـ = ١٩٣٨ م ٣ : ٢٨١ - ٢٨٢، ح ٢١٧٤، ٢١٧٥، ٢١٧٦.  
 الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ٤ : ٣٣٦، ٣٤٢. البيهقي، سنن الكبرى  
 ٦ : ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٦٧. الصنعاني، المصنّف ١٠ : ٢٤٩، ح ١٩٠٠٣. الكوفي العبسي،  
 المصنّف ٧ : ٥، ح ١٣، و : ٣٩٧، ح ٢.

(٣٢) أنظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٤ : ٢٢ - ٢٣. المنتظري، حسين علي، دراسات في  
 المكاسب المحرّمة، نشر تفكّر - قم، ط ١ / ١٤١٥ هـ - ٣ : ٢١٧.

(٣٣) الكليني، الكافي ٧ : ٧٤. وحكاة الكليني عن الفضل بن شاذان أيضاً [الكليني، الكافي  
 ٧ : ١٠٥، ذيل ح ٨]. الصدوق، المقنع : ٤٩٦. الصدوق، الهداية : ٣٣٣. الصدوق، من  
 لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٧٣. المفيد، المقنعة : ٦٨٩. أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه :  
 ٣٧٢. الطوسي، النهاية : ٦٣٥. الطوسي، الخلاف : ٤ : ٥٢ - ٥٥، م ٦٠ - ٦٦. سلار،  
 المراسم : ٢٢٤. ابن البرّاج، المهذب ٢ : ١٣٤. ابن حمزة، الوسيلة : ٣٨٨. فقه القرآن  
 (الراوندي) ٢ : ٣٥٠. ابن زهرة، غنية النزوع : ٣٢٥. ابن إدريس، السرائر ٣ : ٢٥٩ -  
 ٢٦٠. الكيدري، إصباح الشيعة : ٣٦٧. المحقّق الطوسي، جواهر الفرائض، العدد ١٧ :  
 ٢٠٥، مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام). المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام ٤ : ٨٢٦. ابن سعيد،  
 الجامع للشرائع : ٥١٣. وهو ظاهر كشف الرموز [الآبي، كشف الرموز ٢ : ٤٥٣ -  
 ٤٥٤]. العلامة الحلّي، قواعد الأحكام ٣ : ٣٦٢. العلامة الحلّي، تحرير الأحكام ٥ : ١٩.  
 وهو ظاهر كنز الفوائد في حلّ مشكلات القواعد [العميدي، كنز الفوائد ٣ : ٣٧١].  
 وهو ظاهر إيضاح الفوائد [فخر المُحقّقين، إيضاح الفوائد] ٤ : ٢١٦. الشهيد الأوّل،  
 اللمعة : ٢٢٧. الشهيد الأوّل، الدروس الشرعية ٢ : ٣٦٨، الدرس (١٨٩). السيوري،  
 كنز العرفان ٢ : ٣٣٤. ابن فهد، المهذب البارع ٤ : ٣٨٧. الصيمري، تلخيص الخلاف  
 ٢ : ٢٥٣، م (٤٤) و (٤٥). وهو ظاهر مسالك الأفهام [الشهيد الثاني، مسالك الأفهام  
 ١٣ : ١٤١]. الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١١ : ٣٩٠. المجلسي، روضة المتّقين  
 ١١ : ٢٤٨. المحقّق السبزواري، كفاية الأحكام ٢ : ٨٣٥. الفيض الكاشاني، مفاتيح

الشرائع ٣: ٣٠٢، المفتاح (١٢٠١). الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ١٨٢ - ١٨٣،  
ب ١٣ من ميراث الإخوة والأجداد. الحرّ العاملي، هداية الأئمة ٨: ٣٢٧، ب ٤ من  
ميراث الإخوة والأجداد، الرقم (١٢). الفاضل الإصفهاني، كشف اللثام ٩: ٤٢٣ - ٤٢٤.  
العاملي، جواد، مفتاح الكرامة ٨: ١٤١، الطبعة القديمة. الطباطبائي العاملي، رياض  
المسائل ١٢: ٥٣٦. النراقي، مُستند الشيعة ١٩: ٢٦٦ - ٢٦٧. النجفي، جواهر الكلام  
٣٩: ١٤٩.

(٣٤) المفيد، الإعلام: ٥٦. المفيد، المُقنعة: ٦٨٩. الطوسي، الخلاف ٤: ٥٢ - ٥٥، م ٦٠ - ٦٦.  
النراقي، مُستند الشيعة ١٩: ٢٦٧ - ٢٦٨. النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ١٤٩.  
(٣٥) أنظر: المفيد، المقنعة: ٦٨٩. الطوسي، النهاية: ٦٥٣. ابن حمزة، الوسيلة: ٣٨١.  
الشهيد الأوّل، الدروس الشرعية ٢: ٣٣٦. المحقّق السبزواري، كفاية الأحكام ٢:  
٨٠٨. الفاضل الإصفهاني، كشف اللثام ٩: ٤٢٣ - ٤٢٤. الطباطبائي العاملي، علي،  
رياض المسائل ١٢: ٥٣٦. النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٣٢٢، ٢٦٧ - ٢٦٨. النجفي،  
جواهر الكلام ٣٩: ١٤٩.

(٣٦) أنظر: النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٣٢٢. النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ١٤٩.  
(٣٧) أنظر: الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٣٩١. قال: «... ولكن الظاهر عدم  
الخلاف فيه حتّى من العامّة في العصبة على ما رأيته، فتأمّل.»

(٣٨) الطوسي، الخلاف ٤: ٥٢ - ٥٥، م ٦٠ - ٦٦. المحقّق الحليّ، شرائع الإسلام ٤: ٨٢٦.  
النراقي، مُستند الشيعة ١٩: ٢٦٧ - ٢٦٨. النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ١٤٩.

(٣٩) أنظر: الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول (مباحث الحجج والأصول  
العملية/١)، المجمع العلمي للشهيد الصدر - قم، ط ١ / ١٤٠٥ هـ - ٤: ٣١٢. الحائري،  
كاظم، مباحث الأصول، دار البشير - قم، ط ٢ / ١٤٢٥ هـ - ق ٢ ج ٢: ٣٠٢.

(٤٠) أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام) [باللغة الفارسية]، العدد ٦٠، مقال تحت عنوان



(الإجماع المدركي) لمسعود إمامي.

(٤١) أنظر: الكليني، الكافي ٧: ١٢٠، ذيل ح ٨.

(٤٢) النجاشي، رجال النجاشي: ٣٠٦، رقم (٨٤٠). الطوسي، رجال الطوسي: ٣٩٠، رقم (٥٧٤٠)، و: ٤٠١، رقم (٥٨٨٠).

(٤٣) أنظر: الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٧٠، ٢٧٦، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٥.

(٤٤) الطوسي، رجال الطوسي: ٣٩٠، رقم (٥٧٤٠)، و ٤٠١، رقم (٥٨٨١).

(٤٥) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٤: ٣١٨، رقم (٩٣٧٤).

(٤٦) المنتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، نشر تفكر - قم، ط ٢ / ١٤٠٩ هـ - ١٣٧٣ - ١٧٤.

(٤٧) المصدر السابق.

(٤٨) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٢٩٩، ح ٩١٤.

(٤٩) المصدر السابق، ١: ٣٠٥، ح ٩١٩.

(٥٠) المصدر السابق، ١: ٤٥٤، ح ١٣١٨.

(٥١) المصدر السابق، ١: ٥٢٢، ح ١٤٨٥.

(٥٢) المصدر السابق، ١: ٥٤١، ح ١٥١٠.

(٥٣) المصدر السابق، ٤: ٤٥٧، المشيخة.

(٥٤) الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، عيون أخبار الرضا عليه السلام مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ط ١ / ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م ١: ١٠٦ - ١٢٨، ب ٣٤.

(٥٥) المصدر السابق، ١: ١٠٩، ح ٩.

(٥٦) المصدر السابق، ١: ٢٦، ح ٥٢.

(٥٧) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٤١٩، ح ٥٩١٥.

(٥٨) الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، التوحيد، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / بدون تاريخ: ١٣٧، ح ١٠، و ٢٦٩ - ٢٧٠، ح ٦. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، الخصال، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم / ١٤٠٣ هـ = ١٣٦٢ هـ. ش: ٥٨، ح ٧٩.

(٥٩) الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، صفات الشيعة، منشورات عابدي - طهران / بدون تاريخ: ٥٠.

(٦٠) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٣: ١٧١ - ١٧٢، رقم (٨٤٧٥). النجاشي، رجال النجاشي: ٢٥٩، (٦٧٨). الطوسي، الفهرست: ١٩٧ - ١٩٩، رقم (٥٦٣).

(٦١) الخوئي، معجم رجال الحديث ٥: ١٠٤، (٢٣٣١).

(٦٢) المصدر السابق، ١٦: ٢٦ - ٢٩، (١٠١٧٧)، و ١٧: ١٨٤ - ١٨٥، (١٠٩٦٤ - ١٠٩٦٥)، وانظر: ٥: ٣٧٦، في ترجمة الحسن بن علوية (٢٩٣٠).

(٦٣) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١٩، ح ٣٩.

(٦٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٧٦، ب ٣ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ١. وانظر: ١٧٩، ب ١٠، ح ٣.

(٦٥) المصدر السابق، ٢٦: ١٦٥، ب ٦ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٨.

(٦٦) المصدر السابق، ٢٦: ١٦١، ب ٥ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٦.

(٦٧) المصدر السابق، ٢٦: ١٦١، ب ٥ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٧.

(٦٨) المصدر السابق، ٢٦: ١٧٣، ب ٨ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٥.

(٦٩) المصدر السابق، ٢٦: ٩٢، ب ١ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٤.

(٧٠) ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، دار صادر - بيروت / بدون تاريخ: ٦: ٣٤٤. العجلي، الإمام الحافظ أبو الحسن أحمد بن عبدالله بن صالح العجلي الكوفي، معرفة

نقد نظرية حجب الكلاكلات بعضها لبعض في الإرث في ضوء النصّ القرآني/٢

الثقات، مكتبة الدار - المدينة المنورة، ط ١ / ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م ٢ : ٢٠٤، (١٤٧٥).

الرازي، الجرح والتعديل ٧ : ٩١، (٥١٤). ابن حبان، الإمام الحافظ محمد بن حبان بن

أحمد أبي حاتم التميمي البستي، الثقات، مجلس دائرة المعارف العثمانية - باكستان،

ط ١ / ١٣٩٣ هـ لثقات (ابن حبان) ٧ : ٣٢٣ - ٣٢٤.

(٧١) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٤ : ٢٧٣، (٩٣٢٧).

(٧٢) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٨٧، ح ٥٦٥١.

(٧٣) أنظر: المصدر السابق، ٤ : ٢٧٠، ٢٧٦، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٥.

(٧٤) أنظر: المامقاني، عبدالله بن محمد حسن، تنقيح المقال في علم الرجال، المطبعة

المرتضوية - النجف الأشرف / ١٣٥٢ هـ [طبعة حجرية] ٣ : ٣٤٢.

(٧٥) أنظر: الشريف المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين الموسوي، رسائل الشريف

المرتضى، دار القرآن الكريم - قم / ١٤٠٥ هـ ٣ : ٣١١. الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه

٤ : ٢٧٠.

(٧٦) الطوسي، اختيار معرفة الرجال ٢ : ٧٨٠، (٩١٤).

(٧٧) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١ : ١٠٩، ح ٩.

(٧٨) أنظر: الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٥٥ - ٢٥٦، ح ٥٦٠٢، و ٢٥٧ - ٢٥٨، ح

٥٦٠٣.

(٧٩) أنظر: المصدر السابق ٤ : ٢٥٧ - ٢٥٩، ذيل ح ٥٦٠٣.

(٨٠) الكليني، الكافي ٧ : ١٠٥.

(٨١) أنظر: الصدر، محمد محمد صادق، ما وراء الفقه، دار الأضواء للطباعة والنشر

والتوزيع - بيروت، ط ١ / ١٤١٤ هـ = ١٩٩٤ م ٢ : ٢٧.

(٨٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦ : ١٩٢، ب ٥ من ميراث الأعمام والأخوال، ح ٢.

وانظر: ١٨٢، ب ١٣ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٢، و ١٨٣، ح ٤.

(٨٣) وأبو إسحاق السبيعي الهمداني الكوفي تابعي إمّا أن يكون هو عمرو بن عبدالله بن علي تابعي، مجهول، والظاهر أنّه ليس شيعياً [الطوسي، رجال الطوسي: ٢٤٨، رقم (٣٤٦٥)]. الخوئي، معجم رجال الحديث ١٤: ١٢١ - ١٢٢، رقم (٨٩٤٧)، وإمّا أن يكون هو أبو إسحاق بن كليب [الخوئي، معجم رجال الحديث ٢٢: ٢٠ - ٢١، رقم (١٣٩٢٤ - ١٣٩٢٥)] وكلاهما مجهولان. والظاهر أنّه ليس شيعياً [المصدر السابق ١٤: ١٢١ - ١٢٢، رقم (٨٩٤٧)] رغم علاقاته ومخالطته لرجال الشيعة وروايته عنهم، وهو موثق عند السنّة [العجلي، الإمام الحافظ أبو الحسن أحمد بن عبدالله بن صالح العجلي الكوفي، معرفة الثقات، مكتبة الدار - المدينة المنورة، ط ١ / ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م ٢: ١٧٩ - ١٨٠، رقم (١٣٩٤)].

ولد أبو إسحاق السبيعي عمرو بن عبدالله لسننتين من إمارة عثمان [البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي، التاريخ الكبير، المكتبة الإسلامية - ديار بكر / بدون تاريخ ٦: ٣٤٧، رقم (٢٥٩٤)]، ومات سنة (١١٨ أو ١٢٧ أو ١٢٨ أو ١٢٩ هـ) عن عمر يُناهز المئة [ابن سعد، محمّد، الطبقات الكبرى ٦: ٣١٣ - ٣١٥. العسفرى، أبو عمرو خليفة بن خياط، طبقات خليفة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت / ١٤١٤ هـ = ١٩٩٣ م: ٢٧٥]، وذكروا أنّ امرأته (العالية بنت أيفع ابن شراحيل) دخلت على عائشة وسمعت منها [ابن سعد، محمّد، الطبقات الكبرى ٨: ٤٨٧]، وحيث إنّ ولاية عثمان كانت سنة (٢٣ هـ) فتكون ولادة السبيعي سنة (٢٥ هـ) [الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود، الأخبار الطوال، منشورات الشريف الرضي، ط ١ / ١٩٦٠ م (أُفست عن طبعة دار إحياء الكتاب العربي و عيسى البابي): ١٣٩]. وعليه لا بدّ أنّه توفّي قبل سنة (١٢٧ هـ) كأن يكون في سنة (١١٨ هـ) أو بعدها بقليل.

كما أنّ ولادة الإمام الصادق عليه السلام كانت سنة (٨٣ هـ) ومضى عليه السلام سنة (١٤٨ هـ) [المفيد،

أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان، الإرشاد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط ٢ / ١٤١٤ هـ = ١٩٩٣ م ٢ : ١٧٩ - ١٨٠]. ودخوله على الإمام الصادق عليه السلام وإن كان محتملاً حيث إنّ السبيعي كان من المعمّرين، ولكنّه مستبعد لقرائن عديدة، والأنسب دخوله على الإمام الباقر عليه السلام (٥٧ - ١١٤ هـ) [المصدر السابق ٢ : ١٥٨].

(٨٤) الشيباني، مسند أحمد ١ : ٧٩، ١٣١، ١٤٤. القزويني، سنن ابن ماجه ٢ : ٩٠٦، ح ٢٧١٥، و : ٩١٥، ح ٢٧٣٩. الترمذي، سنن الترمذي ٣ : ٢٨١ - ٢٨٢، ح ٢١٧٥، ٢١٧٦. الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ٤ : ٣٣٦، ٣٤٢. البيهقي، السنن الكبرى ٦ : ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٦٧. الصنعاني، المصنّف ١٠ : ٢٤٩، ح ١٩٠٠٣. الكوفي العبسي، المصنّف ٧ : ٥، ح ١٣، و : ٣٩٧، ح ٢.

(٨٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦ : ١٠٨، ب ٥ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ١٤. وانظر: الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٧٨ - ٧٩، ح ٩.

(٨٦) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٤ : ١٥٨. الرازي، الجرح والتعديل ٨ : ٤٩١ - ٤٩٢، رقم (٢٢٥١)، و : ٩ و ٣١٣. رقم (١٣٥١). الذهبي، تاريخ الإسلام ٩ : ٦٤٩. لبن حجر، لسان الميزان ٢ : ١٠، رقم (٣٠). ابن الأثير الجزري، اللباب في تهذيب الأنساب ٣ : ١١١.

(٨٧) وسند الحديث: محمّد بن علي بن الحسين الصدوق [عن أبيه ومحمّد بن الحسن عن سعد بن عبدالله والحيميري جميعاً عن أحمد بن محمد بن عيسى] عن أحمد بن محمد ابن أبي نصر البزنطي عن الحسن بن موسى الحنّاط [= الخياط] عن الفضيل بن يسار. [الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٦١، ح ٥٦٠٦، و ٤٣١، المشيخة].

والحسن بن موسى الحنّاط [= الخياط] الكوفي من أصحاب الصادق عليه السلام، له كتاب [الطوسي، رجال الطوسي : ١٨١، رقم (٢١٨٤). الطوسي، الفهرست : ٩٩ - ١٠٠، رقم (١٧٢)]، لم يوثق صريحاً، لكن يُمكن توثيقه لرواية بعض الأجلاء عنه كابن أبي عمير والبزنطي [الخوئي، معجم رجال الحديث ٦ : ١٥٦، رقم (٣١٦٧)].

(٨٨) ورد هذا المقطع في موضعين:

الموضع الأول: الأنفال: ٧٥، وتام نص الآية: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

الموضع الثاني: الأحزاب: ٦، وتام نص الآية: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾.

(٨٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ١٠١ - ١٠٢، ب ٤ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٤.

(٩٠) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٣٩١.

(٩١) المصدر السابق ١١: ٣٩٠.

(٩٢) أنظر: المصدر السابق ٩: ١٢٢، ٢١٨.

(٩٣) الغروي، الميرزا علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى - الطهارة (تقريراً لأبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي) المطبوع ضمن موسوعة الإمام الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ﷺ - قم، ط ٣: ٥ / ١٤٢٨ هـ = ٢٠٠٧ م ٥: ١٧٢. وانظر أيضاً: الغروي، الميرزا علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى - الطهارة (تقريراً لأبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي) المطبوع ضمن موسوعة الإمام الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ﷺ - قم: ٨ / بدون تاريخ ٣٥١.

(٩٤) البهسودي، محمّد سرور، مصباح الأصول - الأصول العملية (تقريراً لأبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي) المطبوع ضمن موسوعة الإمام الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ﷺ - قم: ٤٧ / ١٤٢٢ هـ = ٤٧: ١٦٣ - ١٦٤.

(٩٥) وكون للإفتاء اقتضاءات خاصّة أمر نقبله في الجملة، كما في حالات وجود عناوين ثانوية راجحة كحفظ مصالح المسلمين والملة والدين ونحوها من الموانع الموضوعية، ولكن نحن لا نقبل كون مخالفة الإجماع فيما نحن فيه مانعاً من الإفتاء

طبقاً لمقتضى الأدلة الأولية؛ فإنّ المانع النفسي إنّما تحسن مراعاته في عمل المكلف كالإتيان بالتسبيحات الثلاث في الركعتين الثالثة والرابعة، وأمّا الإفتاء فهو إخبار بما دلّت عليه الأدلة الشرعية، إلا إذا وصل المانع النفسي إلى زعزعة الثقة بالأدلة وكاشفيتها عن الحكم الشرعي.

(٩٦) الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى - الطهارة / المطبوع ضمن موسوعة الإمام الخوئي ٨: ٣٥٠ - ٣٥٢.

(٩٧) المصدر السابق ٨: ٣٥٢.

(٩٨) أنظر: الصدر، محمّد محمّد صادق، ما وراء الفقه ٢: ٢٧.

## رسالة في الحبوة

السيد علي بن السيد رضا بن السيد مهدي  
بحر العلوم الطبائفي (١٢٢٤ - ١٢٩٨ هـ)

### القسم الأول

□ تحقيق: الشيخ محيي الدين الواعظي

تحسن الإشارة إلى ما اشتملت عليه هذه الرسالة من امتيازات:

١ - إنها رسالة جامعة لأقوال وآراء الفقهاء مع ذكر استدلال كل فريق.

٢ - بحث الثمرات المترتبة على كل قول وما يلزم كل قول.

٣ - تخصيص الآيات بأخبار الثقات ووجوه الجمع من الورود والحكومة في البين، كما ذكر بعض الوجوه عن الشريف المرتضى رحمته الله حيث عالج التعارض بين الروايات والآيات بحمل الروايات على الخبر الواحد.

٤ - استقصاء الفروع في الحبوة والاستدلال عليها.

٥ - البحوث في هذه الرسالة واضحة سواء في عرض الأدلة أو المناقشات، وبالْحَقِيقَة يشعر القارئ بوضوح في الرؤية حول الحبوة عند المؤلف رحمته الله بحيث



لا لبس فيه عنده.

٦ - ما انتهى إليه المصنّف من أنّ الحوبة للولد الأكبر، وليس له تعطيل الحق بل فورية حقّه على حدّ حقّ الشريك في الأخذ بالشفعة لمساواته له في المقتضي للفورية.

٧ - الأخذ بمشهور الفقهاء وطرح ما لم يرتضوه ردّاً على الشهيد الثاني الذي ادّعى شمول الأدلة زائداً على الأربعة التي يحبو بها الولد الأكبر.

وعلى كلّ حال جامعية الرسالة للفروع الكلية والجزئية مضافاً إلى وضوح الاستدلال والأقوال ومناقشتها يعطيها الامتياز الأعلى في نشرها وتحقيقها.

### نبذة مختصرة عن حياة المؤلّف:

السيد علي ابن السيد رضا ابن السيد مهدي بحر العلوم الطباطبائي رحمته الله. ولد في النجف الأشرف، ثاني شهر رجب من سنة (١٢٢٤هـ) ونشأ فيها، وكان من نوابغ الزمن من حيث الفطنة والذكاء. ولع بعلم الفقه منذ نشأته فدرّس وألّف فيه كثيراً، حتى إنّه كان لم يفتّر عن التأليف والكتابة في حضره وسفره.

تلمذ وحضر في الأصول على الحجة الكبير الملا مقصود علي الكاظمي، وفي الفقه على الحجتين العلمين: الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر المتوفّى (١٢٦٦هـ) والشيخ علي ابن الشيخ جعفر الكبير المتوفّى (١٢٥٣هـ).

كما وتلمذ عليه جمع غفير من عيون العلماء والفضلاء يضيق المقام باستعراضهم جميعاً.

وقد انتهت إليه زعامة الحوزة العلمية في النجف الأشرف، وأُنيط به كيان التدريس يومئذٍ، وكان مهيب الجانب من السلطة الحاكمة ومن طبقات المجتمع

كافة.

ألف وكتب في الأصول والفقه كثيراً، وأبرز مؤلفاته «البرهان القاطع في شرح المختصر النافع»، يقع في ثلاث مجلدات ضخام بحسب الطبع الحجري، وهو من المصادر الفقهية النافعة والمراجع الاستدلالية، بحيث يرفد طلاب العلم ورواد الفضيلة، وهو مجموعة أماليه على تلاميذه صباح كل يوم.

خلف من البنين ثلاثة: السيد محمد باقر والسيد هاشم والسيد حسين، ومن الإناث تسعة على الظاهر.

توفي رحمه الله في النجف الأشرف ليلة السبت ثاني جمادى الثانية سنة (١٢٩٨هـ)، وكان ليوم وفاته أثر بالغ في أنحاء البلاد، وصلى عليه أخوه السيد «الحسين»، ودفن في مقبرة خصصها له ولزوجته، تقع على يسار الداخل إلى الصحن الشريف العلوي في النجف الأشرف من جهة شارع الطوسي<sup>(١)</sup>.

### [حكم الحبوّة]

المسألة الثانية<sup>(٢)</sup> من لواحق المرتبة الأولى من مراتب الأنساب: أنه (يُحِبُّ

(١) انظر: رجال السيد بحر العلوم ١: ١٣٥ - ١٣٦.

(٢) إن هذه الرسالة عبارة عن شرح لمتن (المختصر النافع) للمحقّق الحليّ وتعليق عليه، قال المحقّق الحليّ: «وأما المقاصد فتلاثة: الأول في الأنساب. ومراتبهم ثلاث: الأولى: الآباء والأولاد... ويلحق مسائل: الأولى: الأولاد يقومون مقام آبائهم عنه عدمهم... الثانية: يحبى الولد الأكبر...» [المحقّق الحليّ، نجم الدين جعفر بن الحسن، المختصر النافع، مؤسسة البعثة - طهران، ط ١٤١٠/٣هـ: ٢٥٨ - ٢٦٠] وقد ألحقت هذه الرسالة بالمجلد الثاني من كتاب (البرهان القاطع) الذي هو أيضاً شرح للمختصر النافع.

الولد الأكبر) أي يعطى بلا عوض، قال في المجمع: «حبوت الرجل حباء - بالكسر والمد - أعطيته الشيء بغير عوض»<sup>(١)</sup>، وفي غيره: «ولا من»<sup>(٢)</sup>، قال: والاسم منه حبة بالضم<sup>(٣)</sup>، وفي غيره مثلثة<sup>(٤)</sup>.

فالحبة اسم المصدر، واصطلاح الفقهاء<sup>(٥)</sup> الحبة: أعيان مخصوصة من تركة الميت يُخصّ بها ابنه الذكر الذي لا ابن أكبر منه ابتداءً - أي بلا سبب مخصوص - بل تعبداً شرعياً قيّد به ليخرج به ما يعطى بسبب عارضي من وصية له أو نذر إعطاءه أو غير ذلك.

قيل: أو أنّها إعطاء الأعيان المخصوصة ولداً ذكراً لا أكبر منه ابتداءً<sup>(٦)</sup>.

وبالجملة: يُحبى أكبر ولد الميت الرجل أو المرأة (بثياب بدن الميت وخاتمه وسيفه ومصحفه) دون غيرها (إذا خلف الميت) مالا (غير ذلك). ولو كان الأكبر من ولده (بنثاً أخذه الأكبر من الذكور) أي أخذه ذكر لا ذكر أكبر

(١) الطريحي، الشيخ فخر الدين، مجمع البحرين، مكتب نشر الثقافة الإسلامية/١٤٠٨هـ، ١: ٤٥٠، «مادة حبا».

(٢) ابن منظور الإفريقي، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي - بيروت/١٤٠٨هـ، ٣: ٣٧ «مادة حبا»، وفيه: «قيل: العطاء بلا من».

(٣) الطريحي، الشيخ فخر الدين، مجمع البحرين ١: ٣٥٦ «مادة حبا».

(٤) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، دار إحياء التراث العربي - بيروت/١٤١٢هـ، ٤: ٤٥٥ «مادة حبا».

(٥) النراقي، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم/١٤١٥هـ، ١٩: ٢٠١.

(٦) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، رسائل الشهيد الثاني (الحبة)، مكتب الإعلام الإسلامي - قم/١٤٢٢هـ، ١: ٥٠١. النراقي، أحمد بن محمد، مستند الشيعة ١٩: ٢٠١.

منه (ويقضي عنه) وإن لم يكن بنحو المعاملة والمعاوضة، فيأخذه وإن لم يكن على الميّت قضاء، ما ترك من صلاة وصيام. وشرط بعض الأصحاب أن لا يكون المحبّو سفيهاً ولا فاسد الرأي). وتام الكلام في الحبة المصطلحة يتمّ بتوزيعه في مواضع:

أحدها: في وجوب إعطائها واستحابه.

ثانيها: في أنّ إعطاءها مجاني أو محسوب بقيمتها.

ثالثها: في تشخيص الأعيان التي تعطى.

رابعها: في تشخيص من يعطى تلك الأعيان ليتبعه تشخيص من يعطي من تركته.

خامسها: في بعض الشرائط لثبوت الحبة وبعض أحكامها.

أمّا الأوّل: فاعلم أنّ العامة منكرون شرعية الحبة، ولذا عدّها المرتضى في الانتصار ممّا انفردت به الإماميّة<sup>(١)</sup>، لكن أصحابنا بعد اتفاقهم على شرعيّتها اختلفوا في وجوب إعطائها وندبه على قولين، المشهور هو الأوّل، بل ظاهر الحليّ دعوى الإجماع عليه، قال في السرائر: «هو الظاهر المجمع عليه عند أصحابنا المعمول به وفتاواهم في عصرنا هذا - وهو سنة ثمان وثمانين

---

(١) المرتضى، علي بن الحسين، الانتصار، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/ ١٤١٥هـ: ٥٨٢.

وخمس مئة - عليه بغير خلاف بينهم<sup>(١)</sup>، وهو المحكي<sup>(٢)</sup> عن ظاهر الشيفين<sup>(٣)</sup> وأبناء براج<sup>(٤)</sup> وحمزة<sup>(٥)</sup> وسعيد<sup>(٦)</sup> والفاضلين<sup>(٧)</sup> - في غير مختلف ثانيهما - والشهيدين<sup>(٨)</sup>.

وذهب إلى استحبابه جماعة من المتقدمين كالاسكافي حيث قال في كتابه

- 
- (١) ابن إدريس الحلبي، محمد بن منصور، السرائر (الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/١٤١٠هـ، ٣: ٢٥٨).
- (٢) حكاك عنهم في: العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/١٤١٩هـ، ٢٤: ٤٠١.
- (٣) الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/١٤١٠هـ: ٦٨٤، الطوسي، محمد بن الحسن، النهاية، منشورات قدس محمدي - قم: ٦٣٣.
- (٤) ابن البراج، عبدالعزيز الطرابلسي، المذهب، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/١٤٠٦هـ، ٢: ١٣٢.
- (٥) الطوسي، محمد بن علي بن حمزة، الوسيلة، مكتبة المرعشي النجفي - قم/١٤٠٨هـ: ٣٨٧.
- (٦) الحلبي، يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع، مؤسسة سيد الشهداء - قم/١٤٠٥هـ: ٥٠٩.
- (٧) المحقق الحلبي، نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام، مطبعة الآداب - النجف الأشرف ١٣٨٩هـ، ٤: ٢٥، العلامة الحلبي، الحسن بن يوسف، إرشاد الأذهان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/١٤١٠هـ، ٢: ١٢٠، العلامة الحلبي، الحسن بن يوسف، قواعد الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/١٤١٣هـ، ٣: ٣٦٢.
- (٨) الشهيد الأول، محمد بن مكي، الدروس الشرعية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/١٤١٤هـ، ٢: ٣٦٢، الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، الروضة البهية، دار إحياء التراث العربي - بيروت/١٤٠٣هـ، ٨: ١٠٧.

الأحمدي: «يستحب أن يؤثر الولد الأكبر إذا كان ذكراً بالسيف وآلة السلاح والمصحف والخاتم وثياب الأب التي كانت لجسده بقيمة. وليس ذلك عندي بواجب إن تشاجرا عليه»<sup>(١)</sup>. ونسبه في المختلف إلى نص المرتضى وظاهر أبي الصلاح واختاره هو<sup>(٢)</sup>، ولم أجده في انتصار<sup>(٣)</sup> المرتضى مع كونه مظنته<sup>(٤)</sup>، بل كلامه فيه لا يعطي غير شرعيتها في مقابل العامة النافين لها أصلاً وجوباً واستحباً.

وعلى كل حال هو المحكي<sup>(٥)</sup> عن الإصباح<sup>(٦)</sup> والرسالة النصيرية<sup>(٧)</sup> والكفاية<sup>(٨)</sup>

---

(١) نقله عنه في: العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة، مكتب الإعلام الإسلامي - قم/١٤١٧هـ، ١٩: ١٧ - ١٨.

(٢) المصدر السابق ٩: ٢٠.

(٣) انظر: المرتضى، الانتصار: ٥٨٢.

(٤) لا يخفى أن للشریف المرتضى رحمه الله كتاب (المصباح) وهو مفقود، والظاهر أنه قد نقل عنه في مواضع من كتبه.

(٥) حكاه في: الفاضل الأصفهاني، محمد بن الحسن، كشف اللثام في شرح قواعد الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/١٤٢٠هـ، ٩: ٤١٨.

(٦) البيهقي، محمد بن الحسين، إصباح الشيعة، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم/١٤١٦هـ: ٣٦٦.

(٧) نقله عنه الأصفهاني، كشف اللثام ٩: ٤١٨.

(٨) السبزواري، محمد باقر بن محمد مؤمن، كفاية الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/١٤٢٣هـ، ٢: ٨٢٨.

وظاهر الوافي<sup>(١)</sup>، وعن المسالك<sup>(٢)</sup> والمفاتيح<sup>(٣)</sup> التوقف. والمشهور هو الأقوى؛ لظاهر المستفيضة الواردة بشرعيتها، فإنها خصت الابن الأكبر بالأعيان المخصوصة باللام، كما في صحيح الربيعي: «إذا مات الرجل فلأكبر ولده سيفه ومصحفه وخاتمه ودرعه»<sup>(٤)</sup>، ونحو ذلك باقي النصوص من صحيح الآخر<sup>(٥)</sup> وحسن حريز<sup>(٦)</sup> وموثق الفضلاء<sup>(٧)</sup> والعرقوفي<sup>(٨)</sup> ومرسل ابن أذينة<sup>(٩)</sup> وخبر أبي بصير<sup>(١٠)</sup> اللام كما ذكره.

وأهل العربية - منهم ابن هشام - تفيد أحد الثلاثة: إمّا الملكية أو الاستحقاق

(١) لم نعثر عليه، والظاهر أنه: الحلبي، أبو الصلاح، الكافي في الفقه، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة - أصفهان / ١٤٠٣ هـ - ٣٧. كما في الأصفهاني، كشف اللثام ٩: ٤١٨.

(٢) بل مال إلى الاستحباب كما عن العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤١٩ هـ، ٢٤: ٤٠٣، حيث قال: «فكأن الاستحباب أنسب»، انظر: العاملي، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام، مؤسسة المعارف الإسلامية - قم / ١٤١٤ هـ، ١٣: ١٣٠.

(٣) الفيض الكاشاني، محمد محسن، مفاتيح الشرائع، مجمع الذخائر الإسلامية - قم / ١٤٠١ هـ، ٣: ٣٢٩.

(٤) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم / ١٤١٠ هـ، ٢٦: ٩٧ - ٩٨، ب ٣ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٢.

(٥) المصدر السابق: ٩٧، ح ١.

(٦) المصدر السابق: ٩٨، ح ٣.

(٧) المصدر السابق: ح ٦.

(٨) المصدر السابق: ٩٩، ح ٧.

(٩) المصدر السابق: ٩٨، ح ٤.

(١٠) المصدر السابق: ح ٥.

أو الاختصاص<sup>(١)</sup>.

قيل: أو القدر المشترك بين الثلاثة<sup>(٢)</sup>، وهو أيضاً مطلق الاختصاص.

ويقوى عندي الأخير، أي أنّ اللام لا يفيد غير الاختصاص، لكن سببه مختلف، فقد تكون الملكية، وقد يكون ثبوت استحقاق له، وقد يكون سبباً موجباً لاختصاصه به كتخصيص المولى عبده - مثلاً - الثوب الذي يلبسه، فإنّ العبد لا يملكه ولا يستحقه؛ لأنّ اللام تفيد نفس الملكية بلا واسطة أو الحقبة كذلك.

وعلى كلّ تقدير تفيد الوجوب واللزوم بعد فرض تنجزه لا التعليق على إرادة الوارث وتمكينه منه.

أمّا على تقدير إفادة الملكية أو الاستحقاق فواضح؛ لاقتضاء تنجزهما عدم مزاحمة غيره له فيه.

وأما الثالث والرابع فلاقتضاء الاختصاص المنجز ما لم يتقيد بكونه من جهة مخصوصة كونه من جميع الجهات وهو مقتض أيضاً؛ لعدم جواز مزاحمة الغير له فيه، بل هو مساوق للملكية في الأثر.

وفرض استحباب الإيثار بها على الورثة مناف لذلك كلّ؛ لرجوعه إلى أنّ له الامتناع من إعطائها، وهو مناف لتنجز الاختصاص القاضي بانتفاء المزاحمة؛ إذ الامتناع مزاحمة، ولا بأس أيضاً بدعوى أنّ اللام وإن تأتي لوجوه متعددة،

(١) الأنصاري، ابن هشام، مغني اللبيب، منشورات مكتبة المرعشي النجفي - قم/١٤٠٤ هـ،

٢٠٨: ١.

(٢) الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني (الحبوة) ١: ٥١٧، العراقي، مستند الشيعة ١٩: ٢٠٤.



لكنّ الظاهر المتبادر منها بلا قرينة مخصوصة هو الملكية، فليحمل عليها؛ لأنّ المتبادر والشيوع لا أقل من كونها قرينة تعيّن بعض أفراد المشترك، ولذا لم يتوقّفوا لو قيل في الأقارير: إنّ هذه الدار لزيد في الحكم بالاعتراف بالملكية، ولم يحتملوا فيه إرادة مجرد الاختصاص غير الملكية، وكذا في الوصايا والنذور والجعالات ونحوها.

ويشهد له أيضاً: استدلالهم على ملكية السهام المورثة بالآيات والأخبار التي لم تتضمن شيئا منها غير اللام من قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثِيَيْنِ﴾<sup>(١)</sup> ولأبويه كذا وللزوجة كذا وللزوج كذا إلى غير ذلك. هذا مع وقوع التصريح باستحقاق المحبو زيادة على مجرد الاختصاص المستفاد من اللام في خبر أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ولكم من إنسان له حق لا يعلم به»، قلت: وما ذاك أصلحك الله؟ قال: «إنّ صاحبي الجدار كان لهما كنز تحته لا يعلمان به» إلى أن قال: قلت: فأيهما أحقّ به؟ قال: «الكبير كذلك نقول نحن»<sup>(٢)</sup>.

ودليل القول بالاستحباب أمران:

أحدهما: للمتقدمين كالمرتضى وابن الجنيّد، وهو مبني على عدم الاعتناء بالأخبار الواردة في المقام؛ لكونها آحاد، والنظر إلى مجرد اتفاق الإمامية على ثبوت الحبة في مقابل العامة، وهو أعم من الوجوب، وآيات المواريث نافية لوجوبها؛ لظهورها في ثبوت السهام المتضمنة لها في جميع أعيان التركة. نعم لا تنافي استحباب إثثار مستحقّيها أكبر الأولاد بالأعيان المخصوصة، ولا

(١) النساء: ١١.

(٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٩٩، ب ٣ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٨.

مخالفة فيه؛ لاتفاق الإمامية؛ لأنّ مخالفته إنّما تكون بنفي شرعيتها لا وجوبها، فالجمع بين عموم الكتاب وعدم مخالفة اتفاق الأصحاب هو القول بالاستحباب. وثانيهما: للمتأخرين كالفاضل في مختلفه وغيره، في غيره، وهو دعوى عدم تصريح الأخبار بالوجوب؛ لتضمنها اللام التي غايتها إفادة الاختصاص الممكن جمعه مع النذب؛ بإرادة أنّ من يخصص ويؤثر بملك الأعيان وإن لم يجب أصل التخصيص هو الولد الأكبر فالقدر المتيقن منها ومن الاتفاق هو الاستحباب، والأصل عدم الزائد، وكأنّه المراد ممّا في المختلف من أنّ الأقوى الاستحباب؛ للأصل.

وفيه: ما عرفت من ظهور الأخبار في تنجّز اختصاص الأعيان بأكبر الأولاد دون تعليقه على إثبات سائر الورثة، وقد عرفت منافاة تنجّزه مع استحباب التمكين والإعطاء.

وأما الاستئناس والتأييد للقول باستحبابها باختلاف الأخبار الواردة في إثباتها، ففي بعضها ذكر ثلاثة أعيان<sup>(١)</sup>، وفي بعضها أربعة بزيادة الدرع<sup>(٢)</sup>، وفي بعضها بزيادة السلاح<sup>(٣)</sup>، وفي بعضها بزيادة كسوته مع زيادة الرحل والراحلة<sup>(٤)</sup>، إلى غير ذلك ممّا لا يناسب حتمية الحكم، بل يناسب نديبته؛ لوقوع المسامحة في السنن.

فمدفوع أولاً: بأنّ النذب المتسامح في دليله هو الذي لا يكون مخالفاً لعمومات

(١) أي رواية أبي بصير والعرقوفي المتقدمة.

(٢) أي رواية ربعي وحريز المتقدمة.

(٣) أي رواية ابن أذينة والفضلاء المتقدمة.

(٤) أي رواية العرقوفي.

قاضية بالمنع كعمومات الإرث في المقام مع عموم حرمة التصرف في مال الغير، خصوصاً إذا كان من الغير يتيم في الورثة، فندب الإحباء يشمل؛ لكونه استحباباً مالياً كزكاة مال الطفل يباشره الولي، فلا تصلح له من الدليل إلا حجة تامة، ومتى وجد كذلك صلح لإثبات الوجوب أيضاً.

وثانياً: بأنه لا بد من معالجة اختلاف عدد الأعيان في الأخبار المقررة على القول بنذب الإحباء أيضاً، فإنّ المعترين من أهل هذا القول لم يجروه في غير الأربعة أيضاً كأهل القول بالوجوب، بل لم أجد تصريحاً منهم بالزيادة من غير الإسكافي حسب ما سمعت منه إضافة آلة السلاح.

ثم لا يخفى عليك الثمرات المترتبة على الخلاف في وجود الحبة واستحبابها التي منها تلف أعيان الحبة أو بعضها بتفريط من الورثة غير الذي يحبى بها، فعلى القول باستحباب الإحباء لا غرامة على ما زاد من نصيب المحبو منها، وعلى القول بالوجوب يغرمون له تمام قيمة الأعيان.

[أخذ المحبو أعيان الحبة مجاناً]:

وأما الموضع الثاني: فاعلم أنّ المشهور من مذهب الأصحاب هو أخذ المحبو أعيان الحبة مجاناً، يعني: يأخذها مضافة إلى كمال نصيبه الإرثي من باقي التركة، ونسبه في المختلف إلى الشيخين<sup>(١)</sup>، والشهيد الثاني إلى عامة المتأخرين<sup>(٢)</sup>، بل في السرائر دعوى الإجماع عليه<sup>(٣)</sup>.

(١) العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٩: ٢١.

(٢) الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني (الحبة) ١: ٣٦.

(٣) ابن إدريس، السرائر ٣: ٢٥٨.

وزهب السيد المرتضى في الانتصار إلى أنه يحتسب عليه بقيمته من سهمه<sup>(١)</sup>، وسمعه أيضاً من عبارة الإسكافي، وتبعهما من المتأخرين الفاضل في المختلف قال - بعد حكاية الاحتساب بقيمة عن المرتضى -: كلام السيد لا بأس به، ويؤيده الروايات المتضمنة لتخصصه بسلاحه ورحله وراحلته، ولولا الاحتساب بالقيمة لزم الإجحاف على الورثة<sup>(٢)</sup>. وعن السبزواري<sup>(٣)</sup> والفاضل الهندي<sup>(٤)</sup> وظاهر المسالك<sup>(٥)</sup> كما عن الأردبيلي<sup>(٦)</sup> نفي البأس عنه، مع جعل المقدس بعد ذلك: الأولى أحد الأمرين من الاستحباب أو الاحتساب، فيخير المحبو بين أخذ الأعيان بقيمتها من نصيبه وعدم أخذها مختصاً.

وظاهر جماعة التوقف كما في الروضة<sup>(٧)</sup> والمفاتيح<sup>(٨)</sup> وشرح المفاتيح<sup>(٩)</sup>. والأقوى المشهور؛ للاختصاص في المستفيضة المشار إليها القاضية بالتمليك بغير ذكر عوض من الاحتساب بقيمة ونحوه، فالجمع بينها وبين الآيات بملكية الأنصاء وملكيتهما معاً دون تعويض أحدهما بالآخر كما هو

(١) المرتضى، الانتصار: ٥٨٢.

(٢) العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٩: ٢٢.

(٣) السبزواري، كفاية الأحكام ٢: ٨٢٨.

(٤) الأصفهاني، كشف اللثام: ٩: ٤١٨.

(٥) العاملي، مسالك الأفهام ١٣: ١٣٠ - ١٣١.

(٦) المقدس الأردبيلي، أحمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/٤٠٥هـ، ١١: ٣٨٣.

(٧) الشهيد الثاني، الروضة البهية ٨: ١٠٩.

(٨) الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٣: ٣٢٩ - ٣٣٠.

(٩) الموجود بأيدينا من شرح المفاتيح خالٍ من كتاب الميراث.

قضية القول بالاحتساب، وأصالة براءة ذمة المحبو من دفع القيمة وعدم وجوبه على سائر الورثة من غير مخرج، بل لا أثر له أصلاً في النصوص، وإنما استند القائل بوجوب الاحتساب بقيمة إلى ما يوافق طريقه وقواعده، ثم تبعه في الفتوى من لا يتبعه في ذلك الطريق والقاعدة.

بيان ذلك: إن المرتضى في الانتصار - بعد ذكر الاحتساب بقيمة - قال: «وإنما قلنا ما بيناه وإن لم يصرح به أصحابنا؛ لأن الله يقول: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾<sup>(١)</sup>، وكذلك ظاهر آيات ميراث الأبوين والزوجين يقتضي أن لهم السهام المذكورة من جميع ما ترك الميت، فإذا خَصَصْنَا الذكر الأكبر بشيء من غير احتساب بقيمة عليه تركنا هذه الظواهر، وأصحابنا لم يجمعوا على أن الذكر الأكبر مفضل بهذه الأشياء من غير احتساب بالقيمة، وإنما عولوا على أخبار روها تتضمن التخصيص من غير تصريح باحتساب، وإذا خَصَصْنَاهُ بذلك واحتسبنا بالقيمة فقد سلمت ظواهر الكتاب من العمل بما اجتمعت عليه الطائفة من التخصيص بهذه الأشياء». انتهى<sup>(٢)</sup>.

ويرأى من ظاهر تقريره التدافع في كلامه، لكن لا تدافع، ومراده: أن الاحتساب جمع بين الكتاب وإجماع الأصحاب؛ إذ لم يتحقق الإجماع إلا على التخصيص الأعم من المجاني، فإذا أخذ من نصيب المحبو معادل ما يختص به لم يخالف الإجماع، ومع ذلك وافقنا الكتاب في أن للورثة كذا لأخذ كل واحد ما يساوي نصيبه المتعين بالكتاب، غايته التفاوت في شخص الأعيان وحصول

(١) النساء: ١١.

(٢) المرتضى، الانتصار: ٥٨٢ - ٥٨٣.

التبادل فيها، ولا بأس بالتزام هذا القدر من التفاوت لئلا يقع مخالفة ما اتفقوا عليه من تخصيص الأكبر.

وأنت خير بأن هذا إنما يصلح الاستناد إليه ممّن طريقه عدم العبرة بالآحاد - كالمترضى وبعض من تقدّم - وإنما نظره إلى الكتاب والإجماع خاصّة، فيجمع بينهما بذلك. وأمّا على طريقة من تأخر - كالفاضل وغيره - العاملين بالأخبار، فلا يصلح هذا الجمع سنداً له للاحتساب؛ لأنّ ظاهر الأخبار أخذ الأعيان بلا قيمة، بل هي نافية للقيمة، بناءً على أنّ وجوبها مع خلوها عن الذكر تأخير للبيان عن وقت الحاجة، فلا أعرف بأيّ وجه استحسن الفاضل كلام السيد الذي نقلناه وقال: لا بأس به، إلا أن يدعي أنّ الاختصاص الذي تفيدته الأخبار أيضاً أعمّ من المجاني ومع القيمة كما أشار إليه كاشف اللثام بقوله: فإنّ اختصاص الأعيان به لا ينافي الاحتساب<sup>(١)</sup>!

ويقال: إنّ الجمع بينها وبين عموم الآيات القاضي بثبوت الأنصباء في جميع أعيان التركة هو التزام مجرد اختصاص المحبو مراعاةً للروايات، وأخذ القيمة من نصيبه مراعاةً للآيات في عدم انتقاض مقدار الأنصباء من التركة وإن تفاوت العين.

ومن هذا التقرير تبين أنّ القيمة هي نصيب المحبو الإرثي كما سيأتي التعرّض له.

وفيه: أنّه جمع بلا شاهد، بل هو طرح لكلّ من الدليلين، وأنّه لا ريب في ظهور الأخبار كمال الظهور في المجانية إن لم تكن نافية للقيمة، وقاعدة الجمع

(١) الفاضل الأصفهاني، كشف اللثام ٩: ٤١٨.

في مثلها تخصيص الكتاب بالسنة المستفيضة المعتضدة بالشهرة المحققة والإجماع المحكي.

وأما تأييد المختلف بالأخبار المتضمنة الغير الأربعة ففيه: أن التأييد بها للسيد إنما يحصل لو كان يقول: بحباء غير الأربعة ممّا في الروايات حتى يتم بلزوم الإجحاف فيها لولا التقويم، ولا يقوله هو، بل ولا غيره سوى الإسكافي، فلا ينبغي التأمل أيضاً في كون اختصاص أعيان الحبة مجانياً.

ولكن على القول بالاحتساب بقيمة هناك فروع ينبغي التنبيه عليها:

منها: إن القيمة تعتبر حين موت المورث أم حين الدفع؟ لم يصرحوا بشيء منها فيما تقدّم من كلامهم، والأقوى الأول؛ لأنه زمان تملك المحبو ولو متزلزلاً إلى دفع القيمة، فيعتبر القيمة زمان تملك المعوّض والانتقال إليه بعوض ولو متزلزلاً.

ويحتمل الثاني؛ إذ ليس تملكاً قهرياً بمجرد الموت، بل له أن لا يأخذ عين الحبة ولا يدفع القيمة، فإذا دفع القيمة تحققت المعاوضة حينئذٍ، فيعتبر حينئذٍ القيمة التي هي العوض.

ومنها: إن الظاهر كون القيمة هنا من نصيب المحبو في سائر أعيان التركة إلا أنه مال في ذمته، وهذا وإن لم يتضح من كلامهم حقّ الوضوح، لكنّه مصرّح به في بعضها، قال في السرائر: «وذهب بعض أصحابنا إلى أنّه يحسب عليه بقيمته من سيّهمه»<sup>(١)</sup>. والمتقدّمون أعرف بحقيقة الأقوال، فالظاهر كونه كذلك من أهل القول بالقيمة خصوصاً مع عدم وجدان تصريح بخلافه، وكان وجهه

(١) ابن إدريس، السرائر ٣: ٢٥٨.

أَنَّ الاحتساب إِنَّمَا أَثْبَتَهُ الْجَمَاعَةُ لكونه وجه جمع بين آيات الإرث، مع اتفاق الأصحاب على مذاق المرتضى وبعض من تقدّم، أو مع روايات الاختصاص على مذاق من تأخر ممّن يعمل بالأخبار. وعلى التقديرين القيمة عند الجماعة - كما قرّرناه - مراعاة لعدم انتقاض الأنصاء، فيقتضي احتسابها من أعيان التركة حتى تتّمّ الأنصاء من تركة الميّت كما هو ظاهر الآيات لا من مال أجنبي. وبالجملّة: الآيات قاضية بثبوت السهام في التركة ومن كلّ عين جزء، فإذا رفعت اليد من القيد الأخير - لمراعاة الاختصاص الذي أثبته الإجماع أو الأخبار - فلا ترفع اليد من القيد الأوّل.

وبهذه الملاحظة استدلّ في كشف اللثام<sup>(١)</sup> بعموم أدلّة الإرث السالم عن المعارض على الاحتساب بالقيمة، ضرورة أنّها لو لم يكن من نفس التركة، بل من مال أجنبي في ذمّته لم يشمله عموم آيات المواريث، فلم يرد، إلا أنّ غاية عمومها كون السهام من تركة الميّت، والقيمة التي من نصيب المحبو عن غير أعيان الحبوة غير خارجة ممّا ترك، بل لفظ الاحتساب عليه - الذي في عبارة الجميع - معناه ذلك، فإنّه يقال فيما إذا كان للإنسان قبلك دين وأعطيته شيئاً خصوصاً من غير جنس طلبه احتسبته عليه - أي جعلته في مقابل شيء ممّا يطلب - وهنا أيضاً قبل الورثة للمحبو نصيب من إرث أبيه فيعطونه أعيان الحبوة يحسبونه في مقابل شيء من نصيب إرثه.

ويشهد لهذا: ما نجده في كثير من العبارات من نسبة الاحتساب بقيمته من نصيبه إلى الإسكافي وانتصار المرتضى مع أنّه ليس فيهما إلا الاحتساب عليه،

(١) الفاضل الأصفهاني، كشف اللثام ٩: ٤١٨.



فليس أن الاحتساب عليه معناه عندهم ذلك، ولعلّه من هذا أيضاً نسبة الحلّي إلى بعض أصحابنا الاحتساب بقيمته من سهمه، وعلى هذا إذا نقص نصيب المحبو من باقي التركة عمّا يلزمه دفعه إلى الورثة من القيمة ولم يف به، فهل يختص مع ذلك أيضاً بتمام أعيان الحبة مجاناً أم بمال خارجي في ذمته أم يبطل اختصاصه بها أصلاً - لعدم وجود العوض - أم يبطل في القدر الزائد على نصيبه الموجود في الباقي - لعدم العوض - ويصح فيما يفى به نصيبه؛ لعدم المانع منه لقيام عوضه؟

الظاهر الأخير، واحتمل بعضهم الثاني فيعطى أن الاحتساب إنّما هو بخصوص نصيبه فيما إذا كان بقدر الحبة موجوداً لا مطلقاً، إلا أنّه لا يظهر منه المخالفة في كون الأصل في العوض هنا هو نصيب المحبو، غايته أنّه إذا لم يكن موجوداً لا يبطل عنده الحبة، بل يأخذها بمال خارجي. ولا يخفى عليك ترتب ثمرات كثيرة على كون القيمة من خصوص نصيب المحبو.

ومنها: أنّه إذا أخذ الولد الأكبر أعيان الحبة وكان بيد الورثة من نصيبه مساويها ملكوه من غير مراجعة إليه ولا إلى الحاكم؛ لأنّه عين حقهم لا مقاصة. ومنها: إذا أراد أن يعطيهم القيمة من مال آخر فلهم الامتناع.

ومنها: أنّه لا يجوز التصرف في نصيبه إذا أخذ من أعيان الحبة ما يساويها. ومنها: أنّه إذا أتلّف نصيبه قبل أخذه أعيان الحبة منع من أخذها، إلى غير ذلك. فاعتنم ما عرفناك، فإنّه من الخبايا في الزوايا.

ومن الأمور التي ينبغي التنبيه عليها: أنّه قد عرفت في التنبيه المتقدم كون أخذ أعيان الحبة ودفع قيمتها ليس قهرياً عليه، وإن احتمله بعض العبارات لكنته في غير محلّه جداً؛ ضرورة ظهور النصّ والفتوى في أنّ شرعها مراعاة

لحال أكبر الأولاد؛ لوجاهته بقيامه مقام أبيه، فناسب أن يختصّ بخصائص أبيه، أو لتحمله مشقة قضاء ما يفوت أباه من صلاة وصيام ولو من جهة كونه في معرضه غالباً، وإن انتفى القضاء أحياناً فیناسب الإرفاق كون خيار القبول إليه، فقد لا يكون مصلحته، وقد يتضرّر بقبوله على تقدير الاحتساب بقيمة، وعلى هذا فوجوب الحبة - الذي قوّيناه في الموضع الأول - المراد وجوبه من جانب الورثة، يعني إذا أخذها أكبر الأولاد لم يكن لباقي الورثة الامتناع، لكن ليس للولد الأكبر أيضاً تعطيل الحقّ، بل يحتمل فورية حقّه على حدّ حقّ الشريك في الأخذ بالشفعة؛ لمساواته له في المقتضي للفورية. ويعدّ من العذر هنا ما يعدّ هناك من العذر في بعض صور التأخير، كعدم العلم بالحقّة أو الفورية، وعدم التمكن من الأخذ به؛ لضرورة فيه من غياب وحبس وإغماء، إلى غير ذلك.

وبناءً على عدم الفورية هنا يمهل ما لم يكن إبطاء مفراطاً مؤدياً إلى تضرّر الورثة، وإن أحرّ كذلك أجبره الحاكم على أحد الأمرين من أخذ أعيان الحبة أو إسقاط حقّه منها، وإن تعذّر الحاكم من إجباره تسلّط الورثة على الأعيان دفعاً للضرر ثمّ يسقط حقّه معه، وإن بذل بعد ذلك العوض لا يعود الحقّ، وإن كان المحبو قاصراً باشر وليّه مراعيّاً للأغبط، وكذلك إن كان غائباً باشر الحاكم مراعيّاً للغبطة، وربّما يشعر عبارة شيخنا الشهيد في رسالة الحبة<sup>(١)</sup> في المقام، بخلاف ما ذكرناه أسقطنا ذكره خوف الإطالة.

(١) الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني (الحبة) ١: ٥٣٨.

## [بيان الخلاف في الأزيد من الأعيان الأربعة]:

أما الموضع الثالث: فاعلم أن الإحياء إمّا وجوباً أو ندباً بالأعيان الأربعة وهي: السيف والمصحف والخاتم والثياب مورد اتفاق الأصحاب، ولا مخالف في شيء منها تحقيقاً، إنّما الخلاف على تقديره في الأزيد منها، والذي وقفنا عليه من الإشعارات بخلاف ما ذكرناه من الأربعة.

منها: ما عن أعلام المفيد<sup>(١)</sup> من الاقتصار على ذكر ثلاثة، بحذف ثياب البدن، وما في عبارة الإسكافي المتقدمة من آلة السلاح مع ذكره السيف القاضي بثبوتها في مطلق السلاح.

وما رواه الصدوق في الفقيه بناءً على عمله بما يروي فيه من إحدى صحيحتي الربيعي وهي: «إذا مات الرجل فسيفه وخاتمه ومصحفه وكتبه ورحله وراحلته وكسوته لأكبر ولده، فإن كان ابنة فلأكبر من الذكور»<sup>(٢)</sup> على كون الكتب والرحل والراحلة فيها زيادة على الأربعة.

وما عن كافي أبي الصلاح<sup>(٣)</sup> من تقييد الثياب بثياب صلواته مع عدم العلم بإرادتهم بما حكى ما يخالف المشهور، فإنّ عدم ذكر الرابعة غير متعين للمخالفة، وكذا مجرد إيراد الصدوق الخبر؛ لأنّه حكى عنه العدول عمّا بنى أولاً إلى إيراد نحو المصنفين مع احتمال الخبر لإرادة الكتب السماوية غير القرآن

(١) الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الأعلام (مصنفات المفيد) المؤتمر العالمي بمناسبة ألفية الشيخ المفيد - قم/١٣٤١هـ - ٩: ٥٣.

(٢) الصدوق، محمد بن علي بن الحسين، من لا يحضره الفقيه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/١٤٠٤هـ - ٤: ٣٤٦، ح ٥٧٤٦، وليس فيه: «وراحلته».

(٣) أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٣٧١.

من لفظ الكتب الموجود فيه إشعاراً بكون الحبة ثابتة في غير شرع الإسلام أيضاً.

والرحل مشترك بين المسكن وما يصحبه الإنسان من الأثاث ورحل البعير، وحيث لا قرينة فلعل المراد المعنى الثاني.

والمراد بالمصحوب الثياب تأكيداً للكسوة التي فيها.

والراحلة أيضاً في معناها إجمال، ومع ذلك ليست الراحلة في بعض نسخ الفقيه، وقيد أبي الصلاح لعلّه مبني على اختصاص الحبة مع تعدّد العين بما كان يغلب اختصاص الميّت به إذا كان مختلفاً فيه، وأنّ ما كان يستعمله في صلاته هو الذي فيه مزيد اختصاصه به، فلا يكون مخالفة في هذه المسألة التي نحن فيها، وما عن الإسكافي محتمل لكونه تعبيراً بما في النص كما هو عادة المتقدمين، وكون المراد من السلاح الذي في النصّ هو السيف فإنّه أحد معاني السلاح في القاموس<sup>(١)</sup>، فيكون ذكره تأكيداً للسيف مع كونه معطوفاً على السيف في موثقة الفضلاء<sup>(٢)</sup> بكلمة «أو» التي للترديد، ولعلّه من الراوي.

وبقي ما في بعض الروايات من ذكر الدرع، ولم أجد بإحباطه قائلاً إلا أن يكون داخلاً في آلة السلاح المذكورة في الأحمدى، لكنّه محتمل لإرادة القميص منه، كما في أجزاء الكفن فإنّه شائع، حتى قيل: إنّهُ مشترك بين القميص والمئزر والمنسوج من الحديد، وأيضاً كلّ واحد ممّا ذكر غير المشهور شذوذه مانع من الإفتاء به ومن جواز الاستناد له بما يتضمّنهُ؛ لخروج ما أعرض عنه

(١) الفيروزآبادي، القاموس المحيط ١: ٤٦٤ «مادة سلح».

(٢) تقدم سابقاً.

الأصحاب من درجة الحجية وإن صحّ سنده.

وأما دليل الأربعة فمضافاً إلى الإجماع عليها هو المستفيضة المتقدمة، فإنّ مجموعها حاوٍ للأربعة، وإن لم يحوها جميعاً خبر واحد منها بل كلّ منها متضمّن لبعضها، لكنّه غير قادح في الحجية؛ إذ المتضمّن لبعضها لا ينفي البعض الآخر بوجه من الدلالات إلا بمفهوم اللقب الغير المعتمد.

ثمّ هذا البعض وإن تضمّن من غير الأربعة أيضاً لكن مع الإعراض عن خصوصه لم يكن حجة بالنسبة إليه، ولا يخرجها أيضاً عن الحجية بالنسبة إلى ما هو بعض الأربعة كالعام المخصّص.

وللشاهد الثاني كلام على جماعة الأصحاب - الذين نتمسّك بإعراضهم في تضعيف ما تضمّن الزائد على الأربعة - محصله: إنّّه لم أعرضتم عن بعض ما في الصحيح من الأخبار المتضمّنة لغير الأربعة - كصحيح الربيعي المشار إليه - وكيف أخذتم ببعضها؟ فإن قلتم: إنّ الحبة على خلاف الأصل، فأخذنا من الصحيح ما اتّفق عليه الأصحاب وأطرحنا الباقي. قلنا: هذا خروج عن النصّ جملةً، واعتماداً على الإجماع، ويبقى النصّ مجرد استثناس<sup>(١)</sup>.

قلت: مع أنّ إيراد غير وارد بالنسبة إلينا؛ إذ لسنا مكلفين بمعرفة سند المشهور، بل بمجرد إعراضهم نقف ونطرح الخبر، وبمجرد موافقتهم وأخذهم نأخذ الخبر ونجبر ضعفه، وحاله هو أيضاً حالنا، فما ينبغي منه هذا الكلام، وهو غير وارد على الأصحاب أيضاً؛ إذ لعلّ من تقدّم منهم عثر على ما لم يعثر عليه من تأخّر.

(١) انظر: الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني (الحبة) ١: ٥٠٥.

وبالجملة: هذا الكلام ساقط من أصله، ولا ينبغي التأمل في كون أعيان الحبة مقصورة على الأربعة.

نعم، هنا أمور ينبغي التنبيه عليها:

منها: إنه إذا انفرد كل من الأعيان الأربعة بمصداق واحد في التركة فلا إشكال في اختصاصه به واحتسابه ولا كلام، وإذا تعدّد، فإن كان من الثياب كان الجميع حبة؛ لورودها بلفظ الجمع المضاف المفيد للاستغراق في صحيح الربعي من قوله فيه: «وكسوته»، وفي موثق شعيب العرقوقي: «وثياب جلده»<sup>(١)</sup>، وإن كان من غير الثياب - كخواتيم أو سيوف أو مصاحف: فقيل<sup>(٢)</sup>: كذلك أيضاً، من أن الحبة جميع المتعدد، وقربه في الكفاية<sup>(٣)</sup>، واستجوده بعض<sup>(٤)</sup>.

وقيل: الحبة واحد منها، وحكم به الشهيد<sup>(٥)</sup>، وتبعه بعض<sup>(٦)</sup>.

---

(١) الحر العاملي، وسائل الشبهة ٢٦: ٩٩، ب ٣ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٧، وفيه: «يثاب».

(٢) انظر: المقدس الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ١١: ٣٧٩، وفيه: «ويحتمل فيه العموم».

(٣) لم يقربه، بل مال إليه. انظر: كفاية الأحكام ٢: ٨٢٩، كما نقله عنه المحقق النراقي في مستند الشيعة ١٩: ٢١٦، وقال بعد ذلك: وهو الأقرب.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) الشهيد الأوّل، الدروس الشرعية ٢: ٣٦٣.

(٦) الشهيد الثاني، الروضة البهية ٨: ١١٢. جواهر الكلام ٣٩: ١٣٨.

وقيل<sup>(١)</sup>: يحبى ما كان يغلب استعماله له وانتسابه إليه ومع التساوي يختصّ بواحد منها، واختاره الشهيد الثاني<sup>(٢)</sup>، وظاهره إحياء ما يغلب استعماله أو انتسابه ولو كان الغالب غير واحد من المتعدّد.

ووجه الأوّل: كونه محلّى باللام في بعض الأخبار، وهو مفيد للعموم عند بعض الأصوليين.

ووجه الثاني: ضعف القول بعمومه، والمتيقن منه واحد.

ووجه الثالث: الالتفات إلى أنّ ما يغلب نسبته إليه يتبادر إرادته عند الإطلاق. قلت: أمّا وجه الأوّل فضعف ممّا ذكر وجهاً للثاني. وأمّا وجه الثالث ففيه: إنّ غايته تبادر إرادة ما يغلب نسبته إليه الحكم بإرادته دون ما لم يغلب نسبته إليه، لكنّه مع ذلك مفرد محلّى حسب ما فرضه هو، ولا يفيد العموم على الأقوى، فالحكم بإرادة جميع ما يغلب نسبته إليه يحتاج إلى دليل آخر، مع أنّ الغلبة إن صلحت دليلاً فلتبادر إرادته من السيف - مثلاً - لو كان هو القائل بإعطاء السيف بوصية ونحوها، لا لتبادر إرادته من السيف في كلام الشارع وقوله في الخبر - مثلاً -: «إذا مات الإنسان فلولده الأكبر السيف من تركته»، بل كونه موجباً لتبادر الغالب النسبة من السيف في كلامه هو أيضاً ليس بواضح. فعمل مراده ما في روضته وإن قصر الأداء حيث قال فيها: «وما كان بلفظ الواحد كالسيف والمصحف يتناول واحداً ويختصّ ما كان يغلب نسبته إليه،

(١) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية -

طهران/١٣٦٨ هـ. ش، ٣٩: ١٣.

(٢) الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني (الحجة) ١: ٥٧.

فإن تساوت تخير الوارث واحداً منها على الأقوى، ويحتمل القرعة»<sup>(١)</sup>. انتهى.  
فإنه حكم باحتباء واحد من المتعدّد مطلقاً، وجعل غلبة النسبة إليه مرجّحة؛  
لتعيينه لذلك الواحد، وهو جيّد إذا سلّم صلاحية غلبة النسبة؛ لتبادر إرادة  
الغالب.

وقال ابن إدريس في السرائر - بعد ذكر الأعيان الأربعة للحبوة -: «فإن  
كان له جماعة من هذه الأجناس اختصّ بالذي كان يعتاد لبسه ويديمه دون ما  
سواه»<sup>(٢)</sup>.

قال شيخنا الشهيد - بعد نقله عنه قائلاً -: «إنّه أطلق كونه مع تعدّد هذه  
الأجناس يختصّ بما كان يعتاد لبسه، وما ذكرناه من التفضيل أجود. وكلامه  
مع ذلك لا يأتي على جميعها؛ لتخلّفه في المصحف»<sup>(٣)</sup>. انتهى.

وكأنّ نظره في عدم إتيان كلام الحليّ في المصحف عدم حصول الاعتياد  
والإدامة التي تتفق في الثياب والسيوف في المصاحف.

وفيه منع واضح بالوجدان، فقد نرى عند واحدنا مصاحف متعدّدة يكثر  
التلاوة من واحد منها، فإن لحظ إلى أنّ الاعتياد بواحد يوجب هجر المصحف  
الآخر، فلا يلزم بلوغه مرتبة الهجر المحرّم أولاً، إلا أن يكون فهم من الاعتياد  
والإدامة ترك الباقي بالمرّة، ولا يخلو من بعد، وثانياً: يمكن حينئذٍ فرضه  
في المصحف ولو مع هجر الباقي؛ لعدم المبالاة، والحرمة لا يوجب عدم  
الانصراف والتبادر.

(١) الشهيد الثاني، الروضة البهية ٨: ١١٢.

(٢) ابن إدريس، السرائر ٣: ٢٥٨.

(٣) الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني (الحبوة) ١: ٥٠٨.



وعلى كل حال، الأقوى عندي كون الجميع حبة مع التعدّد في غير الثوب أيضاً؛ لثبوته في السيف بما تسمعه ويتمّ في الآخرين بالإجماع المركب، أمّا ثبوته في السيف فلمرسل ابن أذينة عن ابن أبي عمير - الذي بحكم الصحيح -: «إنّ الرجل إذا ترك سيفاً وسلاحاً فهو لابنه»<sup>(١)</sup>.

وموثق الفضلاء: «إنّ الرجل إذا ترك سيفاً أو سلاحاً، فهو لابنه...» الحديث؛ لظهور قوله فيهما: (إذا ترك سيفاً أو سلاحاً) في إرادة هذا الجنس.

وأظهر في إرادته قوله عليه السلام - في موثق شعيب -: «عن الرجل يموت ما له من متاع بيته؟ قال: «له السيف»، وقال: «الميت إذا مات كان لابنه السيف والرحل والثياب»<sup>(٢)</sup> لغاية الظهور في كون المراد أنّ له متاع السيف من بين الأمتعة - أي جنسه - وكون السيف المنتقل إلى ابنه هو الذي حكم بأنّه له، أي فلا إجحاف في إحبائه له في حقّ السائرين من الورثة؛ إذ هو له، بل الناظر بعين الإنصاف يفهم إرادة الجنسية من باقي الأخبار وسائر الأعيان؛ لظهور الأخبار المتضمّنة لذكر أعيان الحبة في إرادة تقسيم التركة أقساماً بحسب الأجناس، وإنّ هذا القسم يحبى دون ذاك، فالقسم المجعول حبة هو جنسه.

وعلى هذا وقوع التعبير عن الجنس «الثوب» بلفظ الجمع والباقي بلفظ المفرد نظراً إلى الغالب في الخارج؛ فإنّ الغالب من مصداق الثوب في تركة الميت متعدّد، ومن مصداق السيف والمصحف واحد، ويتعلّق بالواحد الذي يعطي حبة حيث حكمنا بأنّه واحد من متعدّد.

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٩٨، ب ٣ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٤.

(٢) المصدر السابق: ٩٩، ح ٧، وفيه: «والثياب ثياب جلد».

## تقليم<sup>(١)</sup>

تقليم الأظفار للرجال، وإبقائها للنساء لغرض الزينة<sup>(٤)</sup>؛ لرواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ للرجال: قصّوا أظفاركم، وللنساء: اتركن من أظفاركن، فإنّه أزين لكنّ»<sup>(٥)</sup>.

ورواية الحسن بن راشد عنه عليه السلام أيضاً قال: «قال رسول الله ﷺ: تقليم الأظفار يمنع الداء الأعظم ويدرّ الرزق»<sup>(٦)</sup>.

### ٢- آداب تقليم الأظفار:

ذكر الفقهاء لتقليم الأظفار آداب بعضها مستحبّ، وبعضها الآخر مكروه، نشير إلى أهمّها فيما يلي:

#### أ- التقليم يوم الخميس والجمعة:

يستحبّ تقليم الأظفار يومي

### أولاً- التعريف:

التقليم لغة: مصدر قلم، يقال: قَلَمَ الظفر والحافر والعود يَقْلِمُهُ قَلْماً، وقَلَمَهُ: قطعته بالقَلَمَيْنِ<sup>(٢)</sup>.

قال الجوهري: «قَلَمْتُ ظفري وقَلَمْتُ أظفاري، شدّد للكثرة»<sup>(٣)</sup>.

ولا يخرج استعمال الفقهاء له عن المعنى اللغوي.

### ثانياً - الحكم الإجمالي ومواطن

البحث:

للتقليم أحكام تختلف باختلاف موارده، نشير إلى أهمّها - إجمالاً - فيما يلي:

#### ١- الحكم التكليفي:

صرّح بعض الفقهاء باستحباب

الرجل أظفاره وشعره إذا أخذ منها،  
وهي سنة» (١٣).

### د- تقليم الأظفار بالأسنان:

يكره تقليم الأظفار بالأسنان (١٤)؛  
لرواية الحسين بن زيد عن الإمام  
الصادق عن آبائه عليهم السلام - في حديث  
المناهي - قال: «نهى رسول الله ﷺ  
عن تقليم الأظفار بالأسنان...» (١٥).

### ٣- تقليم أظفار الميت:

اختلف الفقهاء في تقليم أظفار  
الميت على قولين:

الأول: الكراهة، وقد ذهب إليها  
الأكثر (١٦)، بل المشهور (١٧)، وادّعي  
الإجماع (١٨) عليها؛ لخبر غياث عن  
أبي عبد الله عليه السلام قال: «كره أمير  
المؤمنين عليه السلام أن يحلق عانة الميت  
إذا غُسل، أو يقلّم له ظفر، أو يجزّ له  
شعر» (١٩).

ورواية طلحة بن زيد عن أبي عبد  
الله عليه السلام أيضاً قال: «كره أن يقصّ من  
الميت ظفر...» (٢٠).

الخميس والجمعة؛ وذلك لقول أبي  
جعفر عليه السلام: «من أخذ من أظفاره كلّ  
خميس لم يرمد ولده» (٧).

ورواية هشام بن سالم عن أبي  
عبد الله عليه السلام أنه قال: «تقليم الأظفار  
يوم الجمعة يؤمن من الجذام والجنون  
والبرص والعوى، فإن لم تحتج فحكّها  
حكّاً» (٨). وغيرها (٩).

### ب - الابتداء بتقليم خنصر

اليسرى والختم بخنصر اليمنى:

يستحبّ الابتداء بتقليم خنصر  
اليسرى والختم بخنصر اليمنى (١٠)؛  
لمرفوعة ابن أبي عمير في قصّ  
الأظافر: «تبدأ بخنصرك الأيسر، ثمّ  
تختم باليمين» (١١).

وروي أنه «من يقلّم أظفاره  
يوم الجمعة، يبدأ بخنصره من اليد  
اليسرى، ويختم بخنصره من اليد  
اليمنى» (١٢).

### ج- دفن الظفر بعد قطعه:

يستحبّ دفن الظفر بعد قطعه؛  
لقول الإمام الصادق عليه السلام: «يدفن

الإحرام - إن شاء الله - فانتفِ إبطك،  
وقلّم أظفارك، وأطل عانتك، وخذ  
من شاربك، ولا يضرك بأيّ ذلك  
بدأت، ثم استك، واغتسل، والبس  
ثوبيك...» (٢٨).

ومنها: صحيحة حريز، قال:  
سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التهيؤ  
للإحرام، فقال: «تقليم الأظفار، وأخذ  
الشارب، وحلق العانة» (٢٩).

(انظر: إحرام)

#### ٥- تقليم الأظفار حال الإحرام:

لا يجوز للمحرم تقليم أظفاره  
اختياراً (٣٠)، وادّعي الإجماع عليه (٣١)،  
بل عن بعضهم أنّ على تحريمه إجماع  
فقهائهم الأصناف (٣٢).

نعم، لو انكسر ظفره وتأذى ببقائه  
جاز له حينئذ تقليمه ويكفر عن كلّ  
ظفر بقبضة من الطعام (٣٣)، بل نفي  
الخلاف فيه (٣٤).

لكنّ المشهور بين الفقهاء (٣٥) أنّ  
في تقليم كلّ ظفر مدّاً من طعام إلى أن  
يبلغ العشرة أو العشرين، ففي تقليم

القول الثاني: الحرمة، وقد ذهب  
بعض الفقهاء إليها (٢١)؛ وذلك لمرسل  
ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام  
قال: «لا يمسّ من الميت شعر ولا  
ظفر، وإن سقط منه شيء فاجعله في  
كفنه» (٢٢). وغيره (٢٣).

واحتمل المحقق النجفي رحمته الله أن  
إرادة بعض الفقهاء من عدم الجواز  
هو شدّة الكراهة (٢٤)، سيّما الشيخ  
الطوسي في كتاب الخلاف؛ لأنّه  
قال بعد ذلك: «دليلنا: إجماع الفرقة  
وأخبارهم، لا يختلفون في ذلك» (٢٥)

(انظر: ظفر، ميت)

#### ٤- تقليم الأظفار قبل الإحرام:

يستحبّ تقليم الأظفار قبل التلبّس  
بالإحرام (٢٦)، وادّعي عدم الخلاف  
فيه (٢٧).

وتدلّ عليه روايات كثيرة:

منها: صحيحة معاوية بن عمّار  
عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا انتهيت  
إلى العقيق من قبل العراق أو إلى  
الوقت من هذه المواقيت وأنت تريد

أظفار يديه أو رجليه في مجلس واحد شاة، وكذلك إذا كان تقليم أظفار يديه ورجليه في مجلس واحد، وأما إذا كان تقليم أظافر اليد في مجلس وتقليم أظافر الرجل في مجلس آخر فكفّارته شاتان<sup>(٣٦)</sup>، وادّعي الإجماع عليه<sup>(٣٧)</sup>.

نعم، عن الحلبي في تقليم كلّ ظفر كفّ من طعام إلى أن تبلغ خمسة فصاع<sup>(٣٨)</sup>، وعن الإسكافي في كلّ ظفر مدّ أو قيمته إلى أن يبلغ خمسة فدم شاة<sup>(٣٩)</sup>.

(انظر: إحرام)

٦ - تقليم الأظفار لظنّ المتمتّع بالعمرة إتمام السعي:

ذهب بعض الفقهاء إلى أنّه لو ظنّ المتمتّع بالعمرة أنّه أتمّ سعيه فقلّم أظفاره ثمّ ذكر ما نقص، كان عليه إتمام ما نقص وكفّر عنه دم بقرة<sup>(٤٠)</sup>؛ لصحيح سعيد بن يسار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل متمتّع سعى بين الصفا والمروة سنّة أشواط، ثمّ

رجع إلى منزله وهو يرى أنّه قد فرغ منه وقلّم أظافيره وأحلّ، ثمّ ذكر أنّه سعى سنّة أشواط، فقال لي: «يحفظ أنّه سعى سنّة أشواط؟ فإنّ كان يحفظ أنّه قد سعى سنّة أشواط فليعد، وليتمّ شوطاً وليرق دماً»، فقلت: دم ماذا؟ قال: «بقرة»، قال: «وإن لم يكن حفظ أنّه سعى سنّة فليعد فليبتدئ السعي حتى يكمل سبعة أشواط، ثمّ ليرق دم بقرة»<sup>(٤١)</sup>.

(انظر: سعي، كفّارة)

٧ - الاكتفاء بتقليم الأظفار في

التقصير:

ذهب بعض الفقهاء إلى كفاية تقليم الأظفار في التقصير للإحلال من الإحرام<sup>(٤٢)</sup>؛ لخبر جميل بن درّاج وحفص بن البختري وغيرهما عن أبي عبد الله عليه السلام في محرم يقصّر من بعض ولا يقصّر من بعض، قال: «يجزيه»<sup>(٤٣)</sup>.

وذهب بعض آخر إلى عدم كفاية تقليم الأظفار، بل يجب قطع مقدار من

الشعر معه أيضاً احتياطاً<sup>(٤٤)</sup>.

ويدلّ عليه خبر معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث السعي - قال: «ثُمَّ قَصَّرَ مِنْ رَأْسِكَ مِنْ جَوَانِبِهِ وَلَحِيَّتِكَ وَخَذَ مِنْ شَارِبِكَ، وَقَلَّمَ أَظْفَارَكَ وَابَقَ مِنْهَا لِحْجَكَ، فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ فَقَدْ أَحْلَلْتَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يَحِلُّ مِنْهُ الْمَحْرَمُ وَأَحْرَمْتَ مِنْهُ»<sup>(٤٥)</sup>.

(انظر: تقصير)

٨ - تقليم الأظفار قبل طواف

الحجّ:

يستحبّ تقليم الأظفار قبل طواف الحجّ<sup>(٤٦)</sup>؛ لقول أبي عبد الله عليه السلام في خبر عمر بن يزيد: «ثُمَّ احْلُقْ رَأْسَكَ وَاغْتَسِلْ، وَقَلِّمْ أَظْفَارَكَ، وَخَذْ مِنْ شَارِبِكَ، وَزِرِ الْبَيْتَ، وَطَفْ أُسْبُوعاً...»<sup>(٤٧)</sup>.

## الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي - ط ١ / ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤ م، ٣١: ٢٣٠ - ٢٣٤.
- (٢) لسان العرب ١١: ٢٩١. المصباح المنير: ٥١٥. القاموس المحيط ٤: ٢٣٦.
- (٣) الصحاح ٥: ٢٠١٤.
- (٤) المنتهى ١: ٣١٨. الحقائق ٥: ٥٦٩، ٥٧١. كشف الغطاء ٢: ٤١٩.
- (٥) الوسائل ٢: ١٣٤، ب ٨١ من آداب الحَمَام، ح ١.
- (٦) المصدر السابق: ١٣١، ب ٨٠ من آداب الحمام، ح ١.
- (٧) المصدر السابق ٧: ٣٦٠، ب ٣٤ من صلاة الجمعة، ح ٣.
- (٨) المصدر السابق: ٣٥٥، ب ٣٣ من صلاة الجمعة، ح ١.
- (٩) انظر: المصدر السابق: ٣٥٥، ٣٦٠، ب ٣٣، ٣٤ من صلاة الجمعة.
- (١٠) الدروس ١: ١٨٩. كشف الغطاء ٢: ٢١٩.
- (١١) الوسائل ٢: ١٣٥، ب ٨٣ من آداب الحَمَام، ح ١.
- (١٢) المصدر السابق، ح ٢.
- (١٣) المصدر السابق: ١٢٨، ب ٧٧ من آداب الحَمَام، ح ٣.
- (١٤) كشف الغطاء ٢: ٢١٩.
- (١٥) الوسائل ٢: ١٣٤، ب ٨٢ من آداب الحَمَام، ح ١.
- (١٦) جواهر الكلام ٤: ١٥٦.
- (١٧) الحقائق ٣: ٤٦٨.
- (١٨) المعبر ١: ٢٧٨. التذكرة ١: ٣٨٧.
- (١٩) الوسائل ٢: ٥٠٠، ب ١١ من غسل الميت، ح ٢.

- (٢٠) المصدر السابق، ح ٤.
- (٢١) الوسيلة: ٦٥. إشارة السبق: ٧٦. الحقائق ٣: ٤٦٨ - ٤٦٩.
- (٢٢) الوسائل ٢: ٥٠٠، ب ١١ من غسل الميت، ح ١.
- (٢٣) انظر: المصدر السابق.
- (٢٤) جواهر الكلام ٤: ١٥٨.
- (٢٥) الخلاف ١: ٦٩٧، م ٤٨١.
- (٢٦) المقنع: ٢٢١. التذكرة ٧: ٢٢٢. المنتهى ١٠: ١٩٨. العروة الوثقى ٤: ٦٥٢، م ١.
- (٢٧) الحقائق ١٥: ٩. جواهر الكلام ١٨: ١٧٥. مستمسك العروة ١١: ٣٣١.
- (٢٨) الوسائل ١٢: ٣٢٣، ب ٦ من الإحرام، ح ٤.
- (٢٩) المصدر السابق: ٣٢٢، ب ٦ من الإحرام، ح ١.
- (٣٠) المدارك ٧: ٣٦٨. الحقائق ١٥: ٥٣٨. الرياض ٦: ٣٣٤. المعتمد في شرح المناسك ٤: ٢٥٢.
- (٣١) جواهر الكلام ١٨: ٤١١.
- (٣٢) المنتهى ١٢: ١٠١. التذكرة ٧: ٣٥٤ - ٣٥٥.
- (٣٣) المدارك ٧: ٣٦٨ - ٣٦٩. الحقائق ١٥: ٥٣٩. الرياض ٦: ٣٣٤. المعتمد في شرح المناسك ٤: ٢٥٣.
- (٣٤) المنتهى ١٢: ١٠٢. التذكرة ٧: ٣٥٦.
- (٣٥) الحقائق ١٥: ٥٤٠. مستند الشيعة ١٣: ٢٦٩. جواهر الكلام ٢٠: ٣٩٩. المعتمد في شرح المناسك ٤: ٢٥٣.
- (٣٦) المقنعة: ٤٣٤. النهاية: ٢٣٢ - ٢٣٣. المراسم: ١٢٠. السرائر ١: ٥٥٣. الجامع للشرائع: ١٩٤. المختلف ٤: ١٨٢. المسالك ٢: ٤٨٤. الرياض ٧: ٤٠٥، ٤٠٧.
- (٣٧) الخلاف ٢: ٣٠٩، م ١٠٠. الغنية: ١٦٧. المنتهى ١٢: ٢٦٢.
- (٣٨) الكافي في الفقه: ٢٠٤.
- (٣٩) نقله عنه في المختلف ٤: ١٨٢.



- (٤٠) النهاية: ٢٤٥. السرائر ١: ٥٨٠. التذكرة ٨: ١٣٨ - ١٣٩. الدروس ١: ٣٣٨. المسالك ٢: ٣٦١ - ٣٦٣. كشف اللثام ٦: ٢٧. الحقائق ١٦: ٢٨٤ - ٢٨٩. الرياض ٧: ١١٠. جواهر الكلام ١٩: ٤٤٠. المعتمد في شرح المناسك ٥: ٩٢ - ٩٣.
- (٤١) الوسائل ١٣: ٤٩٢، ب ١٤ من السعي، ح ١.
- (٤٢) الاقتصاد: ٤٥٢. الوسيلة: ١٧٦. السرائر ١: ٥٢١. الجامع للشرائع: ٢٠٣. القواعد ١: ٤٣١. التذكرة ٨: ١٥١. الدروس ١: ٤١٥. الحقائق ١٦: ٢٩٨. المعتمد في شرح المناسك ٥: ١٠٤ - ١٠٥.
- (٤٣) الوسائل ١٣: ٥٠٨، ب ٣ من التقصير، ح ١.
- (٤٤) مناسك الحج (الخميني): ٣٥٦، م ٨٨٨.
- (٤٥) الوسائل ١٣: ٥٠٥، ب ١ من التقصير، ح ١، وانظر: ٥٠٦، ح ٤.
- (٤٦) كشف اللثام ٦: ٢٣٤. الحقائق ١٧: ٢٧٩.
- (٤٧) الوسائل ١٤: ٢٤٧، ب ٢ من زيارة البيت، ح ٢.

## قواعد النشر في مجلة

### فقه أهل البيت عليه السلام

١ - تستقبل المجلة البحوث الاجتهادية ، والدراسات الفقهية أو ذات

الارتباط الوثيق بالفقه كبعض الأبحاث الأصولية أو الرجالية .

ونفضل أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ - دراسات فقهية قرآنية .

ب - دراسات فقهية حديثة .

ج - القواعد الفقهية .

د - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .

هـ - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .

و - فقه النظريات العامة كالنظرية الاقتصادية .

ز - ما وراء الفقه ، كتتقيق موضوعات المسائل المستحدثة ،

وفلسفة الأحكام .

ح - تأريخ الفقه والفقهاء والمدارس والمناهج الفقهية .

٢ - أن تمتاز الدراسات المقدمة بالأهمية أو الحاجة أو الجودة على

مستوى المنهج أو النتائج .

٣ - أن تكون الدراسات مادة وصياغة متناسبة مع مستوى المجلة

وأهدافها باعتبارها متخصصة في دائرة العلوم الفقهية .

٤ - اشتمال الدراسة على خلاصة لا تتجاوز ( ٢٥٠ ) كلمة وخاتمة يذكر فيها أهم نتائج البحث .

٥ - أن تكون المعلومات المدرجة في المقالات موثقة بدقة ومدعمة بالمصادر المعتبرة ، مع ذكر كافة المشخصات : الاسم الكامل للكتاب ومؤلفه ومحل الطبع وتاريخه ورقم الطبعة ورقم الجزء والصفحة .

٦ - أن تكون المقالات مطبوعة على اللوح المضغوط ( CD ) ، على أن لا تتجاوز ( ٢٠ ) صفحة ( A٤ ) .

٧ - ألا تكون المقالات منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى .

٨ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر مع الحفاظ على المضمون الأصلي .

٩ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها نشرت أم لم تنشر .

١٠ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .

١١ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات أو ترجمتها في إصدار آخر إذا ارتأت ذلك ، كما أن للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .

تنبيه :

إن ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملاً القسيمة التالية

## مجلة فقه أهل البيت

### قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم:

Name: .....

العنوان:

Address : .....

## FIQH - U - AHLIL BAIT

### قسيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (٨٠٠٠) تومان

البلدان الأخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران - قم - ص . ب : ٣٧١٨٥/٣٧٩٩

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ - بانك تجارت ايران - شعبة انقلاب - قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠١٥ - جاري - بانك صادرات ايران - شعبة صفائية - قم



﴿ دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ ۖ

وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۖ ﴾



**QUARTERLY JURISPRUDENCE SPECIALIZED**

**GENERAL SUPERVISOR:**

*Mahmood AL - Hashemi*

**EDITOR - IN - CHIEF:**

*D.Khalid Ghaffuri AL - Hasani*

**EDITORIAL BOARD:**

*Abbas AL - Ka'bi*

*D.Safa - Ad - din AL - Khazraji*

*Haidar Hobballah*

*Muhammad Rahmani*

*Asadollah Hasani*

**EXECUTIVE MANAGER:**

*Wisam Al Khattawi*

**CHECKING AND INTERVIEWING:**

*Ibrahim AL - khazraji*

*Adnan AL - hussaini*

*Abdul kareem raof*

**TECHNICAL DIRECTION:**

*Essam AL - din AL - Wa'izi*

*Hadi mohammadi*

**ADDRESS:**

*P . O . Box : 37185/3799*

*QUM - IRAN*

## **FIQH - U - AHLIL BAIT**

*Quarterly Jurisprudence Specialized*



**VOL. 23 – NO. 89 – Autumn 2017 – 2018 / 1439**

*Fiqhmag\_ar@afiqh.org*

*Tel : +98 25 37739999*

*Fax : +98 25 37744387*