

فَقْرُهُمْ هَذَا الْبَيْتُ

فصلية فقهية متخصصة محكمة

- خطوة في سياق التقعيد لـ (فقه القرآن) / رئيس التحرير
- الغناء / ٢ آية الله السيد علي الحسيني الخامنئي
- أجزاء الوقوف في عرفة مع أهل السنة عند الاختلاف في الهلال / ١ آية الله الشيخ محمد يعقوبي
- موقف القرآن الكريم تجاه الجهاد الابتدائي / ٢ آية الله الشيخ محمد القائني
- موت السمك في المصيدة / الشيخ علي فاضل الصددي
- مصدرية العقل والعرف العام في تشخيص الموضوعات / د. فاطمة قدرتي - أيوب نورالله
- نظرية الوهن السندي أو قاعدة الإعراض / ٢ الاستاذ حيدر حبّ الله
- تجديد الموقف الفقهي تجاه حجب الكلايات / ١ د. خالد غفوري الحسني
- دراسة في كتاب إشارة السبق عرض وتحليل / الشيخ خليل گريواني
- رسالة في الحبة للسيد علي بحر العلوم / ٢ الشيخ محيي الدين الواعظي
- نافذة المصطلحات الفقهية - تهمة / التحرير



فَقْرُهُمْ هَذَا الْبَيْتُ

فصلية فقهية متخصصة محكمة

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام)

العدد التسعون - السنة الثالثة والعشرون

شتاء - ١٤٣٩ هـ / 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 ٢٠١٠/١/١٧ م

المراسلات : تكون باسم رئيس التحرير وعلى العنوان التالي:

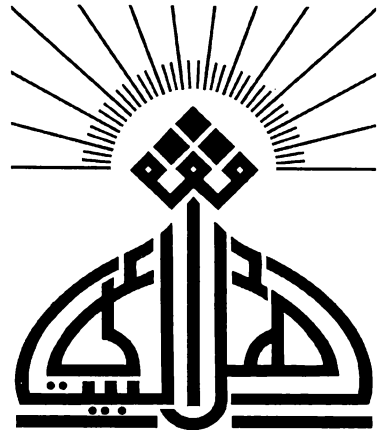
الجمهورية الإسلامية الإيرانية قم - ص ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

+٩٨ ٢٥ ٣٧٧٤٣٨٧

تلفكس :

Fiqhmag_ar@afiqh.org

البريد الإلكتروني :



فصلية فقهية متخصصة محكمة

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

د. الشيخ خالد غفوري الحسني

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحمانى

الشيخ أسد الله الحسني

مدير التحرير :

الشيخ وسام الخطاوي

التدقيق والمقابلة :

الشيخ إبراهيم الخزرجي

السيد عدنان الحسيني

الاستاذ عبدالكريم رؤوف

الإخراج الفني :

الأستاذ عصام الواعظي

الأستاذ هادي المحمدي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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



المحتويات

كلمة التحرير - خطوة في سياق التقعيد لـ (فقه القرآن)..... ١٤-٥
رئيس التحرير

- بحوث اجتهادية -

الغناء/٢..... ٤٨-١٥
آية الله السيد علي الحسيني الخامنئي
إجزاء الوقوف في عرفة مع أهل السنة عند الاختلاف في الهلال/١..... ٨٨-٤٩
آية الله الشيخ محمد اليعقوبي
موقف القرآن الكريم تجاه الجهاد الابتدائي/٢..... ١٢٦-٨٩
آية الله الشيخ محمد القائني

- دراسات وبحوث -

موت السمك في المصيدة..... ١٤٢-١٢٧
الشيخ علي فاضل الصددي
مدى مصداقية العقل والعرف العام في تشخيص الموضوعات العرفية..... ١٧٦-١٤٣
الكاتبة: فاطمة قدرتي
الكاتب: أيوب نورالله
ترجمة: عقيل البندر



- دراسات مقارنة في فقه القرآن -

نظرية الوهن السندي أو قاعدة الإعراض ٢/..... ١٧٧-٢٠٨

الاستاذ حيدر حبّ الله

- في رحاب المكتبة الفقهية -

تجديد الموقف الفقهي تجاه (حجب الكالات بعضها لبعض في الإرث) ١/..... ٢٠٩-٢٥٤

الدكتور خالد غفوري الحسني

دراسة في كتاب إشارة السبق عرض وتحليل..... ٢٧٤-٢٥٥

تأليف: الشيخ خليل كريواني

ترجمة: عقيل البندر

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

الطباطبائي (١٢٢٤ هـ - ١٢٩٨ هـ) ٢/..... ٢٧٥-٢٩٠

تحقيق: الشيخ محيي الدين الواعظي

نافذة المصطلحات الفقهية - تهمه..... ٢٩١-٣١٤

إعداد: التحرير

خطوة في سياق التقعيد لـ (فقه القرآن)

ربما يروق لكثير من الباحثين لدوافع دينية نعتُ (فقه القرآن) بـ (العلم)، فيقال: (علم فقه القرآن)، وقد يُحدّد له موضوع وهو (آيات الأحكام)، كما تُبين له فوائد خاصّة به أيضاً، فقد يُقال في تعريفه بأنّه: هو علم استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من القرآن الكريم خاصّة على نحو التفصيل^(١)، وقد يوصف بأنّه فنّ..

وهذا ما يحتاج الى مزيد تحقيق وتمحيص، فقد يُقال: إنّه بلحاظ تضمّن البحث في (فقه القرآن) للاستدلال على الحكم الشرعي يكون بينه وبين (علم الفقه) في الوهلة الأولى نسبة العموم والخصوص المطلق؛ لكون علم الفقه يُعالج جميع أدلّة الأحكام الشرعية الفرعية المستخرجة من الأدلّة التفصيلية المأخوذة من الكتاب أو السنّة أو الإجماع أو العقل، ولا ينحصر في بحث الدليل الأوّل، فهو بهذا اللحاظ يُمكن عدّه فناً من فنون علم الفقه وأحد فروعه، وتكون مسائله أضيق دائرة من (علم الفقه) ..

كما أنّه بلحاظ اختصاصه بتفسير قسم من آيات الكتاب - وهي آيات الأحكام - يكون بنظرة بدوية بينه وبين (تفسير القرآن) العموم والخصوص المطلق أيضاً، وبهذا اللحاظ يُمكن اعتباره أحد فروع (علم التفسير) وفناً من فنونه ..

ومن هنا قال أحد الباحثين المعاصرين: «إنّ تفسير آيات الأحكام من

ناحية كونه تبييناً للأحكام الفقهية الجزئية يُعدّ من علم الفقه لكن ليس الفقه المحض، ومن زاوية كونه تبييناً لآيات القرآن يُعدّ من علم التفسير، وليس التفسير الصّرف، وانطلاقاً من هذا يُمكن القول: إنّ تفسير آيات الأحكام مجمع كلا العلمين، ويكون من اللازم حينئذٍ لممارسته التوفّر على مباني وأصول كلا العلمين»^(٢)..

تأملات وإثارات:

إلا أنّ التأمل الدقيق في طبيعة البحث في (فقه القرآن) ينتهي بنا الى نتيجة أخرى؛ وذلك:

١ - إنّ لحاظ حيثياته التي يتوفّر عليها كالتفصيل والبسط والعمق في بيان دلالات النصّ القرآني بما لا تتوفّر عليه البحوث الفقهية يقضي بأنّ الفارق بين البحث الفقهي المطلق وبين البحث الفقهي القرآني ليس فارقاً كمياً، فليس (فقه القرآن) كمّاً مقتطعاً من بدن (علم الفقه)، بل هو اتّجاه خاصّ في البحث الفقهي يتوفّر على حيثية كفية ونوعية تميّزه عن طبيعة البحث في (علم الفقه) الأمّ..

أضف الى ذلك أنّ ثمة نكات تشريعية تُعتبر من خصائص (فقه القرآن) أهملتها بحوث (علم الفقه). وعليه، فتكون النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه..

٢ - ويجدر الالتفات أيضاً الى نقطة أخرى، ألا وهي: أنّ (فقه القرآن) لا يقتصر على بحث الآيات الدالّة على الحكم الشرعي الفقهي، بل يطال النصوص القرآنية الدالّة على الأدلّة المشتركة التي يتكفّل بها عادة (علم أصول الفقه) كآية النّبأ وآية النفر، فتكون النسبة بين (علم الأصول) وبين (فقه القرآن) العموم والخصوص من وجه،

وهذا ما يضطرنا الى إعادة النظر في فرضية تعيين النسبة بين (فقه القرآن) و (علم الفقه) بالعموم والخصوص المطلق، فحينما نلاحظ الآيات التشريعية طرأاً يتّضح بالمنظار الدقيق أنّ النسبة هي العموم والخصوص من وجه حينئذٍ..

٣ - كما يتّضح أيضاً أنّه بلحاظ طبيعة البحث يكون بين (فقه القرآن) وبين (علم التفسير) نسبة العموم والخصوص من وجه؛ لكون التفسير يُعالج آيات القرآن قاطبة سواء أكانت دالة على حكم شرعي أو لا، ولا يستهدف استنباط الحكم الشرعي، بل يذكر المعنى العام للآية، باستثناء التفاسير الفقهية التي هي عبارة عن مزيج بين التفسير وفقه القرآن، فيما يتصدّى (فقه القرآن) لتشريح آيات الأحكام بنحو لا يُعهد في المعالجة التفسيرية للنصّ القرآني..

هل إنّ (فقه القرآن) علم أو فنّ؟

١ - إنّ المراد بالعلم في المقام ما هو المصطلح في المجال المنهجي والتدويني في تنويع العلوم والمعارف البشرية، وليس المراد بالعلم المعنى المصطلح والشائع في مصطلح الفلاسفة والمناطق، وإلا لاشكّ في كون (فقه القرآن) مجموعة وافرة من المعلومات التي تُمثّل صوراً ذهنية تصوّرية وتصديقية منطبعة في الذهن..

٢ - كما أنّ المراد هنا بالفنّ: الفنّ بمعنى المهارة العلمية ضمن علم معيّن ومجال معرفي خاصّ، وما يُصطلح عليه اليوم بالفروع العلمية لعلم من العلوم الرئيسية، أي تطبيق منهج العلم وقوانينه في مجال محدّد، كطبّ العيون الذي هو فنّ وفرع من علم الطبّ الأمّ، وهو يُرادف التخصص، وليس المراد من الفنّ المهارة العملية..

٣ - وبناءً على ذلك فإنَّ (فقه القرآن) يدور أمره بين كونه علماً برأسه، وبين كونه فنّاً وفرعاً لعلم الفقه أو التفسير أو فرعاً لكليهما معاً، وحيث إنَّ منهجه لا يخرج عن المنهجين (الفقهي والتفسيري) فلا غرو أنَّه سوف لا يصلح مرشحاً لأن يكون علماً مستقلاً، بل هو لا يخرج عن كونه مهارة علمية، وحيث إنَّ سمة الاستنباط هي السمة المهمة فيه فالأنسب أن يكون أحد فروع علم الفقه وفناً من فنونه..

وأما اشتغال (فقه القرآن) على بحث بعض الآيات الدالة على المطالب الأصولية فلا يفتح نظراً لقلَّتْها، حتى لو أتعبنا أنفسنا وأجرينا تعديلاً طفيفاً على تعريفه ووسّعنا من موضوعه قليلاً بحيث يشمل طرفاً من المسائل الأصولية فإنَّ كلَّ هذا لا ينفي انتماءه إلى (علم الفقه) وكونه فرعاً من فروعه؛ بسبب قلّة تلك البحوث، وإلا فقد يتعرّض الباحثون في فقه القرآن أحياناً إلى بعض المطالب استطراداً، لكن كلَّ هذا لا يُغيّر من الاتجاه العامّ والسمة الغالبة على مسائل (فقه القرآن) من كونها ترتبط بالبعد التشريعي في القرآن الكريم..

فوائد البحث في علم (فقه القرآن):

إنَّ البحث في كلِّ علم لابدّ أن يكون له فائدة وتترتّب عليه ثمرة، ولا يشدّ علم فقه القرآن عن ذلك، والفوائد المترتبة عليه ما يلي:

١ - استنباط الأحكام الشرعية: لكون القرآن الكريم هو المصدر الأوّل للشرعية الذي لا بدّ من الرجوع إليه، ولسعة دلالاته وتنوعها، وحيث إنَّ الفقيه لا تسنح له الفرصة بدراسة النصّ القرآني التشريعي من جميع الجهات المؤثّرة في دلالاته - كما يشهد بذلك واقع البحوث الفقهية - فكان التوفّر على دراسته بشكل مستقلّ يجعل البحث أكثر

دقة وإحاطة، سيما وإن الدليل القرآني لا خلاف فيه بين المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم من ناحية اليقين بصدوره من عند الله ومن ناحية واليقين بصوله إلينا كما نزل، فهو من أقوى الحجج من حيث إفادته اليقين بالصدور، مما يجعل الباحث يبذل جهده كله على البحث الدلالي، ولا يتوزع على البحوث السندية وغيرها..

٢ - إن التركيز على بحث الدليل القرآني والتعاطي معه بصورة مستقلة يجعل الباحث أكثر استعداداً لاكتشاف نكات وحيثيات تفتح آفاقاً جديدة لدلالات النص القرآني التشريعي، سيما في المجالات التي لم تعنون في علم الفقه، ولم يُخصَّص لها باب ولا فصل، كجملة من المحرّمات والأحكام الشرعية، بل ربّما يصعب إدراجها ضمن الأبواب الفقهية المتعارفة..

٣ - إن تشريح النصوص التشريعية في القرآن بشكل مفصل يوقف الباحث على جملة من القرائن والحيثيات التي تُفيد في عملية تطبيق الحكم الشرعي وإجرائه على الصعيد الفردي الخاص أو الاجتماعي العام..

٤ - كما أنّه من خلال دراسة النصّ القرآني سوف تبرز لنا معالم الخطاب القرآني التشريعي وطريقته في بيان الأحكام..

وقد أشار الى ذلك الفاضل المقداد السيوري بقوله: «أمّا بعد، فإنّ القرآن بحر لا يفنى عجائبه، ولجّ لا ينقضي غرائبه، من طلب الهدي وجده في ظواهره وخوافيه، ومن رام العصمة من العمى وجدها في منشوره ومطاويه، علومه لا تُعدّ ولا تُحصى، وفنونه لا تُحصر ولا تُستقصى، وكان علم الأحكام الشرعية والمسائل الفقهية - الذي

هو فنّ من فنونه، وقِطْف من غصونه - أعمّ نفعاً للعوامّ والخواصّ، وأجدي عائدة وأولى بالاختصاص؛ إذ به ينتظم قواعد المعاش في العاجلة، ويتمّ سعادة المعاد في الآجلة، وكانت الآيات الكريمة التي هي مرجع جملة من مسائله أجلّ حجج فتواه وأكبر دلائله، قد اعتنى العلماء بالبحث عنها، واستخراج السرّ الدفين منها...»^(٣)..

وقال أحد المُعاصرين: «إنّه بالإلتفات الى هذه الحقيقة، وهي إنّ القرآن أحد مصادر الفقه والحقوق في الإسلام، بل أهمّها، فإنّ ماهية تفسير (آيات الأحكام) في الحقيقة تبين أهمّ مصادر التشريع وأهمّ أدلّة الأحكام»^(٤)..

موضوع (فقه القرآن) :

إذا اخترنا أنّ فقه القرآن علم مستقلّ عن علم الفقه، فبناءً على ما هو المعروف من أنّ كلّ علم لا بدّ له من موضوع كليّ - وهو ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية فقط أو الأعمّ منها ومن العوارض الغريبة^(٥)، ويكون جامعاً لشتات مسائله^(٦) - فلا يشذّ علم فقه القرآن عن هذه القاعدة المنهجية، فلا بدّ وأن يكون له موضوعه الذي يتميّز به عن سائر العلوم..

وإن كان يُمكن الإيراد على اشتراطهم الكليّة في موضوع العلم بأنّه لا مانع من كون الموضوع جزئياً لكن له أجزاء كثيرة ومتعدّدة، وعليه فالموضوع إمّا أن يكون كلياً أو يكون كلاً له أجزاء عديدة..

ومهما يكن من أمر فربّما يُقال: إنّ موضوع (علم فقه القرآن) - وهو نفس موضوعات مسائله عيناً وإن كان يُغايرها مفهوماً تغاير الكليّ ومصاديقه والطبيعيّ وأفراده^(٧) - الأحكام الشرعية والوظائف

العملية من حيث إلتماسها من أدلتها في الكتاب العزيز فحسب، وهي خصوص الآيات التي تُستنبط منها الأحكام الشرعية، والتي يُصطلح عليها بآيات الأحكام..

والبحث فيه يدور حول تلك الأحكام والوظائف الشرعية ومدى إمكانية استنباطها من الآيات وما هي حدود دلالاتها وكيفية استنباط الحكم الشرعي منها، وهي التي تُشكّل مسأله..

هذا، ولكن في البيان مسامحة واضحة، والأدق أن يُقال: إن موضوع علم فقه القرآن هو فعل المكلف بما هو معروض للحكم الشرعي المدلول عليه بالنص القرآني..

لا يُقال: إن المسائل التي تُبحث في فقه القرآن هي آيات الأحكام، فتكون موضوعاً له.

فإنه يُقال: إن الأمر لا يدور مدار اللفظ، بل يتحدّد على أساس أننا حينما نريد أن نُثبت محمولاً لا بد أن نُعيّن أنّه يثبت لأيّ موضوع، فمثلاً: مسائل (علم الحديث) هي الأحاديث الشريفة، بيد أنّهم قالوا إن موضوعه هو ذات النبي ﷺ. وكذا مسائل الفلسفة فإن من جملتها (الواجب موجود والممكن موجود) مع أن المراد بها: (الوجود يكون واجباً وممكناً)، فمسائل الفلسفة مسوقة على طريق عكس الحمل^(٨)، فليس معرفة مدى اتحاد موضوعات مسائل العلم مع موضوعه الكلّي يدور مدار اتحاد اللفظ وعدمه..

وعليه، فمسائل فقه القرآن وإن كانت بحسب الظاهر البدوي عبارة عن آيات الأحكام إلا أن حقيقة الأمر إنّما يقصد الباحث معرفة متى إمكان استخراج حكم شرعي من تلك الآيات وإثباته لموضوعه وهو

فعل المكلف.. وإلا لزم أن لا يكون موضوع علم الفقه هو فعل المكلف؛ لأنَّ مسائل علم الفقه بحسب الظاهر الأولي عبارة عن بحث الأدلة كآلية أو الرواية أو الإجماع..

بل يُمكن - كما أشرنا فيما تقدّم - إجراء توسعة لموضوع (فقه القرآن) شيئاً ما بما يشمل الآيات الدالة على المطالب الأصولية أو بعض الآيات المرتبطة بالإمامة في بعدها العملي - لا العقدي - بأنَّ يُقال: إنَّ موضوعه هو فعل المكلف من حيث هو معروض للتشريع الإلهي سواء أكان التشريع حكماً فرعياً أو جعلاً لدليل يُنتج حكماً فرعياً أو تأسيساً لنظام عامَّ يُلقي بظلاله على فعل المكلف وسلوكياته العامة..

هذا كلّه فيما إذا قلنا بأنَّ فقه القرآن علم مستقلّ عن علم الفقه، وأما إذا قلنا بأنّه أحد فنونه - كما رجّحناه - فيكون الأمر في غاية الوضوح، فموضوعه هو عين موضوع علم الفقه، ويختصّ ببحث أدلة الأحكام من القرآن وهي آيات الأحكام..

وهذا الأمر من الوضوح بمكان الى حدّ طغى عنوان موضوع العلم على عنوان العلم نفسه، فنري أنَّ المؤلّفات والرسائل المصنّفة في هذا المجال أحياناً تحمل عنوان (فقه القرآن) وتارة تحمل عنوان (آيات الأحكام) وثالثة تحمل عنوان (أحكام القرآن)، بيد أنَّ المدلول واحد..

ونحن سواء اخترنا أنَّ (فقه القرآن) علم مستقلّ أو فرع لعلم فإنَّ مقتضى المنهج التخصصي أن يُتخذ الدليل القرآني محوراً في هذا الفنّ ومركّزاً؛ لكونه المنبع والمصدر الأساس للاستدلال، لا بمعنى

إهمال سائر الأدلة بالمرّة، إلا أنّه ربّما تعرّضت بعض المصنّفات في هذا العلم الى أوسع من ذلك، فتجاوزت هذه المحورية المفترضة للنصّ القرآني وشملت بحوثها كلّ ما يرتبط بدائرة التشريع من آيات سواء أتمثّلت بالأدلة الخاصة الدالّة على أحكام فرعية فقهية أو تمثّلت بالأدلة المشتركة الأصولية التي يُفاد منها في عدّة أبواب فقهية، ممّا أدّى الى عدم وضوح الفاصلة بين فقه القرآن وبين علم استنباط الأحكام الشرعية..

وفي الختام نُؤكّد على ضرورة إحياء هذا المجال المعرفي الهامّ في تراثنا الإسلامي والإمامي على وجه الخصوص في مجال (فقه القرآن) وما يضمّه من إنجازات نظرية وعرضه بشكل يمكن للباحث الاستفادة منه، وإيجاد الأرضية الملائمة لمواصلة حركة البحث والتحقيق فيه، بل ودفع عجلته الى الأمام؛ إذ لا ريب في مدي أهمية البيان القرآني، وإن كان ثمة رؤية مُضمرة تُشكّك في ذلك أو لا تتعامل بجديّة معه.. ومن الله تعالى نسأل أن يُوفّقنا لفقه دلالات آياته، واستنباط ما أراده من أحكامه، والتمسّك بأسباب هداياته، والاستضاءة بأنوار خطابه، إنّه نعم المولى ونعم النصير..

﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾

.. ولا حول ولا قوّة إلا بالله..

رئيس التحرير

الهوامش

- (١) أنظر: مجمع التعليم العالي للفقهاء، مجلة (كوثر المعارف)، العدد: ١١، السنة الخامسة - قم / ١٣٨٨ هـ. ش: ٦٠، مقال تحت عنوان (علم فقه القرآن، تحقيق منهاجي لبيان الماهية والموضوع)، خالد الغفوري.
- (٢) الشيخ محمد فاكّر ميدي في مقال له [باللغة الفارسية] تحت عنوان (العلاقة بين الفقه والقرآن من وجهة نظر آية الله معرفة)، فقرة: ماهية البحث الفقهي القرآني.
- (٣) السيوري، جمال الدين الفاضل المقداد بن عبدالله، كنز العرفان، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - طهران / ١٣٨٤ هـ = ١٣٤٣ هـ، ٢: ١.
- (٤) فاكّر ميدي، محمد، مراجعة تحقيقية لآيات القرآن الفقهية [باللغة الفارسية]، مؤسسة النشر التابعة لمركز الأبحاث للثقافة والفكر الإسلامي - إيران، ط ١ / ١٣٨٦ هـ. ش: ٣٨.
- (٥) أنظر: الحكيم، محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، المجمع العالمي لأهل البيت (عليه السلام) - قم، ط ٢ / ١٤١٨ هـ = ١٩٩٧ م: ١٥.
- (٦) أنظر: الآخوند الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ٤ / ١٤٢٨ هـ، ١: ١٩ - ٢٠. ملا عبدالله، حاشية على التهذيب، مؤسسة إسماعيليان [تعليق: السيد مصطفى الحسيني الدشتي] - قم، ط ٥ / بدون تاريخ: ٢٠٩ - ٢١٠.
- (٧) أنظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ١: ١٩ - ٢٠.
- (٨) أنظر: الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ١٤ / ١٤١٧ هـ: ١٠.

الغناء

القسم الثاني

□ آية الله السيّد علي الحسيني الخامنئي

اختصّ القسم الثاني بدراسة الموضوع الوارد في أدلة تحريم الغناء لغة وعُرفاً. وبحث الأمور المتعلقة به، وهي: حكم استماع الغناء، هل إنّ أدلة الحرمة تشمل ما كان يحصل فيه الضلال شأناً أو فعلاً؟ وتعيين الوظيفة حال الشك في الغناء بأحد أنحاء الشبهة الحكمية والموضوعية مصداقية كانت أو مفهومية، وختم المقال ببحث حكم تعليم الغناء، وتعلّمه .. هذا، ونشكر معهد ثقافة ومعارف الثورة الإسلامية (مؤسسة حفظ ونشر آثار آية الله العظمى الخامنئي مدّ ظله العالی) لإعداد هذه المقالة القيّمة وإرسالها إلينا ..

بعدما أشبعنا الكلام في حكم الغناء، فقد آنَ الوقت للبحث عن موضوعه، فنقول:

المقام الثاني: في بيان معنى الغناء في اللغة والعُرف، وتحديد ما هو الموضوع في أدلة تحريم الغناء.

والكلام يكون في أمرين، فأولاً: في بيان المراد من الغناء ومشتقاته في بيان اللغويين وكذا في الاستعمالات الدارجة بين العرب في مكالماتهم ومكتوباتهم، وثانياً: بيان ما هو المراد من هذا العنوان في الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام.

أما الأمر الأول: فقد اختلفت كلمات أهل اللغة وكذا الفقهاء في معناه حتّى صار كأنّه من المفاهيم المجمّلة، بحيث قد يُمثّل به في الأصول للشبهة الناشئة من

الاشتباه في المفهوم؛ ولذا فقد يقع العجب ممّن أحال معرفة هذا المفهوم المجمل إلى العُرف وقال في معناه: إنّه عبارةٌ عن كلّ ما يشهد العُرف بأنّه غناءٌ - وسوف نذكر وتُبيّن إن شاء الله أنّ العجب في غير محلّه - كما قد يظهر التردّد في معناه وعدم الجزم به في كلماتهم، وقد عدّد له النراقي في المستند اثني عشر تفسيراً في كلمات أهل اللغة والأدب والفقه، ولعلّ التدقيق في كلماتهم ينتهي إلى الزيادة على ذلك في الاستفادة منها.

والذي انتهى إليه نظري القاصر بعد ملاحظة ما تيسّر لي من كلماتهم أنّ الذي ينبغي أن يُقال هو: إنّ للغناء في استعمالات العرب معنيين؛ أحدهما داخل في الآخر؛ بمعنى أنّهم تارة يستعملون هذا العنوان في المعنى الأعمّ، وأخرى يستعملونه في حصّة معيّنة من هذا المعنى العامّ.

فالمعنى الأوّل عبارة عن كلّ صوتٍ صادرٍ من حنجرة الإنسان إذا كان بالمدّ والترجيع والتطريب.

والمراد بالمدّ: إرسال الصوت وإخراجه من الحنجرة - لا من فضاء الفم - على خلاف ما هو المعتاد في التكلّم.

والمراد بالترجيع: التغيير في ضروب حركات الصوت بالارتفاع والانخفاض. والتطريب: قريب في معناه من الترجيع، فهو تحسين الصوت وتزيينه بالترجيع. فهذا المعنى يشمل كلّ صوت خارج من الحنجرة بهذه الصفات، سواء في قراءة القرآن على النحو المتعارف أو الأذان كذلك، أو فيما يتعارفه أصحاب منابر الوعظ عند ذكرهم المراثي، أو في تغنيّ القينات والمغنّين والمغنّيات، وغير ذلك. فكلّ هذه غناء بهذا المعنى، بينما لا يُطلق على بعضها الغناء بالمعنى المتعارف بين الناس.

والمعنى الثاني: هو ذاك المعنى المتعارف بين الناس في جميع الأعراف،

الذي له اسمه الخاص به في اللغات المختلفة، المميّز له عن سائر أصناف الصوت المرّجّع، وهو الذي يُجمع في استعمالات العرب بـ (الأغاني) و (الأغنيات)، وهو الذي يُستعمل كثيراً في مجالس اللّهُو، ويُقارَن كثيراً بآلات العزف، وهو الذي يُبحث عن حليّته وحرّمته، أو حليّة أقسام منه وحرّمته في الفقه، وهو الذي وقع موقع السؤال والجواب في روايات الباب، كما سيأتي.

وليس المعنيان من المشترك اللفظي، بل بينهما - كما ذكرنا - عموم وخصوص مطلق، فجميع أصناف ما يكون بالمعنى الثاني داخل في الغناء بالمعنى الأوّل، وليس بالعكس.

وأكثر ما في كلمات أهل اللغة من المعاني التي ذكروها للغناء ناظرة إلى الأوّل من العنوانين، كقولهم: الغناء مدّ الصوت، أو: كلّ مَنْ رفع صوتاً ووالاه فصوته عند العرب غناء^(١)، أو: إنّه ترجيع^(٢)، أو إنّه تطريب، أو إنّه رفع الصوت مع الترجيع، أو مدّ الصوت مع الترجيع، أو هو مع التطريب، وما إلى ذلك.

ولعلّ من ذلك ما قاله المحقّق الشيخ محمدرضا النجفي الإصفهاني: «إذا كان الصوت متناسباً بمهّ وزيره ونبراته ومدّه وارتفاعه وانخفاضه واتّصاله وانفصاله، سُمّي بالغناء»^(٣).

فإنّ كلّ ذلك موجود في الصوت المرسل الممدود في الأذان وقراءة القرآن - المتعارفين - وأمثالهما مع عدم صدق الغناء بالمعنى المعروف بين أهالي الأعراف المختلفة عليه.

ومن ذلك يظهر التأمّل فيما أفاده الشيخ الأعظم في هذا المقام، فإنّه - بعد ما حكى عن المصباح أنّ الغناء صوتٌ، وعن بعض آخر أنّه مدّ الصوت، أو تحسين الصوت وترقيقه، أو رفع الصوت وموالاته - قال: «وكُلّ هذه المفاهيم ممّا يُعلم

عدم حرمتها وعدم صدق الغناء عليها، فكلها إشارة إلى المفهوم المعين عرفاً^(٤).
وجه التأمل أن العلم بعدم حرمة هذه المفاهيم وإن كان مقطوعاً به، إلا أن دعوى عدم صدق الغناء عليها ليس ممّا يُمكن المساعدة عليه، بعد ما هو المعلوم من أن شأن اللغوي إنّما هو بيان معنى اللغة، لا الإشارة إلى المفهوم المعين الخارجي - إلا في مقامات يصعب تحديد المعنى بالخصوصيات المميّزة له، وليس ما نحن فيه من ذلك القبيل - فلا محالة يكون ما ذكره معنى حقيقياً للغناء، ولكن هذا المعنى أوسع وأشمل بكثير ممّا يُطلق عليه الغناء في العُرف العامّ، فيشمّله ويشمل غيره، وكلّ هذه داخلة في معنى الغناء اللغوي.

والمتحصّل من ذلك: ما ذكرناه آنفاً من أن للغناء استعمالين في كلمات العرب، فتارة يُستعمل ويُراد به المعنى العامّ، وأخرى يُستعمل ويُراد به ذلك المفهوم الخاصّ المعروف بين الناس في جميع الأعراف.

وأما ما ذكره من العلم بعدم حرمة تلك المفاهيم - أي: تحسين الصوت وترقيقه وما إلى ذلك - فللروايات الكثيرة الواردة في الصوت الحسن واستعماله في تلاوة القرآن وغيرها، ومعلوم أن ذلك لا يكون إلاّ بالمدّ والترجيع والتطريب والترقيق وأمثال ذلك.

فمن الروايات: رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «... لم يُعط أمّتي أقلّ من ثلاث: الجمال، والصوت الحسن، والحفظ»^(٥)، ورواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «... إنّ من أجمل الجمال الشّعر الحسن ونغمة الصوت الحسن»^(٦)، ورواية معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام: «... إنّ علي بن الحسين عليه السلام كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن...» الحديث^(٧)... إلى غيرها الكثير المذكور في كتاب فضل القرآن في الكافي^(٨) وأبواب قراءة القرآن في الوسائل^(٩).

والحاصل: إنّ الغناء الذي ذكره اللغويون وعرفوه بما عرفت من الخصوصيات والأوصاف لا ينعكس تماماً على الغناء بالمعنى المعروف بين الناس، أي: الذي يعرفه أهالي الأعراف المختلفة، وله اسمه الخاصّ في كلّ منها، وهو المراد في الروايات الدالة على تحريم الغناء على الإطلاق - كما عليه الأكثر - أو مع بعض القيود - كما هو الحق في المستفاد منها.

فما هو دارج بينهم من تعريف الغناء بمدّ الصوت وترجييعه وما إلى ذلك من التعاريف لا يُراد به الغناء المسؤول عن حكمه في روايات الباب والذي ورد تحريمه في تلك الروايات، بل يُراد ذلك المفهوم العامّ الذي يستعمله العرب لكلّ صوت أو كلام يخرج من حنجرة الإنسان على غير طريقة التكلّم المعتاد، فيمدّ فيه الصوت ويترنّم به ويترجّع ويطرّب فيه، فيشمل مثل الترنّم بالقرآن والأذان - إذا وقعا على النحو المتعارف في أدائهما - ويشمل النياحة وذكر المراثي وتصويت الكلام في منابر الموعظة أو في قراءة الأدعية وأمثالها، كما يشمل غناء المغنّين والمغنّيات، كما ذكرناه قبل قليل.

وقد اعترف بما ذكرناه من الاستعمالين للغناء الشيخ المحقّق محمدرضا الإصفهاني في خلال ما أفاده في رسالته المعمولة في الغناء، قال: «نعم، ربما يذكر بعض علماء اللغة معنى أصل الكلمة في اللغة، كقول صاحب النهاية: (كلّ مَنْ رفع صوته ووالاه فصوته عند العرب غناء)^(١٠)، وما هذا إلّا كتفسيرهم المصحف والعود، فكما لا نحمل عليه قولهم: يحرم بيع المصحف والضرب بالعود، لا نحمل أدلة حرمة الغناء عليه قطعاً»^(١١).

وأقول: ومثل كلام صاحب النهاية أغلب ما ذكره أهل اللغة في معناه، كتفسيره بمدّ الصوت أو الترجيع أو التطريب وغيرها المذكور قبل قليل.

وأما الأمر الثاني - من الأمرين المشار إليهما في ذيل المقام الثاني - فقد ظهر ممّا ذكرناه آنفاً أنّ الغناء المذكور في روايات هذا الباب سؤالاً وجواباً إنّما هو المعنى الثاني، أعني: ما هو المعروف بين الناس في جميع الأعراف، والذي له اسمه الخاصّ به في كلّ من اللغات المختلفة، والذي يُطلق - في لغة العرب - على ما يُترنّم به من الشعر: الأغنية، ويُجمع بالأغاني والأغنيات.. فهذا هو الذي يُسأل عن حليّته وحرّمته في الروايات، ويُحكم بحرّمته ويُحذّر عنه في كلماتهم ﷺ في جميع روايات هذا الباب، سواء ما ورد منها في تفسير الآيات، أو ما ورد الحكم فيها ابتداءً، أو ما ورد في جواب سؤال الراوي. ويعادله في لغتنا الفارسية: (آواز / الاسم، وآواز خواندن / المصدر)، وفي اللغة الإنجليزية: (song و sing)

وحينئذٍ فيقع الكلام تارة: في تحديد هذا العنوان وتعيينه على نحو يُمكن وقوعه موضوعاً لحكم شرعي، بحيث لا يكون الحكم متعلقاً بأمْرٍ مجمل بحسب المفهوم، وأخرى في أنّ هذا العنوان هل هو محرّم بإطلاقه، أم المحرّم إنّما هو حصّة منه على حسب القيود المستفادة من الأدلّة؟

فهناك مطلبان:

أما المطلب الأوّل، فالمرجع في تحديد هذا العنوان ينحصر في العُرف؛ وذلك لأنّ هذا المعنى الثاني للغناء مفهوم عُرفي واضح لديه، فالعُرف لا يتردّد في تشخيص هذا العنوان وإطلاقه على مصاديقه، وتمييزه عن غيره من أنواع الصوت الممدود المِرْجَع، كالأذان وقراءة القرآن على نحو الترتيل، وما هو المعتاد في ذكر المراثي عند أهل منابر الوعظ والتصويت في قراءة الدعاء وأمثال ذلك.

فهناك فرق واضح عندهم بين الأغنية والأذان مثلاً، وفي لغتنا الفارسية فرق واضح عندهم بين الكيفية التي يُعبّر عنها بـ (آواز خوانی)^(١٢) وبين ترتيل القرآن

بالصوت مثلاً، فهذا المعنى العُرفي أمرٌ واضح يعرفه كلٌّ مَنْ كان من أهل اللغة من الصغير والكبير، والمدني والبدوي.

ثمَّ إنَّه لا دخل فيه لحسن الصوت، فيصدق على مَنْ يترنَّم - على هذا الوجه - بصوت رديء: أَنَّهُ يُغْنِي بصوت رديء، كما قد قيل: (إذا غَنَّا القَرَشِي / دعوت الله بالطرش)^(١٣)، فبين الغناء بهذا المعنى وبين حسن الصوت عموم من وجه، فبعض ما يصدر عن الإنسان من الصوت الحسن لا يكون غناءً، كالذي يُستعمل في تلاوة القرآن من حسن الصوت، كما ورد في روايات تلاوة الإمام السجاد والإمام الباقر عليهما السلام، وبعض الغناء بهذا المعنى لا يكون بالصوت الحسن.

وأيضاً ليس من أجزاء حدِّه كونه على التناسب الموسيقي، بمعنى وقوعه على غرار إحدى تلك المقامات الموسيقية المعروفة عند أهلها؛ لأنَّ هذا لازمه الأعمّ، فكلَّ صوت يخرج من فم الإنسان إذا كان على نحو المدِّ والترجيع - أي: ما يُطلق عليه الغناء بمعناه اللغوي - فهو موافق لإحدى تلك المقامات ولو لم يصدق عليه الغناء بمعناه المعروف كترتيل القرآن والأذان.

وقد تنبَّه لذلك المحدث الجليل المولى محمد تقي المجلسي رحمته الله، فقال في رسالته المسماة بالمسؤولات ما ترجمته: «وزعم بعضُ أنَّ كلَّ صوتٍ يُوافق المقامات الإثني عشر أو الأربع والعشرين فهو غناءً، وقد غلَطَ في ذلك؛ لأنَّ كلَّ صوت يصدر من الحيوان فإنَّه موافق لإحدى تلك المقامات»^(١٤).

وأيضاً ليس من أجزاء حدِّه أن يكون مطرباً فعلاً أو شأنًا؛ بمعنى كونه موجباً لعروض ما يُسمَّى الطرب في السامع أو المغنِّي. وقد عرَّفوا الطرب تارة: بالفرح والحنن^(١٥)، وأخرى: بخفَّةٍ تعترى الإنسان عند شدَّة الفرح والحنن^(١٦)، وثالثة: بحلول الفرح وذهاب الحزن^(١٧)، وبغيرها القريب منها.

وذلك لأنّ هذا من لازمه الأخصّ، فربّ غناء لا يُوجب أيّ فرح أو حزن، فضلاً عن الخفة العارضة عند شدّتهما، والصحيح أنّ بين الغناء وما يُوجب الطرب عموم من وجه، فربّما يحصل الطرب بهذا المعنى بسبب غير الغناء، كالْمَشَاهِد والمَنَاطِر المُفَرَّحة أو المُحْزَنة، أو الموجبة لتلك الخفة المعترية عند شدّة الفرح أو الحزن، وربّما لا يحصل ذلك بغناء المغنّي.

ومن ذلك يظهر التأمّل فيما نُسب إلى المشهور في تعريف الغناء من أنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب (من باب الإفعال)؛ وذلك لخلوّ كلمات أهل اللغة من قيد الإطراب في تفسير الغناء، بمعنى كونه موجباً للطرب.

نعم، في القاموس: الغناء - ككساء - من الصوت ما طُرِبَ به^(١٨)، وأنّ التطريب: الإطراب، كالتطرب والتغنّي^(١٩).

ولكن قد عرفت أنّ التطريب ليس بمعنى إيجاد الطرب، وقد نقلنا عن لسان العرب أنّ التطريب في الصوت مدّه وتحسينه، قال: وطرب في قراءته: مدّ ورجّع^(٢٠). وقريب منه ما في بعض آخر من كتب اللغة.

وأما في كلمات الفقهاء فالظاهر من بعضها دخل هذا القيد في مفهوم الغناء، فممن ذكر ذلك - على ما هو الظاهر من كلامه - المحقّق الحلّي^(٢١) وكذا المحقّق الثاني^(٢٢) - على ما ببالي - وكذا بعض آخر ممّن تأخّر عنهما.

ولكن السيد العاملي صرّح في مفتاح الكرامة - على ما حكى عنه الشيخ - بأنّ التطريب والإطراب المذكورين في تفسير الغناء ليس المراد منهما إيجاد الطرب بمعنى الخفة لشدّة الحزن أو السرور، بل هما بمعنى آخر، وهو الترجيع والمدّ وتحسين الصوت^(٢٣)، واستند لذلك إلى كلمات أهل اللغة - وهو نفسه عربيّ ومتكلم بهذه اللغة - فألحق الإطراب - من باب الإفعال - في هذا المعنى بالتطريب - من باب

التفعيل - وجزم بأنّ معناهما لا يرتبط بالطرب بمعنى الخفة بالفرح والحزن .

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم بعد ما نقل عن السيد العاملي كلامه المذكور آنفاً، ناقش فيه بما حاصله: إنّ اشتقاق الصيغتين - الإطراب والتطريب - من مادّة الطرب يستلزم لا محالة أن تكونا بمعنى إيجاد الطرب بالمعنى المذكور له في اللغة - أي: الخفة الناشئة من شدة الحزن أو السرور - وإلاّ لزم الإشتراك اللفظي، مع أنّهم لم يذكروا للطرب معنى آخر^(٢٤).

ويمكن أن يُورد عليه:

أولاً: إنّ ما أفاده خلاف ما نصّ عليه علماء اللغة في معنى التطريب، بل الإطراب أيضاً، كما عرفت عن اللسان والقاموس وغيرهما، والظاهر لزوم الاعتماد على قول اللغوي في مثل ذلك.

وثانياً: اختلاف المعنى في الصيغتين المشتقتين من أصل واحد بل بين المشتق وأصله غير عزيز في لغة العرب، فمن الأوّل: قَسَطَ - الماضي من الثلاثي المجرد - وأقْسَطَ - الماضي من باب الإفعال - مع أنّهما مشتقان من أصل واحد وهو القسط، ومن الثاني: ما ذكره في نفس مادّة الطرب، فقالوا في الإطراب: إنّّه بمعنى نقاوة الرياحين، وفي المَطْرَب والمَطْرَبَة: إنّّه الطريق الضيق^(٢٥)، فليكن ما نحن فيه من هذا القبيل.

وثالثاً: إنّ ذكر هذا المعنى للتطريب ربّما يدلّ على وجود معنى آخر لمادّة الاشتقاق - كما ذكره بعض محشّي المكاسب - فلا وجه للإستيحاش من الاشتراك اللفظي.

والحاصل: إنّ ما ذكره من دخل الطرب - بمعنى الخفة المذكورة في كلماتهم - في تعريف الغناء لم نجد له وجهاً وجيهاً.

نعم، لا يبعد أن يُقال: إِنَّ عروض الخَفَّة بهذا المعنى على الصوت يُوجب دخول الصوت في أفراد اللهو، فيكون بذلك من الغناء الموجب للهو، فيكون محرماً من جهة حرمة الغناء اللهوي، إِلَّا أَنَّ ذلك لا يقتضي دخل هذا القيد في تعريف الغناء عُرفاً ولغة، كما لا يخفى.

والمتحصّل من جميع ما ذكرناه: أَنَّ الغناء المسؤول عن حكمه في الروايات إِنَّمَا هو عبارة عن تلك الحقيقة العُرفية المعروفة لدى الناس، المتداولة بينهم، والتي لا يخلو أيّ زمان وأيّ قوم منها، والتي يستعملها أهل الفسق واللهو وغيرهم، والتي قد تكون مقرونة بالصوت الحسن أو بالمهارة في النظم الموسيقي وقد لا تكون، والتي قد تتقارن مع استعمال آلات الموسيقى والعزف وقد لا تتقارن، والتي قد تُوجب عروض الطرب بمعنى الخَفَّة على مراتبها في الشدّة والضعف وقد لا تُوجب، والتي قد تكون مقرونة بالكلام وقد لا تكون، والتي يُفَرِّق العُرف بينها وبين غيرها من الأصوات الممدودة والمرجعة كقراءة القرآن والأذان وذكر المراثي على النحو المتعارف لها، والتي لها اسمها الخاص في جميع اللغات، وقد ذكرنا اسمها في اللغة الإنجليزية وفي اللغة الفارسية.

فهذا هو معنى الغناء الذي تكفّلت الروايات الكثيرة لبيان حكمه، و وقع السؤال عنه من أصحاب الائمة عليهم السلام.

وعلى هذا فلا يكون مفهوم الغناء المسؤول عن حكمه متقوماً بالإطراب بمعنى إيجاده الطرب، ولا بكونه ممّا يستعمله أهل الفسق والفجور، ولا بكونه بالصوت الحسن، ولا بتقارنه مع آلات العزف، ولا بكونه على نسق النظم الموسيقي المعروف عند أهله، ولا بكونه مقروناً بالكلام أو بالباطل منه، ولا بكونه لهوياً، بل هذه كلّها أخصّ من مفهوم الغناء، وليس لأيّ منها دخل في مفهومه، بل مفهومه ما

ذكرناه آنفاً، أي: تلك الحقيقة التي يعرفها جميع أهالي الأعراف ويُميّز بينها وبين غيرها من أصناف الصوت الممدود المرجّع كالأذان وأمثاله.

وأما المطلب الثاني - وهو أنّ الغناء بالمعنى الذي شرحناه في المطلب الأوّل هل هو محرّم بإطلاقه؟ أم المحرّم إنّما هو حصّة منه على ما يُستفاد من القيود الواردة في الروايات - فنقول: قد عرفت فيما سبق عند ذكر الروايات أنّه ليس هناك ما يدلّ على حرمة الغناء بإطلاقه، بمعنى حرمة كلّ ما يصدق عليه ذاك المعنى العُرفي الذي شرحناه في المطلب الأوّل، غير رواية أبي الربيع الشامي^(٢٦) وصحيحة علي بن جعفر^(٢٧) المتقدمتين.

وأما الاستفادة من غيرهما - وعمدتهما ما وردت في تفسير الآيتين وكذا رواية عبدالأعلى^(٢٨) ورواية الريّان بن الصلت^(٢٩) وبعض آخر من الروايات - اختصاص الحرمة بالغناء الذي يتضمّن اللّهُو والباطل، على ما مضى من مبسوط الكلام في ذلك، وأمّا الروايتان فمحمولتان على هذا المعنى نفسه بالتقريب الذي ذكرناه سابقاً.

على هذا فمجمّل القول: إنّ الغناء بالمعنى المعروف يكون على قسمين، محرّم ومباح، فالمحرّم منه ما كان فيه شيء من اللّهُو المضلّ عن سبيل الله أو الباطل بالمعنى المذكور سابقاً، والمباح ما لم يكن فيه ذلك.

وعلى هذا فلا حاجة إلى ما تكلفه بعض من خروج ما لا يُمكن القول بحرمة عن موضوع الغناء، فالموضوع محفوظ في كلا القسمين، إلّا أنّ الدليل قاصر عن إفادة الحرمة في غير ما كان من القسم الأوّل.

وهذا الذي انتهينا إليه في حكم الغناء هو نفس ما انتهى إليه - على وجه - الشيخ الأعظم، وإن كان ما سلكه في ذلك غير ما سلكناه؛ فإنّه - بعد ما ذكره من روايات

الباب - قال: «وظاهر هذه الأخبار بأسرها حرمة الغناء من حيث اللهو والباطل، وهي من مقولة الكيفية للأصوات، إن كان مساوياً للصوت اللهوي والباطل - كما هو الأقوى - فهو، وإن كان أعمّ وجب تقييده بما كان من هذا العنوان، كما أنّه لو كان أخصّ وجب التعديّ عنه إلى مطلق الصوت الخارج على وجه اللهو». ثمّ قال: «وبالجملة فالمحرّم هو ما كان من لحن أهل الفسوق والمعاصي، التي ورد النهي عن قراءة القرآن بها، سواء كان مساوياً للغناء أو أعمّ أو أخصّ، مع أنّ الظاهر أن ليس الغناء إلّا هو...» إلى آخر كلامه^(٣٠). وقال أيضاً في موضع آخر: «فكلّ صوت يكون لهواً بكيفية ومعدوداً من ألحان أهل الفسوق والمعاصي فهو حرام»^(٣١).

أقول: أمّا ما ذكره من أنّ حرمة الغناء إنّما هي من جهة اللهو والباطل فهو متين جداً، وقد مرّ بعض الكلام في ذلك في مطاوي ما ذكرناه سابقاً.

وأما ما أفاده من أنّ الغناء - موضوعاً - مساوٍ للصوت اللهوي فيه: ما عرفت في بيان موضوع الغناء بالبسط والتفصيل. وحاصله: إنّ الغناء أعمّ من الصوت بالكيفية اللّهوية وغيرها، وأنّه من الموضوعات العرفية التي ليست اللّهوية من مقوماتها، وأنّه ينقسم موضوعاً إلى ما فيه اللهو والباطل وما ليس فيه ذلك.

وأما ما ذكره أخيراً من تطبيق الغناء اللهوي على لحن أهل الفسق والمعاصي فهو أيضاً ممّا ليس له مستند وشاهد، بل يُنافيه ما ذكره بعد ذلك بقليل من أنّ الميزان في اللّهوية كون الصوت مطرباً، بمعنى عروض الخفة للإنسان لشدة حزن أو سرور، قال: «وهو الذي أراد الشاعر بقوله: أطرباً وأنت قنّسريّ؟! أي: شيخ كبير، وإلا فمجرّد السرور أو الحزن لا يبعد عن الشيخ الكبير...»^(٣٢).

بل يُنافيه أيضاً ما ذكره في موضع آخر من أنّ الحكم بكون الصوت لهوياً هو

الوجدان، حيث يجد الصوت المذكور مناسباً لبعض آلات اللّهُو وللرّقص ولحضور ما تستلذه القوى الشهوية... الخ (٣٣).

والحقّ: إنّ هذا كلّهُ ليس ممّا يُمكن التعويل عليه؛ وذلك لفقد مستند له من الشرع، والصحيح أن يُقال: إنّ اللّهُو بإطلاقه وحتىّ اللّهُو بمعنى ما يُلهى عن ذكر الله لا يدلّ على حرّمته دليل، وإنّما المحرّم هو اللّهُو الذي يكون المقصود منه الإضلال عن سبيل الله، أو يكون عاقبته ذلك - على الإختلاف في معنى اللّام في قوله تعالى: ﴿لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (٣٤) - وهذا هو الذي نطق به الكتاب العزيز، كما مرّ الكلام فيه بالتفصيل.

نعم، وقوع الإضلال تارة ينشأ عن كيفية الصوت واللحن، وأخرى عن مضمون الكلام المصوّت، وثالثة عن الملابس الحافّة بالصوت، وكلّ هذا غناء لهويّ مضلّ محرّم.

وفذلّة القول في ذلك:

أولاً: إنّ الغناء بمعناه المعروف في جميع الأعراف ليس بإطلاقه محرّماً، بل المحرّم هو الغناء اللّهوي، وأمّا غير اللّهوي منه فليس موضوع الحكم في أدلّة التحريم، وليس موضوع السؤال والجواب في الروايات.

وثانياً: إنّ اللّهُو المأخوذ في عنوان الغناء المحرّم ليس بمعنى الإطراب - بأيّ معنى من معاني الطرب - وليس أيضاً مطلق اللعب المذكور في بعض الكلمات، وليس أيضاً مطلق ما ألّهى عن ذكر الله الشامل للموارد التي لا يكون ذكره عزّ وجلّ واجباً.

بل المراد منه اللّهُو الذي يُضِلّ عن سبيل الله بالمعنى الذي سبق ذكره - أي: الإضلال في العقيدة والمعرفة أو الإضلال في العمل وفي الفروع - الذي هو الظاهر

من الآية الشريفة الواردة في اللّهُو، فهذا هو القدر المتيقّن من اللّهُو الذي يحرم الغناء إذا قارنه.

وعلى هذا فلو تغنّى بكلامٍ مضلٍّ من الشعر أو غيره أو بلحنٍ كذلك كالألحان المستعملة للرقص المحرّم، سواء أكان اللحن مختصاً بالرقص - كما هو المعهود من الألحان الرقصية عند الأوروبيين على ما يُنقل عنهم - أو لم يكن ولكن كان مستعملاً فيه أو كان الغناء صادراً من مُغنٍ مثير شخصه للشهوات كالمرأة والمخنث مثلاً أو حتّى في مجلسٍ كذلك، كان ذلك غناءً محرّماً، وما عدا ذلك فهو مجرى أصالة البراءة؛ لكون الشبهة حينئذٍ مصداقية.

ثم إنّ مقتضى ما ذكرناه في الروايات المفسّرة لقوله تعالى: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^(٣٥): أَنَّ الغناء المحرّم هو ما كان داخلاً في عنوان الزور والباطل، فيكون البطلان أيضاً مناطاً لحرمة الغناء، وقد ذكرنا أنّ المراد بالباطل في تلك الروايات وكذا في رواية الريّان بن الصلت ليس مطلق ما لا يكون له فائدة - على ما هو المعنى الأوسع للباطل - بل المراد منه ما يُقابل الحق، وقد استفدنا من الرواية الأخيرة أنّ المراد منه ما كان وضوح البطلان فيه بمرتبة يعرفه كلّ أحدٍ من المتشرّعة بالنظرة الأولى، ويكون بطلانه أمراً يحكم به ارتكاز المتشرّعة.

وبناءً عليه فالظاهر انطباقه على اللّهُو بالمعنى المذكور آنفاً؛ فإنّ الصوت المضلّ عن سبيل الله بأحد الوجوه المذكورة - أي: من جهة الكلام أو من جهة اللحن أو من جهة الملابس كالمغني - أمرٌ ظاهر البطلان لكلّ أحدٍ من المتشرّعة، وأمّا ما عدا ذلك ممّا يكون البطلان فيه مشتبهاً فمجري أصالة البراءة أيضاً.

ثم إنّ هاهنا تساؤلاً، وهو إنّ الإضلال عن سبيل الله أمرٌ محرّم في نفسه، وكذا الباطل بالمعنى المذكور، سواء أكانا في الغناء أو في غيره، فما الوجه في

تخصيص الغناء بالذكر في تلك الروايات الكثيرة؟

ويمكن أن يُجاب بأنّ هذا التأكيد والتصديّ إنّما هو من جهة أنّ الغناء بطبيعته من أكثر الأمور وأشدّها صلةً بالضلال والبطلان، فقد ورد: إنّ الغناء عُشّ النفاق^(٣٦)، وأنه رقية الزنا^(٣٧)، وأنّ بيت الغناء لا تُؤمن فيه الفجيعة^(٣٨).

وقد بلغ هذا الأمر أعلاه في العهد الذي صدرت فيه تلك الروايات عنهم عليهم السلام، فقد كان رواج سوق الغناء في ذاك العهد بمرتبة لم يُعهد مثله قبله في زمن الإسلام، بل في العرب كافّة - على ما هو المستفاد من التاريخ - وقد كان ولع الحكومات الفاسدة من بني أميّة وبني العباس بهذه الظاهرة المخزية بحيث كانوا يجلبون إلى بلاطاتهم كثيراً ممّن كان لهم خبرة وشأن في هذا الأمر، وقد نشأ في تلك العهود كبار المغنّين المشهورين، المذكورة أسماؤهم في الكتب المختصّة بهذه الأمور، بل شاع الغناء في أوساط الناس السالكين نهج الولاة والسلطين، ومن المعروف أنّ الناس على دين ملوكهم، وبلغ الأمر في ذلك إلى أن صار البلدان المشرفان - مكة والمدينة - من عمدة البلاد رواجاً وشيوعاً للغناء، ففي الأغاني: «إنّ الغناء في المدينة لا يُنكره عالمهم، ولا يدفعه عابدهم!».

فهذه هي الظروف التي وردت فيها تلك الروايات، وهذا هو الذي دعا أئمّة الهدى وأعلام التقى عليهم السلام إلى هذا التأكيد والتشديد في أمر الغناء، كما أنّه الداعي لأصحابهم عليهم السلام الى تلك الأسئلة الكثيرة عن حكمه.

ثمّ إنّ للمحدث الكاشاني كلاماً في الوافي، وقع محلّ البحث والنظر بين الأعظم، قال - بعد ذكر روايات الباب -: «والذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة فيه اختصاص حرمة الغناء وما يتعلّق به من الأجر والتعليم والإستماع والبيع والشراء كلّها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني أميّة وبني العباس من

دخول الرجال عليهنّ وتكلّمهنّ بالأباطيل ولعبهنّ بالملاهي من العيدان والقصيب وغيرها، دون ما سوى ذلك، كما يُشعر به قوله ﷺ: (ليست بالتي يدخل عليها الرجال) ^(٣٩). ثمّ نقل كلام الشيخ في الإستبصار، ثمّ قال: «ويستفاد من كلامه: أنّ تحريم الغناء إنّما هو لاشتتماله على أفعال محرّمة؛ فإنّ لم يتضمّن شيئاً من ذلك جاز، وحينئذٍ فلا وجه لتخصيص الجواز بزفّ العرائس...» إلى آخر كلامه ^(٤٠).

والظاهر من كلامه هذا أنّ الغناء المحرّم ما اقترن بالمعاصي الأخرى ممّا ذكر بعضها، وأمّا ما لم يتضمّنّها فلا حرمة فيه. وقريبٌ منه ما يُحكى عن المحقق السبزواري ^(٤١) وعن الفاضل النراقي ^(٤٢)، وقد كان يقوِّيه بعض أساتذتنا الأعظم في المشهد الرضوي المبارك ^(٤٣).

فالغناء على رأي المحدث المذكور ينقسم إلى محرّم ومحلّ بالتفصيل المذكور، ولازم ذلك أنّ المحرّم منه محرّمٌ في نفسه، لا أنّ المحرّم ما قارنه من المعاصي، وأمّا هو بنفسه فحلال.

وعليه، فلا يرد عليه ما أورده السيد الخوئي من أنّ الظاهر من الروايات الناهية عن الغناء تحريمه بنفسه مع قطع النظر عن اقترانه بسائر العناوين المحرّمة ^(٤٤)، وأيضاً: إذا كان تحريم الغناء إنّما هو للعوارض المحرّمة كان الإهتمام بالمنع في هذه الروايات لغواً محضاً؛ لورود النهي عن سائر المحرمات بأنفسها ^(٤٥).

عدم ورود إشكال السيّد الخوئي على الكاشاني:

أما الأول: فلأنّ القول بحرمة الغناء المقترن بتلك المعاصي ليس معناه عدم حرّمته بنفسه؛ إذ الظاهر من مراده أنّ تلك المقارنات جهة تعليلية لثبوت الحرمة للغناء، حيث إنّها تُوجب أن يكون الغناء حينئذٍ لهويّاً مضلاً عن سبيل الله، فهذه كلّها من مصاديق اللهو المضلّ، فيكون الغناء عند اشتتماله على هذه الأمور محرّماً نفسياً.

وأما الثاني: فلائّه إنّما يرد عليه لو كان مراده نفي حرمة الغناء المقارن للمعاصي بنفسه، واختصاص الحرمة بتلك الملابس الحافّة به، وقد عرفت إباء كلامه عن ذلك على ظاهره.

ثمّ إنّ الاستفادة من كلام هذا المحدث الفقيه أمران:

أحدهما: تقسيم الغناء إلى محرّم ومحلّ على حسب ذلك التفصيل المذكور في كلامه، ولا يبعد - لولا ما سنذكره من الأمر الثاني الاستفادة من كلامه - أن يكون المحرّم في رأيه نفس ما انتهينا إليه من أنّ الغناء المحرّم هو اللهوي المضلّ عن سبيل الله، وأنّ ما ذكره من دخول الرجال على المغنّيات وتكلمهنّ بالأباطيل وسائر ما ذكره إنّما هي مصاديق للهو المضلّ، لا أنّها عناوين مستقلة دخيلة في صيرورة الغناء محرّماً بسبب اقترانه بها بخصوصها.

وقد ذكرنا كراراً أنّ لهويّة الغناء كما تكون بضمنون الكلام المتغنّي به واللحن والكيفية المتغنّي بها، كذلك تكون ببعض الملابس الأخرى له كحال المغنّي من كونه امرأة وأمثال ذلك، ومكان الغناء كبيوت الغناء المعدة يومئذٍ لذلك، ومن تلك الملابس دخول الرجال عليهنّ، فيكون الغناء منهنّ في ذاك الحال لهوياً مضلاً عن سبيل الله.

وهذا بطبعه يكون مختلفاً عما يُغنّي به في الأعراس؛ إذ ليس في غنائها عادةً ما يُمكن عدّه من اللهو المضلّ.

ومن ذلك ظهر الكلام فيما أفاده الشيخ الأعظم في ذيل كلام الفيض، حيث قال: «إلا أنّ استشهاداً بالرواية... - إلى أن قال -: فإنّ صوت المغنّية التي تزفّ العرائس على سبيل اللهو لا محالة...» إلى آخر كلامه^(٤٦)، حيث إنّ ما ادّعاه من أنّ صوتها في العرائس يكون لهوياً أمرٌ غير ثابت؛ لأنّ اللهو المراد هنا - على ما

ذكرنا مفصلاً - هو اللهو المضلّ عن سبيل الله، وليس في الغناء في زفّ العرائس عادةً ما يكون من ذلك.

ومن ذلك علّم أنّ خروج الغناء في العرائس عن حكم حرمة الغناء ليس بالتخصيص - كما ادّعاه - بل بالتخصّص.

وأما الأمر الثاني ممّا يُستفاد من ظاهر كلام المحدث المذكور، فهو إنّ الغناء في روايات التحريم إنّما يُحمل على ما هو المعهود في تلك الأزمان من الإقتران بما ذكره من المحرّمات، كدخول الرجال عليهنّ.

وهذه دعوى بغير شاهد؛ لأنّ هذا يقتضي انصراف المطلقات إلى هذا الصنف من الغناء، أي: المعهود من تلك الأزمان، وانصراف المطلق إلى بعض أفرادهِ وأصنافهِ لا يكون إلّا إذا كان هذا الفرد أو الصنف على نحوٍ من الشيع والرواج الذي لا ينصرف ذهن المخاطب إلّا إليه، فمثل هذا يُوجب استظهار المقيد من الدليل المطلق، وهذا ليس ممّا يُمكن إثباته في أمر الغناء في زمن صدور الروايات، بل المظنون خلافه، أي: عدم انحصار الغناء عندئذٍ بالغناء المقارن لتلك المحرّمات؛ فإنّ نفوس الناس في جميع الأزمنة والأمكنة متميلةٌ إلى التغنّي والترنم بالأشعار والأنشيد، ويكون ذلك في الغالب خالياً عمّا يُقارنه في مجالس اللّهو والفسق والمعدة لذلك، فكثيراً ما يترنم الإنسان في خلواته في بيته أو في طريقه في الأزقة والشوارع عند وحدته فيها، وفي غير ذلك، وليس فيها شيء غير الغناء، ولا شك أنّ فيها ما يكون لهوياً مضلاً مشمولاً لأدلة التحريم من جهة الكلام المتغنّي به أو اللحن.

وعلى هذا فالقول بانصراف المطلقات إلى ما في كلام الفيض ليس له وجهٌ ظاهر.

ثم إنّ السيد الأستاذ أورد - في جملة ما أورد - على كلام الفيض، بأنّ لازم

دعوى الإنصراف الإلتزام بتخصيص تحريمه بما يكتنف بجميع ما كان متعارفاً في مجالسهم الملعونة، من دخول الرجال على النساء وشرب الخمر وارتكاب الأفعال القبيحة والفواحش و... و مع فقد بعضها يُقال بالجواز.. إلى آخر ما أفاد^(٤٧).

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ الناظر في كلام الفيض يعرف بوضوح أنّ مراده من المعهود في تلك الأزمان الغناء المقارن للحرام في الجملة، وقد مثّل للمقارنات المحرّمة ببعض الأمثلة، لا أنّ شرط الحرمة في رأيه هو الاقتران بجميع تلك المحرّمات؛ لوضوح أنّ مجالسهم المتعارفة بينهم لم تكن بحيث تجتمع فيها تلك المحرّمات بأسرها، فالمتعارف هو الإشتغال والاقتران ببعضها في الغالب، والجامع هو الاقتران بالمحرّم في الجملة، وهذا هو الذي أراده الفيض على ما يشهد به ظاهر كلامه، فلا يرد عليه هذا الإشكال. والله العالم.

ثمّ إنّ السيّد الأستاذ - أعلى الله مقامه ورفع الله أعلامه - وإن اختار في كتابه في المكاسب المحرّمة نفس مذهب المشهور في حكم الغناء وموضوعه مع شيء يسير من الاختلاف، إلّا أنّه عدل عن ذلك في أخريات أيامه المباركة وأبدى رأياً غريباً على ظاهره؛ فإنّه بعد أن أخذ المذيع والتلفاز مجراه في الجمهورية الإسلامية، وأذاع في جملة ما أذاع بعض الأناشيد والأغاني والموسيقى، و صار حكم هذه الأغاني المذاعة محلّ التساؤل من قبل البعض، قال: لنا كلاماً في ذلك - وذلك في محضرٍ خاصٍّ بي وبنفَرٍ قليل من مسؤولي إدارة نظام البلاد - أبدى فيه رأيه الخاصّ الذي أشرت إليه، وأنا أحاول الآن أن أنقل كلامه بالفاظ قريبة من نصّ ألفاظه، وهو هكذا: «إنّ كثيراً ممّا تُذيعه الإذاعة الإيرانية اليوم من الأغاني الموسيقية حلالٌ هنا وفي بلادنا، بينما هو محرّم لو أُذيع في بلدانٍ آخر ممّا يسكنها المسلمون»، وسمّى بلداً خاصّاً إسلامياً تحت إدارة حكمٍ طاغوتيٍّ وحكّامٍ فسقة.

ثمّ قد سمعت بعد ذلك عن بعض علمائنا الثقات الأفاضل^(٤٨) حكايته عن السيد الإمام الراحل هذا الرأي نفسه، وقد صرّح بأنّه سمعه منه مباشرةً، وبذلك قد بان لي أنّه ﷺ لم يكتفِ ببيان رأيه هذا لنا معشر المسؤولين في إدارة النظام، بل أراد إشاعته في المعاهد العلمية وعند معاشر الفقهاء وعلماء الدين أيضاً.

ومن المؤسف أنّنا لم نهتمّ عندئذٍ بالتساؤل عن الوجه في رأيه هذا، وما هو المستند الفقهي لهذه الفتوى الغريبة بظاهرها.

ويسنح في خاطر الآن أنّ المستند له هو نفس ما انتهينا إليه في حكم الغناء وموضوعه، أي: اختصاص الحرمة بالغناء اللهوي المضلّ عن سبيل الله، وتقريبه: إنّ الإنشاد الغنائي لشعرٍ واحد ومن مغنٍّ واحد قد يختلف من جهة كونه مضلاً أو غير مضلّ، بحسب الظروف الحاكمة على الناس والمجتمع - كما يختلف على حسب كيفية المجلس الذي يُغنى فيه - ففيما كانت الظروف والأوضاع الاجتماعية بحيث تدعو الناس وتحرّكهم نحو التقوى والتعبّد لله عزّ وجلّ، وتكون حركة المجتمع بمجموعهم توجّهاً إلى التدين والتشريع، يكون مثل ذلك التغني مُثيراً ومحركاً لهم نحو هذه الجهة والمسار، فلن يكون لهواً مضلاً عن سبيل الله.

وأما إذا كانت الظروف ممّا تُسيّر الناس على غير طريق الحق والصلاح، وتكون طرق الضلال والانحلال الخلقي ميسّرة السلوك لأفراد المجتمع، فحينئذٍ يكون مثل ذلك الغناء مُلهياً ومُضلاً عن سبيل الله ومصادقاً للغناء المحرّم.

وقد مرّ كراراً أنّ لهويّة الغناء وكونه موجباً للضلال تارة يكون منشأها اللّحن وأخرى يكون الكلام المُصوّت به، وثالثة الملابس والظروف الحافّة بالغناء، مثل كون المغني امرأة أو كون المجلس مجلساً محرّماً وأشبه ذلك، فيكون من ذلك الوضع الاجتماعي بالنسبة إلى ما يُذاع من وسائل الإعلام الجمعي كالمذياع والتلفاز وغيرها.

هذا ما يسنح للذهن فيما يُمكن أن يكون الوجه للنظر الذي أبداه السيد الأستاذ،
والله العالم.

والمتحصّل من جميع ما ذكرناه بالبسط والتفصيل في باب الغناء حكماً
وموضوعاً عبارة عمّا يلي:

١ - الغناء محرّم في الجملة بغير خلاف من أصحابنا، وعليه الكثير من فقهاء
السنة، وفي ذلك وردت الروايات الكثيرة.

٢ - ليس موضوع الحكم في هذا الباب الغناء بمعناه اللغوي العامّ، وهو كلّ
صوتٍ مُدّ ورُجّع، بل الموضوع هو المعنى العُرفي لهذا العنوان، وهو الصوت
الممدود والمرجّع الذي يُطلق عليه التغنّي والغناء في متفاهم العُرف، في قبال
الأصوات الممدودة والمرجّعة التي لا يُطلق عليها ذلك عُرفاً، كالأذان وتلاوة القرآن
وأمثالهما.

٣ - ليس فيما بأيدينا من الدليل ما يُستفاد منه حرمة الغناء بهذا المعنى الثاني
على إطلاقه، بل المستفاد من الأدلّة حرمة الغناء اللهوي الباطل المضلّ.

٤ - اللهو الموجب لحرمة الغناء المتلبّس به ينشأ تارة: من اللحن وكيفية التغنّي،
وأخرى: من مضمون الكلام المتغنّي به، وثالثة: من الملابس الحافّة به، من قبيل
كون المغنّي بحيث يكون غناؤه موجباً للهو المضلّ وأشباه ذلك.

٥ - اللهو المأخوذ في موضوع حرمة الغناء ليس مطلق ما يُلهي الإنسان عن
ذكر الله عزّ وجلّ أو عن واقع الحياة وأمثال ذلك، بل هو اللهو المضلّ عن سبيل الله
تعالى، إمّا بالضلّال عن المعارف الحقّة التي لا بدّ للمسلم من الإلتزام والإعتقاد بها
قلباً، أو بالإنحراف عن الطريقة المستقيمة التي يجب عليه الثبات عليها عملاً، كغفل
الواجب وترك الحرام.

هذا محصل ما وصلنا إليه من ملاحظة الأدلة الواردة في باب الغناء، والتدقيق والتنقيب فيها، والله العالم بحقيقة الحال.

المقام الثالث: في سائر ما يتعلق به

ثم إن هاهنا نقاط لا بد من التصدي لها:

النقطة الأولى: كل ما ذكرناه في باب الغناء وحرمة يشمل إيجاده واستماعه، فاستماع الغناء محرّم كإيجاده بلا فرق. ويدل على ذلك:

أولاً: إن المتفاهم عُرِفَ من حرمة الغناء وجوب الإجتنب عنه، وهذا يشمل الاجتناب عن التغني والاجتناب عن استماعه، وليس في إطلاق الحرمة ما يدل على إرادة الأول بالخصوص حتّى يكون رادعاً للمتفاهم والمركز العرفي المذكور، بل لعل فيها ما يشعر بكون المراد منها أولاً هو الاستماع، وهو قوله تعالى: ﴿وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ...﴾ الآية^(٤٩)؛ فإنّ الإشتراء يُناسب المستمع أكثر ممّا يُناسب المغني، فتأمّل^(٥٠).

وثانياً: ما ورد في خصوص الإستماع، كرواية علي بن جعفر: «سألته عن الرجل يتعمّد الغناء يُجلس إليه؟ قال: لا»^(٥١)، ورواية مسعدة فيمن أطال الجلوس في الكنيف لاستماع غناء الجيران^(٥٢). وغيرهما، وقد تقدّمت الروايات بتفاصيلها^(٥٣).

النقطة الثانية: قد عرفت أنّ المحرّم هو الغناء اللهوي المضلّ عن سبيل الله - بالمعنى الأعمّ، من الإضلال في العقيدة أو في العمل، أي: الإيقاع في الحرام - فهل يختلف هذا الحكم باختلاف أحوال الأشخاص من هذه الجهة؟ بأن يكون

الغناء بعمومه أو غناء خاصٍّ محرّماً على شخصٍ؛ لكونه مضللاً له وموقعاً إيّاه في ارتكاب المحرّم أو في الاستهتار المتزايد شيئاً فشيئاً، ومباحاً لشخص آخر لعدم تأثيره فيه بمثل ذلك، إمّا لشدة تقواه، أو لتعوّده الموجب لعدم التأثر، أو لغير ذلك؟

الجواب: لا؛ لأنّ المستفاد من الأدلّة: أنّ الحدّ المذكور إنّما هو لبيان ما هو كذلك شأنًا، لا ما هو كذلك فعلاً، وإلا لزم أن لا يكون العمل محرّماً قبل إيجاده؛ بداهة أنّ فعلية الإضلال تتوقّف على وقوع الفعل، والمفروض أنّ الحرمة تتوقّف على أمرٍ لاحق له خارجاً، فلا حرمة قبل الإضلال.

ويتّضح الأمر في نظائر ذلك من الأحكام الشرعيّة، كحرمة المسكر لإسكاره؛ فإنّه لا يلتزم أحد بعدم الحرمة على مَنْ لا يُسكره المسكر من جهة قوّة مزاجه، أو ممارسته الطويلة لشربه واعتياده عليه وأمثال ذلك.

فالحاصل: إنّ المناط في الحرمة كون الغناء لهوياً مضلاً شأنًا، وإن لم يُوجب ذلك فعلاً في بعض الأحيان، وبالإضافة إلى بعض الأشخاص.

النقطة الثالثة: في مقتضى الأصل عند الشكّ.

أمّا في الشبهة الحكمية، بأن شكّ في أنّ هذا القسم من الغناء محرّم أم لا؟ فمقتضى القاعدة إجراء أصالة البراءة من الحرمة، كما هو الحال في الشبهات الحكمية عامّة، ومن الواضح أنّ الشكّ إنّما يكون فيما لا تكون الحرمة فيه مدلولاً عليها بالأدلة الاجتهادية من إطلاق أو دليل خاصّ، وبعد الفحص الذي يُشترط إجراء الأصل به.

وأمّا في الشبهات الموضوعية فكذلك تجري أصالة البراءة إذا كانت الشبهة مصداقية، بأن كان الموضوع للحرمة وهو الغناء المذكور في الروايات معلوماً

بمفهومه عند المكلف، ولكن شكّ في أنّ هذا الذي وقع خارجاً هل هو مصداق لذلك الموضوع أم لا؟ كما لو علم أنّ المحرّم هو الغناء اللهوي المضلّ عن سبيل الله، ولكن شكّ في اتّصاف هذا الواقع الخارجي بتلك الخصوصية، فقد تقرّر في الأصول أنّ ما كان فيه حلال وحرام فهو حلال حتّى يُعرف الحرام منه بعينه، والقدر المتيقّن من ذلك الشبهات المصادقية.

وأما إذا كانت الشبهة مفهومية، بأن كان الغناء غير مشتبه من ناحية حكمه؛ لوجود الإطلاقات الدالة على حرمة بأقسامه، ولكن كان الغناء المحرّم بأقسامه مشتبهاً من ناحية مفهومه، فيشكّ مثلاً أنّ الغناء الموضوع في أدلة الحرمة، هل هو كلّ ما يشمل التعريف اللغوي للغناء، أعني: كلّ صوتٍ ممدودٍ مرجّعٍ؟ أم هو ما يُسمّى في العُرف غناء، وهو قسمٌ خاصّ من الغناء بالمعنى الأوّل؟

فمقتضى القاعدة فيه أيضاً أصالة البراءة في الزائد عن القدر المتيقّن من هذا العنوان المجمل؛ للشكّ في تعلّق التكليف بالفرد المشكوك دخوله في العنوان، فليس هناك ما يُوجب التكليف.

نعم، لو كان الإجمال في المفهوم ناشئاً من دوّارته بين أمرين متباينين كان مقتضى القاعدة الاحتياط من جهة العلم الإجمالي بتعلّق الحكم بأحد الأمرين، لكن الواضح أنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل.

هذا، ولكنّ هناك كلاماً للمحقق السبزواري في رسالته المعمولة في الغناء، والتي سلك فيها ضدّ ما سلكه في الكفاية، فبالغ في إثبات حرمة الغناء حتّى فيما يُحتمل كونه داخلاً تحت هذا العنوان، فجعل مقتضى الأصل عند الشكّ في كون الصوت من الغناء الإشتغال.

وحاصل ما قال في هذا المجال: إنّ الأمر بالإجتنب عن قول الزور - المراد

منه الغناء - يقتضي الإجتنب عن طبيعة ما هو الغناء في واقع الأمر، أي: ما يكون غناءً في الواقع، لا ما يُعلم أو يُظنّ كونه غناءً، والاجتنب عن الطبيعة لا يحصل إلاً بالاجتناب عن جميع أفرادها، وهذا لا يحصل الجزم به إلاً بالاجتناب عما يُشكّ في كونه منها. وبالجمله، المأمور به أمر واحدٌ يتحصّل بانتفاء الطبيعة المساوق لإنتفاء جميع أفرادها، فعند بقاء الأفراد المشكوكة كان امتثال ما هو المأمور به في الواقع مشكوكاً فيه؛ إذ من المحتمل أنّ ما أتى به بعض المأمور به لا تمامه. والحاصل: إنّ الشكّ حينئذٍ إنّما هو في المحصّل، ويكون شكّاً في فراغ الذمّة عما كان يجب عليه - أعني: الإجتنب - وهذا مجرى أصالة الاشتغال».

ثمّ أورد على نفسه بعض الإشكال، وتصدّى للجواب عنه بما يرجع إلى الاستدلال المذكور آنفاً، فراجع^(٥٤).

أقول: هذا منه تقريباً لأصالة الاشتغال في الشبهات الموضوعية البدوية، وهو وإن كان على الظاهر في خصوص موارد الإشتباه في المفهوم، إلاّ أنّ بيانه هذا يشمل الشبهات المصادقية أيضاً مع وضوح المفهوم وعدم الإشتباه فيه، كما إذا شكّ في أنّ هذا المائع خمرٌ أم لا (في الشبهات التحريمية)، وأنّ ما لديه من المال استطاعة أم لا (في الشبهات الوجوبية): لأنّ ما ذكره من المناط موجود في ذلك كلّ؛ إذ النهي عن الشرب تعلق بالخمّر الواقعي، لا بما يُعلم أو يُظنّ أنّه خمر، والأمر بالحجّ تعلق بالاستطاعة الواقعية لا بما يُعلم أو يُظنّ كونها استطاعة، ولازم ذلك حكمه بالاشتغال في جميع ذلك خلافاً لإجماع الأصوليين في الأوّل، وإتفاق الأصوليين والأخباريين - عدا واحد منهم^(٥٥) على ما يُنسب إليه - في الثاني.

والجواب: إنّ الحكم الشرعي المتعلّق بالطبيعة إنّما ينحلّ إلى أحكام بعدد أفراد تلك الطبيعة، فكلّ فرد منها متّصف بالوجوب أو الحرمة إذا ثبت كونه فرداً منها،

وتكون فيه طاعة أو معصية، وأمّا إذا اشتبه كونه فرداً للطبيعة فالعلم بالكبرى لا يكون حجة على مشتبّه الصغرى؛ لأنّ الكبرى قاصرة عن إثبات فردية ما اشتبه كونه مصداقاً لموضوع الكبرى، فالشك حينئذ يكون في أصل التكليف بالنسبة إلى هذا الفرد؛ لأنّ المفروض أنّ كلّ فرد من أفراد الطبيعة له حكمٌ على حدة، فإذا شككنا في كونه من أفرادها شككنا في الحكم، والمعلوم فيه جريان البراءة.

وبالجملة: إنّ ما ذكره من أنّ المأمور به في وجوب الاجتناب عن الغناء أمر واحد يتحصّل بانتفاء الطبيعة المساوق لانتفاء جميع أفرادها، مخالف لما هو الظاهر من الأوامر والنواهي النفسية المتعلقة بالطبائع؛ فإنّ الحكم المستفاد منها ينحلّ - كما ذكرنا - إلى أحكام عديدة بحسب أفراد الطبيعة، فالحرمة المستفادة من النهي عن شرب الخمر - مثلاً - تنحلّ إلى حرمان متعدّدة بتعدّد أفراد الخمر في الخارج، وتكون هنا كإطاعات ومعاصي متعدّدة بعدها، وكذلك الأمر.

وعلى هذا فليس هناك شيء واحد تعلق الحكم به حتّى يُقال إنّهُ يلزم العلم بالخروج عن عهدة هذا الحكم، بل هناك موضوعات متعدّدة محكوم كلّ واحد منها بالحكم المتعلّق بالطبيعة، فكلّ مورد حصل العلم بكونه مصداقاً للطبيعة المتعلّق بها الحكم وجب فيه الامتنال، وكلّ ما شكّ في كونه فرداً من الطبيعة فالحكم فيه مشكوك فيه، وهو مجرى أصالة البراءة بلا كلام.

وبالجملة: فما أراد إثباته من أنّ التكليف يقيني في الأوامر والنواهي المتعلقة بالطبيعة: والخروج عن عهده واليقين بفراغ الذمّة عنه يتوقف على الإمتثال في الأفراد المشتبهة، ممنوع؛ لأنّ الحكم المتعلّق بالطبيعة ينحلّ إلى أحكام متعدّدة بتعدّد أفراد تلك الطبيعة، ولازم ذلك أنّ الحكم يقيني في كلّ ما ثبت كونه من أفراد الطبيعة، وأمّا فيما اشتبه كونه منها فأصل التكليف مشكوك فيه، فليس هناك

تكليف ثابت يستلزم اليقين بالخروج عن عهده، وليس الشك هنا من قبيل الشك في المحصل حتى يلزم الاحتياط.

هذا، مضافاً إلى أدلة البراءة الشرعية الظاهرة في ورودها في خصوص الشبهة الموضوعية، أو هي القدر المتيقن من موردها، مثل قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» ^(٥٦).

النقطة الرابعة: في تعليم الغناء وتعلّمه

فصل السيد الخوئي بين ما كان التعليم والتعلّم بالتغنّي واستماع الغناء فحكم فيه بالحرمة بغير إشكال، وبين ما كان بالتوصيف وبيان قواعده، وذكر أنّ مقتضى الأصل فيه الحليّة، وإن ورد فيه رواية ضعيفة ممّا لا تعويل عليها ^(٥٧).

أقول: ما ذكره من حرمة التعليم والتعلّم المتوقّفين على ارتكاب الغناء المحرّم وإن كان صحيحاً في نفسه؛ لأنّه ارتكاب الحرام فعلاً ولو لغرض التعليم أو التعلّم، فيصدق عليه نفس المحرّم بالحمل الشائع، ولكن هنا دقيقة لا بدّ من الإلتفات إليها، وهي إنّ الحرام من الغناء - أي: اللّهوي المضلّ عن سبيل الله - هو أحد أقسام الغناء بالمعنى الخاصّ، أي: المعنى العُرفي الرائج، والذي عرفت عدم الدليل على حرمة بإطلاقه، وأنّ المحرّم منه ما كان لهويّاً مضلّاً.

ثمّ الغناء بهذا المعنى الذي يحرم قسم منه دون جميع أقسامه، يتقوّم بأمرٍ أهمّها القواعد الموسيقية التي تُعرض وتتجسّد في قالب أساليب متعدّدة يُعبّر عنها بالمقامات، ويتشكّل بها وفي ضمنها الألحان الكثيرة الصادرة عن المغنّين على حسب أذواقهم وسلاقتهم وعلى حسب ما يتناسب مع الظروف الحافّة بالغناء والمغنّي، وهذه الألحان هي التي تُوجب إلحاق وصف اللّهو المضلّ بالغناء أو عدم إلحاقه به، وأمّا تلك القواعد وكذا المقامات الحاصلة باستعمالها فهي مشتركة بين

الغناء اللهوي وغيره، أي: بين الغناء الصادر بالألحان اللهوية والصادر بغيرها، وليس في القواعد والمقامات بما هي ما يُوجب حرمتها وحرمة تعلّمها وتعليمها.

فمن المعقول أن متعلّماً تعلّم الغناء وصار ماهراً فيه ولكن لا يكون فيما استعمل لتعلّمه أمراً لهوياً مضلاً؛ لأنّ اللهوية والإضلال يتقوّمان بالألحان الصادرة عن أذواق المغنّين وسلائقهم أكثر ممّا يتقوّمان بالتعليم والتعلّم، والغالب المعروف تصنيف الألحان المُلهية وغير المُلهية منها بإبداع المغنّين أنفسهم أو بمبادرة الأشخاص ذوي الخبرة والمهارة في فنون الغناء وفي قواعده ومقاماته.

وبالجملة: فالتعليم والتعلّم يدوران مدار القواعد العامّة للغناء، وهي بنفسها غير محكومة بالحرمة. نعم، لو فرض كون التعليم والتعلّم بالقسم اللهوي المضلّ كان الحكم الحرمة بلا كلام، ولكن الظاهر أنّه غير معهود أو غير شائع في تعليم الغناء وتعلّمه، والله العالم.

أهمّ نتائج البحث في القسم الثاني:

١ - إنّ للغناء في استعمالات العرب معنيين: أحدهما داخل في الآخر بالعموم والخصوص:

فالمعنى الأوّل عبارة عن كلّ صوتٍ صادرٍ من حنجرة الإنسان إذا كان بالمدّ والترجيع والتطريب، والمراد بالمدّ: إرسال الصوت وإخراجه من الحنجرة على خلاف ما هو المعتاد في التكلّم، والمراد بالترجيع: التغيير في ضروب حركات الصوت بالارتفاع والانخفاض، والتطريب: قريب في معناه من الترجيع، فهو تحسين الصوت وتزيينه بالترجيع. وهذا المعنى يشمل كلّ صوت خارج من الحنجرة بهذه الصفات، سواء في قراءة القرآن على النحو المتعارف أو الأذان كذلك، أو فيما يتعارفه أصحاب منابر الوعظ عند ذكرهم المراثي، أو في تغنيّ القينات والمغنّين

والمغنيّات، وغير ذلك. فكلّ هذه غناء بهذا المعنى، بينما لا يُطلق على بعضها الغناء بالمعنى المتعارف بين الناس. وأكثر ما في كلمات أهل اللغة من المعاني التي ذكروها للغناء ناظرة إلى هذا المعنى.

والمعنى الثاني: هو ذلك المعنى المتعارف بين الناس في جميع الأعراف، الذي له اسمه الخاصّ به في اللغات المختلفة، المميّز له عن سائر أصناف الصوت المرجّع، وهو الذي يُجمع في استعمالات العرب بـ (الأغاني) و (الأغنيات)، وهو الذي يُستعمل كثيراً في مجالس اللهو، ويُقارَن كثيراً بآلات العزف، وهو الذي يُبحث عن حليّته وحرّمته، أو حليّة أقسامٍ منه وحرّمته في الفقه، وهو الذي وقع موقع السؤال والجواب في روايات الباب.

٢ - ليس موضوع الحكم في هذا الباب الغناء بمعناه اللغوي العامّ، وهو كلّ صوتٍ مُدّ ورجّع، بل الموضوع هو المعنى العُرفي لهذا العنوان، وهو الصوت الممدود والمرجّع الذي يُطلق عليه التَغَنّي والغناء في متفاهم العُرف، في قبال الأصوات الممدودة والمرجّعة التي لا يُطلق عليها ذلك عُرفاً، كالأذان وتلاوة القرآن وأمثالهما.

٣ - ليس فيما بأيدينا من الدليل ما يُستفاد منه حرمة الغناء بهذا المعنى الثاني على إطلاقه، بل المستفاد من الأدلّة حرمة الغناء اللهوي الباطل المضلّ.

٤ - اللهو الموجب لحرمة الغناء المتلبّس به ينشأ تارة: من اللحن وكيفية التَغَنّي، وأخرى: من مضمون الكلام المتغَنّي به، وثالثة: من الملابس الحافّة به، من قبيل كون المغنّي بحيث يكون غناؤه موجباً للهو المضلّ وأشباه ذلك.

٥ - اللهو المأخوذ في موضوع حرمة الغناء ليس مطلق ما يُلهي الإنسان عن ذكر الله عزّ وجلّ أو عن واقع الحياة وأمثال ذلك، بل هو اللهو المضلّ عن سبيل الله

تعالى، إمّا بالضلال عن المعارف الحقّة التي لا بدّ للمسلم من الإلتزام والإعتقاد بها قلباً، أو بالإنحراف عن الطريقة المستقيمة التي يجب عليه الثبات عليها عملاً، كفعل الواجب وترك الحرام.

٦ - كلّ ما ذكرناه في باب الغناء وحرمة يشمل إيجاده واستماعه، فاستماع الغناء محرّم كإيجاده بلا فرق.

٧ - إنّ المناط في الحرمة كون الغناء لهوياً مضلاً شأنًا، وإن لم يُوجب ذلك فعلاً في بعض الأحيان.

٨ - إنّ مقتضى الأصل عند الشكّ في الشبهات الحكمية والموضوعية المصادقية والمفهومية هو إجراء أصالة البراءة من الحرمة.

٩ - إنّ حكم التعليم والتعلّم للغناء يدوران مدار القواعد العامّة للغناء، وهي بنفسها غير محكومة بالحرمة. نعم، لو فرض كون التعليم والتعلّم بالقسم اللهوي المضلّ كان الحكم الحرمة بلا كلام، ولكن الظاهر أنّه غير معهود أو غير شائع في تعليم الغناء وتعلّمه.

الهوامش

- (١) ابن الأثير، المبارك بن محمّد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسة إسماعيليان - قم، ط ٤ / ١٣٦٤ هـ. ش، ٣: ٣٩١.
- (٢) أنظر: الفيروزآبادي، محمّد بن يعقوب، القاموس المحيط، ١: ٨.
- (٣) النجفي الإصفهاني، محمّد رضا، الروضة الغنّاء في تحقيق معنى الغناء (المطبوع ضمن كتاب الغناء والموسيقى) ٢: ١٥٠٩.
- (٤) الأنصاري، كتاب المكاسب ١: ٢٩١.
- (٥) الكليني، الكافي ٢: ٦١٥، ح ٧.
- (٦) المصدر السابق ٢: ٨.
- (٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٦: ٢٠٩، ب ٢٣ من أبواب قراءة القرآن، ح ٢.
- (٨) الكليني، الكافي ٢: ٥٩٦، كتاب فضل القرآن.
- (٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٦: ١٦٥، أبواب قراءة القرآن.
- (١٠) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر ٣: ٣٩١.
- (١١) النجفي الإصفهاني، محمّد رضا، الروضة الغنّاء في تحقيق معنى الغناء (المطبوع ضمن كتاب الغناء والموسيقى) ٢: ١٥١٢.
- (١٢) تُلَفِّظ: آواز خاني.
- (١٣) أي: بالصمم.
- (١٤) كتاب الغناء والموسيقى ٣: ١٦٠٣.
- (١٥) ابن منظور، لسان العرب ١: ٥٥٧.
- (١٦) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، دار العلم للملايين - بيروت، ط ١ / ١٤١٠ هـ، ١: ١٧١.

- (١٧) صاحب بن عباد، إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، عالم الكتاب - بيروت، ط ١ / ١٤١٤، ٩: ١٦٦..
- (١٨) الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٤: ٣٧٢.
- (١٩) المصدر السابق ١: ٩٧.
- (٢٠) ابن منظور، لسان العرب ١: ٥٥٧.
- (٢١) المحقق الحلي، جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، مؤسسة إسماعيليان - قم، ط ٢ / ١٤٠٨ هـ، ٤: ١٢٨.
- (٢٢) الكركي، علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم، ط ٢ / ١٤١٤ هـ، ٤: ٢٣.
- (٢٣) الحسيني العاملي، جواد بن محمد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤١٩ هـ، ١٢: ١٦٧ - ١٦٨.
- (٢٤) الأنصاري، كتاب المكاسب ١: ٢٩٤.
- (٢٥) راجع: التفصيل في لسان العرب [١: ٥٥٨] وغيره [الفيروزآبادي، القاموس المحيط ١: ٩٧].
- (٢٦) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٢٠، ب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، ح ١٠.
- (٢٧) المصدر السابق ١٧: ٣١٢، ب ٩٩، ٣٢.
- (٢٨) المصدر السابق ١٧: ٣٠٧، ح ١٥.
- (٢٩) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٧.
- (٣٠) الأنصاري، كتاب المكاسب، ١: ٢٩٠ - ٢٩١.
- (٣١) المصدر السابق ١: ٢٩٦.
- (٣٢) المصدر السابق ١: ٢٩٢.
- (٣٣) المصدر السابق ١: ٢٩٧.
- (٣٤) لقمان: ٦.

(٣٥) الحجّ: ٣٠.

(٣٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٥ - ٣٠٦، ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ١٠.

(٣٧) الشعيري، محمّد بن محمّد، جامع الأخبار، المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف، ط ١ /

يدون تاريخ: ١٥٤. النوري، مستدرك الوسائل ١٣: ٢١٤، ب ٧٤ من أبواب ما يُكتسب به، ح ١٤.

(٣٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٣، ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٣٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ١٢١، ب ١٥ من أبواب ما يُكتسب به، ح ٣.

(٤٠) الفيض الكاشاني، محمّد محسن بن شاه مرتضى، الوافي، مكتبة أمير المؤمنين علي (عليه السلام) - إصفهان، ط ١ / ١٤٠٦ هـ، ١٧: ٢١٨ - ٢٢٠.

(٤١) المحقّق السبزواري، محمّد باقر بن محمّد مؤمن، كفاية الفقه (المعروف بكفاية الأحكام)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ١ / ١٤٢٣ هـ، ١: ٤٣٤.

(٤٢) النراقي، أحمد بن محمّد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم، ط ١ / ١٤١٥ هـ، ١٤: ١٤٠.

(٤٣) هو الشيخ الفقيه الشيخ هاشم القزويني (عليه السلام) و كان المدرّس الأوّل و من الوجّهات علماً وعملاً في الحوزة العلمية هناك.

(٤٤) الخوئي، أبو القاسم، مصباح الفقاهة، مؤسسة أنصاريان - قم / ١٤١٧ هـ، ١: ٣٠٨.

(٤٥) المصدر السابق.

(٤٦) الأنصاري، كتاب المكاسب ١: ٣٠٠.

(٤٧) السيّد الإمام الخميني، المكاسب المحرّمة ١: ٣٢٣.

(٤٨) هو الفاضل التقي الشيخ أبو القاسم الخزعلي.

(٤٩) لقمان: ٦.

(٥٠) التأمل إشارة اليأنّ قوله تعالى: ليضلّ... أنسب لكون المراد المغنّي.

- (٥١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ١٧: ٣١٢، ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ٣٢.
- (٥٢) المصدر السابق، ٣: ٣٣١، ب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونة، ح ١.
- (٥٣) راجع: المقام الأوّل من هذا البحث.
- (٥٤) المحقّق السبزواري، رسالة في تحريم الغناء (مطبوعة في كتاب الغناء والموسيقى) ٤٨: ٥٠.
- (٥٥) المحدث الاسترآبادي.
- (٥٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٨٨، ب ٤ من أبواب ما يُكتسب به، ح ١.
- (٥٧) التوحيدى، محمّد علي، مصباح الفقاهة (تقرير أبحاث السيد الخوئي) / بدون تاريخ، ٣١٨: ١.

إجزاء الوقوف في عرفة مع أهل السنة

عند الاختلاف في الهلال

القسم الأول

□ آية الله الشيخ محمد اليعقوبي

بعد إيضاح هذه المسألة استعرض الباحث السابقة التاريخية لها من خلال مطالعة كلمات الفقهاء.. ثم خاض في تحقيق أدلة المسألة بتفصيل قل نظيره؛ حيث قسّم الأدلة إلى قسمين: خاصة وعامة، وتناول الأدلة الخاصة من خلال بيان ثمانية وجوه كالكتاب والسنة والسيرة والإجماع وغيرها، وبعد الأخذ بالردّ والكّر والفّر انتهى الباحث إلى الخدشة في سابع الوجوه - وهو ما أسماه بالأولوية - وتثبتت دلالة سائر الوجوه السبعة على القول بإجزاء الوقوف في عرفة مع العامة عند الاختلاف في الهلال..

الكلمات المفتاحية: الحجّ، الوقوف بعرفة، الاختلاف في رؤية الهلال، الإجزاء، الحاكم.

تمهید :

الوقوف في عرفة من الواجبات المؤقتة بزمان معيّن، وهو التاسع من ذي

الحجّة، فيُشترط في صحته الإتيان به في وقته المعتبر شرعاً، وهنا تُوجد مشكلة؛ إذ إنّ مشاعر الحجّ تحت سلطة حكامٍ من العامّة، وهؤلاء قد يثبت الهلال عندهم على خلاف ما يثبت عندنا بحجة شرعية، فأداء المناسك تبعاً لتوقيّاتهم يُوقع الأفعال في غير وقتها الصحيح، ومقتضى القاعدة بطلان الفعل وعدم الاجتزاء به؛ لعدم مطابقة المأتي به للمأمور به، وقد لا يتسنّى للحاجّ مخالفتهم والإتيان بالفعل في أوقاته الشرعية ولو في صورته الاضطرارية خصوصاً في الأعصار الأخيرة حيث تتشدد السلطات في تسخير الحجّاج وفق البرامج المعدّة لهم، فيكون من المتعذّر مخالفة السلطة، والمورد من أوضح مصاديق التقيّة، فماذا يفعل الحجّاج؟

استعراض موقف الفقهاء

وهنا اختلف الفقهاء في إجزاء الوقوف معهم:

١ - فمنهم مَنْ عمل بمقتضى القاعدة؛ لعدم وجود دليل يُخرج المورد منها، فذهب إلى عدم الإجزاء وألزم بالإتيان بالوقوف الاضطراري، وإن لم يتمكّن بطل حجه وأحلّ من إحرامه بعمرة مفردة، وعليه الحجّ من قابل إن كانت ذمته مشغولة بالحجّ، وإن كانت استطاعته لتلك السنة فإنّها تسقط. قال السيد الشاهرودي رحمته الله: «فعليه الرواح إلى الحجّ في كلّ عام ما لم يكن حرجياً عليه حتى يحصل التوافق لأن يأتي بالحجّ جامعاً للشرائط، وإذا لم يحصل التوافق ولم يتمكّن من الوقوف أصلاً فيُوصي بالحجّ»^(١).

٢ - ومنهم من قال بالإجزاء ولو في الجملة؛ لوجود الدليل الخاصّ عليه، فيُخرجه من القاعدة. ثمّ اختلفوا في سعة هذا الدليل، فقال بعض بالإجزاء مطلقاً،

وقال آخرون بالإجزاء في ما إذا لم يعلم بمخالفة وقتهم للواقع، وإلا فالبطلان.
 ٣ - ومنهم من توقّف في المسألة ولم يستطع حلّ الإشكال، فأرجع المكلفين إلى غيره فيها بحسب مراتب الأعلمية، قال بعض أساتذتنا: «نحن لا نفتي بالإجزاء بالحجّ معهم إذا كان مخالفاً لما تقتضيه الموازين الشرعية لثبوت الهلال، كما لا نفتي بعدم الإجزاء»^(٢).

والملفت أنّ الأصحاب عليهم السلام لم يتعرّضوا للمسألة أبداً حتى إنّ العلامة الحلّي في التذكرة والمنتهى، والشهيد الأوّل في الدروس تعرّضوا لما ذكره بعض فقهاء أهل السنة من «الحكم بعدم الاجتزاء بالوقوف بعرفات يوم التروية معللاً ذلك بأنّه لا يقع فيه الخطأ؛ لأنّ نسيان العدد لا يتصوّر من العدد الكبير»^(٣)، ولم يُعقّباً على ذلك بأنّ الوقوف في يوم التروية ممّا يُبتلى به الشيعة تقيّة ممّن بيده أمر الموقف من مخالفهم، ولا بحثوا عن الاجتزاء وعدمه.

وأقرّ صاحب الجواهر عليه السلام بعدم تعرّضهم للمسألة، قال - في ذيل مسألة الوقوف في غير التاسع غلطاً في الحساب -: «نعم، بقي شيء مهمّ تشدّد الحاجة إليه، وكأنّه أولى من ذلك كلّّه بالذكر، وهو أنّه لو قامت البيّنة عند قاضي العامّة وحكم بالهلال على وجه يكون يوم التروية عندنا عرفة عندهم، فهل يصحّ للإمامي الوقوف معهم ويجزي أو لا يجزي؟ لم أجد لهم كلاماً في ذلك»^(٤).

نعم، للشهيد الثاني عليه السلام إشارة مقتضبة إلى المشكلة في باب «الإحصار والصدّ» من جهة أنّ مَنْ يُريد الوقوف في الزمن المعتبر شرعاً مع مخالفته لتوقيت السلطة يصدق عليه الصدّ لمنع السلطات منه، قال عليه السلام: «ومن هذا الباب - أي: الصدّ - ما لو وقف العامّة بالموقفين قبل وقته لثبوت الهلال عندهم لا عندنا، ولم يُمكن التأخّر عنهم لخوف العدو منهم أو من غيرهم فإنّ التقيّة هنا لم

تثبت»^(٥)، وظاهره أنه ﷺ اختار عدم الإجزاء ولزوم الإعادة في الوقت المعتبر، وإن لم يذكر كلامه هذا في باب الوقوف بعرفة وضمن الاستدلال على إجزاء هذا الوقوف وعدمه.

ولم تُحرَك هذه الإشارة منه ﷺ أحداً ممن جاء بعده من الأعلام كصاحبي المدارك والحدائق رحمهما الله للبحث في المسألة حتى مطلع القرن الثالث عشر؛ حيث نسب صاحب الجواهر ﷺ الحكم بالإجزاء إلى السيد بحر العلوم ﷺ قال: «وقد عثرت على الحكم بذلك - أي: الإجزاء - منسوباً للعلامة الطباطبائي»، وحكى عنه البعض قوله: «في رسالة متعلّقة بالحجّ: إذا ثبت الهلال عندهم، ولم يثبت عندنا أو يثبت العدم، هل يلزمنا العمل على مقتضى ما عندهم من ثبوته موافقة لهم أو لزم غيرها والعمل صحيح، أم يُعاد بعد التمكن، أو لا بدّ منه مطلقاً؟ الأقرب جريان التقية في مثله، فيكون العمل على مقتضاه صحيحاً مجزياً، وإن كان الإعادة مع التمكن أحوط»^(٦).

وتبعه المحقق آقا محمد علي ابن الوحيد البهبهاني في مقام الفضل قال - ما تعريبه -: «واشتبه الهلال في ذي الحجة، وبنى العامة على طرف، فلو أمكن للشيعية الوقوفان بدون أن يُوجب عملهم خلافاً للتقية،... إلى أن قال: وجب الإتيان بالوقوفين على النهج المقرّر شرعاً، وإلا وجبت الموافقة تقية، والحجّ صحيح... إلى أن قال: وهكذا حكم الصلاة والوضوء والغسل والتيمّم والصوم»^(٧).

وقال صاحب الجواهر ﷺ: «ولا يبعد القول بالإجزاء هنا إلحاقاً له بالحكم للحرَج، واحتمال مثله في القضاء»، أي: واحتمال تكرّر نفس المشكلة في العام القادم فلا يستطيع القضاء، ثم قال ﷺ: «ولكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه».

١ - واختار القول بالإجزاء مطلقاً من المعاصرين السيد الخميني رحمته الله، وتبعه بعض تلامذته .

٢ - وقال بعضُ بعدم الإجزاء منهم صاحب الجواهر نفسه في رسالته العملية نجاة العباد حيث قال رحمته الله: «إنَّه لا يجزي الوقوف معهم على الأحوط إن لم يكن أقوى»^(٨)، وربما أراد بكلامه منع إطلاق القول بالإجزاء .

ووافقه الشيخ الأنصاري رحمته الله حيث أمضى كلامه في تعليقه على الرسالة، وقال في مناسك الحجّ بالفارسية ما ترجمته بحسب بعض المصادر: «إذا ثبت الهلال عند قاضي العامة وحكم بذلك ولم يثبت عند الشيعة، فإن أمكن المخالفة معهم وأدرك الوقوف بعرفات - ولو اضطرارية - عمل بذلك. وإن لم يُمكن، فإن أمكنه الوقوف في المشعر كفى وصحَّ حجّه، وإلا فسد في ذلك العام، والحاصل: أنَّ التّقيّة في هذا المقام لا تصحّ العمل على الأحوط الأقوى» .

وتبعه عدد كبير من تلامذته ومن جاء بعدهم في حواشيه المطبوعة على مناسكه كالمجدّد الشيرازي وصاحبي العروة والكفاية والشيخ محمدّ تقي الشيرازي، وحكي القول بعدم الإجزاء أيضاً عن المحقق القمي في جامع الشتات والميرزا النائيني والسيد محمود الشاهرودي وآخرين رحمهم الله.

٣ - وذهب السيد الخوئي رحمته الله إلى التفصيل، فقال بإجزاء الوقوف معهم إذا احتمل مطابقتهم للواقع وعدم الإجزاء عند العلم بمخالفتهم للواقع، ووافقه على ذلك الشهيدان الصدران والشيخ المنتظري^(٩) رحمهم الله.

ومنهم من كان له قولان: أحدهما قبل رجوع الناس إليه بعدم الإجزاء، وآخر بعد اتساع مرجعيته وشعوره بالحرّج الذي يُسبّبه هذا القول لعموم الحجاج، فأعاد النظر في المسألة، فخلص إلى القول بالإجزاء ولو في الجملة، كما حكي

عن السيدين أبي الحسن الأصفهاني والبروجردي رحمتهما، وألف بعض تلامذة^(١٠) السيد الأصفهاني رسالة في الإجزاء وفقاً لأستاذه سمّاها (إعلام العامة في صحة الحاج مع العامة).

وخلاصة الكلام: أنّ القائل بعدم الإجزاء عمل بمقتضى القاعدة بعد عدم تمامية شيء ممّا ذكره للاستدلال على الإجزاء ولو في الجملة، فالبحت حقيقة في صحة ما استدّل به على الإجزاء.

الاستدلال على الإجزاء في الجملة:

ويُستدلّ على الإجزاء بوجوه يُمكن جعلها في قسمين:

أولهما - الأدلة الخاصة: أي المرتبطة بالمسألة مباشرة.

ثانيهما - الأدلة العامة: وهي مجموعة من القواعد التي يجري تطبيقها على المسألة كنفي العسر والحرج، أو عدم سقوط الميسور بالمعسور، أو حديث الرفع وأدلة التقية والاضطرار ونحوها.

القسم الأول: الأدلة الخاصة

ويُمكن تقريب عدّة وجوه:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾^(١١)، فالآية الكريمة تأمر بالإفاضة من عرفات أو من المشعر الحرام من حيث أفاض عامة المسلمين، وعدم الانفصال عنهم لأيّ سبب كان.

وفي تفسير العياشي عن زيد الشحام، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أولئك قريش كانوا يقولون: نحن أولى الناس بالبيت، ولا يُفيضون إلا من المزدلفة،

فأمرهم الله أن يُفَيضُوا من عرفة» (١٢).

وتتمّة الاستدلال: أن الأمر بالإفاضة مع الناس مطلق شامل للمكان والزمان؛ لأنَّ ﴿حيث﴾ ظرف يُفيد مطلق الحيثية حتى التعليلية والتقييدية، كما نتداول في علم الأصول، فمثلاً يُقال: الإنسان من حيث إنّه عاقل صحّ تكليفه ونحو ذلك، وإن كانت تُستعمل للمكان أكثر كما صرّح أصحاب المعاجم، إلا أنّه نقل في مغني اللبيب عن الأخفش قوله: «وقد ترد للزمان».

وإن أُبَيّت دلالتها وضعاً على الزمان قرّبناها بوجه آخر، وهو أن الإفاضة المكانية مع الناس تستلزم الإفاضة معهم زماناً.

ويدلّ عليه: صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غربت الشمس فأفّضْ مع الناس وعليك السكنية والوقار، وأفّضْ من حيث أفاض الناس» (١٣).

وإنّ الروايات الواردة في سبب النزول - كرواية العياشي السابقة في كون الإفاضة من عرفة - أو ذكر بعض مصاديقه لا تُخصّص الوارد، ولا تُقيّد إطلاقه، كما هو واضح.

بل إنّ تفسير الإفاضة بعرفة هو من التمسك بإطلاق النصّ وعمومه؛ لأنّ ظاهر الآية الأمر بالإفاضة من مزدلفة حيث كانت الآية السابقة ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوا كَمَا هَدَاكُمْ﴾ (١٤)، فالأمر بالإفاضة مع الناس إنّما هو من مزدلفة، وقد فسّرت الرواية من عرفة.

وتكفينا مؤونة الاستدلال على شمول الإفاضة للزمان والأحوال رواية الشيخ في التهذيب بسنده عن معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ثم أفّضْ حين يشرق لك ثبير وترى الإبل مواضع أخفافها»، قال أبو عبد الله عليه السلام:

« كان أهل الجاهلية يقولون: أشرق ثبير - يعنون الشمس - كيما نُغير، وإنّما أفاض رسول الله ﷺ خلاف أهل الجاهلية كانوا يُفيضون بإيجاف الخيل وإيضاع الإبل - أي إسراعها في السير - فأفاض رسول الله ﷺ خلاف ذلك بالسكينة والوقار والدعة، فأفضَ بذكر الله والاستغفار»^(١٥).

نعم، قد يُستشكل بأنّه وردت روايات في تفسير الآية تدلّ على أنّ المراد بالناس المعصومون ﷺ كصحيحة معاوية بن عمار في الكافي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ رسول الله ﷺ أقام بالمدينة عشر سنين - وذكر حج النبي ﷺ... إلى أن قال: حتى أتى منى فصلّى الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والفجر، ثمّ غدا والناس معه، وكانت قريش تُفيض من المزدلفة - وهي جمع - ويمنعون الناس أن يُفيضوا منها، فأقبل رسول الله ﷺ وقريش ترجو أن تكون إفاضته من حيث كانوا يُفيضون فأنزل الله تعالى عليه ﴿ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ﴾، يعني إبراهيم وإسماعيل وإسحاق في إفاضتهم منها ومن كان بعدهم»^(١٦).

وفيه أيضاً بسنده عن الإمام الحسين عليه السلام في حديث قال: «نحن الناس، فلذلك قال الله تبارك وتعالى ذكره في الكتاب ﴿ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ فرسول الله ﷺ الذي أفاض بالناس»^(١٧).

وتشهد لهذا المعنى الروايات الكثيرة التي وردت في تفسير قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾^(١٨)، ومن تلك الروايات صحيحة بريد بن معاوية، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «فنحن الناس المحسودون على ما آتانا الله من الإمامة دون الخلق جميعاً»^(١٩).

أقول: هذا التفسير لا يضر بالاستدلال:

أ - لأنه من التأويل وبيان حقيقة المعنى ومصادقه الكامل، فلا ينافي العمل بظاهر الآية المراد به عموم الناس؛ لذا جاء في الآية التالية ﴿فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾^(٢٠)، وليس المراد بهم المعصومين عليهم السلام قطعاً.

ب - إنَّ المعصومين عليهم السلام كانوا يقفون مع الناس في عرفة، ولم ينفصلوا عنهم، فالوقوف مع عامة الناس اتباع لسيرة الأئمة المعصومين عليهم السلام، وأخذ بهذا التفسير الخاص.

ج - إنَّ غاية ما يُفيد الإشكال هو لزوم الوقوف في الوقت المعتبر شرعاً في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ونحن لا نُنكر أنَّ هذا هو الحكم الأولي ومقتضى القاعدة في المسألة، ومحل كلامنا هو في طرؤ عنوان ثانوي، وهو منع السلطات من الوقوف في الوقت المعتبر شرعاً، فلا تنافي.

وستأتي تفاصيل أكثر عند مناقشة الرواية التالية، وإنَّما أردنا التبرك بالافتتاح بالآيات الكريمة بفضل الله تعالى.

الوجه الثاني: رواية الشيخ الطوسي في التهذيب بسنده عن محمد، عن العباس، عن عبدالله بن المغيرة، عن أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام: إنَّنا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلمَّا دخلت على أبي جعفر عليه السلام وكان بعض أصحابنا يُضحِّي، فقال: «الفطر يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يضحِّي الناس، والصوم يوم يصوم الناس»^(٢١).

تقريب الاستدلال: إنَّ الصوم والإفطار والحجَّ يكون مع عامة الناس، فنزل الإمام عليه السلام يوم الأضحى لدى الناس منزلة الأضحى الواقعي، أي: إنَّ ما تُؤديه

من الأعمال والمناسك متابعة للناس في أضحاهاهم مجزٍ وصحيح شرعاً. أو بتقريب أنّ الشارع المقدّس وسّع زمان الأضحى ليشمل الأضحى عند الناس، كما وسّع مكان المشعر الحرام في مزدلفة، وأدخل فيها المأزمين عند كثرة الناس ببركة رواية سماعة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا كثرت الناس بجمع وضاعت عليهم كيف يصنعون؟ قال: «يرتفعون إلى المأزمين» (٢٢).

وهذا التنزيل حاكم على مقتضى القاعدة. ومقتضى الملازمة لدى العرف سريان هذا التنزيل إلى سائر المناسك، ومنها الوقوف في عرفة، فيوم عرفة الفعلي الذي يقف فيه الناس ولو لاتباعهم السلطة الحاكمة هو يوم عرفة لدى الشارع المقدّس ويصحّ الوقوف فيه.

المناقشة:

ونؤقش الاستدلال من حيث السند والدلالة:

أولاً: المناقشة السندية

أما السند، فمن جهات بعد نفي الإشكال عن (العباس) الذي هو ابن معروف، وعبدالله بن المغيرة:

١- شبهة الإرسال في رواية عبدالله بن المغيرة، عن أبي الجارود بلحاظ طبقات الرواة، نظير ما قلناه في بحث إرث الزوجة من العقار بخصوص رواية الحسن بن محبوب، عن مؤمن الطاق وأبي حمزة الثمالي؛ فإنّ عبدالله بن المغيرة من طبقة ابن محبوب، وأبو الجارود من طبقة مؤمن الطاق والثمالي، ومن المعلوم أنّ الرواة لم يكونوا يرون بأساً في نسبة السماع إلى من لم يرو عنه اعتماداً على قرينة ما، كقول الصدوق في موضع من الأمالي: «وحدّثنا محمد بن الحسن الصفّار»

الظاهرة بالمباشرة مع أنّ الصفار تُوفِّي سنة ٢٩٠هـ، وولادة الصدوق بعد سنة ٣٠٠هـ، والصحيح أنّه يروي عنه بواسطة شيخه محمد بن الحسن بن الوليد، كما صرّح به^(٢٣)، ممّا يدلّ على وجود سقط في السند، فالمقام من هذا القبيل. هذا، ولكنّا أجبنا في ذلك البحث^(٢٤) عن هذا الإشكال بوجه، والأمر هنا أبعد؛ لعدم تصوّر تدليس عبدالله بن المغيرة الجليل القدر، وابن المغيرة أسنّ من ابن محبوب، وقد روى عن ابن المغيرة مَنْ روى عن أصحاب الصادق عليه السلام كأيوب بن نوح، فروايته عن أبي الجارود ليست بعيدة.

٢ - إجمال عنوان (محمد) صاحب الأصل الذي نقل الشيخ الرواية منه، وقد فسّره صاحب الوسائل بأنّه محمد بن علي بن محبوب في الرواية السابقة على هذه وقال فيها: «محمد بن الحسن بإسناده، عن محمد - يعني ابن علي بن محبوب - عن ابن أبي مسروق النهدي...» ثمّ قال: «وعنه» وذكر رواية أبي الجارود.

وجزم به في جامع أحاديث الشيعة بحيث ثبته في المتن، والكتاب بإشراف السيد البروجردي خريّت هذه الصناعة كما وصف.

ولعلّ الوجه فيه: أنّ الشيخ صرّح في الحديث ٣١ من باب الزيادات في نهاية كتاب الحجّ: أنّه ينقله عن أصل محمد بن علي بن محبوب ثمّ نقل الحديث ٣٢ من كتاب علي بن جعفر ثمّ قال في الحديث ٣٣: «محمد، عن الهيثم بن أبي مسروق»، وفي الحديث ٣٤ «وعنه، عن العباس»، فالظاهر أنّها من نفس أصل ابن محبوب؛ لذا اكتفى بذكر اسمه محمد، ولم يعتن بتخلّل رواية ابن جعفر؛ لأنّها ذُكرت لمناسبتها للحديث ٣١ استطراداً، فلم تقدح عنده بتسلسل المنقول عن صاحب الأصل.

وعلى أي حال، فإنّ هذا الإجمال لا يضرّ هنا؛ لأنّ (محمّد) المشترك في الرواية عن العباس وعن الهيثم أحد ثلاثة: (محمّد بن أحمد بن يحيى، محمّد بن علي بن محبوب، محمّد بن الحسن الصفار)، وكلّهم من الثقات، وطرق الشيخ إليهم صحيحة، فلا إشكال من هذه الجهة.

٣ - من جهة أبي الجارود وهو زياد بن المنذر العبدي الكوفي الأعمى، فإنّه لم يرد فيه توثيق، بل أورد الكشي عدّة روايات في ذمّه.

ويمكن ردّ الإشكال بأنّ هذه الروايات كلّها ضعيفة، وترجع إلى اعتناقه مذهب الزيدية، وليس من حيث وثاقته، وانحراف العقيدة لا يضرّ بالوثاقة، وبعضها لا وجه له كصدور الذمّ من الإمام الباقر عليه السلام مع أنّ عقيدة الزيدية نشأت بعد استشهاده عليه السلام.

وفي مقابل ذلك يُمكن إيراد عدّة قرائن على اعتماد رواية أبي الجارود، منها:
أ - توثيق الشيخ المفيد رحمته الله في رسالته العددية ووصفه مع جماعة فيها بأنّه «من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام الذين لا يُطعن عليهم، ولا طريق إلى ذمّ واحد منهم»^(٢٥)، وبنى السيد الخوئي رحمته الله على هذا التوثيق فوصف السند بالمعتبر^(٢٦).

هذا، ولكن البعض قلّل من أهمية هذا الكلام وإفادته وثاقة المذكورين، باعتبار وجود مجهولين لم تثبت وثاقتهما فضلاً عن كونهم من أعلام الدين فيمن سمّاهم، فوصف الجماعة على نحو العموم فيه مغالاة؛ لذا يرى البعض أنّ الشيخ المفيد كان بصدد تقوية ردّه على القائلين بثبوت شهر رمضان بالعدد من خلال تقوية من يوافقونه في الرأي، ولأنّ أكثر المذكورين هم كذلك في الجملة، لكنّه لا يُفيد توثيقهم واحداً واحداً.

أقول: وجود بعض المجهولين لا يُسقط الكلمة عن إفادة التوثيق عن الجميع، كما أنَّ رواية ابن أبي عمير والبزنطي عن بعض الضعفاء لم يُسقط كبرى أنهم لا يروون ولا يُرسلون إلا عن ثقة؛ لذا فإنَّ كلام الشيخ المفيد يُمكن الأخذ به ما لم يثبت الخلاف.

ب - قول ابن الغضائري المعروف بالطعن: إنَّ «أصحابنا يكرهون ما رواه محمد بن سنان عنه، ويعتمدون ما رواه محمد بن بكر الأرحبي». وهذا يقتضي عدم وجود مشكلة في وثاقة أبي الجارود نفسه.

وقد يُجاب: بأنَّ هذا الكلام ليس بصدد بيان توثيق المروي عنه، وإنما لتفضيل بعض الرواة على بعض، وتقوية واعتماد طريق دون آخر ممَّن روى عنه لأمرٍ أو لآخر، ككون الأرحبي ممَّن أخذ من أبي الجارود شفاهاً، وليس من كتبه أو بواسطة أحد، بعكس ابن سنان الذي لم يثبت إدراكه لأبي الجارود؛ فإنَّ الأرحبي أسبق طبقة من محمد بن سنان ونحو ذلك.

لكن هذه المناقشة يُمكن ردّها بعدم وجود وجه حينئذٍ لذكرها عند أبي الجارود؛ لأنَّ المفروض أنَّها ملاحظة عامّة للراويين، ولا خصوصية لروايتهم عن أبي الجارود.

ج - استناداً إلى بعض الكبريات كرواية محمد بن أبي عمير عنه، وهو من الثلاثة الذين لا يروون ولا يُرسلون إلا عن ثقة، وكرواية عبدالله بن المغيرة عنه كما في المقام، وهو من أصحاب الإجماع، ونحو ذلك من المباني التامة عند البعض كبروياً وصغروباً بعد إلغاء احتمال شبهة الإرسال.

فإذا حصل الاطمئنان بالوثاقة لبعض ممَّا ذكرناه فهو، ولو تنزّلنا واعترفنا بضعف السند فإنَّه منجبر - عند البعض - بعمل الأصحاب بمضمونها لتسالمهم

على الوقوف مع العامة واجتزائهم به، حتى إنهم لم يتعرّضوا للمسألة أصلاً مع أهميتها وركنية الوقوف في عبادة الحجّ العظيمة، ويُمكن المناقشة في هذه النقطة كبروياً واحتمال استناد عمل الأصحاب إلى بعض الوجوه الأخر، كما لا يخفى على الناظر في كلماتهم.

أما عقيدة أبي الجارود، فتوجد بعض الدلائل على رجوعه إلى الإمام الحق، فقد روى الشيخ الصدوق في العيون بسند مقبول عن الحسن بن محبوب عن أكثر من رواية في النصّ على الأئمة الاثني عشر وأسمائهم، ممّا يقتضي رجوعه إلى العقيدة الحقّة؛ لأنّ ابن محبوب لم يدرك الإمام الصادق عليه السلام، فنقله عن أبي الجارود كان في زمان متأخّر كثيراً عن حركة زيد الشهيد.

وللمحدّث النوري تحقيق في توثيقه قال: «وأما أبو الجارود... والذي يقتضيه النظر بعد التأمّل في ما ورد في ما قالوا فيه: أنّه كان ثقة في النقل مقبول الرواية معتمداً في الحديث»^(٢٧).

وعلى أيّ حال، فالرواية قابلة للاعتماد عليها إذا وجد شاهد عليها، ولم يعارضها ما هو أقوى منها، وقد وصفها بعض الأعلام بالموثّقة^(٢٨).

ثانياً: المناقشة الدلالية

وأما الدلالة، فأشكّل عليها من عدّة جهات:

- ١ - ركاقة المتن في أكثر من موضع، فتارة يقول الراوي: سأل أبا جعفر عليه السلام (إنّا شككنا سنة) الظاهرة في كون السؤال متأخراً عن الواقعة، وتارة يقول: (فلما دخلت على أبي جعفر عليه السلام) الظاهرة في كون السؤال حين الواقعة، والموضع الآخر في قوله: (شككنا سنة في عام من الأعوام).

وجوابه:

أ - إننا لا نرى خلافاً في الرواية، وإنما حصل تداخل بين كلام أبي الجارود والراوي عنه، فالحادثة وقعت في بعض السنين السابقة، ورواها أبو الجارود لابن المغيرة، ففقرة (سأل أبا جعفر) من كلام ابن المغيرة وبقية الكلام لأبي الجارود.

ب - ولو تنزلنا فإن هذا لا يخلّ بفهم المقصود من السؤال، وهي الحالة محلّ البحث، وإن هذا الخلل في صياغة السؤال لا يؤثر على ما هو الحجّة، وهو جواب الإمام عليه السلام الظاهر في التنزيل.

٢ - إن الرواية غير ناظرة إلى محلّ البحث؛ لأنها تتحدّث عن تنزيل الأضحية، وليس تنزيل عرفة، ولا ملازمة بين التنزيلين، قال السيد الشاهرودي رحمه الله: «إن تنزيل التضحية الصادرة عن تقيّة منزلة التضحية الواقعية لا يُلزم تنزيل الوقوف التقيّتي منزلة الوقوف الحقيقي الذي هو المدعى» (٢٩).

وجوابه: إن العُرف لا يتردّد في فهم الملازمة للارتباط بين المناسك، بل يستهجن العُرف تعداد كلّ المناسك، ويراه لغواً؛ للاكتفاء باعتبار الأضحية، وتترتّب عليه بقية المناسك، وهذا المعنى مرتكز في أذهان الفقهاء، لذلك فقد عنونوا المسألة بالوقوف في عرفة، مع أنّها جارية في بقية المناسك التالية له، كما لو اكتفى باعتبار أوّل الشهر مثلاً لمعرفة بقية التوقيّات، مضافاً إلى أنّنا لو لم نقل بهذه الملازمة، فإنّ عرفة والعيد ستكون في يوم واحد، وهو كما ترى. ومنه يُعلم النظر في ما أفاده بعض المعاصرين من «أنّ جعل شيء بالحكومة متصفاً بصفة ومحكوماً بكونه كذا لا يستلزم إعمال الحكومة بالنسبة إلى لوازمه، مثلاً إذا حكم الحاكم بأنّ فلاناً أخ لي واعتبره أخاً له هل يستلزم أن

يكون الشخص الذي اعتبر كونه أخاً للحاكم صيرورته وارثاً وعمّاً لأولاده وهكذا؟ كلا»^(٣٠).

ووجه النظر: أنَّ كلامنا ليس في الكبرى، وإنما في الصغرى؛ حيث ندّعي فهم العُرف للملازمة في المقام لا مطلقاً، مثلاً: لو ورد في الرواية أنَّ العيد يوم يعيد الناس لاحتملنا الخصوصية باعتبار أنَّ العيد مناسبة دينية واجتماعية يُمكن أن تكون لها خصوصيات لا تسري إلى غيرها، لكن الرواية عبّرت بالأضحية، أي: ذبح أو نحر الهدى، وهو من مناسك الحجّ التي تلازمها بقية المناسك.

٣- إنَّ الاستدلال إنّما يتمّ بناءً على كون المراد بالناس في الحديث المخالفين خاصة لينسجم مع عنوان المسألة الذي هو الوقوف مع المخالفين، كالذي ورد في خبر إسماعيل بن نجيع الرّمّاح: «ألا لا إثم عليه لمن اتقى، إنّما هي لكم، والناس سواد وأنتم الحاجّ»^(٣١)، وفي خبر جعفر بن عيسى قال: «سألت الرضا عليه السلام عن صوم عاشوراء وما يقول الناس فيه، فقال: «عن صوم ابن مرجانة تسألني؟!»^(٣٢).

وظاهر المراد في الرواية المسلمين عامّة، كما في روايات كثيرة، مثل خبر محمد بن أحمد قال: «إذا أصبح الناس صياماً ولم يروا الهلال وجاء قوم عدول يشهدون على الرؤية فليفطروا وليخرجوا من الغد أول النهار إلى عيدهم»^(٣٣)، فلا يتمّ الاستدلال.

وجوابه: إنّ هذا لا يضرّ بالاستدلال؛ لأنّ نسبة الشيعة إلى مجموع الحجاج قد تصل إلى ١٠٪ تقريباً كما هو مشاهد ومعلوم، فيبقى المخالفون هم الذين يحدّدون الحركة، مضافاً إلى أنّه على هذا يكون الدليل أعمّ من المطلوب، وهذا لا ضير فيه، والمهمّ توفّر النكته في التنزيل، وهي لزوم متابعة الناس الذين

تسيّرهم السلطة المسيطرة على الحرمين وفق برنامجها عند تعذر مخالفتهم، والأمر لا يختص بالمخالفين، كما لو فرض أنّ السلطة كانت من المنتسبين لأهل البيت عليه السلام ويثبت الهلال عندهم برؤيته بالعين المسلّحة في أيّ جزء من العالم فسيكون أضحاهم قبل المخالفين أحياناً فضلاً عن الإمامية، فإذا كانوا يُلزمون الحجاج بمتابعة توقّياتهم وجب العمل عليها.

٤ - قول السيد الشاهرودي رحمته الله: «إنّه يُمكن أن لا يكون هذا الحديث من أخبار حكم التقيّة؛ لقوة احتمال كونه في مقام بيان حجية الشيعاء على ثبوت الهلال»^(٣٤)، وتبعه على ذلك بعض أساتذتنا فاستشكل على الرواية من جهة المتن «لأنّ المراد بكون الصوم يوم يصوم الناس من جهة استهلاله، فإذا حصل لك العلم من ذلك فافعل»^(٣٥).

بيانه: إنّ الحديث ليس في مقام التنزيل والتوسعة على نحو الحكومة مراعاة لظرف التقيّة كما قرّب المستدلّ، وإنّما هو ظاهر في كفاية الشيعاء لدى المسلمين لثبوت الهلال باعتبار أنّ القاعدة في ثبوت الهلال هي الرؤية المباشرة أو شهادة البيّنة الشرعية عليها، فهذا الحديث يؤسّس لأمارّة أخرى، وهو الشيعاء باعتباره كاشفاً عن ثبوت الهلال بأحد الأمرين السابقين، ولا يحتاج المكلف أن يفحص عن تحقّقهما، ومثل هذه الأمارية والكاشفية في أفعال المسلمين معمول بها شرعاً، كأمارية اليد على الملكية وحمل الفعل على الصحة وسوق المسلمين على الحليّة ونحو ذلك.

فيكون هذا الحديث نظير رواية عبد الحميد الأزدي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أكون في الجبل في القرية فيها خمسمئة من الناس، فقال: «إذا كان كذلك فصم بصيامهم وافطر بفطرتهم»^(٣٦). وقد علّق الشيخ رحمته الله في التهذيب على هذه الرواية

بهذا المعنى، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ولأبي الجارود رواية أخرى تصلح شاهداً على إرادة هذا المعنى أوردتها الشيخ رحمته الله قال فيها: «سمعت أبا جعفر محمد بن علي عليه السلام يقول: صم حين يصوم الناس، وأفطر حين يفطر الناس؛ فإن الله عز وجل جعل الأهلّة مواقيت» ^(٣٧)، فذيل الرواية شاهد على هذا المعنى؛ فإن استدلال الإمام عليه السلام بمضمون آية جعل الأهلّة مواقيت للناس يُناسب هذا المعنى، أي: إنها تُلزم بالعمل بالحجّة الشرعية لتحديد وقت الصيام والإفطار والحجّ.

وقد ورد هذا في رواية الشيخ في التهذيب بسنده عن جعفر بن محمد عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ ^(٣٨) قال: «لصومهم وفطرمهم وحجهم» ^(٣٩)، فجاءت رواية أبي الجارود لتقول إنّه يُمكن اكتشاف تحقق الحجّة الشرعية بصيام الناس وإفطارهم لحمل فعل المسلمين على الصّحة، كما قدّمنا. وإيراد الآية لا يُناسب حمل الرواية على معنى التنزيل الذي تمسك به المستدلّ، بل هو على خلافه ومناقض له بالتقريب الذي ذكرناه آنفاً.

قال صاحب الحقائق رحمته الله عن روايتي أبي الجارود، ورواية الأزدي: «وهذه الأخبار - كما ترى - ظاهرة الدلالة بل صريحة المقالة على وجوب الصوم والإفطار متى شاعت الرؤية بين الناس واشتهرت بحيث صاموا وافطروا من غير نظر إلى أن يكون فيهم عدلان أم لا؛ لأنّ الحكم فيها إنّما علّق على الكثرة والاتفاق على ذلك.

قال الشيخ رحمته الله في التهذيب بعد نقل رواية عبد الحميد: يُريد عليه السلام بذلك أن صومهم إنّما يكون بالرؤية، فإذا لم يستفرض الخبر عندهم برؤية الهلال لم يصوموا على ما جرت به العادة في بلاد الإسلام. انتهى. وهو مؤيد لما قلناه

وظاهر في ما ادّعيناه»^(٤٠).

أقول: هذا الإشكال مبني على افتراض أنّ صوم الناس وفطرهم مستند إلى مراعاتهم للحجة الشرعية في ثبوت الهلال بالرؤية الوجدانية أو البيّنة العادلة، فلوحظ الشيعاء بينهم في رواية أبي الجارود على نحو الموضوعية، لكنّ الظاهر أنّه مأخوذ على نحو الطريقة، أي: بلحاظ كونهم تابعين لحكم السلطة الدينية عندهم وعاملين بأمرها في تحديد المواقيت للناس؛ لأنّ العمل عندهم على هذا الأساس، ولأنّ السلطان هو الذي يجمعهم على رأي واحد، وبدونه لا معنى للإرجاع إلى الناس لاختلافهم الشديد في هذه القضية وغيرها، مضافاً إلى الروايات الآتية الدالة على متابعة الإمام، فتكون مفسّرة للمراد من الناس، ومقيّدة لإطلاق الناس فيها.

وقد احتمل هذا المعنى عدد من الأساطين، مثل صاحب الجواهر^{رحمته} فقد قرّب دلالتها على حجية الشيعاء في رؤية الهلال، ثمّ قال: «إن لم نحملها على إرادة الصوم بصوم العامّة والإفطار بفطرهم للتقية»^(٤١)، وكذا احتمله المحقّق النراقي^{رحمته}^(٤٢).

وعلى هذا، فتكون هذه الرواية من سنخ الروايات الدالة على أنّ الصيام بصيام الإمام والإفطار بإفطار الإمام، وسنجلها وجهاً مستقلاً إن شاء الله تعالى، فجعلت رواية أبي الجارود صوم الناس وفطرهم علامة على أمر السلطان بذلك.

وقد أورد السيد الشاهرودي^{رحمته} على نفسه بما يقرب من هذا الجواب، قال: «إنّ هذا الاحتمال - أي المذكور في الإشكال - متّجه فيما إذا كان صومهم وإفطارهم مستنديّن إلى شيوع المدّعين لرؤية الهلال، لكنّه ليس كذلك؛

لاستنادهم في ذلك غالباً إلى حكم القاضي، ولا وجه لحمل الرواية على النادر، وهو استنادهم إلى دعوى المدّعين».

ومما تقدّم يتّضح جواب ما أشكل به بعض الأعلام على دلالة الرواية من «أنّ الظاهر من قوله: الناس، هم العامّة، فيلزم أن يكون جميع العامّة يجعلون اليوم الفلاني يوم أضحى أو فطر أو صوم، ومع عدم تحقّقه لا يصدق الموضوع المذكور في الدليل»^(٤٣).

وجوابه: إنّ الملحوظ الناس بما هم سائرون على نهج السلطة الحاكمة، لا عموم الناس.

وعلى هذا فرواية أبي الجارود ليست من سنخ رواية الأزدي الظاهرة في ما قاله المستشكل من حجية الشيعاء، وهذا يُفسّر تعليق الشيخ عليه السلام عليها دون روايتي أبي الجارود بهذا المعنى، وأنّ صاحب الحقائق هو من وسّع التعليق لروايتي الأزدي وأبي الجارود الأخرى.

وقد قرّب البعض الاستدلال برواية أبي الجارود الأخرى المتقدمة^(٤٤) على محلّ البحث وإن لم تشتمل على ما يُشير إلى الأضحى؛ لإمكان التعديّ بوحدة المناط.

ويرد عليه:

أ - إنّ هذه الوحدة قد تكون ظنيّة؛ لأنّ الخصوصية محتملة، فلا تكون حجة، إلا أن تُقوّى بالأولوية القطعية ونحوها.

ب - إنّ هذا الحديث الآخر ورد بصيغة الأمر بالصوم والإفطار، وليس بلسان تنزيل يوم الصوم والإفطار، فتكون دلالته على التنزيل في ما نحن فيه أضعف.

ج - يُمكن دعوى عدم دلالة رواية أبي الجارود الثانية على التنزيل أصلاً فضلاً عن تعميمها للحج؛ وذلك لأنَّ الإمام عليه السلام بذكره للآية الشريفة كأنَّه قيَّد صحة اتباع الناس في صومهم وإفطارهم بكونهما وفق الموازين الشرعية المعتبرة، وإلا فلا قيمة لها، وبذلك أعطى الإمام عليه السلام الحكم الواقعي من دون مخالفة التقية التي وافقها عليه السلام بصدر الرواية وألغاها بذيلها.

هـ - لو قلنا بالتنزيل المذكور «لكن ترتَّب الحكم على الموضوع يتوقَّف على تحقُّق ذلك الموضوع، فقبل مجيء يوم العيد لا يُمكن ترتيب الأثر عليه. وبعبارة أخرى: الشارع الأقدس بالحكومة يجعل ما لا يكون متصفاً بالصفة الكاذبة متصفاً بها، وهذا يتوقَّف على تحقُّق ذلك الموضوع كي يُجعل ويُعتبر كونه كذلك، فكيف يُمكن أن يُقال إنَّ حكم الحاكم السنِّي مؤثِّر في جعل اليوم الثامن شرعاً تاسعاً، مع أنَّ المفروض أنَّ يوم العيد لم يتحقَّق بعد؟!» (٤٥).

جوابه: ما قدَّمناه من أن تنزيل يوم الأضحى جُعل عنواناً لتنزيل المناسك كافَّة ومنها الوقوفان، وتوقيات هذه المناسك تكون معروفة مسبقاً قبل عدَّة أيام، فموضوع التنزيل متحقَّق.

٦ - على هذا المعنى يلزم أن يكون الصوم مع عامَّة المسلمين والإفطار كذلك، وهو مخالف لما عليه سيرة المتشرَّعة؛ فإنَّهم كانوا يعتمدون على الحجَّة الشرعية المعتبرة في إثبات الهلال حتى في زمان أشرس الطواغيت.

وجوابه: لا مانع من الالتزام بمضمون الرواية في الصوم والإفطار مع الناس إذا توفَّرت نكته تنزيل الأضحى، وهي ثبوت الهلال بحكم قاضي السلطة التي تسيِّر الناس على طبقه ولا ترضى بالمخالفة، وقد أفتى الفقهاء بجواز الإفطار في رمضان تقية، وذهب جملة منهم إلى عدم لزوم القضاء.

وقد وردت روايات عديدة في صدور هذا الفعل من الإمام عليه السلام، وستأتي الإشارة إليها في وجه مستقلّ، نذكر واحدة منها، وهي ما رواه الشيخ في التهذيب بسنده عن خالد بن عمار قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «دخلت على أبي العباس في يوم شكّ وأنا أعلم أنّه من شهر رمضان وهو يتغدى، فقال: يا أبا عبدالله ليس هذا من أيامك، قلت: لِمَ يا أمير المؤمنين؟ ما صومي إلا بصومك، ولا إفطاري إلا بإفطارك، قال: فقال: أدن، قال: فدنوت فأكلت وأنا والله أعلم أنّه من شهر رمضان» (٤٦).

٧ - إنّ الأضحى والناس في الرواية مطلق، ولا تتعيّن دلالتّه على الناسكين في منى والذبح والنحر فيها ليتحقّق التنزيل، فقد يُراد به يوم الأضحى لعامة المسلمين في سائر الأمصار، ويكون السؤال عن تحديد يوم الأضحى في عموم البلدان الإسلامية من أجل تقديم الأضاحي أو إقامة صلاة العيد في ذلك اليوم مثلاً، ولا ربط له بأفعال يوم النحر. وتوجد قرينتان على هذا الفهم:

أ - لأنّه مقتضى إطلاق الأضحى والناس، ولا وجه للتقييد بالذبح والنحر في منى.

ب - على تقريب المستدلّ يلزم تخصيص الأكثر بإخراج الأضحى في الأمصار والاقتصار على أضحى المناسك مع أنّ المسلمين في منى هم الأقلّ عدداً.

ومما يدلّ على إطلاق الأضحى صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الأضحى يومان بعد يوم النحر، ويوم واحد بالأمصار» (٤٧)، وفي صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: أسأل عن الأضحى، أوجب على من وجد نفسه وعياله؟ فقال: «أمّا لنفسه فلا يدعه، وأمّا لعياله إن شاء

تركه»^(٤٨)، وفي صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الأضحى كم هو بمنى؟ فقال: أربعة أيام، وسألته عن الأضحى بغير منى، قال: ثلاثة أيام»^(٤٩).

وجوابه:

أ - إنَّ تقديم الأضاحي لغير الناسك عمل مستحب، وهو لا يُناسب سياق الأحكام الإلزامية المذكورة في الرواية، أي: الصوم والإفطار، أي: إنَّ سياق الرواية قرينة على أنَّ المراد بالأضحى للناس في منى.

ب - وما دام فعلاً مستحباً، فإنَّ قيام البعض به وعدم قيام البعض الآخر يكون أمراً طبيعياً لا يستحق السؤال عنه والمطالبة بحل المشكلة.

ج - إنَّ حمل الناس والأضحى على الإطلاق لا يضرّ بالاستدلال؛ لأنَّ نكتة التنزيل واحدة في الجميع، وهي لزوم متابعة السلطة الحاكمة عند عدم إمكان المخالفة؛ لذا لم يكن مستغرباً ضمَّ الصوم والإفطار - اللذين يعمَّان المسلمين في الأمصار - إلى الأضحى، فنتيجة الإشكال تعميم القول بالإجزاء إلى الأمصار كافة، فلهم أن يُؤدّوا أفعال الأضحى - كصلاة العيد وذبح الأضاحي - في أمصارهم على وفاق القوم إذا استلزمت التقية ذلك، ولا ضير في هذا التعميم.

د - إنَّ حمل الفقرة على هذا المعنى يستلزم كون منشأ الخلاف بين الأصحاب هو عدم ضبطهم لتأريخ ذلك اليوم هل هو التاسع أم العاشر، فاختلّفوا في تحقّق زمن الأضحى وعدمه، ومن المستبعد حمل الرواية عليه بعد مرور عشرة أيام على ثبوت الهلال وشيوع أوّل الشهر لدى الأتباع.

أمّا التنزيل فهو مبني على الخلاف بين أتباع الحق وأتباع السلطة وإكراه

السلطة لهم على أداء المناسك معهم والسؤال عن الاجتزاء به وعدمه، وهو أمر غير معقول.

هـ - لو اعتبرنا أنّ المراد دائر بين حمل الأضحى على عموم ما في الأمصار وعدم نظره إلى خصوص مناسك الحجّ، وأن الحكم صدر من الإمام تقية، وبين إرادة خصوص مناسك الحجّ وصدر كلام الإمام عليه السلام لبيان الحكم الواقعي التنزيلي فيه، أي: إنّ الأمر يدور بين التمسك بأصالة الجهة والإخلال بالإطلاق أو التمسك بأصالة الإطلاق والإخلال بالجهة، فإنّ المسألة تكون صغرى لدوران الأمر بين أصالة الجهة وأصالة الإطلاق حيث تقدّم الأولى، فيقيّد الإطلاق بخصوص التضحية في منى ويحافظ على أصالة الجهة، وقد تقدّم الكلام في الكبرى في بحث سابق^(٥٠).

إن قلت: إنّ منشأ اختلاف الأصحاب لو كان في المناسك بسبب الاختلاف مع السلطة، لكان الأولى بالأصحاب أن يسألوا عن الوقوفين لركنيتهما في الحجّ، فلماذا تركوا السؤال عنهما، بل لماذا أجّلوا السؤال إلى اليوم العاشر بعد انقضاء الركنين؟!

قلت: إذا سلّمنا أنّ سؤال أبي الجارود كان في منى فإنّ هذا الإشكال يُعرّز الاستدلال على الإجزاء لا عدمه؛ لأنّه يكشف عن تسليم الأصحاب بصحة الوقوفين مع القوم والاجتزاء بهما، وإنّما اختلفوا في استمرار لزوم موافقتهم في توقّيات بقية المناسك، فسألوا عن الذبح والنحر.

ومنه يُعلم النظر فيما قيل من أنّ حمل الأضحى على خصوص مناسك منى يستلزم إخراج الأكثر وتخصيص الحكم بالفرد النادر، وتقييد الإطلاق بلا وجه ونحو ذلك من الإشكالات.

الوجه الثالث: السيرة العملية للأئمة المعصومين عليهم السلام وأصحابهم العارفين بأحكامهم، فقد جرت هذه السيرة على الوقوف مع عامة المسلمين المنقادين لأمر الحاج المعين من قبل السلطة، والذي يعمل بحكم قضاة السلطة، وقد وصف جملة من الأعلام هذه السيرة بالقطعية كالسيدين الحكيم ^(٥١) والخوئي رحمتهما الله، قال السيد الخوئي: «الأئمة عليهم السلام كانوا يحجّون أغلب السنوات، وكان أصحابهم ومتابعوهم أيضاً يحجّون مع العامة في كلّ سنة، وكان الحكم بيد المخالفين من بعد زمان الأمير عليه السلام إلى عصر الغيبة، ولا يحتمل عاقل توافقهم معهم في هلال الشهر طوال تلك السنوات وتلك المدة التي كانت قريبة من منتهي سنة وعدم مخالفتهم معهم في ذلك أبداً، بل نقطع قطعاً وجدانياً أنهم كانوا مخالفين معهم في أكثر السنوات، ومع هذا كلّ لم يُنقل ولم يُسمع عن أحدهم عليه السلام ردع الشيعة ومتابعيهم عن تبعيّة العامة في الوقوف بعرفات وقتنّذ، وقد كانوا يتبعونهم بمرأى ومسمع منهم عليهم السلام، بل كانوا أنفسهم يتبعون العامة فيما يرونه من الوقوف.

وعلى الجملة قد جرت سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام ومتابعيهم على التبعية في ذلك للعامة في سنين متمادية، ولم يثبت ردع منهم عليهم السلام عن ذلك، ولا أمر التابعين للوقوف بعرفات يوم التاسع احتياطاً، ولا أنهم تصدّوا بأنفسهم لذلك، وهذا كاشف قطعي عن صحّة الحجّ المتقى به بتلك الكيفية، وإجزائه عن الوظيفة الأوليّة في مقام الامتثال، بلا فرق في ذلك بين كون الحجّ في سنة الاستطاعة وكونه في غير تلك السنة؛ لوجوب الحجّ في كليهما وعدم كونه مطابقاً للوظيفة الأوليّة أيضاً في كليهما، وقد عرفت أنّ السيرة قد جرت على التقيّة في ذلك، كما جرت على الحجّ في سنة الاستطاعة كثيراً، وهي سيرة قطعية ممضاة بعدم

الردع عنها^(٥٢) مع كونه بمرأى منهم ﷺ، فلم يردعهم عن ذلك، ولا أمرهم بالوقوف يوم التاسع احتياطاً كما مرّ، وفي مثل ذلك إذا لم يكن عملهم مجزئاً عن الوظيفة الواقعية لوجب التنبيه على ذلك وردعهم عما يرتكبونه حسب سيرتهم^(٥٣).

أقول: من لطيف ما يُستدلّ به هنا الروايات الدالة على استمرار هذه السيرة في زمان الغيبة الكبرى أيضاً، ومنها معتبرة الشيخ الصدوق في إكمال الدين عن محمد بن عثمان قال: سمعته يقول: «والله إنّ صاحب هذا الأمر يحضر الموسم كلّ سنة، فيرى الناس ويعرفهم، ويرونه ولا يعرفونه»^(٥٤)، وحضور الموسم لا يصدق إلا عندما يحضر معهم الوقوفين.

فهذا الدليل تامّ صغرياً، وكذا كبرياً؛ إذ الاستدلال بالسيرة الجارية لدى الشيعة إذا ثبت في قضية معيّنة ممّا علّمه المعصومون ﷺ لأتباعهم، ويظهر من بعض الروايات امتعاضهم ﷺ من عدم الأخذ بها عندما تثبت لديهم في قضية معيّنة، كما سيأتي في صحيحة الوليد بن صبيح.

وأضاف السيد السبزواري رحمه الله: «وتوهّم: أنّ الإمام ﷺ حيث كان معروفاً لا يُمكنه مخالفتهم خوفاً على نفسه، مردود: بأنّه ﷺ كان محترماً لدى أمير الحاج المنصوب من قبل الحكّام والخلفاء، وكان ﷺ مقبول القول والشفاعة لديه، كما يظهر من التواريخ، فأَيّ مانع له ﷺ أن يقول لأمر الحاج: إنّني أريد الوقوف بعرفة أو المشعر أو نحو ذلك من التعبيرات وغيرها للدعاء والمناجاة مثلاً مع قصد التورية أو يستشفع في ذلك لبعض شيعته؟!»^(٥٥).

أقول: يُمكن تلخيص الدليل بأنّ صحته متوقّفة على تمامية المقدمات التي تضمّنها، وهي:

١ - إنَّ الحكام كانوا يهتمون بأمر الحجّ، ويتولّون إدارته ويحدّدون مسيرته .

٢ - إنَّ الخلاف في أوائل الشهور كان موجوداً بحيث لا يتطابق الوقت الرسمي مع الوقت الشرعي .

٣ - إنَّ أمير الحاجّ لم يكن يسمح لأحد بمخالفة التوقيات التي تحدّدتها السلطة، فلا يتمكّن المختلف معهم في ثبوت الهلال أن يأتي بالمناسك حسب مواقيته الشرعية، وإلا يتعرّض للضرر .

٤ - إنَّ الأئمة عليهم السلام كانوا يحجّون مع العامّة، ولم ينفصلوا عنهم في المناسك سواء من أجل التقية الاضطرارية حيث كان الحكّام يفرضون على الجميع متابعتهم في أداء المناسك، أو التقية المداراتية لتأليف قلوب الناس وتقريبهم إلى الحق، وإنّ هذه المتابعة كانت واضحة لدى الشيعة بحيث لم يسأل أيّ أحد عن الموقف عند الاختلاف .

فإذا تمّت هذه المقدّمات، فإنّه لا يوجد تفسير لها إلا صحة الوقوف مع العامّة والاجتزاء به، وهو ما كان يفعله الإمام المعصوم عليه السلام بنفسه، ويراه شيعته فيتبعونه، ولم يحتج أحدٌ منهم إلى سؤال عن الحالة؛ لأنّ الإمام عليه السلام أجاب عملياً عنها، ولذا لم تصل لنا رواية عن علاج حالة الاختلاف مع العامّة .

قد يُقال: إنّه حتى لو تمّت هذه المقدّمات جميعاً فإنّ النتيجة لا تتعيّن في القول بالإجزاء؛ إذ لعلّ هذه المتابعة كانت خاصّة بالإمام عليه السلام؛ لأنّه كان مراقباً من السلطة ومرصود الحركات، فالتقية خاصّة به، أو أنّ الإمام عليه السلام كان يحوّل حجّه عند الاختلاف إلى عمرة مفردة ويحلّ إحرامه بها، أو أنّه كان يطبّق على نفسه أحكام المصدود عند تعذّر أداء الوقوفين في وقتها المعتمر، أو أنّ الإمام عليه السلام اعتمد على الثقافة الراسخة لدى شيعته بأنّ الهلال لا يثبت إلا بالرؤية

المعتبرة شرعاً ولا يكفي فيه الظنّ والحساب، وأنه إذا رآته عين رآته ألف عين^(٥٦) لمنع الوهم والاشتباه، فإذا لم يكن الثبوت الرسمي مستنداً إلى مثل هذه المثبتات الشرعية، فلا عبرة بها، ولا تجوز متابعتها ونحو ذلك.

وخلاصة هذا الإشكال: أَنَّ آلية الوصول من هذه المقدمات إلى القول بالإجزاء غير صحيحة بغضّ النظر عن تمامية المقدمات.

وجوابه:

١ - إنَّ الإمام عليه السلام لم يكن يُمثّل نفسه حتى يُمكن أن يكفي بهذه الإجراءات، بل كان إماماً لجماعة كبيرة من المسلمين، فكان يلحظ في تصرفاته هذه الإمامة واقتداء الأمة به، وأنَّ الناس سيتابعونه في الوقوف مع العامّة، ولا يعزفون مثل هذه التفاصيل.

وأذكر رواية مباركة لإلفات النظر إلى هذا المعنى، فقد روى الشيخ الصدوق بسنده عن عبدالله بن المغيرة، عن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أوصى رسول الله ﷺ إلى علي عليه السلام وحده، وأوصى علي عليه السلام إلى الحسن والحسين عليه السلام جميعاً، فكان الحسن عليه السلام إمامه، فدخل رجل يوم عرفة على الحسن عليه السلام وهو يتغذى والحسين عليه السلام صائم، ثم جاء بعد ما قبض الحسن عليه السلام فدخل على الحسين عليه السلام يوم عرفة وهو يتغذى وعلي بن الحسين عليه السلام صائم، فقال له الرجل: إنّي دخلت على الحسن عليه السلام وهو يتغذى وأنت صائم، ثم دخلت عليك وأنت مفطر؟ فقال: إنَّ الحسن عليه السلام كان إماماً فأفطر لئلا يتخذ صومه سنّة، وليتأسى به الناس، فلمّا أن قبض كنت أنا الإمام فأردت أن لا يتخذ صومي سنّة فتتأسى الناس بي»^(٥٧).

٢ - إنَّ الإحلال بعمرّة مفردة وأداء الحجّ في سنة أخرى إذا كان متيسراً للإمام لقرب المدينة من مكّة فإنّه لا يتيسّر للكثيرين ممّن جاؤوا من كلّ فجّ

عميق، فكيف يحملهم الإمام إعادة الحج؟! ومن الذي يضمن مطابقة الهلال في السنة المقبلة عندما يعودون لأداء الحج؟! فهل يُكرّونها ثالثة ورابعة أم ماذا؟! ٣ - إن قرب المدينة من مكة يُتيح للإمام ﷺ فرصة عدم الخروج من المدينة للحج أصلاً إلا بعد أن يهّل شهر ذي الحجة، فإن رآه مطابقاً خرج للحج وإلا فلا؛ لتجنّب هذه الاختلافات المخرجة^(٥٨) لو لم يكن الوقوف معهم مجزياً.

٤ - إن النكته التي سوّغت المتابعة للإمام ﷺ - وهي التقية - تسوّغ الفعل لغيره إذا وجدت لوحدة التكليف من هذه الناحية، وفرض البحث هو تحقيقها. إذن، على القائل بالإجزاء إثبات صحة المقدمات جميعاً ليتم الاستدلال:

والمقدمة الأولى صحيحة، فقد ثبت تأريخياً أنّ وليّ الأمر كان يحجّ بالناس بنفسه أو يُعيّن أميراً للحاج، وقد بدأ رسول الله ﷺ هذه السيرة بعد فتح مكة، وسجّلت كتب التأريخ اسم أمير الحاجّ في كلّ سنة بعد الانتهاء من بيان حوادث تلك السنة إلى ما بعد زمان الغيبة الصغرى^(٥٩).

والمقدمة الرابعة صحيحة أيضاً، فقد كان الأئمة ﷺ يهتمون بأمر الحجّ ويكثرون منه، وقد حجّ الحسان ﷺ عشرين حجة، وكانوا يُنيبون أصحابهم إذا لم يتيسّر لهم ذلك، وكانوا يحثّون أصحابهم عليه، ومنهم - كالعبرائي - من حجّ أكثر من خمسين حجة، ورغم ذلك كلّهم يُنقل عنهم في كتب الحديث ولا التأريخ ولا السيرة أنّهم خالفوا عامّة الناس وانفصلوا عنهم في أداء مناسك الحجّ، وإنّما كانوا يحجّون مع الناس وضمن البرنامج الذي يُقرّره الحكام، بل كان للأئمة ﷺ مكانة رفيعة لدى أمير الحاجّ وعامّة الناس، ففي رواية صفوان ابن يحيى وأحمد بن أبي نصر قالوا: «سألناه - أي الإمام الرضا ﷺ - عن قران الطواف السبعين والثلاثة قال: لا، إنّما هو سبع وركعتان، وقال: كان أبي

يطوف مع محمد^(٦٠) بن إبراهيم فيقرن، وإنما كان ذلك منه لحال التقية^(٦١).

وفي رواية حفص المؤذن قال: «حجَّ إسماعيل بن علي بالناس سنة أربعين ومئة، فسقط أبو عبدالله^{عليه السلام} عن بغلته، فوقف عليه إسماعيل فقال له أبو عبدالله^{عليه السلام}: سر؛ فإنَّ الإمام لا يقف»^(٦٢).

ويمتدَّ الأمر إلى العمرة أيضاً، ففي رواية علي بن أبي حمزة قال: «سألت أبا الحسن^{عليه السلام} عن الرجل يدخل مكة في السنة المرّة والمرتين والأربعة كيف يصنع؟ قال: إذا دخل فليدخل مُلبياً، وإذا خرج فليخرج مُحلاً، قال: ولكل شهر عمرة، فقلت: يكون أقل؟ فقال: في كلِّ عشرة أيام عمرة، ثمَّ قال: وحقك لقد كان في عامي هذه السنة ست عمر، قلت: ولمَ ذلك؟ قال: كنت مع محمد بن إبراهيم بالطائف، وكان كلما دخل دخلت معه»^(٦٣).

إنَّ سيرة الأئمة^{عليهم السلام} جارية على استعمال التقية في متابعة القوم، كما في رواية الإمام الصادق^{عليه السلام} مع أبي العباس السفاح المتقدمة^(٦٤).

ردَّ القائل بعدم الإجزاء:

يعترف القائل بعدم الإجزاء بصحة المقدمتين السابقتين لذا توجَّه بعضهم إلى مناقشة دليل السيرة من جهة المقدمة الثانية، فنفي وجود الاختلاف المعروف اليوم بين التوقيت الشرعي والتوقيت الرسمي.

واعترف البعض الآخر بوجود هذا الاختلاف، لكنَّه شكَّك في الكيفية الموجودة من تسيير السلطات للحجاج وفق برنامج محدّد بحيث لا يتمكَّن أئمة أهل البيت^{عليهم السلام} وشيعتهم وعموم المخالف لهم بالتوقيت من الوقوف في اليوم الآخر المعترف شرعاً، أو على الأقلَّ الاحتياط بأداء الوقوف الاضطراري، وهذا

يقتضي أنه يُسَلَّم بوجود الاختلاف في رؤية الهلال.

مناقشة المقدّمة الثالثة:

واختار هذا المسلك الثاني من الاعتراض السيد محمود الشاهرودي رحمته الله؛ إذ من الممكن عنده أن الأئمة عليهم السلام كانوا يحتاطون بالوقوف الاضطراري أو إعادة الحجّ في عام آخر، وليس من الضروري أن يصل إلينا خبر ذلك حتى يُستشكف من خلوّ الروايات منه اجتزاء الأئمة بالوقوف معهم؛ فإنّه لا يُسَلَّم «أنّ الاحتياط في ذلك على فرض ثبوته يكون ممّا يصل إلينا قطعاً».

وربّما لم يكن الأئمة عليهم السلام بحاجة إلى الاحتياط أصلاً؛ لإمكان أداء المناسك في أوقاتها المعتبرة شرعاً بلا أيّ مانع، قال رحمته الله: «إنّ احتياطهم فرع منع العامة لهم عن ترك الوقوف معهم في اليوم الذي يقفون بعرفات، ولم يثبت منعهم عن ذلك، بل لعلّه لم يكن منع في البين، وكان كلّ يعمل على طبق عقيدته؛ لعدم كون هذا الاختلاف اختلافاً في المذهب، لاتفاق كلتا الطائفتين على أنّ الموقف هو اليوم التاسع من شهر ذي الحجة لا الثامن منه، فكلّ من كان يثبت عنده أنّ هذا اليوم هو التاسع كان يقف فيه، وكلّ من كان لا يثبت عنده ذلك كان يقف في اليوم الآتي سواء كان من العامة أو الخاصّة»^(٦٥).

أقول: على هذا يُمكن أن نجد تفسيراً لخلوّ الروايات من إشارة للموقف الشرعي من حالة الاختلاف في ثبوت الهلال؛ باعتبار أنّ الوقوف وفق التوقيات الشرعية إذا كان متيسّراً فيكفي في الإلزام به ما دلّ على أنّ الأهلة مواقيت للناس والحجّ، ولا يحتاج إلى سؤال جديد، كما أنّ الأصحاب لم يسألوا عن وقت الصوم والإفطار إذا اختلف في ثبوت الهلال مع السلطة لجزمهم بأنّ أمر السلطة

لا يعينهم، وعليهم بالحجة المعتبرة شرعاً.

وربما يُذكر لعدم المنع بعض الشواهد كوقوف سالم بن عبدالله بن عمر بن الخطاب - وهو من كبار فقهاءهم - مرتين حين لم يؤخذ بشهادته ومن معه، وسيأتي ذكر الحادثة إن شاء الله تعالى.

وكالذي رواه محمد بن إسحاق الفاكهي (المتوفى سنة ٢٧٢ هـ) بسنده عن ابن عائشة قال: «أشكل على الناس الهلال في أول حجة حجها عبد الملك بن مروان من خلافته، فشاور في ذلك أقواماً، فلم يجد عندهم بياناً لما يريد، فأمر، فنصب المنبر في يوم سابع وهو قبل يوم التروية بيوم، فخطب فحمد الله تعالى وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس إن الله عز وجل جعل أمر الأمم من غيركم إلى أنفسهم يدبرون الأوان، ويُقيمون الزمان، فيصرفون أعيادهم أتى شأؤوا بظن وحسبان، ألا وإن الله عز وجل ملك عليكم أمركم، فجعل الأهلّة مواقيت الناس، ألا وإن الله عز وجل أخفى عليكم هذا؛ ليبتليكم فيعلم أيكم المتبع من المضيع، ألا وإنّي شاورت أقواماً، فلم أجد عندهم شفاء لما في الصدور، وأتاني الركب من كلّ جهة يخبروني عن رؤية الهلال قبل اليوم الذي يأتي لكم، ولم أجد فيهم من أثق بشهادته عن ثبات معرفته عندي، وإنما تعبدنا الله عز وجل بإجازة شهادة المعروفين، ولعلّه أن يكون فيهم من لا أعرف قوم هم أوثق من أعرف، ولكن الحق والسنة أولى أن تتبع، ألا إنّي قد رأيت رأياً، فإن أصب فمن الله تعالى وإن أخطئ فمبلغ اجتهادي، والله أسأل التوفيق، وأنا خارج بالناس من غد يومنا هذا إلى منى، وهذا اليوم الذي يزعم من سبقنا إلى رؤية الهلال أنّه يوم التروية، وأقف بهم من غد ذلك اليوم، وهو الذي يزعم من تأخر في الرؤية أنّه يوم التروية، ثم أفيض بهم إلى جمع، ثم أصبح بهم راجعين إلى عرفات، فأقف بهم

وقفة أخرى، وأُخِرَ نسكهم، فيحلّون وينحرون في اليوم الذي يزعم أولئك أنه يوم النفر، فإن يكن القول ما قالوا لم يضرهم تأخير مناسكهم، ويكون ما فعلت زيادة في أعمالهم، وعلى الله أجر العاملين. قال: فوقف بالناس يومين»^(٦٦).

أقول: تتحلّل هذه المناقشة للسيد الشاهرودي رحمته الله إلى أطروحتين مبنيتين على مقدار الفرصة المتاحة لأداء المناسك في وقتها الشرعي:

أولاهما: بناءً على وجود التضييق والمنع إلا أنّ الإمام عليه السلام كان يستطيع أن يحتاط بالوقوف مرّتين، موقف مع القوم والآخر اضطراري، أو أنه عليه السلام يحلّ من إحرامه بعمره مفردة ويعيد الحجّ من قابل، ولم يصل إلينا خبر عن ذلك.

وترد عليها: الوجوه التي ذكرناها للرّد على مثل هذا الإشكال، مضافاً إلى أنّ هذا الفعل من المعصوم عليه السلام لو كان يحصل لكان من الضروري تناقله في الروايات، وتعليم الإمام عليه السلام شيعته هذا الإجراء الضروري لتصحيح حجّهم، فعدم تعرّض الروايات له كاشف قطعي عن عدم وجوده.

ثانيتها: إنّ لم يكن هناك منع أصلاً من وقوف كلّ طائفة حسب مبناها في ثبوت الهلال.

ويرد عليها:

١ - إنّ الوجه الذي ذكره لعدم المنع بقوله: «لعدم كون هذا الاختلاف اختلافاً في المذهب» لا يُغني؛ لأنّهم يمنعون من المخالفة في التطبيق أيضاً، فالكلّ متفقون على أنّ الإفطار في أوّل شوال، ومع ذلك فإنّهم لا يسمحون بأن يفطر المخالف لهم على مبناه، والشاهد وجود الروايات الكثيرة الدالة على متابعة الإمام عليه السلام للقوم في صومه وإفطاره، والأمر في الحجّ أشدّ خطورة وأكثر لزوماً، ولو كان في الأمر سعة لما احتاج الإمام عليه السلام لاستعمال التقية، والسبب

واضح؛ لأنَّ السلطان كان يرى نفسه خليفة الله في أرضه وأمير المؤمنين والحاكم الديني، فمخالفته معناها الخروج عليه والتمرد على سلطانه، وكان أكثر ما يستفزهم ويثير انتقامهم دعوى غيرهم الإمامة واستحقاق الخلافة، وكانت هذه عقدهم الرئيسية من أهل البيت عليه السلام؛ لأنهم لم يكونوا يطبقون وجود مزاحم لهم مع اعتقادهم الراسخ بأنَّ الإمامة حق لأهل البيت عليه السلام، فكانت تنتهي الأمور باستشهاد الإمام؛ لأنَّ السلطات لا تستطيع الخروج من هذه العقدة.

نعم، قد يُقال: إنَّ هذه المتابعة قد تكون خاصة بالمواسم التي تطابق فيها موعد رؤية الهلال، فلا يتم الاستدلال بها.

ولكنه مردود؛ لأنَّ المتابعة كانت في كلِّ عصر الأئمة، ولم يُنقل خلاف ذلك، مضافاً إلى إطلاقات ما دلَّ على أنَّ الحجَّ مع الإمام - أي: أمير الحجَّ - والتي سنذكرها في وجه مستقل.

٢ - شهادة بعض الروايات التاريخية على تسيير الحجَّج بأمر السلطة وتوقيتاتها، فقد روى الطبري حصول خلاف في هلال ذي الحجة (سنة ٢٤٦ هـ) أيام إمامة الهادي عليه السلام، فقال: «حجَّ بالناس في هذه السنة محمد بن سليمان الزينبي، وحجَّ فيها محمد بن عبدالله بن طاهر، فولي أعمال الموسم وضخى أهل سامراء فيها يوم الاثنين على الرؤية وأهل مكة يوم الثلاثاء».

ثمَّ دخلت (سنة ٢٤٧ هـ) وقدم الحجَّج إلى أهلهم، فذكر في حوادث (سنة ٢٤٧ هـ) «وقدم في هذه السنة محمد بن عبدالله بن طاهر بغداد منصرفاً من مكة في صفر، فشكا ممَّا ناله من الغمِّ بما وقع من الخلاف^(٦٧) يوم النحر، فأمر المتوكلَّ بإفناذ خريطة صفراء من الباب إلى أهل الموسم برؤية هلال ذي الحجة، وأنَّ يُسار بها كما يُسار بالخريطة الواردة بسلامة الموسم»^(٦٨)، فقوله:

«وأن يُسار بها» شاهد على تسيير الحجاج وفق أمر السلطان.

٣ - ولو تنزّلنا وقلنا بارتفاع التقية الاضطرارية؛ لوجود سعة في أداء المناسك، بناءً على هذا الفرض، فإنّ موضوع التقية المداراتية موجود، وإنّ انعزال الشيعة وهم أقلّية عن عموم المسلمين يُوجب الاستهزاء بهم وإهانتهم، بل إنّه يوفّر المبرّر للتشكيك في دينهم، وهذه كلّها ممّا يأباه الشرع المقدّس، مضافاً إلى المصالح العليا والأولويات التي حرص الشارع المقدّس على تحقيقها، وأنّ الشيعة أولى بها من غيرهم ممّا سنذكره لاحقاً إن شاء الله، والروايات الكثيرة الواردة في الأمر بالصلاة في مساجدهم وحضور جنازتهم ونحو ذلك شهادة على ذلك، مع أنّ المراعاة في الحجّ أولى؛ لأنّه عبادة جماعية ظاهرة وملتحدة الزمان والمكان، أمّا الصلاة فهي عبادة فردية يُمكن التخفي والانفراد فيها.

الهوامش

- (١) جناتي، محمد إبراهيم، كتاب الحج - تقارير أبحاث السيد محمود الشاهرودي رحمه الله: ٣: ٣٣٨.
- (٢) السيستاني، علي، ملحق مناسك الحج: ٣٠٨.
- (٣) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مؤسسة الدراسات الإسلامية في العتبة الرضوية - مشهد، ط ١/١٤٢٥هـ، ١١: ٦١. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، ط ١/١٤١٧هـ، ٨: ١٩٠.
- (٤) النجفي، محمد حسن بن باقر، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية - طهران، ٢/١٣٦٥هـ. ش، ١٩: ٣٢.
- (٥) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية - قم، ط ١/١٤١٣هـ، ٢: ٣٩١.
- (٦) الشيرازي، محمد الحسيني، الفقه، دار العلوم - بيروت، ط ٢/١٤٠٨هـ، ٤٤: ١١٤.
- (٧) المصدر السابق.
- (٨) السيستاني، علي، مناسك الحج وملحقاته، ترتيب وتحقيق: الشيخ حسن العبودي، نشر مكتبة فلك - قم، ط ١/١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧م: ٤٣١.
- (٩) الشهيد الصدر، محمد باقر، موجز أحكام الحج: ١٨٣، الفقرة ١٤٦. الشهيد الصدر، محمد بن محمد صادق، مناسك الحج: ١٤٦ المسألة ٣٣٦. منتظري، حسين علي، مناسك الحج والعمرة، نشر تفكر، ط ١/١٤١٤هـ: ١٩٣، المسألة ٥١٥.
- (١٠) المرحوم الشيخ عبد النبي العراقي، وطبع الرسالة سنة ١٣٦٤هـ، أي في حياة أستاذه. ونُقل أن وفاته كانت في قم سنة ١٣٨٥هـ.
- (١١) البقرة: ١٩٩.
- (١٢) العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، المكتبة العلمية الإسلامية - طهران، ط ١/١٣٨١هـ، ١: ٩٦، ح ٢٦٣.

(١٣) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، ط ١٤١٤هـ، ١٤: ٥، أبواب الوقوف بالمشعر، باب ١، ح ١.

(١٤) البقرة: ١٩٨.

(١٥) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ١٣٦٥هـ. ش، ٥: ١٩٢، ح ١٤.

(١٦) الكليني، محمد بن يعقوب، الفروع من الكافي، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ١٣٦٧/٣هـ. ش، ٤: ٢٤٧، ح ٤.

(١٧) المصدر السابق: ٨: ٢٢٤، ح ٣٣٩.

(١٨) النساء: ٥٤.

(١٩) راجع الروايات ومصادرها في البحراني، هاشم بن سليمان، البرهان في تفسير القرآن، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين المختصين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ط ١/١٩٤١هـ = ١٩٩٩م، ٢: ٢٤٣، ح ١٢.

(٢٠) البقرة: ٢٠٠.

(٢١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ١٣٣، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٥٧، ح ٧.

(٢٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٤: ١٩، كتاب الحج، أبواب الوقوف بالمشعر، باب ٩، ح ١.

(٢٣) السيد الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ط ١٣/١٤١٣هـ = ١٩٩٢م، ١٦: ٢٦٥.

(٢٤) اليعقوبي، محمد، فقه الخلاف ١٠: ٤٦٨، كتاب الميراث.

(٢٥) السيد الخوئي، معجم رجال الحديث ٨: ٣٣٥.

(٢٦) محمد رضا الموسوي الخليلي، موسوعة الإمام الخوئي - المعتمد في شرح المناسك (تقريرات أبحاث السيد الخوئي)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - قم، ط ٣/١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧م، ٢٩: ١٩٦.

(٢٧) المحدث النوري، حسين بن محمد تقي، خاتمة مستدرك الوسائل، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، ط ١/١٤١٦هـ، ٥: ٤١٢ في شرح مشيخة الفقيه.

إجزاء الوقوف في عرفة مع أهل السنة عند الاختلاف في الهلال/ ١/

(٢٨) الفاضل للكراني، محمد، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، دار التعارف للمطبوعات - بيروت، ط ١٤١٨هـ، ٥: ١٠٦.

(٢٩) جناتي، محمد إبراهيم، تقارير أبحاث المرحوم السيد محمود بن علي الشاهرودي في كتاب الحج ٣: ٣٤١.

(٣٠) الطباطبائي القمي، السيد تقي، مصباح الناسك في شرح المناسك ٢: ٢٥٢.

(٣١) الكليني، الفروع من الكافي ٤: ٥٢٣.

(٣٢) المصدر السابق: ١٤٦.

(٣٣) المصدر السابق: ١٦٩.

(٣٤) جناتي، تقارير السيد محمود الشاهرودي ٣: ٢٤٣.

(٣٥) من تقارير بحثه في جمادى الأولى ١٤١٧هـ، وتجدها كاملة في فقه الخلاف ١: ٧٩.

(٣٦) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٢٩٣، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١٢، ح ٣.

(٣٧) المصدر السابق: ح ٤.

(٣٨) البقرة: ١٨٩.

(٣٩) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٤: ٥٦٢، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، باب ٢٧، ح ١.

(٤٠) البحراني، يوسف أحمد، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، بلا تاريخ، لكنها يبدو عليها ط ٢/ بين عامي ١٤٠٤ - ١٤٠٥هـ، ١٣: ٢٤٥.

(٤١) النجفي، جواهر الكلام ١٦: ٣٥٤.

(٤٢) النراقي، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - مشهد، ط ١/ ١٤١٥هـ، ١٠: ٣٩٥.

(٤٣) الطباطبائي القمي، مصباح الناسك ٢: ٢٥٣.

(٤٤) الحر العاملي، وسائل الشيعة: أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١٢، ح ٤.

(٤٥) الطباطبائي القمي، مصباح الناسك في شرح المناسك ٢: ٢٥٢.

(٤٦) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ١٣٢، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٥٧، ح ٦.

(٤٧) المصدر السابق ١٤: ٩٤، كتاب الحج، أبواب الذبح، باب ٦، ح ٧.

(٤٨) المصدر السابق: ٢٠٥، أبواب الذبح، باب ٦٠، ح ١.

(٤٩) المصدر السابق: ٩١، أبواب الذبح، باب ٦، ح ١.

(٥٠) راجع: فقه الخلاف ١٠: ٢٥٩.

(٥١) الحكيم، محسن بن مهدي، دليل الناسك، مدرسة دار الحكمة، ط ١٤١٦/٣هـ: ٣٥٣.

(٥٢) أُوهم هذا التعبير البعض فأشكل عليه بعدم حاجة سيرة المتسرعة إلى ضمّ عدم الردع لتحقيق الكاشفية؛ لأنها كاشفة بنفسها عن رأي المعصوم عليه السلام، فهي ليست كسيرة العقلاء من هذه الناحية، والإشكال مردود؛ لأنّ السيد الخوئي رحمته الله يقصد أنّ وقوف الشيعة مع العامة كان متسرّعاً مُقرّاً من قِبَل المعصوم عليه السلام، ولم يكن عن تسامح وجهل، وغفلة؛ لذا لم ينه المعصوم عنه، فكان كاشفاً عن سيرة المعصوم عليه السلام، بل إنّ المعصوم يفعله معهم أيضاً، وعبارات السيد الخوئي رحمته الله السابقة واضحة في هذا المعنى.

(٥٣) الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقرير أبحاث السيد الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - قم، ط ١٤٢٨/٣هـ، ٥: ٢٥٤.

(٥٤) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١١: ١٣٥، أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، باب ٤٦، ح ٩.

(٥٥) السبزواري، عبدالأعلى، مذهب الأحكام في بيان الحلال والحرام، انتشارات فجر الإيمان، ط ١٤٢٤/١هـ، ١٤: ١٧٨.

(٥٦) كما في صحيحة أبي أيوب الخزاز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ شهر رمضان فريضة من فرائض الله، فلا تؤدّوا بالتظنّي، وليس رؤية الهلال أن يقوم عدّة فيقول واحد: قد رأيته، ويقول الآخرون: لم نره، إذا رآه واحد رآه مئة، وإذا رآه مئة رآه ألف، ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علّة أقلّ من شهادة خمسين، وإذا كانت في السماء علّة قُبِلَت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر» [وسائل الشيعة ١٠: ٢٨٩، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١، ح ١٠].

(٥٧) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٤٦٧، أبواب الصوم المندوب، باب ٢٣، ح ١٣.

(٥٨) حُكي عن موسوعة (رؤية الهلال ١: ١١٣) ما ترجمته: أنّه كان بعض العارفين

بحساب التقاويم الفلكية يُحجمون عن الذهاب إلى الحجّ إذا كان اليوم الأوّل المتوقع له الجمعة؛ لأنّهم يحتفلون جداً أنّ السلطة ستجعله الخميس حتى تكون عرفة الجمعة؛ لأنّه عندهم (الحجّ الأكبر)، ويخلعون عليهم الهدايا السنية.

(٥٩) راجع مثلاً: تاريخ الطبري والكمال لابن الأثير ومروج الذهب للمسعودي.

(٦٠) محمّد بن إبراهيم الملقّب بالإمام ابن محمّد بن علي بن عبد الله بن العباس، كان أمير الحاج سنة ١٤٨هـ - وهي التي استشهد فيها الإمام الصادق عليه السلام - ثمّ ولاة المنصور العباسي على مكّة والطائف، وقيل: الحجاز في العام ١٤٩هـ عوضاً عن عمّه عبد الصمد بن علي، وكان يسكن بغداد فيخلفه ابنه إبراهيم بن محمّد على مكّة، روى بعض استدعاءات المنصور العباسي للإمام الصادق عليه السلام [راجع: تاريخ الطبري والكمال لابن الأثير في حوادث هذه السنين].

(٦١) الحر العاملي وسائل الشيعة ١٣: ٣٧١، كتاب الحجّ، أبواب الطواف، باب ٣٦، ح ٦.

(٦٢) المصدر السابق: ٥٢٥، أبواب إحرام الحجّ والوقوف بعرفة، باب ٥، ح ١.

(٦٣) المصدر السابق ١٤: ٣٠٨، كتاب الحجّ، أبواب العمرة، باب ٦، ح ٣.

(٦٤) المصدر السابق ١٠: ١٣٢ - ١٣٣، كتاب الصوم، باب ٥٧ من أبواب ما يُمسك عنه الصائم، ح ٦.

(٦٥) تقارير بحث السيد محمود الشاهرودي رحمه الله في كتاب الحجّ ٣: ٣٣٦.

(٦٦) الفاكهي، محمد بن إسحاق، أخبار مكّة في قديم الدهر وحديثه، تحقيق: عبد الملك عبدالله دهيش، دار خضر - بيروت، ٦ أجزاء في ٣ مجلدات، ط ١٤١٤هـ، ٣: ١٠٧، ح ١٩٠٢.

(٦٧) وهذا شاهد آخر على وقوع الخلاف في الهلال.

(٦٨) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك المعروف بتاريخ الطبري، دار التراث - بيروت، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، في ١١ مجلداً مع الفهارس، ط ١٣٨٧هـ = ١٩٦٧م، ٩: ٢٢١، ٢٣٤.

موقف القرآن الكريم تجاه الجهاد الابتدائي

القسم الثاني

□ آية الله الشيخ محمد القائني^(*)

الطائفة الثانية: الآيات الحاثّة على الجهاد

ثُمَّ إِنَّ هُنَاكَ عِدَّةً مِنَ الْآيَاتِ تَضَمَّنَتْ الْحَثَّ وَالتَّرغِيبَ وَالْأَمْرَ بِالْجِهَادِ وَالْقِتَالِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَقَدْ يَسْتَدِلُّ بِإِطْلَاقِهَا لَوْجُوبِ الْجِهَادِ الْإِبْتِدَائِيِّ وَمَشْرُوعِيَّتِهِ، مِثْلُ:

المجموعة الأولى عشر آيات، وهي: قوله تعالى: ﴿فَلْيَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ 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 وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا * الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا^(١)، وقوله تعالى: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تَكُلْفُ إِلَّا مَا نَفْسُكَ وَحَرَضَ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا^(٢)،

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

وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٣)، ونحو آخره قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلْ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾^(٥)، وقوله تعالى: ﴿وَلَتِنْ قَتَلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مِتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾^(٦)، وقوله تعالى: ﴿... وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا...﴾^(٧)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قَتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾^(٨).

المناقشة:

ويرد على الاستدلال:

أولاً: إِنَّ المأمور به هو المقاتلة في سبيل الله، فلا بدّ من إحراز كون السبيل لله، ولا يمكن إثبات مشروعية المقاتلة مع الشكّ في المطلوبة، فإذا كان الجهاد الابتدائي مشروعاً بدليل آخر كان مثل الآية دالاً على وجوبه؛ لكون القتال في فرضه جهاداً في سبيل الله.

ولا تدلّ الآية ابتداءً على مشروعية الجهاد الابتدائي؛ والوجه في ذلك: أن الذي يُمكن بالجهاد والمقاتلة هو الإكراه على الإسلام، وليس الإسلام الإكراهي مما يُعلم مطلوبيته ووجوب تحقيقه لولا الدليل عليه. ألا ترى أنّه لا يُمكن الاستدلال بما دلّ على الترغيب في الإنفاق في سبيل الله - مثل: قوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾^(٩) وغيره من الآيات - على مشروعية الحجّ وكلّ عمل يتوقّف على النفقة. نعم، بعد ثبوت مشروعية الحجّ يكون الإنفاق في سبيله إنفاقاً في سبيل الله.

ثانياً: إِنَّ الإسلام يتضمّن العقيدة، والعقيدة لا تقبل الإكراه، وإنّما القابل له هو الاستسلام الذي هو فعل الجوارح في قبال المحاربة والشقاق، فيكون التكليف بالإكراه على الإسلام القلبي تكليفاً بما هو خارج عن الاختيار، ولا يُعقل التكليف بغير المقدور.

نعم، يصدق القتال في سبيل الله بالقتال لرفع الموانع من إسلام من يريد الإسلام، وتمكين الناس من ذلك بتبليغ المعارف والحقائق الى الناس ليقبلوها بالفطرة؛ فإنّ الناس بطباعهم يُريدون السعادة والفلاح إلا أنّ أئمة الكفر الذين يريدون أن يحكموا الناس ويسودون بما يكون من ذلك حفظاً لسيادتهم، فيكون المقاتلة مع أئمة الكفر المانعين من إسلام الناس وتمكّنهم من الوقوف على الحقائق قتالاً في سبيل الله، أعني قتالاً في سبيل إسلام الناس بالاختيار الذي هو سبيل الله.

وثالثاً: يُحتمل كون الآيات الآمرة بالجهاد والقتال في سبيل الله أو بعضها نازرة إلى أنّ الجهاد والقتال حيث يُشرع لا بدّ أن يكون في سبيل الله، لا في سبيل الاستيلاء على الغنائم والحصول على المنافع العاجلة الدنيوية، فيكون إطلاقها مسوقاً لاشتراط مشروعية الجهاد بكونه في سبيل الله، لا بصدد وجوب الجهاد وكونه في سبيل الله ليكون كالأمر بالحقّ لله أو بفعل الزكاة والصلاة لله. فتكون الآيات من قبيل: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ...﴾^(١٠). ألا ترى أنّه إذا قيل: صوموا لله أو صلّوا لله أو زكّوا في سبيل الله لا يُستفاد منه غير اشتراط هذه الأمور بقصد التقرب، ولا يدلّ على مشروعية صلاة مشكوكة أو صوم مشكوك، وهكذا.

وهذا الكلام على مبنى من يقول باختصاص حجّة الإطلاق بفرض عدم ثبوت

قدر متيقن في مقام التخاطب قوي، حيث إنَّ المتيقن من مثل الخطابات المتقدمة اشتراط كون الجهاد في سبيل الله وكونها بصدد بيان ذلك.

تحديد المراد بـ (سبيل الله):

ثمَّ إنَّه يظهر من موارد استعمال كلمة (سبيل الله) أنَّه قد يُطلق في بعض الاصطلاحات بمعنى الجهاد والحرب والقتال وما يرتبط به من الرباط ونحوه حتى إنَّه يظهر اختصاص اللفظ به في عُرف أهل السنَّة في وصاياهم وأوقافهم؛ ولذا ورد السؤال في الروايات عن حكم الوصية له مع عدم كون الجهاد مشروعاً.

ففي رواية عن يونس بن يعقوب: أنَّ رجلاً كان بهمذان ذكر أنَّ أباه مات وكان لا يعرف هذا الأمر، فأوصى بوصية عند الموت، وأوصى أن يُعطى شيء في سبيل الله، فسئل عنه أبو عبد الله عليه السلام كيف نفعل، وأخبرناه أنَّه كان لا يعرف هذا الأمر، فقال: «لو أنَّ رجلاً أوصى إليَّ أن أضع في يهودي أو نصراني لوضعتة فيهما، إنَّ الله تعالى يقول: ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ...﴾»^(١١)، فانظر إلى من يخرج إلى هذا الأمر - يعني: بعض الثغور - فابعثوا به إليه»^(١٢).

ولكن من الواضح أنَّ هذا اصطلاح لا يُمكن حمل الاستعمالات القرآنية - المنزلة على العُرف العام - عليه.

بل لا يُمكن حمل جملة من الاستعمالات عليه؛ لعدم قابلية بعض الاستعمالات لذلك، كما في الأمر بالجهاد في سبيل الله؛ حيث إنَّ المراد بسبيل الله ما يكون الجهاد لأجله، لا أنَّ المراد به نفس الجهاد، وكذا في الأمر بالمقاتلة في سبيل الله، فلا مناص في مثل ذلك من حمل اللفظ على المعنى اللغوي العام والعُرفي.

وقد يكون المراد من الجهاد في سبيل الله كون الجهاد نفسه لله وغايته، في

قبال الجهاد للغنيمة.

كما يُحتمل أن يكون إطلاق سبيل الله على الجهاد من اصطلاح اللفظ الموضوع للعامة على الخاص.

ويحتمل أن يكون إطلاق سبيل الله على نفس الجهاد، من إطلاق لفظ الغاية على الفعل ذي الغاية ونحوه.

والذي يظهر من اللغة: أن سبيل الله بمعنى الطريق المضاف إلى الله، قال تعالى: ﴿وَأِنْ تُطِيعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ (١٣). والمراد بالإضافة كون الطريق مؤدياً إليه تعالى، وحيث إن الله تعالى ليس له مكان خاص، فيكون المراد أداء الطريق إلى مرضاته وما يُريده من الطاعات، فينطبق السبيل على الواجبات وترك المحرمات والمستحبات، فكل عمل مطلوب لله فعلاً أو تركاً يكون مصداقاً لسبيل الله. وهذا معنى عام يندرج فيه الجهاد الاصطلاحي، كما يندرج فيه كل الطاعات من الحجّ وسائر الأعمال.

نعم، من أوضح مصاديق سبيل الله تبليغ الدين وإرشاد الناس، والجهاد في هذا السبيل من أوضح الجهاد في سبيل الله، كما أن المقاتلة لرفع الموانع من تدوين الناس وإسلامهم من أوضح القتال في سبيل الله.

ومع ذلك فلا ينحصر الجهاد في سبيل الله بالقتال في سبيل إسلام الناس، بل القتال في تحكيم الأحكام ومطلق ما هو مطلوب لله تعالى حيث ينحصر الطريق فيه من مصاديق القتال في سبيل الله أيضاً.

ولذا يجوز الجهاد في سبيل المنع من المنكرات؛ لكون تركها من سبيل الله، فالجهاد في هذا السبيل جهاد في سبيل الله، وكذا الجهاد في سبيل فعل الواجبات التوصلية.

وأما العبادات فحيث يُشترط في صحتها قصد التقرب وهو لا يتمشى بالفعل الإكراهي فلا يعقل الجهاد في سبيلها. إلا أن يُقال بعدم المنافاة بين الخوف من القتل ونحوه وبين قصد القرية؛ ولذا لا منافاة بين العبادة وبين الفعل خوفاً من النار والجحيم.

قال في الغنية - في مصرف الزكاة -: «وأما سبيل الله فالجهاد بلا خلاف. وعندنا أنه يجوز صرفها فيما عدا ذلك مما فيه مصلحة للمسلمين، كعمارة الجسور والسبل، وفي الحجّ والعمرة، وتكفين أموات المؤمنين، وقضاء ديونهم؛ للإجماع المشار إليه، ولاقتضاء ظاهر الآية له؛ لأنّ سبيل الله هو الطريق إلى ثوابه وما أفاد التقرب إليه، وإذا كان ما ذكرناه كذلك جاز صرف الزكاة فيه»^(١٤).

ونحو ذلك ذكر في الوصية في سبيل الله^(١٥). وكذا ذكر ابن إدريس في الوصية في سبيل الله^(١٦).

وفي السرائر: «وفي سبيل الله، وهو كلّ ما يُصرف في الطريق التي يتوصّل بها إلى رضا الله وثوابه، ويدخل في ذلك الجهاد وغيره من جميع أبواب البرّ...»^(١٧). وفي الشرائع: «إذا وقف في سبيل الله انصرف إلى ما يكون وصلة إلى الثواب، كالغزاة والحجّ والعمرة وبناء المساجد والقناطر»^(١٨).

وقال أيضاً في موضع آخر: «ولو أوصى في سبيل الله صُرف إلى ما فيه أجر. وقيل: يختصّ بالغزاة. والأوّل أشبه»^(١٩).

وفي نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الاسلام في شرح قوله - «ومن نذر في سبيل الله صرفه في البرّ» - قال العاملي: «إنّما في وجوه البرّ والقربات؛ وذلك لأنّ السبيل لغة الطريق، فمعنى سبيل الله ثوابه، فيتناول كلّ ما كان طريقاً إليه من الصدقة، ومعونة الحاجّ والزائرین وطلبة العلم، وعمارة

المساجد، ونحو ذلك» (٢٠).

وفي نهاية ابن الأثير: «قد تكرر في الحديث ذكر (سبيل الله، وابن السبيل)، فالسبيل في الأصل الطريق، ويُذكر ويُؤنث، والتأنيث فيها أغلب. وسبيل الله: عام يقع على كل عمل خالص سلك به طريق التقرب إلى الله تعالى بأداء الفرائض والنوافل وأنواع التطوعات، وإذا أطلق فهو في الغالب واقع على الجهاد، حتى صار لكثرة الاستعمال كأنه مقصور عليه» (٢١).

ففي رواية الحسين بن عمر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن رجلاً أوصى إليّ بمال في السبيل، فقال لي: «اصرفه في الحج». فقلت: أوصى إليّ في السبيل، قال: «اصرفه في الحج؛ فإنّي لا أعلم سبيلاً من سبله أفضل من الحج...» (٢٢).

الآية الحادية عشرة: قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (٢٣).

تقريب الاستدلال بالآية هو إطلاق الأمر بقتال أهل الكتاب مُغَيَّيَّ بإعطاء الجزية، وشمولها لغرض مسالمتهم، ويُتعدّى إلى غير الكتابي بإلغاء الخصوصية، بل الأولوية، مع عدم القول بالفصل.

المناقشة:

ويمكن المناقشة في دلالتها:

أولاً: بأن الآية مع سياق ما قبلها من الآيات تخص طائفة من أهل الكتاب كانوا يترصّون بالمسلمين الدوائر؛ بناءً على نزول سورة البراءة دفعة واحدة، كما يُساعد عليه بعث النبي ﷺ بالسورة إلى مكة، إلا أن يكون المراد البعث

بخصوص الآيات الأوائل للسورة، كما قد يدلّ عليه بعض المصادر.

ولكن يكفينا احتمال اكتناف الآية بالقرينة المتصلة المانعة من انعقاد الإطلاق إن لم تُمنع القرينة مع الفصل الطويل بين الآيات.

وثانياً: إنّ الموضوع في الآية هم طائفة من أهل الكتاب وُصفوا بأنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، وإلا فعامّة أهل الكتاب يؤمنون بالمعاد وكذا بالله وإن كانت بعض عقائدهم محرّفة، وهذا ما يؤكّد خارجية القضية وعدم كونها حقيقية، وربما يكون ظهور ﴿من﴾ في التبويض مُؤيِّداً لذلك، ولا أقلّ من الإجمال.

الآية الثانية عشرة: قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾^(٢٤). ونحوها ما في سورتي الفتح^(٢٥) والصف^(٢٦).

فالغاية من رسالة الخاتم ودينه هي الغلبة على كلّ الأديان رغم كراهة المشركين لها، وحيث لا تتحقّق هذه الغاية بدون الجهاد الابتدائي؛ لعدم إقدام كلّ الأفراد على الإسلام اختياراً، فلا مناص في تحقّق هذه الغاية من مشروعية الجهاد لغرض إلزام الناس بالإسلام.

ويرد على الاستدلال:

أولاً: إنّهُ لم يعلم كون (اللام) للغاية، فلعلّها للعاقبة، نظير قوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً﴾^(٢٧)، ولعلّه لبلوغ العقول واكتمالها في عصر ظهور الإمام المهدي عليه السلام يُقدم الناس على دين الحق طوعاً ورغبةً إذا أزيلت الموانع ومنها الجبابة.

وثانياً: إنه لا ينحصر غلبة الدين في إسلام الناس، بل يُمكن تحقّقها بظهور الحقّ على غيره بالبرهان والحجّة، فلا حاجة إلى إكراه الناس على الحقّ حيث قد تبين الرشد من الغي.

وثالثاً: يُحتمل أن يكون المراد غلبة الإسلام على سائر الأديان وتكون الحكومة والسلطة لأهلها، فلا تكون هناك حكومة تعارض حكومة الإسلام، بل الكفّار يعيشون في ظلال الحكومة الحقّة، كما كان يعيش أهل الكتاب في جزيرة العرب في بدايات الإسلام، ولو كان هناك جهاد فلزوال الجبابة الذين يصدّون الناس عن التديّن بدين الحقّ.

الآية الثالثة عشرة: قوله تعالى: ﴿... وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً...﴾ (٢٨).

وقد اختلف في معنى الآية، ولا يبعد كون ﴿كَافَّةً﴾ الأولى بدلاً عن المشركين و﴿كَافَّةً﴾ الثانية بدلاً عن المضاف إليه في ﴿يُقَاتِلُونَكُمْ﴾، ومعناها: جميعاً وكلّهم. وفي مجمع البيان: «﴿كَافَّةً﴾ بمعنى الإحاطة، مأخوذ من كافّة الشيء، وهي طرفه، وإذا انتهى إلى ذلك كفّ عن الزيادة. وأصل الكفّ: المنع» (٢٩).

وفي كون ﴿كَافَّةً﴾ الأولى حالاً أو بدلاً عن المأمورين بالقتال أو المفعول به، وكذا الثانية عن فاعل يقاتلون أو المفعول احتمالات.

ووجه الاستدلال بالآية لوجوب الجهاد الابتدائي ظاهر.

المناقشة:

وقد ظهر بما سبق وجه الإشكال في دلالة الآية؛ فإنّ أقلّ ما يرد على الاستدلال بها أنّ الآية لا إطلاق لها، وإنّما هي قضية خارجية؛ حيث أمرت بقتال مشركين

كانوا يقاتلون المسلمين، فهو جهاد دفاع ومقابلة، لا ابتداء جهاد.

ولو فرض أن الآية قضية حقيقية فموضوعها أيضاً المقاتلة مع الذين يقاتلون المسلمين. وأين هذا من الجهاد الابتدائي؟!

وقد سبق نظير الكلام وتاممه في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ (٣٠).

الآية الرابعة عشرة: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ (٣١). وإطلاق الأمر بالجهاد يشمل الجهاد الابتدائي بعد عموم الكفار للمسلم.

المناقشة:

ويرد على الاستدلال: أن الظاهر كون القضية خارجية، فلا إطلاق لها، ويؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُمْوَا بِمَا لَمْ يَنَالُوا﴾ (٣٢).

نعم، لا يضر بالاستدلال اختصاص الخطاب بالنبي ﷺ إذا قلنا بثبوت شؤون المعصومين للفقهاء في عصر غيبتهم.

الآية الخامسة عشرة: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (٣٣).

واختصاص الآية بقتال قوم خاص يمنع من الاستدلال بها على الإطلاق. وإن شئت قل: إن القضية خارجية، فلا إطلاق لها.

الآية السادسة عشرة: ومن جملة الآيات التي قد يُستدل بها على وجوب الجهاد الابتدائي بالمعنى المصطلح هو ما ورد في قضية سليمان عليه السلام وملكة سبأ وما يشتمل عليه كتاب سليمان من قوله حسب حكاية الله تعالى له: ﴿إِنَّهُ مِنْ

سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَأُتُونِي مُسْلِمِينَ ﴿٣٤﴾ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (٣٤).

وتقريب الاستدلال بالآيات: أَنَّ الظاهر منها هو أَنَّ سبأً وملكتهم لم يكن لهم تهديد وخطر على سليمان (على نبينا وآله وعليه السلام)، بل بإرسالهم الهدية كانوا بصدد المصالحة، وإِنَّمَا كان غايتهم عدم التخلّي عن دينهم وملكتهم، ومع ذلك لم يقبل ذلك منهم وهُدِّدُوا بإرسال الجنود عليهم.

ولكن يُحتمل كون المراد من الإسلام في الآية هو التسليم لحكم سليمان وحكومته وملكه، لا التسليم لله، نظير قوله تعالى: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ (٣٥).

والإلزام بالانقياد للحكومة القائمة والعامّة ليس من محلّ البحث، وهو أمرٌ عُرفي عامٌّ؛ حيث إِنَّ الفئات داخل النظام العامّ يجب أن يخضعوا للحكومة المركزية وأن يُسلِّمُوا له مع ما يتمتّعون به من حرّيات ضمن ذاك الإطار.

وعلى أيّة حال فهذا غير الإلزام بدين الإسلام.

هذا، مع أَنَّ ثبوت حكم الشرائع السابقة في شريعتنا مبنيّ على الاستصحاب، ولا محلّ له مع وجود الدليل على الخلاف؛ بناءً على دلالة الأمر بالجنوح للسلم على ذلك. مضافاً إلى أَنَّ الآية قضية خارجية لا يُمكن التعدي عنها.

الآية السابعة عشرة: ومن الآيات التي يُستدلّ بها كثيراً في المسألة قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَتَخْتَمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ...﴾ (٣٦).

فقد يُتَمَسَّكُ بإطلاق الآية لمطلق الكفار.

المناقشة:

ويرد على الاستدلال بها بالغضِّ عمَّا أشرنا إليه من أنَّ الكفر في الاصطلاح القرآني واللغة يختلف عن الكفر في اصطلاح الفقهاء. وقد ورد أنه إنما يكفر إذا جحد:

أولاً: ما تقدّم من أنَّ الموصول لا إطلاق له، بل يُلائم الاختصاص.

وثانياً: إنَّ مورد الآية ملاقة الكفار، وهو ظاهر في تصدّي الكفار للحرب وأنَّ المسلمين لقوهم، فهو لبيان عدم جواز النكول عن الاعداء المحاربين والفرار من الزحف.

وثالثاً: إنَّ الآية مسبوقة بما يُعيّنها في قضية خاصّة، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾^(٣٧) إلى أن قال: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾^(٣٨).

ثمَّ إنَّ هناك بعض الآيات الأخر يظهر تقريب الاستدلال بها ممَّا سبق، كما تظهر جهات الإشكال فيها ممَّا قدّمناه ضمن الآيات التي ذكرناها، فلا حاجة إلى الإطالة.

ثمَّ لو فُرض دلالة بعض الآيات على وجوب الجهاد الابتدائي فغاية الأمر دلالتها بالإطلاق القابل للتقييد والحمل على غير الجهاد الابتدائي إذا تمَّ دليل على التقييد، وسيأتي ما يُمكن الاستدلال به على عدم جواز مقاتلة الكافر المسالم ولو في الجملة.

قال المحقّق النجفي: «ولا ريب في أنَّ الأصلي منه قتال الكفار ابتداءً على

الإسلام، وهو الذي نزل فيه ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ ﴾ (٣٩) «...» (٤٠).

الآيات الدالة على عدم وجوب الجهاد الابتدائي:

هناك عدّة من الآيات يُمكن الاستدلال بها على عدم وجوب الجهاد الابتدائي،
منها:

الآيتين الأولى والثانية: قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ ﴿٤١﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٤٢﴾.

الآية الثالثة : قوله تعالى : ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(٤٢) بناءً على أنَّ المراد من النهي عن الاعتداء هو عدم التجاوز من مقاتلة المقاتلين إلى مقاتلة غيرهم.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا...﴾ (٤٣).

والنسبة بين هذه الآيات وما دلَّ على وجوب الجهاد الابتدائي - لو سلَّمت دلالتها - هي العموم المطلق؛ فإنَّ هذه الآيات أخصَّ من غيرها.

والنسبة بين هذه الآيات وما دلّ على وجوب الجهاد بناءً على تسليم دلالاته على وجوب الجهاد الابتدائي هي العموم المطلق؛ وذلك لعدم اختصاص تلك الأدلة بخصوص المسألة، وإنّما هي دالّة على وجوب الجهاد عموماً وإطلاقاً، وتكون دلالتها على الجهاد الابتدائي بالشمول، فالقاعدة العامّة في الجمع بين المطلق والمقيّد إنّما تقتضي حمل المطلق على غير المقيّد، فيختص وجوب الجهاد ومشروعيته بغير مورد القيد.

وحيث إنَّ مثل قوله تعالى: ﴿فَاجْنَحْ﴾^(٤٤) أمر بقبول السلم والصلح كان مقتضاه عدم مشروعية المقاتلة، لا مجرد عدم وجوبها.

نعم، النسبة بين آيات السلم للمسالمة وما ورد في أهل الكتاب من قتالهم هي العموم من وجه، وهو كافٍ في عدم التمسك بتلك الآية لوجوب جهاد الكتابي ابتداءً.

دعوى النسخ:

ومن الغريب ما تكرر في كلمات جمع من المفسرين من أنَّ مثل آيات قبول السلم منسوخة بآيات الجهاد والمقاتلة^(٤٥).

المناقشة:

فإنَّه يرد عليه:

أولاً: إنَّ النسخ مبنيٌّ على إحراز تقدّم آيات السلم وتأخّر آيات الجهاد والمقاتلة؛ فإنَّه لا معنى للنسخ بدون ذلك، فإذا احتُمِّل تأخّر آيات السلم لا يُمكن الجزم بكونها منسوخة.

ثانياً: إنَّ النسخ إنَّما يحكم به حيث يكون هناك تنافٍ محكم بين الدليلين والحكمين، وحيث إنَّه بين العام والخاص جمع عُرفي فلا مجال لدعوى النسخ، بلا فرق بين تقدّم أوامر القتال على آيات السلم وبالعكس، كما لا فرق بين كون الخاص وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام وعدمه؛ فإنَّه مع تقدير تأخّر الخاص عن العمل بالعام يُحتمل كون الخاص ناسخاً عكس دعوى القوم.

وبالجملة: احتمال كون العام ناسخاً للخاص لا مثبت له أصلاً على شيء من مباني الأصول.

الآيات الدالة على عدم تشريع الجهاد الابتدائي:

هناك آيات من الكتاب العزيز ربما يُستدل بها لنفي تشريع الجهاد الابتدائي، وهي على طوائف عديدة:

الطائفة الأولى: ما دلّ على حصر وظيفة النبي ﷺ في تبليغ الدين، وأنه ليس عليه أكثر من ذلك، بل في بعضها حصر وظائف سائر الرسل أيضاً في ذلك، مثل:

قوله تعالى: ﴿...وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾^(٤٦)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾^(٤٧)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾^(٤٨)، ونحو آخره قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾^(٤٩)، ونحوه قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾^(٥٠)، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا إِلَّا الْبَلَاغُ...﴾^(٥١)، وقوله تعالى: ﴿...فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾^(٥٢)، وقوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيِّرٍ﴾^(٥٣).

الطائفة الثانية: ما تضمن عدم كون الرسول ﷺ وكيلًا على هداية الناس ولا حفيظًا عليهم، مثل:

قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهِهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾^(٥٤)، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾^(٥٥)، وقد يفسر هذه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾^(٥٦)، وقوله

تعالى: ﴿...وَدَعْ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾^(٥٧).

حفيظ: الذي يحفظهم من أن يزلوا بمنعه لهم^(٥٨). الحفيظ: الله الحافظ عليهم أعمالهم وحفيظ عليها بأنه لا يعزب عنه شيء منها.

وكيل: لم توكل بحفظ أعمالهم. وقيل معناه: لم توكل عليهم، أي تمنعهم من الكفر بالله^(٥٩).

الوكيل: القيم بأمورهم في مصالحهم لدينهم أو دنياهم^(٦٠)، والقائم بالتدبير. وقيل: رقيب في إيصال الحق إلى قلوبهم وحفظه عليهم حتى لا يتركوه ولا ينصرفوا عنه، ولا تقدر على إكراههم على الإسلام، وإنما الله تعالى القادر عليه^(٦١).

الطائفة الثالثة: ما يُستفاد منه عدم توظيف النبي ﷺ بإكراه الناس على الإيمان:

مثل: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(٦٢)، ونحوه قوله تعالى: ﴿...وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرَ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾^(٦٣).

الطائفة الرابعة: ما تضمن أمر النبي ﷺ بترك أذية الكفار والإعراض عن المشركين وهجرهم:

مثل: قوله: ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾^(١٠) وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهْلُكُمْ قَلِيلًا^(٦٤)، وقوله عز من قائل: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾^(٦٥)، وقوله: ﴿وَلَا تَطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعْ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^(٦٦).

الطائفة الخامسة: ما تضمن إحالة الإيمان والكفر إلى مشيئة الناس:

مثل : قوله تعالى : ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (٦٧).

الطائفة السادسة : ما تضمن أن النبي ﷺ لم يكن موظفاً بالشقاء في الإبلاغ ، وإنما هو مأمور بالتذكير ، مثل قوله تعالى : ﴿طه﴾ * مَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى * إِلَّا تَذِكْرَةً لِّمَنْ يَخْشَى (٦٨).

الاستدلال بالسنة على وجوب الجهاد الابتدائي :

ثم إن هناك روايات قد يُستدل بها على وجوب الجهاد الابتدائي ، كما أن هناك بعض النصوص قد يُدعى معارضتها لها من حيث الدلالة على عدم وجوب الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة .

فلا بدّ من التعرّض لهذه النصوص وملاحظتها سنداً ودلالة ، كما أنه لا بدّ من ملاحظة النسبة فيما بين الروايات نفسها ، كما لا بدّ من ملاحظة النسبة بينها وبين الآيات سيما التي تضمنت وجوب قبول اقتراح الصلح من الكفار المنافي لوجوب الجهاد الابتدائي .

وقبل التعرّض للنصوص بالتفصيل لا بدّ من تمهيد أمرين لهما مدخل في فهم النصوص ودلالاتها على حكم ما نحن بصدد من مسألة الجهاد الابتدائي في الاصطلاح وعدم الخلط والخطب في مجال الاستدلال :

الأمر الأول : إنّ جملة وافرة من النصوص إنّما هي بصدد أصل مشروعية الجهاد وثوابه وفضله فيما كان مشروعاً ، وأمّا إطلاق الوجوب وكون الجهاد مع مَنْ ، ولأية غاية من الدفاع أو نشر الدعوة أو الإلزام بالإسلام فلا دلالة لها على ذلك . كما أنّ هناك جملة من النصوص هي بصدد عدم جواز الجهاد مع الجائر ومَنْ لا أهلية له ، وقد اشتهر الاستدلال بها لاشتراط وجوب الجهاد بحضور المعصوم .

وهناك نصوص هي بصدد اشتراط وجوب الجهاد بسبق الدعوة إلى الإسلام، ولا إطلاق لها من حيث وجوب الجهاد عند احتمال سائر الشروط.

كما أنَّ هناك نصوصاً هي بصدد عدم جواز الخروج على الحاكم الجائر من حكام المسلمين، فلا تعرّض لها لمسألة الجهاد الابتدائي التي موردها الكفار.

الأمر الثاني: حيث لم يرد عنوان الجهاد الابتدائي في النصوص ولا في كلمات جملة من الفقهاء القدامى حسب تتبعي، فلا بدّ من تنقيح ما هو المراد بهذا الاصطلاح ثمّ البحث في النصوص عن دلالتها على حكمه، فنقول - بعد التوكّل على الله سبحانه -: الذي يُمكن أن يُراد بالجهاد الابتدائي هو أحد أمور أو إحدي مسائل:

المسألة الأولى: هل يجوز للمسلمين عند القدرة والمكنة دعوة الكفار إلى الإسلام ابتداءً؟ وعلى تقدير امتناعهم من القبول، فهل يقاتلون على قبوله ويقتلون مع كون الكفار مأمونين من حيث قتال المسلمين لو تركوا؟ وهذا ما يُصطلح عليه بالجهاد الابتدائي في كلمات المشهور من المتأخّرين.

المسألة الثانية: هل يجب على المسلمين تبليغ الدين وتبيين الإسلام بدعوة الكفار إلى اعتناقه والتدين به باختيار منهم ومن غير إكراه؟ إلا أنّه إذا منع كفّار المسلمين من نشر الدعوة وبيان المعارف وتبليغ الدين فيجوز مقاتلة المانعين دفعاً لمنعهم؛ فإنّ مثل هذا المنع ظلم وعدوان.

المسألة الثالثة: هل يجوز للمسلمين إذا خافوا من قوم كفّار الهجوم على المسلمين وقتالهم بتبليغ أو غيره أن يبدأوا بجهادهم توثيقاً للأمر وحوطاً على أنفسهم؟

المسألة الرابعة: إذا كانت حكومة كافرة تضلّ الناس وتعبدّهم بدين باطل

وتحكم عليهم، فهل يجوز مقابلة تلك الحكومة بعد دعوتها إلى الإسلام وامتناعها، وذلك في سبيل فكّ رقاب الناس عن استعبادها، كما دعا موسى عليه السلام فرعون إلى الهداية ورفع اليد عن الإضلال؟

ولو استعان الكافر في باطله بقومه جاز قتالهم. وهذا ما تدلّ عليه بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا أُمَمَ الْكُفْرِ﴾^(٦٩)، فالواجب قتال أُمّة الكفر، لا مطلق الكافر إلا إذا كان الكافر معاضداً لإمام الكافر ومدافعاً عنه.

المسألة الخامسة: إذا بدأ الكفار بقتال المسلمين وقام المسلمون بدفعهم ثم بدأ الكفار في أثناء الحرب المصالحة والمهادنة، فهل يجوز الصلح معهم أو يجب قتالهم حتى يُسلموا أو يدفعوا الجزية إن كانوا أهل كتاب أو يُقتلوا؟

فيكون استمرار المحاربة من المسلمين وإن كان شروعه من الكفار، وبهذا الاعتبار يدخل في الجهاد الابتدائي في قبال ما هو دفاع صرف؛ فإنّ الفرض أنّ الاستمرار في الحرب بعد اقتراح الصلح من الكافر لا يكون دفاعاً.

والذي نحن بصدهه إنّما هو البحث عن المسألة الأولى والجهاد الابتدائي بذاك المصطلح، فينبغي عند ملاحظة النصوص من عدم الخلط بين المسائل.

ثمّ حيث يجوز الجهاد فإن كان الكافر غير كتابي لا يُقبل منه إلا الإسلام، وإن كان كتابياً جاز الاكتفاء منهم في ترك المحاربة بالجزية.

إذا تمهد ما قدّمنا فالبحث في الروايات المناسبة للجهاد الابتدائي يقع في مقامين:

الأول: ما يُمكن الاستدلال به للوجوب، وفيه اقتضاء ذلك. الثاني: البحث عن الروايات المعارضة سيما ما اشتهر من دلالتها على عدم وجوب الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة.

المقام الأول:

أما المقام الأول فيمكن الاستدلال بما يلي: رواية ابن حفص الكلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بَعَثَ رَسُولَهُ بِالْإِسْلَامِ إِلَى النَّاسِ عَشْرَ سِنِينَ فَأَبَوْا أَنْ يَقْبَلُوا حَتَّى أَمَرَهُ بِالْقِتَالِ، فَالْخَيْرُ فِي السِّيفِ وَتَحْتَ السِّيفِ وَالْأَمْرُ يَعُودُ كَمَا بَدَأُ»^(٧٠). فقد فَرَعَ الأمر بالقتال على عدم قبول الإسلام.

المناقشة:

ويرد على الاستدلال به:

أولاً: إِنَّ الأمر بقتال الكفار في صدر الإسلام لا يُلَازِم وجوب قتال الكفار المتأخرين إلا بعد إلغاء الخصوصية، ويَحْتَمِل الفرق؛ حيث إِنَّ الإسلام في مبدأ ظهوره كان يَتَطَلَّب التحكيم ومنع الكفار من استئصاله وهو ضعيف في مطلعته، وربما كان يَتَطَلَّب ذلك مجاهدة الكفار منعاً لظلمهم على الناس بإبادة الإسلام، وأما حيث انتشر الإسلام وذاع صيته واستحكم أمره فلا ضرورة لمقاتلة الكفار من هذه الجهة، فلا يُمكن الجزم بعدم الخصوصية في الكفار المعاصرين لبدء الإسلام.

وبالجملة: لا يُستفاد من النص كون عدم قبول الإسلام علة تامة لوجوب الجهاد. ألا ترى أَنَّهُ إِذَا قِيلَ: (إِنَّهُ لَمَّا وَجِبَتِ الزَّكَاةُ فَلَمَّا لَمْ يُوَدِّهَا قَوْمٌ مَا أَمَرَ بِقِتَالِهِمْ) لا يُستفاد منه مقاتلة الكفار على ترك أو أداء الزكاة؟!

وتوهم: أَنَّ مقتضى قاعدة الاشتراك ثبوت تكاليف المخاطبين بالتكاليف بالنسبة إلى المعدومين.

يدفعه: أَنَّ قاعدة الاشتراك إِنَّمَا تَقْتَضِي مَسَاوَاةَ الْمَكْلَفِينَ وَإِلْغَاءَ قَيْدِ

معاصرة الخطابات، لا مساواة موضوع التكليف مع غيره مما يختلف عنه في الخصوصيات.

وبالجملة: قضية قاعدة الاشتراك هو وجوب مقاتلة أولئك الكفار علينا كوجوبه على سلمان وأبي ذر، وليست قضية القاعدة مساواة الكفار المعاصرين مع غيرهم في الحكم، فلا تغفل.

ومن مهمات النصوص في هذا المجال رواية حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه عليه السلام لما سُئِلَ عن حروب أمير المؤمنين عليه السلام، فقال له أبو جعفر عليه السلام: «بعث الله محمداً عليه السلام بخمسة أسياف: ثلاثة منها شاهرة فلا تغمد حتى تضع الحرب أوزارها، ولن تضع الحرب أوزارها حتى تطلع الشمس من مغربها... وسيف منها مكفوف، وسيف منها مغمود سلّه إلى غيرنا وحكمه إلينا. وأمّا السيوف الثلاثة الشاهرة: فسيف على مشركي العرب، قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...﴾^(٧١)،...، فهؤلاء لا يُقبل منهم إلا القتل أو الدخول في الإسلام....

والسيف الثاني: على أهل الذمة....

والسيف الثالث: سيف على مشركي العجم - يعني الترك والديلم والخزر - قال الله عزّ وجلّ في أوّل السورة التي يذكر فيها الذين كفروا فقَصَّ قصّتهم ثمّ قال: ﴿فَضْرِبْ الرِّقَابَ...﴾^(٧٢)،...، فهؤلاء لا يُقبل منهم إلا القتل أو الدخول في الإسلام....

وأما السيف المكفوف فسيف على أهل البغي والتأويل، قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ...﴾^(٧٣)، فلما نزلت هذه الآية قال رسول الله عليه السلام: إنّ منكم من يقاتل بعدي على التأويل كما قاتلت على التنزيل، فسُئِلَ النبي عليه السلام من هو؟ فقال:

خاصف النعل - يعني أمير المؤمنين عليه السلام

وأما السيف المغمود فالسيف الذي يقوم به القصاص

فهذه السيوف التي بعث الله بها محمداً، فمن جردها أو جحد واحداً منها أو شيئاً من سيرها وأحكامها فقد كفر بما أنزل الله على محمد عليه السلام (٧٤).

أقول: لعل المراد بسيف القصاص ما يعم سيف الحدود كالمحاربة، بل الفواحش وغيرها، فالمراد به ما هو بيد الحاكم والقاضي، وما عداها وهي الأربعة فهي سيوف حرب، وهذا سيف القضاء.

والظاهر من الخبر أنه بصدد حصر السيوف ونفي ما عداها، لا لمجرد ذكر العدد، بل لإطلاقه المقامي فقد يُتمسك بإطلاق الخبر في السيف على مشركي العرب والعجم لجواز الجهاد الابتدائي وما تضمنه الخبر من أنه لا يقبل إلا القتل أو الإسلام في قبال السيف على أهل الذمة الذين يقبل منهم الجزية أيضاً، فتكون خصالهم ثلاث.

وهذا الخبر هو عمدة مبنى الفقهاء في ظواهر كلماتهم المتعرضة لأحكام الحرب مع الكفار وأقسامهم، وكذا الحرب مع غيرهم.

ولكن يرد على الاستدلال أن الخبر ليس بصدد تشريع جديد، بل لبيان ما ورد تشريعه في الآيات الكريمة، والخبر بصدد جمع أنواع الجهاد المشروع وسلّ السيف الجائز؛ وإذ قد فصلنا الكلام في الآيات وبيّنا عدم الدلالة في شيء منها على الجهاد الابتدائي، فلا يزيد الخبر على ذلك.

وعدم قبول شيء غير القتل أو الإسلام بالغض عن إطلاقه لو سلّم القابل للتقييد بالمصالحة على ترك القتال لا إطلاق له؛ لاختصاص مورد الحكم بالكفار المحاربين حسبما تقدّم تفصيله عند ذكر الآيات والاستدلال بها، فلا

حاجة إلى الإعادة.

هذا، بالغض عن وجود القاسم بن محمد في السند الذي لعله الإصفهاني المعروف بكاسولا، ولم يؤثّق وإن ذكر الشيخ أنّ له كتاباً^(٧٥)، وذكر النجاشي: أنّه لم يكن بالمرضي له كتاب نوادر^(٧٦).

وقد يُستدلّ للمسألة بمعتبرة السكوني عن جعفر بن محمد^{عليه السلام}، عن أبيه، عن آبائه^{عليهم السلام} قال: «إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ وَاسْتَحْيُوا شُرَاحِهِمْ وَصَبِيَانَهُمْ»^(٧٧).

وكأنّ الرواية بصدد بيان اختصاص جواز القتل بما عدا الصبيان والشيوخ، لا بيان جواز قتل المشرك ليؤخذ بإطلاقه.

واعتبار الخبر مع عدم توثيق النوفلي والسكوني إنّما هو لإكثار نقل إبراهيم عن النوفلي، ولم يُوصف بالإكثار عن الضعفاء والمجاهيل، فتثبت وثاقة النوفلي بذلك، كما أنّ السكوني معروف، ولم يرد فيه قدح إلا من جهة المذهب الذي هو أيضاً من أسباب معرفيته.

وأما ما اشتهر في الكلمات من توثيق الشيخ له في العدة فقد تعرّضنا مفصلاً لردّه، وذكرنا أنّه خلط ناشئ من عدم التأمل في كلام العدة، وأنّه ليس متضمناً لتوثيق السكوني، بل تضمّن أنّ الأخذ بخبره من جهة ما روي من الأمر بالأخذ بأحاديث أهل السنّة فيما رواه عن علي^{عليه السلام} في المسائل التي لم يرد فيها نصّ عن أئمّتنا^{عليهم السلام}؛ ولذا اشترط في الأخذ بروايات فرق الإماميّة كالفتحية الوثاقة دون أهل السنّة فيما جاز الأخذ برواياتهم، فراجع ولاحظ.

وقد يُستدلّ في مسألة الجهاد بمعتبرة محمد بن مسلم، وقد تقدّم البحث عنها ذيل الآيات، فلا نُعيد.

ولو سُلِّمَت دلالة الرواية فإنما هي بالإطلاق حيث عُلِقَ القتال على عدم قبول الإسلام، وهذا مطلق من حيث معاداتهم وقيامهم بمحاربة الإسلام، فيُحْمَل على ذلك بما دلَّ على عدم وجوب بل عدم جواز محاربة المسالم حسبما دلَّت عليه الآيات الخاصّة، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾^(٧٨)، وغير ذلك، وقد تقدّم تفصيلها فيما سبق.

هذا، سيّما مع كون مورد من أمر بقتالهم ممن حاربوا الإسلام وبدأوا بقتال المسلمين وطردهم من مساكنهم وإيذائهم حسبما تقدّم جملة من الكلام عند البحث عن الآيات.

ثمّ الذي ينبغي تعقيقه والبحث عنه هو ملاحظة سيرة النبي ﷺ وأمر المؤمنين ﷺ في حروبهم مع الكفار وأنّه هل اتَّفَق منهم الحرب والجهاد للدعوة إلى الإسلام بعنوان الجهاد الابتدائي المصطلح؟!

ومحصّل ما يخطر ببالي فهذا المجال بعد التتبّع فيما تيسّر لي أنّه لم يثبت - على الأقلّ - تصدّي النبي ﷺ ولا أمير المؤمنين ﷺ للجهاد الابتدائي أصلاً، بل كانت حروب النبي ﷺ وغزواته وسراياه هي للدفاع عن المسلمين، وردّ العدوان عليهم، وطرده المعتدين عن حوزة الإسلام حتى في حرب تبوك الذي قُتل فيها جعفر بن أبي طالب ﷺ.

ومع ذلك كلّهُ، فهذا الجانب يتطلّب دراسة مفصّلة وبحثاً عن الحروب أيّام حياة النبي ﷺ وبعده أيّام أمير المؤمنين ﷺ.

ولكننا نستقصر على بحث الكتب التي بعثها النبي ﷺ إلى السلاطين في عصره والتي قد يُستفاد منها مشروعية الجهاد الابتدائي.

الاستدلال بكتب ورسائل النبي ﷺ إلى الملوك:

ثم إنَّ مما قد يُستدلُّ به لوجوب الجهاد الابتدائي المصطلح هو عدّة رسائل ومكاتبات تُروى عن النبي ﷺ مع الملوك في عصره:

القسم الأول: ما تضمّن الأمر بالإسلام بعنوان أسلم تسلم، فيُقال: إنَّ ظاهرها أنَّ سلامتهم محدّدة بإسلامهم، فما لم يُسلموا لا يأمنون من المقاتلة والمحاربة. وكيف كان، فمن جملة هذه الرسائل:

١ - ما يروي من كتابه ﷺ إلى پرويز:

بسم الله الرحمن الرحيم، من محمّد رسول الله إلى كسري عظيم فارس. سلام على من اتّبع الهدى، وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأنّ محمّداً عبده ورسوله، أدعوك بدعاية الله، فإنّي أنا رسول الله إلى الناس كافّة، ليُنذر من كان حياً ويحقّق القول على الكافرين، أسلم تسلم، فإنّ أبيت فعليك إثم المجوس^(٧٩).

٢ - وفي الرسالة المروية إلى النجاشي ملك الحبشة: ... فأسلم تسلم... فإنّ أبيت فعليك إثم النصاري^(٨٠).

٣ - ومن جملتها كتابه ﷺ المروي إلى هرقل:

بسم الله الرحمن الرحيم.

من محمّد بن عبدالله إلى هرقل عظيم الروم.

سلام على من اتّبع الهدى.

أما بعد، فإنّي أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، يؤتكَ الله أجرك مرّتين، فإن تولّيت فإنّما عليك إثم الأريسيين، و ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ

بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِلَّا نَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٨١﴾ (٨٢).

٤ - وفي الرسالة المروية عنه عليه السلام إلى المقوقس عظيم القبط :

أسلم تسلم، يؤتك الله أجرك مرتين، فإن توليت فإنما عليك إثم القبط، و ﴿يا أهل الكتاب...﴾ الآية (٨٣)(٨٤).

القسم الثاني: ما روي عنه عليه السلام في بعض رسائله أنه وعد السلاطين ببقاء ملكهم على تقدير الإسلام، مثل:

١ - كتابه إلى هودة بن علي:

بسم الله الرحمن الرحيم.

من محمد رسول الله إلى هودة بن علي الحنفي ملك اليمامة.

سلام على من اتبع الهدى.

واعلم أن ديني سيظهر إلى منتهى الخف والحافر، فاسلم تسلم وأجعل لك ما تحت يديك^(٨٥).

٢ - نعم، ورد في مروية أخرى من رسائله هكذا:

بسم الله الرحمن الرحيم.

من محمد عبد الله ورسوله إلى جيفر وعبد ابني الجلندي.

سلام على من اتبع الهدى.

أما بعد، فإنني أدعوكمَا بدعاية الإسلام، أسلما تسلما؛ فإنني رسول الله إلى الناس كافة لأنذر من كان حياً ويحق القول على الكافرين، وإنكما إن أقررتما بالإسلام وليتكما، وإن أبيتما أن تقرّا بالإسلام فإنه زائل عنكما، وخيلي تحل

بساحتكما، وتظهر نبوتَي علي ملككما^(٨٦).

٣ - وفي أخرى:

بسم الله الرحمن الرحيم.

من محمد رسول الله إلى المنذر بن ساوي.

سلام أنت، فإنني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو.

أما بعد، فإن من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم، له ذمة الله وذمة رسوله، فمن أحب ذلك من المجوس فإنه آمن، ومن أبى فعله الجزية^(٨٧).

٤ - وفي رسالة عنه عليه السلام إلى ملك مصر:

بسم الله الرحمن الرحيم.

من محمد رسول الله إلى صاحب مصر.

أما بعد، فإن الله أرسلني رسولاً، وأنزل عليّ قرآناً، وألزمني بالإعذار والإنذار ومقاتلة الكفار حتى يدينوا ديني ويدخل الناس في ملّتي، وقد دعوتك إلى الإقرار بوحدانيته تعالى، فإن فعلت سعدت، وإن أبيت شقيت. والسلام^(٨٨).

أقول: كان قوله عليه السلام: مقاتلة الكفار حتى يدينوا ديني مشيراً إلى قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ...﴾^(٨٩)، وقوله عز وجل: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ...﴾^(٩٠).

وقد حققنا عدم دلالة الآية الأولى على وجوب الجهاد الابتدائي.

وكيف كان، فقد يُستظهر من هذه الرسائل التي نقلناها أخيراً مسألة وجوب الجهاد الابتدائي المصطلح.

المناقشة:

أما الاستدلال بالقسم الأول فيرد عليه:

أولاً: إنّه من المحتمل أن يكون المراد أن سلامتهم من عذاب جهنم يكون مشروطاً بالإسلام؛ فإن غاية ما فيها: أن السلامة منوطة بالإسلام، وأما كون المراد من السلامة هو السلامة من القتال والمحاربة فغير ظاهر فلعل المراد السلامة من الوزر والعذاب، بل هذا هو الظاهر سيما في بعض تلك الرسائل، ولذا فرّع عليه أنّه مع الامتناع فعليك إثم الرعيّة.

ثانياً: إن نفس جعل إثم الرعيّة على الملك لعلّه باعتبار أنّه الذي يحملهم على الكفر؛ ولذا قيل: الناس على دين ملوكهم، فيكون وزر الآخرين عليه لكونه السبب في كفرهم. وهذا يناسب كون المفروض أن الملك هو الحامل لهم على الكفر، فلو كان الأمر بالتسليم تهديداً بالحرب بدونه لم يكن هذا من الجهاد الابتدائي، بل هو تهديد بالجهاد لدفع المانع من الدعوة والإبلاغ المؤدي إلى قبول الرعيّة والعامة بفطرتهم لولا منع الحكّام والملوك والفرعنة حيث يرون في تمكين الدعاة والمبليّغين من دعوة الناس تعريضاً بزوال ملكهم وسلطنتهم، ولذا وعد ﷺ كما في بعض الرسائل الحكّام ببقاء ملكهم على تقدير الإجابة حتى لا يدفعهم خوف زوال ملكهم من مقابلة الإسلام ومعاندته.

وبهذا يظهر الكلام في القسم الثاني مثل قوله ﷺ: إن أقررتما بالإسلام وليتكما وإن أبييتما... خيلي تحلّ بساحتكما؛ فإن إباء الملوك عن الإسلام بمنع الرعيّة عن ذلك حفظاً لملكهم، ومعه لا يكون المقاتلة جهاداً ابتدائياً مصطلحاً.

ولعمري هو نظير مقابلة فرعون لموسى عليه السلام حين آمن السحرة وقد هدّدهم

فرعون بعد ما آمنوا خوفاً من لحوق العامة بهم في الإيمان، قال تعالى: ﴿فَأَلَيْكَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾ * قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمَنَّ أَيْنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى﴾ * قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا... ﴿ إلى آخر الآيات في سورة طه^(٩١)، ونحوها في سورة الشعراء^(٩٢).

ثالثاً: هذا كله مع أنَّ الحرب خدعة فربما كان التهديد بوصول الخيل إلى ساحاتهم ليرغبوا في الإسلام ولو خوفاً، وأما أنهم إن لم يُسلموا فيباشر النبي ﷺ الحرب فغير معلوم ذلك؛ إذ لم يعلم كون ذلك كناية عن المحاربة فعلاً.

ألا ترى أنَّ قول القائل إن لم تعطيني حقي فإنني قادر على إكراهك وقتلك، ليس معناه وقوع الأمرين على تقدير امتناع أداء الحق، بل قد يكون كناية، وقد يكون لمجرد الإرعاب حيث يتأدَّى الغرض بذلك ولو لتوهم السامع الكناية واحتمالها. رابعاً: هذا، مع احتمال عدم كون المخاطب من الكفار المسالمين، وربما كانوا ممن لا يؤمن منه تصديده للحرب؛ فإنَّ الكافر قد لا يكون متصدياً للحرب فعلاً ولكن لا يؤمن أن يقوم بذلك حيث يري فرصة.

وبالجملة: الكافر قد يكون مسالماً مأموناً من محاربة المسلمين، بل قد يكون معاهداً بينه وبين المسلمين مهادنة ومعاقدة ومعاهدة، وقد لا يكون كذلك سواء كان مباشراً للحرب أو لا. وجواز مقاتلة الأخير لا تستلزم وجوب الجهاد الابتدائي مع الكافر المسالم المأمون من محاربة المسلمين.

خامساً: هذا كله، مع أنَّ هذه الرسائل كلها قضايا خارجية لا إطلاق فيها فعل لموردها ما كان السلطان والملك ممانعاً للناس من قبول الإسلام، بل ممانعاً من تمكين المبلّغين من دعوة الناس وهدايتهم والاحتمال يبطل الاستدلال. والله العالم بالحقائق.

المقام الثاني:

أمّا البحث عن المقام الثاني - أعني: النصوص المُدعى دلالتها على عدم وجوب الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة - فحيث إنّ البحث عنها لا يهْمنا فيما نحن بصده - أعني: أصل وجوب الجهاد الابتدائي ومشروعيته - بل هي على تقدير دلالتها لصالح عدم وجوب الجهاد الابتدائي ولو في الجملة، فلذا لا نتعرّض لها بالتفصيل، ونُحيل البحث فيها إلى موضعه المناسب، فإنّ غاية مدلول هذه النصوص - لو تمّت دلالتها - أنّ الجهاد المشروع يُشترط فيه أن يكون بإمرة الإمام العادل أو المعصوم المفترض طاعته، وأمّا أنّ الجهاد المشروع فهو أيّ جهاد وحتى المصداق المشروع من الجهاد الدفاعي فهو أيّ مورد فلا تعيين في هذه النصوص لذلك، فلو فرض عدم مشروعية الجهاد الابتدائي بالمرّة وكان المشروع هو خصوص الجهاد الدفاعي وكذا الجهاد لدفع منع الدعوة فإنّ تشخيص ظروف الجهاد للأمرين وتعيين المصداق المناسب والزمان المناسب ونحو ذلك يحتاج إلى تصدّي الخبير، بل يحتاج إلى الحاكم والشخص المتصدّي لإدارة الحكومة، وإلا فكيف يُمكن للأمة أن تُباشر حتى الجهاد الدفاعي بدون إمام يتصدّي ذلك وبمجرّد إحالة أمرهم إلى تشخيص الخبراء، بل ربّما كثيراً ما يختلف الخبراء، فيحتاج إلى مركز واحد ليقرّر ولو بعد مشاورة أهل الخبرة. وبالجملة: فأقصى مفاد هذه الطائفة من النصوص أنّ الجهاد المشروع يكون مشروطاً أيضاً بإذن الإمام ولا دلالة فيها على سائر شروط مشروعية الجهاد، فهي كالدليل على اشتراط الصلاة بالطهور، والذي لا دلالة فيه على عدم اشتراط شيء آخر في الصلاة.

وقد عنون في الوسائل بابين فيما يناسب عنوان اشتراط إذن الإمام في

مشروعية الجهاد:

أحدهما: باب اشتراط وجوب الجهاد بأمر الإمام وإذنه وتحريم الجهاد مع غير الإمام العادل^(٩٣).

وثانيهما: باب حكم الخروج بالسيف قبل قيام القائم^(٩٤).

وقد أنكر سيدنا الأستاذ الخوئي دلالة روايات الباين على اشتراط إذن الإمام في وجوب الجهاد حيث يجب؛ خلافاً للمعروف المدعى عليه الإجماع، فذكر أنه يجب الجهاد الابتدائي حتى في عصر الغيبة بمقتضى الإطلاقات والعمومات، وأن نصوص الباين لا تصلح مقيداً؛ لقصورها سنداً أو دلالة.

حيث ذكر أن نصوص باب الخروج قبل القائم^(٩٥) أجنبية عن الدلالة^(٩٥)، وكأنه باعتبار أن موردها الخروج على الخلفاء والحكام الظلمة المباشرين للحكومة على المسلمين، كما هو ظاهر.

وأما الباب الآخر فذكر أن العمدية من رواياته هو اثنتان:

إحدهما: معتبرة سويد القلاء عن بشير عن أبي عبد الله^(٩٦) في حديث: «إن القتال مع غير الإمام المفترض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير...» الحديث^(٩٦)، ولكنّه ضعيف؛ لعدم ثبوت كون بشير هو الدهان، مع المنع من دلالاته؛ لكونها بحسب مناسبة الحكم والموضوع ناظرة إلى عدم جواز إطاعة الإمام الجائر^(٩٧).

وثانيتهما: رواية عبد الله بن المغيرة عن الرضا^(٩٨) وقد سئل عن الجهاد والرباط في قزوين مع الديلم، فقال: «عليكم بهذا البيت فحجّوه...» الحديث^(٩٨)، فذكر^(٩٨): أن الظاهر أنها في مقام بيان الحكم المؤقت لا الحكم الدائم، بمعنى أنه لم يكن في الجهاد أو الرباط صلاح في ذلك الوقت الخاص، ويشهد على ذلك ذكر الرباط

تلو الجهاد، مع أنه لا شبهة في عدم توقّفه على إذن الإمام عليه السلام وثبوته في زمان الغيبة^(٩٩).

أقول: البحث عن المسألة يحتاج إلى تفصيل لسنا بصدده كما سبق، وإنما ذكرنا إجمالاً من البحث بالمناسبة، وتام الكلام موكل إلى مجال آخر، والغرض كان هو الإشارة إلى أنّ هذه النصوص لم تكن في زعم سيدنا الأستاذ عليه السلام بصدد إثبات مشروعية الجهاد بدون إذن الإمام لتنمّسك بإطلاقها، بل الذي أفاده عليه السلام هو أنّها لا تمنع من الأخذ بإطلاق أدلّة وجوب الجهاد الابتدائي حيث يتم^(١٠٠).

أهمّ نتائج البحث:

- ١ - إنّه بحسب القاعدة العامّة لا مانع عقلاً من إيجاب الجهاد الابتدائي لدعوة الكفّار إلى الإسلام أو القتل. ولا دلالة لآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ على نفي ذلك.
- ٢ - عدم تمامية الاستدلال بالإجماع على مشروعية الجهاد الابتدائي واشترائه بحضور المعصوم.

- ٣ - عدم تمامية الاستدلال بالآيات الآمرة بالجهاد على وجوب الجهاد الابتدائي، كقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انتهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾.

- ٤ - عدم تمامية الاستدلال بالآيات الحاتّة على الجهاد على مشروعية الجهاد الابتدائي، كقوله تعالى: ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾.

- ٥ - دلالة بعض الآيات على عدم وجوب الجهاد الابتدائي أو عدم مشروعيته، كقوله: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ

وَتَقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٦٠﴾، وقوله تعالى: ﴿٦١﴾ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفَاتِلُوكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿٦١﴾، وقوله تعالى: ﴿٦٢﴾ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا... ﴿٦٢﴾.

٦ - دلالة بعض الآيات على عدم تشريع الجهاد الابتدائي، من قبيل: الآيات الدالة على حصر وظيفة النبي ﷺ في تبليغ الدين، كقوله تعالى: ﴿٦٣﴾ ... وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿٦٤﴾، وقوله تعالى: ﴿٦٥﴾ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ﴿٦٥﴾. ومن قبيل: الآيات الدالة على عدم كون الرسول ﷺ كَيْلاً على هداية الناس ولا حفيظاً عليهم، كقوله تعالى: ﴿٦٦﴾ إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ﴿٦٦﴾، وقوله تعالى: ﴿٦٧﴾ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ﴿٦٧﴾.

٧ - عدم دلالة السنة - بما في ذلك كتب النبي ﷺ إلى ملوك عصره - على وجوب الجهاد الابتدائي.

فتحصّل من ذلك كلّ عدم قيام دليل على وجوب الجهاد الابتدائي، بل ولا مشروعيته.

الهوامش

- (١) النساء: ٧٤ - ٧٦.
- (٢) النساء: ٨٤.
- (٣) البقرة: ٢٤٤.
- (٤) آل عمران: ١٤٢.
- (٥) آل عمران: ١٤٦.
- (٦) آل عمران: ١٥٧.
- (٧) آل عمران: ١٦٧.
- (٨) آل عمران: ١٦٩.
- (٩) البقرة: ١٩٥.
- (١٠) النساء: ٧٦.
- (١١) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشعة، ١٩: ٣٤١، ب ٣٢ من الوصايا، ح ٤، وراجع: ٣٤٠، ح ٣.
- (١٢) البقرة: ١٨١.
- (١٣) الأنعام: ١١٦.
- (١٤) ابن زهرة، غنية النزوع: ١٢٤.
- (١٥) المصدر السابق: ٣٠٨.
- (١٦) ابن إدريس، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ١٨٧ - ١٨٨.
- (١٧) المصدر السابق ١: ٤٥٧ - ٤٥٨.
- (١٨) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ٢: ٤٥١.
- (١٩) المصدر السابق ٢: ٤٨١.

(٢٠) العاملي، محمد بن علي، نهاية المرام في تجميع مجمع الفائدة والبرهان، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين - قم، ط ١/ ١٤١٣هـ، ٢: ٣٥٥.

(٢١) ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسّسة إسماعيليان - قم، ٤/ ١٣٦٤هـ. ش، ٢: ٣٣٨.

(٢٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ١٩: ٣٣٩، ب ٣٢ من الوصايا، ح ٢.

(٢٣) التوبة: ٢٩.

(٢٤) التوبة: ٣٣.

(٢٥) الفتح: ٢٨.

(٢٦) الصف: ٩.

(٢٧) القصص: ٨.

(٢٨) التوبة: ٣٦.

(٢٩) الطبرسي، مجمع البيان، ٥: ٤٩.

(٣٠) البقرة: ١٩٠.

(٣١) التوبة: ٧٣.

(٣٢) التوبة: ٧٤.

(٣٣) النمل: ٣٠ - ٣٧.

(٣٤) النمل: ٣٠ - ٣٧.

(٣٥) الحجرات: ١٤.

(٣٦) سورة محمد: ٤.

(٣٧) سورة محمد: ١.

(٣٨) سورة محمد: ٤.

(٣٩) البقرة: ٢١٦.

(٤٠) النجفي، جواهر الكلام، ٢١: ٤.

(٤١) الممتحنة: ٨ - ٩.

- (٤٢) البقرة: ١٩٠.
- (٤٣) الأنفال: ٦١.
- (٤٤) الأنفال: ٦١.
- (٤٥) أنظر: الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١/ ١٤٠٩هـ، ٥: ١٥٠. الطبرسي، مجمع البيان، ٤: ٤٨٨.
- (٤٦) آل عمران: ٢٠.
- (٤٧) المائدة: ٩٩.
- (٤٨) النور: ٥٤.
- (٤٩) العنكبوت: ١٨.
- (٥٠) النحل: ٨٢.
- (٥١) الشورى: ٤٨.
- (٥٢) النحل: ٣٥.
- (٥٣) الغاشية: ٢١ - ٢٢.
- (٥٤) الزمر: ٤١.
- (٥٥) الأنعام: ١٠٧.
- (٥٦) الشورى: ٦.
- (٥٧) الأحزاب: ٤٨.
- (٥٨) الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن ٤: ٢٣١.
- (٥٩) المصدر السابق ٩: ١٤٥.
- (٦٠) المصدر السابق ٤: ٢٣١.
- (٦١) المصنّذ السابق ٩: ٣٢.
- (٦٢) يونس: ٩٩.
- (٦٣) سورة ق: ٤٥.
- (٦٤) المزمل: ١٠ - ١١.

- (٦٥) الأنعام: ١٠٦. الحجر: ٩٤.
- (٦٦) الأحزاب: ٤٨.
- (٦٧) الكهف: ٢٩.
- (٦٨) طه: ١.
- (٦٩) التوبة: ١٢.
- (٧٠) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ١٥: ١٥، ب ١ من جهاد العدو وما يُناسبه، ح ١٤.
- (٧١) التوبة: ٥.
- (٧٢) سورة محمد: ٤.
- (٧٣) الحجرات: ٩.
- (٧٤) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ١٥: ٢٥ - ٢٧، ب ٥ من جهاد العدو وما يُناسبه، ح ٢.
- (٧٥) الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، مؤسسة نشر الفقاهة - قم، ط ١ / ١٤١٧ هـ: ٢٠٢، رقم [٥٧٦].
- (٧٦) النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي، فهرست أسماء مصنفَي الشيعة المشتهرب (رجال النجاشي)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ٥ / ١٤١٦ هـ: ٣١٥، رقم [٨٦٣].
- (٧٧) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ١٥: ٦٥، ب ١٨ من جهاد العدو وما يُناسبه، ح ٢.
- (٧٨) الأنفال: ٦١.
- (٧٩) الأحمدي الميانجي، مكاتيب الرسول ٢: ٣١٦، كتاب (١).
- (٨٠) المصدر السابق ٢: ٤٥٥، كتاب (٢٢).
- (٨١) آل عمران: ٦٤.
- (٨٢) الأحمدي الميانجي، مكاتيب الرسول ٢: ٣٩٠ - ٣٩١، كتاب (١٦).
- (٨٣) آل عمران: ٦٤.
- (٨٤) الأحمدي الميانجي، مكاتيب الرسول ٢: ٣٩٠ - ٤١٦، كتاب (١٩).
- (٨٥) المصدر السابق ٢: ٣٤٣، كتاب (٧).

- (٨٦) المصدر السابق ٢: ٣٦١، كتاب (١٠).
- (٨٧) المصدر السابق ٢: ٦٥٨، كتاب (٢٣).
- (٨٨) المصدر السابق ٢: ٤١٨.
- (٨٩) الأنفال: ٣٩.
- (٩٠) البقرة: ١٩١.
- (٩١) طه: ٧٠ - ٧٢.
- (٩٢) الشعراء: ٤٦ - ٥١.
- (٩٣) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٥: ٤٥، ب ١٢ من أبواب جهاد العدو.
- (٩٤) المصدر السابق ١٥: ٥٠، ب ١٣ من أبواب جهاد العدو.
- (٩٥) الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين، مدينة العلم - قم، ط ٢٨ / ١٤١٠ هـ - ١: ٣٦٦.
- (٩٦) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٥: ٤٥، ب ١٢ من أبواب جهاد العدو، ح ١.
- (٩٧) الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين ١: ٣٦٤ - ٣٦٥.
- (٩٨) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٥: ٤٧، ب ١٢ من أبواب جهاد العدو، ح ٥.
- (٩٩) الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين ١: ٣٦٥.
- (١٠٠) المصدر السابق ١: ٣٦٥ - ٣٦٦.

موت السمك في المصيدة

□ الشيخ علي فاضل الصديدي (*)

المقال منعقد لبحث حكم موت السمك في المصيدة، فبعد تحرير محل النزاع وبيان مقتضى الأصل اللفظي تعرّض لأقوال الفقهاء، فبحث القول بالحلية ومستنداته من الأخبار ثمّ بحث القول بالحرمة ومستنداته، وانتهى إلى ترجيح القول بالحلية..
الكلمات المفتاحية: موت السمك، المصيدة، الشبكة، الحظيرة، الطافي.

مقدّمة:

لا شبهة ولا خلاف بين الفقهاء في حرمة ما مات من السمك في الماء لا في مصيدته وإن لم يطفُ على وجه الماء، كما لا شبهة ولا خلاف بينهم في حرمة ما أخرج من السمك من الماء حياً ثم أعيد فيه فمات فيه.

تحرير محل النزاع واقتضاء الأصل اللفظي:

ولكن وقع الكلام والخلاف - قديماً وحديثاً وفي طول مسار الفقه الإمامي وأحقابه - فيما مات من السمك في مصيدته، فذهب إلى الحرمة من القدماء

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

الشيخ الطوسي رحمته (١)، وابن البراج رحمته (٢)، ومن المتأخرين ابن إدريس رحمته (٣)،
والمحقق الحلي رحمته (٤) ومختصره، وابن سعيد رحمته (٥)، والعلامة الحلي رحمته (٦)،
والشهيد الأول رحمته (٧)، والسيد الطباطبائي والمحقق النجفي رحمته (٨)، ومن
المعاصرين السيد الخميني رحمته (٩).

وقال ابن حمزة رحمته: «وما مات في الماء حرام وإن كان ذا فلس طافياً
كان أو غير طافٍ، وإن التبس ما مات في الماء بما لم يمت لم يؤكل منها
شيء» (١٠).

هذا، وقد نُسب إلى ابن حمزة القول بحرمة ما مات في الماء في الشبكة (١١)،
إلا أنَّ عبارته هذه كما تحتمل ذلك، تحتمل حرمة ما مات في الماء طفاً أم لم
يطف، فلا موضوعية إذاً للطفو في الحرمة.

وعلى أيِّ حال، فلا يمثل القول بالحرمة شهرةً بين القدماء تؤذن
بإعراضهم عن روايات الحليَّة المسقط لها عن الاعتبار في وجه أو الموجب
لحملها على خلاف ما هي واضحة فيه، فضلاً عن أن يكون شهرةً عظيمة أو
إجماعاً، كما ادَّعاه المحقق النجفي (١٢)، والشهرة بين المتأخرين لا أثر لها.

وذهب إلى الحليَّة من القدماء ابن أبي عقيل رحمته (١٣)، ومن المتأخرين الفاضل
السبزواري رحمته (١٤)، ومن المعاصرين السيد الخوئي رحمته (١٥)، وجملة من أعظم
تلامذته (١٦).

وقد أورد الصدوق رحمته في الفقيه - الذي صرح في ديباجته بأنَّه لا يورد فيه
من الروايات إلا ما يفتي به (١٧) - ما يستفاد منه الحل (١٨)، فيكون من جملة
القائلين بالحليَّة من القدماء.

ثُمَّ إِنَّ منشأ الخلاف هو اختلاف الأخبار، وقبل استعراضها يجمل التعرض إلى ما يقتضيه الأصل اللفظي في المسألة - وهو ما علّلت به حرمة ما مات من السمك في الماء بعد إرجاعه إليه، وحرمة ما مات بعد صيده وقبل إخراجهِ من الماء، من أنه مات في الذي فيه حياته^(١٩) -، والذي يشكّل عموماً فوقانيّاً لدى فقَدِ الدليل الخاصّ أو إجماله أو وجود المعارض له، ومقتضاه الحرمة، ولا يمنع من الرجوع إلى هذا التعليل تعليل حرمة ما مات بعد صيده وقبل إخراجهِ في رواية عبدالمؤمن الآتية - لو فرضنا أنها في تعارضٍ مع روايات الحليّة -؛ فإنّ مركز التعارض هو مورد الرواية دون ما هو أعمّ منه، وهو التعليل.

حجّة القول بالحليّة من الأخبار:

وقد استدلّ للقول بالحليّة بجملة من الروايات المعتبرة:

إحداها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في رجل نصب شبكة في الماء، ثمّ رجع إلى بيته، وتركها منصوبة، فأتاها بعد ذلك وقد وقع فيها سمك فيموتن^(٢٠)، فقال: «ما عملت يده فلا بأس بأكل ما وقع فيها»^(٢١).

ثانيتهما: صحيحة الحلبيّ قال: سألتَه عن الحظيرة من القصب تجعل في الماء للحيتان، فيدخل فيها الحيتان، فيموت بعضها فيها. فقال: «لا بأس به؛ إنّ تلك الحظيرة إنما جعلت ليصاد بها»^(٢٢). والمسؤول هو الإمام الصادق عليه السلام، كما في نقل الكليني رحمته الله.

ثالثتها: موثقة مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعت أبي عليه السلام يقول: «إذا ضرب صاحب الشبكة بالشبكة، فما أصاب فيها من حيٍّ أو ميّت

فهو حلال، ما خلا ما ليس له قشر، ولا يؤكل الطافي من السمك» (٢٣).

رابعتها: صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الحظيرة من القصب تُجعل للحيتان في الماء، فيدخلها الحيتان، فيموت بعضها فيها. قال: «لا بأس» (٢٤).

ويؤيد ذلك رواية علي بن جعفر - المروية في قرب الإسناد ومسائله - عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الصيد نحبسه، فيموت في مصيدته، أيحل أكله؟ قال: «إذا كان محبوساً فكله، فلا بأس» (٢٥).

ولا سبيل لإنكار دلالة هذه الروايات على حلية ما مات في الماء في مصيدته، وما في المختلف من عدم دلالتها على أنه مات في الماء - فجاز أن يموت في الشبكة أو الحظيرة بعد خروجه من الماء حياً (٢٦) - فخلاص الظاهر جداً، لو لم يكن تحلاً خصوصاً بعد الالتفات إلى التعليل الواضح في موت السمك في الماء، بل لا معنى للسؤال لو مات خارج الماء؛ إذ لا يحتمل أن يكون لموته في مصيدته خارج الماء مدخلة في الحرمة.

حجة القول بالحرمة:

وقد استدلل للقول بالحرمة - مضافاً إلى تعليل حرمة ما مات من السمك في الماء بعد إرجاعه إليه بأنه مات في الذي فيه حياته (٢٧)، الذي يؤذن بأن مناطق الحلية وملاكها هو إخراجها من الماء وموته في خارجه، وقد طبق هذا التعليل على مورد مسألتنا كما سترى - بما رواه الشيخ عليه السلام بإسناده المعتبر عن ابن مسكان، عن عبد المؤمن - كما في التهذيب - أو عن عبد الرحمن - كما في الاستبصار - قال: أمرت رجلاً أن يسأل لي أبا عبدالله عليه السلام عن رجل

صاد سمكاً وهنّ أحياء، ثمّ أخرجهنّ بعد ما مات بعضهنّ، فقال: «ما مات فلا تأكله؛ فإنّه مات فيما (كان) فيه حياته»^(٢٨).

ويلاحظ على الاستدلال بالتعليل بأنّه يمثّل عموماً فوقانياً وأصلاً لفظياً لا يصار إليه إلا إذا فُقد الدليل الخاصّ أو كان مجملاً أو وُجد له معارض، كما تقدّم. ودعوى انعقاد الإجماع عليه في السرائر^(٢٩) لا يؤذن بتقدّمه على الدليل الخاصّ لو تمّ.

وأما رواية الشيخ^{عليه السلام} فالبحث فيها من ناحيتين:

الناحية الأولى: الدلالة

ففيما يرجع إلى الحكم - أعني المنع والحرمة - فالرواية ظاهرة فيه إن لم تكن واضحة، وكذا فيما يرجع إلى موضوع الحرمة وأنّه ما مات من السمك في المصيدة بعد اصطياده حيّاً.

الناحية الثانية: السند والصدور عن المعصوم، والكلام فيها في نقاط خمس:

النقطة الأولى: ما أشار إليه المقدّس الأردبيلي^{رحمته الله}^(٣٠) من اشتراك ابن مسكان بين أربعة، أحدهم عبدالله الثقة الجليل، والآخرين هم: الحسن أو الحسين وعمران ومحمّد، والثقة منهم هو عمران خاصّة.

ويلاحظ عليه بانصراف إطلاق (ابن مسكان) إلى عبدالله؛ لمعرفتيته دون الباقيين حتى عمران الثقة، بحيث تعوزك إرادة غيره إلى القرينة، ولا يكفيك أن تطلق^(٣١).

النقطة الثانية: ترديد الراوي المباشر بين عبدالمؤمن كما في التهذيب، وعبدالرحمن كما في الاستبصار، وقد ذكر سيّد المحققين رحمته الله في عنوان (ابن مسكان) بأنّ: «الظاهر صحّة ما في التهذيب الموافق للوافي والوسائل» ^(٣٢). وما أفاده بمجرّده لا يكفي لاستظهار أنّ المروي عنه هو عبدالمؤمن، وإنما يجدي هذا فيما يرجع إلى اختلاف نسخ الكتاب الواحد، لا اختلاف الكتب كما في محلّ كلامنا؛ إذ من المحتمل كون نقل كلّ من الوافي والوسائل عن التهذيب، ويؤيّد ذلك أنّهما نقلًا جواب الإمام عليه السلام بعين ما في التهذيب المشتمل على زيادة (كان) المفقودة في نقل الاستبصار، بل صرّح في الوافي بالنقل عن التهذيب.

ثمّ على تقدير كون المروي عنه هو عبدالرحمن فهو ابن أبي عبدالله الثقة الجليل، إذ هو الذي يروي عنه ابن مسكان ^(٣٣).

النقطة الثالثة: على تقدير كون المروي عنه هو عبدالمؤمن، فيقع الكلام في تعيينه؛ فإنّ عبدالمؤمن مشترك بين ابن القاسم الثقة - الذي هو أخو عبدالغفار أبي مريم الأنصاري - وبين ثلاثة آخرين ذكرهم الشيخ رحمته الله في رجاله في أصحاب الصادق عليه السلام، وهم: عبدالمؤمن بن عبدالله بن خالد العبسي الكوفي، وعبدالمؤمن بن سلمة الكنانيّ الكوفي، وعبدالمؤمن بن سلامة الكناسيّ الكوفي ^(٣٤).

ولكنّ ابن القاسم هو المعروف دونهم، فيتعيّن، فقد ذكره الشيخ رحمته الله في رجاله ثلاث مرّات، مرّةً في أصحاب السجّاد عليه السلام، وأخرى في أصحاب الباقر عليه السلام، وثالثةً في أصحاب الصادق عليه السلام ^(٣٥)، وترجمه بالخصوص الشيخ رحمته الله

في الفهرست قائلاً: «عبدالمؤمن بن القاسم، له كتاب»^(٣٦)، والنجاشي^{رحمته الله} قائلاً: «عبدالمؤمن بن القاسم بن قيس بن قيس بن قهد الأنصاري، روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله^{عليهما السلام}، ثقة هو وأخوه، وهو أخو أبي مريم عبدالغفار بن القاسم - إلى أن قال^{رحمته الله} - يكتب عبدالمؤمن بأبي عبد الله، كوفي، توفي سنة سبع وأربعين ومئة وهو ابن إحدى وثمانين سنة، له كتاب يرويه جماعة...»^(٣٧).

على أنه لم تُنقل عنهم رواية قط في الكتب الأربعة ولا في غيرها من كتب الحديث، بينما لابن القاسم روايات في كتب الحديث.

وعليه، فترديد المروي عنه بين عبدالمؤمن وعبدالرحمن لا يضرّ بعد كونهما ثقتين.

النقطة الرابعة: كون هذه الرواية مرسلة؛ فإنّ عبد المؤمن نقل الجواب عمّن أمره بسؤال الإمام^{عليه السلام}، لا عن الإمام بالمباشرة.

وقد أُجيب عن الإرسال بأنّ الظاهر من الخبر سماع عبدالمؤمن جواب الإمام^{عليه السلام} أو لا أقلّ من حصول العلم له بقوله^(٣٨).

وفيه: أنّ الجواب (فقال) كما تحتمل سماع عبدالمؤمن جواب الإمام^{عليه السلام} تحتمل حصول الوثوق أو العلم له بقوله^{عليه السلام} من نقل الأمور بالسؤال، فلا ظهور له في السماع المباشر من الإمام، وعلى ثاني التقديرين فلا يجدينا وثوقه أو جزمه؛ فإنّ وثوقه أو جزمه كما يحتمل أن يكون لأجل عدالة أو وثاقة الأمور بالسؤال، يحتمل أن يكون لأجل القرائن الحافّة التي أورثته الجزم أو الوثوق، ومثل هذا ليس حجة في حقّ من لم يحصل له الجزم أو الوثوق، على غرار ما قيل في مراسيل الصدوق الجزمية.

النقطة الخامسة: أنَّ هذه الرواية ممَّا تفرَّد الشيخ رحمته بنقله، فلم ينقلها الكليني والصدوق رحمتهما، وقد يُعْمَز في متفرّداته دون متفرّداتهما.

وهذا إن رجع إلى أصل كون الشيخ رحمته غير ضابط فهو مزفوض؛ لوضوح وثاقته - عند الطائفة المحقّقة - المتضمّنة لضبطه، ولما يترتّب على هذا الجذر من توالٍ لا يلتزم بها أحد، وإن رجع إلى ما يلي فلا بأس به، وهو أنَّ عدم نقل مثل الكليني والصدوق رحمتهما ليس معناه تلقّي الشيخ رحمته دونهما للرواية، بل تلقّيها كما تلقّاها الشيخ رحمته؛ إذ هي مأخوذة من أحد كتب الحسين بن سعيد الواصلة إليهما أيضاً، ولكنهما لم ينقلا الرواية لخللٍ صدوريّ، واحتمال هذا بمجرّده كافٍ في ردّ ما تفرّد به الشيخ رحمته بناءً على أنَّ الحجّة من خبر الواحد هو خبره الموثوق به، أو خبره الذي لم يقم ظنُّ نوعيٍّ على خلافه، أو لخللٍ مضمونيٍّ بأن رأياها مقطوعة البطلان، ولو لاشتتار رواية الحلّ بين أصحاب الحديث بحيث تعود سنّة قطعية^(٣٩).

النتيجة:

فتحصّل أنَّ دلالة ما رواه الشيخ رحمته على الحرمة في مقامنا وإن كانت واضحة، إلا أنَّ المناقشتين الرابعة والخامسة من المناقشات السنّدية تامّتان. وعليه، فتبقى روايات الطليّة بلا معارض.

والنتيجة: هي حليّة ما مات من السمك في الماء في مصيدته.

تنبيهان:

الأول: أنه لا فرق في الحلية بين موت جميع السمك وموت بعضه؛ فإن مورد بعض روايات الحلية موت الجميع، ومورد بعضها موت بعضه، بل دائرة الخلاف متضيقة في موت البعض، فقد ذهب إلى حليته الشيخ رحمه الله رغم ذهابه إلى الحرمة لو كان الجميع ميتاً، قال الله في النهاية: «وإذا نصب الإنسان شبكة في الماء يوماً وليلة أو ما زاد على ذلك، ثم قلعها، وقد اجتمع فيها سمك كثير، جاز له أكل جميعه، وإن كان يغلب على ظنه أن بعضه مات في الماء؛ لأنه لا طريق له إلى تمييزه من غيره، فإن كان له طريق إلى تمييز ما مات في الماء مما لم يمّت فيه، لم يجز له أكل ما مات فيه. وكذلك ما يصاد في الحظائر ويجتمع فيه، جاز أكل جميعه مع فقد الطريق إلى تمييز الميت من الحي» (٤٠)، ومثله في المذهب (٤١).

والثاني: لا فرق بين أن تكون أداة الصيد شبكة أو حظيرة - اللذين هما مورد الروايات - وبين غيرهما؛ لتعليل الحلية في صحيحة ابن مسلم بوقوع السمك فيما عملت يده، وتعليلها في صحيحة الحلبي بأنّ الحظيرة إنما جعلت ليصاد بها، فيتناول التعليل غير هاتين الأداتين من أدوات الصيد، ويؤيد ذلك رواية علي بن جعفر المشتملة على المصيدة.

أهم نتائج البحث:

١ - عدم كون القول بحرمة السمك إذا مات في الماء في الشبكة مشهوراً بين القدماء.

- ٢ - الاستدلال على القول بالحليّة بأربع روايات تامّة سنداً أو دلالة .
- ٣ - مناقشة الاستدلال على القول بالحرمة .
- ٤ - ترجيح القول بالحليّة .
- ٥ - عدم الفرق في الحليّة بين موت جميع السمك وموت بعضه .
- ٦ - لا فرق بين أداة الصيد بين كونها شبكة أو حظيرة أو غيرها .

الهوامش

- (١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ، انتشارات قدس محمدي - قم ، بلا تاريخ ، يراجع متن الهامش رقم (٣٩) : ٥٧٨ .
- (٢) ابن البرّاج ، القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي ، المهذب ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، المطبعة العلمية - قم ، ١٤٠٦ هـ ، ٢ : ٤٣٨ ، إذ جاء لفظه قريباً من لفظ الطوسي ، حيث قال : « وأما المحرّم : ... كلّ ما مات منه في الماء ، سواء كان موته فيه ابتداءً أو أُخرج منه وجُعِل في شيء وأُعِيد إلى الماء فمات فيه » .
- (٣) ابن إدريس ، محمد بن منصور الحلي ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١٤١١ هـ ، ٣ : ٩٠ ، فبعد أن أورد نصّ ما قاله الشيخ الطوسي ، بهذا الشأن ، قال : « متى نصب الشبكة ، ووقع فيها السمك ... وإن أخذه وهو ميت ، فلا يجوز أكله بحال » .
- (٤) المحقق الحلي ، جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ، انتشارات استقلال - طهران ، ط ١٤٠٩ هـ ، ٤ : ٧٤٩ . حيث جاء منه : « ولا يؤكل الطافي : وهو ما يموت في الماء ... وكذا ما يموت في شبكة الصائد في الماء ، أو في حظيرته » . المحقق الحلي ، جعفر بن الحسن ، المختصر النافع في فقه الإمامية ، مؤسسة البعثة - طهران ، ط ١٤١٠ هـ / ٣ : ٢٤٣ ، فقد أورد فيه عبارة أخصّ مما أوردته في الشرائع .
- (٥) يحيى بن سعيد الحلي ، الجامع للشرائع ، مؤسسة سيد الشهداء - قم ١٤٠٥ هـ : ٣٨٦ ، وفيه : « وإذا نصب شبكة فيه فاجتمع فيها سمك جاز أكله ، فإن علم أنّ فيه ميتاً في الماء ولم يتميز ، ألقى ذلك في الماء ، فإن طفي على ظهره لم يؤكل ، وإن طفي على وجهه أكل ، وكذلك صيد الحظائر » .
- (٦) العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف ، مختلف الشيعة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة

لجماعة المدرسين - قم ، ط ١٤١٨هـ ، ٨ : ٢٦٤ ، وفيه بعد ذكر أقوال القدماء فيما يجتمع من السمك في الشباك والحظائر ، وله طريق لتمييز الحي من الميت ، قال : «لنا : أنه مات في الماء فكان حراماً» .

(٧) الشهيد الأول ، محمد بن مكي العاملي ، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١٤١٤هـ ، ٢ : ٤٠٨ ، وفيه : «ولو مات في الشبكة التي في الماء حرم» .

(٨) السيد الطباطبائي ، علي بن محمد ، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١٤١٢هـ ، ١٢ : ١٢٥ ، حيث قال : «ثبوت الحرمة مطلقاً وإن كان موته في الماء في الآلة المعمولة لصيده كالخظيرة وغيرها» . المحقق النجفي ، محمد حسن بن باقر ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ١٣٦٩ش ، ٣٦ : ١٦٨ - ١٧٠ ، قال : «ولو أخذ وأعيد في الماء فمات لم يحل وإن كان ناشباً في الآلة» . وقال في موضع آخر : «موته في الماء قبل إخراجة ، ويُعبّر عنه باطافي المحرم بإجماعنا المستفيض على تحريمه» .

(٩) السيد الخميني ، روح الله ، تحرير الوسيلة ، مطبعة الآداب - النجف الأشرف ، ط ١٣٩٠هـ ، ٢ : ١٤٤ - كتاب الصيد والذباحة ، القول في الصيد ، م ٢٧ ، حيث جاء فيها : «لو نصب شبكة أو صنع حظيرة في الماء لاصطياد السمك ، فكل ما وقع واحتبس فيهما ملكه ... وأما لو مات في الماء ، فهل هو حلال أم لا ؟ قولان : أشهرهما وأحوطهما الثاني ، بل لا يخلو من قوة» .

(١٠) ابن حمزة ، محمد بن علي الطوسي ، الوسيلة إلى نيل الفضيلة ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم ، ط ١٤٠٨هـ ، ٣٥٥ .

(١١) انظر : العلامة الحلي ، مختلف الشيعة ٨ : ٢٦٤ . الطباطبائي ، رياض المسائل ١٢ : ١٢٥ .

(١٢) النجفي ، جواهر الكلام ٣٦ : ١٦٩ ، ١٧٠ .

(١٣) انظر : مختلف الشيعة ٨ : ٢٦٤ ، حيث أورد قول ابن أبي عقيل : «ولو أن رجلاً عمل حظيرة قصب في الماء ليُصاد بها السمك ، فدخلها السمك ، فمات فيها أو جزر عنها الماء فبقي فيها فمات وكان حلالاً أكله» .

(١٤) السبزواري ، محمد باقر بن محمد مؤمن ، كفاية الأحكام ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١/١٤٢٣هـ ، ٢ : ٥٩١ ، ٥٩٢ ، وفيه : « ولو مات في الشبكة أو الحظيرة التي تصاد بها ، واشتبه الحي بالميت حلّ الجميع عند جماعة من الأصحاب ، وذهب أكثر المتأخرين إلى تحريم الجميع ، والأقرب الأول » . وقال في الصفحة التالية : « وذهب بعض الأصحاب إلى حلّ الجميع وإن تميّز الميت ، وهو غير بعيد » .

(١٥) السيد الخوئي ، أبو القاسم بن علي أكبر ، منهاج الصالحين (العبادات) ، نشر مدينة العلم السيد الخوئي ، مطبعة مهر - قم ، ط ١/١٤١٠هـ ، ٢ : ٣٣٣ ، كتاب الصيد والذبابة ، فصل في زكاة السمك والجراد ، م ١٦٢٥ ، قال : « إذا وضع شبكة في الماء فدخل فيها السمك ، ثم أخرجها من الماء ووجد ما فيها ميتاً كلّ أو بعضه ، فالظاهر حلّيته » .

(١٦) انظر : السيستاني ، السيد علي الحسيني ، منهاج الصالحين ، مكتب السيد السيستاني - قم ، ط ١/١٤١٦هـ ، ٣ : ٢٧٣ م ٨٢٧ . الشيخ وحيد الخراساني ، حسين ، منهاج الصالحين ، بلا مشخصات ، ٣ : ٣٧٩ م ١٦٢٥ . الميرزا التبريزي ، جواد ، منهاج الصالحين ، بلا مشخصات ، ٢ : ٤٢٦ م ١٦٢٥ .

(١٧) الصدوق ، محمد بن علي ابن بابويه القمي ، من لا يحضره الفقيه ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم ، ط ١/١٤٠٤هـ ، ١ : ٣ .

(١٨) الصدوق ، من لا يحضره الفقيه ٣ : ٣٢٣ - ٣٢٤ ، ح ٤١٥٦ ، ٤١٥٩ ، ففي الرواية الأولى أورد ما رواه القاسم بن بريد ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، في رجل نصب شبكة في الماء ثم رجع إلى بيته وتركها منصوبة ، ثم أتاها بعد ذلك وقد وقع فيها سمك فموت [بصيغة المجهول] ، فقال : « ما عملت يده فلا بأس بأكل ما وقع فيه » ، وفي الثانية أخرج من رواية عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : وسألته عن الحظيرة من القصب تجعل للحيات في الماء فيدخلها الحيتان فيموت بعضها فيها ، قال : « لا بأس » .

(١٩) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم ، ط ١/١٤١٤هـ ، ٢٤ : ٧٩ ، ٨٠ ب ٣٣ من أبواب الذبائح ح ٢ ، ٦ و ٢٤ : ٨٣ ب ٣٥ من نفس الأبواب ، ح ١ .

(٢٠) كذا في الوسائل ، لكن في الكافي [٦ : ٣١٨] وفي الاستبصار [٤ : ٦١] وفي التهذيب [٩ : ١٢] : «في متن» .

(٢١) المصدر السابق : ٨٣ ب ٣٥ من أبواب الذبائح ، ح ٢ .

(٢٢) المصدر السابق : ٨٤ ب ٣٥ من أبواب الذبائح ، ح ٣ .

(٢٣) المصدر السابق : ٨٥ ب ٣٥ من أبواب الذبائح ح ٤ .

(٢٤) المصدر السابق : ح ٥ .

(٢٥) المصدر السابق : ح ٦ . النوري ، الميرزا حسين بن محمد تقي الطبرسي ، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم ، ط ١٤٠٨ هـ ، ١٦ : ١٥٤ ، ب ٣١ من أبواب الذبائح ، ح ١ .

(٢٦) العلامة الحلي ، مختلف الشيعة ٨ : ٢٦٥ .

(٢٧) الحر العاملي ، وسائل الشيعة ٢٤ : ٧٩ ، ٨٠ ب ٣٣ من أبواب الذبائح ح ٢ ، ٦ ، وقد ادّعى عليه الإجماع في السرائر ٣ : ٩٠ ، وهو قوله : «لأنّا أجمعنا على أنّ ما يموت من السمك في الماء فإنّه حرام ، وهذا إجماع منعقد من أصحابنا» .

(٢٨) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ١٣٦٥/٤ ش ، ٩ : ١٢ باب الصيد والزكاة ح ٤٤ . وله أيضاً ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ١٣٦٣/٤ ش ، ٤ : ٦٢ باب تحريم السمك الطافي ، ح ٢١٧ . الحر العاملي ، وسائل الشيعة ٢٤ : ٨٣ ب ٣٥ من أبواب الذبائح ، ح ١ . الفيض الكاشاني ، محمد محسن بن مرتضى ، الوافي ، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامة - إصفهان ١٤٠٦ هـ ، ١٩ : ١٩٣ ب ٣٠ من أبواب الصيد والذبائح ، ح ٢٩ [١٩٢٢٠] .

(٢٩) ابن إدريس الحلي ، السرائر ٣ : ٩٠ .

(٣٠) الأردبيلي ، أحمد بن محمد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين - قم ، ط ١٤١٤/١ هـ ، ١١ : ١٤٧ .

(٣١) لاحظ للمزيد : الخوئي ، أبو القاسم ، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ، ط ١٤١٣/٥ هـ ، بلا اسم الناشر ومحل الطبع ، ٧ : ٩٨ [٣٦٥٧] .

- (٣٢) الخوئي، معجم رجال الحديث ٢٤: ٣٦.
- (٣٣) انظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ١٣٦٥ هـ، ١: ٢٧٠ كتاب الحجّة، باب في أن الأئمة عليهم السلام بمن يشبهون ممن مضى، ح ٧. الطوسي، التهذيب ٧: ٣٣٩ كتاب النكاح، ب ٣٠، ح ١٧. ومثله في الاستبصار ٣: ٢٠٦ ب ١٢٨ كتاب النكاح، ح ٤ [٧٤٣].
- (٣٤) الطوسي، محمد بن الحسن، رجال الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١٤١٥ هـ، ٢٤١، [رقم ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤].
- (٣٥) المصدر السابق: ١١٨، ١٤٢، ٢٤١ [رقم ١٢٠٢، ١٥٢٨، ٣٣١٢].
- (٣٦) الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، مؤسسة نشر الفقاهة - قم، ط ١٤١٧ هـ، ١٩٥ [رقم ٥٥٧].
- (٣٧) النجاشي، أحمد بن علي الأسدي الكوفي، رجال النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١٤١٦ هـ، ٢٤٩ [رقم ٦٥٥].
- (٣٨) الروحاني، محمد صادق الحسيني، فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب - قم، ط ١٤١٤ هـ، ٢٤: ٦٨.
- (٣٩) وقد أطلعت على ما أفاده سماحة السيّد أحمد المديّ (سَلَمَهُ اللهُ) في ردّ ما يتفرّد الشيخ بنقله من الروايات، ومضمونه: أَنَّ أكثر من ٨٠٪ من حالات التعارض في رواياتنا جاء من قبل ما رواه الشيخ عليه السلام؛ فَإِنَّه كان يورد ما يصله من الروايات، بخلاف الكليني والصدوق فقد كان ما رواه عن انتقاء، ثُمَّ يوجد في ضمن تلك الـ ٨٠٪ من الروايات ما يقارب الـ ٨٠٪ أو ٩٠٪ منها لا عامل به، وهو عليه السلام أيضاً لم يعمل به، وهو ما يذكره الشيخ بقوله: وأما ما رواه فلان يحمل على كذا. انظر: العدد المزدوج ٣٠ - ٣١ من مجلّة الاجتهاد والتجديد في حوار عنوانه: (مناهج الاجتهاد وطرائق المحدثين، أفكار ومقترحات) ص ٢٨، ٢٩.
- وهنا جملة ملاحظات:
- الأولى: إِنَّ كبرى سقوط ما أعرض المشهور عن العمل به مبنيّ على أَنَّ ملاك حجّة خبر الواحد هو الوثوق أو عدم قيام ظنّ نوعي على خلافه، وأما لو بنينا على أَنَّ ملاك الحجّة هو الوثاقة فلا يضرّ به الإعراض المزبور. اللهم إلا أن يريد ما يعرف بالهجر

- كما هو الظاهر - ، وهو ما لا عامل به أصلاً ، فإنه يؤذن بالسقوط ؛ نظراً لحصول الوثوق على خلافه .

الثانية : إن الإعراض أو الهجر الموجب للسقوط عن الحجية هو ما لم يكن لنكته اجتهادية ، دونما كان لأجلها ، وهو ما قد يعرف بالإعراض المدركي ، كما لو كان بسبب وجود المعارض .

الثالثة : إن عدم العامل بما عبر عنه الشيخ رحمه الله : وأما ما رواه فلان يحمل على كذا ، دعوى يعوزها الاستقراء الشخصي ، فلا محل للتعويل فيها على استقراء الغير .

هذا ، وقد تصرّف الشيخ رحمه الله في التهذيب في معارض هذه الرواية ، وهي موثقة مسعدة المتقدمة ، فقال : ولا ينافي هذا الخبر - يعني رواية عبدالمؤمن - ما رواه محمد بن يعقوب عن ... عن ... عن مسعدة بن صدقة .. ؛ لأنّ هذا الخبر محمول على أنّه حلال له الحي والميت إذا لم يتميّز له ، فأما مع تميّزه فلا يجوز أكل ما مات فيه حسب ما قدّمناه . أنظر الطوسي ، تهذيب الأحكام ٩ : ١٢ باب الصيد والذكاة ذيل الحديث ٤٤ - ، والحال أنّ روايات الجواز قد عمل بها بعض القدماء كالصدوق وابن أبي عقيل ؛ إذ هي على خلاف القاعدة ، فيتعيّن كون مدرك فتواهما هي هذه الروايات .

نعم ، لا يأتي هذا الإيراد لو كان شخص موثقة مسعدة لا عامل بها دون مجموع روايات الجواز .

(٤٠) الطوسي ، النهاية : ٥٧٨ .

(٤١) ابن البرّاج ، المهذب ٢ : ٤٣٨ .

مدى مصدرية العقل والعرف العام في تشخيص الموضوعات العرفية

□ الكاتبة : فاطمة قدرتي (*)

□ الكاتب : أيوب نورالله (**)

□ ترجمة : عقيل البندر

إن هذه الدراسة معنية ببيان حدود ومديات مصدرية ومرجعية العرف العام والاستنباط الفقهي للفقهاء في تشخيص الموضوعات العرفية، وأيضاً هي بصدد البحث في حكم العقل في معرفة هذه المجموعة من الموضوعات، وتحاول الباحثة أولاً: تناول الطرق والأساليب التي تكشف مفاهيم ومصاديق الآيات والروايات، وثانياً: بحث تحديد المرجع في تعيين المصادق الخارجي.. ثم تتعرض لمواطن الخلاف في مصدرية العرف وفهم الفقهاء، وفي النهاية تبين الضابطة الواضحة في هذه الموارد.

المفردات الأساسية: الآراء الفقهية، حكم العقل، رؤية العرف، الموضوعات العرفية.

(*) أستاذة مساعدة في قسم الإلهيات/ جامعة ياسوج، وطالبة في قسم الفقه وقواعد الحقوق الإسلامية بجامعة طهران.

(**) طالب المرحلة الرابعة في الحوزة العالمية في قم. و طالب دكتوراء في التاريخ جامعة باقر العلوم ع

المقدّمة :

إنّ الموضوعات الشرعية أو (الماهيات الجعلية) التي اخترعها الشارع غالباً ما تكون لها مناشئ عُرفية، وهي تعود إلى نحوين من المعاني العرفية التي أضحت عرضة للتغير والتحول :

الأول: المعنى العرفي الذي هجر بشكل كامل، وهذا هو القدر المتيقّن لتقدّم المصطلح الشرعي على المفهوم العرفي .

الثاني: المعنى العرفي الذي ظلّ متماسكاً وباقيّاً، وأصبح بمرور الزمن في ضوء شروط وضوابط معينة مصطلحاً جديداً للشارع، وصارت جملة من الروايات والنصوص تشرح وتفسر ذلك المعنى، وفي هذا الإطار دار الخلاف بين علماء الفقه، هل إنّ المصدر في اختيار المعنى هو الفقيه أو العرف؟ كذلك في الموارد التي تكون فيها الموضوعات العرفية المتعلّقة بالمؤثرات الزمانية والمكانية ومدياتها وحدودها معارضة للنصوص والدلالة الصريحة لبعض الآيات والروايات، ففي مثل هذه الموارد وقع اختلاف كبير، فهل المحكّم مصداقية العقل والتوظيف العقلي الدقيق للآيات والروايات أو مصداقية العرف في التطبيق العرفي الدقيق؟

ورغم وجود الحدود والضوابط الدقيقة لاستخدام العرف في الفقه الإمامي من الناحية النظرية، فإنّه يلاحظ التفاوت في مقام العمل بينه وبين آراء الفقهاء كلّما تمّ توظيف حكم العرف وتقييم رؤية عامة الناس في تحديد الموضوعات المطروحة في الآيات والروايات، أو يكون ظهور نصوص الآيات والروايات لدى العرف العام - الذي هو الفئة المخاطبة بتلك النصوص - في بعض الموارد المغايرة لحكم العقل الدقيق في معرفة الموضوع وتشخيص المصاديق، وهنا

اختلف الفقهاء في موارد تعيين المصدر الموثوق والمعتمد في تشخيص مفهوم الآية والرواية، الأمر الذي سرى إلى اختلافهم في الحكم الفقهي المستنبط من هذه النصوص.

ويبدو أنّ هذا الاختلاف يعود إلى طبيعة تفاوت النظر في ملاك وماهية مصدرية كلّ واحد من هذه المصادر الثلاثة في معرفة الموضوع الفقهي، ويعود كذلك إلى اختلاف وجهات النظر حول موارد التعارض بين حكم العقل والعرف والاستنباط الفقهي، فأَيُّها يقدّم حينئذٍ؟!

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه المسألة لم تأخذ حيزها الكافي من البحث والتحري؛ ولذا نجد اختلاف الفتوى بين الفقهاء المعاصرين ناشئاً في الكثير من الموارد بسبب تفاوت هذه المباني.

وهذه الدراسة بصدد البحث في هذين الموضوعين، مع ملاحظة مسلمات الفقه الإمامي في إطار الاستعمال ودائرة التطبيق العرفي في الاستنباط من خلال الأدلة اللفظية التي جاءت بخصوص هذين الموضوعين، وسوف نتناول في بداية هذه الدراسة بحث العلاقة بين أنواع المصادر والمناشئ لآراء ومذاهب الفقهاء المتعلقة بتشخيص الموضوعات العرفية، ثمّ نتناول طبيعة الخلاف بين الفقهاء حول مصدرية العرف، في الوقت الذي يظهر فيه عدم انسجام الأخير مع نصوص الآيات والروايات للوصول إلى ضابطة واضحة في هذا المورد.

القسم الأول: تشخيص معنى ومفهوم الموضوعات العرفية

ينبغي الإشارة أولاً إلى أنّ الفقهاء اتفقوا في تحديد معنى الموضوعات العرفية على قاعدتين أساسيتين:

الأولى: عدم وجود طريقة خاصّة للشارع المقدّس في بيان الخطاب التشريعي.

الثانية: أنّ الاصطلاح الشرعي مقدّم على العرف.

من هنا فإنّ التعبد بعرف الشارع دائماً ما يحتاج إلى قرينة، وأما في غير مورد النص، وهي الموارد التي يكون الأصل فيها قائم على التخاطب وتقديم العرف والأصول الحاكمة على خطاب أهل المحاورة أو ارتكازات الفقهاء، والتي هي نتيجة رأي الشارع ونظره، فقد اختلفت الآراء هنا على النحو التالي:

الرؤية الأولى: ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أنّ العرف هو المصدر الوحيد الذي يمكنه تحديد وتشخيص المفهوم والمعنى في الموضوعات العرفية، من هنا اعتبروه أفضل مرجع لتحديد الظاهر، بتقريب أنّ الكثير من القواعد الأصولية والفقهية والأحكام الشرعية تستند إلى ظاهر الآيات والروايات، وفي هذا السياق يقول المحقّق النجفي: «إنّه - العرف - المرجع في كلّ ما ليس له حقيقة شرعية»^(١).

ويقول السيد محمد كاظم اليزدي^{رحمته الله} في بيان الموارد التي يجب فيها تقليد الفقيه، والذي يذهب إلى عدم جواز التقليد في الموضوعات المستنبطة عن طريق العرف أو اللغة وكذلك الموضوعات العرفية البسيطة وغير المستنبطة: «فلو شك المقلّد في مائع أنّه خمر أو خلّ مثلاً، وقال المجتهد إنّّه خمر، لا يجوز له تقليده، نعم من حيث إنّّه مخبر عادل يقبل قوله، كما في أخبار العامي العادل، وهكذا...»^(٢).

وفي المقابل يقول بعض القانونيين الذين خالفوا الرجوع إلى العرف في

تشخيص الموضوعات العرفية المتداولة، وتمسّكوا بمرجعية الاجتهاد وملكة الاستنباط، ما يلي: «هل إنّ التفاهم العرفي هو الحلّ في الواقع؟ فإنّ مفردة (المال) مثلاً التي لم يتم تعريفها في الشرع والقانون المدني، فإنّ العرف هو الآخر لم يستطع حتى الآن أن يرفدنا في بيان هذه المفردة الصغيرة بياناً دقيقاً، وكذلك مفردة (الاستلاب) لم يتم بيانها في الحقوق الجزائية للإسلام، وهكذا كلمة الاختلاس والسرقة التي ونحوها من الكلمات التي تعدّ من الموضوعات الشائعة في عالمنا اليوم، أصبحت مادة للاختلاف الشديد في الأموال المتعلقة بها، فهل يمكن الاستعانة بالتخاطب والتعامل العرفي أن نقول بثقة: إنّ موضوع السرقة مال؟ كلا، إنّ التفاهم العرفي لا يعدّ حلاًّ للمجهولات في الماهيات الحقوقية والمواد القانونية، ولا يعتبر جزءاً من الحلول الأخر التي تسهم في تذليل غموض المجهولات في الماهيات والمواد القانونية»^(٣).

إلا أنّ المؤيدين لمرجعية العرف قالوا في نقد هذا الرأي ما يلي: «هل يمكن جعل العناصر المذكورة في مقابل العرف ومنفصلة عنه؟ وعلى سبيل المثال كلّما أراد فقيه ما تفسير بعض المفردات من قبيل المال والاستلاب والغصب ونحوها عن طريق الأدوات والعناصر المذكورة التي لها تأثير في إيجاد هذه المفاهيم والمعاني، ألا ينبغي أن تكون مفاهيم تلك المفردات مرتكزة في الذهن ولو بنحو الإجمال؟ والسؤال التالي هنا هو: من أين جاءت هذه المفاهيم الإجمالية؟ إنّ جملة من المفردات تحتاج إلى أساس وجذر، وليس جذرها وقاعدتها سوى العرف. إذن النتيجة هي أنّ العناصر المذكورة ليست دليلاً في مقابل العرف»^(٤).

وبعيداً عن الإطار العام في علاقة دور العرف وفاعليته أو عدمها في هذا

المجال، فإذا ما أردنا دعم هذا النقد يمكن القول: إن اعتبار وقيمة «العناصر المذكورة يعود أساساً إلى هذا الجانب، وهو: أنها يمكن أن تستعمل في البحث والتنقيب من أجل الوصول إلى ما هو مرتكز في أذهان الناس (العرف)، وليست هي نهاية الطريق والهدف المقصود. وبعبارة أخرى: إن العناصر التي أشار إليها الرافضون لمصدريّة العرف ليس لها أية قيمة علمية سوى كونها طريقاً وسبيلاً لفهم الخطابات العرفية وأدوات تفسر دلالات المفاهيم العرفية، بل لا يمكن تحقيق ذلك إلا بهذا التقريب»^(٥).

مضافاً إلى ذلك فإنّ بيان «مفاهيم الكلمة أو الكلام» يجب أن لا يختلط بـ «تطبيق المفاهيم على المصاديق». وما هو ثابت في رأي المنتقدين هو مصداقية العرف في الأمراؤول وليس الثاني، مثال ذلك: فإنّ مفردة السرقة هل تشير إلى المال أو لا؟ وهل يصدق عليها عنوان المال أو لا؟ هو أمر يعود إلى التطبيق، وينبغي أن لا يشتبه أو يختلط بالسؤال عن مفهوم السرقة، أو ما هو مفهوم المال؟

الرؤية الثانية: ذهب بعض الفقهاء كالشيخ الأنصاري إلى أنّ نظر الفقه واستنباط الحكم الفقهي وبذل الوسع من أجل ذلك، خصوصاً ما يتعلّق بمفاهيم الموضوعات العرفية ينحصر بالمرجع الجامع للشرائط، فعندما يتعرّض لبيان مفهوم «المحصور» و «غير المحصور» يذهب إلى عدم صحة الاعتماد في تشخيص ضابطة وجوب الاجتناب وعدمه على قناعات العرف، ويعتقد أنّ الاتكاء على العرف هنا سوف لا يؤدي إلا لمزيد من الحيرة والتردد^(٦).

وفي هذا السياق يقول المحقق الثاني في مسألة تحديد الشرط المخالف للكتاب والسنة والمخالف لمقتضى العقد من غيره ما يلي: «... فهو بحسب نظر الفقيه»^(٧).

ويقول المحقق النراقي في وجوب التقليد في المصطلحات العرفية ما نصّه: «مثلاً إذا استنبط الفقيه أنّ الخمر نجسة وأنّ هذه الخمر هي العصير العنبي وأنّ نجاستها عبارة عن كونها واجب الاجتناب في الصلاة... ولا يجوز للمفتي حوالة المقلّد في فهم الخمر والنجاسة إلى العرف أو اللغة ولو كانا مخالفين لما فهمه، بعد فهمه أنّ مراد الشارع... إذ لعلّ للفقيه دليلاً على التجوز، أو اختلاف العرفين، أو غير ذلك، وإنّ علم المقلّد أنّه ليس للفقيه قرينة ولا دليل على هذا التعيين، وأنّ معه يجب الرجوع إلى العرف»^(٨).

وقال بعض الفقهاء المعاصرين: «الموضوعات شرعية أو لغوية أو عرفية خفية بمنزلة الأحكام الشرعية، يلزم على من لا يعلمها السؤال عنها، ولا تصح الأعمال إلا بعد العلم بالحال، ولو بالسؤال... كما يجب على الرجال بالنسبة إلى أحكامهم»^(٩).

وكذا قال الشيخ جواديّ الآملي في الإجابة عن عدم دخل الفقيه في تشخيص المواضيع وأنّ مهمة الفقه هو البحث في الأحكام، وليس في الموضوعات: «إنّ الفقيه في مقام الفقاهة لا يبحث في الموضوع، ولكن في مقام القضاء فإنّه يبحث فيه إمّا بشكل مباشر أو من خلال التشاور مع المختصين، ومن ثم يبادر إلى الحكم، وأمّا في مقام الولاية والحكومة فإنّه تارة يباشر البحث حول الموضوع إمّا مباشرة أو عبر التشاور أو التسبيب»^(١٠).

وبعبارة أخرى: هناك مبنيان ظهر فيهما خلاف بين الفقهاء في وجوب تقليد المجتهد أو عدم وجوب تقليده في تحديد وتشخيص الموضوع، فذهب بعض الفقهاء كالسيد اليزدي إلى عدم جواز التقليد في موضوعات الاستنباط العرفي أو مبادئ الاستنباط اللغوي والموضوعات العرفية الصرفة غير الاستنباطية،

وذهب إلى جوازه فقط في الأحكام الفرعية العملية والموضوعات الشرعية كالصلاة والصوم ونحوه^(١١).

وفي مقابل ذلك انتقد بعض الفقهاء كلام السيد اليزدي، معتقدين وجوب التقليد وجوازه في الموضوعات العرفية المستنبطة؛ لعدم الفرق في الموضوعات المستنبطة بين الشرعية منها والعرفية في أنها محلاً للتقليد، والتقليد فيها مساوق للتقليد في الحكم الفرعي، حتى إن بعضهم كالإمام الخميني اعتبر أن من شروط الاجتهاد والفقاهة هو قبول مصدرية العرف في تعيين المصاديق العرفية لا سيما الموضوعات العرفية التي وردت في الكتاب والسنة، وإلا فإنَّ تحقق موضوع الاجتهاد غير ممكن^(١٢).

وفي مقام الجمع بين الرأيين، يبدو عند ملاحظة تعاطينا مع مصدرية العرف في تعيين المفاهيم رغم أنها تعكس تعامل الناس وعوامهم، ولكن ذلك لا يقتضي بالضرورة أن تكون تلك المفاهيم معتمدة ومنظمة لدى الناس ومرتكزة في أذهانهم، بل على المختصين ان يلاحظوا جوانب هذا الأمر وطبيعة تواجد المفاهيم والمعاني في أذهانهم والبحث في لوازمها، ليلتفت إلى ذلك حتى عوام الناس والعرف العام، من دون التعرّض لإقصائه واستبعاده عن دائرة التعقل وإمضاء الشارع.

وبهذا الخصوص يقول المحقق النجفي عن منزلة ودور العرف التسامحي في تشخيص معاني موضوعات الأحكام الشرعية: إنَّ «التسامح العرفي لا تحمل عليه الخطابات الشرعية؛ ضرورة عدم صيرورته حقيقة شرعية»^(١٣).

وبالبيان المتقدم يبدو أنَّ العرف يحظى بمصدرية انحصارية في بيان مفاهيم ومعاني المفردات، من هنا يجب الرجوع إلى العرف العام في تحديد وفهم معاني

المصطلحات الشرعية، ولا يمكن أن يجري ذلك في الأبواب الأخر، أو يتم تشخيص المعنى في هذا المجال من خلال رأي ونظر الفقهاء. نعم، يشترط في ذلك عدم كونه نصاً صادراً من الشارع.

وتجدر الإشارة إلى أنه وعلى خلاف قاعدة تقييد العرف واتباعه، فإنه يُستثنى من ذلك بعض المواطن الخاصة التي يكون فيها العرف مصدراً مطلقاً حتى مع وجود النصوص والدلالات الصريحة للآيات والروايات في تحديد مفهوم ومقصود الموضوعات العرفية ويكون مقدماً عليها، وفيما يلي نعرض بعض النماذج التي يتقدّم فيها العرف، أو على الأقلّ الموارد التي اختلف الفقهاء فيها، من خلال الأمثلة التالية:

المثال الأول: العرف والدلالة الصريحة للروايات التفسيرية

ذكرنا سابقاً أنّ للموضوعات الشرعية (المخترعات الشرعية)، بشكل عام مرتكزات عرفية، إلا أنّ معانيها العرفية في معرض التغيّر والتبدّل، وهذا التغيّر على نوعين، وهما:

الأول: ترك المعنى العرفي بشكل كامل، ويصبح مستخدماً لدى الشارع، ولكن بمحتوى جديد وعناية خاصة، كالصلاة والحج والخمس ونحوه، وهذا النوع ليس محلّ بحثنا؛ لأنّ القدر المتيقّن هنا هو تقديم المصطلح الشرعي على المفهوم العرفي.

الثاني: أن يتحوّل المعنى العرفي في ضوء سياقات وضوابط معيّنة وجديدة إلى مصطلح للشارع، ويباشر الشارع في روايات عديدة إلى بيان وتفسير المعنى العرفي، مثل الروايات التي تعرّضت لتعريف البلوغ^(١٤) والفقر^(١٥)

والاستبراء^(١٦) ونحو ذلك، ففي النوع الثاني من الاصطلاحات وعلى خلاف النوع الأول منها يمكن أن يكون هناك تعارض واختلاف، ونتيجة لذلك انقسم الفقهاء إلى طائفتين في موارد التعارض والتنافي، طائفة فسرت هذه الروايات المبيّنة بشكل تعبدي وقبول حرفي، وطائفة أخرى اعتبرت العرف هو المدار والمحمور في فهم هذه الروايات، الأمر الذي سرى على فتاويهم الفقهية التي اختلفت هي الأخرى بسبب ذلك.

إنّ الكثير من فقهاء الإمامية ذهبوا إلى أصالة عدم التعبد، واعتقدوا أنّ الشارع أخذ مكان العرف في اعتماد هذه المصطلحات، وفي الواقع أنّ المحقق النجفي بيّن هنا المعنى العرفي للمفردة، من دون تعبد أو ركون لتفسيره ومعناه^(١٧)، كذلك فإنّ الإمام الخميني عند إشارته إلى طبيعة العلاقة الزوجية يقول: «فإنّ الزوجية من الأمور العقلائية، ومن الاعتبارات التي يكون أساس الحياة الاجتماعية ونظامها متوقفاً عليها، ولا تكون من المخترعات الشرعية. نعم، إنّ الشرائع قد تصرّفت فيها نوع تصرّفات في حدودها، لا أنّها اخترعتها، بل اتّخاذ الزوج وتشكيل العائلة من مرتكزات بعض الحيوانات أيضاً»^(١٨).

إلا أنّ الكثير من الفقهاء تعاملوا مع هذه الطائفة من الروايات تعاملًا تعبدياً، ورجعوا إلى أصل تقديم عرف الشارع على سائر الأعراف، وقالوا بأولوية المعاني المستعملة في الروايات^(١٩). فما يتعلّق بمفردة الفقير مثلاً، الذي يعتبره الكثير من الفقهاء حاكياً عن الفقير الشرعي بشكل حصري وتعبدي، وأنّ تحديده بالمعنى المقتبس من الروايات، نجد البعض انتقد هذا المعنى وذهب إلى اعتماد العرف في تفسير وبيان الروايات^(٢٠). وكذا فيما يتعلّق بمفردة «الزوجية» فقد اعتبر بعض الفقهاء أنّ الشرائع قد تصرّفت فيها نوع تصرفات في حدودها، لا

أنّها اخترعتها، مشيرين إلى محورية التعاطي العرفي في مثل ذلك.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الفقهاء على اختلاف مبانيهم، قد ذهبوا في بيان فلسفة تدخّل الشارع في الكشف عن معاني هذه المفردات إلى أنّ الشارع قد بيّن المعاني العرفية في المفردات المشكوكة من أجل تنقيح المعنى العرفي، وليس التأصيل والتعديد لمعنى اصطلاحي جديد من خلال بيان رأيه في ذلك، وفي هذا السياق يقول الشهيد الأوّل - القائل بتقديم ما يراه العرف في هذا الباب - ما يلي: «الأمور الخفية جرت عادة الشارع أن يجعل لها ضوابط ظاهرة، ومنه... والعقل الذي هو مناط التكليف» (٢١).

وكذلك ما قاله المحقق النجفي، الذي يرى تقديم المعنى الشرعي والتعبد به في هذا الباب أيضاً: «هي عادة الشارع في مثل الوجه والمسافة ونحوهما مما يشك في بعض الأفراد بعدم معرفة التحقيق في العرف على وجه يعلم الداخل فيه والخارج منه فيضبطه الشارع الذي لا يخفى عليه شيء بما هو حدّ له في الواقع، وليس ذلك منه بجديد، ولا إدخال لما هو معلوم الخروج في العرف وبالعكس» (٢٢).

ومما يجدر ذكره أيضاً أنّ بعض الفقهاء - كصاحب مفتاح الكرامة - على الرغم من اعتقاده بكون العرف منوطاً في تشخيص المفاهيم الموجودة في الدليل اعتبر العرف العام في زمان المعصوم عليه السلام، فقال: «إنّ ما تم تناوله من المباحث وقواعد الفقهاء هو أنّ الألفاظ والمفردات التي وردت في كلمات المعصومين عليه السلام يجب الرجوع في تفسيرها وبيانها إلى عرف ذلك الزمان، فلو توقّفنا في موضوع ما على عرف زمانٍ معيّن، وجب أن نعمل على أساس ذلك، وأمّا لو لم يتبيّن عرف زمان الشارع بالنسبة إلينا من أجل فهم الألفاظ

المستعملة في كلمات المعصومين عليه السلام، وجب الرجوع إلى العرف العام» (٢٣).

ولكن يبدو في هذا المجال أننا لو قلنا بأن فهم معنى الدليل وفحواه متوقف على العرف اللفظي، فحينئذٍ لا ينبغي أن نعتبره منحصراً بزمان معين؛ لأنَّ حكم ذلك الدليل لم يكن متعلقاً بمن عاش في ذلك الزمان فقط؛ إذ إنَّ ما يميّز العرف هو التحوّل والتبدل، ففي الوقت الذي يعتبر فيه الشارع العرف منوطاً، ويجعله حاكماً على الموضوعات العرفية في الحكم الشرعي، فمن المؤكّد أنّه معنيّ بالعرف ومهتم به، مضافاً إلى أنّ مقتضى كلام السيد العاملي هو أنّه في الوقت الذي لم يتعيّن فيه عرف زمان المعصوم ولم يتشخّص وقته، فإنّ الدليل يكون مجملاً، في حين جوّز هو الرجوع في هذه الحالة إلى العرف العام.

ويظهر بعد الالتفات إلى أنّ الغرض الأساسي في النصوص والقضايا الواردة من الشارع هو التشريع وبيان الحكم، وأيّ احتمال آخر من قبيل «بيان العرف» فهو بحاجة إلى قرينة خاصة، وعليه ففي الموارد التي يرد فيها نصّ خاص من قبل الشارع في بيان حدود المعنى العرفي كمصطلح شرعي، كان المعنى المبيّن في ذلك النصّ مقدّماً، إلا أن توجد قرينة تكشف عن أنّ الرواية حاكية عن بيان العرف، ففي هذه الحالة يكون الفهم العرفي مقدّماً، ومع ملاحظة ما جاء على لسان الفقهاء من الحكمة في تدخّل الشارع بهذه القضية، فإنّ احتمال إدراك تلك القرائن من قبل الفقهاء وارد أيضاً، وفي هذه الصورة فلو كان عرف زمان المعصوم مختلفاً عن عرف زماننا، فغاية ما يمكن قوله هنا هو ما ذكره البعض^(٢٤)، وهو أنّه لو توفّر دليل على أنّ الملاك والمناط هو عرف زمان الصدور وعدم اعتبار العرف الجديد المتداول في حياتنا، على نحو يمكن القول إنّ الشارع يعدّ العرف الحاضر غير قادر على تشخيص الموضوع، وليس من

اختصاصه ذلك، ففي هذه الصورة يكون المعيار هو عرف الصدور، وإلا كان العرف والفهم العرفي الجديد هو المعيار والمرجع.

المثال الثاني: العرف والحدود الشرعية في النصوص

قد يكون حكم العرف معارضاً لصريح الآيات والروايات في المفاهيم العرفية والزمانية التي يحدّها الزمان والمكان والمسافة ونحو ذلك، مثال ذلك عبارة: (صلاة المسافر قصر) فإنّ العرف حينما ينظر إلى ما يفهمه من صلاة المسافر يحكم بقصر الصلاة على مصداق خاص، في حين أنّ السفر من مكان إلى مكان آخر في ضوء الروايات ليس مصداقاً للسفر الذي يوجب القصر، أو ما يتعلّق بموضوع البلوغ، فالشخص الذي يعتبره العرف بالغاً قد لا يكون بحسب النصوص الشرعية كذلك، أو أنّه سيبلغ بعد خمسة عشر يوماً، وقس على ذلك الكثير من الأمثلة، من قبيل: وقت العدة، وحدّ الترخّص، ونصاب الزكاة، أو مقدار زكاة الفطرة^(٢٥)، ومقدار ماء الكر، ونحو ذلك، ففي هذه الموارد يكون الأمر متعلّقاً بطبيعة المبنى الذي نعتقد به، وهو إمّا اعتماد العرف الدقيق أو الشرع والمقادير والحدود التي بيّنتها الآيات والروايات، الأمر الذي أدّى إلى اختلاف الآراء الفقهية، فذهب بعضهم إلى أنّه ومن أجل مراعاة الحدود الدقيقة التي بيّنتها النصوص يجب تطبيق الموازين العقلية لضمان تحقق ذلك، يقول اليزدي في بحث أقسام المياه: «إذا كان الماء أقلّ من الكر ولو بنصف مثقال يجري عليه حكم القليل»^(٢٦). أو ما ذكره في فصل صلاة المسافر: «لو نقصت المسافة عن ثمانية فراسخ ولو يسيراً لا يجوز القصر، فهي مبنية على التحقيق، لا المسامحة العرفية»^(٢٧).

وفي ضوء ما يعتقده هذا الفريق من الفقهاء، كلما كان المفهوم مبيّناً بشكل جلي ولم يجر الحديث عن التوسّع في دلالة المفهوم (مثل مفهوم السنة التي يُعلم مبدؤها ومنتهىها، وليست قابلة للزيادة والنقصان، أو تلك المفاهيم التي حدّدها الشارع في الآيات والروايات وعيّن مقاديرها) فهنا لو تم توسيع المفهوم أو تضيقه من قبل العرف الناشئ من عدم المبالاة في التطبيق، الأمر الذي يرفضه الشارع، مهما أصرّ العرف عليه^(٢٨)، كان الحكم مع الموافقة على هذا التسامح (الحاكي عن لغوية الجعل) منافياً لغرض الجعل. من هنا فإنّ الدقيقة والثانية في الحدود الزمانية، والسانتيمتر والمليمتر في الحدود المكانية والمسافات غير قابل للتساهل والتسامح، وفي الظروف الطبيعية (عند عدم العسر والحرّج والضرر) فإنّ كلّ أمر يجعل التطبيق أكثر دقة واطمئناناً فهو مقدّم^(٢٩).

المثال الثالث: العرف والتطبيقات الشرعية في النصوص

قد لا تنسجم التطبيقات الشرعية والعادات والحالات السائدة في زمان الشارع مع العرف الحالي، مثال ذلك ما جاء في الروايات من الأحكام المترتبة على المكيل والموزون والمعدود، كالحكم بربوية المعاملة في المكيل والموزون دون المعدود^(٣٠)، أو وجوب بيع المكيل مكيلاً والموزون موزوناً والمعدود معدوداً^(٣١)، وفي الوقت نفسه بيّنت بعض الروايات أنّ البضائع كانت في زمان الشارع مكيّلة وموزونة كذلك، لكنها لم تشتهر في الوقت الحاضر بذلك.

إنّ موقفنا الثابت والمنسجم مع التطبيقات الشرعية إزاء المصاديق المذكورة التي حصرت تلك المصاديق - من خلال جملة من الآيات والروايات - بعصر الشارع، سيؤدي إلى الاختلاف في الفتاوى والآراء الفقهية، مثال ذلك ما جاء

في الروايات أنّ الذهب والفضة يباع موزوناً دائماً، والحنطة والشعير والتمر والملح مكيلاً كذلك، فهل أنّ هذا التصنيف مختصّ بزمان الشارع، ونرجع في الأزمنة اللاحقة للعرف العام في تطبيق ذلك؟

لقد أكد بعض الفقهاء على التعلّد بالنسبة إلى التطبيقات والمصاديق المذكورة، يقول المحقق النجفي: «حيث عرفت اشتراط الكيل والوزن في تحقق الربا في المعاوضة، فينبغي أن يعلم أنّ (الاعتبار في ذلك بعادة الشرع، فما ثبت أنّه مكيل أو موزون في عصر النبي ﷺ) حكم الربا إجماعاً محكياً في التنقيح إن لم يكن محصلاً، وإن تغيّر بعد ذلك» (٣٢).

وفي مقابل ذلك أكد البعض على محورية العرف العام، وتردّدوا في الحالات المستحدثة وازدياد المصاديق التي كانت سائدة في زمان الشارع، قال المحقق الأردبيلي: «وفيه (التوقف في عرف الشارع) تأمل؛ لاحتمال إرادة الكيل والوزن المتعارف عرفاً عاماً وفي أكثر البلدان أو في الجملة مطلقاً، أو بالنسبة إلى كلّ بلد بلد كما قيل في المأكول والملبوس في السجدة من الأمر الوارد بهما لو سلم، والظاهر هو الأخير» (٣٣).

وبعد الجمع بين هذه الأقوال يظهر أنّه على الرغم من أنّ الأصل في التشريع الإسلامي وتقنين المشرع والقاعدة التي يعتمد عليها الشارع بما هو شارع هو عمومية أحكامه وعدم قصد مخاطب بعينه أو ملاحظة عصر أو زمان محددين، ولكن هذا الإطلاق وبيان العموم في انطباق الحكم الأبدي في كافة الأزمنة والظروف مهما تغيّرت العادات والتقاليد لا بدّ أن يكون بياناً قوياً وشفافاً وواضحاً لكي يكون ملزماً لتعلّد المكلفين به، من هنا فلو لم تكن الآيات والروايات محفوفة بقرائن قطعية بهذا الخصوص، أو كانت تلك النصوص

ضعيفة من حيث السند والدلالة، كان العرف والعادات السائدة هي المقدّمة في هذا الباب.

دور اللغة في معرفة وتحديد المفاهيم العرفية

في ختام هذا القسم المتعلّق بمديات المفهوم وحدوده وبيان دور ومكانة العرف العام والعرف الشرعي في معرفة وفهم مفاهيم الموضوعات العرفية، من المناسب التعرّض إلى أهمية ودور المناشئ اللغوية والحدود والمديات التي يعتمد عليها أهل اللغة في هذا السياق.

ومن الواضح أنّه يصحّ حمل مفردة ما تتضمّن مفهوماً لغوياً - إن لم يثبت لها حقيقة شرعية ولا عرفية - على المعنى اللغوي، ولكن لو كانت متضمّنة إلى جانب معناها اللغوي معنى عرفياً أيضاً فقد ذهب جملة من الفقهاء ومنهم الفاضل المقداد إلى أنّ شرط العمل بالعرف هو عدم مخالفته للغة، وإن لم يبلغ هذا المعنى العرفي مستوى الحقيقة؛ لأنّ القرآن الكريم نزل موافقاً للغة العرب، والحقيقة العرفية متأخّرة عن الحقيقة اللغوية، من هنا يجب - ومن خلال أصالة عدم النقل - التمسك بالمعنى اللغوي وترك المعنى العرفي، ولكن لو بلغ المعنى العرفي مستوى الحقيقة وتعارض مع المعنى اللغوي، حينئذٍ يمكن تصور بعض الصور (٣٤).

كذلك حينما يكون التعارض بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي ثابتاً في زمان النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، وحمل خطابهم وكلامهم على المعنى العرفي، وكان تفسيره في ضوء المعنى العرفي بحاجة إلى قرائن معيّنة تصرفه عن المعنى العرفي، فإنّ ذلك يعود لسببين:

الأول: أنَّ المعنى العرفي كان عارضاً على المعنى اللغوي وناسخاً له.

الثاني: أنَّ الخطاب كان موجَّهاً إلى العرف؛ لذا كان هذا العرف محدداً ومؤطراً لحدود المعنى.

وقيل في حالة تعارض العرف وقول اللغوي: لو كان الأمر دائراً بين العرف وأهل اللغة فلا مجال للتعارض في الواقع؛ لأنَّ العرف هو امتداد للغة، من هنا فلا مجال للتعارض والتنافي بينهما؛ لذا فلو كان الأمر يدور مدار اللغة - وهي المقصودة من أدوات الخطاب - لزم الأخذ بقول اللغوي، وأمَّا لو كان يدور مدار العرف كان المعنى العرفي هو الملاك، فالأمر يدور مدار مجال الاستعمال هل هو عرفي أو لغوي؟ وأمَّا الأصل في جعل هذين المعنيين فهو عدم وجود التعارض بينهما؛ لأنَّ رتبة العرف متأخرة عن رتبة اللغة، ويرى العلامة الحلي بأنَّه لو كانت المفردة تتضمن معنىً لغوياً، وكانت خالية من الحقيقة الشرعية والعرفية، فإنَّ الأصل في مثل هذه الحالة هو الحمل على المعنى اللغوي^(٣٥).

بينما يرى المحقق النجفي تقديم العرف عند التعارض بينه وبين اللغة، لكنَّه في موطن واحد، وتحديدأ في مطلع كتاب الطهارة يقول بتقديم الحقيقة اللغوية، وبناءً على هذه الصورة فإنَّه كلَّما استخدم العرف اللفظ بشكل مطلق ومن دون قرائن أو قيود كان ذلك إشارة إلى إرادة العرف العام، ومن خلاله يمكن إثبات الحقيقة اللغوية^(٣٦)، مثال ذلك ما ذكره اللغويون في لفظ (اللقيط) والتي معناها في اللغة الوليد الملقى على الأرض الذي لا يعرف أبواه، ولكن في العرف - وعلى خلاف ما في اللغة - يطلق اللقيط على كلِّ طفل انقطع عن والديه، وإن لم يكن ملقى على الطريق، أو كان أبواه موجودين ومعلومين، وفي ضوء ما يراه صاحب الجواهر فإنَّ التعارض لو استحكم بين العرف واللغة كان العرف مقدماً ومعتمداً^(٣٧).

تقديم قول أهل اللغة أو العرف العام:

وذلك عندما يكون اللفظ في عرف عامة الناس مختصاً بجزء من المعنى الموضوع له، مثال ذلك: لفظ ولد في اللغة بمعنى المولود الذي يطلق على الذكر والأنثى، ولفظ الدابة وضعت لكل ما يدبّ على وجه الأرض، ولكن في العرف اختصّ بمعنى غير المعنى الذي وضع له في اللغة، فلفظ الولد مختصّ بالمولود الذكر، ولفظ الدابة مختصّ بالدواب المعروفة كالبعال والحمير والأبقار ونحوها^(٣٨). وفي هذا المورد من التعارض لو كانت هناك قرائن على المعنى العرفي حمل عليه، وإلا فيحمل اللفظ على المعنى اللغوي^(٣٩).

تقديم قول أهل اللغة أو العرف الخاص:

وفي هذا النوع من التعارض ذهب أكثر الفقهاء - ومنهم الميرزا الرشتي - إلى تقديم العرف الخاص على المعنى اللغوي^(٤٠).

وبعبارة أخرى: لو حصل التعارض بين العرف السائد في جميع الأزمنة والأمكنة وبين العرف الخاص السائد والمتعارف في منطقة أو مدينة معينة، كان العرف الخاص هو المقدم هنا، وهو ما ذكره السيد اليزدي^{رحمته الله} في مسألة الوقف، حيث يرى أنّ الوقف لو كان بيّناً ومشخصاً، عمل عليه، وإلا فالمرجع في ذلك معرفة مقصود الواقف من خلال القرائن المفيدة للقطع، ثم الرجوع إلى العرف الخاص أو العرف العام، وفي النهاية الرجوع إلى اللغة، ولو حصل التعارض بين العرف السائد في كافة الأزمنة والأمكنة وبين العرف الخاص ببعض الفنون والعلوم كان العرف العام هو المقدم؛ لعدم تطابق المحاورات العرفية في الغالب مع العرف الخاص، من هنا فلو واجهنا التعارض بين عرف

عامّة الناس والعرف اللغوي كان العرف الأول هو المقدم؛ لاشتمال عرف الناس على عرف أهل اللغة أيضاً^(٤١).

القسم الثاني: تحديد المصداق الخارجي في الموضوعات العرفية

وقع الخلاف في تحديد المرجع والمصدر في تشخيص مصاديق الموضوعات العرفية كالخلاف الذي مرّ في القسم السابق المتعلّق بالموضوع الذي تقدّم بيانه، فبعض الفقهاء أعطى الأولوية للعرف في تشخيص المصاديق^(٤٢). وفريق آخر من الفقهاء ذهب إلى وجوب اقتفاء الدقة العقلية في تطبيق الحدود والمديات التي ذكرتها الآيات والروايات^(٤٣)، وفيما يلي تفصيل الآراء في هذه المسألة:

الرأي الأول: يرى بعض الفقهاء تحكيم العرف في تحديد وتعيين مصاديق المفاهيم، معللاً مرجعية العرف واعتماده هنا بما يلي: حيث إنّ توسيع وتضييق المفاهيم العرفية متعلّق بالعرف، فإنّ الأحكام المتعلّقة بهذه الموضوعات يحكمها العرف نفسه، وهو من يحدّد مصاديقها^(٤٤)، وفي هذا الصدد يقول الإمام الخميني كلاماً مشابهاً ما يلي نصّه: «كما أنّ العرف محكّم في تشخيص المفاهيم محكّم في صدقها على المصاديق وتشخيص مصاديقها، فما ليس بمصداق عرفاً ليس بمصداق للموضوع المحكوم بالحكم»^(٤٥).

وفي ضوء ذلك قالوا بشأن الضابطة اللازمة في غسل اليدين للوضوء بلحاظ الظهور العرفي في قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٤٦): «لا يكون المراد منه إلا الغسل بنحو المتعارف، لا الغسل من الأعلى فالأعلى بنحو الدقة العقلية»^(٤٧).

أو ما جاء في الفهم العرفي الآخر من قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ

إِلَى الْمَرَافِقِ ﴿ إِنَّ طَبِيعَةَ وَعَادَةَ الْإِنْسَانِ حِينَمَا يَقُومُ بِغَسْلِ يَدَيْهِ بَلْ حَتَّى الْبَدَنِ ،
هُوَ أَنَّ يَبْدَأُ مِنَ الْأَعْلَى إِلَى الْأَسْفَلِ ، وَلَكِنْ بَنَحُو مُتَعَارِفٍ أَيْ أَنَّ لَا يَكُونُ الْغَسْلُ
دَقِيقًا ، وَبَعْدَ الْفَرَاغِ بِشَكْلِ دَقِيقٍ مِنَ الْقِسْمِ الْأَعْلَى يَبْدَأُ بِالْقِسْمِ الْأَسْفَلِ عَلَى هَذَا
النَّحْوِ » (٤٨) .

وفي هذا الصدد يقول المحقق النجفي بشأن حفظ الوديعة: «وتحفظ
الوديعة بما جرت العادة بحفظها به ، كالثوب والكتب في الصندوق والدابة في
الاصطبل ... ، هو الضابط في كل ما لا حد له في الشرع ... نعم ، الظاهر اختلافه
باختلاف الأزمنة والأمكنة » (٤٩) .

وفي ملاك معرفة الكلب المعلم يقول: «المرجع في صدق ذلك إلى
العرف» (٥٠) .

أو ما ذكره الشهيد الثاني في بحث تشخيص مصداق الإقرار ، والذي صرح
في مواطن عديدة بدور العرف ومكانته في معرفة ذلك (٥١) . وهناك موارد
آخر من قبيل مفاهيم التلف وإحياء الموات والنفقة والسفاهة والرشد ونحو
ذلك يمكن ملاحظتها في النصوص الفقهية أيضاً ، ويظهر منها رأي الفقهاء
في ضرورة اتباع العرف والأخذ برأيه من أجل تحديد معاني تلك المفاهيم
ومصاديقها (٥٢) . ويرى الإمام الخميني أنَّ المراد من التلف في قوله ﷺ «كَلَّ
مَبِيعٌ تَلَفٌ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالٍ بَائِعِهِ» هو التلف العرفي ، فلو غرق المبيع أو
سرق أو نحو ذلك اعتبره العرف تالفاً داخلأ في مصاديق الحديث المذكور (٥٣) .

الرأي الثاني: ذهب فريق آخر من الفقهاء إلى ضرورة تحرّي الدقة العقلية
في تطبيق الحدود والموازن التي رسمها الشارع في الآيات والروايات الواردة ،
وفي المقابل أنكروا قدرة العرف وإمكانيته في تشخيص المصاديق (٥٤) ، فهؤلاء

يرون عدم وجود الدليل المعتبر في مرجعية العرف في هذه المسألة.

كذلك قالوا في تبرير الرجوع إلى الدقة العقلية في هذا المجال: إنّ الأحكام تتعلّق بواقع الموضوعات لا بمصاديقها في نظر العرف أو الفقيه^(٥٥)، وعلى هذا الأساس قالوا مثلاً في مورد وجوب أو عدم وجوب الزكاة على مَنْ طراً عليه الجنون لحظة واحدة في السنة، بوجوب الزكاة نظراً لاعتبار شرط سلامة العقل: «لا زكاة في مال المجنون في تمام الحول أو بعضه ولو أدواراً، بل قيل: إنّ عروض الجنون آنأ ما يقطع الحول لكنّه مشكل، بل لا بدّ من صدق اسم المجنون، وأنّه لم يكن في تمام الحول عاقلاً»^(٥٦).

المناقشة:

ويمكن الإجابة على ما ذكر أولاً: أنّ عدم وجود الدليل على سندية العرف ودوره لا يقتضي كون ذلك مانعاً وحائلاً دون ممارسة العرف لدوره وبطلان دوره فيما نحن فيه.

هذا، ويمكن الإجابة على ما ذكر ثانياً - في تعليل اعتماد الدقة العقلية في تعيين المصاديق العرفية -: أنّ المقصود من اعتماد العرف في تشخيص المصداق هو العرف الدقيق، وليس المقصود منه العرف التسامحي، بمعنى أنّه في باب تقسيم العرف يمكن تقسيم الأخير إلى عرف مختص وغير مختص؛ إذ أنّ مثل مفهوم الربح والخسارة والعسر والحرّج وبعض المفاهيم الأخر التي من هذا القبيل ربما تكون لها مصاديق كثيرة ومتشابهة فتحتاج إلى مزيد من العناية والدقة في تحديدها وتشخيصها، ففي مثل هذه الحالة لا يمكن الاستعانة بعوام الناس الجاهلين بالواقع لضبط ذلك والحكم عليه، وكذلك لو تعلّق الأمر بالاقتصاد الضعيف والتضخّم غير الطبيعي، فإنّ تحديد الربح والخسارة فيهما

غير متاح بسهولة في النظام الاقتصادي، من هنا فإننا سوف نكون بحاجة إلى العرف المختص بالاقتصاد.

ثم إنه على الرغم من عدم اعتماد العرف التسامحي في أي مورد على كل حال، ولكن علينا أن لا ننسى أنه لا يمكن اعتماد عرف عوام الناس أيضاً مهما كان حازقاً ودقيقاً، بل لا بدّ من العودة إلى العرف المختص والماهر في الأمر المقصود، وعلى فرض إثبات مرجعية العرف في هذا المجال، لا بدّ من التفريق بين العرفين (العرف المختص وغيره) والتمييز بينهما ومعرفة مواطن الاستعانة بهما، لا سيما في موطن الاجتهاد والقسم المتعلق بتحديد مصاديق الموضوعات العرفية، مضافاً إلى ذلك - وكما تبين فيما تقدّم - أنّ وضوح وغموض المفاهيم العرفية متفاوت. من هنا، فقد وضعت القواعد والضوابط الخاصة في الشريعة الإسلامية وعلم أصول الفقه في حال غموض المعنى وإجمال المفهوم^(٥٧)، وبيانه في بحث الشبهات المفهومية والمصادقية.

الرأي الثالث: ذهب بعض الفقهاء الآخرين إلى رؤية تفصيلية بين الموضوعات العرفية المستنبطة والتي اعتبروها من شأن الفقهاء وجعلوها أمراً فقهائياً، وبين الموضوعات غير المستنبطة كالصلاة والزكاة والحج والصوم فجعلوها من شأن المكلف^(٥٨)، ونرى في بعض العبارات والاستفتاءات اعتبار الرجوع إلى عرف المتشرعة والمتدينين لكونه متفهماً لمذاق الشارع وروحه^(٥٩).

وتجدر الإشارة إلى أنّ مخالفة هذه الرؤية، وتبرير الإعراض عن رأي الفقيه والعودة الخالصة إلى حكم العقل يرجع إلى الاعتقاد بأنّ الأدلة لم تتعرض إلى حدّ وملاك معيّن، مضافاً إلى أنّ عرفية الموضوع وتعلق الأحكام بواقع الموضوعات سيكون سبباً آخر للرجوع إلى حكم العقل في تشخيص المصاديق،

في حين أنّ الكثير من موارد الموضوع العرفي بما هي موضوعات ومتعلّقات للحكم تستدعي جملة من الأسئلة التي لا تيسّر الإجابة عنها من دون الرجوع للقواعد الشرعية والأدلة الخاصة بألفاظ ومفاهيم تلك المواضيع والمتعلّقات، كما جاء في روايات عديدة أنّ: «السجود لا يجوز إلا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس»^(٦٠).

إنّ الموضوع هنا هو الأرض ونبات الأرض غير المأكول والملبوس، وهو من المواضيع التي تعدّ من أوضح المفاهيم العرفية، وتشخيص مصاديق هذه العناوين أسهل وأيسر قياساً بالكثير من المفاهيم العرفية الأخر، ولذا نجد الكثير من الفقهاء عندما يتعرّضون لهذه المسألة ويتناولون فروعها وأقسامها المتشعبة لبيان معانيها والمقصود منها^(٦١) - مضافاً إلى طرح بعض الأسئلة المتعلّقة بها، مثل: هل المراد من الأرض المذكورة في هذه الأدلة هو سطح الأرض الذي يشمل المعادن أيضاً؟ وهل هناك إطلاق في هذه الأدلة من هذه الجهة أو لا؟ ثمّ ما هو المقصود بالمأكول في هذه المسألة؟ هل هو طعام الإنسان خاصة أو يشمل طعام الحيوان أيضاً؟ ونحو ذلك من الأسئلة - يرجعون إلى الآيات والروايات لتشخيص الكثير من حدود هذه الموارد وتعيين الكثير من هذه المفاهيم والفروع الخاصة بهذه المسألة.

أو ما يخصّ حكم الدم النجس بعد معرفة هل هو مطلق الدم أو الدم المتدفّق من العروق؟ وكذلك هل يشمل ذلك الدم الموجود في صفار البيض؟ وعليه، فما هو الدم الذي اعتبرته الشريعة نجساً؟ فمن المؤكد أنّ العرف سيكون عاجزاً عن الإجابة عن مثل هذه الأسئلة.

وفي مقام الجمع بين الرؤى المتقدّمة في مصدرية العقل أو العرف أو الفقيه

المتعلّقة بتشخيص مصاديق الموضوعات العرفية، يمكن الحديث في مقامين:

المقام الأول: فيما يتعلّق بموضوع الحكم الوارد في الآيّة أو الرواية، فهو على الرغم من أصوله وقواعده العرفية، لكنّه جزء من الماهيات الجعلية والاعتبارية لدى الشارع، كمفهوم الحق والباطل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^(٦٢).

ثمّ إنّّه على الرغم من أنّ المقصود من هذين المفهومين وشبههما هو واقع تلك المفاهيم - مع ملاحظة أنّ هذا الجعل الاعتباري هو واقع الماهية والحقيقة الجعلية - فلا بدّ من النظر عند البحث في مثل هذه الموارد إلى مراد الشارع ومقصوده في بيان وإظهار وتحديد هذا الواقع.

إذن، لا يصح الرجوع إلى العرف أو إلى مرجع آخر في تشخيص وتعيين مصداق ما لهذه المفاهيم، وأنّه يجب النظر في الآيات أو الروايات لاستحصال المعنى الأساسي في بيان وتوضيح مراد الشارع، أو العودة إلى الفقهاء الذين يبدون رأيهم من خلال ظاهر الآيّة أو الرواية (حينما يكون النص غير متوفّر في هذا المجال).

وكذا الحال في معرفة مصداق الفرد المستطيع، فقد ذكروا له مصاديق متعدّدة في كتبهم^(٦٣)، مع أنّ موضوع الاستطاعة والمستطيع ليس من مخترعات الشارع أو مختصّاته، وليس موضوعاً عرفياً معقّداً، لكن رغم ذلك فإنّ شمول هذا الموضوع لبعض المصاديق دون غيرها بحاجة إلى استنباط الفقيه، مثلاً هل يصدق عنوان المستطيع على الطلاب الذين يدرسون في الحوزات العلمية ويأخذون سهم الإمام عليه السلام لإمرار معاشهم، فإنّ البحث الاجتهادي الفقهي هنا متوقّف على فهم طبيعة ما يأخذه هؤلاء الطلاب، هل يملكون تلك الحقوق أو

لهم الحق في صرفها فقط؟ ومعلوم أنّ صدق عنوان الاستطاعة عليهم متوقّف على تحقق العنوان الأول.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الفئة من الموضوعات التي تقع على عاتق الفقيه مهمة التعرّف على معناها وتشخيص مصاديقها، وعند الرجوع إلى سائر الآيات والروايات مرة أخرى من أجل تحديد دائرة المفردة المذكورة في الدليل المقصود البحث فيه، فإنّ المرجع والقاعدة المتبعة هنا في فهم ومعرفة المراد من ذلك الدليل بيان حدود الموضوع وتوسيع دائرته أو تضيقها هو العرف.

وعليه، ينبغي على الفقيه أن لا يهمل العرف العام في بيان الموضوع والمتعلّق وحدودهما، ويجب عليه أن يعود إلى الفهم والسياق العرفي في الوصول إلى الحكم النهائي في مثل هذه المسائل ويجعله هو المعيار في تلك النتائج، وعليه أن يفترض ويقول في نفسه: لو وضعت في موقف يمرّ به عامة الناس في الأزقة والشوارع والسوق (المخاطبين في الآيات والروايات)، لاحظت ما لاحظوه من ظروف ومناسبات تحفّ ذلك الموقف، ما الذي يمكنني أن أفهم من الدليل الخاصّ بذلك الموقف، وما هو الحكم الذي سأتوصّل إليه؟

وينبغي أن نلتفت إلى أنّ هناك العديد من المواضيع المختصّة بالفقيه هي من هذا الباب، لذا فلا داعي للخوض في تفاصيلها بشكل أكثر، ولكن قد يقال غفلة: لماذا يتدخّل الفقهاء في مثل هذه المواضيع، ولم يجعلوا تشخيصها وتحديد دائرتها على عاتق العرف العام ونحوه؟! ويُعبّر عن هذه الموضوعات في لسان بعض الفقهاء بالموضوعات الاستنباطية أو ما يشابه ذلك؛ فلا ينبغي الخلط في المقام والتعبير عن ذلك؛ بالمخترعات الشرعية^(٦٤).

المقام الثاني: الآيات والروايات التي لها مصاديق عينية وخارجية محدّدة،

ففي مثل هذه الموضوعات والأحكام العرفية يمكن أن يكون العقل - مضافاً إلى العرف الدقيق - طريقاً لتحقيق الواقع، وذلك وبناءً على سيرة العقلاء حينما يطبقون المفاهيم على المصاديق لا يعدّون التضييق والتوسيع القليل في دائرة أفراد موضوع المصداق تسامحاً عرفياً، وفي ضوء ذلك فإنّ العرف الدقيق يمكن أن يكون أيضاً طريقاً لكشف المراد الواقعي للشارع، لاسيما أنّ أيّ فقيه لم يقل عملياً بالدقة العقلية في تطبيق مفاهيم من قبيل الماء والحنطة والشعير؛ فلو كانوا يقولون مثلاً إنّ ماء الكر مقداره كذا، أو حدّ نصاب الحنطة والشعير في الزكاة مقداره كذا، فإنّ مقصودهم هو ذلك الماء والحنطة والشعير المعروف، الذي هو عادة يكون مخلوطاً مع الأتربة والأملاح^(٦٥).

وإذا أنطنا هذه الموارد في تطبيق المفاهيم على المصاديق بحكم العقل فلا بدّ أن نتبعت إلى حدّ ما في سبيل الوصول إلى الحكم الشرعي عن الأسلوب المعتاد في الحياة، وربما ننتهي إلى موارد فيها من الحرج والعسر أيضاً، في حين أنّنا لم نأخذ عن الشارع طريقة خاصة في إجراء الموضوعات العرفية.

وعليه، يبدو أنّ الأنسب هو استظهار رأي العرف في هذا المضمار، خصوصاً وأننا نقول بضرورة العودة إلى العرف الدقيق والمتخصّص في التعامل مع المفاهيم المعقّدة، وليس العرف التسامحي وغير المختصّ والجاهل في التعاطي مع مثل هذه المفاهيم التي تحتمل أكثر من وجه.

ثمّ إنّ قبول دور العرف - الذي هو محل البحث في المقام - إنّما يكون مسلماً في الموضوعات العرفية، وإلا فلا دور للعرف في الموضوعات التي من قبيل المتعلّقات للمخترعات الشرعية أو جزءاً من المختصّات العقلية. مثال ذلك القضية الشرعية القائلة: إنّ الإتيان بفعل يوجب الإخلال بصورة الصلاة مبطل

لها، فإنَّ الحكم المتعلّق بمعنى ومفهوم صورة الصلاة وانطباق ذلك على العينية الخارجية ليس من شأن العرف؛ لأنَّ الصلاة وصورة الصلاة مخترع شرعي، وحكمها يعود إلى الشارع نفسه، أو ما يتعلّق بالقضية العقلية المتعلّقة باللفظة والملتقط للمال ووجوب سعيه للتعرف على المالك، فلا ينبغي هنا الرجوع إلى العرف في تحقق عنوان الاشتغال بالسعي لمعرفة المالك، بل إنّ حدود مثل هذا الموضوع وتطبيقه يرجع إلى العقل، فربما يعتبر في الأخير أنّ بلوغ الملتقط لحالة میؤوس منها هي الحدّ اللازم في بحثه عن المالك ولا يعتبر الصدق العرفي كافياً^(٦٦)، وقد ذكر الشيخ الأنصاري نظير ذلك في البحوث العقلية المتعلّقة بموضوع الاستصحاب^(٦٧).

ومع ملاحظة التحليل المتقدّم في الموضوعات العرفية يمكن إبداء موقف قريب للواقع فالبنسبة للمعاطاة وأنّها أحد عناوين البيع ومصاديقه، يرى الشيخ الأنصاري أنّ الشارع لم يمض ذلك إلا بعد تلف أحد العينين، ففي هذه الصورة يكون لها ما للبيع من أحكام^(٦٨). والحال أنّ العرف اعتبرها بيعاً سواء أفادت الملكية أو أفادت إباحة التصرف.

وفي مقابل ما ذكره الشيخ الأنصاري ذهب بعض الفقهاء كالمحقق الأردبيلي إلى اعتبار المعاطاة بيعاً، مؤكداً على علاقة ذلك بالفهم والتداول العرفي، فيقول: «ولأنه لو كان المعتر غير (المعنى العرفي) ما كان يليق من الشارع إهماله مع تبادل غير... إذ يصير تركه إغراء بالجهل، وذلك لا يجوز عندنا، بل السكوت وعدم البيان في مثل هذا المقام صريح ونص في الحوالة إلى العرف كما في سائر الأمور المحالة إليه، إذ لا دليل له إلا هذا»^(٦٩).

ومع ملاحظة ما بيّنا سابقاً يظهر أنّ رأي الشيخ الأنصاري بخصوص

المعاطاة التي تعتبر جزءاً من الماهيات الجعلية والاعتبارية في الشرع وفي دائرة مصاديق البيع هو الأصح.

النتيجة:

فيما يتعلّق بمركزية العرف ودوره في بيان مفاهيم المفردات ومعناها تبين أنّ للعرف حكومة على فهم المصطلحات الشرعية ودوراً استثنائياً في بيانها، ففي المواطن التي لا يوجد فيها نص من الشارع يجب الرجوع إلى العرف، ولا يصح تحديد المعنى والمفهوم بناءً على رأي الفقيه، بل حتى في الموارد التي يتوفّر فيها النص وتكون دلالة الآية أو الرواية صريحة يجب الرجوع استثناءً إلى العرف أيضاً في تشخيص المفهوم والمقصود من الموضوعات العرفية، وذلك كما لو كانت التطبيقات الشرعية قائمة على أساس الحالات والعاتات التي كانت سائدة في زمان الشارع ولا تنسجم مع العرف الحاضر، ففي مثل هذه الموارد يكون التعبد وإظهار الحكم الأبدي بحاجة إلى بيان قوي وشفاف. والأصل في ذلك سيكون هو الرجوع إلى العرف العام، ولكن في سائر الموارد التي تكون من قبيل تفسير مفاهيم المخترعات الشرعية، فالأصل هنا هو تقديم بيان الشارع في النصوص المبيّنة حتى لو كان للعرف في تلك المخترعات رأي آخر، وأمّا لو كان الأمر متعلّقاً بالموضوعات العرفية المستنبطة، فإنّه يجب الرجوع إلى فهم وذوق الفقهاء الماهرين في استنباط المقاصد من الآيات والروايات.

ولكي تتم عملية تطبيق المفاهيم فلو كان موضوع الآية والرواية جزءاً من الماهية الجعلية والاعتبارية، فإنّ فهم الشارع وبيانه هو المعتمد في تعيين واقع

الموضوع وأفراده. وعليه، فإنّ الرجوع إلى العرف أو أيّ مرجع آخر سوف لا يكون عندئذٍ صحيحاً، وأمّا لو كان للموضوع مصاديق عينية وخارجية محدّدة، وحكمت السيرة العقلانية على أنّ العرف المبيّن لهذا الموضوع ليس تسامحياً، أمكن الاعتماد على العرف الدقيق في ذلك، واعتباره طريقاً في الكشف عن المراد الواقعي للشارع، ومعيناً للمجتهد في تحصيل ذلك.

الهوامش

- (١) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ١٣٩٢/٧ش، ١٤: ٣٠٥.
- (٢) اليزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١٤١٧/١هـ، ١: ٥٨. وانظر: معرفت، محمد هادي، اقتراح في مباني الاجتهاد، مجلة نقد ونظر، العدد ١٣٧٣/١ش: ١٠٦.
- (٣) جعفري لنگرودي، جعفر، مبسوط در ترمينولوجي حقوق (المبسوط في مصطلحات الحقوق)، گنج دانش - طهران/ ١٣٧٨ش، ٢: ١٣٦١ - ١٣٦٢.
- (٤) علي دوست، أبو القاسم، فقه وعرف، مؤسسة الثقافة والفكر الإسلامي - طهران، ط ١٣٨٦/٣ش: ٢٢١.
- (٥) مظهر قراملكي، علي، وقدرتي، فاطمة، موقع العرف في تحديد الموضوعات العرفية، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ١٤٣٣/٢٤هـ: ٢٤٣.
- (٦) الأنصاري، مرتضى، المكاسب، مجمع الفكر الإسلامي - قم/١٤٢٢هـ: ٢٦١.
- (٧) الكركي، الشيخ علي، جامع المقاصد في شرح القواعد، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - بيروت، ط ١٤١١/١هـ، ٤: ٤١٥.
- (٧) النراقي، أحمد، عوائد الأيام، مكتب الإعلام الإسلامي - قم، ط ١٤١٧/١هـ: ٥٤٥.
- (٧) مكارم الشيرازي، ناصر، اقتراح في مباني الاجتهاد، مجلة نقد ونظر، العدد ١٣٧٤/١هـ: ١٨ - ١٩. وانظر: كاشف الغطاء، جعفر، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، داز المهدوي - إصفهان/ بدون تاريخ، ٢: ٢١٢.
- (١٠) جوادى الآملی، عبد الله، ولايت فقيه ولايت فقاھت وعدالت، نشر إسماء - قم/١٣٧٩هـ: ٣٧٨.
- (١١) انظر: اليزدي، العروة الوثقى ١: ٢٤ - ٢٥. معرفت، اقتراح في مباني الاجتهاد: ١٠٦.

- (١٢) الخميني، روح الله، الرسائل، اسماعيليان - قم/١٣٥٨ش، ٢: ٩٦ - ٩٧.
- (١٣) النجفي، جواهر الكلام ١٤: ٣١١.
- (١٤) الحر العاملي، محمد حسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، المكتبة الإسلامية، طهران/ ١٣٩٨ ش، ١: ٣٠ - ٣٢.
- (١٥) المصدر السابق ٦: ٨ - ١٢.
- (١٦) المصدر السابق ١٨: ٢٥٧ - ٢٦٢، ب ١٠ و ١١ من بيع الحيوان.
- (١٧) النجفي، جواهر الكلام ٢٨: ٤٢. رستم باز، سليم، شرح المجلة، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٣/١٤٠٦هـ: ٣٤.
- (١٨) الخميني، روح الله، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني - قم/١٤١٣هـ، ١: ٢٠٨.
- (١٩) اليزدي، العروة الوثقى ٢: ٣٠٦.
- (٢٠) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم/١٤٠٤هـ، ٩: ٢١٥.
- (٢١) الشهيد الأول، مكي بن محمد العاملي، القواعد والفوائد، دار المفيد - قم، ط ١/١٤٠٠هـ، ٢٧٨: ١.
- (٢٢) النجفي، جواهر الكلام ٢٨: ٤١ - ٤٢.
- (٢٣) الكركي، جامع المقاصد في شرح القواعد ٤: ٩٥.
- (٢٤) كاشف الغطاء، كشف الغطاء: ٢٢.
- (٢٥) مثلاً جاء في الرواية أَنَّ مقدار زكاة الفطرة هو ستة أُرطال مدنية أو تسعة أُرطال عراقية: «الْفِطْرَةُ عَلَيْكَ وَعَلَى النَّاسِ كُلِّهِمْ وَمَنْ تَعَوَّلَ - ذَكَرًا كَانَ أَوْ أُنْثَى صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا حُرًّا أَوْ عَبْدًا فَطِيمًا أَوْ رَضِيعًا - تَدْفَعُهُ وَزَنَّا سِتَّةَ أُرْطَالٍ بِرِطْلِ الْمَدِينَةِ» وسائل الشيعة ٦: ٢٣٧، ح ٤. أو مثل ما ذكر في زكاة الفطرة من وجوب دفع كل مكلف صاعاً واحداً، وفي روايات أخر ذكرت أَنَّ مقدار الصاع هو مقدار الصاع المدني والرطل العراقي، فقالت: «الصَّاعُ بِسِتَّةِ أُرْطَالٍ بِالْمَدَنِيِّ وَتِسْعَةُ أُرْطَالٍ بِالْعِرَاقِيِّ» المصدر السابق: ٢٣٦، ح ١.

- (٢٦) اليزدي، العروة الوثقى ١: ٨١.
- (٢٧) المصدر السابق ٣: ٤١٦، م ٢.
- (٢٨) انظر: الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٢٤ - ٢٦.
- (٢٩) قدرتي، فاطمة، ورحيميان، سعيد، وحاجي علي، فريبا، آسيب شناسی عرف در ساحت فقهی دين، مجلة الفقه والحقوق الإسلامية، العدد ١، جامعة طهران، السنة ١٣٩١/٤٥ ش: ٩١ - ١٠١.
- (٣٠) الحر العاملي، وسائل الشريعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٢: ٢٥٤، ح ٢.
- (٣١) المصدر السابق.
- (٣٢) النجفي، جواهر الكلام ٢: ٢٥٤.
- (٣٣) الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/١٤٠٣هـ، ٨: ١٧٧. رستم باز، شرح المجلة: ٣٤.
- (٣٤) انظر: علم الهدى، السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، جامعة طهران، ط ٢/٣٦٣/٢ش، ١: ١٥.
- (٣٥) العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، قواعد الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/١٤١٣هـ، ١: ١٩٥.
- (٣٦) النجفي، جواهر الكلام ١: ١٩٥.
- (٣٧) المصدر السابق: ١٨٩.
- (٣٨) جناتي شاهرودي، محمد إبراهيم، اجتهاد از دیدگاه مذهب اسلامی (الاجتهاد من منظار المذاهب الإسلامية)، دار كيهان - طهران/١٣٧٠ ش: ٣٩٦.
- (٣٩) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام شرح شرائع الإسلام، مطبعة المهدي - قم، ١١: ٢٤٢.
- (٤٠) انظر: الميرزا الرشتي، حبيب الله، بدائع الأفكار، مؤسسة الأبحاث وتدوين كتب العلوم الإنسانية - طهران/١٣٩٨هـ: ١١٥.
- (٤١) انظر: اليزدي، العروة الوثقى ١: ٢١٤ - ٢١٥.
- (٤٢) النجفي، جواهر الكلام ٢٦: ٧٤. الهمداني، رضا، مصباح الفقيه، المطبعة الحيدرية -

- النجف/١٣٧٤هـ: ٦٧٥. الخميني، الرسائل ١: ١٨٤ - ٢٢٩. الخميني، روح الله، كتاب البيع، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني - طهران، ط ١/١٣٧٩ ش، ٤: ٢١٩.
- (٤٣) انظر: الغروي التبريزي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ١: ٢٧٦. البروجردي، مرتضى، مستند العروة الوثقى، المطبعة العلمية - قم، ط ١/١٤١٤هـ، ١: ٢٤ - ٢٥.
- (٤٤) انظر: الغروي التبريزي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٢٧٦.
- (٤٥) الخميني، الرسائل ١: ٢٢٩. وانظر: الخميني، كتاب البيع ٤: ٢١٩.
- (٤٦) المائدة: ٦.
- (٤٧) الخميني، الرسائل ١: ٢٢٩.
- (٤٨) علي دوست، فقه وعرف: ٢٨٢.
- (٤٩) النجفي، جواهر الكلام ٢٧: ١٠٨.
- (٥٠) المصدر السابق ٣٦: ١٩.
- (٥١) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، مكتب الإعلام الإسلامي - قم/١٣٧٣ ش، ١: ٢٨.
- (٥٢) الأنصاري، المكاسب ١: ٢٥٨. الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٨: ١٣٩.
- (٥٣) الخميني، البيع ٥: ١٦٦.
- (٥٤) الآخوند الخراساني، محمد كاظم، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط ١/١٤١٠هـ: ٢٢. البروجردي، مستند العروة الوثقى ١: ٢٤.
- الغروي التبريزي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٢٧٦.
- (٥٥) الخوئي، أبو القاسم، محاضرات في أصول الفقه (تقريرات محمد إسحاق الفياض)، مطبعة النجف/١٣٨٢ هـ، ٤: ١٨٤. الفياض، محمد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، دار الإمام موسى الصدر - قم، ٤: ١٨٣. الغروي التبريزي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٢٧٦، البروجردي، مستند العروة الوثقى ١: ٢٤ - ٢٦.
- (٥٦) اليزدي، العروة الوثقى ٤: ٧.
- (٥٧) علي دوست، فقه وعرف: ٣٩٥.

- (٥٨) انظر: معرفت، اقتراح في مباني الاجتهاد، مجلة نقد ونظر، العدد ١: ١٠٦.
- (٥٩) مكارم الشيرازي، ناصر، استفتاءات جديد، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام - قم، ط ١٣٧٦/٢ ش، ٢: ٢٢٨ - ٢٢٩، سؤال ٦٩٥.
- (٦٠) الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٣: ٥٩١، ح ١.
- (٦١) اليزدي، العروة الوثقى ١: ٥٨٨ - ٥٩٣، حيث بحث ما يقرب من سبعين مورداً.
- (٦٢) النساء: ٢٩.
- (٦٣) الخميني، روح الله، مناسك الحج، مطبعة المشعر - قم، ط ١٣٨٠/٥ ش، المسألة ٤٨، ٥٠، ٨٢، ٩٠، ١٠٠.
- (٦٤) علي دوست، فقه وعرف: ٣٧٤ - ٣٧٥.
- (٦٥) انظر: قدرتي، فاطمة، آسيب شناسی عرف در ساحت فقهی دین، مجلة الفقه والحقوق الإسلامية: ٩١، ١٠١.
- (٦٦) انظر: الإيرواني، الميرزا علي، حاشية المكاسب، المطبعة الرشيدية - طهران، ط ١٣٧٩/٢ هـ، ١: ٦١. علي دوست، فقه وعرف: ٢٥٦.
- (٦٧) الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، المكتبة المصطفوية - قم، الطبعة الحجرية: ٣٧٨.
- (٦٨) ولكن ينبغي الإشارة إلى أن تعيين مصداق التلف هنا يكون على عاتق العرف، كما ذهب إلى ذلك الإمام الخميني فيما يتعلق بالمقصود من التلف في قوله عليه السلام: «كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه» فاعتبر التلف المذكور هو التلف العرفي، وعليه يعد غرق المبيع وسرقته ونحو ذلك تلفاً عند العرف أيضاً، ويكون الحديث المذكور شاملاً لها، الخميني، كتاب البيع ١: ١٦٦.
- (٦٩) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٨: ١٤٠.

--

نظريّة الوهن السندي أو قاعدة الإعراض

القسم الثاني

□ الاستاذ حيدر حبّ الله

المحطّة الثالثة: القراءة الموسّعة للأمانة المعارضة غير الحجّة (مقاربة الصدر)
يطرح السيّد محمد باقر الصدر مسألة الوهن بشكلٍ مركّز في (مباحث الأصول)، تحت عنوان - لعلّه منه أو من المقرّر -: (الخبر المعارض لأمانة غير حجّة). ونظراً لأهميّة نظريّته وتخطّيها ما كان متداولاً مما أسلفناه في بيان المدرك لقاعدة الوهن ومناقشة هذا المدرك، فلا بدّ من استعراض هذه النظريّة بشكلٍ واضح، ثم التعليق عليها، مع رصد تعليقات أنصار مدرسة السيد الصدر أيضاً.

والفرضيّة الأساس للسيد الصدر في هذا العنوان الذي يطرحه الكتاب، هي: وجود خبر ثقة مورث بنفسه للظنّ المستند إلى الوثاقة، غير أنّ هذا الخبر يُصادف أن يواجه أمانة غير حجّة، لكنّها - رغم عدم حجّيتها - تهدم قوّة الظنّ في هذا الخبر، وهنا يُتساءل: هل يبقى الخبر على حجّيته أو لا؟

وهذه الفرضية - فرضيّة البحث - التي يذكرها الصدر، قائمة على نظريّاته

في حجّية خبر الثقة الذي يفيد من خلال الوثاقة الوثوق النوعي، ومن ثمّ فلا يتحدّث الصدر عن نظريّة الوثوق المحض التي بنى عليها غير واحد من العلماء، وربما يرى أنّه على تلك النظريّة لا شك في سقوط حجّية الخبر مع سقوط الظنّ فيه.

كما أنّ مفروض الصدر هنا حالة سقوط الظنّ إلى مستوى الشك والاحتمال مع المواجهة بالمعارض غير الحجّة، وإلا فهو لا يتحدّث عن حالة المعارض الذي لا يؤثر على قوّة الظن التي تعطينا إياها وثاقة الراوي.

ويقسّم الصدر البحث إلى محورين:

المحور الأوّل: انتفاء الظنّ من الخبر انتفاءً ناتجاً عن حالة شخصيّة لا يشترك فيها نوع العقلاء، بمعنى أنّه لو عُرض الخبر مع معارضه على العقلاء، لم يوجب سقوط ظنّهم بالخبر، غايته أنّ الشخص نفسه لديه حالة خاصّة غير عقلائيّة أوجبّت سقوط الخبر عن إفادة الظنّ عنده.

وقد ذكر الصدر عدداً من الأمثلة، نحو: أن يسقط الخبر عن إفادة الظنّ؛ لأنّ واحداً من الفقهاء ذهب إلى عكس ما يفيدّه الخبر.

وقد حكم الصدر هنا ببقاء الخبر على الحجّية، لا لأجل السيرة العقلائيّة التي يشكّك في شمولها لهذه الحال، وإنّما لأجل صحيحة الحميري (خبر العمري وابنه ثقتان) الذي هو خبرٌ مطلق، وليس هناك أيّة قرينة على خلاف هذا الإطلاق من ارتكازٍ عقلاني، فنعمل بهذا الخبر المطلق، ونستفيد منه حجّية خبر الثقة هنا.

المحور الثاني: أن يكون المعارض موجباً عقلائياً - لا شخصياً - لسقوطه

عن إفادة الظنّ، كما لو عارضته الشهرة، أو إعراض المشهور، أو عدّة أخبار ضعيفة السند أو غيرها.

وهنا تارة يكون البحث على المستوى الثبوتي وأخرى على المستوى الإثباتي: أمّا المستوى الثبوتي، فهناك إشكال يسجّل على حجّية هذا الخبر، من حيث إنّ ملاك الأحكام الظاهرية على الطريقة لا السببية، فلا يغدو معقولاً أن يعطي هذا الخبر الحجّية؛ لأنّ ملاكها مفقود، وهو الكشف والطريقة، حيث بعد سقوطه عن رتبة الظنّ صارت إفادته بنسبة الخمسين في المئة مثلاً، وإفادة معارضه بنسبة الخمسين في المئة أيضاً، فكيف نرجّحه على معارضه، وهو ترجيحٌ من غير مرجّح؟!

وأما المستوى الإثباتي، فالإشكال فيه من حيث إنّ الوثيقة أخذت في الأدلّة لما لها من الكشف، ومن دونه يصبح التعليل بها تعليلاً بأمر تعبدي صرف، فمع عدم الكشف في الخبر، كما فيما نحن فيه، لا معنى لشمول أدلّة الحجّية له.

وبعد استعراضه لهاتين المشكلتين، شرع السيد الصدر بردهما، وذلك:

١ - أمّا المشكلة الثبوتية، فتردّ بأنّه قد يرى المولى بأنّ الأخبار التي تعارضها الشهرة يكثر فيها إصابة الواقع، لهذا لا مانع من أن يجعل الحجّية لها؛ لملاك الكشف عن الواقع، لكن ذاك الكشف الذي يراه المولى ويتكلّمه ولو لم يره العبد نفسه؛ لعدم اطلاعه على واقع الحال.

وهنا يعتبر الصدر أنّ هذه الفكرة تردّ المشكلة الثبوتية دون الإثباتية.

٢ - وأما المشكلة الإثباتيّة، فيجيب عنها الصدر بجوابٍ يعلّق عليه السيد الحائري بأنّه يصلح أيضاً - إذا تمّ - للجواب عن المشكل الثبوتي، وحاصل جواب الصدر هو أنّ خبر الثقة كاشفٌ في نفسه باعتبارين:

الاعتبار الأوّل: كشف خبر الثقة باعتبار مورده الخاص، وهذا الكشف من الواضح انتفاؤه بأمارة في قوّته في إفادة الظنّ، وهذا شيء واضح أطال السيد الصدر في تحليله وفقاً للعلم الإجمالي وحساب الاحتمال، فأَيّ إنسان عندما يأتيه خبرٌ يفيد في حدّ نفسه الظن بالصدق، لكن يأتيه معارضٌ قوّته قوّة ذلك الخبر أو أقلّ بحيث يُسقطه عن درجة إفادة الظنّ، فإنّ فعليّة الكشف تكون منعدمةً فيه.

الاعتبار الثاني: النظر إلى هذا الخبر من الأعلى، وذلك بأن يقال: إنّ المولى نظر إلى مجمل أخبار الثقات الموجودة، فرآها بلغت المئة خبر، ورأى من بينها أنّ خمسين خبراً منها يخالف موقف المشهور، فهنا إذا لاحظناه بوصفه المولى الحقيقي تبارك وتعالى فقد يعلم بأنّ مواقف المشهور التي تواجه هذه الأخبار غير مصيبة للواقع؛ لكنّ هذا فرض ثبوتي، أمّا إثباتاً فنحن لدينا دليل حجّة خبر الثقة الذي لوثاقته كشفٌ، فعلينا أن ننظر لو كان المولى من الموالى العاديين فكيف سنتعامل مع دليله بصرف النظر عن علمه بالغيب، هل سنأخذ بالخبر المخالف للمشهور أو لا؟

وهنا يجيب الصدر بالإيجاب؛ لأنّ هذه الأخبار الخمسين لها جانب كشف عند المولى العادي؛ لأنّ هذه الأخبار تساهم في تكوين تصوّرنا العام عن صدق الثقات بشكلٍ عام، وهي التي تشكّل علماً إجمالياً بصدق عشرة مثلاً، وعليه

فخبر الثقة المعارض حتى لو انتفى فيه الكشف بملاحظة المورد الخاص، غير أنّه يحوي هذا الكشف بملاحظة المورد العام^(١).

وقفات مع مقاربة الصدر للخبر المعارض بأمانة غير حجّة

ولدينا هنا بعض الوقفات، أبرزها:

الوقفة الأولى: اعتبر الصدر خبر الثقة حجّة في حالات الانتفاء الشخصي المحض للظنّ منه، نتيجة حالة شخصية، وهنا لابد من الالتفات إلى أنّ الإنسان الوسواسي قد لا يرى نفسه وسواسياً في كثير من الأحيان في هذا المجال المعرفي، فهنا كيف نلزمه بالأخذ بالحالة الغالبة عند الناس، وهو يرى الناس غير سويّة في في تعاطيها هذا. وبعبارة ثانية: قد يرى الشخص أنّ الناس لا تلتفت إلى حالات كثيرة أو تنساها، ولأنّه خبرها والتفت إليها رأى أنّ الظنّ يزول في هذه الحالات.

وقد أشار الصدر إلى هذه الحالة، وكأنّه اعتبرها قليلة، في حين أنّه في الحالات التي نبحث فيها هنا هي حالاتٌ غالبية، فرؤية الفقيه للظنّ من الأخبار تتبّع سلسلة من استنتاجاته الواعية وغير الواعية؛ وهنا من الطبيعي أن تترك آثاراً بيّنة في هذا المضمار.

ولكي أوضح هذا الأمر أكثر، نلاحظ الحالة العامّة إزاء الأخبار في الوسط العلمي، ونجد أنّ هناك ميزاناً ومعيّاراً يحكم هذه الحالة، وكلام السيد الصدر قد يوحى بأنّ الخروج عن هذه الحالة العامّة هو حالة الشذوذ، في حين يرى فقيهٌ بتحليله لهذه الحالة العامّة أنّها غير سويّة، وإنّما هي ناتجة عن سلسلة طويلة من المقدّمات العاطفيّة والنفسية والاجتماعيّة الخاطئة، لهذا صار معدّل الاحتمال

يسير - عموماً - بهذه الطريقة، فهنا لا يتّسم موقفه الشخصي بالسوسنة بحيث نلزمه بهذه الحالة العامّة؛ لأنّ المفروض أنّه يرى خطأها وخطأ مقدماتها التي أنتجتها، وهذه قضيّة بالغة الأهميّة في البحوث المتعلّقة بالأخبار بشكل عام.

ولأهميّة هذا الموضوع نزيده كلاماً، فنقول: إنّ هذا الذي حسبه السيد الصدر شذوذاً، من تحصيل اليقين بالحكم الشرعي من اتفاق ثلاثة فقهاء متأخّرين على موقفٍ فقهي واحد هم: الأنصاري والشيرازيّين، قد يراه آخرون موجوداً في كلّ ثقافة الوهن والجبر وأمثالها، فبعض الباحثين ونتيجة نزعة نقدية لديه قدرة هائلة على تتبّع عثرات الناقلين للأخبار وهفوات المصادر الحديثيّة، فيجمعها في صورة ذهنيّة تحصرها، فتتكوّن لديه حالة من الشكّ في دقّة الأخبار، ويرى أنّ سيرة الآخرين في الوثوق بهذه الأخبار هي سيرة أيديولوجيّة تسامحية، تغضّ الطرف عن الهفوات والأخطاء، وتسعى لطمسها؛ حفظاً للدين، ولهذا لو أتيّتهم بإشكال ينسف كلّ الروايات، فهم يشعرون - من حيث لا يدرون - بأنهم مكلفون من الله تعالى بالجواب عن هذا الإشكال، فيفترضونه باطلاً قبل قراءته قراءة محايدة، ولهذا وجدنا في التراث الإسلاميّ من استدلّ على حجّية خبر الواحد بأنّه لولاه لانهار الدين وتلاشى كما تعرّضنا له في كتاب حجّية الحديث، وليس لهذا من معنى سوى ما قلناه، فالمنام الديني عموماً يتغاضى عن المشكلات ويعمل لحلّها، فيما المنام النقدي يهتمّ بها ويكبّرها؛ فهذه مناخات فكريّة، ولا يصحّ تصويرها بحساب الأقلّيّة والأكثرّيّة، أو الغلبة والشذوذ.

ونحن لا نقصد بهذا التعليق النقد على السيد الصدر، بقدر ما الهدف تحديد الصورة بشكل أوضح؛ إذا قد يستغلّ مخالف للصورة السائدة فيقال بأنّه شاذّ أو غير عقلائي، فيما القضية أنّه مخالف للسائد في منامٍ فكريّ معيّن له

أيدولوجيته الخاصة ومسبقاته المتراكمة.

الوقفه الثانية: لا يصحّ الاستناد هنا إلى إطلاق خبر العمري، لإثبات حجّة الخبر الذي انعدم فيه الظنّ انعداماً شخصياً بحتاً؛ وذلك لأنّ خبر العمري يحيل - حسب وجهة نظر كثير من أنصاره، وهو الصحيح - إلى ارتكاز عقلائي في حجّة الأخبار، فالمُحال عليه يكون هو المعيار، فإذا شككنا في انعقاد سيرة عقلائية على العمل بالخبر الساقط - شخصياً - عن درجة الظنّ، فلا يُحرز شمول إطلاق خبر العمري لهذه الحال، فالتقييد هنا ليس في نصّ العمري المشير والمحيل إلى كبرى عقلائية، بل في المشار إليه والمحال عليه، وهو السيرة نفسها، فلا يصحّ الاستناد إلى خبر العمري في الوقت عينه الذي لا نعرف فيه دائرة السيرة.

والنتيجة المتحصّلة على صعيد المحور الأول من محوري كلام السيد الصدر: أنّ سقوط الظنّ نتيجة حالة شخصيّة يُسقط الخبر عن الحجّة؛ لفقدانه ملاك الحجّة عند من سقط عنده الظنّ، شرط أن لا يقرّ الفقيه نفسه بأنّه غير سويّ في معدّلات احتمالاته، وأنه لا يعبر عن الميزان الطبيعي، وهذا قليل الحصول في الخارج، بل نادر.

الوقفه الثالثة: قد يقال: إنّ الطريقة التي رفع بها السيد الصدر الإشكال الثبوتي تعاني من مشكلة، فقد اعتبر أنّ اطلاع المولى على إصابة هذه الأخبار للواقع - خلافاً للشهرات المعارضة لها - تبرّر إعطاء الحجّة، وهذا كلام لا غبار عليه إطلاقاً، إذا انطلقنا فيه من طرف المولى سبحانه، إنّما هذا لا علاقة له بنظريّة الكشف والطريقيّة؛ فقد حصل خلط بين خصوصيّة الكشف في الخبر، وخصوصيّة إصابته للواقع من حيث كونها خصوصيّة واقعيّة غير منكشفة

للعبد، وهذان ملاكان مختلفان عن بعضهما.

ولتوضيح هذه النقطة، نجد أنّ المولى سبحانه إذا أدخلنا علمه الغيبي - كما هو المفروض ظاهراً - في الحساب، فلا يوجد عنده في الأخبار كشف ناقص، بل هو يعلم حال كلّ خبر، إمّا مصيب أو غير مصيب، فلا يوجد علم إجمالي في المقام، بل ليس عنده كاشفيّة للخبر؛ لأنّ مؤدّى الخبر منكشف له واقعاً بصرف النظر عن الخبر والسند، لفرض علمه بالغيب، فهو قد علم مباشرة لحظة تَلَفُظ الرسول ﷺ بالجملة، بلا حاجة ولا معنى لكشف الخبر بالنسبة إليه. نعم، هو يعلم بعد صدور الخبر من الراوي بمطابقة الخبر للواقع وإصابته له، لا أنّه يكون في الخبر بالنسبة إليه كاشفيّة، ومعه كيف يعطي المولى الحجية للأخبار التي تعارضها شهرات؛ بملك الكاشفيّة، بعد اطلاعه على إصابة أكثرها للواقع ما دام العبد غير مطلع على هذه القضية التي علم بها المولى، فلا كاشفيّة عند العبد، وما عند المولى إنّما هو قطعٌ بالإصابة تفصيلاً أو بعدمها كذلك، لا حصول ملاك جعل الحجية وهو الكاشفيّة.

ومحصّل الإشكال أنّه لو صحّ كلام الصدر فهو مغاير لجعل الحجية للخبر بملك الكاشفيّة.

وقد يجاب عن هذا الكلام، بأنّه مع صحّته غير أنّه لم يفهم المقصود؛ لأنّ المراد أنّ المولى بعد اطلاعه التفصيلي على واقع حال هذه الأخبار من حيث مدى إصابتها للواقع وعدمه، يتكوّن لديه علمٌ بإصابة ثمانين في المئة من هذه الأخبار للواقع، فيعطي الحجية لهذه الأخبار؛ لأنّه سيعلم أنّ العبد عندما يعمل بها سوف يحقق النسبة الغالبة من الملاكات التي يريدها المولى، فالمولى من باب التزاحم الحفظي يعطي الحجية، لما في هذه الأخبار من إصابة عالية

للوّاقع، ويكون السيد الصدر مريداً بهذا الحل الثبوتي تطبيق نظريّته في التزامح الحفظي هنا.

ووفقاً لذلك، لا يُراد من ملاكيّة الكاشفيّة في حجّية الأخبار، أنّ الخبر يحصل منه ظنّ فحسب، بل المراد أنّه طريق للوصول إلى الواقع، ليس من الضروري أن يكون كلّ خبر كذلك بلحاظ الحالة الفرديّة، بل يكفي أن يكون نوع الأخبار عموماً مما فيه هذه الطريقيّة للواقع، ولو طريقيّة ناقصة لا توصل دوماً في تمام الأخبار؛ لأنّ معنى أنّ الخبر فيه ظنّ الإصابة هو أنّه إذا كانت مجموعة الأخبار مصيبة بنسبة ثمانين في المئة منها، أي من بين كلّ مئة خبر هناك ثمانون خبراً مطابقاً للواقع، فإنّ وضع يدنا على خبرٍ منها يجعل قوّة احتمال إصابته للواقع عندنا هي الثمانين في المئة، وبالتالي فالمولى عندما رأى أنّ ثمانين في المئة منها مصيبة للواقع، فأعطى الحجّية، فكأنّه يُخبرنا بأنّ كلّ خبرٍ لو وضعتم يداكم عليه فستكون احتماليّة إصابته للواقع هي ثمانين في المئة ولو لم تعرفوا ذلك؛ لأنّ هذه هي نسبة الأخبار المطابقة لمجموع الأخبار.

وهذا الكلام صحيحٌ ثبوتاً لا غبار عليه، فلا يرد الإشكال المتقدّم على السيد الصدر، ومعه قد يعطي المولى الحجّية لطريقٍ غير ظنيّة عند العقلاء لو تركوا لوحدهم، علماً منه بكثرة إصابتها للواقع، ولو لم يكن نوعُ العقلاء على علمٍ بهذا الأمر، فالعبرة بالطريقيّة عند المولى لا عند العبد، وإن كانت هذه الطريقيّة مآلها الواقعي إلى الطريقيّة الواقعيّة في كلّ خبرٍ خبر كما بيّنا.

الوقفه الرابعة: إذا بنينا على الوثوق، فمن الواضح سقوط الوثوق بالمعارضة في بعض الأحيان، لا بوصف ذلك قاعدةً، كما قلنا سابقاً؛ ولا يُحرز شمول دليل السيرة العقلائيّة والمتشرعيّة لهذا الخبر بعد فقدان الوثوق به على تقديره،

فقه أهل البيت

وخبر العمري - ومعه سائر الأدلة اللفظية - سبق أن بيّن الإشكال في الاستدلال به هنا.

وأما على مبنى الوثاقة، فأيضاً لا يُحرز - إثباتاً - عملُ العقلاء والمتسرّعة بخبرٍ قامت أمارّة قويّة على عكسه، بحيث لم يعد عند العبد حالة الظنّ بالصدق فيه، حتى لو كان يعلم بأنّ الأخبار نوعاً فيها ظنّ بالصدق، وأنّ غالبها مصيب للواقع، وكان هذا الخبر جزءاً مكوّناً للصورة العامة، وهذا ما نجده من طريقة العقلاء، فإذا أخبرهم شخصٌ جليل صدوق بخبرٍ، ثم قامت قرائن عكسيّة شكّتهم بخبره، فلا يُحرز عملُهم بهذا الخبر، بل يتريّثون.

ورغم إقرار السيّد الحائري بهذا كلّ، حاول - بلا جدوى - أن يوحى بأنّ عدم عمل العقلاء بهذا الخبر غير واضح كوضوح عدم عملهم بالخيرة والتفأل^(٢)، فهل لابدّ أن يكون الوضوح واحداً؟ ثمّ إنّهُ يكفي عدم وضوح عملهم للتوقّف في الاعتماد على السيرة، فالصحيح أنّه إذا فُقد الوثوق أو الظنّ، بناءً على الوثوق أو الوثاقة، فلا حجّية للخبر، لكنّه لا يصحّ اعتبار مطلق الإعراض موجباً - نوعاً - لانعدام الوثوق أو الوثاقة بما فيها من الوثوق كما تقدّم سابقاً. والاعتماد على الأدلة اللفظية غير صحيح بعد كونها مشيرات للمركزات العقلانيّة كما أفاده الأستاذ الهاشمي هنا^(٣)، وبحثنائه مفصّلاً في كتاب حجّية الحديث.

الوقفّة الخامسة: حاول السيّد الصدر تأييد كلامه ببعض الأخبار العلاجيّة؛ من حيث إنّ التعارض يوجب سقوط حالة الوثوق بكلّ خبرٍ على حدة، أو حالة الوثوق الناتج عن الوثاقة، ومع ذلك سألوا عن الترجيح، مما يدلّ على الحجّية في الخبرين المتعارضين في نفسيهما، رغم انعدام حالة الظنّ بهما معاً^(٤).

وقد أجبنا في كتاب حجّية الحديث بالتفصيل عن الاستدلال بأخبار العلاج على حجّية الخبر الظنّي فلا نعيد^(٥)، وما قلناه هناك يجري هنا بعينه، وأنّ المعيار في حجّية الخبر في باب تعارض الحجة بالحجة، هو كون الخبر حجةً لولا التعارض، ولا يلزم أن يحصل يقين بحجّية الخبرين معاً حال التعارض أيضاً، والسائل إنّما يسأل لعلمه بصدق أحد الخبرين واستبعاده كذبهما معاً، ويريد حلاً للموقف.

الوقف السادسة: ذكر السيّد الصدر في آخر بحثه هنا نقطةً مهمّة جداً، وحاصلها أنّه إذا ابتليت رواياتٍ راوٍ ما بكثرة معارضتها للمشهور؛ أو إعراض المشهور عن كثيرٍ منها، رغم توثيق علماء الرجال له، ففي هذه الحال قد يزول الظنّ بصدقه. لكنّ الصدر ورغم اعتقاده بحجّية الخبر الذي سقط عن الظنّ المستفاد من الوثاقة، ذهب هنا إلى إمكان إسقاط هذه الأخبار التي رواها هذا الراوي؛ لخصوصية، وهي: حصول تنافٍ بين المعطيات التي أوصلتنا إلى وثاقة هذا الرجل، وبين كثرة المشكلات الموجودة في روايته، بحيث لا يعود لدينا قناعة بوثاقته من رأس، فيرتدّ الموقف على أصل وثاقته، حتى لو ثبتت وثاقته بشهادة الرجاليين؛ إذ قد لا يلتفتون إلى ما التفتنا إليه أو يجتهدون باجتهاـدٍ لا نأخذ نحن به. وقد اعتبر الصدر أنّ هذه النتيجة التي توصل إليها هنا تترك تأثيرات على علم الرجال، وتُسقط عن الوثاقة بعض من شهد الرجاليون بوثاقتهـم^(٦).

وهذه النقطة بالغة الأهميّة، وهي واضحة جداً طبقاً لما اخترناه في بحوثنا الرجاليّة، من أنّ عمل الرجاليين يقوم في كثير من المواضع على الحدس والاجتهاد، بل يمكن الأخذ بمقاربة الصدر هنا حتى على القول بحسيّة التوثيقات

الرجاليّة، وذلك أنّ الذين شهدوا بالوثاقة حسّاً كانوا غافلين عن هذه المشكلة في منقولات هذا الراوي، فتصوّروه ثقةً، فيما لم يكن كذلك، وهذا شيء طبيعيّ، فقد تُعاشر شخصاً وتظنّ أنّه ثقة صدوق، لكنّ آخرين أكثر اطلاعاً منك يعرفون أنّه كاذب محترف، ومطلّعون على منقولاته أكثر منك، فلعلّ الشيخ الطوسي أو من قبله لم يجمع نصوص هذه الراوي كلّها دفعةً واحدة ليقارنها، فيجد فيها ما يشكّك فيه، ومن ثمّ يزول الظنّ بمطابقة توثيقات الرجاليين للواقع، فتسقط توثيقاتهم عن الحجية لفقدانها الطريقية، الأمر الذي قد يشكل فيه على الصدر بأنّه يلزمه هنا أن يلتزم بتوثيقات الرجاليين بعد كونها خبر ثقة وعدم اشتراط الظنّ عند الشخص في خبر الثقة، إلا إذا كان مبناه الحدسيّة في توثيقات الرجاليين.

وهذه الـ (لعلّ) يمكن أن نرفعها إلى حدّ الظنّ في بعض الأحيان؛ لأنّ الشيعة لم يكتبوا مسانيد على طريقة أهل السنّة، كما في مسند أحمد بن حنبل، فلم نجد في كتبهم الحديثية إلا مؤخّراً، جمعاً لروايات راوٍ معين، لتكون تحت منظارهم بهذا اللحاظ، عدا ما ورد في وجود كتب المشيخة عند بعضهم مثل ابن محبوب، حيث فسّرت بجمع روايات كلّ شيخ على حدة، وهذا نوع من التصنيف المعتمد على فكرة المسانيد.

نعم، في الوسط السنّي وُجد هذا الأمر منذ زمنٍ بعيد، كما هو معلوم، ومن هنا طالبنا في كتابنا (مسألة المنهج في الفكر الديني) بفتح مجال المسانيد لكي تكون مفتاحاً لدراسة الرواة وأحوالهم^(٧)، كما فعل السيّد عبد الحسين شرف الدين ومحمود أبورية في دراستهما للراوية الشهير أبي هريرة الدوسي، لكنّنا شرطنا هناك التأكّد من نسبة هذه الروايات - ولو جملة مفيدة منها بالعلم

الإجمالي - إلى هذا الراوي، إذ لا يبعد بعد شهرته أن يُكذَّب عليه من قبل الرواة اللاحقين.

وعليه، فحتى على نظرية الحسية في التوثيقات الرجالية يصحّ كلام الصدر، خاصّة وأنّ هذه النظرية تقوم - عند بعضهم - على إعمال أصالة الحسن، لا على إحراز الحسية من عمل الرجاليين، كما تحدّثنا بالتفصيل عن ذلك في دراسة أخرى^(٨)، حول دوران الأمر بين الحسية والحدسية، وكذلك في بحوثنا الرجالية المفصلة.

ووفقاً لما تقدّم، فإذا أريد اليوم تطوير علم الجرح والتعديل، فلا بدّ لعلماء الرجال من أن يمارسوا ما مارسه المتقدّمون، فيراجعون روايات الراوي، ويلاحظون الأسانيد بأنفسهم؛ للتأكّد من الإرسال أو من روى عنه هذا الراوي، وهذه خطوة بدأت بالظهور بشكل جيّد منذ القرن الحادي عشر الهجري وتطوّرت في القرن الرابع عشر الهجري، لاسيما مع أمثال السيد حسين البروجردي.

ومن الطبيعي هنا أن تكون النظريات الكلامية والفقهية والتاريخية لعالم الرجال نفسه ذات دور في تقويماته للرواة ورواياتهم، فعندما كان علماء الرجال القدامى يضعّفون رجلاً، ويقولون إنّه منكّر الحديث ونحو ذلك، فإنّهم يقيمون الراوي تبعاً لقراءة نصوصه، وقراءة النصوص لا يمكن أن نأخذ على أساسها موقفاً من مضمون النصّ إلا إذا وضعنا تصوّراتنا الخاصة أساساً للتقويم، فإنّ بعض المحقّقين يرى محمد بن سنان من أصحاب النزعات العرفانية، فكان ينقل ما يتصل بهذا المجال، وذلك لأنّه رأى رواياته منسجمة مع قناعات هذا المحقّق نفسه، بل اتّهم المحقّق الذين ضعّفوا ابن سنان بأنّهم ما فهموه، في حين أنّهم بعض من ضعّفه من علماء الرجال بالغلوّ، فالموقف المسبق

من الأفكار التي احتوتها نصوص الراوي مؤثر جداً وبشكل مباشر في تقويمه واتخاذ موقفٍ منه .

هذا، ويمكن ذكر أمثلة أخرى توجب سقوط الظنّ بوثاقة الراوي :

أ - أن تقارن رواياته بروايات الضابطين الثقات الأثبات غير المتهمين في شيء، فيلاحظ كثرة معارضة رواياته لرواياتهم أو كثرة تفرّده بروايات لو صحّ صدورهما لكان من المفترض أن تُنقل بطرقٍ أخرى أيضاً، وتصل إلينا عبر رواة آخرين، ففي بعض هذه الحالات قد يزول التصديق بوثاقته، ونقلب الموقف إلى نوعٍ من التعارض بين هذه المعطيات وبين توثيقات الرجاليين له .

ب - أن يُلاحظ في مرويات الراوي الثقة بتوثيق الرجاليين كثرة معارضتها لكتاب الله تعالى، وفي هذه الحال إذا بُني على أنّ النبي ﷺ وأهل بيته ﷺ لا يصدر منهم أساساً ما هو معارضٌ للكتاب، فسوف يكون ذلك بمثابة قرينة معارضة لتوثيق الرجاليين له، الأمر الذي قد يُسقط الوثوق أو الظنّ بوثاقته .

ج - وقد لا يصل الأمر إلى هذا الحدّ، لكن يُلاحظ بمقارنة روايات الراوي والتدقيق فيها كثرة خطئه في النقل، بحيث لا يفرض الأمر التشكيك في وثاقته بمعنى صدقه، لكنّه غير ضابط، بحيث قد يخلط بعض الأحاديث ببعضها أو يكون فهمه اللغوي العربي ضعيفاً أو بيانه كذلك، وهذا ينفع كثيراً في باب التعارض، وتعيين مستوى الوثوق بدقّة هذا الراوي وطبيعة مروياته .

إلى غير ذلك من الأمثلة .

المحطة الرابعة: خبر الواحد وعمل أهل المدينة في الاجتهاد المالكي

اشتهرت في مناهج أصول الفقه المالكي نظرية تقول بحجية عمل أهل المدينة المنورة، أو ما يسمّيه جورج طرابيشي: سنة أهل المدينة^(٩). وقد كان مالك بن أنس - إمام المذهب المالكي - شديد الاهتمام بعمل أهل المدينة، حيث كان علم المدنيين قد وصل إليه وكان أحد ورثته كما يُنقل عن علي بن المدني^(١٠)، فإذا استقرت سيرتهم وعملهم على أمرٍ كان حجةً عنده. وهذه الفكرة تشبه في روحها فكرة السيرة المتسرّعية في علم أصول الفقه الإمامي، بل هي تطبيق من تطبيقاتها، فالمدينة مستقرّ رسول الله ﷺ، صدرت فيها أغلب نصوصه، وعاش فيها أغلب الصحابة، واستقرّ الكثيرون منهم فيها في عهد الخلفاء الأربعة الأوائل، وخصوصاً بعدما حتّم عمر بن الخطاب على عدم الخروج، فتحوّلت إلى مركزٍ لتطبيق الشريعة في عصر النبي ﷺ، ولم تحظَ مدينةٌ أو قرية بهذه الخصوصية غيرها، كما اجتمع فيها عددٌ كبير من الصحابة والتابعين.

من هنا، كان سلوك وعادات وعمل أهل المدينة كاشفاً عن الموقف النبوي، والأقرب للتعبير عنه من مجتمعاتٍ ولدت بعد ذلك في الإطار الإسلامي كالكوفة والبصرة والشام وخراسان والري والفسطاط وبغداد و.. مما اختلطت فيه الثقافات والآراء والاجتهادات والميول والقوميّات واللغات و.. فكان مجتمعُ المدينة في القرن الأوّل هو الأقرب إلى عفوية الإسلام وبساطته وروحانيته الأصلية، ولهذا كان أكثر تعبيراً عن الموقف النبوي وانعكاساً لما أجراه النبي ﷺ وخلقته من عادات وأعراف ومسلكيّات.

وتعدّ المراسلة التي وقعت بين مالك بن أنس (١٧٩هـ) والليث بن سعد

(١٧٥هـ)، حول هذا الموضوع من الوثائق التاريخية الأقدم التي توضح لنا منهج مالك في هذا الأمر، ومواقف معارضييه فيه، وهي من النصوص القليلة لمالك شخصياً في أصول الفقه، حيث جاء في رسالة مالك إلى الليث ما نصّه: «من مالك بن أنس إلى الليث بن سعد، سلامٌ عليك.. واعلم رحمك الله أنّه بلغني أنك تقتي بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا وببلدنا الذي نحن به، وأنت في إمامتك وفضلك ومنزلتك من أهل بلدك وحاجة من قبلك إليك واعتمادهم على ما جاء منك حقيقاً بأن تخاف على نفسك، وتتبع ما ترجو النجاة باتباعه، فإنّ الله عزّ وجل يقول في كتابه: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^(١١)، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ الْأَوَّلُونَ﴾^(١٢). فإنما الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن وأحلّ الحلال وحرّم الحرام؛ إذ رسول الله ﷺ بين أظهرهم، يحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم فيتبعونه ويسنّ لهم فيتبعونه، حتى توفاه الله واختار له ما عنده ﷺ، ثم قام من بعده أتبع الناس له من أمته ممّن وليّ الأمر من بعده، فما نزل بهم مما علموا أنفذوه، وما لم يكن عندهم علم فيه سألوا عنه، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم وحادثة عهدهم، فإن خالفهم مخالف أو قال امرؤ غيره أقوى منه وأولى ترك قوله وعمل بغيره، ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبيل ويتبعون تلك السنن، فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به لم أرَ خلافة للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحدٍ انتحالها ولا ادّعاؤها، ولو ذهب أهل الأمصار يقولون هذا العمل ببلدنا وهذا الذي مضى عليه من مضى منّا، لم يكونوا من ذلك على ثقة

ولم يجز لهم من ذلك مثل الذي جاز لهم، فانظر رحمك الله فيما كتبت إليك فيه لنفسك، واعلم أنّي لأرجو ألا يكون دعائي إلى ما كتبت إليك إلا النصيحة لله، والنظر إليك والضنّ بك، فأنزل كتابي منك منزلة، فإنّك إن تفعل تعلم أنّي لم آلك نصحاً، وفقنا الله وإياك بطاعته وطاعة رسول الله ﷺ في كلّ أمر وعلى كلّ حال، والسلام عليكم ورحمة الله»^(١٣).

هذه بإيجاز روح فكرة (عمل أهل المدينة) في الاجتهاد المالكي، وقد خالفهم في ذلك كثير^(١٤).

وقد استخدمت المالكيّة هذه النظريّة في مواضع عدّة، منها ما نحن فيه؛ حيث قالوا - فيما نُسب إلى مالك شخصياً أيضاً - بتقديم عمل أهل المدينة على خبر الواحد العدل، فيما لو اختلفا، وربما ذلك لكون العمل ناسخاً للحديث، أو كاشفاً عن نسخه، أو لكونه في قوّة المتواتر، وقد قيل: إنّ المراد تقديم رواية أهل المدينة على رواية غيرهم، وقيل: المراد تقديم عملهم في القضايا المستمرة المتواصلة مثل الأذان والإقامة والصاع والمد^(١٥). بل يظهر أنّ عمل أهل المدينة قد يجبر الخبر الضعيف عند بعضهم كبعض المراسيل^(١٦).

وعلى أيّة حال، وبصرف النظر عن صحّة النسبة أو المقصود، لا بدّ أن نعرف هل مخالفة خبر الواحد الحجّة لعمل أهل المدينة أو إجماعهم، يُسقطه عن الحجّة والاعتبار أو لا؟

وأقصى ما يمكن أن يستدلّ به لذلك أن يقال - بعد جمع أدلّتهم في ذلك وحذف ما لا أهميّة له وصار بطلانه واضحاً اليوم -: أنّ المجتمع المدني أقرب المجتمعات إلى الحياة النبويّة، فهي مجمع الصحابة، ومنها خرج العلم، وقد

شاهد أهلها التنزيل، وسمعوا التأويل، وعرفوا ملابسات النصوص، وأطلعوا أكثر من غيرهم على سيرة الرسول ﷺ، بل هم أطلعوا على آخر حالات النبي ﷺ وما قاله وما نزل عليه، فعلمهم بالناسخ أكبر من علم غيرهم، بل بعيد جداً أن يطلع غير أهل المدينة على حكم نبوي دون أن يطلع عليه أهل المدينة. من هذا كله نعلم أنه لو جاء خبرٌ آحاديّ يخالف سنّة وسيرة أهل المدينة وعملهم وإجماعهم، فلا يعود سبيلٌ للوثوق بهذا الخبر أو بصدق مخبره وصحّته فيما يقول ولو كان في نفسه ثقة؛ إذ لو كان هذا الخبر صحيحاً حقاً، فكيف خفي على أهل المدينة، وعرفه كوفيٌّ أو شاميٌّ أو خراسانيٌّ؟! فلو كان الخبر صحيحاً لبان وبانت آثاره في المجتمع المدني، ولما لم يكن كذلك، سقط عن الحجّة من رأس.

وبهذا يكون موضوع عمل أهل المدينة أشبه بالإعراض عن هذا الخبر، وموجب لفقداننا الوثوق بصدوره، أو سقوطه عن مرتبة الظنّ بالصدور. هذا إذا بنينا على عدم حجّة عمل أهل المدينة في نفسه، أمّا لو جعلناها حجّة في نفسها كالسيرة المتشرّعية بوصفها كاشفة عن الموقف الشرعي، فيكون الموقف هنا من تعارض الحجّة مع الحجّة، وكأنّه يقترب من تعارض ما هو في قوّة اليقيني المتواتر مع الظنيّ الحجّة، فانتبه.

وقفة تقويمية لنظريّة سقوط الخبر بعدم عمل أهل المدينة به

والصحيح هنا - بصرف النظر عن الموقف من أصل نظريّة عمل أهل المدينة - أن يقال ما هو قريبٌ مما قاله القاضي عيّاض اليحصبي، مدافعاً عن المذهب المالكي، ومحاولاً تبرير الموقف في هذه القضية^(١٧)، ونحن نبين كلامه

ببياننا وملاحظاتنا التي قد تكون متداخلةً بعض الشيء :

أولاً: حتى يصحّ هذا الكلام هنا، يجب أن يكون عملُ أهل المدينة في العصر النبوي أو الفترة القريبة جداً بعد وفاة رسول الله ﷺ لا مطلقاً؛ لأنّ تماذي الزمان قد يغيّر عادات أهل المدينة أنفسهم، لاسيما مع اجتهادات الصحابة، فلا يُحرز نشوء عاداتهم عن التعاليم النبوية في هذه الحال، والقرن الهجريّ الأوّل مدّةٌ بعيدة.

ثانياً: هذه النظرية تخصّ مجتمع المدينة، انطلاقاً من غير عقيدة مثل المذهب الإمامي؛ وإلا فبإمكان الشيعة - لو صحّت - تعميمها للمجتمع الشيعي المقرب من الإمام المعصوم عندهم حتى في القرن الثاني الهجري، وهذا ما يسمّى عند الإماميّة بالسيرة المتشرعيّة.

ثالثاً: لو تأكدنا من انطلاق عُرف أهل المدينة أو إجماعهم من اجتهادٍ وحدس أو احتمال فيه ذلك، لم يعد يمكن الأخذ بعرفهم وإجماعهم؛ لأنهم سيُحسبون مجتهدين كسائر مجتهدي الإسلام، ولا مزية لاجتهادهم توجب الرجوع إليهم تعبداً، حتى لو كانوا أقرب إلى النبي ﷺ ومعاشته، فهذا لا يفرض حجية اجتهادهم، بل غايته أنّه يفرض قرينة قوّة فيه، كما هو واضح.

رابعاً: إذا احْتُمِلَ أنّ عرفاً مدنياً نشأ من حكم الخليفة - لا الرسول ﷺ - فضلاً عمّا لو قطعنا بذلك، كما في مثل صلاة التراويح على ما قيل، لم يعد يمكن الاستناد إلى عرفهم؛ لأنّه ناتجٌ في نهاية المطاف عن اجتهاد الخليفة، ومع الاحتمال لا يُحرز الكشف عن الموقف النبوي، واجتهاد الخليفة كسائر الصحابة ليس بحجّة، وقد بحثنا في كتابنا (حجية السنّة في الفكر الإسلامي) عن مسألة

سنة الصحابي، وقلنا بعدم ثبوت حجيتها حتى لو وافقنا على نظرية عدالة الصحابة أجمعين^(١٨).

خامساً: لو عارض عمل أهل المدينة مواقف صحابة كبار واجتهاداتهم، ممن كانوا مدةً من حياتهم خارج المدينة كعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وأبي ذر الغفاري وغيرهم، لم يعد يحرز فيه الكشف؛ فإن أهل المدينة ليسوا بأقرب للكشف عن سنة النبي ﷺ من سائر الصحابة الكبار الذين خرجوا منها لو تظاهروا على موقف؛ فهذه المعارضة كلما اشتدت انقصت من درجة الكشف.

سادساً: لكي تثبت هذه النظرية هنا، لابد من إقامة الأدلة التاريخية على أن عمل أهل المدينة كان كذلك فعلاً، وإلا فلا يكتفى بمجرد النسبة أو التكهن؛ فإنه سيكون من البناء على شيء لم يثبت، ونحن نظن أن إثبات عمل أهل المدينة في الفترة النبوية أو القريب جداً منها ليس سهلاً في أغلب الحالات.

سابعاً: إن عمل أهل المدينة إنما يتصور ذا قيمة في القضايا التي يصلح أن تكون فيها سيرة وتشكل فيها أعراف، مثل العادات العامة والأذان والإقامة ونحوها، لا مطلق الأمور التي قد يسأل المدني فيها رسول الله ﷺ كما يسأله غيره.

وبهذا يظهر أن مخالفة خبر آحادي لعمل أهل المدينة ضمن الشروط التي بينها قد يسقطه فعلاً عن الحجية، لو أوجب عند الفقيه سقوط الوثوق أو الظن، لا مطلقاً، كما يسقطه مخالفته للسيرة المتشعبة المستمرة المستقرة المتصلة بعصر النص، إلا أن المشكلة هنا صغروية ميدانية تطبيقية، بحيث تكتمل هذه الشروط، لاسيما منها شرط التحقق من عملهم وعاداتهم، وشرط

القرب من عصر النص، وشرط عدم احتمال ظهور عادات نشأت من آراء الصحابة أو الخليفة بعد ذلك، ونحو ذلك؛ لهذا فمجال العمل بهذه النظرية الصحيحة في الجملة محدود، ويبدو لي أنّها تخالف في بعض مدياتها بعض قواعد التحوّلات المجتمعية في علم الاجتماع، لكنّها نظرية تنمّ عن أقدم تصوّر إسلامي لمقولة السيرة المتشرعية، وتؤكد مدى ضرورة التواصل بين أصول الفقه السنّي وأصول الفقه الشيعي، لأنّهم قد يختلفون في العناوين والأساليب، فيما يشتركون في روح الفكرة، فلو استفاد الشيعة من نظرية المالكية هنا، واستفاد المالكية من نظرية السيرة المتشرعية عند الشيعة هنا، لحصل تطوّر أفضل وتقارب بين الاتجاهين.

ولا بأس أن نشير أخيراً إلى أنّ فكرة عمل أهل المدينة قد خضعت بالتدريج لوضع شروط وتفصيلات ساهمت في إنضاجها، كما أنّ أنصار المذهب المالكي اعتبروا - مثل القاضي اليحصبى - أنّ بعض المخالفين لهم نسبوا لهم أفكاراً غير دقيقة في هذا المجال^(١٩).

المحطة الخامسة: مديات وهن الخبر بمخالفة الراوي لروايته

طرح هذا البحث في الوسط السنّي، ويمكن طرحه على المستوى الشيعي كما سوف نرى، بل قد طرحه بعض القدماء من الإمامية، وحاصل موضوع البحث أنّ الراوي قد يكون له مذهب معيّن، بمعنى أن يكون صاحب رأي، كبعض الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب وأقرانهم، ويروي لنا رواية في أمر ما، ثم لما نرجع إلى آرائه ونظريّاته وفتاويه نجده يذهب مذهباً آخر يخالف الرواية التي وصلتنا من طريقه هو نفسه، فهل يضرّ ذلك بالرواية أو لا؟ هل يؤخذ

بمذهبه أو بروايته؟

وقد بحث علماء أصول الفقه السنّي هذا الموضوع بحثاً دلاليّاً هنا، وأكثر ما طبّقوه على الرواة الصحابة، ونحن لا نبحت فيه؛ لعدم دخوله في مجال قراءتنا هنا، وإنّما نأخذ ما يتصل بمسألة حجّية الخبر فقط.

١ - عرض الاتجاهات الأصوليّة

يذهب جمهور من علماء أهل السنّة إلى أنّ هذا الخبر له حالات ثلاث، هي:

الحالة الأولى: أن يكون مجملاً ليس بظاهر ولا بنصّ، فهنا إذا حمّله الراوي على أحد المحامل المحتملة، فقد ذهب الأحناف إلى الأخذ بالحديث وترك تفسير الراوي له، فيما مال جمهور أهل السنّة إلى سقوط الحديث عن الحجّية؛ لعدم إمكان العمل بأحد احتمالاته إلا بدليل، وحيث فهمه الراوي نأخذ بفهمه ومذهبه؛ لأنّه أعلم بحال المتكلّم، إذا لم يمكن الحمل على معنى صحيح.

الحالة الثانية: أن يكون الخبر ظاهراً في معنى معين، وهنا ذهب الأحناف إلى الأخذ بمذهب الراوي بحمل اللفظ على مذهبه، وخالف البقيّة فالتزموا بالعمل بالخبر دون تأويل. واحتجّ الأحناف بأنّ الراوي - لاسيما الصحابي - أعرف باللفظ وملابسات الكلام، فنأخذ بما ذهب إليه.

الحالة الثالثة: أن يكون الخبر نصّاً في معنى، والراوي خالفه، فذهب الأحناف إلى الأخذ بمذهب الراوي؛ لأنّه لا يمكن له أن يترك النصّ لولا علمه بوجود ناسخ له أو ما شابه، فيما ذهب جمهور العلماء إلى الأخذ بالخبر؛ لحجّيته، دون مذهب الراوي.

هذا، وقد كان أكثر تركيز أهل السنّة في هذا البحث على الراوي الصحابي^(٢٠). وهذا البحث لم يُطرح في علم أصول الفقه الإمامي، إلا قليلاً عند بعض المتقدّمين^(٢١)، ولعلّ ذلك لعدم وضوح مذاهب الرواة عن أهل البيت عليهم السلام بشكل كبير وواسع، خاصّة في مجال علم الفقه، حيث أغلب ما وصلنا منهم روايات عن أهل البيت عليهم السلام فقط، مضافاً إلى أنّ الأحاديث الموقوفة كثيرة عند أهل السنّة، حيث يقف السند عند الصحابي فيعطينا رأيه في كثير من الأحيان، فيما لا نرى ذلك كثيراً عند الإماميّة، على خلاف الحديث المضمّر، حيث هو كثير عند الإماميّة نادر عند أهل السنّة.

وإذا أردنا تطبيق ما يشبه هذا البحث في الوسط الإمامي، أمكن الحديث عن مثل الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي، فقد نقلنا لنا روايات، لكن وجدناهما في الفقه لا يعملان بها، تماماً مثل الشيخ الصوسي الذي ادّعى الإجماع في عشرات الموارد وعمل هو بخلاف هذا الإجماع فيها، مع أنّ الإجماع حجة عنده هو نفسه ببرهان اللطف وأمثاله.

فهل تضرّ آراء الراوي برواياته على تقدير المخالفة أو لا؟

٢ - المقاربة التحقيقيّة لتأثيرات موقف الراوي على حجيّة خبره

وما نراه التحقيق في هذا البحث يمكن طرحه ضمن كلمات:

الكلمة الأولى: قد أسلفنا في مباحث السنّة الواقعيّة أنّ مذهب الصحابي، فضلاً عن غيره من التابعين وأصحاب أئمة أهل البيت عليهم السلام وأئمة المذاهب، ليس بحجة في نفسه^(٢٢)، فضلاً عن أن يُقدّم عند المعارضة على آية أو رواية.

الكلمة الثانية: إذا روى الصحابي أو العالم رواية، ثم تبنى خلافها، وكانت الرواية تحتمل وجوهاً، ولا تحظى بظهورٍ أو صراحة بالنسبة إلينا، ففي هذه الحال نأخذ بالرواية، بمعنى عدم إسقاطها سنداً؛ لعدم الموجب، ونَدْعُ اجتهاده؛ لأنَّ فهمه ليس حجةً علينا، حتى لو كان أعرف عادةً بملاحظات النص أو أقرب إلى عصر النص، ما لم يتبين لنا مبرره لتنظر فيه، وقد حَقَّقنا روح هذا الموضوع وحالاته مفصلاً في قاعدة الجبر وما تقدّم في مباحث قاعدة الوهن، حيث أبطلنا هناك - وفقاً لمشهور الأصوليين - قاعدة الجبر الدلالي والوهن الدلالي، إلا في حالات خاصّة تقوم عليها قرائن وشواهد؛ لأنَّ العبرة بانعقاد الظهور الدلالي من النصّ عندنا، حتى يجري في حقنا قانون حجّة الظهور، وليست العبرة بالظهور عند المتقدمين أو أحدهم على تفصيل سبق بيانه؛ فإن ساعد موقف هذا الراوي على تبلور ظهور في أذهاننا للنصّ كانت الحجّة لهذا الظهور الذي فهمناه، وإن ظلّ النصّ مجملاً طبّقت عليه قواعد الإجمال والتبيين المقرّرة في أصول الفقه، وليس هنا قاعدة في الأخذ بتفسير الراوي للخبر.

وبهذا يظلّ الخبر على حجّيته حتى لو خالف نظر الراوي، وليست هناك حجّة مستقلّة لرأي الراوي وفهمه، فالحقّ مع الأحناف هنا.

الكلمة الثالثة: إذا كان الخبر ظاهراً في معنى:

أ - فإنّ أسقط موقف الراوي الظهور في نفوسنا تكويناً ووجداناً، لم يعد يمكن الاستناد إلى الرواية، لا لسقوطها عن الحجّة سنداً؛ لأنّ دليل حجّيتها تامّ من حيث صدورها، بل لسقوطها عن الدلالة بعد أن لم يعد الظهور ثابتاً لها، إلا

إذا حصل ظهورٌ جديد، ولو كان ناتجاً عن توافق استظهارنا الجديد مع موقف الراوي.

ب - وأما إذا ظلّ الظهور منعقداً في نفوسنا تكويناً ووجداناً، وبقينا على قناعة تامة به، فالحق أن تبقى الرواية على حجيتها دلالةً وسنداً:

أما سنداً؛ فلأنّه لا موجب لسقوطها عن الحجية.

وأما دلالةً؛ فلأنّ العبرة بالظهور، والمفروض انعقاده، بناءً على حجية الظهور الظني.

هذا، وقد فصلنا الكلام في هذه النقطة عند الحديث عن نظرية الرهن الدلالي، وطرحنا هناك بعض التفصيلات لهذه المسألة، فلترجع.

ومجرّد أنّ الراوي أعرف بالملابسات ومعاني الكلام لا يكفي على إطلاقه؛ لاحتمال أنّ الراوي مارس اجتهاداً بالجمع بين النصوص، علماً - وهذه نقطة مهمة - أننا لا نجزم في كثير من الأحيان بأنّ هذا الراوي قد روى هذا الخبر فعلاً أو تبني هذا المذهب حقاً، فأغلب مذاهب الصحابة إنّما عرفناها بروايات نقلت عنهم، وكثيرٌ منها غير تامّ السند، ولم نحرز مذهبهم بالقطع واليقين، فما هو الموجب لترجيح ظنٍّ آتٍ من الخبر على ظنٍّ مثبتٍ لمذهبهم؟! إن لم نقل بأنّ تعارض الخبرين الحاكمين بموقف الراوي وروايته، قد يُفقدنا الوثوق بواحدٍ منهما أو بهما معاً، بحيث لو جزمنا - مثلاً - بموقفه فقد يؤدي بنا ذلك إلى الشك في صدق الناقلين عنه هذه الرواية، فلعلّها مكذوبة على لسانه، وهذا احتمال قد يتقوى في بعض الحالات، كما قد يتقوى عكسه في حالاتٍ أخرى.

وعليه، فالحق في هذه المسألة مع الجمهور، لا مع الأحناف.

الكلمة الرابعة: إذا كان الخبر نصاً في معنى، أخذ بالخبر أيضاً، إلا إذا انهار اليقين بالمعنى وجداناً نتيجة مخالفة الراوي، فيجري هنا عين الكلام المتقدم في حالة الظهور، فالحق هنا مع الجمهور أيضاً لا مع الأحناف، وتفصيله تقدّم في نظرية الوهن الدلالي.

ولنعم ما قال الشافعي هنا من جملة مهمّة - كما ينقلها عنه الآمدي في الإحكام^(٢٣): «كيف أترك الخبر لأقوال أقوام، لو عاصرتهم لحاجتهم (لحجبتهم) بالحديث؟!».

الكلمة الخامسة: ينبغي أن يُعلم أنّ مخالفة الراوي لروايته لا تدلّ على فسقه، فلو روى في حرمة شيء خبراً، ثم أفتى بالوجوب، أو فعل ذلك الشيء، فهذا ليس دليلاً على فسقه؛ إذ لعلّه اجتهد بين النصوص وحمل هذا النص على معنى يختلف عما فهمناه، أو لعلّه نسي روايته هذه، وهو أمرٌ محتمل جداً، فلا يصح إسقاط الوثاقة ولا العدالة عن الراوي بذلك ما لم يقم شاهد إضافي، لاسيما مع احتمال - يأتي أحياناً^(٢٤) في أنّ مذهب الراوي قد نُقل عنه، قبل أن تصله الرواية، فله بعد ما وصلته عدل عن مذهبه، وهذا الاحتمال يؤثّر على أصل الموقف هنا أيضاً، ويعرّز ما أسلفناه.

الكلمة السادسة: بالنسبة للرواة والمحدثين اللاحقين مثل أصحاب الكتب الحديثية، لو نقلوا الروايات وعملوا بخلافها، فهذا لا يضر؛ لانفتاح مجال الاجتهاد جداً عندهم من جهة، فلعلهم - مثل الطوسي والصدوق والمفيد وأئمّة المذاهب السنية - عدلوا عن الظاهر لشيء ظنّوه قرينة، أو لخبر آخر قدّموه

عليه نتيجة مبرّر ما، أو لأنّهم رأوه يخالف الإجماع، أو لغير ذلك. وكثير من المحدثين القدامى كان هدفه جمع التراث الحديثي، وليس نقل خصوص ما تبناه وعمل به، فليس كلّ ما رواه يقتنعون به في اجتهادهم، فقد لا يكون تامّ السند عندهم أو يكون له معارض يأخذون به، وإنّما رواه لحفظ التراث لا اعتقاداً أو للعمل به.

والنتيجة: إنّ الذي يبدو لنا هو أنّ الصحيح في تمام الصور والحالات، هو الأخذ بالخبر وترك مذاهب الرواة والمحدثين، إلا إذا حصل جبراً أو وهن في الدلالة يغيّر الموقف، طبقاً للتفصيل الذي ذكرناه في مباحث نظريّتي الجبر والوهن.

وبهذا يظهر أنّ ما طرحه الإماميّة تحت عنوان الجبر والوهن السندي أو الدلالي، أوسع دائرة ممّا طرحه أهل السنّة هنا تحت عنوان: مخالفة الراوي لما يرويه؛ فالمنهجية الشيعيّة أفضل وأوسع وأدقّ، ونجد أنّه من المناسب اختيارها خاصّة بالتوسعة في العنوان على طريقة السيد الصدر.

خاتمة في حجّية الحديث بين الظنّ بالوفاق وعدم الظنّ بالخلاف

ومن دراستنا لنظرية الوهن، يتضح جليّاً موضوع ارتباط حجّية الخبر بمسألة الظنّ بالوفاق والظنّ بالخلاف، حيث يقصد منهما أنّه هل يُشترط في حجّية الخبر وجود ظنّ على وفقه، أو يكفي في الحجّية عدم الظنّ بخلافه، أو أنّهما معاً ليسا بشرط؟

١ - فعلى اشتراط الظنّ بالوفاق، لا يكون الخبر حجّة إلا إذا كان معه ظنّ على وفقه، بحيث يأتي خبر الثقة ونظنّ بصدق هذا الخبر، فلو لم يكن هناك ظنّ كذلك فلا يكون الخبر حجّة.

٢- وعلى اشتراط عدم الظن بالخلاف، لا يشترط أن يكون هناك ظنٌ بصدق الخبر، بل يكفي أن لا يكون هناك ظنٌ بكذبه، فلو احتُمل صدقه بنسبة الخمسين في المائة كفى في ثبوت حجّيته.

وهذا معناه أنّ مَنْ يقول بشرط الظنّ بالوفاق لا يفتح عنده الحديث عن شرط عدم الظنّ بالخلاف؛ لوضوحه، وأمّا مَنْ ينفي شرط الظنّ بالوفاق فإنّه يتردّد الأمر عنده بين شرط عدم الظنّ بالخلاف وعدمه.

وقد صار الأمر هنا واضحاً ممّا تقدّم:

أ - فإذا قلنا بحجّية خصوص الخبر الاطمئنانى، على ما هو الصحيح، فمن الواضح لزوم حصول الاطمئنان الشخصي، وعدم كفاية لا الظنّ بالصدق ولا عدم الظنّ بالخلاف.

ب - وأمّا على حجّية خبر الثقة الظنّي أو مسلك الوثوق غير القائم على الاطمئنان الشخصي، فقد مرّ - خاصّة في مناقشة نظرية السيد الصدر في الخبر المعارض بأمارة غير حجّة - أنّه يشترط فيه الطريقيّة على التحقيق، بحيث يكون كاشفاً ولو كشفاً ناقصاً عند العقلاء، فزوال الظنّ بالوفاق أو حصول الظنّ بالخلاف يُسقط الخبر عن الحجّية كبروياً وقانوناً.

وأما أنّه هل عمل الأصحاب أو أهل المدينة يفيد الظنّ بالوفاق؟ وهل إعراضهم أو عدم عمل أهل المدينة أو مخالفة رأي الراوي للرواية يُحدث ظناً بالخلاف أو يزيل الظنّ بالوفاق؟ فقد تقدّم مفصلاً الكلام عنه في المحورين السابقين، وأنّه لا يوجد شيء من ذلك قاعدةً وقانوناً، ولا أنّهما منفيان قاعدة وقانوناً، بل يرجع فيهما إلى تجربة الفقيه والملاحظات الميدانية التي تسوقه إلى قناعةٍ هنا أو هناك، فلا نعيد ولا نطيل.

نتيجة البحث في قاعدة الوهن السندي

توصلنا من خلال بحث قاعدة الوهن - وقبلها قاعدة الجبر - إلى أنّه لا قاعدة الجبر ولا الوهن بالصحيحة على مستوى أن تكون قاعدةً وقانوناً، لا على مبنى الوثاقة ولا على مبنى الوثوق، بحيث كلّما عملوا بخبرٍ ضعيف صار حجّةً وكلّما أعرضوا عن خبرٍ صحيح فَقَدَ حجّيته، لكن إذا حصل أحياناً - وقد يحصل - أن يزول الاطمئنان بالإعراض ونحوه من الأمارات العكسيّة غير الحجّة في نفسها، أو يحصل العلم بالعمل أو غيره من الأمارات غير الحجّة في نفسها، أو حصل أن يزول الظنّ بخبر الثقة بالإعراض ونحوه أو يحصل هذا الظنّ بالعمل ونحوه، فإنّ حجّية الخبر تسقط في الأوّل، ولا يُحرز ثبوتها في الثاني ما لم يصل إلى حدّ الاطمئنان، أو إلى حدّ إحراز أنّ العمل يرجع إلى توثيق رجال السند.

والحاصل: إنّ بقاء الوثوق والظنّ أو زوالهما أمرٌ ناتج عن تجربة الفقيه أو الباحث الفقهيّة والميدانيّة، وليس مسقطاً على تجربته بشكل مُسبق من علم الأصول إلى الفقه بوصف ذلك قانوناً.

الهوامش

- (١) انظر: الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٨٠ - ٥٩٢.
- (٢) انظر: الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٨٨ - ٥٨٩، الهامش.
- (٣) انظر: الهاشمي، السيد محمود، أضواء وآراء، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) - قم المقدسة/١٤٣١هـ، ٢: ٣١٢.
- (٤) انظر: الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٩٠ - ٥٩١.
- (٥) انظر: حب الله، حيدر، حجية الحديث، مؤسسة الانتشار العربي - بيروت/٢٠١٦م: ٥٠٩ - ٥١٦. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ بعض أجوبتنا هناك لا ترد على السيد الصدر، بل على المشهور القائلين بأنّ الحجية بملك الظنّ الحاصل عند العبد شخصاً أو نوعاً، فتأمل جيداً.
- (٦) انظر: الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٦١ - ٥٦٢.
- (٧) راجع: حب الله، حيدر، مسألة المنهج في الفكر الديني، مؤسسة الانتشار العربي/٢٠٠٦م: ٣٣٣ - ٣٣٤.
- (٨) راجع: حب الله، حيدر، حجية قول الرجالي في ضوء نظرية الاعتماد على حجبة خبر الثقة الظنّي، القسم الأوّل، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٧٩ - ٨٠: ١٣٥ - ١٦٥.
- (٩) راجع: طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: ١٦١.
- (١٠) راجع: الرامهرمزي، المحدث الفاضل: ٦١٤ - ٦١٦. الرازي، عبد الرحمن، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي - بيروت/١٣٧٣هـ، ١: ١٧، ٣٤. الذهبي، شمس الدين، تذكرة الحفاظ، دار إحياء التراث العربي - بيروت/بدون تاريخ، ١: ٣٦٠ وغيرهم.
- (١١) التوبة: ١٠٠.
- (١٢) الزمر: ١٨.

(١٣) الدارمي، يحيى بن معين، تاريخ ابن معين، دار المأمون للتراث/بدون تاريخ، ٢: ٣٧٨ - ٣٧٩.

(١٤) راجع على سبيل المثال: ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى، دار الجيل - بيروت/بدون تاريخ، ١: ٥٥. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ٦: ٣٦٨، ١٩: ١٠٤. الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول، دار الكتب العلمية - بيروت/بدون تاريخ، ٥٦: ابن حزم، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث - القاهرة/١٤١٢هـ، ٢: ١٧٥.

(١٥) انظر: حول عمل أهل المدينة وكذلك معارضته للخبر: النووي، محي الدين، المجموع، دار الفكر - بيروت/بدون تاريخ، ٩: ١٨٦. السبكي، تقي الدين علي، فتاوى السبكي، دار المعرفة/بدون تاريخ، ١: ٣٨٢. الرعيني، محمد بن محمد، مواهب الجليل، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١٤١٦/هـ، ١: ٢٣٠ - ٢٣١، ٣: ١٢، ٨: ٧٤. الدسوقي، محمد عرفه، حاشية الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية، ١: ٢٤١، ٣٠٨، ٣١٠، ٣٨٢، ٣: ٩١. أبو البركات، سيدي أحمد الدردير، الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، ٣: ٩١. الأزهرى، صالح، الثمر الداني، المكتبة الثقافية: ١١٠، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥١، ٦٩٤. ابن رشد، محمد أحمد، بداية المجتهد، دار الفكر - بيروت/١٤١٥هـ، ١: ١٧٩، ٢: ١٣٧، ١٤٢. الكحلاني، محمد بن إسماعيل، سبل السلام، شركة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة، ط ١٣٧٩/هـ، ٢: ١٦٦. البجنوردي، محمد حسن، القواعد الفقهية، انتشارات دليل ما - قم المقدسة/١٤١٩هـ، ٣: ٢٠٠. الشنقيطي، خير الواحد وحجّيته: ٢٧٦. وغير ذلك.

(١٦) انظر: النووي، المجموع ١٩: ٢٦٠. مالك بن أنس، كتاب الموطأ، دار إحياء التراث العربي - بيروت/١٤٠٦هـ، ٢: ٧٤٨. ابن حزم، الإحكام ٢: ٢١٤.

(١٧) انظر: اليحصبي، القاضي عياض بن موسى، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، مطبعة فضالة المحمدية المغرب، ط ١، ١: ٤٠ وما بعد.

(١٨) انظر: حب الله، حجّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٣٤٩ - ٣٦٨.

(١٩) انظر - على سبيل المثال - : اليحصبي، ترتيب المدارك: ٤١ وما بعد. والسليمانى، الاجتهاد في الفقه الإسلامى: ٢٦٧ - ٢٧٠.

- (٢٠) انظر البحث وما هو قريب منه (مثل مخالفة الراوي للعموم) عند: الآمدي، الإحكام ١١٥ - ١١٦. وابن حزم، الإحكام ٢: ١٤٣ - ١٥٠. الرازي، محمد بن عمر، المحصول، مؤسسة الرسالة - بيروت/١٤١٢هـ، ٣: ١٢٦ - ١٢٩، ٤: ٤٣٩ - ٤٤٠. محمد بن محمد، الغزالي، المنحول، دار الفكر المعاصر - بيروت، ط١٩/٣هـ: ٢٥٤. اليحصبي، عبدالرحمن، ترتيت المدارك، دار الكتب العلمية/١٤٠٨هـ، ١: ٧٤. ابن تيمية، أحمد، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية/١٤٠٨هـ، ٣: ٢٥٧. مجموعة الفتاوى ٣٣: ٩٠. الشنقيطي، أحمد بن محمود، خبر الواحد وحجيته، وزارة التعليم العالي، ط١/١٤٢٢هـ: ٣٣٠ - ٣٤٨.
- (٢١) انظر - على سبيل المثال -: الطوسي، محمد بن الحسن، العدة، مؤسسة البعثة - قم المقدسة/١٤١٧هـ، ١: ٣٦٢ - ٣٦٤. المحقق الحلي، جعفر بن الحسين، معارج الأصول، مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام - قم المقدسة/١٤٠٣هـ: ٢٢٠.
- (٢٢) انظر: حب الله، حجية السنة في الفكر الإسلامي: ٣٤٩ - ٣٦٨.
- (٢٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ١١٥. وانظر: الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط، دار المكتبة العلمية - بيروت/١٤٢١هـ، ٣: ٤٢٥.
- (٢٤) طرح هذا الاحتمال ابن حزم في الإحكام ٢: ١٥٠.

تجديد الموقف الفقهي تجاه

(حجب الكلالات بعضها لبعض في الإرث)

القسم الأول.

□ د. خالد غفوري الحسني (*)

تمثل هذه الدراسة محاولة لتجديد الموقف الفقهي تجاه حجب الكلالات بعضها لبعض في باب الإرث بنفي الحجب بين الإخوة رغم اختلافهم في الوصلة، وأنه لا فرق بين الإخوة من الأبوين وبين الإخوة من الأب، وقد تمسك لإثبات ذلك بتسعة وجوه، ولم تنحصر هذه الرؤية بذلك فحسب، بل تعدت إلى نفي الحجب في جميع القرابات بين المتقرب بالأبوين والمتقرب بالأب، سواء أكان حجب حرمان أم حجب نقصان.. ثم إن المنهج المعتمد في البحث هو المنهج الاستدلالي التحليلي حسب الاتجاه الاجتهادي الأصولي المتعارف مع التأكيد على بعض المباني الخاصة كتوظيف الدليل القرآني والإفادة من دلالاته بأقصى ما يمكن.. ويواجه القارئ في هذا البحث التتبع الدقيق والواسع لكلمات الفقهاء بدءاً بالمتقدمين وانتهاءً بالمعاصرين.. وقد انعقد البحث في ستة محاور، اقتصر القسم الأول على بحث المحور الأول، وهو حجب كلاله الأبوين لكلاله الأب حجب حرمان..

(*) عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية.

المصطلحات الرئيسية: الإرث، الحجب، الكلالات، الإخوة، القرابة.

تصورات عامة:

من المناسب أن نمتلك تصورات عامة قبل الورود بأصل البحث، وسوف نعرض ذلك عبر عدة نقاط، كما يلي:

النقطة الأولى - بيان المسألة:

خلال ممارستي للأبحاث الفقهية المختلفة سيما في باب الإرث أحسست حاجة هذا الباب الى تعميق وتحقيق أكثر من المستوي الذي عليه بحوث الإرث فعلاً بسبب قلة البحوث الاستدلالية فيه إذا ما قسناه بسائر الأبواب كالعبادات أو العقود، فلما راجعت بعض ما كتبته سابقاً تبلورت لدي بعض الأفكار والرؤي الخاصة في بعض المفاصل المتفرقة هنا وهناك، وكلما توغلت في البحث أكثر كلما تكتشفت مواضع الحاجة الى إعادة النظر في مسائل هذا الباب، فكان من جملة ما بحثته هو هذا البحث.

وقد دار البحث حول محطة فقهية مطروحة في باب الإرث، ألا وهي مسألة اجتماع الكلالات وما يتعلق بها من فروع ومسائل، والمُراد اجتماع إخوة المورث مع اختلاف وصلتهم بأخيهام المتوفى، من حيث كونهم إخوة من قبل الأب فقط أو من قبل الأم فقط أو إخوة من الطرفين، وقد وقع البحث في ذلك من ناحيتين: الناحية الأولى: في أصل توريثهم، فهل يُمكن توريثهم معاً؟ أو يُقدّم بعضهم على بعض ويحجب بعضهم بعضاً؟

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

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

وأما الموقف تجاه المسألة الثانية فالرأي المعروف بينهم هو تخصيص الرد بكلاله الأبوين دون كلاله الأم، كما أنّ الأكثر ذهبوا الى تخصيص الرد بكلاله الأب دون كلاله الأم، وهذا هو الذي عليه الفتوي أخيراً. وباتت هذه من المسلّمات أو كالمسلّمات التي لم يُحسّ بضرورة التوقّف عندها أو التشكيك فيها.

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

هذا، ومسألة حجب أو عدم حجب كلاله الأبوين لكلاله الأب وإن بدت لأوّل وهلة مسألة فرعية شأنها شأن سائر المسائل، إلا أنّه لدى التأمل يتجلى لنا أنّها تمثّل إحدى القواعد الفقهية المختصّة باب الإرث؛ إذ يتفرّع عليها ويرتبط بها عدّة مسائل أخرى، وهي:

١ - حجب أولاد كلاله الأبوين لأولاد كلاله الأب، وكيفية ردّ الزائد عن سهميهما.

٢ - حجب العمومة من قبل الأبوين للعمومة من قبل الأب، وكيفية ردّ الزائد عن سهميهما.

٣ - حجب أبناء العمومة من قبل الأبوين لأبناء العمومة من قبل الأب، وكيفية ردّ الزائد عن سهميهما.

٤ - حجب الخؤولة من قبل الأبوين للخؤولة من قبل الأب، وكيفية ردّ الزائد عن سهميهما.

٥ - حجب أبناء الخؤولة من قبل الأبوين لأبناء الخؤولة من قبل الأب، وكيفية ردّ الزائد عن سهميهما.

٦ - المسألة المعروفة في الفقه الإمامي، ألا وهي تقديم ابن العمّ للأبوين على العمّ للأب. وهي مسألة خارجة عن القاعدة العامة في التوريث القائلة بتقديم الأقرب على الأبعد.

وقد عالجت هذه المسائل جميعاً من حيث الأدلة والنتائج، وانتهينا إلى عدم التسليم بهذا الموقف الفقهي المعروف وأن لا حجب بين المتقرّب بالأبوين وبين المتقرّب بالأب.

النقطة الثانية - ضرورة البحث:

تتضح ضرورة البحث من أهمية بحث الإرث وتقسيم التركة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إنه لدي لحاظ قلة البحوث الجادة في باب الإرث تبرز أهمية هذا البحث بشكل أكبر، وهذا البحث وإن بدا محدوداً من حيث المساحة والآثار المترتبة عليه؛ لكونه عالج مسألتين فرعيتين لا أكثر، ولكن فتح هذه النافذة البحثية في مسألة باتت من المسلمات الفقهية أو كادت يُعدّ خطوة مهمة؛ لما تتركه من تداعيات منهجية تنعكس على الممارسة الاجتهادية عموماً. بل تظهر أهمية هذا البحث على الخصوص لدى ملاحظة دعوى صاحب الجواهر من إمكان استفادة قاعدة فقهية عامة تشمل كافة الأرحام في باب التوارث^(١)، وقد سبقه الشهيد الأوّل إلى بيان هذه القاعدة العامة في التوريث، حاصلها: متى

اجتمع قرابة الأب وحده مع قرابة الأبوين فلا شيء لقرابة الأب^(٢).

النقطة الثالثة - أهداف البحث:

ليس الهدف من فتح هذا الملفّ البحثي هو مخالفة الشهرة أو الإجماع ولا نوع النتيجة التي انتهى إليها البحث، وإنما الهدف الأساس هو تقديم نموذج لكيفية التعامل الموضوعي مع البحث الفقهي أدلّة ونتائج من أجل الوصول الى الموقف الصحيح، فلقد حاولنا تقديم رؤية مُتقنة ومُحكمة تتناسب مع صناعة الاستنباط وقواعده، بعيداً عن الأحاسيس العاطفية تُجاه الفتوي الفقهي وما يُحيطها من هالة الشهرة والإجماعات، والتعامل في ضوء المنهج الأصولي المُحدّد، وخوض عُباب البحث ولو استلزم السير عكس التيار؛ فإنّ الحقّ أحقّ أن يُتبع.

النقطة الرابعة - سابقة البحث:

إنّ مسألة حجب الكلالات وما يتفرّع عنها وما يرتبط بها من مسائل ممّا تُعروف طرحة في المصنّفات الفقهية منذ القدم:

١ - وقد اتّفتت كلمة فقهاء الإمامية على حجب كلالّة الأبوين لكاللة الأب حجب حرمان^(٣). فيما اختار الفقه السنّي الحجب في بعض الحالات، واختار عدم الحجب في حالات أخرى، وقد فصلنا بيان ذلك في مقال مستقلّ، فراجع إن شئت^(٤).

٢ - وذهب الأكثر إلى حجب كلاللة الأبوين لكاللة الأمّ عن ردّ الزائد عن الفريضة، بل كاد يكون إجماعاً^(٥).

٣ - وذهب المشهور إلى حجب كلاللة الأب لكاللة الأمّ عن الردّ، وهو الذي

استقرّ عليه المذهب^(٦). وخالف بعض الفقهاء، بل قيل أكثرهم، وذهبوا إلى الاشتراك في الرد^(٧).

٤ - واتفقوا على حجب أولاد كلاله الأبوين لأولاد كلاله الأب حجب حرمان، بل كاد يكون إجماعاً^(٨)، وحكي الخلاف عن ابن أبي عقيل^(٩).

٥ - كما أنّ المعروف حجب العمومة من الأبوين للعمومة من الأب حجب حرمان^(١٠)، وكذا الموقف تجاه خؤولة الأبوين وحجبهم لخؤولة الأب^(١١).

٦ - تقدّم ابن العمّ للأبوين وحجبه للعمّ للأب حجب حرمان، وهي المسمّاة عندهم بـ (المسألة الإجماعية)^(١٢).

وعليه، فالملاحظ على طول مسار الفقه الإمامي أنّ التقدّم لكلاله الأبوين على كلاله الأب، كما أنّ التقدّم لهما على كلاله الأمّ، كما أنّنا نرى أنّ دعاوي الإجماع المتلاحقة تُلقى بظلالها على كلّ أو جلّ هذه المسائل، وصارت سدّاً أمام الباحث أينما اتّجه.

وقد أدّت هذه المواقف الفقهية إلى خلق ذهنية بكون القرابة إلى الأبوين لها امتياز من بين سائر القرابات، وهذا ما دفع بعض الفقهاء إلى استنتاج قاعدة فقهية بلحاظ العلاقة النسبية، وأنّ المتقرّب بالأبوين دوماً أقرب من المتقدم بالأب خاصّة أو أقرب من المتقدم بأحدهما.

وعليه، فلم تسمح هذه الأجواء بالتفكير بفتح ملفّات بحثية جادة فيها فضلاً عن المخالفات الصريحة، ما دام الجوّ الفقهي يراها محسومة وبنحو الجزم؛ باستثناء بعض التلويحات الخفية والإشارات البعيدة هنا وهناك.

أجل، أخيراً عثرت على بعض المعاصرين ممّن احتاط في هذا الحكم

بالتصالح^(١٣)، بل عثرت بعد ذلك على مَنْ أنكر هذا الحكم صريحاً^(١٤). كما سوف يأتي تفصيل ذلك.

النقطة الخامسة - تعريف المصطلحات الأساسية :

الإرث، الكلالة، الفرض، الحجب، الردّ

١ - الكلالة: إنّ الأقوال في بيان الأصل اللغوي الذي اشتُقَّت منه الكلالة عديدة، لكنّها بعد التأمل والتحليل وإرجاع بعضها الى بعضها الآخر تستقرّ على أربعة آراء، وهي: الإحاطة، والضعف، والثقل، والإكْل^(١٥). كما أنّ الأقوال في بيان مصاديق الكلالة عديدة أيضاً، ففي بعضها نسب الكلالة الى المال، وفي بعضها الآخر نسبت الى الميّت، وفي بعضها نسبت الى الوارث.

وأصحّ الأقوال - حسب ما حقّقناه -: إنّها لغة اسم لما عدا الوالدين والولد^(١٦)، وهو المرويّ عن أئمة أهل البيت عليهم السلام^(١٧). واختاره كثير من الشافعية^(١٨)، وأيضاً نُسب هذا القول الى أحمد^(١٩)، ولكن طُبِّقَت في الذكر الحكيم^(٢٠) على خصوص الإخوة والأخوات، وهو مرويّ عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام^(٢١).

٢ - الفرض: إنّ الفرض في عرف الفقهاء يُستعمل مرادفاً للواجب^(٢٢) أو الحكم الثابت، وفي خصوص باب الميراث فقد أطلقوا الفرائض على السهام المفروضة والمحدّدة في الكتاب على التفصيل^(٢٣) تبعاً للنصوص. ومن هنا قسّموا كيفية الإرث إلى قسمين: إرث بالفرض، وإرث بغير فرض ويُسمّى الإرث بالقرابة أو العصوبة^(٢٤). فالفرض: نصيب مقدّر شرعاً للوارث^(٢٥)، أو هو نصيب ثبت بدليل مقطوع به. وقد ورد استعماله في الروايات بكثرة بهذا المعنى^(٢٦). ومن الواضح أنّ هذا معنى اصطلاحى خاصّ بالفقهاء، بل شاع هذا

المعنى في العرف العام أيضاً.

٣- الحجب: لم أرَ من فقهاء الإمامية مَنْ تصدّي لتعريف الحجب بشكل عام وإن ذكر بعضهم تعريف بعض أقسامه. ويمكن انتزاع تعريف شامل من كلمات الفقهاء في تقسيمهم الحجب، فيقال: الحجب هو الحيلولة دون توريث الوارث أو تحصيله بعض الحصّة مع قيام سبب الإرث وتوافر شروطه وانتفاء المانع، وذلك بسبب وجود شخص آخر، فلولا وجود الشخص الحاجب لورث ما حُرّم منه. وهذا التعريف قابل للتعميق.

٤- الردّ: لم أعرّ على من تصدّي من الإمامية لتعريف الردّ، والظاهر إنّ الردّ مستعمل لدى الفقهاء بمعناه اللغوي.

ويمكن انتزاع تعريف يتوافق مع الفقه الإمامي، وهو: ردّ الزائد عن الفروض الى ذوي الفروض فيما لو كان الورثة جميعاً أصحاب فروض. والردّ تارة يكون على ذي الفرض مع اتّحاده فيأخذ كلّ ما بقي، وأخرى يكون على ذوي الفروض مع تعدّدهم بنسبة فروضهم، وثالثة يكون الردّ عليهم أو على غيرهم كالردّ على الزوجة أو على الإمام. ومن هنا فإنّ الردّ عندهم له ثلاث صور:

الصورة الأولى: كون الورثة كلّهم نسبيين أو بعضهم نسبيين وبعضهم سببيين، وفيها يُردّ الزائد على ذوي الفروض النسبيين بنسبة سهامهم إلا ما استثنى ككلالة الأمّ.

الصورة الثانية: كون الوارث سببياً كالزوج، فإن لم يوجد وارث سببي آخر مستحقّ للإرث ولو في مرتبة متأخّرة كوليّ النعمة أو ضامن الجريمة فيردّ الزائد على الزوج، وإلا فعلى الوارث السببي المتأخّر.

الصورة الثالثة: كون الوارث سببياً كالزوجة، فإن وجد وارث سببي آخر

مستحقّ للإرث ولو في مرتبة متأخرة كوليّ النعمة أو ضامن الجريمة فيردّ الزائد عليه، وإلا ففي الردّ عليها أو على الإمام خلاف^(٢٧).

النقطة السادسة - أسس ومباني هذا البحث:

لقد اعتمدنا في هذا البحث على وسائل الإثبات المتعارفة في صناعة الاستنباط من الاستدلال بالأدلة الأربعة عبر الآلية المحددة أصولياً والتي تُستخدم في عملية تحديد الدلالات والدليلية، وهي كافية لإثبات النتيجة الفقهية المدّعاة، كما أننا وجدناها وافية في المحاجة مع المشهور وردّ الرؤية المعروفة فقهياً. ولكن بالإضافة الى ذلك ننبّه على أمور، وهي:

الأمر الأوّل: نحن لا نعتقد بحجية الإجماع المدركي مُطلقاً، جرياً على ما عليه مُحققو الأصوليين المتأخّرين^(٢٨)، بلا فرق بين كونه إجماعاً للقدماء أو المتأخّرين، ومن دون فرق بين مراتب الإجماع المدركي سواء أكان بمستوى نفي الخلاف أو الاتفاق الموجب أو التسالم الفقهي؛ لاشتراك جميع هذه الأقسام في نكتة عدم الكاشفية عن رأي المعصوم عليه السلام، وعدم إثمارها لجانب التعبدية الشارعية.

الأمر الثاني: نحن لا ننكر تخصيص الكتاب بالسنة ثبوتاً في الجملة ولكننا نعتقد بأنّ الدليل المُخصّص للكتاب لا بدّ وأن يكون بمستوي من القوة والوضوح بحيث يؤلّد الوثوق والاطمئنان بالتخصيص.

الأمر الثالث: لقد ركّزنا على الدليل القرآني بشكل خاصّ طبقاً لمبنى خاصّ بنا وهو ما أسميناه بـ (محورية النصّ القرآني في البحث الفقهي)، وخلصته: أنّ النصّ القرآني له الصدارة بلحاظ السنة، وأنّ السنة منطلقة في ضوئه، ومن

هنا يكون هو المعيار لها مضموناً واعتباراً، ولا يتوقف إثبات البحث ولا ردّ الرأى المقابلة على هذا المبني، بل ذكرناه لمزيد الإحكام وتقوية للاستدلال سيما في الجانب الإيجابي، وهو إثبات المدعى.

وقد أفدنا من الآيات قدر المستطاع، وحاولنا توظيف أقصى ما يمكن من طاقة دلالية للنص القرآني في عملية الاستدلال، والتعامل الجاد مع النص القرآني والتوقف عند كل مفصل من مفاصله وتوظيف كافة القرائن المؤثرة في دلالاته. وهذا المبني مؤثر على كل أو جلّ مفاصل البحث.

الأمر الرابع: نحن لا نعتقد بكون الشهرة جابرة لسند الرواية الضعيفة ولا لدلالاتها^(٢٩). أجل، قد تكون مؤيداً.

الأمر الخامس: نحن لا نعتقد بفكرة التبعيض في حجية النص الشرعي، إلا في موارد نادرة جداً، وما نحن فيه ليس من تلك الموارد المستثناة.

الأمر السادس: في عملية تحليلنا للموقف الفقهي لدى الإمامية أفدنا من الفقه السنّي نصوصاً وفتاوى، وبيان سقف التأثير والتأثر بين الفقهاء الإمامي والسنّي.

الأمر السابع: في الوقت الذي راجعنا بحوث وكلمات فقهاءنا لاحظناها كمحاولات وتجارب في كيفية التعامل مع الأدلة الشرعية تحمل قيمة علمية نسبية، وليست مطلقة، فلم نستسلم لها، بل سعينا أن نسير وفق تجربتنا الخاصة بما تتضمن من إثارات علمية وطريقة التعامل مع النص الكتابي والحديثي صغروباً.

النقطة السابعة - الآثار المترتبة على هذه الدراسة :

أولاً: النتائج الفتوائية :

النتائج الفتوائية التي هي إما جديدة أو إحيائية لرؤي مهجورة لبعض القدماء من فقهاء الإمامية، وهي نتائج مستغربة في الجو العلمي السائد اليوم، وهي :

- ١ - إمكان اجتماع كلاله الأبوين مع كلاله الأب، ولا تحجب الأولى الثانية.
- ٢ - عدم حجب كلاله الأم عن الرد، بل يُقسّم الفائض عن السهام على كلّ الكلالات بلا استثناء.

٣ - يترتب على هذه النتيجة الفقهية بعض التفرعات الفتوائية، من قبيل :

أ - أولاد الإخوة؛ فحيث إنهم يقومون مقام آبائهم عند فقدانهم، فتتطبق عليهم أحكام آبائهم.

ب - الأجداد؛ فحيث إنهم كالإخوة فلو اتفق اجتماع الجدّ للأبوين مع الجدّ للأب مع تباعد الدرج فتتطبق عليهم أحكام الإخوة.

ج - الأعمام إذا اجتمع المتقرّب الى الميّت بالأبوين مع المتقرّب بالأب فإنّهما يرثان معاً، لكن طبقاً لما هو المعروف يسقط المتقرّب بالأب، فإن فقد المتقرّب بالأبوين قام المتقرّب بالأب مكانه، من دون خلاف، بل عن بعض الإجماع عليه^(٣٠).

د - الأخوال إذا اجتمع المتقرّب الى الميّت بالأبوين مع المتقرّب بالأب فإنّهما يرثان معاً، لكن طبقاً لما هو المعروف يسقط المتقرّب بالأب، فإن فقد المتقرّب بالأبوين قام المتقرّب بالأب مكانه^(٣١).

هـ - كيفية ردّ الزائد على العمومة والخؤولة.

- و - كيفية توريث أبناء كلٍّ من العمومة والخؤولة .
- ز - كيفية ردّ الزائد على أبناء كلٍّ من العمومة والخؤولة .
- ح - كيفية توريث العمومة والخؤولة الصاعدتين .
- ط - كيفية ردّ الزائد على العمومة والخؤولة الصاعدتين .
- ي - كيفية توريث أبناء العمومة وأبناء الخؤولة الصاعدتين .
- ك - كيفية ردّ الزائد على أبناء العمومة وأبناء الخؤولة الصاعدتين .
- ل - إذا اجتمع ابن عمّ لأب وأمّ مع عمّ لأب فيقَدَم العمّ مُطلقاً ولو كان لأب أو لأُمّ على ابن العمّ مُطلقاً ولو كان للأبوين ، لكن طبقاً لما هو المعروف عند الإمامية فإنّه في هذه الحالة يُقَدَم ابن العمّ للأبوين على العمّ من الأب .
- م - عدم تقديم المتقرّب بالأبوين للمتقرّب بالأب في باب الصلاة على الميت ، والمعروف التقديم ^(٣٢) .
- ن - عدم تقديم المتقرّب بالأبوين للمتقرّب بالأب في باب الوقف لو وقف على أقرب الناس إليه ، والمعروف التقديم ^(٣٣) .
- ح - عدم تقديم المتقرّب بالأبوين للمتقرّب بالأب في باب العاقلة وفاقاً لبعض ^(٣٤) ، فيما أنّ المعروف بينهم التقديم ^(٣٥) .

ثانياً: الآثار المنهجية :

- ١ - تطبيق نظرية (محورية النصّ القرآني في البحث الفقهي) ، وتقديم نموذج واقعي منبثق من صميم المادّة الفقهية .
- ٢ - الحيثيات المنهجية التي تضمّنها البحث في كيفية التعامل صغرياً لاكتشاف دلالة النصّ الحديثي ، فقد قدّمنا نموذجاً جديداً بهذا الشأن لدي

دراستنا لفقه (صحيحة الكناسي)، والاحتمالات والوجوه التي ذكرناها، وهو بحث مُفَعَّم بالنكات والتي منها: ضرورة عدم الاتكال في فهم النصّ على ما قام به المُحدِّثون في عملية تبويب الأحاديث وتنظيمها ضمن أبواب وعناوين معيَّنة، فلا يُعتبر إدراج الرواية في باب من الأبواب قرينة مؤثِّرة في فهم النصّ وتحليله.

ثالثاً: الآثار الحقوقية والقانونية:

نظراً لكون الفقه هو المصدر الأساس للقوانين المدنية في الدول الإسلامية - سيما الجمهورية الإسلامية - فلو تمَّ إثبات رؤيتنا هذه فقهياً فيُمكن أن تنعكس على المجال الحقوقي والقانوني بإجراء تعديل على المواد القانونية المتعلّقة بالإرث، ودفع بعض الإشكالات المثارة بهذا الشأن^(٣٦) وتقديم حلول فنيّة وأكثر إقناعاً.

النقطة الثامنة: التوصيف الإجمالي لأدلة وشواهد الرؤية المتبناة:

إنّ الاستدلال على مدّعانا يمرّ بمرحلتين:

المرحلة الأولى: ردّ ما ادّعي دلالته على اختصاص بعض الكلاّلات ببعض الأحكام كتقديم كلاله الأبوين على كلاله الأب وحجبها لها وحجبها لها حجب حرمان.

ومجموع ما استدلّ به أو يُمكن الاستدلال به سبعة وجوه، وهي:

١ - الإجماع بقسميه، بل قيل بتواتر نقله.

٢ - الاستدلال بالتسالم الفقهي.

٣ - الاستدلال بالضرورة الفقهية.

٤ - إطلاقات الكتاب، والمتمثل بموردَيْن: آية أولي الأرحام [الأنفال: ٧٥].
الأحزاب: ٦]، والتمسك بالآيات الدالة على مبدأ الأقربية وأنَّ الأقرب يمنع الأبعد
[النساء: ٧، ٣٣].

٥ - التمسك بالسنة وأهمها رواية الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام، وفيها: قال:
«وأخوك لأبيك وأمك أولى بك من أخيك لأبيك».

٦ - الاستدلال بمبنى الشيخ الطوسي.

٧ - الاستدلال بمبدأ الأقربية.

وقد عقدنا دراسة نقدية مفصلة للرؤية الفقهية المعروفة: قمنا بعرض كلّ
ما يمكن أن يُستدلّ لذلك وبعد تحليلها تصدينا لمناقشتها وردّها، فراجع إن
شئت (٣٧).

المرحلة الثانية: التمسك بما دلّ على عدم الحجب، وهذا ما تمّ بحثه في
عدّة محاور:

أ - ففي المحور الأوّل، وهو نفي حجب كلاله الأبوين لكلاله الاب، وأقمنا
لإثباته تسعة وجوه، وهي:

١ - التمسك بالأصل لدى الشكّ بالحجب.

٢ - التمسك بإطلاقات الكتاب [النساء: ١٧٦، ١٢].

٣ - التمسك بإطلاقات السنة، كصحيح بُكير بن أعين.

٤ - التمسك بدليل سكوت المعصوم مع صدور ما يربو على (١٤٣) رواية
في أبواب توريث الإخوة عدا ما في سائر الأبواب.

٥ - التمسك بالنصوص المفسّرة لآية الكلاله التي عطفت الكلالتين إحداها
على الأخرى.

٦ - الإيحاء في النصوص إلى عدم الفرق بين الكلايتين.

٧ - كون الملاك في توريث الكلايتين النَّسَبَ إلى الأب، وهو واحد متحقق في كليهما.

٨ - القرائن الكثيرة المؤيدة لفكرة عدم الحجب والبالغة (١٢) قرينة.

٩ - السكوت على الفقه السنّي في الجمع بين الكلايتين في بعض الصور وعدم مناقشتهم والاعتراض عليهم، فيكشف هذا كشفاً إنياً عن عدم وجود حكم بالحجب بين الكلايتين.

ب - وأما المحاور الخمسة المتبقية فقد اشتملت على بحث الفروع المترتبة أو المتعلقة، كاختصاص حجب كلاله الأبوين أو كلاله الأب لكلاله الأم بالرد، وبحث حجب المتقرب بالأبوين للمتقرب بالأب في سائر القربات.

محاور البحث في (عدم حجب الكلالات بعضها لبعض في الإرث)

لقد عقدنا البحث في عدّة محاور:

المحور الأوّل - عدم الحجب بين كلاله الأبوين مع كلاله الأب وإمكان اجتماعهما: يُمكن الاستدلال على عدم الحجب بين كلاله الأبوين مع كلاله الأب وإمكان اجتماعهما بتسعة وجوه فنّبة، وهي:

الوجه الأوّل: تأسيس الأصل في المسألة

قبل الخوض في الأدلّة ينبغي البحث في تعيين مقتضى الأصل في مسألة الحجب ما هو.

ولقد دلّت الأدلّة على أصل توريث الإخوة من الأب للتركة واستحقاقهم

الحصة المقررة لهم، ولا ريب في وقوعهم في الطبقة الثانية، فلو كانوا وحدهم ولم يكن معهم إخوة للأبوين فإنهم يرثون حصصهم المقررة لهم لا محالة، ولا بحث لنا في ذلك، إنما البحث فيما لو وُجد معهم الإخوة للأبوين، فنشك في كونهم يحجبون الإخوة للأب أو لا.

وبعبارة أخرى: نشك في كون الحكم بتوريث الإخوة للأب هل هو مطلق أو مقيد بعدم وجود الإخوة للأبوين أو لا، ففي هذه الحالة يكون المقتضي موجوداً ومتيقناً والشك في وجود المانع على نحو الشبهة الحكمية، فما هو الأصل الجاري في المقام؟

ومن المعلوم أنّ الأصل الذي يجري هنا هو أصل عدم الحجب، فنستصحب عدم وجود القيد.

الوجه الثاني: التمسك بإطلاق الكتاب العزيز

١ - قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُلَاثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (٣٨) الذي دلّ على توريث كلاله الأبوين أو الأب في مقابل قوله تعالى: ﴿... وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ ذَيْنَ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةُ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ (٣٩) الذي دلّ على توريث كلاله الأم.

فهاتان الآيتان دلّتا على توريث كلّ واحدة من هذه الكلالات الثلاث حال فقد الطبقة الأولى مطلقاً، سواء انفردت كلّ منها بالتركة أو اشتركت مع الكلالتين

الأخريين أو إحداهما، ولو كان ثمة تقييد لتوريث كلاله الأب بصورة فقد كلاله الأبوين لذكر، وحيث لم يُذكر مثل هذا القيد فنعرف شمول الحكم بتوريثهم مُطلقاً، سواء وجد معهم كلاله الأبوين أو كلاله الأمّ أم انفردوا، استناداً الى قرينة الحكمة. وفي الحقيقة نحن نستند إلى الإطلاق الأحوالي.

٢ - هذا، مُضافاً الى أنّ قيمة هذا الإطلاق القرآني دلاليّاً كقيمة الدليل العامّ الصريح في شمول الحكم لجميع الحالات، سيما إذا التفتنا الى أمرين:

الأمر الأول:

لقد صرّح القرآن الكريم في مواضع عديدة بنسبة أحكام الإرث الى الله تعالى وأنّه قد تكفّل ببيانها، لاحظ النصوص التالية: قوله تعالى: ﴿لِلرَّجَالِ نَصِيبٌ... نَصِيباً مَّفْرُوضاً﴾^(٤٠)، وقوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ... آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾^(٤١)، وقوله: ﴿وَلَكُمْ نَصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ... وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً... وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾^(٤٢)، وقوله: ﴿... وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ... كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُوراً﴾^(٤٣)، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا... وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٤٤).

فهذه النصوص القرآنية العديدة تُثبّت تصوّراً لدى كلّ مسلم أن يتوقّع بيان أحكام الإرث عن طريق القرآن نفسه، على الأقلّ بلحاظ الأحكام الأساسية، وفيما نحن فيه فإنّ مسألة حجب كلاله الأبوين لكلاله الأب (والذي هو من حجب الحرمان) ليست بأقلّ أهمية من مسألة حجب كلاله الأب للأُمّ (والذي هو من حجب النقصان).

الأمر الثاني :

لقد اشتمل قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أ_Xُتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٤٥) على فقرات صريحة في أَنَّ الله تعالى هو الذي يتصدى لبيان أحكام الكلاله - أي كلاله الأبوين أو الأب - بشكل واف بما لا يدع مجالاً للإبهام والغموض أو الريب، فتأمل صدر الآية وخاتمتها؛ فَإِنَّ صدرها اشتمل على أَنَّ الآية واردة في سياق الإجابة على الأسئلة المطروحة، وهذه الأسئلة كانت موجّهة للنبي ﷺ؛ لقوله: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ﴾، فالمسؤول هنا هو النبي ﷺ، لكن ورد التصريح بأنَّ المجيب على هذا السؤال هو الله جلّ وعلا، وقد ورد الأمر بإعلان هذه الحقيقة: ﴿قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾، ولا بدّ أن تكون الإجابة واضحة وقاطعة ورافعة لكل شك أو تردد، كما أنّ خاتمة الآية قد أكّدت أَنَّ الله تعالى هو الذي يُبيّن الأحكام في منتهى الوضوح، فتكون قرينة على كون هذه الآية على الأقلّ قد تصدّت لبيان حيثيات الحكم كافّة، قال تعالى بعد بيان الحكم: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

٣ - أضف إلى ذلك: أَنَّ هذا الإطلاق القرآني مدعوم بإطلاقات هائلة من السنّة الشريفة، سيما الروايات المفسّرة لهذا النصّ القرآني، فهو إطلاق متظافر ومؤكّد.

٤ - وبناءً على هذا وما سيأتي من قرائن داخلية وخارجية تكون دعوى كون الإطلاق في هذا النصّ القرآني الشريف آيياً عن التقيد^(٤٦) ليست جزافية؛ لكون هذا الإطلاق بقوة التصريح، فليس هو إطلاقاً صامتاً، بل هو إطلاق ناطق وصارخ.

٥ - مضافاً إلى أنّ دعوى الإباء عن التقييد يُمكن أن تُطرح على مستويين:

المستوى الأول: الإباء عن التقييد والتخصيص من جميع الجهات.

المستوى الثاني: الإباء عن التقييد والتخصيص بلحاظ حكم خاصّ فحسب، وهو حكم حجب كلاله الأبوين لكاله الأب.

فإن أمكن الدغدغة في دعوى الإباء عن التخصيص على المستوى الأول فلا يُمكن الدغدغة فيها على المستوى الثاني؛ وذلك لأنّ المقام مقام بيان المستحقّين للتركة، فكما بيّنت هذه الآية حجب الطبقة الأولى للطبقة الثانية فكذلك لو كان ثمة حاجب آخر لناسب ذكره هنا، وإلا استلزم نسبة الخلل البياني والبلاعي لكلام الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وعليه، لا فرق في القول بإمكان اجتماع كلاله الأبوين مع كلاله الأب فيما إذا كانا قد تفرّدا بالتركة لوحدهما، وبين ما إذا اجتمعتا مع كلاله الأم؛ استناداً للإطلاق ذاته.

٦ - ولو لم تُقبَل فكرة الإباء عن التقييد أو التخصيص بكلا مستوييها، وأدعي أنّ شأن هذا الإطلاق كغيره من الإطلاقات فلا بدّ في تحقّق التقييد من إحراز المقيّد أو المخصّص، فلا ينخرم الاستدلال ما دام لم يثبت المقيّد أو المخصّص؛ لأنّ التخصيص والتقييد إنّما يتّجهان بعد الفراغ عن ثبوت حجّيت المقيّد - أو المخصّص - في نفسه، وحيث لم يثبت شيء من ذلك، فيبقى إطلاق الآية على قوّته، ولا تأثير للاحتمال؛ فلا رواية الكناسي ولا غيرها من الروايات تامّة سنداً ودلالة، ولا الإجماع ولا التسالم تامّ في نفسه.

٧ - وممّا يُثير العجب والاستغراب أنّنا لم نرَ أحداً من الفقهاء قد خرّج فتواه على أساس تقييد أو تخصيص الإطلاقات والعمومات كتاباً وسنّة بهذا الإجماع

أو التسالم أو بناءً على دعوى عدم كون الآية في مقام البيان من هذه الجهة، بل كان حظّ تلك الإطلاقات والعمومات الإهمال بالمرّة، فلا إشارة لذلك من قبل الفقهاء لا من قريب ولا من بعيد إطلاقاً، وكأنّ هذه الأدلّة اللفظية لم تكن؟! وكأنّه لا وجود لنصّ قرآني في المقام؟! وإنّا لله وإنّا إليه راجعون.

٨- وكذا الحال بالنسبة إلى إطلاقات السنّة أيضاً لم يُحسب لها أيّ حساب، ولم تدخل طرفاً في هذه المعادلة بالمرّة. إنّ هذا لشيء عجاب!

٩ - مضافاً إلى ذلك كلّ أنّه بناءً على مبنى خاصّ بنا وهو ما أسميناه بـ (محورية النصّ القرآني) لا يُمكن تخصيص الكتاب بأيّ دليل كان، بل لا بدّ من كون المقيّد أو المخصّص بدرجة من القوّة في درجة الحجّية والاستحكام في الدلالة والبيان الجلي بحيث يقوى على مواجهة البيان الكتابي، ومثل هكذا دليل مفقود في المقام.

الوجه الثالث: التمسك بإطلاقات السنّة

ففي صحيح بُكير بن أعين^(٤٧) عن أبي جعفر^(عليه السلام)، قال: سأله رجل عن أختين وزوج، قال: «النصف والنصف»، فقال الرجل: [أصلحك الله] قد سمّي الله لهما أكثر من هذا، لهما الثلثان، فقال: «ما تقول في أخ وزوج؟»، فقال: النصف والنصف، فقال: «أليس قد سمّي الله [له] المال [كلّه]؟!»، فقال: ﴿... وَهُوَ يَرْتَبُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ...﴾^(٤٨) «^(٤٩)»، فإنّه أطلق الحكم بأنّ للأختين النصف، ولم يُفصّل بين ما إذا كانتا للأبوين أو للأب، مع احتمال كونهما متّحديتين في الوصلة أو مختلفتين، والإمام هنا في مقام البيان من هذه لجهة قطعاً، فلو كان ثمة فرق بين الوصلتين لذكره أبو جعفر^(عليه السلام) أو لأشار إليه على الأقلّ، ولما صحّ

إهمال هذه الحيثية. وكذا الكلام في الأخ. ومن الطريف أنّ الفضل بن شاذان واقع في سند هذه الرواية، وهو الراوي لها عن شيخه ابن أبي عمير الأزدي.

الوجه الرابع: التمسك بدليل سكوت المعصوم المتعمّد

إنَّ كُلَّ مَنْ يُراجع روايات أبواب التورث بصورة عامّة وأبواب توريث الإخوة التي تعرّض فيها الأئمة عليهم السلام لأحكامهم المختلفة يحصل له القطع بتعمّد الأئمة عليهم السلام في معاملة الإخوة من الأبوين والإخوة من الأب معاملة واحدة، وجعلهم في بوتقة واحدة، فلو كان ثمة حجب لأشير إليه، ولما سكت النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام عن بيانه مع صدور وورود الكثرة الكاثرة عنهم بشأن توريث الإخوة، فإنّ الروايات المسجّلة في كتاب وسائل الشيعة^(٥٠) تبلغ (١٤٣) رواية تقريباً بحسب إحصائنا الأوّلي - لا بحسب الترقيم الوارد من قبل محقّقي الكتاب والبالغ (٩٨) رواية - وهي موزّعة على ثلاثة عشر باباً من أبواب توريث الإخوة، هذا عدا الروايات المتعلقة بهذا الشأن والواردة في أماكن أخرى كأبواب ميراث الطبقة الأولى والثالثة أبواب ميراث الأزواج وغيرها.

ومهما يكن من أمر فهذا العدد هائلاً وكبيراً لا يُمكن العبور عنه وتجاوزه بسهولة.

كما أنّ الروايات المشتملة على جمع معالم الدين وأحكامه خلت من ذكر ذلك، من قبيل: الكتاب الذي كتبه الرضا عليه السلام للمأمون، فقد روى الصدوق عن عبدالواحد بن محمّد بن عبدوس النسابوري العطار عليه السلام بنيسابور في شعبان سنة اثنتين وخمسين وثلاثمائة قال: علي بن محمّد بن قتيبة النيسابوري عن الفضل بن شاذان قال: سأل المأمونُ علي بن موسى الرضا عليه السلام أن يكتب له

محض الإسلام على سبيل الإيجاز والإختصار... ومما جاء فيه: « والفرائض على ما أنزل الله تعالى في كتابه، ولا عول فيها، ولا يرث مع الولد والوالدين أحد إلا الزوج والمرأة، وذو السهم أحقّ ممّن لا سهم له، وليست العصبة من دين الله تعالى... »^(٥١)، فلم يتضمّن الإشارة إلى حكم الإخوة، ونحن وإن كنّا لا نُعدّ ذلك دليلاً على انتفاء الفرق بين الكلايتين، سيما مع ضعف السند، وإنّما يكون مؤيداً.

فمع وجود هذا العدد الغفير من الروايات كيف يُعقل إهمال هذا الحكم من قبل الشارع وعدم تعرّض النبي ﷺ ولا الأئمة عليهم السلام له ؟!

ودعوى: إنّ ترك بيان الحكم بسبب وضوحه وضوحاً يُغني عن ذكره والتعرّض له.

مدفوعة: حلاً ونقضاً:

أما الحل فإنّ هذه دعوى عارية عن الدليل؛ إذ أنّ هذا حكم جزئي فرعي لا يُلتفت إليه دائماً، سيما مع غموض وصعوبة وإبهام أكثر أحكام الإرث في المجتمع الإسلامي آنذاك وتخبّط كثير فيها من الصدر الإسلامي الأوّل وما تلاه من حقّ. كما أنّنا لو افترضنا وضوح الحكم وضوحاً بيّناً فهو إنّما يكون واضحاً لطبقة الفقهاء المتبحّرين وبلحاظ الخبراء المتخصّصين بالفرائض، لا أنّه كان واضحاً لسائر الناس ولعامّتهم، ومن المعلوم أنّ بيان الأحكام لا يختصّ بالفقهاء والنُخب فحسب، بل المخاطب عادة هو العرف العامّ.

كما أنّ بعض الروايات كانت تُمثّل جواباً لاستفتاء ورد من غير الفقهاء، كما في صحيح بُكير بن أعين المتقدّم؛ حيث ورد في صدره: عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سأله رجل عن أُختين وزوج، قال: « النصف والنصف... »^(٥٢)، فلم يكن

السائل من الخواصّ العارفين بالأحكام كزرارة ومحمّد بن مسلم وابن أبي عمير كي يتكلّ الإمام عليه السلام في عدم توضيحها على معلومات السائل ورصيده الفقهي .
وأما النقض فما أكثر الأحكام الفقهية الواضحة والبسيطة التي تحفل بها النصوص الشرعية كتاباً وسنةً والمكررة أحياناً كنصوص طهارة الماء .

الوجه الخامس : التمسك بالنصوص المفسّرة لآية الكلالة

إنّ الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام في تفسير آيتي الكلالة - في صدر سورة النساء وآخرها - دالة على شمولها لكلتا الكاللتين من دون بيان أيّ فرق بينهما ، والروايات الواردة في تفسير الآية بصورة مباشرة تربو على العشرة روايات ، وفيها الصحيح ^(٥٣) ، عدا الروايات الواردة في الآية بصورة غير مباشرة ، منها : صحيحة بكير بن أعين ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : امرأة تركت زوجها وإخوتها ... قال : « للزوج النصف ... » وقال في آخر سورة النساء : ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ امْرَأَتَكَ لَأُمٌّ لَهُ وَلَدٌ لَهُ أُخْتُ ﴾ يعني : أختاً لأب وأم أو أختاً لأب ﴿ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ ﴾ ، ﴿ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ ﴾ ^(٥٤) فهم الذين يُزادون ويُنقصون ... ، ولو أنّ امرأة تركت زوجها وإخوتها لأُمّها وأختيها لأبيها كان للزوج النصف ثلاثة أسهم ، وللإخوة من الأمّ سهمان ، وبقي سهم فهو للأختين للأب ... » ^(٥٥) .

لاحظ قوله عليه السلام في تفسير الآية : « يعني : أختاً لأب وأم أو أختاً لأب » ، فقد عطف عليه كلاله الأب على كلاله الأبوين . فلو كان ثمة تفاوت في الحكم بينهما لأوجب ذلك إيهام السامع ، ولاحظ أيضاً المسألة التي ذكرها الإمام عليه السلام مصداقاً للحكم جعل المقابلة فيها بين الإخوة للأم والأخت للأب ، ممّا يكشف عن أنّ

تجديد الموقف الفقهي تجاه (حجب الكلالات بعضها لبعض في الإرث) ١/ ()
المعيار هو الانتساب إلى الأب فقط فقط .

الوجه السادس: الإيحاء في النصوص إلى عدم الفرق بين الكلالتين
إنَّ عدداً معتدلاً به من الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام قد اشتمل على الإشعار
والإشارة إلى عدم الفرق بين الكلالتين في أحكام الإرث بما يشبه التصريح ، من
خلال عطف إحدهما على الأخرى تارة بـ (الواو) وأخرى بـ (أو)، فهنا نقف
أمام نصٍّ كالصريح يُساوي بين الكلالتين ، لا صِرَف إطلاقٍ مجردٍ عن القيود .
لاحظ الموارد التالية :

١ - قوله عليه السلام في مصحّحة يونس بن عمار الصيرفي التغلبي^(٥٦) : « يعني :
إخوة لأمّ وأب ، وإخوة لأب »^(٥٧) .

٢ - وفي صحيحة الفضلاء^(٥٨) عن أحدهما عليه السلام ، قال : « إنَّ الجدَّ مع الإخوة
من الأب يصير مثل واحد من الإخوة ما بلغوا » . قال : قلت : رجل ترك أخاه لأبيه
وأُمّه وجده [أو أخاه لأبيه]^(٥٩) ، أو قلت^(٦٠) : ترك جدّه وأخاه [لأبيه]^(٦١) وأُمّه ،
فقال : « المال بينهما ، وإن كانا أخوين أو مئة [ألف] فله مثل نصيب واحد من
الإخوة » . قال : قلت : رجل ترك جدّه وأخته ، فقال : « للذكر مثل حظّ الأنثيين ،
وإن كانتا أختين فالنصف للجدّ والنصف الآخر للأختين ، وإن كنّ أكثر فعلى
هذا الحساب ، وإن ترك إخوة وأخوات لأب وأمّ أو لأب وجدّاً فالجدّ أحد الإخوة
والمال [= فالمال]^(٦٢) بينهم للذكر مثل حظّ الأنثيين » . قال : زارة : هذا ممّا لا
يؤخذ عليّ فيه ، قد سمعته من أبيه ومنه قبل ذلك^(٦٣) ، وليس عندنا في ذلك شكّ
ولا اختلاف^(٦٤) .

٣ - وفي صحيحة محمد بن مسلم^(٦٥) عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « الإخوة مع

[الأب] ^(٦٦) - يعني: أبا الأب - يُقاسم الإخوة من الأب والأم، والإخوة من الأب يكون الجدّ كواحد [منهم] ^(٦٧) من الذكور» ^(٦٨).

٤ - وفي موقوفة زرارة ^(٦٩) - خلال الحديث عن الكلالة الحاجبة للأُم عن الثلث -: «إنّما أولئك الإخوة للأب والإخوة للأب والأم» ^(٧٠)، فقد عطف عليها كلالة الأب على كلالة الأبوين. فلو كان ثمة تفاوت في الحكم بينهما لأوجب ذلك إيهام السامع.

الوجه السابع: جعل الملاك في الكلاتين بحسب الروايات النسب للأب
لقد اقتصرنا بعض الروايات على بيان عنوان (قربة الأب) ممّا يدلّ على أنّ الملاك في توريث الإخوة والأجداد هو محض الانتساب إلى الأب، سواء أضيف إليه الانتساب إلى الأمّ أو لا، في مقابل كلالة الأمّ، وهذا يُشعر بأنّ الملاك هو حيثية الانتساب إلى الأب، وأمّا حيثية الانتساب إلى الأبوين معاً فغير ملحوظة.
ففي موقفة محمد بن مسلم ^(٧١) عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إذا لم يترك الميت إلا جدّه أبا أبيه وجدّته أمّ أمّه فإنّ للجدّة الثلث، وللجدّ الباقي». قال: «وإذا ترك جدّه من قبل وجدّ أبيه وجدّته من قبل أمّه وجدّة أمّه كان للجدّة من قبل الأمّ الثلث، وسقط جدّة الأمّ، والباقي للجدّ من قبل الأب، وسقط جدّ الأب» ^(٧٢).

الوجه الثامن: وجود القرائن الكثيرة على تقوية فكرة عدم الحجب
اتّحاد كلالة الأبوين وكلالة الأب في جملة من الأحكام والذي يُؤلّد في أذهان المسلمين فكرة اتّحاد الكلاتين في الأحكام كافّة. وإليك الموارد التالية:
١ - أصل حجبهم للأُم عن الثلث وإنزالها إلى السدس.

- ٢ - عدم قيام إحدى الكلالتين مقام الأخرى عند عدمها في حجب الأم.
- ٣ - عدم قيام إحدى الكلالتين مقام الأخرى عند عدمها في إكمال عِدَّة الحَاجِبِينَ للأمّ، فلو كان أخ للأبوين وأخ للأب فهما يحجبان الأمّ عن الثلث وبهما تكتمل العِدَّة.
- ٤ - وقوع كلتا الكلالتين في الطبقة الثانية واتّحاد حكمهم من حيث حجبهم لمن بعدهم كالأعمام والأخوال ومحبوبيتهم بمن قبلهم كالأبوين والأولاد.
- ٥ - اتّحاد حصصهم واتّحادهم في كيفية التوريث من حيث كونهم بالفرض أو بالقرابة.
- ٦ - اتّحاد حكم الإناث من ناحية واتّحاد حكم الذكور من ناحية ثانية في كلتا الكلالتين.
- ٧ - اتّحاد حكمهما في مقاسمة الأجداد لهما.
- ٨ - اتّحاد حكم توريث أولادهما.
- ٩ - عدم التفصيل بينهما في الروايات في توريث الجدود.
- ١٠ - عدم التفصيل بينهما في الروايات في توريث العمومة.
- ١١ - عدم التفصيل بينهما في الروايات في توريث الخؤولة.
- ١٢ - هذا، مُضافاً إلى اتّحادهما في النسب عُرفاً؛ فإنّ صدق نسبة الأولاد إلى أبيهم يكفي فيها عُرفاً لحاظ نسبهم إلى أبيهم فقط، سواء اتّحدوا في الأمّ أو اختلفوا، فيقال: كان لعبد المطّلب عشرة أولاد مع أنّهم كانوا لأمّهات شتى، والاختلاف أو الاتّحاد في الأمّ لا يُؤثّر إطلاقاً على صدق النسبة، ولا يُنقص فيها ولا يُزيد. وهذا ارتكاز متأصل في أذهان العُرف.

ولا منافاة بين كون الملاك في النسب هو النسبة إلى الأب عُرفاً، وبين فكرة كون الذكورة أشرف من الأنوثة عند العُرف عامّة والعرب خاصّة.

كلّ ذلك ممّا يُوجب تصوّر اتّحاد حكمهما مطلقاً في باب التوريث، سواء أوصل إلى حدّ القطع أو الاطمئنان، فكيف لا يُنبّه الشارع على ما يرفع مثل هذا التصرّو العُرفي الذي يُولّد ارتكازاً ثابتاً في أذهان المتشرّعة؟!

إشكال ودفع:

قد يُقال: إنّ هذه القرائن لا تُفيد أكثر من الظنّ الذي لا يُغني عن الحقّ شيئاً، فيعود هذا البيان إلى وجه استحساني، وليس بحجّة.

لكنّه يُقال:

١ - إنّنا لم نعتد على قرينة أو قرينين، بل على رزمة كبيرة، وبحسب حساب الاحتمالات يحصل للذهن العُرفي العادي - غير المسبوق بتصرّوات معاكسة والخالي من أيّة وسوسة وشبهة - منها اليقين، ولا أقلّ من حصول الاطمئنان، وهذا أمر وجداني، وهو كافٍ لإثبات المدّعى.

٢ - إنّنا لو أغمضنا عمّا تقدّم فإنّنا لسنا أمام استنتاجات وتحليلات ذهنية محضة معلّقة في الهواء، بل إنّ هذه الاستنتاجات تقع تحت مظلة إطلاق لفظي من الكتاب والسنة. وبعبارة أخرى: إنّ الإطلاق الذي يُلقى للمُخاطب في مثل هذه الأجواء التي تسير باتّجاه اتّحاد حكم الكلالتين هل سيكون حاصلها غير اتّحاد حكم الكلالتين في باقي الموارد؟! وهل يتلقّى السامع تصوّراً آخر؟! فلو فرضنا أنّ الحكم في سائر الموارد مختلف في علم الشارع، فلمَ لم يُنبّه على ذلك؟!

٣ - كما أننا نستهدف في المقام الكشف عن المعنى الذي يستظهره العُرف آنذاك من النصوص الشرعية كتاباً وسنة بسبب هذه القرائن المختزنة في ذهنه، سواء أفادتنا اليقين أو الاطمئنان أو لم تفدنا.

الوجه التاسع: عدم مناقشة الفقه السنّي وعدم الاعتراض عليه

إنّ ممّا يكشف عن عدم وجود الحجب بين الكلالتين كشفاً إنياً هو عدم مناقشة الفقه السنّي وعدم الاعتراض عليهم وعدم الإشارة إلى التفاوت بيننا وبينهم في هذا الأمر، لا من قبل الأئمة عليهم السلام ولا من قبل أصحابهم، مع أنّهم جمعوا بين الكلالتين إجمالاً ونسبوه إلى الرواية عن الإمام علي عليه السلام، كما نبّه الشيخ المفيد على ذلك في كتابه الإعلام؟! ^(٧٣)، ففي الحسن كالصحيح عن زرارة بن أعين ^(٧٤) في مناقشته مع الفقه السنّي ^(٧٥) نراه يعترض عليهم في توريثهم الإخوة للأبوين وللأب دون الإخوة للأمّ، ولا يعترض عليهم في توريثهم للأوليين معاً، فلو كان توريثهما معاً خلاف حكم أهل البيت عليهم السلام لا يعترض زرارة عليهم.

لا يُقال: إنّ الفقه السنّي قائل بحجب كلاله الأبوين لكلاله الأب في باب التعصيب، ولم يعترض عليهم الأئمة عليهم السلام ولا أصحابهم، فكما أنّهم عليهم السلام لم يعترضوا على الفقه السنّي في الحجب هناك لم يعترضوا في عدم الحجب هنا، فهذا الوجه يرتدّ عليهم، وليس لصالحهم.

فإنّه يُقال: إنّ الرفض القاطع من قبل الأئمة عليهم السلام وأصحابهم لفكرة التعصيب يُغطّي نظرية التعصيب السنّيّة بكلّ تفاصيلها بما في ذلك حجب كلاله الأب بكلاله الأبوين.

ومن هنا ينبغي أن لا يُتوهم أن ردّ فكرة التعصّب السنيّة من قبل الأئمّة عليهم السلام وأصحابهم كافٍ في تسجيل الاعتراض عليهم فيما نحن فيه؛ إذ أن بعض الموارد التي ذكرناها - والتي اجتمع فيها كلالتا الأبوين والأب معاً - ليست من التعصّب في شيء حسب اصطلاحهم.

وعليه، لا يصحّ القول بأنّ فكرة الحجب مورد اتّفاق المسلمين قاطبة. والحاصل: إنّ حجب كلالّة الأبوين لكلالّة الأب في الفقه السنيّ لها مجال واحد، وهو داخل في دائرة التعصّب المرفوضة من قبل أئمّة أهل البيت عليهم السلام جملة وتفصيلاً، وما كان خارجاً عن دائرة التعصّب فهو الجمع بين الكلالتين عندهم، وهذا ما لم يُسجّل الأئمّة عليهم السلام فيه اعتراضاً عليهم.

مراجعة للموقف الفقهي:

لقد اتّضح أنّ دعوى حجب كلالّة الأبوين على كلالّة الأب لا مستند لها من الكتاب وروايات أهل البيت عليهم السلام، فيا تُرى ما هو المنشأ لهذه الفتوى؟ ولدى تتبّعنا للفقه السنيّ ومصادره الحديثية عثرنا على ذهابه إلى حاجبية كلالّة الأبوين لكلالّة الأب، والمنطلق الأوّل لذلك هو فكرة (العصبّة بالنفس) التي تمثّل معلماً بارزاً من معالم نظرية التوريث عند أهل السنّة، والتي تُعتبر فارقاً بيننا وبينهم، ويبدو أنّها كانت مُتأثّرة بالنظرة القبليّة التي كانت تحكم المجتمع العربي سابقاً، والتي كانت وليدة الظروف القاسية التي تُهيمن على الحياة آنذاك. وهذه النظرة مُبتنية على أساسين:

الأساس الأوّل:

أنّ الذكورة هي أسّ القرابة وهي القوام لشبكة القرابات جميعها، فإنّها طرأ

ناشئة عنها، ولا فرق بين القربات المباشرة وبين القربات المتفرعة عنها، وهذا هو المُعَبَّر عنه بـ (العصوبة)، وتحكيم علاقة العصوبة يُسمّى بـ (التعصيب بالنفس). ولا مجال لإدراج الأنوثة في قائمة العصبات، كما لا مجال لإدراج العلاقات الناشئة عن الأنوثة.

الأساس الثاني:

ثمة ترتّب في القرابة الواحدة سواء أكانت إخوة أو عمومة أو جدودة وكذا ما يتفرّع عنها من علاقات كالأولاد، فالقرابة من الجهتين مُقدّمة على القرابة من الجهة الواحدة، والأخيرة متأخرة رتبة عن الأولى، فلا يقعان في رتبة واحدة. وعلى الأساس الأوّل أدرجوا في قائمة العصوبة: الابن وأبناءه، الأب، الجدّ، الأخ وأبناءه، العمّ وأبناءه، عمّ الأب وأبناءه، عمّ الجدّ وأبناءه. وعلى الأساس نفسه حذفوا الإناث من قائمة العصوبة: البنات، الأمّ، الأخوات، الجدّات مطلقاً (القرينة والصاعدة)، العمّات مطلقاً، الخالات مطلقاً. وأيضاً على هذا الأساس حذفوا من قائمة العصوبة العلاقات الناشئة من الإناث: أولاد البنات، أولاد الأخوات، أولاد العمّات، أولاد الخالات. وأيضاً حذفوا: الإخوة من الأمّ، الأخوال مطلقاً. وعلى الأساس الثاني قدّموا الإخوة الأشقاء على الإخوة من الأب، وكذا العمّ الشقيق على العمّ للأب، وهكذا.

والنصّ الذي يدعم الأساس الثاني هو ما تناقلوه عن الإمام علي عليه السلام - موقوفاً عليه أو مرفوعاً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم^(٧٦) - تارة بطريق الحارث الهمداني مباشرة أو بطريق إسحاق السبيعي، وهو: عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «أعيان بني الأمّ

يرثون دون بني العلات»^(٧٧)، والحديث - كما ترى - واضح الدلالة على ذلك، وفيه إشارة إلى الأساس الأوّل من حيث تضمّنه بيان حكم الذكور فقط دون الإناث، ثمّ ألحقت بذيل هذا الحديث نفسه إضافات أخرى تُؤكّد الأساس الثاني أيضاً. وهي:

١ - «... يرث الرجل أخاه لأبيه وأمّه دون أخيه [= إخوته] لأبيه»^(٧٨).

٢ - «... والإخوة من الأمّ والإخوة من الأب والأمّ أقرب من الإخوة للأب»^(٧٩).

٣ - «... الإخوة للأب والأمّ دون الإخوة للأمّ»^(٨٠).

٤ - «... الإخوة من الأب والأمّ دون الإخوة من الأب»^(٨١).

ومن الواضح أنّ هذه عبارات شارحة للحديث الأصلي، وليست جزءاً من المتن، سيما الصيغ: الأولى والثالثة والرابعة، وأمّا الصيغة الثانية فهي مُستبعدة؛ إذ لا مناسبة لاستعمال واو العطف.

وأما الصيغة الثالثة فغلط، كما يظهر بأدنى تأمل؛ إذ لا تتلاءم مع صدر الحديث الذي يتحدّث عن حاجبية الإخوة الأشقاء للإخوة للأب، ولا تتحدّث عن الإخوة للأمّ، وأيضاً هذه الزيادة تتنافى مع الحكم المذكور في الآية، وهو اجتماع الإخوة الأشقاء مع الإخوة للأمّ، ولا حجب بينهما.

والمثير للانتباه هو عدم رواية أهل البيت عليهم السلام لهذه الرواية وعدم معرفتهم بها، بل يبدو تعجّب الإمام الصادق عليه السلام عند سماعها من السبيعي؛ حيث استوى جالساً. وهذا ما يدلّ على تسرّب هذا الحديث من المصادر السنيّة إلى المصادر الشيعية، بعدها صار مستنداً للفتوى عندنا.

والملاحظ أيضاً أنّ الحديث بكلتا فقرتيه يتناول الذكور فحسب، ولا يتناول

الإناث، فدعوى الحجب بين الإناث لا دليل عليها، كما لا دليل على الحجب بين الذكور والإناث. والغريب أنَّ أهل السنة مع قولهم بالحجب في صورتين الأخيرتين إلا أنَّهم قد جمعوا بين الكلالتين في بعض الحالات، كالأخت للأب فإنَّها تجتمع مع الأخت للأبوين إذا لم يكن معها أخ للأب يعصبها، فلاأخت للأبوين النصف وللأخت للأب السدس بالفرض تكملة للثلثين، كما إذا كان مع الأخت للأبوين أخ لأب فإنَّه وإن كان لا يعصبها لكن لا مانع من اجتماعهما، فالأخت الشقيقة ترث بالفرض وفرضها النصف، والأخ للأب يرث بعنوان العصبة بالنفس. ومقتضى ذلك عدم الحجب. وهذا - كما ترى - يتنافى مع القول بالحجب، وليس المقام من قبيل ذي القربتين حتَّى يُقال بأنَّه لا مانع من حجبه من جهة وتوريثه من جهة أخرى، بل هنا العلاقة النسبية واحدة، فإمَّا أن يثبت حجبه أو لا.

وهذا المطلب هو الذي قلنا إنَّه لم نعثر على أيِّ اعتراض من قبل الأئمَّة من أهل البيت (عليه السلام) ولا أصحابهم عليه، والمقدار الذي اعترض فيه الأئمَّة من أهل البيت (عليه السلام) على الفقه السنِّي هو: فكرة التعصيب بالنفس المختصَّة بالذكور، والتي تُغطِّي موارد الخلاف بيننا وبين الفقه السنِّي، ويبقى صورة واحدة، وهي الجمع بين الأنثيين من الكلالتين لم يُسجَّل فيه أيُّ اعتراض عليهم، سوى الروايات التي جعلت للبنات والأخوات الثلثين مع التعدد، والتي تنفي كيفية التحصيل للبنات والأخوات الواردة في الفقه السنِّي، ولا تنفي أصل الجمع بين الكلالتين، والذي هو محلُّ البحث.

العقبة الكؤود:

رغم هذه الرحلة البحثية التي عقدناها إلا أنَّه ثمة عقبة كؤود تُواجه النتيجة

التي توصلنا إليها سيما في هذه المسألة، من عدم حاجبية كلاله الأبوين لكلاله الأب، وهذه العقبة هي: كيف يُمكن تجاوز هذا الإجماع المستحكم وإطباق الفقهاء وتسالمهم في جميع الأعصار على الإفتاء بالحجب؟! وكيف تُفسّر هذا التسالم؟! وكيف نجرؤ على مخالفته؟

الجواب:

١ - إنّ هذا الإطباق والتسالم ما دام ناشئاً من مستند فتّي ووجه صناعي فلا غضاضة في مخالفته فيما «لو ثبت ضعف ذلك المستند، ووقوعه في الفقه ليس بعزيز، وقت مرّ عليك ما نقلناه عن المحقّق الخوئي^(٨٢). أجل، لو كان إجماعاً تعبدياً صرفاً فيختلف الحال حينئذٍ. وما نحن فيه من قبيل الأوّل، لا الثاني.

٢ - أضف إلى ذلك أنّ لنا رأياً خاصّاً في دور الإجماع غير المدركي وطبيعة المساحة التي يتحرّك فيها، وما نحن فيه ليس منها.

النتائج الأساسية للقسم الأوّل من البحث:

١ - إمكان اجتماع كلاله الأبوين مع كلاله الأب، وأنّ كلاله الأبوين لا تحجب كلاله الأب حجب حرمان.

٢ - لا فرق في القول بإمكان اجتماع هاتين الكلالتين فيما إذا كانا قد تفرّدا بالتركة لوحدهما، وبين ما إذا اجتمعتا مع كلاله الأمّ.

٣ - وبالتالي إمكان اجتماع الكلالات الثلاث جميعاً، وقد أقمنا تسعة وجوه لإثبات ذلك.

الهوامش

- (١) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، ط ٧ / بدون تاريخ، ٣٩: ١٨٢.
- (٢) الشهيد الأول، محمد بن مكي، الدروس الشرعية في فقه الامامية، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١٤١٢/١ هـ، ٢: ٣٣٦، الدرس (١٨٠). وانظر: الطوسي، محمد بن الحسن، النهاية في مجرد الفقه والفتاوي، انتشارات قدس محمدي - قم / بدون تاريخ: ٦٣٦. المحقق الطوسي، نصير الدين، جواهر الفرائض، المطبوع في مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) [الصادرة باللغة العربية] عن مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي - قم / ١٤٢١ هـ = ٢٠٠٠ م، العدد ١٧: ٢٠٥، مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام). ابن سعيد، يحيى بن سعيد الحلبي، الجامع للشرائع، مؤسسة سيد الشهداء العلمية - قم / ١٤٠٥ هـ: ٥١٨.
- (٣) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الاسلامية - طهران، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ، ٧: ٧٤. وحكى الكليني عن الفضل بن شاذان الإجماع عليه [المصدر السابق، ٧: ١٠٥، ذيل ح ٨]. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، المقنع، مؤسسة الإمام الهادي (عليه السلام) - قم، ط ١ / ١٤١٥ هـ: ٤٩٦. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، الهداية في الأصول والفروع، مؤسسة الإمام الهادي (عليه السلام) - قم، ط ١ / ١٤١٨ هـ: ٣٣٣. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، من لا يحضره الفقيه، دار الكتب الاسلامية - طهران / ١٤١٠ هـ، ٤: ٢٧٣. المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان، الإعلام، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط ٢ / ١٤١٤ هـ = ١٩٩٣ م: ٥٦. المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان، المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ٢ / ١٤١٠ هـ: ٦٨٩. أبو الصلاح الحلبي، تقى الدين بن نجم، الكافي في الفقه، تحقيق: رضا الأستادي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي (عليه السلام) العامة - إصفهان، ط ١ / ١٤٠٣ هـ: ٣٧٢. الطوسي، النهاية: ٦٣٥. الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤٠٧ هـ، ٤: ٥٢، م ٦٠. سلالر، أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلمي، المراسم العلوية

في الأحكام النبوية، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت (عليه السلام) - قم، ١٤١٤ هـ: ٢٢٤. ابن البراج، القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، المهذب، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤١١ هـ، ٢: ١٣٤. ابن حمزة الطوسي، أبو جعفر محمد بن علي، الوسيلة الى نيل الفضيلة، مكتبة المرعشي النجفي - قم، ط ١ / ١٤٠٨ هـ: ٣٨٨. الراوندي، قطب الدين سعيد بن هبة الله، فقه القرآن في شرح آيات الأحكام، مطبعة الولاية - قم، ط ٢ / ١٤٠٥ هـ، ٢: ٣٥٠. ابن زهرة الحلبي، حمزة بن علي، غنية النزوع الى علمي الأصول والفروع، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) - قم / ١٤١٧ هـ: ٣٢٥. ابن إدريس الحلبي، أبو جعفر محمد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسسة للنشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤١٠ هـ، ٣: ٢٥٩. الكيدري، قطب الدين أبو الحسن محمد بن الحسين بن تاج الدين البيهقي النيسابوري، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) - قم، ط ١ / ١٤١٦ هـ: ٣٦٧. المحقق الطوسي، جواهر الفرائض، العدد ١٧: ٢٥٥، مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام). المحقق الحلبي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، تحقيق: السيد صادق الشيرازي، منشورات استقلال - طهران، ط ٢ / ١٤٠٩ هـ - [أوفست من الطبعة الثالثة ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م بموافقة مؤسسة الوفاء - بيروت]، ٤: ٨٢٦. ابن سعيد، الجامع للشرائع: ٥١٣. وهو ظاهر كشف الرموز [الآبي، زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب ابن أبي المجد اليوسفي، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤٠٨ هـ ٢: ٤٥٣ - ٤٥٤]. العلامة الحلبي، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤١٣ هـ ٣: ٣٦٢. العلامة الحلبي، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) - قم، ط ١ / ١٤٢٠ - ١٤٢٢ هـ، ٥: ١٩. وهو ظاهر كنز الفوائد [العبيدي، عميد الدين بن محمد الأعرج الحسيني، كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤١٦ هـ، ٣: ٣٧١]. وهو ظاهر الفخر [فخر المحققين، محمد بن الحسن، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، مؤسسة إسماعيليان - قم، ط ١ / ١٣٨٧ - ١٣٨٩ هـ، ٤: ٢١٦]. الشهيد الأول، محمد بن مكي، اللعة الدمشقية في فقه الامامية، مؤسسة فقه الشيعة، ط ١ / ١٤١٠ هـ = ١٩٩٠ م: ٢٢٧. الشهيد الأول، الدروس

الشرعية، ٢: ٣٦٨، الدرس (١٨٩). السيوري، جمال الدين أبو عبدالله المقداد بن عبدالله، كنز العرفان في فقه القرآن، انتشارات مرتضوي - قم، ط ١ / ١٤٢٥ هـ، ٢: ٣٣٤. ابن فهد الحلبي، جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن فهد، المهذب البارع في شرح المختصر النافع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤٠٧ هـ، ٤: ٣٨٧. الصيمري، مفلح بن حسن البحراني، تلخيص الخلاف وخلاصة الاختلاف (منتخب الخلاف)، مكتبة المرعشي النجفي - قم، ط ١ / ١٤٠٨ هـ، ٢: ٢٥٣، م (٤٤) و (٤٥). وهو ظاهر مسالك الأفهام [الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية - قم، ط ١ / ١٤١٣ هـ، ١٣: ١٤١]. الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤١٤ هـ، ١١: ٣٩٠. المجلسي الأول، محمد تقي، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، مؤسسة فرهنگي إسلامي كوشانبور - إيران، ط ٢ / ١٤٠٦ هـ، ١١: ٢٤٨. المحقق السبزواري، المولى محمد باقر، كفاية الفقه المشتهر بـ (كفاية الأحكام)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤٢٣ هـ، ٢: ٨٣٥. الفيض الكاشاني، محمد محسن، مفاتيح الشرائع، دار الكتب الإسلامية - تهران، ط ٣ / ١٣٦٧ هـ. ش، ٣: ٣٠٢. المفتاح (١٢٠١). الحر العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة المعروف اختصار اسمه بـ (وسائل الشيعة)، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم، ط ١ / ١٤١٢ هـ، ٢٦: ١٨٢ - ١٨٣، ب ١٣ من ميراث الإخوة والأجداد. الحر العاملي، محمد بن الحسن، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة (منتخب المسائل)، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد، ط ١ / ١٤١٢ هـ، ٨: ٣٢٧، ب ٤ من ميراث الإخوة والأجداد، الرقم (١٢). الفاضل الإصبهاني، بهاء الدين محمد بن الحسن المعروف بالفاضل الهندي، كشف اللثام عن قواعد الأحكام، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤١٦ هـ، ٩: ٤٢٣ - ٤٢٤. العاملي، محمد بن جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، دار إحياء التراث العربي - بيروت / بدون تاريخ، ٨: ١٤١، الطبعة القديمة. الطباطبائي العاملي، علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤٢٢ هـ، ١٢: ٥٣٦. النراقي، المولى أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم، ط ١ / ١٤١٥ هـ، ١٩: ٢٦٦ - ٢٦٨. النجفي، جواهر الكلام، ٣٩: ١٤٩.

- (٤) أنظر: مجلة فقه أهل البيت عليه السلام، العدد: ٨٩.
- (٥) الكيدري، إصباح الشيعة: ٣٦٧. الشهيد الثاني، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام، ١٣: ١٤٦. المحقق السبزواري، كفاية الأحكام، ٢: ٨٣٣. النراقي، مستند الشيعة، ١٩: ٢٧٤.
- (٦) الصدوق، المقنع: ٤٩٤-٤٩٥. المفيد، المقنعة: ٧١٢. الطوسي، النهاية: ٦٣٧. الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، دار الكتب الاسلامية - طهران / ١٣٩٠ هـ، ٤: ١٦٨ - ١٦٩، ب ١٠٠، ح ٦٣٧. وانظر: الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الاسلامية - طهران / ١٣٩٠ هـ، ٩: ٣٢٢، ب ٢٩، ح ١١٥٧. ابن البرّاج، المهذب، ٢: ١٣٥، ١٣٦، ١٣٨. أبو الصلاح الحلبي، الكافي: ٣٧٢. ابن حمزة، الوسيلة: ٣٨٩. ابن سعيد، الجامع للشرائع: ٥١٤. الشهيد الثاني، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام، ١٣: ١٤٧. المحقق السبزواري، كفاية الأحكام، ٢: ٨٣٤. النراقي، مستند الشيعة، ١٩: ٢٧٤. الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين، نشر مدينة العلم - قم، ط ٢٨ / ١٤١٠ هـ = ١٩٩٢ م، ٢: ٣٦٢ - ٢٦٣.
- (٧) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ١١: ٣٩٢.
- (٨) الصدوق، المقنع: ٤٩٧، ٤٩٨. المفيد، المقنعة: ٦٩١. أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٣٧٢. الطوسي، النهاية: ٦٤٣. الطوسي، الخلاف، ٤: ٥٢ - ٥٥، م ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، و: ٩٧ - ٩٨، م ١٠٨، ١٠٩، و: ١٢٩، م ١٤٩. سلالر، المراسم: ٢٢٤ - ٢٢٥. ابن البرّاج، المهذب، ٢: ١٣٧. ابن حمزة، الوسيلة: ٣٩٠. ابن زهرة، غنية النزوع: ٣١١، ٣٢٥. ابن إدريس، السرائر، ٣: ٢٤١. الكيدري، إصباح الشيعة: ٣٦٧. المحقق الطوسي، جواهر الفرائض، العدد ١٧: ٢٠٥، مجلة فقه أهل البيت عليه السلام. المحقق الحلّي، شرائع الإسلام، ٤: ٨٣٩. الجامع للشرائع (ابن سعيد): ٥١٤ - ٥١٥. وهو ظاهر كشف الرموز [الآبي، كشف الرموز، ٢: ٤٥٧]. العلامة الحلّي، قواعد الأحكام، ٣: ٣٦٧. العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ١ / ١٤١٠ هـ، ٢: ١٢٢. العلامة الحلّي، تحرير الأحكام، ٥: ٢٥ - ٢٦. وهو ظاهر كنز الفوائد [العميدي، كنز الفوائد في حلّ مشكلات القواعد، ٣: ٣٧٧، ٣٧٩. وهو ظاهر الفخر [فخر المحقّقين، إيضاح الفوائد، ٤: ٢٢٤]. الشهيد الأوّل، اللعة دمشقية: ٢٢٦، ٢٢٨. وهو ظاهر كنز العرفان [السيوري، كنز العرفان، ٢: ٣٣٤. وهو ظاهر ابن

فهد [ابن فهد، المهذب البار، ٤: ٣٩٢]. وهو ظاهر الصيمري [الصيمري، تلخيص الخلاف، ٢: ٢٦٢، م (٧٧)]. الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ١٣: ١٥٥. الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ١١: ٣٩٢، ٤٠٩. المجلسي الأول، روضة المتقين، ١١: ٢٧٢، ٢٨٣. المحقق السبزواري، كفاية الأحكام، ٢: ٨٤٣. الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع، ٣: ٣٠٢، المفتاح (١٢٠١). الحرّ العاملي، هداية الأئمة، ٨: ٣٢٧، ب ٤ من ميراث الإخوة والأجداد، الرقم (١٢). الفاضل الإصفهاني، كشف اللثام، ٩: ٤٤١. العاملي، مفتاح الكرامة، ٨: ١٥٧ - ١٥٨، الطبعة القديمة. الطباطبائي العاملي، رياض المسائل، ١٢: ٥٥٥. النراقي، مُستند الشيعة، ١٩: ٣١٢. النجفي، جواهر الكلام، ٣٩: ١٦٧ - ١٦٩، وقد عبّر النجفي بعدم الخلاف فيه نصّاً وفتوى ولا إشكال.

(٩) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ١١: ٣٩٢.

(١٠) ابن زهرة، غنية النزوع: ٣٢٥ - ٣٢٦. المحقق الحلّي، شرائع الإسلام، ٤: ٨٣١. الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ١١: ٤١٣. النجفي، جواهر الكلام، ٣٩: ١٧٥ - ١٧٦.

(١١) الصدوق، المقنع: ٥٠١، حكاة عن الفضل بن شاذان. المفيد، المقنعة: ٦٨٩. أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٣٧٤. الطوسي، النهاية: ٦٥٢. سلار، المراسم: ٢٢٥. ابن البرّاج، المهذب، ٢: ١٤٧ - ١٤٨. ابن حمزة، الوسيلة: ٣٩٢ - ٣٩٣. ابن زهرة، غنية النزوع: ٣٢٥، ٣٢٦. ابن إدريس، السرائر، ٣: ٢٤١. الكيدري، إصباح الشيعة: ٣٦٨. المحقق الطوسي، جواهر الفرائض، العدد ١٧: ٢٠٥، مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام). المحقق الحلّي، شرائع الإسلام، ٤: ٨٣١. ابن سعيد، الجامع للشرائع: ٥١٨. وهو ظاهر كشف الرموز [الآبي، كشف الرموز، ٢: ٤٥٨]. العلامة الحلّي، قواعد الأحكام، ٣: ٣٧٠. العلامة الحلّي، إرشاد الأذهان، ٢: ١٢٣. العلامة الحلّي، تحرير الأحكام، ٥: ٣١. وهو ظاهر كنز الفوائد [العميدي، كنز الفوائد في حلّ مشكلات القواعد، ٣: ٣٧٧. وهو ظاهر الفخر [فخر المحققين، إيضاح الفوائد، ٤: ٢٢٩]. الشهيد الأول، اللعة الدمشقية: ٢٢٨. الشهيد الأول، الدروس الشرعية، ٢: ٣٧٣، الدرس (١٩١). السيوري، جمال الدين أبو عبدالله المقداد بن عبدالله، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم، ط ١/ ١٤٠٤ هـ، ٤: ١٨٢ - ١٨٣. وهو ظاهر ابن فهد [ابن فهد، المهذب البار، ٤: ٣٩٦]. وهو ظاهر مسالك الأفهام [الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ١٣: ١٦٦]. الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ١١: ٤١٨. المجلسي الأول، روضة المتقين، ١١: ٣٠١. المحقق السبزواري، كفاية الأحكام، ٢: ٨٤٨.

الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع، ٣: ٣٠٢، المفتاح (١٢٠١). الفاضل الإصفهاني، كشف اللثام، ٩: ٤٥١. العاملي، مفتاح الكرامة، ٨: ١٦٧، الطبعة القديمة. الطباطبائي العاملي، رياض المسائل، ١٢: ٥٦٢. النراقي، مُستند الشيعة، ١٩: ٣٢٨. النجفي، جواهر الكلام، ٣٩: ١٨٢.

(١٢) الصدوق، المقنع: ٥٠٠. الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه، ٤: ٢٩٢. المفيد، المُقنعة: ٦٩٢. أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٣٧٤. الطوسي، النهاية: ٦٥٣. الطوسي، الخلاف، ٤: ٢٠، م ١١. الطوسي، مُحَمَّد بن الحسن، الإيجاز في الفرائض والموارِيث (المطبوع ضمن الرسائل العشر)، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / بدون تاريخ: ٢٧٣ - ٢٧٤. الطوسي، الاستبصار، ٤: ١٧٠. ذيل ح ٦٤٣. سلا، المراسم: ٢٢٥. ابن البرّاج، المهذّب، ٢: ١٤٥ - ١٤٦. ابن حمزة، الوسيلة: ٣٩٣. ابن زهرة، غنية النزوع: ٣١١، ٣٢٦. ابن إدريس، السرائر، ٣: ٢٤١، ٢٦٢. الكيدري، إصباح الشيعة: ٣٦٨. المحقّق الطوسي، جواهر الفرائض، العدد ١٧: ٢٠٤، مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام). المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام، ٤: ٨٣١. ابن سعيد، الجامع للشرائع: ٥١٨. وهو ظاهر كشف الرموز [الآبي، كشف الرموز، ٢: ٤٥٨]. العلامة الحلّي، قواعد الأحكام، ٣: ٣٧٠. العلامة الحلّي، إرشاد الأذهان، ٢: ١٢٣. العلامة الحلّي، تحرير الأحكام، ٥: ٣٠، ٣١، ٣٣. العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤١٢ هـ، ٩: ٤٦، م ٤. العميدي، كنز الفوائد في حلّ مشكلات القواعد، ٣: ٣٧٣، ٣٨٢. فخر المحقّقين، إيضاح الفوائد، ٤: ٢٢٧. الشهيد الأوّل، اللمعة الدمشقية: ٢٢٩. الشهيد الأوّل، الدروس الشرعية، ٢: ٣٧٤. الدرس (١٩١). السيوري، التنقيح الرائع، ٤: ١٨١. ابن فهد، المهذّب البار، ٤: ٣٩٣. الصيمري، تلخيص الخلاف، ٢: ٢٤٤، م (٩). وهو ظاهر مسالك الأفهام [الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ١٣: ١٥٨]. الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ١١: ٤١٦. المجلسي الأوّل، روضة المتّقين، ١١: ٢٧١. المحقّق السبزواري، كفاية الأحكام، ٢: ٨٤٧. الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع، ٣: ٣٠١ - ٣٠٢، المفتاح (١٢٠١). الحرّ العاملي، هداية الأئمة، ٨: ٣٣٠، ب ٥ في ميراث الأعمام والأخوال، الرقم (٩) و ١٠ و (١٢). الفاضل الإصفهاني، كشف اللثام، ٩: ٤٤٦ - ٤٤٧. العاملي، مفتاح الكرامة، ٨: ١٦٣، الطبعة القديمة. الطباطبائي العاملي، رياض المسائل، ١٢: ٥٦١ - ٥٦٢. النراقي، مُستند الشيعة، ١٩: ٣٢٢. النجفي، جواهر الكلام، ٣٩: ١٧٦.

فقه أهل البيت

(١٣) أنظر: الهاشمي الشاهرودي، محمود، منهاج الصالحين، مكتب السيد محمود الهاشمي، ط ٢ / ١٤٣٢ هـ = ٢٠١١ م، ٥٢١: ٢، م (١٧٧٤)، ط ٢ / ١٤٣٢ هـ = ٢٠١١ م، وكان ذلك في يوم ١٢ / ٥ / ١٣٩٤ هـ. ش = ١٥ / جمادى الأولى / ١٤٣٧ هـ = ٢٤ / ٢ / ٢٠١٦ م.

(١٤) أنظر: التستري، محمد تقي، النجعة في شرح اللمعة، مكتبة الصدوق - إيران، ط ١ / ١٣٧١ هـ. ش، ١٠: ٣٧٧ - ٣٨١، وكان ذلك في يوم ٢٢ / ١٢ / ١٣٩٤ هـ. ش = ٢ / جمادى الثانية ١٤٣٧ هـ = ١٢ / ٣ / ٢٠١٦ م، وأنظر: اليعقوبي، محمد، ميراث أولاد الأولاد مع وجود الولد المباشر، دار الصادقين للطباعة والنشر والتوزيع - النجف الأشرف، ط ١ / ١٤٣٧ هـ = ٢٠١٦ م: ١٣ - ١٤، وكان ذلك في يوم ١٦ / ١ / ١٣٩٦ هـ. ش = ٧ / رجب / ١٤٣٨ هـ = ٥ / ٤ / ٢٠١٧ م.

(١٥) أنظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، دار الكتب العلمية - قم / بدون تاريخ، ٥: ١٢١.

(١٦) الطوسي، الخلاف، ٤: ٣٤، المسألة (٢٦). انظر: السرخسي، محمد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة - بيروت ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م، ٢٩: ١٥٣.

(١٧) السائيس، محمد علي، تفسير آيات الأحكام، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١ / ١٤٢١هـ - ٢٠٠١ م، ١: ٣٨٥.

(١٨) النووي الدمشقي، محيي الدين، المجموع في شرح المهذب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع / بدون تاريخ، ١٦: ٨٧. الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب القاهري الشافعي، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت/ بدون تاريخ، ٢: ٥٦. الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب القاهري الشافعي، مغني المحتاج الى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار احياء التراث العربي - بيروت / ١٣٧٧ هـ = ١٩٥٨ م، ٣: ١١. البكري الدمياطي، أبو بكر بن محمد شطا، حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين بمهمات الدين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط ١ / ١٤١٨ هـ = ١٩٩٧ م، ٣: ٣٧٢.

(١٩) المقدسي، ابن قدامة موفق الدين عبدالله بن أحمد، المغني، دار الفكر، ط ١ / ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م، ٧: ٥.

(٢٠) النساء: ١٢ - ١٧٦.

(٢١) الطبرسي، الامام السعيد أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان لعلوم القرآن،

مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع - طهران / ١٤١٧ هـ = ١٩٩٧ م، ٣: ٣٨.

(٢٢) النراقي، مستند الشيعة، ١٩: ٧. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، كتاب الرسالة، المكتبة العلمية - بيروت / بدون تاريخ: ١٤٧، (باب الفرائض التي أنزل الله نصاً)، ١٦١، (باب الفرائض المنصوصة التي سنّ رسول الله معها).

(٢٣) العاملي، مفتاح الكرامة، ٨: ٣. وأنظر: النجفي، جواهر الكلام، ٣٩: ٥.

(٢٤) أقول: لقد تقدّم منّا بيان أنّ أنواع التوريث أربعة: الفرض، القرابة (= العصبية)، الردّ، الولاء. ومن هنا يتضح لك السبب في عدولنا عن التعبير الشائع، وهو تقسيم الإرث: إلى ما بالفرض وما بالقرابة؛ فإنّ هذا التقسيم غير جامع.

(٢٥) فزّاج حسين، أحمد، نظام الإرث في التشريعي الاسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت / ١٤١٨ هـ = ١٩٩٨ م: ١١، الهامش.

(٢٦) أنظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٢٦: ٧٣، ب ٦ من موجبات الإرث، ح ٧، ٨، و ٧٦، ح ١٦، و ٧٨ - ٧٩، ب ٧، ح ٥، ٦، و ٨٢، ح ١٢.

(٢٧) أنظر: النجفي، جواهر الكلام، ٣٩: ١٠، ١٢ - ١٣، ٧٩ - ٨١. الخوئي، منهاج الصالحين، ٢: ٣٤٩ - ٣٥١، ٣٦٢ - ٣٦٣.

(٢٨) أنظر: الهاشمي الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأصول (مباحث الحجج والأصول العملية / ١)، المجمع العلمي للشهيد الصدر (قدس سره) - قم، ط ١ / ١٤٠٥ هـ، ٤: ٣١٢. الحائري، كاظم، مباحث الأصول، دار البشير - قم، ط ٢ / ١٤٢٥ هـ، ج ٢ ق ٢: ٣٠٢. البهسودي، محمّد سرور، مصباح الأصول - الأصول العملية (تقريراً لأبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي) المطبوع ضمن موسوعة الإمام الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي (قدس سره) - قم: ٤٧ / ١٤٢٢ هـ، ٤٧: ١٦٠ - ١٦٤.

(٢٩) أنظر: البهسودي، مصباح الأصول - الأصول العملية / المطبوع ضمن موسوعة الإمام الخوئي ٤٧: ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٣٠) ابن زهرة، غنية النزوع: ٣٢٦. النجفي، جواهر الكلام، ٣٩: ١٧٥.

(٣١) النجفي، جواهر الكلام، ٣٩: ١٨٢.

(٣٢) المحقّق الحليّ، شرائع الإسلام ١: ٨١.

(٣٣) العلامة الحليّ، تحرير الأحكام الشرعية، ٣: ٣٠٩. وإن دغدغ بعضهم فيه [النجفي، جواهر الكلام، ٢٨: ٥١].

(٣٤) العلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعية، ٣: ٦٣٨، ٦٣٩. النجفي، جواهر الكلام، ٤٣: ٤٢٢.

(٣٥) الطوسي، الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - طهران / ١٤٠٧ هـ، ٤: ٨٥، ٧: ١٧٤. المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ٤: ١٠٥٣. العلامة الحلي، قواعد الأحكام، ٣: ٧٠٨.

(٣٦) انظر: كاتوزيان، ناصر، الإرث، دادكستر نشر - إيران، ط ١ / ١٣٧٦ هـ. ش: ٦٠ - ٦١، وأيضاً: ٦٢ - ٦٣ [باللغة الفارسية].

أقول: لقد أشار الكاتب المحترم الى هذه الإشكالية، وحاول دفعها بتصوير أن المشكلة لا تدخل تحت مقولة الحرمان؛ لأنه لم يُحرم الوارث من حقوقه، بل هو تحديد للحصة التي يأخذها من الأول.

(٣٧) أنظر: مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، كل من العددين: ٨٩ و ٩٠.

(٣٨) النساء: ١٧٦.

(٣٩) النساء: ١٢.

وصدر الآية كالتالي: ﴿وَلَكُمْ يَصِفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ ذِينَ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْنَ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ ذِينَ...﴾.

(٤٠) النساء: ٧.

(٤١) النساء: ١١.

(٤٢) النساء: ١٢.

(٤٣) الأحزاب: ٦.

(٤٤) الأنفال: ٧٢ - ٧٥.

(٤٥) النساء: ١٧٦.

(٤٦) أقول: إن سبب إباء العام والمطلق عن التخصيص والتقييد هو استلزام التقييد والتخصيص لمحدور عقلي أو عرفي.

(٤٧) سند الكليني: محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمير عن جميل ابن دراج عن بكير.

سند الشيخ الطوسي: [عن محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه، وعن محمد ابن إسماعيل] عن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمير عن جميل بن دراج عن بكير [الطوسي، تهذيب الأحكام، ١٠: ٤٧ - ٥٠، المشيخة].

(٤٨) النساء: ١٧٦.

(٤٩) الكليني، الكافي، ٧: ١٠٣، ح ٦. الطوسي، تهذيب الأحكام، ٩: ٢٩٣، ب ٢٧ ميراث الأزواج، ح ١٠٤٨. وانظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٢٦: ١٥٤، ب ٣ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ١.

(٥٠) أنظر: المصدر السابق، ٢٦: ١٤٥ - ١٨٣، أبواب ميراث الإخوة والأجداد.

(٥١) الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، عيون أخبار الرضا عليه السلام، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ط ١ / ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م، ١: ١٢٩، ١٣٢، ب ٣٥، ح ١. الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٢٦: ٧٦، ب ٦ من موجبات الإرث، ح ١٦، و ٨٣، ب ٧، ح ١٥.

(٥٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٢٦: ١٥٤، ب ٣ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ١.

(٥٣) أنظر: المصدر السابق، ٢٦: ١٤٥ - ١٤٨، ب ١ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٢، ٤، ٧، و: ١٥٢ - ١٥٤، ب ٢، ح ٢، ٥، و: ١٥٤، ب ٣، ح ١، ٢، ٣، و: ١٧٨، ب ١٠، ح ٣.

(٥٤) النساء: ١٧٦.

(٥٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٢٦: ١٥٤ - ١٥٥، ب ٣ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٢.

(٥٦) سند الحديث: محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي عن حمدويه بن نصير عن محمد ابن الحسين بن أبي الخطاب عن الحسن بن محبوب السرد عن العلاء بن رزين عن يونس بن عمار [الطوسي، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، المعروف بـ (رجال الكشي)، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤٠٤ هـ، ٣٤٦: ١، ح ٢١١].

ويونس بن عمار الصيرفي التغلبي مجهول؛ إذ لم يرد له توثيق صريح في كتب الرجال، من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام [الطوسي، محمد بن الحسن، رجال الطوسي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤١٥ هـ: ٣٢٤، رقم (٤٨٥١)]، ولكن يُمكن توثيقه بسبب رواية الأجلاء عنه كابن أبي عمير عنه [الكليني، الكافي، ٢: ٢٢٢، ح ٣] وعثمان بن عيسى [المصدر السابق، ٢: ٩٨، ح ٢٥] ويونس بن عبد الرحمان [المصدر السابق، ٣: ٢٦٨، ح ٣] وابن محبوب [المصدر السابق،

٥: ٥٣١، ح ٤، و ٨: ١٤٤، ح ١١٣] والعلاء بن رزبن [الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ٣٤٦: ح ٢١١]. هذا، مُضافاً إلى ما ذكره النجاشي بشأن أخيه إسحاق بن عمار الصيرفي، قال: «شيخ من أصحابنا ثقة. وإخوته يونس ويوسف وقيس وإسماعيل. وهو في بيت كبير من الشيعة...» [النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي الأسدي الكوفي، فهرست أسماء مصنّفي الشيعة، المشتهر بـ (رجال النجاشي)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين - قم، ط ٥ / ١٤١٦ هـ: ٧١، رقم (١٦٩)] الذي يُشعر باستقامته وإخوته.

(٥٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٢٦: ١٤٨، ب ١ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٧.

(٥٨) سند الكليني: عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة وبكير ومحمّد والفضيل وبريد [الكليني، الكافي، ٧: ١٠٩، ح ٢].

سند الطوسي: [عن محمّد بن يعقوب] عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة وبكير ومحمّد والفضيل وبريد [الطوسي، تهذيب الأحكام، ٩: ٣٠٣ - ٣٠٤، ح ١٠٨١، و ١٠: ٢٩ - ٣٧، المشيخة. الطوسي، الاستبصار، ٤: ١٥٥ - ١٥٦، ب ٩٥ من الفرائض، ح ٥٨٣، و: ٣١٠ - ٣١١، المشيخة].

(٥٩) ليس في الكافي. والظاهر أنّ ما بين المعقوفين ليس هذا موضعه، بل المناسب وروده في الجملة التالية، كما جاء في التهذيب والاستبصار.

(٦٠) وفي الاستبصار: (له أو قلت). والظاهر أنّه مصحّف، والأنسب (أو قلت له).

(٦١) كذا في الكافي. والظاهر في العبارة تصحيف. والصحيح ما ورد في التهذيب والاستبصار: (جده وأخاه لأبيه أو أخاه لأبيه وأمه).

(٦٢) كذا في الكافي والتهذيب والاستبصار.

(٦٣) وفي الاستبصار: (قد سمعته من ابنه ومن أبيه قبل ذلك)، وهو غير صحيح.

(٦٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٢٦: ١٦٥ - ١٦٦، ب ٦ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٩.

(٦٥) سند الكليني: عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن الحسن بن محبوب عن العلاء ابن رزبن عن عبدالله بن بكير عن محمّد بن مسلم [الكليني، الكافي، ٧: ١١٠، ح ٧].

سند الطوسي: [عن محمّد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا] عن أحمد بن محمّد عن الحسن بن محبوب عن العلاء بن رزبن عن عبدالله بن بكير عن محمّد بن مسلم [الطوسي، تهذيب الأحكام، ٩: ٣٠٤، ح ١٠٨٦، و ١٠: ٤٢ - ٤٤، المشيخة. الطوسي،

الاستبصار، ٤: ١٥٦، ب ٩٥ من الفرائض، ح ٥٨٨، و: ٣١٣ - ٣١٤، المشيخة].

(٦٦) وفي الكافي والتهذيب والاستبصار: (الجد).

(٦٧) كذا في الكافي.

(٦٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٢٦: ١٦٦، ب ٦ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ١١.

(٦٩) سند الحديث: محمد بن يعقوب الكليني عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن

الحسين بن سعيد عن فضالة بن أيوب عن موسى بن بكر عن علي بن سعيد عن

زرارة [الكليني، الكافي، ٧: ١٠٤، ذيل ح ٦].

وأبو الحسن علي بن سعيد بن رزام القاساني ثقة، له كتاب الجنائز [النجاشي، رجال

النجاشي، ٢٥٩، رقم (٦٧٧)].

(٧٠) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٢٦: ١٤٧، ب ١ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٤.

(٧١) سند الحديث: محمد بن الحسن الطوسي [عن أحمد بن عبدون (المعروف بابن

الهاشر) سماعاً وإجازة عن علي بن محمد بن الزبير] عن علي بن الحسن بن فضال

عن عمرو بن عثمان عن الحسن بن محبوب عن أبي أيوب عن محمد بن مسلم

[الطوسي، تهذيب الأحكام، ٩: ٣١٣، ح ١١٢٤، و ١٠: ٥٥ - ٥٦، المشيخة].

وأبو علي عمرو بن عثمان الثقفي الخزّاز - وقيل الأزدي - كوفي ثقة، له كتب [النجاشي،

رجال النجاشي، ٢٨٧، رقم (٧٦٦)].

(٧٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٢٦: ١٧٦، ب ٩ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٢.

(٧٣) المفيد، الإعلام، ٥٦ - ٥٧.

(٧٤) سند الحديث: محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير

عن عمر بن أذينة عن زرارة بأعين.

(٧٥) الكليني، الكافي، ٧: ١٠٠، ح ٣. وانظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٢٦: ١٤٥ -

١٤٦، ب ١ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٢.

(٧٦) الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي - بيروت / ١٣٧٥

هـ = ١٩٣٨ م، ٣: ٢٨١ - ٢٨٢، ح ٢١٧٥، ٢١٧٦.

(٧٧) 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،

سنن الترمذي، ٣: ٢٨١ - ٢٨٢، ح ٢١٧٤، ٢١٧٥، ٢١٧٦. الحاكم النيسابوري، أبو عبدالله، المستدرك 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 العبسي، عبدالله بن محمد بن أبي شيبة، المصنّف في الأحاديث والآثار، دار الفكر - بيروت، ط ١ / ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٩ م، ٧: ٥، ح ١٣، و: ٣٩٧، ح ٢.

(٧٨) الشيباني، مسند أحمد، ١: ١٤٤. القزويني، سنن ابن ماجه، ٢: ٩١٥، ح ٢٧٣٩. الترمذي، سنن الترمذي، ٣: ٢٨١، ح ٢١٧٤. البيهقي، السنن الكبرى، ٦: ٢٣٢.

(٧٩) الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ٤: ٣٣٦، ٣٤٢.

(٨٠) الصنعاني، المصنّف، ١٠: ٢٤٩، ح ١٩٠٠٣.

(٨١) الكوفي العبسي، المصنّف، ٧: ٣٩٧، ح ٢.

(٨٢) المصدر السابق ٨: ٣٥٢.

دراسة في كتاب إشارة السبق^(١)

عرض وتحليل

□ تأليف: الشيخ خليل كريواني

□ ترجمة: عقيل البندر

المقالة الحاضرة تضمّنت التعريف الإجمالي بالمؤلف، ثم فصلت القول في توصيف الكتاب، فتعرّضت لاسم الكتاب وتاريخ تأليفه وكذا الهدف من تأليفه ونسبة الكتاب لمؤلفه.. بعد ذلك خاضت في دراسة تنظيم مباحث وأبواب الكتاب ومعالم المنهج الفقهي، ومدى تأثير المصنّف بفقهاء حلب وختمت بذكر نماذج من فتاواه المخالفة للمشهور..

حول المؤلف:

هو علاء الدين أبو الحسن علي بن أبي الفضل بن حسن بن أبي المجد^(٢)، المعروف بـ«الحلي» و«ابن أبي المجد»^(٣) و«صاحب الإشارة»^(٤).

وأوّل المصادر الفقهية الموجودة التي تعرّضت إلى هذا المؤلف ما جاء على لسان الفاضل الهندي، الذي عبّر عنه بـ«ابن أبي المجد الحلي»، وحسب ما يذكر السيد محسن الأمين، فإنّ المراد من مصطلح «الحليان» في كلمات الفقهاء هما ابن

زهرة وأبو الصلاح الحلبي، والمقصود من «الحلبيون» هم الأخيران وأبو الحسن علي بن أبي الفضل حسن بن أبي المجد الحلبي صاحب كتاب إشارة السبق^(٥).

وبحسب ما يرى البعض فإنَّ أبا المجد الحلبي هو أحد علماء القرن السادس^(٦)، إلا أنَّه لم يتعرَّض أيُّ مصدر إلى تاريخ ولادته أو وفاته وحتى إلى أساتذته أو تلامذته، من هنا تجد أنَّ الآراء والكلمات التي تناولت تاريخ ميلاده ورحيله وعصره وحياته جاءت مبعثرة وغير منظَّمة، فذكر بعض أنَّه من علماء القرن الخامس، وقال بعض المعاصرين: أنَّ وفاته كانت بعد عام ٥٦٦ للهجرة معتمدين فقط على تأملهم وإمعانهم في نصِّ الكتاب دون ذكر مصدر أو مرجع آخر^(٧).

وقال آخرون: إنَّ وفاته كانت في أوائل القرن الثامن الهجري^(٨)، واعتبر بعض المعاصرين حياته في زمن المحقق الحليَّ صاحب الشرائع المتوفَّى سنة ٦٧٦ هجرية^(٩)، ومرة، وأخرى يطرح احتمال أنَّه كان من تلامذة الشيخ الطوسي أو أحد أبنائه^(١٠)، من دون التعرُّض إلى مصدر أو مرجع لتوثيق ذلك.

وما يؤسف له أنَّ سيرة هذا الفقيه وحياته العلمية وشخصيته المعروفة شابها الكثير من الغموض.

لقد عبَّر عنه صاحب مفتاح الكرامة بـ «الشيخ الفقيه الأجلَّ الأوحد القدوة»^(١١)، وذلك إشارة إلى مكانته السامية ودوره العلمي الرفيع.

حول الكتاب:

إنَّ (إشارة السبق) هو مجموعة مختصرة من المسائل العقيدية والفتاوى الفقهية في الأبواب العبادية، تأليف: ابن أبي المجد الحلبي.

اسم الكتاب وتاريخ تأليفه:

عُنون هذا الكتاب في النسخة المطبوعة بـ «إشارة السبق» وعلى ضوء ما ذكر في كلام البعض أنه «إشارة السبق إلى معرفة الحق»^(١٢) الذي معناه الهداية والإرشاد إلى معرفة الحق والحقيقة، إلا أنه غالباً ما يكتفي الفقهاء - حين تعرّضهم له - بعنوان «الإشارة» أو «إشارة السبق»، وقد عنونه المصنف في مقدّمته بعنوان «الإشارة» فقط دون شيء آخر.

وأوّل من نقل عنه من الفقهاء هو الفاضل الهندي (المتوفى سنة ١١٣٧هـ) في كتاب كشف اللثام، فقد أشار إلى كتاب إشارة السبق في كتاب الطهارة في بحث الأغسال المستحبة، عندما عبّر عن هذا الكتاب بـ الإشارة، فذكر أنّ غسل ليلة الجمعة يعدّ من الأغسال المستحبة كما ذكره صاحب الإشارة^(١٣).

وأوّل من عنون هذا الكتاب بـ «إشارة السبق» هو العلامة السيد مهدي بحر العلوم المتوفى سنة ١٢١٢هـ، فقد ذكره مرّة واحدة في رسالة له أسماها «مبلغ النظر في حكم قاصد الأربعة»^(١٤).

ومن بعده ذكره تلميذه صاحب مفتاح الكرامة، المتوفى سنة ١٢٢٦هـ بهذا العنوان في كتابه مفتاح الكرامة في أكثر من مورد^(١٥)، وعنونه مرّة واحدة بعنوان «إشارة السبق إلى معرفة الحق»^(١٦).

و كما أنّ المعلومات عن حياة أبي المجد وسيرته شحيحة ونادرة، ومبهمة أحياناً، فإنّ هذا الأمر طال تاريخ تصنيف هذا الكتاب أيضاً، ولم تتوفّر معلومات دقيقة حول زمن تأليفه، وعلى الرغم من تعرّض البعض له واعتبار زمن التأليف في عام ٧٠٨هـ إلا أنه لم يذكر مصدراً وثيقة لذلك^(١٧).

ويبدو أنّ ذلك أخذ عن كلام صاحب مقابس الأنوار الذي ذكر أنّ نسخة هذا الكتاب

الخطية المتوفرة لديه تعود إلى عام ٧٠٨ هـ إحدى النسخ القديمة، ولكن هذا التاريخ بعد وفاة المؤلف بسنين، من هنا لا يمكن الاعتماد عليه في توثيق تاريخ تصنيف هذا الكتاب، ولا يمكن الاطمئنان إلى النسخ الخطية في ضبط تاريخ التأليف أيضاً.

الهدف من التأليف :

ومن حديث المصنّف في مطلع هذا الكتاب يمكن فهم مقصوده من وراء تأليفه له، فقد كان يعتبر أنّ الفهم المختصر للتكاليف والواجبات أفضل في فهمها واستيعابها حينما تعرض وتطرح بشكل تفصيلي، الأمر الذي عبّر عنه بقوله: «و لما كانت جملة هذا التكليف التي لا بدّ منها ولا غنى عنها، يقلّ رسمها، لسهولة و تفاصيلها التي تكلفها النظر يكثر رقمها، و يطول شرحها لصعوبتها، كانت الإشارة إلى ذلك، بحيث لا تفريط في إيراد ما يفيد علمه، و يعود نفعه وفهمه، ولا إفراط فيما يتّسع نظمه، ويكشف حجمه أجود ما عوّل عليه المستفيد، [وأجرى]»^(١٨) ما نجاه واستزاد به المستزيد، فخير الأمور أوسطها، وهو ما سلكته في هذه الإشارة»^(١٩).

من هنا يمكن القول أنّ الباعث الذي دعا المصنف لتأليف هذا الكتاب هو جمع المباحث والمسائل الضرورية من علم الكلام والفقه بقلم مفهوم وأسلوب سلس وبحجم متوسط ومتوازي بعيداً عن الإفراط والتفريط في تناول تلك المواضيع.

نسبة الكتاب لمؤلفه :

ورغم تصريح الفاضل الهندي وآخرون بعودة هذا الكتاب ورجوعه إلى أبي المجد الحلبي^(٢٠)، اعتبر السيد محسن الأمين في كتاب (أعيان الشيعة) أنّ نسبة هذا الكتاب للحلبي مجرداً عن أيّ اسم آخر في كلام الشهيد موجباً لوهم بعض المتأخرين فنسبوا هذا الكتاب إلى أبي الصلاح الحلبي المتوفى سنة ٤٤٧ هـ،

صاحب كتاب (الكافي في الفقه)، لكَتَهُ مع تعرُّضه للخطأ في هذه النسبة أكد على أنَّ كتاب إشارة السبق من تأليف أبي المجد الحلبي ولا يعود إلى أبي الصلاح الحلبي، مفسراً سبب هذا الخطأ بما يلي: بما أنَّه كلَّما ذكر الحلبي مجرداً فهو ينصرف عادة إلى أبي الصلاح الحلبي لذلك ظنَّ المتأخرون أنَّ المقصود منه هو الأخير دون غيره من الحلبيين^(٢١).

تجدد الإشارة إلى أنَّ من تعرَّض لترجمة أبي المجد وشرح حياته لم يذكر مصنفاً آخر له، ويبدو أنَّ هذا الكتاب هو المصنَّف الوحيد له في الفقه، من هنا ينبغي القول إنَّ ما تناوله من آراء في الفقه تشكِّل آخر آرائه.

تنظيم مباحث وأبواب الكتاب:

١ - ينقسم هذا الكتاب إلى قسمين:

الأول: يتعلَّق بمسائل علم الكلام، والذي تناول فيه المصنَّف أربعة أصول عقدية، وهي: التوحيد والعدل والنبوة والإمامة، وكانت تشغل هذه المباحث ثلث هذا الكتاب، وقد عبَّر المؤلف عنها بأركان التكليف العقلي.

وفي القسم الثاني من هذا الكتاب تناول المصنَّف أركان التكليف الشرعي، وهي عبارة عن العبادات التي تشتمل على كتاب الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد.

وهذا النحو من التصنيف يشابه ما صنَّفه بعض أعلام الإمامية ككتاب جمل العلم والعمل للسيد المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ، والكافي في الفقه تأليف تقي الدين أبو الصلاح الحلبي المتوفى سنة ٤٤٧ هـ، والاقتصاد الذي صنَّفه الشيخ الطوسي، وغنية النزوع الذي كتبه ابن زهرة الحلبي المتوفى سنة ٥٨٥ هـ.

نعم، يمتاز الكتاب الأخير عن الكتب التي ذكرت أنه يحتوي إلى جانب مسائل علم الكلام والفقه مسائل في أصول الفقه أيضاً، ويتضمن إلى جانب الاستدلال على مباحث علم الكلام الاستدلال أيضاً على المسائل الفقهية.

٢ - ويمكن أن نلاحظ بعض المميزات الخاصة بكتاب إشارة السبق أيضاً إذا ما قورن بالكتب المذكورة، وتلك المميزات والخصائص هي: الاختصار في عرض المطالب، وتناول المسائل الضرورية بأسلوب ميسر وعرض مبسط، لاسيما في قسم الفقه، والابتعاد عن الاستدلال على الفروع، ووجود النظم المنطقي في طرح مسائل الكتاب.

٣ - وذهب بعض المعاصرين إلى تبعية صاحب هذا الكتاب وابن زهرة لأبي الصلاح الحلبي صاحب كتاب الكافي، لكنه ذكر بعد ذلك فرقاً بين ما تناوله الأخير وبين طريقة ابن زهرة وأبي المجد، وهو: أن الأول كان مشتملاً على ثلاثة علوم: الكلام والفقه وأصوله، في حين تعرض الاثنان إلى الفقه والأصول فقط (٢٢).

ولكن هذا الكلام لا يستقيم بحق هذه الكتب الثلاثة، وذلك لأن كتاب الكافي لأبي الصلاح بحسب النسخة الموجودة لا يتضمن بحثاً في أصول الفقه، بل يحتوي على قسم الفقه وعلم الكلام فقط، هذا أولاً، وثانياً: أن ابن زهرة تناول في غنيته مضافاً إلى بحوث الفقه والأصول تناول علم الكلام أيضاً، وثالثاً: فإن أبا المجد الحلبي لم يتعرض في كتابه إشارة السبق إلى مباحث أصول الفقه، بل اشتمل هذا الكتاب على علم الكلام والفقه دون غيرهما من العلوم.

٤ - وتناول المؤلف كتاب الطهارة بشكل مستقل كما صنع البعض كالشيخ الطوسي في النهاية والمبسوط، في حين تعرض إلى كتاب الصلاة الذي عنوانه بمقدمة الصلاة وكذلك كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن كتاب الجهاد.

وعلى خلاف عناوين الكتب الفقهية التي يعنونها أغلبهم بـ (الباب أو الفصل) لتمييز عن بعضها، فإنَّ هذا الكتاب لم يتضمَّن شيئاً من ذلك، فإنَّ المصنف يميِّز أركان التكليف الشرعي عن بعضها بجمل من قبيل: إمَّا ركن الصلاة أو إمَّا الكلام في ركن الصوم أو إمَّا الكلام في الحقوق المالية ونحو ذلك، وهذا الأسلوب ظلَّ سائداً في مطلع جميع الكتب والمباحث العبادية الأساسية من هذا الكتاب والتي تضمَّنت جملة من المسائل المندرجة تحت تلك المباحث.

وعلى خلاف عناوين الكتب الثلاثة (الصلاة والصوم والحجّ) التي عبّر عنها المصنّف بالركن، فإنّه لم يعبّر عن كتاب الزكاة والجهاد بذلك، في حين أطلق عنوان أركان التكليف الشرعي على خمسة عناوين فقهية في بداية القسم الفقهي من الكتاب^(٢٣)، فقد عنون العبادات المالية بالحقوق المالية^(٢٤). ويبدو أنّه أخذ هذا العنوان عن أبي الصلاح الحلبي في كتابه الكافي أو عن ابن البرّاج في كتاب المهذب^(٢٥).

٥ - وقد تعرّض المصنف كابن زهرة^(٢٦) إلى بابين من الحقوق المالية، باب الخمس والزكاة، في حين تناول أبو الصلاح وكذلك ابن البرّاج مضافاً إلى هذين البابين من تلك الحقوق أحكام الأرضين والجزية والغنائم والأنفال، وهي الحقوق التي تعرّض إليها ابن البرّاج في المهذب^(٢٧)، وأمّا أبو الصلاح الحلبي فقد أضاف في كتابه الكافي: الأنفال وفي سبيل الله والنذور والكفارات وصلة الأرحام وبرّ الإخوان^(٢٨). نعم تعرّض المصنّف إلى بعضها، مثل بحث الجزية وأحكام الأراضي بشكل مقتضب في كتاب الجهاد^(٢٩)، وبذلك فهو يحاكي ويماثل كتاب الغنية^(٣٠).

٦ - وعند مقارنة هذا الكتاب مع الكتب السابقة والمشابهة له يمكن أن نصل إلى هذه النتيجة، وهي: أنّ هذا الكتاب لم يكن تابعاً لكتاب خاص أو متأثراً به تأثراً محضاً، على الرغم من ملاحظته لتلك الكتب وانتفاعه من أسلوب وطريقة كلّ

واحد منها، ولكن وفي الوقت نفسه يمكن أن يكون تأثره بكتاب غنية النزوع لابن زهرة وملاحظته له أكثر من غيره بناء على افتراض أن هذا الكتاب قد صنّف بعد كتاب الغنية، ولو كان تصنيف هذا الكتاب قبل كتاب ابن زهرة لكان الأخير متأثراً به. وعلى أية حال فإنّ التجانس والتشابه بين الكتابين في الأسلوب والطرح جدير بالملاحظة وواضح أيضاً.

معالم المنهج الفقهي:

١ - إنّ المنهج الفقهي لقسم الفقه من هذا الكتاب هو منهج فقهي فتوائي اقتفى فيه المؤلف نمط الإيجاز والاختصار في بيان وعرض المطالب، على خلاف قسم الكلام منه، فإنّ مسائل الكتاب فيه أخذت سبيل الاستدلال والبرهنة أحياناً^(٣١)، في حين كان قسم الفقه بعيداً عن النهج الاستدلالي إطلاقاً.

٢ - نعم كان يشير فيه إلى بعض الرؤى الفقهية من دون التعرّض لأصحابها، ولكن بعبارة وأسلوب مبهم، فكان يتعرّض لذلك بكلمة (قيل) أو (خلاف) ونحو ذلك^(٣٢)، ومع هذا التفاوت فإنّه قبل أن يشير إلى مواطن الخلاف في المسألة بكلمة (قيل) كان يبيّن رأيه في الفتوى قبل الإشارة إلى الرأي المخالف أو الأقوال الأخرى في تلك المسألة، وأمّا في مواطن الخلاف التي يشير إليها بكلمة خلاف فعادة ما يشير فيها إلى وجود الخلاف، ويتجنّب التعرّض لرأيه في تلك المسألة^(٣٣)، وفي ذلك إشارة إلى تردّد المصنّف في تلك الموارد.

ومع أنّه لم يتعرّض لأسماء أصحاب الأقوال التي أشار إليها، واكتفى بالتلميح لأقوالهم فيها فقط، إلا أنّ أغلب أصحاب تلك الأقوال كانوا فقهاء من قبيل الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي وتلامذته، علماً أنّ المؤلف لم يتعرّض

إطلاقاً في كتابه هذا إلى قول من أقوال علماء السنة.

٣ - هذا، ولم يستخدم المؤلف أيّ لفظ من الألفاظ التي تشير أو تدلّ على التردد والحيرة في الفتوى، ولم يستعمل حتى المفردات التي كانت رائجة في كتب ذلك الوقت، مثال ذلك مفردة الأحوط التي تعتبر المفردة الأبرز في إظهار التردد في الفتوى، والتي استُخدمت كثيراً في كتب النهاية والمهذب لابن البراج والغنية بصورة واضحة وبمرات عديدة، حتى هذه المفردة لم يستعملها المصنّف في إشارة السبق ولو في موطن واحد، في حين استخدم هذا اللفظ في كتاب الكافي للحلي ثلاث مرات، وفي كتاب الجمل والعقود للشيخ مرة واحدة، من هنا يمكن احتمال أنّ المصنّف كان قاطعاً في الفتوى، الأمر الذي أغناه عن استخدام هذه المفردة في مقام الإفتاء، إلا في المواطن النادرة التي أُشير إليها.

٤ - وكما تقدّمت الإشارة إلى أنّ المصنّف ابتعد عن المنهج الاستدلالي في قسم الفقه من هذا الكتاب، ولم يستخدم أيّ دليل على رأيه الفقهي في مسائل الفروع، وامتنع عن التعرّض للقواعد الأصولية أيضاً، إلا أنّه في قسم الكلام منه تمسّك ببعض الأدلة لإثبات مدّعا، وأبدى نظره ورأيه فيما يتعلّق ببعض الآخر منها.

٥ - فهو يعتقد أنّ خبر الواحد لا يفيد العلم بالحكم الشرعي، ولا ينفع لجعله طريقاً إلى ذلك أيضاً^(٣٤).

٦ - لقد تمسّك المصنّف بدليل الإجماع في مواطن مختلفة من قسم الكلام في كتاب إشارة السبق، ومن جملة تلك المواطن الاستدلال على أحكام الكفر والإيمان بدليل إجماع الطائفة المحقّقة^(٣٥)، وكذلك الحال في بحث سؤال القبر والمسائل المتعلقة بعالم ما بعد الموت، فقد اعتبر طريق العلم بها هو إجماع الأمة والنصوص القرآنية والروايات النبوية الشريفة^(٣٦).

وهو يرى الإجماع حجةً لمكان قول المعصوم من بين المجمعين، وبهذه

المناسبة تعرّض إلى بحث إثبات وجوب وجود الإمام المعصوم وحجة الله ﷺ بين الناس بعد رسول الإسلام ﷺ، وقد صرّح بذلك قائلاً: «والإجماع ولا حجة به إلا بوجود المعصوم وتعيينه فيه، وإلا مع خلوّه منه وجواز الخطأ على كلّ واحد من المجمعين لاحجة في إجماعهم» (٣٧).

تأثر المصنّف بفقهاء حلب:

اعتبر بعض المتأخّرين أبا المجد الحلبي - مؤلّف إشارة السبق - من أتباع أبي الصلاح الحلبي ومن المتأخّرين به، وقالوا: إنّه وكذلك ابن زهرة - صاحب الغنية - عادة ما يتفقان معه في مقام الفتوى، ويتجنّبان مخالفته (٣٨).

ويمكن إثبات هذا الرأي - بعد ملاحظة أنّ النشأة العلمية لهذه الشخصيات الثلاث كانت في مدرسة حلب - بنقطتين:

النقطة الأولى: التشابه الشكلي بين هذا الكتاب وبين الكافي في بعض التعبيرات والسياقات وتبويب المسائل، كتقسيم التكليف إلى عقلي وشرعي، وانطباق التكليف العقلي على مباحث على الكلام، والتكليف الشرعي على مباحث الفقه (٣٩)، وهذا ما يشترك فيه الكتابان، مضافاً إلى التشابه في التعبيرات الخاصّة بالحقوق المالية في القسم العبادي الفقهي، من قبيل الزكاة والخمس.

النقطة الثانية: اتحاد النظر والرؤية بين الأعلام الثلاثة في الفتاوى التي كانت نقطة اختلاف بين الفقهاء الآخرين، وأبرز تلك المسائل هي:

أ - قول الأعلام الثلاثة بوجوب خطبة صلاة العيدين، في حين نقل المحقّق في المعتبر (٤٠) والشهيد الأوّل في البيان إجماع الفقهاء على استحبابها، فيما يرى الشهيد أنّ أكثر الأصحاب لم يصرّح بالوجوب (٤١).

ب - على ضوء ما نقل الفاضل الهندي في كشف اللثام فإنَّ المشهور في كَفَّارة قتل القنفذ والضَّبِّ والفأر الصحراوي وشبهه حال الإحرام هو الجدي، إلا أنَّ القول الذي قابل المشهور هو وجوب الحَمَل، وهو الجدي الذكر ذو الأربعة أشهر، وهذا مختار أبي الصلاح الحلبي وتبعه في ذلك ابن زهرة ومؤلف إشارة السبق أيضاً^(٤٢).

ج - في صيام بدل الهدي، فلو أقام من وجب عليه صيام عشرة أيام في مكة ولم يعد إلى أهله، فعليه الصبر بمدة حتى يعود صحبه إلى أهله ومن ثمَّ يبادر إلى الصوم، إلا أنَّ تطول مدة العودة أكثر من شهر، ففي هذه الصورة يبادر إلى صومه بعد نهاية الشهر، إلا أنَّ البعض مثل ابن البرَّاج وأبي الصلاح وابن زهرة والمؤلف قالوا: بوجوب الصوم بعد مضيَّ المدة المعتادة للعودة للوطن حتى لو كانت أكثر من شهر، فهذه المدة ليست ملاكاً في الحكم هنا^(٤٣).

د - على ضوء ما نقل العلامة في المختلف أنَّ الفتوى بحرمة الجلوس بين الصفا والمروة أثناء السعي خلاف المشهور^(٤٤)، وأوَّل من قال بذلك هو أبو الصلاح الحلبي في الكافي^(٤٥)، وتبعه في القول بالحرمة ابن زهرة^(٤٦)، والمصنَّف أيضاً، إلا أنَّ الشهيد في الدروس أعاد هذه الفتوى إلى أبي الصلاح وابن زهرة معاً^(٤٧)، ولكن الظاهر هو أنَّ مؤلف إشارة السبق اتَّفَق مع الاثنين في هذه الفتوى أيضاً^(٤٨)، كذلك ستكون نصف الفتاوى خلاف المشهور في مطلع الفصل القادم من كتاب المصنَّف هذا تبعاً لفتوى أبي الصلاح أو ابن زهرة.

وفي موارد كثيرة نجد أنَّ الطابع العام الذي يحكم هذا الكتاب وطبيعة تقسيم أبوابه - وكما مرت الإشارة إلى ذلك - تشابهه كثيراً مع كتاب الغنية لابن زهرة، على نحو لو كان تاريخ تصنيف هذا الكتاب متأخراً عن غنية النزوع لوجب القول بأنَّه من مصادر إشارة السبق ومآخذه مضافاً إلى كتاب الكافي لأبي الصلاح

الحلي، وكان الحديث عن غير ذلك بعيداً عن الواقع والحقيقة، مثال ذلك: إطلاق الاثنين على عبادات: الخمس والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد مفردة الأركان، وتقسيمهما لمباحث الطهارة إلى مبحثين: طهارة من الحدث والطهارة عن النجس، وذكر ستر العورة كثنائي مقدمة للصلاة، وهذا النحو من التقسيم والتبويب تبناه كلا العلمين في كتابيهما^(٤٩).

ورغم كل ما قيل فهو لا يقتضي تجاهل التفاوت الموجود بين الكتب الثلاثة، مثال ذلك تقسيم العبادات، فقد قسمت في كتاب الكافي إلى عشرة أقسام، في حين قسّمها في الغنية وإشارة السبق إلى خمسة أقسام فقط، ومن ناحية التسمية فقط أطلق عليها في الغنية أركان العبادات الشرعية^(٥٠)، لكن في إشارة السبق عنوانها بأركان التكليف الشرعي.

ويلاحظ التفاوت والاختلاف أيضاً في كتاب الصلاة من حيث ترتيب المباحث والمسائل، مثال ذلك: بينما ينطلق صاحب كتاب الكافي في الفقه بتناول واجبات ومستحبات ومكروهات الصلاة ومن ثمّ يبحث في الشروط والمقدمات، شرع صاحب الإشارة والغنية بشروط ومقدمات الصلاة ومنها الطهارة قبل تناول سائر المباحث الأخرى^(٥١).

ويمكن مشاهدة التفاوت أيضاً من حيث محتوى المادة المبحوث عنها في هذين الكتابين (الكافي والإشارة) في الأغسال الواجبة والمستحبة والاختلاف في تقسيم الطهارة، ففي كتاب الكافي يقسّم الأغسال الواجبة إلى ثمانية والمستحبة إلى ثلاثين غسلاً، في حين يقسّم صاحب الإشارة الأولى إلى ستة والثانية إلى أربعة وثلاثين غسلاً^(٥٢).

وكذلك الحال فإنّ التفاوت حاصل في تقسيم الطهارة نفسها؛ إذ يجعلها في

الكافي على قسمين الوضوء والغسل، إلا أنها في الإشارة على نحوين وبشكل آخر فهي طهارة من حدث وطهارة من نجس، ومن ثم تنقسم الطهارة من الحدث إلى قسمين: الوضوء والغسل.

الآراء المخالفة للمشهور:

لقد ذكر الفقهاء جملة من آراء المؤلف وفتاواه على خلاف المشهور، وفيما يلي نتعرض إلى جملة منها:

١ - وجوب نزح ثلاثة دلاء لتطهير ماء البئر من بول الطفل الرضيع، بينما المشهور على ضوء ما صرح به بعض الفقهاء هو أن تطهيره يتحقق بنزح دلو واحد^(٥٣).

وقد ذكر ابن فهد الحلبي ثلاثة أقوال في هذه المسألة:

القول الأول: القول بنزح ثلاثة دلاء، وهو مختار أبي الصلاح وابن زهرة.

القول الثاني: القول بنزح دلو واحد، وهو مختار الشيخ المفيد والشيخ الطوسي وتبعهما ابن البراج أيضاً.

القول الثالث: القول بنزح سبعة دلاء، وهو ما اختاره سلار بن عبد العزيز في بول الصبي من دون تفصيل فيه، وبذلك يشمل بول الرضيع أيضاً^(٥٤).

٢ - الإفتاء بوجوب الاستبراء من البول^(٥٥)، في حين نسب صاحب مفتاح الكرامة القول باستحباب ذلك إلى المشهور، ونقل عن بعض الفقهاء الشهرة في ذلك، وذكر أن المخالف في المسألة هو الشيخ في الاستبصار وصاحب الوسيلة وكذلك صاحب الغنية^(٥٦). وكان على صاحب الكرامة أن يذكر المصنف مع هؤلاء المخالفين للمشهور في هذه الفتوى أيضاً، وتجدر الإشارة إلى أن أبا الصلاح

الحلبي لا بدّ أن يكون من القائلين بالوجوب أيضاً؛ لأنّ تعبيره في الكافي ظاهر في الوجوب^(٥٧). وعلى ضوء ذلك يمكن القول إنّ الشهرة غير متحقّقة في زمان المصنّف حتى تكون هذه الفتوى مخالفة للمشهور.

٣- القول بأنّ أقلّ ما يجزي في المسح على القدمين هو المسح بإصبعين، وعدّ هذا رأياً خاصّاً بصاحب الإشارة كما ذكر المحقّق النجفي، حينما قال: «وما يظهر من إشارة السبق للحلبي من أنّ أقلّ المجزي المسح بإصبعين لم أعثر على موافق له، ولا على ما يدلّ عليه، بل ولا من نقل خلافه في ذلك»^(٥٨).

٤- استحباب غسل ليلة الجمعة مضافاً إلى استحباب الغسل في يوم الجمعة أيضاً، وقد علّق المحقّق النجفي على ذلك بقوله: «إنّ ظاهر الأدلّة أنّ الجمعة لها غسل في يومها خاصّة، لكن نقل عن الحلبي في إشارة السبق إثبات آخر لليلتها، ولم نعرف له موافقاً ولا مستنداً سوى ما يحكى عن ابن الجنيد من إثباته لكلّ زمان شريف»^(٥٩).

٥- عدم جواز التيمّم بالحجر أو المدر أو الرمل مع وجود التراب، ولكن هذا على خلاف ما صرّح به البعض من جواز ذلك على كراهة، وذهب أنّه القول المشهور بل نقل عليه الإجماع^(٦٠). وحصر العلامة الحلبي المخالفة في المسألة بابن الجنيد، واعتبر أنّ غيره من الفقهاء ذهبوا إلى جواز ذلك مع كراهة^(٦١). وكان ينبغي القول إنّ المخالفة لم تنحصر بابن الجنيد فقط، بل بمعية المؤلّف صاحب الإشارة أيضاً، مضافاً إلى ذلك يجب القول أيضاً أنّ عبارة أبي الصلاح ظاهرة في عدم الجواز، فهو وإن لم يصرّح بالحجر والمدر والرمل ونحوه، إلا أنّ كلامه: (ولا يصحّ بغير التراب من جميع الأجناس) في كتابه الكافي في الفقه^(٦٢) ظاهر في عدم صحّة التيمّم بالرمل ونحوه أيضاً.

٦ - تقديم صلاة الزيارة على الزيارة في الزيارة عن بعد، إلا أن المحقق النجفي اعتبر أن تأخيرها عن الزيارة قول معروف على كل حال، ونسب القول المخالف لابن زهرة ومؤلف الإشارة فقط، وذكر أيضاً أنه لم يعثر على نص يدعم قولهما (٦٣).

٧ - تقديم الأفقه على صاحب الدار في إمامة صلاة الجماعة، في حين ادّعي الإجماع على تقديم صاحب الدار على الآخرين في إمامة صلاة الجماعة إلا الإمام المعصوم عليه السلام (٦٤).

٨ - وجوب الحمل (الجدي ذو الأربع سنوات) كفارة عن قتل الضب والسحالي أو الزواحف الصحراوية ونحوها في حال الإحرام تبعاً لابي الصلح الحلبي، بينما ذهب المشهور إلى وجوب الجدي في ذلك (٦٥).

أهم نتائج البحث:

- ١ - لقد لف الغموض تاريخ حياة المؤلف وعصره.
- ٢ - وأيضاً يوجد إبهام في تعيين تاريخ تأليف (إشارة السبق).
- ٣ - إن الهدف من التدوين هو جمع المسائل الضرورية من علم الكلام والفقه بأسلوب واضح وحجم متوسط.
- ٤ - إن مؤلف (إشارة السبق) هو ابن أبي المجد الحلبي، وليس أبا الصلاح الحلبي.
- ٥ - ينقسم الكتاب إلى قسمين رئيسيين: مسائل علم الكلام، وأركان التكليف الشرعي.
- ٦ - توجد نقاط التقاء بين أبي الصلاح وابن زهرة والمؤلف في ترتيب الكتاب وفي الفتاوى، كما توجد في الوقت نفسه نقاط تفاوت.

- ٧- إنّ (إشارة السبق) هو كتاب فتوائي يخلو من الاستدلال.
- ٨- اشتمل الكتاب على الإشارة إلى الأقوال دون التعرّض إلى قائلها.
- ٩- لقد كان المؤلّف جازماً بفتاواه، ولم يستخدم الألفاظ الدالّة على التردّد.
- ١٠- لقد تمسّك المؤلّف بدليل الإجماع في مواطن عديدة.
- ١١- ثمة اتفاق في بعض الفتاوى بين المؤلّف وأبي الصلاح وابن زهرة.
- ١٢- للمؤلّف فتاوى مخالفة للمشهور.

الهوامش

- (١) الحلبي، ابن أبي المجد، علاء الدين علي بن حسن، إشارة السبق إلى معرفة الحق، تحقيق وتصحيح: لجنة البحث والتحقيق في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية، - قم، ط ١/١٤١٤ هـ، ١٤٨ صفحة.
- (٢) تاريخ الفقهاء والرواة: ١٣.
- (٣) الاصفهاني، محمد بن الحسن، كشف اللثام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ١٤٢٠ هـ، ١: ١٤٨.
- (٤) النراقي، أحمد بن محمد، مستند الشيعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، مشهد، ١٤١٥ هـ، ٢: ٣٢٧. الأنصاري، مرتضى، الزكاة، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٥ هـ: ٣٠٩. التستري، محمد تقي، النجعة في شرح اللمعة، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٦٤ ش، ١: ٢٠٨.
- (٥) الأمين، السيد محمد، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦ هـ، ٢١٦: ٦. النراقي، مستند الشيعة ١٢: ٣٥٧. التستري، محمد تقي، النجعة في شرح اللمعة: ٢: ٢٠٦.
- (٦) مدرسي طباطبائي سيد حسين مقدمة بر فقه شيعه: ٤٥٠. التستري، محمد تقي، قاموس الرجال، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤٢٢ هـ، ١٢: ٢٧. ابن أبي المجد، علي بن الحسن، إشارة السبق، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤١٤ هـ: ٨، المقدمة. السبحاني، جعفر، تذكرة الأعيان، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٩ هـ: ١٤٤.
- (٧) السبحاني، جعفر، تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره، دار الأضواء، بيروت، ١٤١٩ هـ: ٢٩١.
- (٨) أدوار فقه وكيفية بيان آن: ٢٣٢.

- (٩) الاشتهاري، علي بنه، مدارك العروة، دار الاسوة، طهران، ١٤١٧هـ، ٢٣: ٢٠٣، ٣٢٤: ٢٥.
- (١٠) المصدر السابق ٣: ٣٣٩.
- (١١) العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤١٩هـ، ١٠: ٢٢٠.
- (١٢) المصدر السابق. بحر العلوم، محمد مهدي، مصابيح الأحكام، فقه الثقلين، ١٣٨٧ش، ٥٥١: ٢.
- (١٣) الاصفهاني، كشف اللثام ١: ٢٢٠.
- (١٤) بحر العلوم، السيد مهدي، مبلغ النظر في حكم قاصد الأربعة: ٣٤٠.
- (١٥) العاملي، مفتاح الكرامة ٨: ٣٧٣.
- (١٦) المصدر السابق ١٠: ٢٢٠.
- (١٧) أدوار الفقه وكيفيت بيان آن: ٢٣٢، (باللغة الفارسية).
- (١٨) في نسخة: أجدى.
- (١٩) ابن أبي المجد، إشارة السبق: ١٤.
- (٢٠) الاصفهاني، كشف اللثام ١: ١٤٨.
- (٢١) الأمين، أعيان الشيعة ٣: ٦٣٥.
- (٢٢) التستري، قاموس الرجال ٢: ٢٥٤.
- (٢٣) الحلبي، إشارة السبق: ٦٦.
- (٢٤) المصدر السابق: ١٠٩.
- (٢٥) أبو الصلاح الحلبي، تقي الدين، الكافي في الفقه، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، اصفهان، ١٤٠٣هـ: ١١٣، ١٦٤. ابن البراج، عبد العزيز، المذهب، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤٠٦هـ، ١: ١٨، ١٥٧.
- (٢٦) ابن زهرة، حمزة بن علي، غنية النزوع، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٧هـ: ١١٥، ١٢٨.
- (٢٧) ابن البراج، المذهب ١: ١٥٧.

- (٢٨) أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ١٦٤.
- (٢٩) ابن أبي المجد، إشارة السبق: ١٤٣، ١٤٥.
- (٣٠) ابن زهرة، غنية النزوع: ٢٠٢، ٢٠٤.
- (٣١) المصدر السابق: ١٤، ٢٦، ٣١، ٤٥.
- (٣٢) ابن أبي المجد، إشارة السبق: ٧٣، ٩٧، ١٠٢.
- (٣٣) المصدر السابق: ٧٣، ٨٠، ٩١.
- (٣٤) المصدر السابق: ٤٦.
- (٣٥) المصدر السابق: ٣٦.
- (٣٦) المصدر السابق.
- (٣٧) المصدر السابق: ٤٦.
- (٣٨) التستري، قاموس الرجال ٢: ٢٥٤. العاملي، مفتاح الكرامة ٨: ٦٨٢.
- (٣٩) أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٣٣، ١٠٩. ابن أبي المجد، إشارة السبق: ٦٦.
- (٤٠) المحقق الحلبي، نجم الدين جعفر بن الحسن، المعتمد، مؤسسة سيد الشهداء (عليه السلام)، قم، ١٣٦٤ش، ٢: ٣٠٨.
- (٤١) الشهيد الأول، محمد بن مكي، البيان، مؤسسة الإمام المهدي (عليه السلام) الثقافية، قم، ١٤١٢هـ: ٢٠٢. ابن أبي المجد، إشارة السبق: ١٠٢. ابن زهرة، غنية النزوع: ٩٥. أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ١٥٣.
- (٤٢) العلامة الحلبي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ، ٤: ١٠١. الاصفهاني، كشف اللثام ٦: ٣٦٥. أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٢٠٦. ابن أبي المجد، إشارة السبق: ١٢٨. ابن زهرة، غنية النزوع: ١٦٣.
- (٤٣) النراقي، مستند الشيعة ١٢: ٣٥٧. أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ١٨٨. ابن البراج، المهذب ١: ٢٠١. ابن زهرة، غنية النزوع: ١٤٥. ابن أبي المجد، إشارة السبق: ١١٩.
- (٤٤) العلامة الحلبي، مختلف الشيعة ٤: ٢١٣.
- (٤٥) أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ١٧٩.
- (٤٦) ابن زهرة، غنية النزوع: ١٧٩.

- (٤٧) الشهيد الأول، محمد، بن مكي، الدروس الشرعية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤١٤هـ، ١: ٤١٢.
- (٤٨) ابن أبي المجد، إشارة السبق: ١٣٣.
- (٤٩) المصدر السابق: ٦٦. ابن زهرة، غنية النزوع: ٣٣ - ٣٤.
- (٥٠) أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ١١٣. ابن أبي المجد، إشارة السبق: ٦٦. ابن زهرة، غنية النزوع: ٣٣.
- (٥١) المصادر السابقة على التوالي: ١١٧، ٩، ٦٦، ٣٣.
- (٥٢) ابن أبي المجد، إشارة السبق: ٧٢. أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥ش: ١٣٣.
- (٥٣) الطباطبائي، السيد علي، رياض المسائل، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤١٢هـ، ١: ٥١. ابن أبي المجد، إشارة السبق: ٨٢.
- (٥٤) ابن فهد الحلبي، أحمد بن محمد، المذهب البار، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤١١هـ، ١: ١٠٢.
- (٥٥) ابن أبي المجد، إشارة السبق: ٦٩.
- (٥٦) العاملي، مفتاح الكرامة ١: ٢٢٤.
- (٥٧) أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ١٢٧.
- (٥٨) النجفي، جواهر الكلام ٢: ٢١٣. ابن أبي المجد، إشارة السبق: ٧١.
- (٥٩) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٥: ٧. وانظر: كشف اللثام ١: ١٤٧.
- (٦٠) النجفي، جواهر الكلام ٥: ١٤١. ابن أبي المجد، إشارة السبق: ٧٤.
- (٦١) العلامة الحلبي، مختلف الشيعة ١: ٤٢٥.
- (٦٢) أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ١٣٦.
- (٦٣) النجفي، جواهر الكلام ١٢: ١٨١. ابن أبي المجد، إشارة السبق: ١٠٧.
- (٦٤) العاملي، مفتاح الكرامة ١٠: ٢٣٨. ابن أبي المجد، إشارة السبق: ٩٦.
- (٦٥) النجفي، جواهر الكلام ٢٠: ٢٤٣. ابن أبي المجد، إشارة السبق: ١٢٨. أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٢٠٦. الاصفهاني، كشف اللثام ٦: ٣٦٦ - ٣٦٥.

رسالة في الحبة

السيد علي بن السيد رضا بن السيد مهدي
بحر العلوم الطبائبي (١٢٢٤ - ١٢٩٨هـ)

القسم الثاني

□ تحقيق: الشيخ محيي الدين الواعظي

أُمور ينبغي التنبيه عليها:

منها: إنَّ الواحد يستخرج بالقرعة أم تعيينه باختيار المحبو أو الوارث غير المحبو؟

أما اختيار المحبو فلم أجده قولاً، وإن احتمله في كشف اللثام^(١) وذكر شيخنا الشهيد^(٢)، وفي الجواهر^(٣) احتمال كلِّ من الأخيرين ورجحان اختيار الوارث، وهو كذلك، خصوصاً على المعروف المختار من كون الحبة مجّانية؛ فإنّه في النظائر من كلّ ما وجب على الإنسان إعطاء فرد من كلي لغيره كذلك، كما إذا نذر

(١) الفاضل الأصفهاني، كشف اللثام ٩: ٤٢٢ حيث احتمل القرعة وقرب تخيير الوارث.

(٢) الشهيد الثاني رسائل الشهيد الثاني (الحبة) ١: ٥٠٧ - ٥٠٨.

(٣) النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ١٣٨.

الفقير عشرة من ألف درهم معيّنة، فإنّ تعيين العشرة إلى الناذر وأعظمها الشاة التي يستحقّها الفقير من شياه المالك زكاة، فإنّ تعيينها إلى المالك وهكذا.

ومنها: إنّ اختيار الوارث يكون باللفظ كقول: «اخترت هذا للحبة»، أو «اخترت هذا لي» فينحصر الباقي للحبة، أو «اخترت هذا لي وذلك للحبة» ويكون فعلاً، وهو كلّ تصرّف يكون قابلاً للدلالة على الاختيار سواء كان من النواقل اللازمة أو الجائزة أو غير النواقل، كما إذا صاغ أحد الخواتيم مجدداً أو جزءاً أحد المصاحف وأصلحه جديداً ونحو ذلك، إذ لم يعبّر له الشارع طريقاً مخصوصاً، فيجري كلّ ما دلّ على التزامه بأحد الأفراد، كما يدلّ على الالتزام بالبيع من صاحب الحباء.

ومنها: إنّ الواحد هل هو مضمون على الوارث - بمعنى أنّه إذا تلف من الأفراد لا ينتقص من حقّ المحبو فيعطى واحداً كاملاً - أم مشاع - بمعنى لحوقه من التالف بالنسبة؟

الظاهر الأول؛ لوجود مصداق ما أوجب الشارع على الوارث إعطاءه، فيجب دفعه، والأصل بقاء حقّ المحبو.

ومنها: إنّ بناءً على استخراج واحد المحبو بالقرعة لا يجوز للوارث التصرف قبل الإخراج بالقرعة؛ لأنّ للغير فيه حقّاً فلا يجوز قبل إخراجها، وبناءً على كون الاختيار إلى الوارث يجوز ما لم ينو أنّه ليس اختياراً منه لحقه، ويكون تصرّفه اختياراً لحقه. نعم، إن قصد به عدم الاختيار أثم بالتصرف، وكان حقّ المحبو باقياً على كليته.

ومنها: إنّّه إذا اختار الوارث قولاً أو فعلاً ما يخصّه ثمّ تلف الباقي قبل قبض المحبو وأخذه من غير تفريط من الوارث، فهل يبطل تعيينه - بناءً على كونه مراعى بوصول حقّ المحبو - أم لا بل يكون التلف من مال المحبو؟ قوى الشهيد الثاني

في الرسالة الأول^(١).

وعندي الأقوى الثاني؛ لأنّ قضية كون التعيين إلى الوارث نفوذه، ولازمه كون التالف من مال المحبو؛ إذ هو حينئذٍ كالقسمة.

وعلى الأول: إذا كان الوارث متصرفاً فيما اختار بالبيع هل يتسلط المحبو على فسخ البيع أو يرجع بالمثل والقيمة؟ وجهان، قوَى الشهيد الثاني الأول^(٢)، وكأنّه نظر إلى أنّه مقتضى تسلط المحبو على إبطال اختيار الوارث.

والأقوى عندي هو الثاني؛ لأنّه جمع بين جواز رجوع المحبو عن تعيين الوارث، واستصحاب لزوم البيع الواقع قبل رجوع المحبو.

وعلى كلّ حال، هل الفسخ على تقديره من حينه أو من أصله؟

الأقوى الثاني؛ اقتصاراً على المتيقّن، والفرق في النماء المتخلّل.

ومن الأمور المتعلقة بالموضع الثالث - التي قلنا: ينبغي التنبيه عليها - أنّ كلّ ما يسمّى ثوباً وكسوة أو سيفاً أو مصحفاً أو خاتماً يصحّ أخراجه حبة، فيكفي مجرد المسمّى العرفي ممّا كان ملك الميّت منها، أم مأخوذ فيها أمر آخر غير محرّر في كلامهم.

ففي الجواهر: «لا يندرج فيه - أي في الثوب - ما أعدّه للبسه ولم يلبسه، بل فيما لبسه معدّاً له للتجارة إشكال، كالإشكال في المصحف المعدّ للحفظ والبركة والحرز ونحوها ممّا يستعمله من لم يحسن القراءة»^(٣). وحاصله: اعتبار استعمال

(١) الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني (الحبة) ١: ٥٠٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ١٣٩.

المورث كلاً فيما وضع له .

واكتفى شيخنا الشهيد في الرسالة في غير الثوب من الثلاثة الباقية بمجرد الملكية، قال: «لا يشترط استعمال الميت لهذه الأشياء قبل موته؛ للعموم، بل يكفي إعداد الثوب للبس بحيث ينسب إليه ويتميز عما يملكه من جنسه لغير الاستعمال»^(١).

وقال في موضع آخر: «أما الثياب المتخذة للتجارة فلا تدخل قطعاً؛ لأنه لا تعد ثياب بدنه ولا كسوته»^(٢).

[و] قال: «أما المصحف والسيف والخاتم ففي اشتراط إعداده لها لنفسه أم يكفي مطلق الملك وجهان، من شهادة ظاهر اللفظ بأن المراد بذلك ما كان يختص به، وعموم اللفظ الشامل لما يملكه مطلقاً، ولعله أقوى»^(٣).

وقال في موضع آخر: «لو كان الثوب ممّا يفتقر إلى الخياطة أو القطع فأعدّه لذلك ولم يفعل به أحدهما أو كليهما ففي دخوله نظر، أي في دخوله في الحبة من الشكّ في إطلاق اسم الثياب والكسوة عليها، والأقوى الدخول؛ لصدقه لغةً، ويمكن ذلك عرفاً، أمّا غير الثياب فلا بدّ من صدق اسمه، فلو كان قد وضع الورق عند الكاتب والفضة عند الصائغ والحديد عند الحداد لأجلها لم يملكها المحبو وإن شرع بها ما يصدق اسمها عليه للأصل»^(٤). انتهى.

وحاصله من مجموعته: الفرق بين الثوب والثلاثة الباقية، فاكتملي في الثلاثة

(١) الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني (الحبة) ١: ٥١٠.

(٢) المصدر السابق: ٥١٤.

(٣) المصدر السابق ١: ٥١٠.

(٤) المصدر السابق.

مجرد الملكية لما تحقق فيه الاسم، وفي الثوب اشترط جعله منتسباً إلى خاصّة نفسه وإن لم يلبسه، بل يكفي إعداده للبسه مع تحقق الاسم، لكن اكتفي في تحقق الاسم وضعه عند الخياط لتفصيله وخياطته وإن لم يقع شيء منهما فمات، ولا أعرف ما الذي دلّ على هذا الفرق، مع أنّ إضافة الأربعة جميعها في نصوصها إلى نفسه بسبك واحد من كسوته وسيفه وخاتمه ومصحفه؟! فكيف صار مجرد وضع الكرباس ونحوه - مثلاً - عند الصانع ليقطعه ويخيطه وإن لم يعابه موجباً لصدق اسم الثوب أو الكسوة أولاً مع أنّ غايته تحقق الاختصاص بنفسه من ذلك دون اسم الثوب؟! إلا أن يكون عنده مطلق الكرباس ثوباً وكسوة وإن لم يصير بهيئة مخصوصة ولا وضع على البدن، ولا يخفى بعده.

ثانياً: كيف صار مجرد وضع الكرباس عند الصانع ليصنعه موجباً للاختصاص والانتساب إليه دون وضع الورق والحديد ليصنعهما؟! وأي فارق اعتبر في إحياء الثوب كونه ممّا اختصّ به الميّت وجعله خاصّة نفسه واكتفي في الثلاثة الباقية مجرد كونها مملوكة له؟! إلا أن يكون نظره إلى عموم الثلاثة، وتقييد الثياب في خبر العقروفي بثياب جلده، ولا يصير ثياب جلده إلا بلبسه، ولا أقلّ من إعداده للبسه الحاصل بما ذكره، وكذلك لا يكون كسوته التي في صحيح الربيعي إلا بذلك أيضاً، وكأنّه يلاحظ في كسوته المعنى الوصفي، أي ما كان قد اكتسب به الميّت، ولكنّ الكسوة في اللغة^(١) - بالضم والكسر -: اللباس، واللباس اسم لأعيان ما يلبس - أي يوضع على البدن - فهو كخاتمه الذي اسم لما يوضع في الإصبع، وإذا

(١) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، مؤسسة دار الهجرة - قم/ ١٤٠٩ هـ، ٥: ٣٩١ «مادة كسو». الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح، دار العلم للملايين - بيروت/ ١٤٠٧ هـ، ٦: ٢٤٧٤ «مادة كسا».

لوحظ المعنى الوصفي كان بمعنى ما قد تختم به الميت، فهما من حيث الإضافة إليه في النصوص سواء، إمّا ملحوظة ملكيته لهما أو اتخاذه إياهما لخاصة نفسه، والفرق بينهما تحكّم.

فإن قيل: الفرق ملحوظ بين خاتمه أو سيفه الصادقين بمجرد الملكية - مثلاً - وبين ثياب جلده الذي لا يصدق إلا مع حصول لبسه إيّاه ولو بوسائط مواظباً عليه.

قلنا: قد سمعت سابقاً أنّ حكم الحبة هنا إذا تعلّق في خبر على ما هو أخصّ وفي خبر آخر على ما هو أعمّ فليحكم الأعم على الأخصّ في الإحباء، فالعبرة بمقدار كسوته التي لم تفرّق مع خاتمه وسيفه ومصحفه في ظاهر الإضافة إلى الميت التي إحرازها لا بمجرد الملكية كما ادّعاها شيخنا الشهيد، ولا بقيد استعمال الميت له فيما وضع له كما ادّعاها في الجواهر، بل باتخاذه إيّاه لخاصة نفسه وإن لم يستعمله أصلاً، بل ولم يكن من أهله كمصحف الأعمى وسيف الأعضب، من غير فرق بين الأربعة، ويلزم الشهيد حيث اكتفى بمجرد الملكية في غير الثوب أنّه إذا قلب الإنسان جميع ما يملكه خواتيم جواهر للمتاجرة بها فمات أن يحبى جميع تركته على القول بإحباء جميع ما تعدّد من أعيان الحبة، وهذا ممّا لا يلتزم قطعاً.

وأما اعتبار قابلية المحبو لاستعماله عين الحبة فيما هو موضوع له فمقطوع بعدمه، بل ولا كونه ممّن يناسبه استعمال العين، فلباس الجندي أو الوضع أو السوقي يحبى به الشريف وبالعكس، ولا يتفاوت بين أن يكون غالياً كخاتم فيه فص الماس يسوى ألفاً وألفين - مثلاً - أو رخيصاً ما لم يكن موضوعاً للتجارة أو ملبوساً لقصد تعريضه على المشتري، وإذا وجد من أعيان الحبة في التركة ولم يعلم كونه موضوعاً للتجارة أم لخاصة نفسه لا يجري فيه الحبة، اقتصاراً فيما

خالف الأصل والعموم على المتيقن، ولظهور النصوص هنا في عدم كون الحبة موضوعاً بنحو التنوع للتركة على نوعين:

أحدهما: ما لم يتَّخذها خاصّة لنفسه فهو لجميع الورثة.

وثانيهما: ما اتَّخذ كذلك فهو لأكبر أبنائه، فيتوقف في المشكوك منهما، بل موضوعاً بنحو إخراج خصوص ما كان الميّت يتَّخذها لنفسه من بين التركة واختصاصه بأكبر الأبناء، فما تبين كذلك اختصَّ به الأكبر، وما لم يتبين لا يختصَّ به، مع إمكان دعوى أصالة عدم الاختصاص، فيرجع إليها على تقدير التنوع مع فرض الشك.

ومنها: إنّ المعتبر في معيار تحقّق العنوان الجاري فيه الحبة هو الصدق العرفي، وقد وقع الإشكال في جريان الحبة في بعض الأفراد بزعم الصدق العرفي، فمن جنس الثياب وقع التردّد في الفروة والعمامة والقلنسوة والمنطقة، والنسيء المعمول لصون المطر المسمّى بـ«الممطر»، والثوب من اللبد والدرع والمغفر والخفّ والنعل، بل في بعض العبارات في العباء والرداء وإن استوجه فيهما الجريان.

قلت: جنس الثياب وإن وقع التعبير عنه في رواية العرقوفي بـ«ثياب جلده» لكن وقع التعبير عنه في أحد صحيحي الربيعي المروي في الفقيه بلفظ: «وكسوته»، وهي أعم من المفهوم عرفاً من لفظ الثياب، وإذا ثبت بالتعبير الأعم الحباء كان محكماً على المعبر عنه بالأخص، وصدق الكسوة على جملة من المذكورات ظاهر وإن لم يصدق الثوب، أو شكّ في صدقه كالقروة والعباء والرداء والممطر، أو ثوب اللبد والدرع والعمامة والقلنسوة، وكذا ظاهر المنطقة التي تشدّ في الوسط إن كانت بنحو الحزام من الخام الملفوف على الوسط دون الكم، نعم يتردّد في

الخف والنعل، وإن كان الأظهر فيما كان يكسى منه القدم أو يغطيه دخوله في الكسوة، خصوصاً إذا كان الخف المشابه البغدادية التي تسمى في عصرنا «اليمني البغدادي»؛ إذ العبرة باكتساء شيء من البدن سواء كان بخام أو جلد أو غيرهما وإن كان الاكتساء به بواسطة كالكسوة فوق كسوة مثلاً.

وبه يصح إضافته إلى الجلد والبدن في ثياب الجلد؛ لعدم إرادة الملاصق بالجلد، بل الاحتراز بالإضافة إلى الجلد عمّا يطلق عليه الكسوة أو الثوب، لكن لا كسوة له ككسوة البيت وثوب البيت كما يقال: ثوب الكعبة، وكذلك ثوب المرأة والمشط والمصحف وكثير من الأجسام يعمل لها من الجام أو الجلد مغلغة وثوباً له فيطلق عليها الثوب والكسوة، لكن لا يقال كسوته أو ثوبه بل كسوة المشط أو المصحف أو البيت أو ثوبها.

ومنه يقوى دخول المغفر إن كان طاسة تغطي شيئاً من الرأس؛ لكونها بهذا الاعتبار لكساء الرأس فتعدّ كسوة، ولا يبعد اعتبار كون استعماله للاكتساء دون ما يستعمل أحياناً لدفع أذى الحرب أو تبليل المطر ونحو ذلك، فيخرج طاسة المغفرة والممطرة ونحوها.

نعم، يقوى دخول الجورب المعمول للقدمين أو الكفين، ومنه المعمول من الجلد للقدم المسمى في عصرنا بـ«المست»، وعدم إجزاء شيء ممّا ذكر في كسوة الكفارة غير قادح، وإن استند إليه شيخنا الشهيد الثاني^(١) في الحكم بعدم عدّ مطلق القلنسوة وما في معناها، ومطلق المنطقة ونحوها ممّا يشدّ في الوسط، ومطلق الخفّ وما في معناه ممّا يتّخذ للرجلين واليدين بأنواعه.

(١) الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني (الحبة) ١: ٥٠٧.

ولعلّه للنظر فيما قلنا اعترضه بعض الأفاضل في بعض ما منعه ، وقوى جريان الحبة فيه قائلاً: «إنَّ عدم الاكتفاء بها في الكفَّارات لدليل آخر» ، وهو كما قال ، ضرورة أنَّ المستفاد من الأدلَّة هناك كون المقصود إكساء الفقير على حدِّ إكساء العاري كما يعطيه العطف على الإطعام ، فالمقصود سدَّ خلَّة جوعه بالإطعام أو عراه بالإكساء ، فيتحرى فيه بما له أثر في حصول هذا المعنى ، والمقصود هنا إتحاف أكبر الأولاد وإيثاره وإحباطه بمختصَّات الأب من هذه الأمثلة الأربعة ، فيتحرى ما يختصّه ممَّا هو من جنس الكسوة ، حتى ذهب وهُمُ بعضهم كابن إدريس^(١) إلى اختصاص الحبة من جنس الثياب بما يعتاد لبسه ويديمه ، وتنزّل الشهيد الثاني^(٢) عنه فجعله مرجَّحاً معيَّناً للفرد الواحد المخيَّر فيه الحبو ممَّا تعدَّد ، وهُم أبي الصلاح^(٣) إلى اختصاص الثوب المحبى بما كان يختصّه أوقات الصلاة .

وبالنظر إلى هذا المعنى لم يفرّقوا هنا قطعاً بين الفرد النادر الغير الشائع والفرد الغالب المتعارف ، وعليه فإكساء ما يعمل للرأس من كرباس ونحوه على وجه يغطي تمام الرأس المسمّاة بالفارسية: «كلاه» ، لا ريب في عدّه هنا من الكسوة الجارية فيها الحباء ، وعدم عدِّ إعطائه إكساء في الكفارات .

وبالجملة: لو كان قضية الانصراف هنا ملحوظة لخرج كثير من أفراد الكسوة التي لم يخالفوا في دخولها ، كما لا يخفى على المراجع إلى كلماتهم في هذا الباب . وأيضاً: وقع التردّد في الثوب الغير المخيط ، وأمّا الغير المفصّل فلا يدخل قطعاً ، وفي المفصّل الغير المخيط لعلّ الخروج أقرب ؛ لعدم عدّه من الكسوة ما لم

(١) ابن إدريس ، السرائر ٣ : ٢٥٨ .

(٢) الشهيد الثاني ، رسائل الشهيد الثاني (الحبة) ١ : ٥٠٨ .

(٣) ابو الصلاح الحلبي ، الكافي في الفقه : ٣٧١ .

يصر بالهيئة المخصوصة.

وقوى شيخنا الشهيد دخوله قال: «لو كان الثوب ممّا يفتقر إلى الخياطة أو القطع فأعدّه لذلك وفعل به أحدهما أو كليهما، ففي دخوله نظر من الشك في إطلاق اسم الثياب والكسوة، والأقوى الدخول؛ لصدقه لغةً ويمكن عرفاً»^(١). وفيه: ما عرفت من عدم الصدق ما لم يتفصّل ويتخيّط.

ودعوى الصدق فيها بعيدة، إلا أن يكون فرضه فيما يسمّى ثوباً وكسوة قبل التفصيل والخياطة، وإنّما يفتقر إليهما؛ لاستعماله حتى يتحقّق به الانتساب إلى نفسه الذي نعتبه في خصوص الثياب، لكن عبارته أعمّ، بل ما تسمعه منه فيما بعد كالصرّيح فيما لم يتمّ كسوة وثوباً بعد. نعم، إذا كان مفصلاً مخطّياً أعدّه لللبسه فمات قبل أن يلبسه دخل، بخلاف ما إذا أعدّه للتجارة، بل إذا لبسه لتعريض البيع كما هو متعارف الشالات في الشالات يتخرمون بها تعريضاً على المشتري لا يدخل.

ومن الخاتم وقع التردد في الخاتم للرشم^(٢)، والظاهر دخول ما كان منه بصنع الخاتم الحلي ذي الحلقة، وخروج ما كان منه بغير صنع الخاتم ممّا يوضع في الفضة وغيرها من غير حلقة له ويختم به السجلات كما هو متعارف الأعجام؛ للفرق بينهما بصدق الخاتم على الأوّل دون الثاني.

قال شيخنا الشهيد: «لو كان له خاتم لا يلبسه بل يختم به - مثلاً - ففي دخوله حيث لا يكون غيره نظر، من صدق اسم خاتمه عليه فيدخل في إطلاقه، ولكون المتبادر منه الخاتم الملبوس، في عبارة ابن حمزة تصريح باشتراط لبسه له»، ثم

(١) الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني (الحبة) ١: ٥١٠.

(٢) الرشم: «خاتم البر» مادة رشم. انظر: الفراهيدي، العين ٦: ٢٦٢.

قال: «والأقوى عدم اشتراطه»^(١). انتهى.

ومراداه ما كان بشكل الخاتم الحلي للإصبع إلا أنه غير ملبوس له. والوجه فيه ما قوّاه أخيراً.

ثم إنّه في الخاتم الملبوس في غير الخنصر كالإبهام للزينة تنظر، من صدق الخاتم عليه لغة وانتفائه عرفاً. قال: «وهو - أي الانتفاء العرفي - أولى بالمراعاة، مضافاً إلى أصل البراءة»^(٢). انتهى.

وفيه: ما لا يخفى، بل الأظهر الصدق عرفاً أيضاً، وكونه في الإبهام أو بقصد الزينة غير ضائر بالصدق، فيدخل في الحبوة.

ولا فرق في الخاتم بين ما كان من فضة أو نحاس، ويدخل في الخاتم المحبوس به فضة، ولا يبعد دعوى خروج الخاتم المأخوذ منه من فضة صدق الخاتم، كما أنّه يخرج منه بعض الحلقات يعملونه في وقت مخصوص ويضعونه في البنصر لبعض التأثيرات، فلا حبوة فيه.

والخاتم الذي حلقتة وفصه جميعاً من جنس واحد فضة أو غير فضة يدخل في الحبوة.

ومما وقع فيه التردد من كلّ واحدة من الأعيان ما كانت متخذة من المحرم - كالخاتم من ذهب والثوب من حرير للرجل - ففي شمول الحبوة له وعدم الشمول تردّد، من عدم الملازمة بين حرمة لبسه وعدم الإحباء به، ومن أنّ الاسم وإن صدق لكن قرينة عدم معهوديته عند الشارع قائمة على عدم إرادته من نصّه،

(١) الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني (الحبوة) ١: ٥١٢.

(٢) المصدر السابق: ٥١٣.

وربما يقوى الثاني، لكن الأول أوفق بالأدلة.

وأما الثوب المتخذ مما لا يصلى فيه كالمتخذ من وبر غير مأكول اللحم فلا ريب في جريان الحبة فيه إلا على ما حكى عن الحلبي^(١) من اختصاص الثياب بثياب الصلاة إذا أراد ظاهره.

ومنها: إذا كسر السيف والخاتم بوجه انتفى الاسم سقط عنه الحباء، وكذلك الثوب إذا خلق حتى خرج عن اسم الثوب أو حدث فيه تغيير أخرجه عن اسم ثوبه وإن بقي صالحاً لغيره. نعم إذا غيّرهُ أو كسره للإصلاح - كما إذا كان السيف ملحماً من قطعتين ففكهما لإحكامه أو فك لحام حلقة الخاتم عن موضع فصّه فاتفق موته قبل اللحام - ففي الدخول والخروج وجهان، من استصحاب دخوله ومن زوال اسمه زمان استحقاقه فينقطع به الاستصحاب، والنية مجردة غير كافية، ولعله الأقوى.

ولو كان المنفصل ما يتم مع انفصاله الاسم في الباقي كجلد المصحف قال شيخنا الشهيد: «في استحقاق المحبو للجزء المنفصل نظر، من خروجه من الاسم بانفصاله مع تحقق الاسم في الباقي، ومن تنزيله منزلة المتصل، ولعل هذا أقوى»^(٢). انتهى.

وفيه: أن الأول أقوى؛ لعدم قيام دليل على استحقاقه له حال انفصاله مع ثبوت الاسم للباقي، وتنزيله منزلة المتصل محل منع، والتمسك باستصحاب الاستحقاق

(١) تقدم سابقاً.

(٢) الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني (الحبة) ١: ٥١١، وفيه: «في استحقاق المحبو للجزءين نظر، من خروجهما عن الاسم وتحققه في الباقي، ومن تنزيلهما منزلة المتصل...».

مع أنّه استصحاب الحكم الفرضي مدفوع بتغيّر الموضوع من الجزئية.

ومنها: إنّ في تبعية غمد السيف وبيت المصحف وحمائلهما وحليتهما في الاحتباء وعدمها وجوهاً: عدم الدخول مطلقاً اقتصاراً على المتيقن، والدخول مطلقاً بدعوى فهم التبعية عرفاً لا بدعوى شمول الاسم عرفاً كما ذكرها بعض؛ للزوم الاشتراك، ضرورة كونه حقيقة في المجرد. والتفصيل بين ما ينفكّ من العين كبيت المصحف والحلية فلا يدخل، وما لا ينفكّ غالباً كغمد السيف وحمائله فيدخل؛ لشهادة العرف بالتبعية في الثاني دون الأوّل.

وقال الشهيد في الرسالة: «وفي دخول الجميع قوّة كما تدخل في الوصيّة؛ لدلالة العرف»^(١). «وعندي الثالث هو الأقوى؛ لمساعدة العرف على التفصيل»^(٢).

وقال فيها أيضاً: «لا فرق في الثياب التي اتخذها للبس بين ما يليق منها بحاله عادة وغيره؛ ولا بين المتخذة من الجلد كالقرو ونحوه وغيرها؛ للعموم، وكذا المصحف والخاتم والسيف»^(٣). وكلامه إلى هنا لا غبار عليه.

ثمّ قال: «ويشكل الحكم في ما لا يليق به عادة لو كان له غيره وقد حصّله ليتّخذ نفسه ولم يستعمله بالفعل من تحقّق القصد والشك في انتساب ذلك إليه؛ لعدم كونه من أهله وإن قلنا بدخول ما أعدّه لذلك ممّا يليق به»^(٤). وكأنّه بهذا يشير إلى ما مرّ عنه في الثوب المفتقر إلى الخياطة أو القطع، فأعدّه لذلك ولم

(١) المصدر السابق: ٥١٢.

(٢) المصدر السابق: ٥١١.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق: ٥١١ - ٥١٢.

يفعلهما به فمات. قال هنا: «والأقوى أتباع العرف في انتسابه إليه وعدمه»^(١). انتهى.

وفيه تأمل لا يهملنا الإطالة بذكره، ويستفاد مما ذكرناه سابقاً بعد نقل ما يشير إليه فراجع.

ومنها: إنه لو لم يوجد في التركة إلا بعض إحدى الأعيان الأربعة كنصف السيف - مثلاً - ففي جريان الحبوة فيه نظر، من انتفاء الاسم، ومن أن استحقاق الكلّ يقتضي باستحقاق البعض، وقاعدة الميسور. وفي اقتضاء استحقاق الكلّ استحقاق البعض منع ما لم يتنجّز استحقاقه، والمفروض هنا انتقاصه في حياة الأب، وأخبار الميسور إنما يتمشى بها مع الشهرة؛ لضعف سندها. وهي هنا غير معلومة.

وعلى كلّ حال، لعلّ الأقوى جريان الحبوة في البعض؛ للأولوية، فإنّ الواجب هنا ليس من موضوع العبادة حتى إنّ إيجاب الكلّ المسمّى باسم لا يعلم معه إيجاب البعض وإنّما مجرد إعطاء، وإيجاب إعطاء الكلّ يقتضي بوجوب إعطاء البعض مع تعذر الكلّ، فهو من باب الوصيّة بإعطاء الكلّ ونذره، أترى يشك مع تعذّره في إعطاء البعض؟ وبهذا التقريب يأتي هنا قاعدة الميسور، وهو المراد من استلزام استحقاق الكلّ استحقاق البعض.

[عدم الفرق في الولد الذي يستحقّ الحبوة بين انتسابه إلى الميّت]:

وأما الموضع الرابع: فاعلم أنّه لا فرق في الولد الذي يستحقّ الحبوة بين انتسابه إلى الميّت كونه من نكاح دائم أو منقطع أو طء بملك يمين أو طء شبهة؛

(١) المصدر السابق: ٥١٢.

لعموم الولدية التي ضابطها لحوقه بالميّة شرعاً، ولكن يعتبر مع انتسابه إلى الميّة بالولدية دون غيرها من أنساب القرابة أمور:

منها: كونه ذكراً، فلا حبة للبت من الأولاد وإن كانت هي أكبر الأولاد باتفاق النص والفتوى.

ومنها: كونه أكبر أولاده الذكور - أي لا يكون ذكر أكبر منه - وهو أيضاً مورد اتفاق. وإنما فسّرنا الأكبر بمن لا ذكر أكبر منه حتى يدخل الذكر الواحد صغيراً وكبيراً؛ إذ لا يقال: إنه أكبر أولاده الذكور؛ لعدم وجود المفضّل عليه، ومع ذلك يحبى بغير خلاف أصلاً إذا لم يكن معه بنت، ومن غير الإسكافي إذا كانت معه بنت هي الأكبر؛ لعبارته المتقدمة؛ لاشتراطه فيها استحباب الإيثار، وبما إذا كان المأثور ذكراً فلو لم يكن ذكراً فلا يستحبّ الإيثار، مع احتمال عدم مخالفته بجعل اشتراط الذكورة في كلامه لإيثار الأكبر، فلو لم يكن الأكبر ذكراً لا يستحبّ الإيثار، وقضيته عدم إحياء الأنثى الأكبر، لا لمطلق الإيثار حتى يسقط بالمرّة فيما كان الأكبر أنثى.

وعلى كلّ حال يدلّ على ثبوت الحبة للذكر المنفرد مع وقوع التعبير عن المحبو في جميع النصوص بالأكبر، ففي بعضها بأكبر الولد، وفي بعضها بأكبر البنين، وبعد تقييد الأوّل بالثاني لضرورة اعتبار ذكورة المحبو يصير عنوانه أكبر أولاد الذكور، وصدقه يستدعي وجود المفضّل عليه بعد الإجماع ما أثبتته من النصوص للابن، كمرسلة ابن أذينة عن ابن أبي عمير^(١) وموثقة الفضلاء^(٢) وصحيحة

(١) تقدّم سابقاً.

(٢) تقدّم سابقاً.

العقرقوفي^(١)؛ لقضائها بإحباء مُطلق الابن.

ثم اختصاص قيد الأكبرية بصورة تعدّد البنين كما أفصح عنه موثقة الفضلاء القائلة: «إنّ الرجل إذا ترك سيفاً أو سلاحاً فهو لابنه، فإن كانوا اثنين، فهو لأكبرهما»^(٢). والمرسلة القائلة: «فهو لابنه، وإن كان له بنون فهو لأكبرهم»^(٣). فالجمع بين إثباتها لمطلق الابن والتقييد بالأكبرية في خصوص تعدّد الابن هو إحباء الابن مطلقاً ما لم يكن معه ابن أكبر، وهذا القدر من القيود مورد اتفاق، وفيه قيود أخر محلّ تردد وخلاف.

(١) تقدّم سابقاً.

(٢) تقدّم سابقاً.

(٣) تقدّم سابقاً.

تهمة^(١)

أولاً - التعريف:

عليه المدعى عليه بأمارات ظاهرة^(٥).

٢ - الافتراء: وهو الكذب

والاختلاق^(٦) على الآخرين، من

الفري، وهو الأمر العظيم، قال تعالى:

﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً قَرِيباً﴾^(٧).

فالافتراء أخص من التهمة؛

لملازمته للكذب، بخلاف التهمة التي

قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة.

٣ - الريبة: وهي الخصلة من

المكروه تظن بالإنسان، فيشك معها

في صلاحه. والفرق بينها وبين التهمة

أن الثانية تظن بالإنسان وتقال فيه

أيضاً، وكل مريب متهم ويجوز أن

يكون متهم ليس بمريب^(٨).

التهمة - لغة: هي الشك والريبة،

وأصلها من الوهم، واتهمت الرجل،

إذا ظننت به سوء؛ لإتيانه بما يتهم

به^(٢).

وتأتي بمعنى إدخال التهمة على

الآخرين^(٣)، وهي بهذا المعنى تتضمن

الكذب والافتراء، بخلاف المعنى الأول

الذي لا يتضمن سوى الشك والريبة

بالآخرين.

ولا يختلف المعنى الاصطلاحي

عن المعنى اللغوي.

ثانياً - الألفاظ ذات الصلة:

١ - اللوث: من التلوث، وهو

التلخ^(٤). ويطلقه الفقهاء على ما يتهم

ثالثاً - الأحكام:

يزيد عن أبيه، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من اتهم أخاه في دينه فلا حرمة بينهما، ومن عامل أخاه بمثل ما عامل به الناس فهو بريء مما ينتحل» ^(١٤).

هناك أحكام عديدة للتهمة نوردها فيما يلي إجمالاً مع إحالة التفاصيل إلى محالها:

١ - تهمة المؤمن:

تحرم تهمة الإنسان المؤمن - بمعنى سوء الظن به والبهتان عليه - بدون دليل، بل اعتبرها بعضهم أشد من الغيبة؛ لأن فيها افتراءً وكذباً على الغير ^(٩).

بل هي من الذنوب الكبيرة ^(١٠)؛ للأخبار الكثيرة التي عقد الشيخ الحرّ العاملي لها باباً أسماه: «تحريم تهمة المؤمن وسوء الظن به» ^(١١):

منها: ما رواه إبراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا اتهم المؤمن أخاه إنما ^(١٢) الإيمان في قلبه كما ينمات الملح في الماء» ^(١٣).

٢ - التهمة في الطهارة:

أ- اجتناب سؤر الحائض المتهمة: يكره سؤر الحائض المتهمة ^(١٥) التي لا تبالي بالطهارة والنجاسة. ويدل ^(١٦) عليه ما رواه علي بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يتوضأ بفضل الحائض، قال: «إذا كانت مأمونة فلا بأس» ^(١٧).

وعمم بعضهم الحكم للحائض ولو لم تكن متهمة بالنجاسة ^(١٨)، بينما عممه آخر ليشمل كل متهمة لا يبالي بالنجاسة والطهارة ^(١٩).

(انظر: حيض)

ومنها: رواية الحسين بن عمر بن

أما سماع قولها فلقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ (٢٧)، ولولا وجوب القبول لما حرّم الكتمان (٢٨).
ولصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «العدّة والحيض للنساء، إذا أدعت صدّقت» (٢٩).

وأما عدم القبول مع التهمة فيشير إليه ما رواه إسماعيل بن أبي زياد عن جعفر عن أبيه عليه السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام قال في امرأة ادّعت أنها حاضت في شهر واحد ثلاث حيض، فقال: كلّفوا نسوة من بطانتها أنّ حيضها كان فيما مضى على ما ادّعت، فإن شهدن صدّقت، وإلاّ فهي كاذبة» (٣٠).

وربما لوحظ عليه بأنّه أخص؛ لأنّ مفاد الدعوى فيه مخالفة للعادة الجارية، لكن مع ذلك هو غير خال من الإشعار (٣١).

ب - اجتناب الصلاة في لباس المتّهم:

المشهور (٣٠) كراهة الصلاة في ثوب المتّهم بعدم التوقّي من النجاسات؛ لأنّ فيه احتياطاً للعبادة (٣١).

وتدلّ (٣٢) عليه صحيحة العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي في ثوب المرأة وفي إزارها ويعتم بخمارها، قال: «نعم، إذا كانت مأمونة» (٣٣).

وصرّح بعضهم بتعميم الكراهة إلى ثوب المتّهم بالغصب أيضاً (٣٤).

(انظر: نجاسة)

ج - دعوى المرأة الحيض مع التهمة:

المعروف والمشهور بل ادّعى عليه الإجماع (٣٥) أنّ إخبار المرأة بحيضها مسموع، إلّا إذا كانت متّهمة بتضييع حقّ الزوج، فلا يقبل إخبارها عندئذ (٣٦).

والتفصيل في محلّه.

إِلَّا أَنَّ أَفْضَلِيَّتَهَا مَوْقُوفَةٌ عَلَى عَدَمِ

(انظر: حيض)

٣ - التهمة في إخراج الزكاة:

لا خلاف ولا إشكال^(٣٢) في قبول قول المالك بلا بيّنة ولا يمين لو قال: (أخرجتُ زكاة مالي)، أو قال: (لم يتعلّق بمالي شيء)^(٣٣).

ولا بأس بالتفحص مع التهمة^(٣٤)، وقيدّه بعضهم بما إذا لم يستلزم محرماً كالإيذاء والإهانة^(٣٥).

(انظر: زكاة)

٤ - التصدّق جهراً لرفع التهمة:

صرح الفقهاء بأفضلية صدقة السرّ على العلن^(٣٦)؛ وذلك لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهُا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾^(٣٧).

ولرواية عبد الله بن الوليد الوصافي عن أبي جعفر^(عليه السلام) قال: «قال رسول الله^(ﷺ): صدقة السرّ تطفئ غضب الربّ تبارك وتعالى»^(٣٨).

استلزام إخفائها اتّهام الناس للمتصدّق بترك المواساة، فإنّ إظهارها يكون حينئذ أفضل من إخفائها؛ إذ لا ينبغي للمؤمن أن يجعل نفسه عرضة للتهم. هذا في الصدقة المندوبة^(٣٩)، وأمّا الواجبة فالأفضل إظهارها مطلقاً^(٤٠)؛ لبعدها عن تطرّق الرياء^(٤١).

(انظر: صدقة)

٥ - تشبّه المعذور بالصائم دفعاً

للتهمة:

يستحبّ لمن يجوز له الإفطار في شهر رمضان - لمرض أو سفر أو غيرهما - الإمساك؛ احتراماً لشهر رمضان، وتشبيهاً بالصائمين، وأمنه من تهمة من يراه^(٤٢).

(انظر: صوم)

٦ - التهمة في النكاح:

أ - السؤال عند التهمة في النكاح:

المشهور استحباب السؤال

الدائم لدفع التهمة:

المشهور بين الفقهاء ^(٥١) - بل ادّعى عدم الخلاف فيه ^(٥٢) - أن الإشهاد والإعلان ليس شرطاً في صحة النكاح الدائم، بل هو مستحبّ مؤكّد، بل لعلّ تركه مكروه ^(٥٣)؛ لدفع التهمة، وتحقّق النسب والميراث والقسم والنفقات ^(٥٤)، ولرواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّما جعلت البيّنة في النكاح من أجل المواريث» ^(٥٥)، وللأمر بالإعلان في النبوي فعنه عليه السلام: «أعلنوا هذا النكاح» ^(٥٦).

وروي أيضاً أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يكره نكاح السرّ حتى يضرب بدفّ ويقال: «أتيناكم أتيناكم، فحيّونا نحييكم» ^(٥٧).

(انظر: نكاح)

جـ - الإشهاد مع التهمة في النكاح

المنقطع:

ليس الإشهاد شرطاً في صحّة

والفحص عند التهمة ^(٥٣) لمن يريد النكاح؛ لخبر أبي مريم ^(٥٤) عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه سئل عن المتعة، فقال: «إنّ المتعة اليوم ليست كما كانت قبل اليوم، إنّهنّ كنّ يومئذ يؤمنّ، واليوم لا يؤمنّ، فاسألوا عنهنّ» ^(٥٥).

وهو يقتضي الأمر بسؤال غيرها عن حالها ^(٥٦)، بل صرح بعض بأنّه يقتضي سؤال غيرها خاصة؛ لعدم الجدوى في سؤالها مع التهمة، بل قد يظهر منه الأمر بالسؤال في غير المتّهمة إلّا أنّ يعلم كونها مأمونة ^(٥٧).

وليس السؤال شرطاً في الصحّة؛ للأصل، ولحمل فعل المسلم على الصحّة ^(٥٨)، ولخبر أبان بن تغلب ^(٥٩)، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّني أكون في بعض الطرقات فأرى المرأة الحسناء ولا آمن أن تكون ذات بعل أو من العواهر، قال: «ليس هذا عليك، إنّما عليك أن تصدّقها في نفسها» ^(٥٠).

(انظر: نكاح)

ب - الإشهاد والإعلان في النكاح

٧- التهمة في القضاء:

أ- تجنب القاضي للتهمة:

ينبغي للقاضي أن يتجنب مواضع التهمة في قضاؤه، فلا ينبغي له أن يضيف أحد الخصمين دون صاحبه؛ لما فيه من ترجيحه على الآخر وتطرق التهمة والميل (٦٤).

ولرواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن رجلاً نزل بأمر المؤمنين عليهم السلام، فمكث عنده أياماً، ثم تقدم إليه في خصومة لم يذكرها لأمر المؤمنين عليهم السلام، فقال له: أخصم أنت؟ قال: نعم، قال: تحول عنا؛ فإن رسول الله ﷺ نهى أن يضاف الخصم إلا ومعه خصمه» (٦٥).

بل الظاهر مرجوحية حضور ضيافة الخصم ولو كان مع خصمه الآخر، بل كل ما يقتضي ترجيحه على خصمه (٦٦).

وذهب بعضهم إلى عدم جواز

النكاح المنقطع، ولا مستحباً في حد ذاته، إلا أن يخاف الرجل أو المرأة التهمة بالزنا (٥٨).

قال الشيخ الطوسي: «وأما الإشهاد والإعلان فليسا من شرائط المتعة على حال، اللهم إلا أن يخاف الرجل التهمة بالزنا، فيستحب له حينئذ أن يُشهد على العقد شاهدين» (٥٩).

(انظر: نكاح)

د- اتهام الزوجة بالفجور:

لا خلاف (٦٠) في عدم جواز نفي الولد باتهام الزوجة بالفجور.

وذلك لرواية سعيد الأعرج (٦١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: الرجل يتزوج المرأة ليست بمأمونة تدعي الحمل، قال: «ليصبر؛ لقول رسول الله ﷺ: الولد للفراش وللعاشر الحجر» (٦٢).

فلا ينتفي الولد - حينئذ - عن الزوج إلا باللعان (٦٣).

(انظر: نكاح)

الحضور إذا كان لأحد المتخاصمين؛ لمنافاته للتسوية الواجبة^(٦٧).

وكذلك سائر ما يوجب التهمة كالمشاورة والمسارة مع أحد الخصمين في المحكمة أو أي أمر آخر يثير التهمة والريب.

وقد ورد ذلك بشكل آخر في روايات القضاء.

وتفصيله في مصطلح (قضاء).

ب- حكم الحاكم بعلمه مع احتمال التهمة:

الأظهر بين الفقهاء أنّ الحاكم يحكم بعلمه مطلقاً في حقوق الله سبحانه وحقوق الناس^(٦٨)؛ لأنّ معلوم القاضي هو الحقّ والقسط والعدل الواقعي، فلو حكم بخلافه كان جائراً في الحكم، ولو توقّف عن الحكم كان جائراً في حكومته؛ لأنّه حبس الحقوق^(٦٩).

نعم، ورد في بعض الروايات

أنّه ليس له أن يقضي بعلمه؛ لمكان التهمة^(٧٠)، وهو المحكي عن الإسكافي^(٧١).

والتفصيل في محله.

(انظر: قضاء)

ج- عدم ردّ اليمين على المدّعي في دعوى التهمة:

لا شكّ أنّه لو لم يكن للمدّعي بيّنة واستحلف المنكر فحلف سقطت الدعوى في ظاهر الشرع، وللمنكر أن يردّ اليمين على المدّعي، ويجب عليه حينئذ اليمين لإثبات دعواه.

نعم، استثنى الفقهاء من ذلك مواضع، منها: دعوى التهمة، وهي الدعوى غير الجزمية والتي يتعذّر بها اليمين على المدّعي؛ لعدم كون الدعوى فيها جسمية، فيتخير المنكر هنا بين الحلف والنكول دون الردّ حيث يتعذّر اليمين من المدّعي؛ لعدم الجزم^(٧٢).

٩٠

العدد

والتفصيل في محله.

(انظر: قضاء)

د - حبس المتهم:

ذهب بعض الفقهاء إلى جواز حبس المتهم بالقتل إذا التمس الولي ذلك من الحاكم حتى يحضر بيّنته^(٧٣).

وذهب بعض آخر إلى وجوبه^(٧٤)؛ لرواية السكوني الآتية.

وذهب آخرون إلى عدم الجواز^(٧٥)؛ لضعف سند هذه الرواية^(٧٦).

مضافاً إلى اقتضاء الأصل عدم الجواز، بل هي مخالفة للأدلة؛ لأنّ الحبس عقوبة لم يثبت موجبها^(٧٧).

وفصل العلامة الحلّي بين حصول التهمة للحاكم بسبب فيلزم الحبس ستة أيام؛ عملاً بالرواية وحفظاً للنفوس عن الإتلاف، وبين حصولها لغيره فلا؛ عملاً بالأصل^(٧٨).

واختلف القائلون بجواز الحبس في مقداره، فذهب بعضهم إلى أنّه

ستة أيام^(٧٩)؛ لرواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ النبي ﷺ كان يحبس في تهمة الدم ستة أيام، فإن جاء أولياء المقتول بثبّت^(٨٠)، وإلاّ خلّى سبيله»^(٨١).

وذهب آخرون إلى أنّها ثلاثة أيام^(٨٢)، إلّا أنّه لا شاهد له سوى القياس على التأجيل بثلاثة أيام في موارد أخرى من الفقه^(٨٣)، كتأجيل الشريك في الأخذ بالشفعة إلى ثلاثة أيام ليأتي بالثمن.

واختار ثالث أنّها سنة^(٨٤)، لكنّه متروك لا دليل عليه، بل يمكن قراءته بالتائين لا بالنون^(٨٥).

والظاهر اختصاص الحكم المذكور بالقتل دون الجراح؛ اقتصاراً فيما خالف الأصل على المتيقّن من الرواية^(٨٦).

وتفصيله في مصطلح (قتل).

وأما المتهم في غير القتل فهل

بل حاصله من أسباب خاصة وهي أمور:

منها: أن يجزّ بشهادته نفعاً له عيناً أو منفعةً أو حقاً كالشريك فيما هو شريك فيه، وأمّا في غيره فتقبل شهادته.

وصاحب الدين إذا شهد للمحجور عليه بمال يتعلّق دينه به، بخلاف غير المحجور عليه، وبخلاف مال لم يتعلّق حجره به، والوصي والوكيل إذا كان لهما زيادة أجر بزيادة المال، بل وكذا فيما كان لهما الولاية عليه وكانا مدّعيين بحق ولايتهما، وكشهادة الشريك لبيع الشقص الذي فيه له الشفعة^(٩١).

والمأذون له في الضمان إذا ادّعى أداء ما ضمنه فأنكر المضمون له، كان القول قول المضمون له مع يمينه، فإن شهد المضمون عنه للضامن، قبلت شهادته مع انتفاء التهمة^(٩٢).

يجوز للحاكم حبسه من أجل التحقيق بشأنه؟ محلّ بحث، يترك تفصيله إلى مصطلح (قضاء).

٨ - التهمة في الشهادة:

أ - اعتبار ارتفاع التهمة في الشاهد:

لا خلاف في اعتبار ارتفاع التهمة عن الشاهد في الجملة نصّاً وفتوى، بل ادّعي الإجماع عليه بقسميه.

بل إنّ النصوص فيه مستفيضة أو متواترة^(٨٧)، كصحيح عبد الله بن سنان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما يردّ من الشهود؟ قال: فقال: «الظنين»^(٨٨) والمتّمهم قال: قلت: فالفاسق والخائن؟ قال: «ذلك يدخل في الظنين»^(٨٩).

وليس المقصود بالتهمة أيّ تهمة كانت ومهما كان منشؤها.

قال الفاضل الأصفهاني: «وقع الاتفاق على أنّها [الشهادة] لا تُردّ بأية تهمة كانت»^(٩٠).

وللتهمة صور هي كالتالي:

منها: أن يكون الضامن قد صالح على أقلّ من الحقّ، فيكون رجوعه إنّما هو بذلك، فشهادة المضمون عنه له به تجرّ إلى نفسه نفعاً، فإنّ ذلك إذا لم يثبت يبقى مجموع الحقّ في ذمّة الضامن.

ومنها: أن يكون الضامن معسراً، ولم يعلم المضمون له بإعساره، فإنّ له الفسخ حيث لا يثبت الأداء، ويرجع على المضمون عنه، فيندفع بشهادته عود الحقّ إلى ذمّته.

ومنها: أن يكون الضامن قد تجدّد عليه الحجر للفلس، وللمضمون عنه عليه دين، فإنّنه يوفّر بشهادته مال الضامن، فيزداد ما يضرب به (٩٣).

إلى غير ذلك من موارد جرّ النفع.

وتفصيل الكلام في محله.

(انظر: شهادة، ضمان)

ومنها: إذا دفع بشهادته ضرراً

عنه، كشهادة العاقلة بجرح شهود الجناية خطأً، وشهادة الوكيل والوصي بجرح الشهود على الموكل والموصي؛ ضرورة كون الجرح في الجميع هو المدعى عليه، فلا وجه لقبول شهادته في دفع الدعوى عنه (٩٤).

ومنها: أن يشهد ذو العداوة الدنيويّة على عدوّه، فلا تقبل شهادته (٩٥) بلا خلاف (٩٦)، بل الإجماع (٩٧) بقسميه (٩٨) عليه؛ لأنّه من موارد التهمة.

نعم، تقبل شهادته له إذا لم تستلزم العداوة الفسق.

وأما ذو العداوة الدينيّة فلا ترد شهادته له أو عليه حتى إذا أبغضه لفسقه واختصمه لذلك (٩٩).

ومنها: إطراق التهمة في التبرّع بالشهادة قبل السؤال، فإنّنه لا خلاف في أنّ التبرّع بالشهادة في حقوق الناس قبل السؤال من الحاكم في

٩ - التهمة في الإقرار:

أ - إقرار المريض مع اتّهامه:

ينفذ إقرار المريض إن برئ من مرضه الذي أنجز فيه ومات في غيره وأنفذت منجزاته^(١٠٧)؛ لعدم شمول الأخبار الدالة على عدم نفوذ منجزات المريض له^(١٠٨).

ولا فرق في ذلك بين الإقرار للوارث أو لغيره بالثلث أو الأكثر، مع التهمة على الورثة أو الغرماء وعدمها، بعين أو دين^(١٠٩).

نعم، استشكل في هذا الإطلاق بالنسبة لفرض التهمة؛ استناداً لصدوره في المرض مع التهمة فيكون كالوصية، وهي غير لازمة^(١١٠).

وأما إن مات في مرضه الذي أقر فيه، فإنه يقبل إقراره في الجملة، إلا أنه وقع الخلاف بين الفقهاء في قبوله في أصل المال أو الثلث، وفي كونه كذلك مطلقاً - مع التهمة وبدونها،

مجلس القضاء يطرق التهمة على الشاهد أنه يريد الشهادة بالزور، فيمنع القبول^(١١٠)، بل ذكر بعضهم أنه مما قطع به الأصحاب، سواء كان قبل دعوى المدعي أو بعدها^(١١١).

نعم، حصل كلام بينهم في أن المانع من القبول هل هو التهمة أو عنوان التبرّع؟ وجوه^(١١٢)، يأتي تفصيلها في مصطلح (شهادة).

ب - تفرقة الشهود مع التهمة:

المشهور^(١١٣) استحباب تفريق الشهود مع التهمة^(١١٤)؛ لصحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام المتضمن تفريق أمير المؤمنين عليه السلام الشهود، حيث قال بعد تفريقهم: «... الله أكبر أنا أول من فرق بين الشاهدين إلا دانيال النبي عليه السلام...»^(١١٥). وأما مع عدم التهمة فلا يفرق بينهم^(١١٦).

والتفصيل في محله.

(انظر: شهادة)

للوأثر والأجنبي - أو فيه تفصيل،
على أقوال^(١١١)، تقدّم تفصيلها في
مصطلح (إقرار).

ب - إقرار المحجور عليه لفسل
مع اتّهامه:

المحجور عليه لفسل إمّا أن يقرّ
بدين سابق على الحجر أو لاحق
عليه، وإمّا يقرّ بعين من أعيان أمواله.
وقد ادّعي عدم الخلاف^(١١٢) في
نفوذ إقراره في الدين^(١١٣).

إلّا أنّه وقع الخلاف في أنّه هل ينفذ
إقراره في حقّ الغرماء بحيث يشارك
المقرّ له الغرماء في هذا الدين أو لا،
بل إنّما يأخذ حقه من الفاضل، وإلّا
ففي دّمته^(١١٤)؟

هذا كلّه فيما لو أقرّ بالدين، وأمّا لو
أقرّ بالعين فقد اختلفوا أيضاً في نفوذ
إقراره على قولين:

الأول: نفوذ إقراره وتشريكه
لهم^(١١٥).

القول الثاني: عدم نفوذ إقراره
فيها وعدم تشريكه للغرماء في العين،
لا ردّ إقراره من أصل^(١١٦).

وذهب بعضهم إلى أنّه يمضي
إقرار المفلس بالعين أو بما يوجب
المزاحمة للغرماء بشرط العدالة وانتفاء
التهمة، ويردّ بدون أحدهما^(١١٧).
وتقدّم تفصيل ذلك في مصطلح
(إقرار، تفليس).

١٠ - التهمة في القسامة:

المشهور بل المتسالم عليه بين
الفقهاء، بل بين علماء المسلمين كافّة
اعتبار اللوث والتهمة في القسامة^(١١٨)
بسبب أمانة يظنّ معها صدق المدّعي،
وقد ادّعي عليه الإجماع^(١١٩)؛ للأخبار
الواردة في هذا المجال:

منها: صحيح مسعدة بن زياد عن
الإمام الصادق عليه السلام قال: «كان أبي عليه السلام
إذا لم يرقم القوم المدّعون البيّنة على
قتل قتيْلهم، ولم يقسموا بأنّ المتّهمين

في القسامة من جهة خلّو الأخبار من اعتبار اللوث لفظاً .

نعم، في بعضها: وجد القتل في قبيلة (قليب) وقرية، ونحو ذلك، وليس ذلك بواضح ولا صريح في اشتراطه (١٢٤).

(انظر: قسامة)

١١ - التهمة في التقويم:

اشتراط بعض الفقهاء في مقوم الأرض أن لا يكون متّهماً في تحديده . قال الشهيد الأول: «ويشترط في المقوم العدالة والمعرفة والتعدّد والذكورة وارتفاع التهمة» (١٢٥).

وأيدّه المحقّق الكركي بقوله: «وهو ظاهر؛ فإنّه شاهد، فيعتبر لقبول شهادته عدم التهمة» (١٢٦).
والتفصيل في محله .

(انظر: أرض)

قتلوه، حلّف المتّهمين بالقتل خمسين يميناً بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلاً، ثمّ يؤدّي الدية إلى أولياء القتل، ذلك إذا قتل في حيّ واحد، فأما إذا قتل في عسكر أو سوق مدينة، فديته تدفع إلى أوليائه من بيت المال» (١٢٠).

فإنّ قوله ﷺ: «ذلك إذا قتل» إلى آخره، ظاهر في اعتبار اللوث والتهمة، بل قوله ﷺ: «فأما إذا قتل» إلى آخره، يدلّ على ذلك؛ فإنّه لا وجه للحكم المذكور إلّا اعتبار اللوث (١٢١).

ومنها: معتبرة زرارة عن أبي عبد الله ﷺ قال: «إنّما جعلت القسامة ليغلّظ بها في الرجل المعروف بالشرّ المتّهم، فإنّ شهدوا عليه جازت شهادتهم» (١٢٢).

فإنّه ظاهر في أنّ جعل القسامة لا يعمّ كلّ مورد، بل لا بدّ وأن يكون المدعى عليه رجلاً متّهماً بالشرّ (١٢٣).

ومع ذلك فقد ناقش المحقّق الأردبيلي في اعتبار اللوث والتهمة

١٢ - التهمة في الهدنة:

لا خلاف ولا إشكال في وجوب الوفاء للكفّار بالهدنة^(١٢٧) - التي هي المعاهدة على ترك الحرب مدّة معيّنة - ما داموا ملتزمين بها؛ لقوله تعالى: ﴿فَاتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾^(١٢٨)، وقوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾^(١٢٩).

ولا يجوز نبذ العهد بمجرد التهمة^(١٣٠)؛ ضرورة وجوب الوفاء لهم، إلّا مع خوف الخيانة والغدر لأُمور استشعرها منهم؛ وذلك لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾^(١٣١)، أي أعلمهم نقض عهدهم حتى تكونوا متساوين معهم من هذه الجهة^(١٣٢).

(انظر: هدنة)

١٣ - تهمة الأجير:

صرّح جماعة من الفقهاء بكراهة

تضمنين وتغريم الأجير مع انتفاء التهمة^(١٣٣).

واستدل^(١٣٤) على الكراهة بروايات:

منها: رواية جعفر بن عثمان، قال: حمل أبي متاعاً إلى الشام مع جمال فذكر أن حملاً منه ضاع، فذكرت ذلك لأبي عبد الله عليه السلام، فقال: «أُتِّمَّه؟» قلت: لا، قال: «فلا تُضمِّنه»^(١٣٥).

وهي تدلّ على نفي ضمان التلف بدلالة الاقتضاء؛ إذ لو كان التلف بلا تعدّد وتفريط موجباً للضمان لم يكن نفي التهمة والخيانة مؤثراً في رفعه كما هو واضح.

ومنها: رواية خالد بن الحجاج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الملاح أحمله الطعام ثم أقبضه منه فينقص، قال: «إن كان مأموناً فلا تُضمِّنه»^(١٣٦).

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي

عبد الله ﷺ في الجمال يكسر الذي يحمل أو يهريقه، قال: «إن كان مأموناً فليس عليه شيء، وإن كان غير مأمون فهو ضامن»^(١٣٧).

وتفصيل البحث يأتي في محله.
(انظر: تذكية، طهارة، نجاسة)
١٥ - شراء الوصي من مال اليتيم لنفسه مع التهمة:

ويمكن دعوى كون المراد من مجموعها كراهة تغريم الأجير مع أمانته وعدم تهمة في كل مقام يثبت ضمانه لتلف بفعله أو بغيره^(١٣٨).

ذكر بعض الفقهاء أنه لا يجوز للوصي غير الأب والجد أن يشتري من مال اليتيم لنفسه ولو بزيادة؛ لأنه متهم^(١٤٤).

وفسر الفقهاء كراهة تضمين الأجير مع عدم التهمة بتفاسير أخر^(١٣٩) تفصيلها في محلها.

ولكن استقرب بعض الفقهاء الجواز؛ وذلك لأن التهمة منتفية مع الوثوق بالعدالة^(١٤٥).

(انظر: إجارة)

١٤ - التهمة في قول ذي اليد:

ذهب الأكثر^(١٤٠) إلى حجية قول ذي اليد^(١٤١)؛ لدلالة الأخبار على وجوب العمل به^(١٤٢).

وأما الأب والجد فيجوز لهما ذلك؛ لأنهما غير متهمين^(١٤٦).

واستثنى بعضهم من ذلك مقام التهمة^(١٤٣)، كما لو أخبر المستحل لأكل الميتة بذكاة الذبيحة، فإنه لا يقبل منه؛ لكونه متهماً وغير مأمون.

وجاء مثله بالنسبة إلى الوكيل حيث ذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز شراء الوكيل - في بيع مال الموكل - لنفسه أو لولده الصغير؛ لاستلزامه وحدة الموجب والقابل، وللزوم التهمة^(١٤٧).

وذهب بعض آخر إلى جوازه؛

السكنجيين والجلّاب وإن شَم منه
رائحة المسكر، كَرَب الرِّمَان والتَّفَاح
والسفرجل والتوت وغيرها؛ لأنّه
لا يسكر كثيره ^(١٥٢)، بل ادّعي عليه
الإجماع ^(١٥٣).

نعم، قد يحرم بالعارض، كما إذا
أدّى ذلك إلى التهمة بشربه ^(١٥٤)،
فقد روى زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام
أنّه قال: «كان رسول الله ﷺ يعجبه
العسل، وكان بعض نسائه تأتيه به،
فقالت له إحداهنّ: إنّي ربّما وجدت
منك الرائحة»، قال: «فتركه» ^(١٥٥).

لأنّه موجب باعتبار كونه بائعاً وقابل
باعتبار كونه مشترياً، وإذا اختلف
الاعتباران لم يلزم المحال ^(١٤٨).
والتفصيل في محله.

(انظر: سفيه، شفعة، يتيم)

١٦ - إخراج الواجبات من تركة

الميت مع عدم التهمة:

إذا علم أنّ على الميت شيئاً من
الواجبات وجب إخراجها من تركته
وإن لم يوص بها.

والظاهر أنّ إخباره بكونها
عليه يكفي في وجوب الإخراج من
التركة ^(١٤٩). وقيد جماعه بعدم
التهمة بالإضرار بالورثة مثلاً ^(١٥٠).

والتفصيل في محله.

(انظر: تركة، وصيّة)

١٧ - حرمة ما يؤدّي شربه إلى

التهمة:

لا خلاف بين الفقهاء في عدم حرمة
شيء من الربوبات ^(١٥١) والأشربة من

الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام، ٣: ٤١٩ - ٤٣٥.
- (٢) المصباح المنير: ٧٨. وانظر: العين ٤: ١٠٠. لسان العرب ١٥: ٤١٧.
- (٣) العين ٤: ١٠٠. لسان العرب ١٥: ٤١٧.
- (٤) لسان العرب ١٢: ٣٥١. تاج العروس ١: ٦٤٣.
- (٥) الخلاف ٥: ٣٠٣، م ١.
- (٦) انظر: العين ٨: ٢٨٠. النهاية (ابن الأثير) ٣: ٤٤٣. لسان العرب ١٠: ٢٥٦. مجمع البحرين ٣: ١٣٩١.
- (٧) مريم: ٢٧.
- (٨) معجم الفروق اللغوية: ٢٦٣.
- (٩) مصباح الفقامة ١: ٣٦٤.
- (١٠) جواهر الكلام ٤١: ٥٩.
- (١١) الوسائل ١٢: ٣٠٢، ب ١٦١ من أحكام العشرة.
- (١٢) انماث: أي ذاب، يقال: إنماث الشيء في الماء، أي اختلط وذاب. المعجم الوسيط ٢: ٨٩١.
- (١٣) الوسائل ١٢: ٣٠٢، ب ١٦١ من أحكام العشرة، ح ١.
- (١٤) المصدر السابق، ح ٢.
- (١٥) النهاية: ٤. الوسيلة: ٧٦. السرائر ١: ٦٢.المعتبر ١: ٩٩. المنتهى ١: ١٦٢. جامع المقاصد ١: ١٢٤. العروة الوثقى ١: ١١٦.
- (١٦) المختلف ١: ٦٦.

- (١٧) الوسائل ١: ٢٣٧، ب ٨ من الأسأر، ح ٥.
- (١٨) المبسوط ١: ٢٧.
- (١٩) العروة الوثقى ١: ١١٦. وانظر: مجمع الفائدة ١: ٢٩٣ - ٢٩٥.
- (٢٠) الحقائق ٧: ١٤٦. جواهر الكلام ٨: ٢٦٧.
- (٢١) المعتبر ٢: ٩٨.
- (٢٢) جامع المدارك ١: ٢٨٤.
- (٢٣) الوسائل ٣: ٤٤٩، ب ٢٨ من النجاسات، ح ٢.
- (٢٤) نهاية الإحكام ١: ٣٨٨. الروضة ١: ٢٠٩. جواهر الكلام ٨: ٢٦٧ - ٢٦٨.
- (٢٥) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٦: ٤٤٩.
- (٢٦) جامع المقاصد ١: ٣٢٠. المدارك ١: ٣٥٠ - ٣٥١. الحقائق ٣: ٢٦١.
- (٢٧) البقرة: ٢٢٨.
- (٢٨) جامع المقاصد ١: ٣٢٠. المدارك ١: ٣٥١. الحقائق ٣: ٢٦٢.
- (٢٩) الوسائل ٢: ٣٥٨، ب ٤٧ من الحيض، ح ١.
- (٣٠) المصدر السابق.
- (٣١) انظر: الحقائق ٣: ٢٦٢.
- (٣٢) مستمسك العروة ٩: ٣١٨.
- (٣٣) العروة الوثقى ٤: ١٤٠.
- (٣٤) المصدر السابق. مستمسك العروة ٩: ٣١٩.
- (٣٥) العروة الوثقى ٤: ١٤٠، تعليقة الكلبايكاني، الرقم ٣.
- (٣٦) المسالك ٥: ٤١٣. جامع المدارك ٤: ٣٨. تحرير الوسيلة ٢: ٩١، م ٦.
- (٣٧) البقرة: ٢٧١.
- (٣٨) الوسائل ٩: ٣٩٥، ب ١٣ من الصدقة، ح ١.
- (٣٩) المسالك ٥: ٤١٣ - ٤١٤. تحرير الوسيلة ٢: ٩١، م ٦.

- (٤٠) المسالك ٥: ٤١٤. جواهر الكلام ٢٨: ١٣٢. تحرير الوسيلة ٢: ٩١، م ٦.
- (٤١) المسالك ٥: ٤١٤. جواهر الكلام ٢٨: ١٣٢.
- (٤٢) المنتهى ٩: ٢٩٥. المدارك ٦: ١٩٦. جواهر الكلام ١٧: ٤.
- (٤٣) مباني العروة (النكاح) ٢: ٢٣٩.
- (٤٤) جواهر الكلام ٣٠: ١٥٨.
- (٤٥) الوسائل ٢١: ٢٣ - ٢٤، ب ٦ من المتعة، ح ١.
- (٤٦) المسالك ٧: ٤٣٤ - ٤٣٥.
- (٤٧) جواهر الكلام ٣٠: ١٥٨.
- (٤٨) المسالك ٧: ٤٣٥.
- (٤٩) جواهر الكلام ٣٠: ١٥٨ - ١٥٩.
- (٥٠) الكافي ٥: ٤٦٢، ح ١. الوسائل ٢١: ٣١، ب ١٠ من المتعة، ذيل الحديث ١.
- (٥١) المختلف ٧: ١١٨. المسالك ٧: ١٨.
- (٥٢) نهاية المرام ١: ٤٠ - ٤١.
- (٥٣) المسالك ٧: ١٨.
- (٥٤) جواهر الكلام ٢٩: ٣٩، ٤٠.
- (٥٥) الوسائل ٢٠: ٩٩، ب ٤٣ من مقدّمات النكاح، ح ٦.
- (٥٦) السنن الكبرى (البيهقي) ٧: ٢٩٠.
- (٥٧) مسند أحمد ٥: ٣١، ح ١٦٢٧١.
- (٥٨) الجامع للشرائع: ٤٥٠.
- (٥٩) النهاية: ٤٨٩.
- (٦٠) نهاية المرام ١: ٤٣٥.
- (٦١) جواهر الكلام ٣١: ٢٣٦.
- (٦٢) الوسائل ٢١: ١٦٩، ب ٥٦ من نكاح العبيد، ح ١.

- (٦٣) الشرائع ٢: ٣٤١. المسالك ٨: ٣٨١. جواهر الكلام ٣١: ٢٣٦.
- (٦٤) مجمع الفائدة ١٢: ٤٦. جواهر الكلام ٤٠: ١٣٠.
- (٦٥) الوسائل ٢٧: ٢١٤، ب ٣ من آداب القاضي، ح ٢.
- (٦٦) جواهر الكلام ٤٠: ١٣٠.
- (٦٧) المبسوط ٥: ٥٠٧. مستند الشيعة ١٧: ١٣٠.
- (٦٨) المبسوط ٥: ٥٢٥. المسالك ١٣: ٣٨٣.
- (٦٩) القضاء والشهادات (تراث الشيخ الأعظم): ٩٤.
- (٧٠) المصدر السابق. وانظر: المبسوط ٥: ٥٢٥.
- (٧١) حكاه عنه في المختلف ٨: ٤٠١.
- (٧٢) جواهر الكلام ٤٠: ١٧٧. وانظر: تحرير الوسيلة ٢: ٤١٢.
- (٧٣) النهاية: ٧٤٤. جواهر الكلام ٤٢: ٢٧٦.
- (٧٤) المذهب ٢: ٥٠٣. الوسيلة: ٤٦١. مباني تكملة المنهاج ٢: ١٢٣.
- (٧٥) السرائر ٣: ٣٤٣. الإيضاح ٤: ٦١٩، ونقله والده عن جدّه أيضاً. المسالك ١٥: ٢٢٣.
- (٧٦) المختصر النافع: ٣١٢. جواهر الكلام ٤٢: ٢٧٧.
- (٧٧) الإيضاح ٤: ٦٢٠. جواهر الكلام ٤٢: ٢٧٧.
- (٧٨) المختلف ٩: ٣١٨.
- (٧٩) النهاية: ٧٤٤. المذهب ٢: ٥٠٣.
- (٨٠) الثَّبِت - بفتح تين - : الحجة. الصحاح ١: ٢٤٥.
- (٨١) الوسائل ٢٩: ١٦٠، ب ١٢ من دعوى القتل، ح ١.
- (٨٢) الوسيلة: ٤٦١.
- (٨٣) جواهر الكلام ٤٢: ٢٧٧.
- (٨٤) نقله عن الإسكافي في المختلف ٩: ٤٥٢.
- (٨٥) جواهر الكلام ٤٢: ٢٧٧.

- (٨٦) المصدر السابق.
- (٨٧) المصدر السابق ٤١: ٦٠.
- (٨٨) الظنين المعادي، والظنين: المّتمم. العين ٨: ١٥١.
- (٨٩) الوسائل ٢٧: ٣٧٣، ب ٣٠ من الشهادات، ح ١.
- (٩٠) كشف اللثام ١٠: ٣٠٣.
- (٩١) المسالك ١٤: ١٩٠ - ١٩١. جواهر الكلام ٤١: ٦٤ - ٦٩. تحرير الوسيلة ٢: ٤٠٠.
- (٩٢) التحرير ٢: ٥٦٣. المّهذّب البارع ٢: ٥٢٣. المسالك ٤: ٢٠٨.
- (٩٣) المسالك ٤: ٢٠٨ - ٢٠٩.
- (٩٤) المصدر السابق ١٤: ١٩١. جواهر الكلام ٤١: ٦٩. وانظر: تحرير الوسيلة ٢: ٤٠٠.
- (٩٥) الشرائع ٤: ١٢٩. الدروس ٢: ١٢٨.
- (٩٦) مستند الشيعة ١٨: ٢٤٣. جواهر الكلام ٤١: ٧٠.
- (٩٧) المسالك ١٤: ١٩١، وفيه: «عندنا». مستند الشيعة ١٨: ٢٤٣.
- (٩٨) جواهر الكلام ٤١: ٧٠.
- (٩٩) الشرائع ٤: ١٢٩. الدروس ٢: ١٢٩. المسالك ١٤: ١٩٢. جواهر الكلام ٤١: ٧٠. تحرير الوسيلة ٢: ٤٠٠.
- (١٠٠) جواهر الكلام ٤١: ١٠٤. وانظر: المسالك ١٤: ٢١٤. تحرير الوسيلة ٢: ٤٤٤.
- (١٠١) كشف اللثام ١٠: ٣١٢.
- (١٠٢) الشهادات (الكلبايگاني): ٢٠٧.
- (١٠٣) القضاء والشهادات (تراث الشيخ الأعظم): ٨٨.
- (١٠٤) القضاء (الكلبايگاني) ١: ٢٢٩.
- (١٠٥) الوسائل ٢٧: ٢٧٧، ٢٧٨، ب ١٩ من كيفية الحكم، ح ١.
- (١٠٦) القضاء (الكلبايگاني) ١: ٢٢٩.
- (١٠٧) المبسوط ٢: ٤١٦. جامع المقاصد ٩: ٢٠٨ - ٢٠٩.

- (١٠٨) انظر: مفتاح الكرامة ٢٢: ٣٢٦ - ٣٢٧.
- (١٠٩) مفتاح الكرامة ٢٢: ٣٢٧.
- (١١٠) القواعد ٢: ٤١٤. جامع المقاصد ٩: ٢٠٨ - ٢٠٩.
- (١١١) انظر: المسالك ١١: ٩٤ - ٩٧. مفتاح الكرامة ٢٢: ٣٣٤ - ٣٣٧. جواهر الكلام ٢٦: ٧٨.
٨١. تحرير الوسيلة ٢: ٥٢، م ١٠.
- (١١٢) انظر: جواهر الكلام ٢٥: ٢٨٧.
- (١١٣) الخلاف ٣: ٢٧٠، م ١٢. المذهب ١: ٤٠٤. القواعد ٢: ١٤٤. المسالك ١١: ٩٣. الرياض ١١: ٤١١. تحرير الوسيلة ٢: ٤٦، م ١٠.
- (١١٤) انظر: الخلاف ٣: ٢٧٠، م ١٢. الشرائع ٢: ٩٠. التحرير ٢: ٥٠٩. جامع المقاصد ٥: ٢٣٤. المسالك ١١: ٩٣ - ٩٤. جواهر الكلام ٢٥: ٢٨٧. تحرير الوسيلة ٢: ٤٦، م ١٠.
- (١١٥) المبسوط ٢: ٢٢٠، ٢٣٦. التذكرة ١٤: ٣٠. التحرير ٢: ٥٠٩.
- (١١٦) السرائر ٢: ٤٩٩. الإرشاد ١: ٣٩٨. جامع المقاصد ٥: ٢٣٥. المسالك ٤: ٩٢، و ١١: ٩٤. جواهر الكلام ٢٥: ٢٨٩.
- (١١٧) الدروس ٣: ١٢٨.
- (١١٨) فقه الصادق ٢٦: ٩٤.
- (١١٩) الغنية: ٤٤١. السرائر ٣: ٣٣٨.
- (١٢٠) الوسائل ٢٩: ١٥٣، ب ٩ من دعوى القتل، ح ٦.
- (١٢١) فقه الصادق ٢٦: ٩٥.
- (١٢٢) الوسائل ٢٩: ١٥٤، ب ٩ من دعوى القتل، ح ٧.
- (١٢٣) فقه الصادق ٢٦: ٩٥.
- (١٢٤) مجمع الفائدة ١٤: ١٨٢ - ١٨٣.
- (١٢٥) الدروس ٣: ٢٨٨.
- (١٢٦) جامع المقاصد ٤: ٣٣٦.

- (١٢٧) جواهر الكلام ٢١: ٢٩٤. فقه الصادق ١٣: ٨٩.
- (١٢٨) التوبة: ٤.
- (١٢٩) التوبة: ٧.
- (١٣٠) القواعد ١: ٥١٧. جواهر الكلام ٢١: ٢٩٤.
- (١٣١) الأنفال: ٥٨.
- (١٣٢) جواهر الكلام ٢١: ٢٩٤. وانظر: الميزان ٩: ١١٣.
- (١٣٣) الشرائع ٢: ١٨٢. التحرير ٣: ١٢٩. اللمعة: ١٥٧.
- (١٣٤) انظر: جواهر الكلام ٢٧: ٢٥٥.
- (١٣٥) الوسائل ١٩: ١٥٠، ب ٣٠ من الإجارة، ح ٦.
- (١٣٦) المصدر السابق: ١٤٩، ب ٣٠ من الإجارة، ح ٣.
- (١٣٧) المصدر السابق: ١٥٠، ب ٣٠ من الإجارة، ح ٧.
- (١٣٨) جواهر الكلام ٢٧: ٢٥٦.
- (١٣٩) انظر: جامع المقاصد ٧: ١٢١. المسالك ٥: ١٨٥.
- (١٤٠) القضاء (الكلبايگاني) ٢: ٢٢٤.
- (١٤١) القواعد الفقهية (البجنوردي) ١: ١٦٠.
- (١٤٢) انظر: الوسائل ٢٥: ٢٩٢، ب ٦، ٧ من الأشربة المحرمة.
- (١٤٣) الحقائق ٧: ٥٤. بلغة الفقيه ١: ٣٣٥. العروة الوثقى ١: ٢٨٤، تعلية آل ياسين، الحكيم، الرقم ٣. مستمسك العروة ٢: ١٤٩. المنهاج (الخوئي) ١: ١٢٧ - ١٢٨، م ٤٩٣. المنهاج (السيستاني) ١: ١٤٢، م ٤١٦.
- (١٤٤) الخلاف ٣: ٢٢٧، م ١٥.
- (١٤٥) التذكرة ١٤: ٢٥١.
- (١٤٦) المبسوط ٢: ٥٩٤.
- (١٤٧) المصدر السابق: ٣٧٣.

(١٤٨) المختلف ٥ : ٩٠.

(١٤٩) العروة الوثقى ٣ : ٨٢، م ٤.

(١٥٠) المصدر السابق: تعلية الخوانساري، الشيرازي، الحكيم، الرقم ٤.

(١٥١) الربوبات: جمع الرب، وهو الطلاء الخائر، وقيل: هو دبس كل ثمرة. لسان العرب ٥ : ٩٩.

(١٥٢) القواعد ٣ : ٣٣٢. وانظر: الإرشاد ٢ : ١١٣.

(١٥٣) جواهر الكلام ٣٦ : ٤١٩.

(١٥٤) المصدر السابق.

(١٥٥) المحاسن: ٤٩٩، ح ٦١٧.

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليهم 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 ، كتنقيح موضوعات المسائل المستحدثة ،

وفلسفة الأحكام .

ح - تأريخ الفقه والفقهاء والمدارس والمناهج الفقهية .

٢ - أن تمتاز الدراسات المقدمة بالأهمية أو الحاجة أو الجدة على

مستوى المنهج أو النتائج .

٣ - أن تكون الدراسات مادة وصياغة متناسبة مع مستوى المجلة

وأهدافها باعتبارها متخصصّة في دائرة العلوم الفقهية .

٤ - اشتمال الدراسة على خلاصة لا تتجاوز (٢٥٠) كلمة وخاتمة يذكر فيها أهم نتائج البحث .

٥ - أن تكون المعلومات المدرجة في المقالات موثقة بدقة ومدعمة بالمصادر المعتبرة ، مع ذكر كافة المشخصات : الاسم الكامل للكتاب ومؤلفه ومحلّ الطبع وتاريخه ورقم الطبعة ورقم الجزء والصفحة .

٦ - أن تكون المقالات مطبوعة على اللوح المضغوط (CD) ، على أن لا تتجاوز (٢٠) صفحة (A٤) .

٧ - ألا تكون المقالات منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى .

٨ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر مع الحفاظ على المضمون الأصلي .

٩ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها نشرت أم لم تنشر .

١٠ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .

١١ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات أو ترجمتها في إصدار آخر إذا ارتأت ذلك ، كما أن للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .

تنبيه :

إنّ ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملاً القسيمة التالية

مجلة فقه أهل البيت

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 : ١٠٠٠١٥ جاري - بانك صادرات ايران - شعبة صفائية - قم

﴿ دَعَاَهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ ۖ

وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۖ ﴾



GENERAL SUPERVISOR:

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF:

D.Khalid Ghaffuri AL -Hasani

EDITORIAL BOARD:

Abbas AL - Ka'bi

D.Safa - Ad - din AL - Khazraji

Haidar Hobballah

Muhammad Rahmani

Asadollah Hasani

EXECUTIVE MANAGER:

Wisam Al Khattawi

CHECKING AND INTERVIEWING:

Ibrahim AL - khazraji

Adnan AL - hussaini

Abdul kareem raoof

TECHNICAL DIRECTION:

Essam AL - din AL - Wa'izi

Hadi mohammadi

ADDRESS:

P . O . Box : 37185/3799

QUM - IRAN

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized



VOL 23 – NO. 90 – Winter – 2018 / 1439

Fiqhmag_ar@afiqh.org

Tel : +98 25 37739999

Fax : +98 25 37744387