

دراسات علمية

مجلة تعنى بالابحاث التخصصية في الحوزة العلمية

محتويات العدد

مشروعية البرلمات في ظل
الانظمة السياسية المعاصرة

القتل العمد بين الفقه الاسلامي
وقانون العقوبات

سقوط الاذان عند
الجمع بين الفريضتين

قبح العقاب بلا بيان
والاحتميات العقلية

حديث الحجب

توصيف رجال الطوسي

قطعة من اقدم نص فقهي معتبر
(الشرائع) للفقهاء الاقدم
علي بن بابويه ت ١٧



دُرُوسَاتُ عِلْمِيَّتِنَا

مجلة تعنى بالأبحاث التخصصية في الحوزة العلمية

نصف سنوية تصدر عن المدرسة العلمية (الأخوند الصغرى) في النجف الأشرف

العددان التجريبيان الثاني والثالث

ذو القعدة ١٤٣٣هـ



رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد ١٦١٤ لسنة ٢٠١١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَأَنَّ كُلَّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

التوبة: ١٢٢

الاسس المعتمدة للنشر:

١- ترحب المجلة بإسهامات الباحثين (من رواد المدرسة العلمية "الأخوند الصغرى" ما دام الاصدار تجريبياً) في مختلف المجالات التي تهتم طالب الأبحاث العليا في الحوزة العلمية، من الفقه والأصول والرجال والحديث ونحوها.

٢- يُشترط في المادة المُراد نشرها أمور:

أ- أن تكون مستوفية لأصول البحث العلمي على مختلف المستويات (الفنية والعلمية)، من المنهجية والتوثيق ونحوها.

ب- أن تكون الأبحاث مكتوبة بخط واضح أو (منصّدة).

ت- أن توضع الهوامش في أسفل الصفحة.

ث- أن يتراوح حجم البحث بين (١٢) الى (٦٠) صفحة من القطع الوزيري بخطٍ متوسط الحجم، وما زاد عن ذلك يمكن تقسيمه الى أكثر من حلقة شريطة أن تتسَلَّم المجلةُ البحثَ كاملاً.

ج- أن لا يكون البحث قد نُشر أو أُرسِل للنشر في مكان آخر.

ح- أن يُدَيَّلَ البحث بذكر المصادر التي اعتمدها الباحث.

٣- يخضع البحث لمراجعة هيئة استشارية (علمية)، ولا يُعاد إلى صاحبه سواء نُشر أم لم يُنشر.

٤- للمجلة حق إعادة نشر البحوث التي نشرتها.

٥- يخضع ترتيب البحوث المنشورة في المجلة لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب أو أهمية الموضوع.

٦- ما يُنشر في المجلة لا يعدو كونه مطارحات علمية صرفة، ولا يُعبر بالضرورة عن رأي المجلة.



الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين.

قيل قديماً عن النجاح في الأهداف الطموحة لغير الأفراد: (إنه ثمرة تعاون الأيدي)، وهذا هو السر في تنامي الشعور بالثقة والأمل بمواصلة السعي في العمل الدؤوب في أعداد مجلة (دراسات علمية).

وقد بدا هذا التعاون من قبل الكتاب وهيأتي الإدارة والتحرير واللجنة العلمية - وكلهم من نسيج حاضرة الحوزة العلمية المباركة في النجف الأشرف - يتبلور في أعداد لفتت انتباه المختصين والمهتمين فأشاروا بالتقدير إلى الجهد النوعي المبذول فيها.

ويبدو أن ذلك الاهتمام قد انعكس في الأوساط العلمية في الرغبة في زيادة كمية النسخ المطبوعة من أعداد المجلة حتى تكرر الطلب بعد نفاذ النسخ فلم يسعنا إلا أن نعيد طباعتها ثانية مع تصحيح ما فاتنا في الطبعة الأولى من أخطاء طباعية، وتعديل ما يخص رسالة الشرائع مراعين في ذلك ما نشرناه مؤخراً في كتاب مستقل .

وكلنا أمل في أن تقع موضع الرضا من عين القارئ اللبيب ونكون قد وافينا المتشوق لما تطلع إليه من مضمونها.

إدارة مجلة (دراسات علمية)

محتويات العدد

- ١- الكلمة الافتتاحية
هيئة إصدار المجلة ٧
- ٢- مشروعية البرلمانات في ظل الأنظمة السياسية المعاصرة
الشيخ حيدر السهلاني ١١
- ٣- القتل العمد بين الفقه الإسلامي وقانون العقوبات العراقي
الشيخ يحيى السعداوي ٥٧
- ٤- سقوط الأذان عند الجمع بين الفريضتين
الشيخ جاسم الفهيد ١٢١
- ٥- قبح العقاب بلا بيان والاحتياط العقلي
السيد علي البعاج ١٥٥
- ٦- حديث الحجب
الشيخ منذر الخزاعي ٢٠٥
- ٧- توصيف رجال الطوسي رحمته
الشيخ نجم الترابي ٢٥٧
- ٨- تحقيق وإخراج: قطعة من أقدم نص فقهي إمامي معتبر:
(الشرائع) للفقهاء الأقدم علي بن بابويه رحمته
الشيخ كريم مسير والشيخ شاكر المحمدي ٢٢١

افتتاحية العدد

وسط مناخ من الارتياح والرضا جاءت به عبارات الشناء وإشارات الإمضاء من أهل العلم والفضل للعدد الأول من مجلتنا (دراسات علمية) واصلنا عملنا بمعونة المساهمين من أهل المهمة والعمل من طلبة حوزتنا (حرسها الله تعالى) بعد معونة الله سبحانه وتعالى لنُخرج العديدين التجريبيين الثاني والثالث منها، وفيها شذرات من بحوث الفقه والأصول والرجال أبدعتها قرائح الباحثين الكرام متيّمين بحسن طالع التجربة ومؤمنين بما يصبو إليه الجميع من ضرورة إخراج الجهد التفاعلي في مجتمعنا العلمي إلى صفحة النشر والتدوين، وأنّه علامة على رغبة أتباع هذه المدرسة وإصرارهم على إظهار تمازج البحث العلمي القديم والحديث في هيئة حديثة تقترب من لمس النتائج المرجّحة.

كما سيجد القارئ الفاضل مستراحه في ما عقده ثلّة من الباحثين من التحقيق في مخطوطة لنصّ يُعدّ من أقدم النصوص الفقهية لأصحابنا (رضوان الله تعالى عليهم) في رسالة عُرفت في الأوساط العلمية بـ (رسالة ابن بابويه تتمة) طالما ارتبط ذكرها بالكتاب المعروف بـ (فقه الرضا عليه السلام) ليخرجوا علينا بنتائج نترك تلمّسها لجهد القارئ في تتبعها في ذلك التحقيق.

ومن الأمور التي نجدّها تُلقى بظلالها على عملنا وأحبينا التنويه عليها ولفت أنظار من نتطلّع نحوهم في الكتابة والإفادة أن تصرف وجوه بحوثهم نحو التوسعة في أفق المعالجة لموضوعاتهم من زوايا لم تترجم لها بحوث وعناوين سابقة إن كان البحث في موضوعات معروفة قد سبق أن بحثها علماءنا، أو تثرى جانباً في الموضوعات المستجدة والمبتكرة لم تجرِ نحوها قدم أو ندر ما تناولها قلم، فنكون بذلك قد سعينا لمواطن أدلّتها

وفتحنا الباب لخطّة مبتكرة في مداركها، ولأنّه بذلك فقط تجد البحوث طريقها نحو الهدف المنشود الذي من أجله أنشئت المجلّة وقامت عليها سيرة المجلّات في مختلف الاختصاصات.

وأذان منّا لأهل القرائح البكر من طلبة المدرسة العلمية أن لا يفوتوا فرصة البحث وولوج ميدان التفكير والكتابة فكم من دارس مثلهم اغتتم الفرصة ورصد فكرة أو موضوعاً وتتبعه فلما استتم عزمه أسعفه التوفيق وخرج بنتائج طيبة وبحوث قيّمة خدم بها دينه وأضاف لنهر المسيرة العلمية جدولاً ورفع لمذهبه علماً.

ولم نرَ من عاد من محاولته نادماً والله سبحانه وعد الساعين للعلم بالنصرة والمعونة فلا نرى بعد ذلك لتردد البعض مسوغاً.

كما ونربأً ببعض أن يظهر بهذا العمل لوناً غير ضروري في البحث العلمي، إذ لا يتوقف عالم أو فاضل في عدّ الكتابة والنشر ركنين مهمين يتعيّن على كل مدرسة فكرية الاعتناء بهما وترويجهما باللغة العلمية الميسرة التي تلامس الأذهان ولا يتلثم بها الجوهر العلمي الرصين لأنّ رسالة العلم في كل عصر هي رسالة للعالم وللمتلقي الذي تحاطبه، ولا زلنا نرى شريحة كبيرة لم يصل إليها الخطاب المبني على الأسس العلمية والمكتوب بشكل منتظم في نوع من الانتقاء والموضوعية.

والذي يعزز الحاجة إلى هذا النوع من الكتابة أنّ العالم حولنا اليوم يعيش جواً مفتوحاً وأفقاً رحباً في التعبير عن الأفكار والعلوم وبأساليب مختلفة فأصحاب كلّ طريقة ومذهب يحاولون إثبات رصانة منهجهم وصحة أدلّتهم ويتكرونها ذرائع لترويج بضاعتهم وسبب ذلك تقارب المسافات بين المجتمعات والدول واحتكاك العقول والمعتقدات مع الثورة العلمية التي ولّدت مفاهيم جديدة لا يكون لبعضها واقعٌ

تأصيلي ولا تعدو كونها انتزاعاً من تراكم تنوع ألوان المعيشة والاتساع في أسبابها في ظل المدنية الحديثة المتطورة فاختلطت المفاهيم الثابتة بالمتغيرة واتسع الجدل والنقاش في كل شيء واختلط الصائب بالعاطب من الآراء في مشهد معقد ومتداخل لدرجة يُضطر معها صاحب العلم إلى الاستدلال على أشياء ومعانٍ كانت في ما مضى من الواضحات أو الضروريات وأصبح صاحب الغاية العلمية مسؤولاً ومعنياً بتحويل أدواته وتطويرها وتصريف لغة علمه وتدويرها وإعادة إنتاج منظومته المعرفية وتخريج براهينها على الأسلوب والصبغة التي اصطبغت بها أفكار الناس وألفوها.

ولا يسعفنا مثلاً لما نتكلم عنه إلا ظهور علم النحو وقواعده على يد أمير المؤمنين عليه السلام، فانه لما كانت سليقة العربي في الكلام ولسانه لا يميلان إلى اللحن لم يكن بحاجة لأن يدون له قواعد لغته، ولكن لما تلبت الألسن للأسباب المعروفة ألقى الإمام عليه السلام أوليات النحو لأبي الأسود الدؤلي وأمره بالنحو على ذلك، ثم ما زالوا من بعده يضيفون ويقننون ويضبطون إلى يومنا هذا.

هذا، واللغة وإن اتسمت بالحركة والحياة إلا أن التغيرات الطارئة عليها تستغرق أعصاراً، فكيف بتبلبل الأفكار ونزوع النفس البشرية لكل جديد وحادث في هذا الوجود المتسارع الذي يحتاج في كل آونة إلى تصحيح مسار سلوكه الفكري والعملية بتقرير قواعده وتحرير أصوله على منهج الشريعة الإلهية والحكمة المعنوية لرسالة الإسلام وبطريقة مستنبطة أو مبتكرة في طور يشبه تقويم لسان نطقه بقواعد مستنبطة أو مستحدثة. نسأل الله تعالى أن يكتب التوفيق للباحثين، ويأخذ بأيدي غيرهم ممن ندعو لأن يحذوا حذوهم وما توفيقنا إلا بالله السميع العليم.

مشروعية البرلمان في ظل الأنظمة السياسية المعاصرة

الشيخ حيدر السهلاني د.ع.ر.

دراسة تبحث في مدى شرعية سلطة
البرلمان في عصر الغيبة وفي ظل غياب
الدولة الدينية.

ومن الذي أعطى لتلك السلطة هذا
الدور من تشريع القوانين مع العلم أن
أغلب أعضاء تلك المجالس ليسوا أهل
اختصاص في تشريع وسن القوانين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لا يخفى أنّ البرلمانات أو مجالس الشعب من الأمور المستحدثة في بناء الدولة، وليس لها تأسيس شرعي يحددها ويضع أسس التعامل معها من الناحية الشرعية الإسلامية، فظهورها مع ظهور تجربة الديمقراطية في الحكم، وتعني حكم الشعب نفسه بنفسه ومن خلال البرلمانات المنتخبة، وقد أسس الغرب لهذه التجربة، واعتمدها في بناء الدولة وجعلها قاعدة ثابتة في الدستور، وسارت على هذا النهج بعض الدول الإسلامية التي اعتمدت الديمقراطية في بناء الدولة ومنها تجربتنا البرلمانية في العراق.

فما مدى مشروعية قيام تلك السلطة في ظل غياب الدولة الدينية؟
ومن الذي أعطى لتلك السلطة هذا الدور من تشريع القوانين مع العلم أنّ أغلب أعضاء تلك المجالس ليسوا أهل اختصاص في تشريع وسن القوانين؟
هذه الدراسة تجيب عن تلك الأسئلة ضمن مبحثين:

المبحث الأول

مشروعية الدولة في عصر الغيبة إذالم تكن الدولة دينية بل دولة مدنية.
اتخذ علماء الإمامية (أعلى الله شأنهم) من شكل الحكومة وسلطتها على الفرد والمجتمع في عصر الغيبة اتجاهين:

الاتجاه الأول: عدم مشروعية إقامة الحكومة في عصر الغيبة، بمعنى أنّ أي دولة لا يمكن إعطاؤها صفة الشرعية من الفقيه، وأنّ الشارع المقدس أبقى الدولة منوطة

بالإمام الغائب صاحب الزمان (عجل الله فرجه)، ولهذا قال بعض علماء الامامية بتحريم إقامة السلطنة من قبل السلطان وبعدم مشروعيةها تحت عنوان أنها غصبية^(١).

وهذه الرؤية صرح بها أبو الحسن الأشعري (ت ٣٣٠ هـ): (وأجمعت الروافض على إبطال الخروج وإنكار السيف ولو قتل حتى يظهر لها الإمام الغائب وحتى يأمر بذلك)^(٢).

وسبب رؤية فقهاء الامامية في هذا الاتجاه بعدم التصدي هو رؤية دينية (أن إقامة نص الحكومة الإسلامية هو حق خاص بالإمام المعصوم عليه السلام فلا ولاية للفقهاء على الحكم ولا شورى للأمة)^(٣).

ولأن حقيقة السلطنة قائمة على أساس العدل والمساواة، والمتصدون لها أمناء عليها بعدم التجاوز على تلك الحدود، فلا بد أن تتوافر في المتصدي العصمة (وأعلى وسيلة يمكننا تصورهما في حفظ هذه الحقيقة - السلطنة - وأداء هذه الأمانة، الورع عن الارتكابات الشهوية، والاستثنائات الاستبدادية هي العصمة العاصمة)^(٤).

وبما أن هذه الملكة غير متوافرة في المتصدين فالنعت بالغصبية يصح في حقهم.

وأما الروايات الواردة والحائثة على الرجوع إلى الفقهاء منها:

أولاً: مقبولة عمر بن حنظلة:

(١) ينظر: الشافي في الإمامة للسيد المرتضى رحمته الله: ١٠/١-١٢، أجوبة المسائل الحاجبية للشيخ المفيد رحمته الله: ٨٩.

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري: ٥٨.

(٣) نظريات الدولة الإسلامية الحديثة، علي المؤمن: كتاب المنهاج: ٣٤٢.

(٤) تنبيه الأمة وتنزيه الملة للميرزا النائيني رحمته الله: ٣١٣.

روى الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاء أيحل ذلك؟ فقال: (من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً، وإن كان حقه ثابتاً، لأنه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يكفر به) قلت: فكيف يصنعان؟ قال: (ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حالنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنما استخف بحكم الله، وعلينا ردّ، والراد علينا كالراد على الله وهو على حد الشرك بالله)^(١).

فالظاهر من الرواية ثبوت الولاية للفقهاء وذلك من خلال لفظ (الحاكم) وليس المراد به (القاضي) الذي يفصل بين الخصومات فقط لأن هذا المنصب من تعيين الحاكم أصلاً.

ثانياً: مشهورة أبي خديجة، سالم بن مكرم الجمال:

روى الشيخ الطوسي بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن أبي الجهم عن أبي خديجة قال: بعثني أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا فقال: (قل لهم، إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تداري - أي تدافع في الخصومة - بينكم في شيء من الأخذ والعطاء، أن تتحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفسّاق، اجعلوا بينكم رجلاً ممن قد عرف حلالنا وحرامنا، فإنّي قد جعلته قاضياً وإياكم أن

(١) الكافي للشيخ الكليني تت: ج ١: باب اختلاف الحديث: حديث: ١٠.

يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر^(١).

فظاهر الرواية أن الشارع المقدس جعل للفقهاء الجامع للشرائط منصب الفقهاء، وهذا المنصب يوجب منحه جميع صلاحية الولاية العامة، وذلك من خلال المقابلة بأن تلك الوظائف كانت لسلاطين الجور فما كان من شأن سلاطين الجور فهو ثابت للفقهاء العادل في زمن الغيبة.

ثالثاً: التوقيع الصادر من الإمام الحجّة صاحب الزمان (عجل الله فرجه):

عن الشيخ الطوسي قال: (أخبرني جماعة عن جعفر بن محمد بن قولويه، وأبي غالب الزراري وغيرهما، عن محمد بن يعقوب، عن إسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمد بن عثمان العمري (وهو النائب الثاني لإمام العصر في عصر الغيبة الصغرى) أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب العصر، وفيها: .. وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم)^(٢).

وهذه الرواية كسابقتها من حيث جعل الفقيه ذا ولاية لأنهم أصحاب حجة. وقد ناقش جلّ الفقهاء في تلك الروايات وغيرها ولم يحملوها على منح الولاية العامة للفقهاء، بل هي تشير بالرجوع إلى الفقيه في الأمور الحسبية المقيدة كمرعاية القاصر، وحفظ مال السفينة، والنظارة على الأوقاف، والقضاء والفتوى، وغيرها

(١) تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي تثنّى: ج ٦، باب في القضايا والأحكام، حديث: ٥٣، الوسائل ج ١٨ باب ١١ من ابواب صفات القاضي، حديث: ٦.

(٢) الغيبة، الشيخ الطوسي تثنّى: ١٧٧. إكمال الدين وإتمام النعمة، الشيخ الصدوق تثنّى، باب ٤٥ التوقيعات، التوقيع الرابع: ٤٨٤.

وليست في مقام إثبات الولاية لهم.

قال السيد الخوئي (ت ١٤١٣ هـ): (لا تثبت الولاية للفقهاء في عصر الغيبة بأيّ دليل، وإنّ الولاية تختصّ بالنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام وما يمكن إثباته من الروايات أن للفقهاء أمرين هما: نفوذ القضاء وحجية الفتوى، وليس لهم حق التصرف في أموال القاصرين وغيرهم من شؤون الولاية إلا في الأمور الحسبية التي لهم الولاية فيها)^(١).

الاتجاه الثاني: مشروعية السلطة وإقامة الدولة في عصر الغيبة:

وهذا الاتجاه يؤمن بالنظريات التي تؤسس لشرعية الدولة في عصر الاجتهاد، ويجعل عدة نظريات أو أنظمة تجمع بين الاجتهاد والنظام النيابي، ويؤسس لعلاقة بين المجتهد والبرلمان، والفقهاء ينظرون لقيام تلك الدولة على أساس نظيرين:

التنظير الأول: الدولة الدينية^(٢)، وليس المراد منها الدولة الدينية التي تكون حكومتها الشوقراطية ونظامها السياسي المستند على التفويض الإلهي الخارج عن إرادة البشر، حيث يختار الله الرؤساء مباشرة لحكم الشعب، وإنما المراد هو النظام السياسي الذي يكون على رأس سلطته الفقيه الجامع للشرائط.

وللمرجعية الشيعية عدة نظريات^(٣) أشهرها نظرية ولاية الفقيه، وهي النظرية التي

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤٢٤.

(٢) الدولة الدينية: ان الضوابط في اثبات تلك الدولة دينية أو غير دينية تكون على أمور:

أولاً: الشعب: فان كان الاكثرية متدينة فهو ديني وإلا فلا.

ثانياً: الشرعية: فان حازت الدولة على الشرعية الدينية من قبل الجهات الدينية فتكون دينية وإلا فلا.

ثالثاً: الالتزام بالدين: فالدولة الملتزمة في ادائها السياسي القانوني والاقتصادي فهي دينية وإلا فلا.

ينظر: فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي، د. محمد شقير: ٨٠.

(٣) ينظر: نظريات الحكم في الفقه الشيعي، محسن لكديفر: ٨.

منحت الفقيه الجامع لشرائط الفتوى أن يكون نائباً من قبل الأئمة عليهم السلام في حال الغيبة ليس في الأمور الحسبية المقيدة، بل في جميع ما للنياية من أمور.

وقد نظر لهذه النظرية الشهيد الأول محمد بن مكي (ت ٧٨٦ هـ) حينما قال بنباية الفقيه عن الإمام في صلاة الجمعة في زمن الغيبة^(١) ويُعد المحقق الثاني الكركي (ت ٩٤٠ هـ) أول فقيه يتقلد منصب النياية العامة فعلياً والمصدر الرئيس لإمضاء الشرعية على السلطة^(٢).

وتحولت هذه الولاية من كونها موقفاً فقهيّاً إلى نظرية سياسية فقهية متكاملة على يد المحقق أحمد النراقي (ت ١٢٤٤ هـ)^(٣)، والشيخ صاحب الجواهر (ت ١٢٦٦ هـ) أبرز رموزها حيث أثبت أن كل ما كان للنبي صلى الله عليه وآله من الولاية فهو ثابت للفقيه^(٤) وتصبح الولاية في عصر الغيبة من البدييات وخاصة عند السيد الخميني (ت ١٤١٠ هـ) الذي أثبت أنها من الأمور التي لا يحتاج إثباتها إلى برهان^(٥).

ولا نريد الدخول في مناقشات الأدلة النقلية والعقلية إثباتاً أو نفيّاً، بل الأمر موكول إلى محله^(٦) بقدر ما أريد ذكره، أن الدولة في عصر الغيبة المعتمدة على نظام (ولاية

(١) ينظر: الفقيه والدولة، فؤاد ابراهيم: ١١٩.

(٢) الرسائل، المحقق الكركي تتأ: ١ / ١٤٢.

(٣) عوائد الايام، الشيخ احمد النراقي تتأ: ٥٣٦.

(٤) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي تتأ: ٣٩٧ / ٢.

(٥) ينظر: الحكومة الإسلامية، السيد الخميني تتأ: ٧.

(٦) ينظر: المكاسب، الشيخ مرتضى الانصاري تتأ: ٥٤٧ / ٣: تحقيق السيد محمد كلانتر. ولاية الفقيه

في الميزان، محمد جميل العاملي: ٢٧٣.

الفقيه) أقرت مشروعية الفصل بين السلطات الثلاث، ومنحت المشروعية لسلطة البرلمان والحق في سنّ القوانين وتشريعها على أساس مشروعية الدولة.

التنظير الثاني: الدولة المدنية:

وللمرجعية الدينية أيضاً عدة نظريات عاجلت فيها قضية السلطة في عصر الغيبة عندما لا يكون على رأسها الولي الفقيه، ولكنهم في نفس الوقت أمضوا عمل السلطات بما فيها السلطة التشريعية (البرلمان) ومنها:

أولاً: نظرية الحكومة المشروطة بإذن الفقهاء.

شهدت بدايات القرن الرابع عشر الهجري حركة تطالب بالدستور وسميت هذه الحركة بـ(المشروطة) التي يعتبر العلامة الميرزا محمد حسين النائيني تتذّر (ت ١٣٥٥هـ) مفكر الحركة المشروطة والمنظر لها في كتابه (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) والذي جمع فيه عشرات الأدلة على مشروعية الحكومة المشروطة ورد إشكالات المعارضين لها.

وهي أول عمل نظري ومعمق في مجال الحياة السياسية الدستورية الشعبية وفي تأهيل المجتمع الإسلامي لتقبل الديمقراطية.

وهي مرحلة من مراحل بروز الأسس النظرية للنظام الإسلامي والقول به والخروج من مرحلة القول بالتقية، بل يؤسس فيها لحكومة إسلامية شرعية تعتمد القانون أو الدستور أساساً لعملها، ولو على نحو البديل البشري الاضطراري لمقام العصمة لغاية رفع الاستبداد وإنشاء حكومة عادلة (لما كان الأمران كلاهما -العصمة والحكمة الفردية - غير متيسرين ولا مطردين، فان البديل الممكن هو إيجاد وسائل أخرى تساعد على توفير الحدّ المقبول من الصفات في الحاكم والسلطة)^(١).

(١) تنبيه الأمة وتنزيه الملة للميرزا النائيني تتذّر : ٢٨٤.

ومن الوسائل التي تساعد على رفع الاستبداد وإنشاء حكومة عادلة عنده توجد ضمانتان:

الضمانة الأولى: الدستور، وهو مجموعة من القوانين التي تحدد طبيعة السلطة وواجباتها وتمييز السلطات الثلاث، وتؤسس لعدم التعدي والتجاوز على حدودها. وبما أن لفظ الدستور مصطلح غربي حديث على مسامع العامة ومثير للشبهات والتشكيكات الخاصة أورده الشيخ لجهتين:

الجهة الأولى: تقريريّة للعامة، لبيان أن منزلة هذا الدستور ومكانته أشبه بالرسائل العملية حتى يكون العامة على علم بحرمة مخالفة بنوده.

الجهة الثانية: تحليليّة، وتتكفل الرد على الاتهامات التي سجلت على نظريّته. وقد جعل الميرزا النائيني تَدْبُرُ عدداً من اللوائح ضمن الدستور الغاية منها مقاومة الاستبداد وهي:

١- **الفصل بين السلطات الثلاث:** القضائيّة والتنفيذيّة والتشريعيّة، (بحيث تتميز الوظائف التي يلزم السلطات بإقامتها عن المجالات التي لا يحق له التدخل فيها والتصرف بها)^(١).

٢- **الأخذ بمبدأ الشورى^(٢):** والأخذ بهذا المبدأ يكون مقتضاه الأخذ برأي الأكثرية، لأن الأخذ من لوازم الشورى وبه يتحقق النظام العام وهو حفظه وتحقيق

(١) تنبيه الأمة وتنزيه الملة للميرزا النائيني تَدْبُرُ: ١٠٥.

(٢) موقف فقهاء الامامية من نظرية الشورى في عصر الغيبة له ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: رفض نظرية الشورى في الحكم مطلقاً، وعدّها البعض منهج المعادين لأهل البيت عليهم السلام، وأنها وافدة من الغرب. (ظ: السيد كاظم الحائري: أساس الحكومة الإسلامية: ٢٩-٣٠).

الحرية والمساواة.

الضمانة الثانية: أما البرلمان، فهو الجزء الثاني والمهم في مقارعة الاستبداد وتصحيح عمل السلطة بشروط، منها: أن يكون البرلمان مكوّناً من مجموعة من المجتهدين أو من ينوب عنهم.

وبهذا نقل الشيخ النائيني رحمته الخطاب الدستوري الشيعي من الانحسار في المشروعية السياسية إلى المشروعية المدنية المستمدة من الدين، وذلك من خلال نظريته بتشكيل حكومة عدل نسبية تتم عن طريق الانتخاب والبرلمان والدستور، مقابل عجزنا عن التمتع بحكومة العدل المطلق للمعصوم^(١).

وهذا النقل للخطاب الديني لا يعني تحلي النائيني رحمته عن القول بولاية الفقيه، بل هو تحلٍ عن الثابت فيها، وهو أنه يمكن أن تنفك عن الفقيه الجامع للشرائط وأن تكون لغيره، ولو لم يكن فقيهاً ولكن تحت إشرافه وإمضائه.

ثانياً: نظرية ولاية الأمة على نفسها، وهي النظرية التي أسس لها الشيخ محمد مهدي شمس الدين (ت ١٤٠١هـ) حيث استدل على نظريته بعدة أدلة اعتبرها أصلاً أولاً

الاتجاه الثاني: الجمع بين ولاية الأمة (الشورى) وبين ولاية الفقيه (النص) والتي تبناها السيد محمد باقر الصدر رحمته. (ظ: الصدر: الإسلام يقود الحياة: ١٣-١٤).

الاتجاه الثالث: التمسك بنظرية الشورى: والتي دعا لها الميرزا النائيني رحمته في احدى لوائح الدستور، وقال بها الشيخ شمس الدين، وغيره، وانها لا تكون معادية لولاية أمير المؤمنين عليه السلام ولا تصحّ خلافة المنازعين له لوجود النص عليه، أما في عصر الإجتهد فالنصوص الدالة على منح الفقيه سلطات المعصوم عليه السلام فهي محلّ نظر.

(١) ينظر: الفقه الدستوري في مدرسة النجف، د. عبد الأمير زاهد، بحث منشور ضمن ابحات كتاب: مقاربات استدلالية في الفقه المقارن: ٢٤١.

سواء على مستوى الأدلة العقلية أو النقلية وهو عدم ولاية أحد على أحد: (أن الأصل الأولي العقلي والنقلي في قضية السلطة على البشر من قبل أي شخص كان هو عدم المشروعية، فلا ولاية لأحد على أحد، ولا ولاية لأحد على جماعة، أو مجتمع ولا ولاية لجماعة أو مجتمع على أحد)^(١).

ولكن هذا الأصل يجعل إمكانية إعماله في زمن الغيبة دون زمن حضور المعصوم عليه السلام لوجود النص، كقوله تعالى: ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾^(٣).

وأن آية: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾^(٤) وسّعت من مفهوم (الولاية) لتشمل معنى التدبير السياسي وعدم الاقتصار على النصر والمعونة؛ لأن الأمة في مطلق الأحوال معنية بتدبير نفسها، لأنه لا يُعقل ترك الأمة من دون تدبير، وعلى هذا يحق للأمة من خلال ممارستها للسلطة إنشاء المؤسسات الإدارية وتعيين الأشخاص الذين يمارسون السلطات على الأنفس والأموال من دون أن يتوقف ذلك على فتوى الفقيه لعدم وجود دليل قطعي من الكتاب أو السنة يمنحان الفقيه سلطات المعصوم في حقل التشريع والسياسة نحو الحاكمية^(٥).

ومن الأدلة الأخرى التي اعتمد عليها الشيخ شمس الدين أصل ثابت عند فقهاء

(١) ينظر: نظام الحكم والادارة في الاسلام، شمس الدين: ٤٣٠.

(٢) سورة الأحزاب: ٦.

(٣) سورة النساء: ٥٩.

(٤) سورة التوبة: ٧١.

(٥) ينظر: نظام الحكم والادارة في الاسلام، شمس الدين: ٤١٠.

المذاهب والإمامية وهو وجوب الشورى أو المشاورة وجعله أصلاً آخرًا على مشروعية ولاية الأمة (مبدأ الشورى في الشؤون العامة من أهم المبادئ الدستورية السياسية على الإطلاق عند جميع المسلمين: عند الشيعة الإمامية في عصر المعصوم عليه السلام وعند أهل السنة وسائر المسلمين منذ وفاة النبي صلى الله عليه وآله ولا تستقيم شرعية أي حكم سياسي لحاكم غير معصوم ولا تستقيم شرعية أي تصرف في الشؤون العامة للمجتمع دون أن يكون قائماً على الشورى)^(١).

وإذا كان القرآن الكريم قد بيّن ضرورة إجراء الشورى في زمن الرسول صلى الله عليه وآله بقوله: (وشاورهم في الأمر)^(٢) فإن الناس أحوج ما يكونون إلى ذلك في عصر غياب الإمام عليه السلام.

ثالثاً: نظرية إرادة الأمة^(٣)، ويمكن قراءة هذه النظرية من خلال ثنايا البحوث الفقهية والأصولية والفتاوى التي تعالج الوضع السياسي وخاصة الوضع العراقي بعد سقوط النظام الدكتاتوري عام ٢٠٠٣م حيث أوجب على المرجعية الدينية العليا في النجف الأشرف الإلقاء بثقلها للإرشاد إلى نوع الحكم الذي يصلح للمحافظة على المصالح العليا وأهمها رفع الظلم وتحقيق العدل والمساواة وضمان إمرار دستور وتشريعات روحها المحافظة على الهوية الدينية للأغلبية المسلمة وضمان حقوق الأقليات.

وهذا يكشف عن أنها تقول بالولاية ولكن ليست الولاية المطلقة فهي تمسك عصا الولاية من المنتصف، ومحلها الولاية العامة التي تكون بين المطلقة وبين الأمور الحسبية

(١) في الاجتماع السياسي، محمد مهدي شمس الدين: ١٠٧.

(٢) سورة آل عمران: ١٥٩.

(٣) وهي النظرية التي تبنتها المرجعية الدينية العليا في النجف الأشرف المتمثلة بالسيد السيستاني دام ظلّه العالی، بعدما أوجب عليه الواجب الشرعي التدخل في الأمور العامة.

في أدنى درجاتها، وبالنسبة إلى الولاية العامة فإنها تميّز ما بين (الولاية العامة) و(الولاية في الأمور العامة).

والولاية العامة تكون ثابتة في المواضيع التي لا يتوقف عليها حفظ النظام، بل تكون أحكاماً أولية قائمة على أساس المصالح والمفاسد في ذوات الأشياء، ويلحظها الشارع المقدس ويصدر حكمه فيها ويكون طريق إيجادها بالرجوع إلى الولي، بينما الولاية في الأمور العامة التي توجب تدخّل الفقيه المنتخب من قبل الفقهاء وبحسب تصديه في تلك الأمور التي يتوقف عليها حفظ النظام من باب الأحكام الولاية، ويعلّل فعل النبي ﷺ في قلع نخلة سمرة بن جندب وبناء قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) عليها بأن يكون فعله في قلع النخلة ولائياً بلحاظ ولايته في الأمور العامة، لأنها صارت وسيلة للإضرار، وقلعها من الأمور العامة التي يتوقف عليها حفظ النظام^(١) وليس من باب الولاية العامة، لأنه لا يجوز التصرف في مال أحد بدون إذنه.

بل الحكم الولائي ينشؤه الولي على أساس المصالح العامة لحفظ النظام والملاكات الأهم التي يدرکہا الحاكم الشرعي وفقاً لمقتضيات المصلحة ويُعلن إنشاء تطبيق لا من جهة تنجيز الواقع، بل من جهة إنشاء تكليف واقعي على المجتمع.

ومن خلال التمييز بين الولايتين لا يمكن اكتشاف رأي المرجعية الدينية العليا وأنها تقول بالولاية العامة أو لا تقول بها، فلعلها تقول بها ولكن لا تعمل بها لوجود موانع منها تعدّد أطراف الشعب العراقي ممّن لا يعترف بها أصلاً، وإرادة الأمة تنافي فرض واقعي علمي أو عملي عليها.

(١) قاعدة لا ضرر ولا ضرار، للسيد السيستاني (دام ظله): ٢٠٤.

مباني نظرية إرادة الأمة:

يمكن قراءة هذه النظرية لتتضح معالمها من خلال ثلاثة أسس^(١):

الأساس الأول: الالتزام بالعهود والمواثيق، حتى يحقق الإنسان إرادة نفسه ويكون مُلزماً لنفسه بفعل أو ترك نحو الغير، ويجعل على المخالفة حكماً جزائياً مقابل التزام الغير له، فلا بدّ لتحقيق إرادته من الالتزام بالعهود والمواثيق التي يجعلها على نفسه انطلاقاً من حقيقة أولوية كل أحد بالنسبة إلى نفسه وما يعد من شؤونه، والأصل عدم وجود ولاية لأحد على أحد، وهذا الحق بالإلزام والالتزام، وما يترتب عليه من الأحكام قد يمارسه الإنسان بنفسه، وقد يفوضه للغير من قبيل إعطاء ولاية الحكم في مقام التحكيم.

ومن هذا التفويض تستمد شرعية الحكم من فئة من الشعب للشعب وينسجم مع الأصول التشريعية للمسلمين وتشمله أدلة ﴿وأوفوا بالعقود﴾^(٢)، و(المؤمنون عند شروطهم إلا شرطاً محرّماً للحرام أو محرّماً للحلال) ولكي لا تكون هذه الولاية في عرض ولاية الله سبحانه الثابتة له في الحكم لا تكون الأحكام الصادرة بموجب تلك الولاية محلّلة للحرام ومحرّمة للحلال، أي لا تتصادم مع التشريع الإلهي في الوقائع في مرحلة سنّ القوانين، كما تكون في طول عدم إمكان ثبوت الولاية من الله سبحانه للفقهاء الجامع للشرائط.

(١) اقتبستُ هذه الأسس - بتصرف - مما ورد في التقارير الأصولية لساحة السيد محمد باقر السيستاني دامت إفاداته (الدورة الأولى: ٢٦١-٢٦٢) في تحليل حقيقة الحكم لساحة السيد السيستاني دام ظله العالي.

(٢) سورة المائدة: ١.

الأساس الثاني: تغليب رأي الأكثرية، (أي الشورى).

والشورى في النظام الديمقراطي تعني وجوب الأخذ بمبدأ الأكثرية، وهي موافقة للشورى الإسلامية من جهة وجوب العمل بها لا من جهة وجوب الأخذ بمبدأ الأكثرية، وقد جعلت المرجعية الدينية العليا كلا الوجوبين - إمكانية العمل بها - معتمدة ومراهنه على إرادة الأمة، والمتمثلة بالشعب العراقي ذي الغالبية - الأكثرية - المسلمة، فمن المؤكّد أنهم سيختارون من خلال مجالسهم الشورية نظاماً يحترم الشريعة الإسلامية مع حماية الأقليات.

ولهذا جعل الشورى أحد الأسس التي يجب أن يقوم عليها عراق المستقبل (مبدأ الشورى والتعددية والتداول السلمي للسلطة في جنب مبدأ العدالة والمساواة بين أبناء البلاد في الحقوق والواجبات، وحيث إن أغلبية الشعب العراقي من المسلمين فمن المؤكّد أنهم سيختارون نظاماً يحترم ثوابت الشريعة الإسلامية مع حماية الأقليات)^(١).

ومبدأ هذا الأساس موجود في الأساس الأول بمقتضى ولاية الإنسان على نفسه في تفويض الحكم للغير وإنما اعتمد رأي الأكثرية لكونه من الناحية العقلية موضع رضا الجميع وملزماً لهم باعترافهم والتزامهم ويحصل التصالح به بين جميع الفئات.

وهذا التفويض لاختيار الأكثرية لا مانع منه في مجال تشريع القوانين مادامت الأكثرية مسلمة، ولم تختر ما يصدّم ثوابت المسلمين، ويكون الشرط والعقد الذي يحصل بموجبه أصل التفويض أو تحكيم الأكثرية في التفويض لمن له الحكم والتنفيذ لا يحلّ حراماً ولا يجرّم حلالاً.

(١) النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، حامد الخفاف: ٩٣. مقابلة شبكة CNN في ٢٤ / ذي الحجة / ١٤٢٤هـ.

الأساس الثالث: الأخذ بمبدأ الانتخاب.

الانتخاب: لغة بمعنى الاختيار^(١)، وفي القانون بأنه: (تدبير قانوني يتم من خلاله اختيار شخص أو عدة أشخاص من بين مرشحين لمنصب ما، ويجري التصويت عليه بواسطة أوراق تحمل أسماء المرشحين، وتودع في صندوق الاقتراع، ليصار عند انتهاء فرزها إعلان نتيجة الاقتراع)^(٢).

ولما كان المكلف بحاجة إلى مَنْ يُعيّنه في إدارة شؤونه العامة، أو ما تدعو إليه الضرورة لاستنقاذ حق أو دفع باطل كان بإمكانه وتبعاً لإرادة نفسه أن يفوض أو ينيب غيره من الأكفاء على إدارة المهمة بألية الانتخاب في مجال تشريع القوانين وغيرها.

وعليه يمكن اعتماد مبدأ الانتخاب مبدأ تعويضياً عن البيعة، منح فيه المكلف ممارسة حقه بحسب ولايته على نفسه من جهة، ومن جهة أخرى قبول المرجعية الدينية العليا في النجف الأشرف بحق الانتخاب على وفق مبدأ الأكثرية - الديمقراطية - كآلية عمل من خلال ممارسة الأمة لدورها وتقبلها أيضاً كمصطلح وافد من الغرب، ليُلزم الآخر ويرغمه على تنفيذها خصوصاً بعد معارضة القوى السياسية الانتخابات معارضة شديدة بحجج واهية استطاعت المرجعية الدينية العليا إبطاها.

وقد جعلت فتاوى الانتخاب كحق معبر عن إرادة الأمة، لأن لهم الولاية على أنفسهم في اختيار شكل الحكومة ومن يمثلهم، وجاءت تلك الفتاوى من قبل المرجعية

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور: ج ١٤: مادة: نخب.

(٢) القاموس القانوني الثلاثي، مورييس نحلة: ٣٠٢.

الدينية العليا لتؤكد على ذلك الحق، كما في فتوى ٢٩/حزيران/ ٢٠٠٣م بوجوب الانتخابات للمجلس التشريعي لكي يكتب الدستور، وأنه لا بديل عن إجراء انتخابات عامة لكتابة الدستور واختيار أعضاء المؤتمر الدستوري^(١)، وأن الانتخابات هي الطريقة المثلى لتمكين الشعب العراقي من تشكيل حكومة ترعى مصالحه^(٢)، وأكد مكتب المرجعية الدينية العليا مراراً على ضرورة أن تكون الحكومة العراقية ذات سيادة منبثقة من انتخابات حرة ونزيهة يشارك فيها أبناء الشعب العراقي بصورة عامة^(٣)، وكذلك أوجب المكتب التحقق من إدراج أسماء الناخبين المؤهلين بصورة صحيحة للتصويت من الذكور والإناث في سجل الناخبين^(٤).

وكل هذا وغيره في سبيل أن يشارك أبناء الشعب مشاركة واسعة ويعبرون فيها عن إرادتهم وولايتهم على أنفسهم.

هذه أهم النظريات التي تؤسس لمشروعية الدولة في ظل الأنظمة الوضعية المعاصرة، وأن ما يميّز هذه النظريات الثلاث التي اتفقت في النتيجة من حيث جعل الشورى أساساً للحكم في عصر الغيبة وإن اختلفت المباني، حيث جعل الميرزا النائيني تَشْرُفُ ولاية الأمة من الأمور التي تحتاج إلى إمضاء من الفقيه في الأمور الحسبية الراجعة إليه، بينما وسّع الشيخ شمس الدين تَشْرُفُ حق ممارسة السلطة من دون الرجوع إلى الفقيه وولايته.

(١) مقابلة مراسل واشنطن بوست في ٢٧ شعبان/ ١٤٢٤ هـ

(٢) مقابلة شبكة س أن أن في ١٣/ربيع/ ١٤٢٥ هـ.

(٣) سؤال جمع من المؤمنين في ١٤/ربيع/ ١٤٢٥ هـ.

(٤) سؤال جمع من المؤمنين في ٢٦/شعبان/ ١٤٢٥ هـ.

ويمكن القول إن نظرية المرجعية الدينية العليا في النجف الأشرف جمعت بين الإمضاء من قبل الحاكم الشرعي للسلطة التي ذهب إليها الميرزا النائيني رحمته، وبين ولاية الأمة على نفسها التي قال بها الشيخ شمس الدين رحمته، ولكن وفق رهان الإرادة المعبرة عن ضمير الأمة على أساس ثوابت الشريعة الإسلامية، ولهذا أوجبت تلك الإرادة تدخّل الفقيه في الأمور العامة للأمة، خصوصاً إذا ما تجاوزت الأمة حدودها وانحرفت إرادتها في اختيار نظام الحكم.

والبحث يميل إلى النظريات البديلة عن ولاية الفقيه، التي متى ما تحققت عند زوال المانع من إقامتها كانت لها الصدارة في قيادة الأمة ويمكن - بالإضافة إلى ما تقدم من مبانٍ للنظريات الثلاثة - اعتماد عدد من الأدلة التي توجب تقدم النظريات البديلة على نظرية ولاية الفقيه، وهي:

أولاً: الإطلاقات والعمومات، نحو قوله تعالى: ﴿وَأوفوا بالعقود﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً﴾^(٢).

فهذه الإطلاقات والعمومات الفوقانية توجب على المسلم الوفاء بالشرط بمقتضى العقد الاجتماعي إلا ما خالف كتاب الله عز وجل أو سنة رسوله ﷺ، وهذا واضح في نظرية إرادة الأمة كما مر الإيعاز إليه.

ثانياً: دليل العقل، حيث يحكم بوجود حفظ النظام وقبح الفوضى، ويمكن تحقيق هذا الغرض حتى على أساس النظريات غير الشرعية فضلاً عن نظرية ولاية الفقيه، لكن لا شرعية لمن لا شرعية له، وولاية الفقيه غير ثابتة عند من يقول بكفاية أدلة

(١) سورة المائدة: ١.

(٢) سورة الاسراء: ٣٤.

الولاية المطلقة، ويعضد هذا الدليل اللابديّة العقلية المروية عن أمير المؤمنين عليه السلام: (لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر)^(١).

ثالثاً: قاعدة السلطنة، ومفادها أن العقل العملي مثلما حكم بقوله عليه السلام: (الناس مسلّطون على أموالهم)^(٢)، ولا يحق لأحد التصرف به إلا عن طيب نفسه، فمن الأولى أن تكون له السلطة على نفسه، فليس لأحد أن يحدّ من حرياته إلا إذا كان هناك تفويض من قبله في التصرف، وهذا التفويض هو الانتخاب نفسه الذي أشارت إليه النظريات المتقدمة.

رابعاً: قاعدة التزام، والمراد منه ليس التزام المصطلح بين واجبين يعجز عن الجمع بينهما، بل قيام دستور يحكم البلاد تكون له الأولوية في إدارة شؤون حكم الدولة وقيامها، وهو يزاحم قيام دولة يحكم فيها المستبد ويكون أهلها عرضة لمطامع الظالمين.

خامساً: العناوين الثانوية، كتقديم المرجوح على الراجح أو تقديم الفاسد على الأفسد وغيرها من العناوين المبتنية على المصالح الناشئة عن الظروف الجديدة في إعطاء الأمة حقها الدستوري لتقرير ما يحقق لها المصلحة، وحفظ السلطة في عصر الغيبة كما يظهر من ثنايا نظرية ولاية الأمة، فقد أباح الميرزا النائيني رحمته الله هذا الحق الدستوري حتى مع افتراض المغصوبة لمقام الإمام عليه السلام في زمن الغيبة^(٣).

وعلى هذا فإن الأخذ بنظرية الشورى أو ولاية وإرادة الإنسان على نفسه والتنازل عن نظرية (ولاية الفقيه) وامتناع إعمال هذه الولاية لجهات خارجية يوجب على الأمة

(١) ينظر: نهج البلاغة: ٦٥.

(٢) بحار الأنوار، المجلسي رحمته الله: ج ٢: باب ما يمكن ان يستنبط من الآيات: حديث: ٧.

(٣) ينظر: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، الميرزا النائيني رحمته الله: ٤٧.

العمل بها ما دام لم يكن هناك نص خاص خلاف ما تقدّم من نظريات.
 (للأمة صلاحية ممارسة أمورها عن طريق الشورى ما لم يرد نص خاص
 خلاف ذلك)^(١)، فيصحّ الأخذ بمبدأ الشورى عند الإمامية خصوصاً بعد ما ميّزوا بين
 عصر المعصوم عليه السلام وعصر الاجتهاد.

(١) الاسلام يقود الحياة، السيد محمد باقر الصدر رحمته الله: ١٦٢.

المبحث الثاني

أدلة شرعية إقامة المجالس النيابية - البرلمان - من غير الفقهاء.

بعد فرض تمكين الحاكم بالانتخاب وغيره للنظم السياسية المعاصرة وإضفاء الصفة الشرعية لتوليه السلطة، وهو بالأخير يعكس مشروعية السلطات الثلاث، خصوصاً السلطة النيابية المتولدة عن التمثيل النيابي بالانتخاب لإدارة شؤون الأمة. وعليه فهل يمكن الاستدلال على أصل مشروعية إنشاء المجالس النيابية أو قيامها بدليل شرعي أو عقلي أو عُرْفِي بما يفرضه واقع التجربة الميدانية خلال مسيرة الأمم وقد أمضاه الشارع المقدس وهذا ما يجيب عليه هذا المبحث.

فبعد أن أثبتنا مشروعية المجالس النيابية والبرلمان بالتفويض ممن كان لهم الحق في التفويض للغير في الحكم وصحة الالتزام بين الناخبين والمنتخبين ونفوذته حتى في عرض القول بولاية الفقيه العامة ووجود الدليل عليها ولكن في حال عدم القدرة على إقامتها لأسباب خارجية قاهرة أو عدم ثبوت أصل الولاية العامة للفقيه وقصور الأدلة عن إثباتها أو إثبات مجلس فقهاء منتخب يقع الكلام في أدلة شرعية إقامة تلك المجالس وصحة تصرفاتها وتشريعاتها الملزمة والتي تكون موضوعاً لأحكام شرعية بعدم جواز مخالفتها، وهي:

الدليل الأول: العمومات والاطلاقات، كقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا

بالعقود﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً﴾^(٢).

(١) سورة المائدة: ١ .

(٢) سورة الإسراء: ٣٤ .

وجه الدلالة فيها أن الله سبحانه وتعالى أمر بالوفاء بالعقود والعهود، وهما كلمتان عامتان تشملان كل عقد مسمّى أو غير مسمّى، والأمر بالوفاء دليل على مشروعيتها، وكل شرط شرطه الإنسان على نفسه في شيء يفعله في المستقبل يلزم به، والتعامل مع إنشاء المجالس النيابية وقيامها بواسطة نوابها يمكننا ومن خلال تلك العمومات الفوقانية الإلزام والالتزام بموجبها، وقد تقدم شطر من الكلام حول الاستدلال بالآية في المبحث السابق.

الدليل الثاني: أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فإن الدخول في مجالس النواب يمكن أن يكون من باب ما لأفراد المجتمع من دور فعال وكبير في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو وجوب عيني^(١) في بعض مراتبه يوجب على كل فرد يشعر بأن هذا الواجب ملقى في عاتقه التصدي والامثال له في مواردہ ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾^(٢)، ومن جملة تلك الموارد الدخول في تلك المجالس من باب أداء الوظيفة العامة في رقابة الأمة على الشأن العام السياسي والاجتماعي، لأن الرقابة وظيفة عامة كفاية بأدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمنع استبداد الحاكم والقوى التنفيذية، وإصدار القوانين الجائرة والمخالفة لتعاليم الدين والدستور، ولما كان دخول الجميع متعذراً، أمكن النيابة عنهم للبعض في توليف شؤون الأمة وتوكيلهم في ما أقرّ الدستور لما لهم من أعمال وصلاحيات، فتخير لهم المكنة على إتيان هذا العمل على أساس إحياء هذه الشعيرة.

(١) ينظر: الطوسي: التبيان، ج ٢: ٢٤٨.

(٢) سورة آل عمران: ١١٠.

قال تعالى: ﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾^(١).

والتمكين في اللغة - كما قال الراغب - المكان عند أهل اللغة، الموضوع الحاوي للشيء، ويقال مكنته وتمكنت منه فتمكن^(٢).

وأما القدرة على التمكين - المكنة - فالآية الكريمة المتقدمة لا توجب الاختصاص بالحاكم السياسي، بل الأمر بالحكم يختص بجميع الأفراد، وذلك من عدة وجوه:

الوجه الأول: إطلاق أدلة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الوجه الثاني: ما ذكره علماء الأصول من أن الوصف لا مفهوم له^(٣)، فالتقييد بالمكنة وحصره بالحاكم السياسي ترجيح بلا مرجح.

الوجه الثالث: وجوبية وعينية^(٤) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع عدم وجود الحاكم العادل على كل فرد من الأفراد المكلفين ولكن يؤدي بقدر الاستطاعة.

والنظرية الإسلامية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قائمة على أساس أن الحق واحد والعدل واحد، لا على أساس التعددية في رغبات الناس وميولهم ومصالحهم الخاصة، حيث إن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، فقد يختار الإنسان الأشياء على خلاف مصلحته ومصصلحة الجماعة إذا كانت رغبته ذلك، كما في قضية تحريم الخمر في أمريكا من سنة ١٩١٨ حيث حرّم الكونغرس الأمريكي الخمر بقرار؛ لأن مصلحة

(١) سورة الحج: ٤١.

(٢) المفردات، الراغب الأصفهاني: ٤٧١.

(٣) أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر رحمته: ١٧٢/١.

(٤) التبيان، الشيخ الطوسي رحمته: ٢٤٨/٢.

الحكومة والناس أن لا يتناولوا الخمر واستمر التحريم حتى سنة ١٩٣١، وبعد ذلك تبين أن القرار بعد تلك المدة على خلاف إرادة الناس ورغباتهم اتخذ الكونغرس مرة أخرى قراراً بإلغاء التحريم^(١).

وقد جوّز الفقهاء المشاركة مع السلطان العادل على نحو الاستحباب أو الوجوب، قال الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ): (تولي الأمر من قبل السلطان العادل، الأمر بالمعروف والناهي عن المنكر، الواضع الأشياء ومواضعها جائز مرغوب فيه، وربّما بلغ حدّ الوجوب لما في ذلك من التمكين من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووضع الأشياء مواضعها)^(٢).

واستدلوا لهذا الوجه بعدة روايات، مضافاً لحاكمية العقل، وسيرة العقلاء^(٣). كما لا شبهة في تحريم التولي والتصدي للأمر من قبل السلطان الجائر، بل مطلق الارتباط به (وهي صيرورته واليا على قوم منصوبا من قبله)^(٤). وهذه الرتبة من الولاية حكم الفقهاء بالجملة^(٥)، وبلا خلاف^(٦)، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه^(٧) بالحرمة، لكونها إعانة للظالم موجبة لتقويته، وإعلاء لشانه

(١) ينظر: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، السيد محمد باقر الحكيم رحمته الله: ٢٩.

(٢) النهاية، الشيخ الطوسي رحمته الله: ٣٥٦.

(٣) المكاسب المحرمة، الشيخ الانصاري رحمته الله: ٦٧/٢.

(٤) المكاسب المحرمة، الشيخ الانصاري رحمته الله: ٦٩/٢.

(٥) منهم المحقق الحلي رحمته الله، يُنظر: شرائع الإسلام: ١٢/٢، والطباطبائي رحمته الله، يُنظر: رياض المسائل: ٥٠٦/١.

(٦) ينظر: الحدائق الناضرة، الشيخ يوسف البحراني رحمته الله: ١٣٤/١٨.

(٧) ينظر: مستند الشيعة، الشيخ أحمد التراقي رحمته الله: ١٩٦/١٤.

وشوخته، ويدل على ذلك العقل والنقل:

أما العقل فوضوحه يكمن في أن الظلم مثلما هو في حد ذاته قبيح عقلا، فتقوية الظالم قبيحة أيضاً.

وأما النقل فمن الكتاب فقد وردت عدة من الآيات، كقوله تعالى: ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار﴾^(١)، ذكر في الكشف أن النهي الوارد في الآية (متناول للانحطاط في هواهم والاندفاع إليهم ومصاحبتهم ومجالستهم وزيارتهم ومداهنتهم والرضا بأعمالهم والتشبه بهم والتزيين بزيهم، ومدّ العين إلى زهرتهم، وذكرهم بما فيه تعظيم لهم، وتأمل قوله ﴿ولا تركنوا﴾ فإن الركون هو الميل اليسير وقوله ﴿إلى الذين ظلموا﴾ إلى الذين وجد منهم الظلم ولم يقل إلى الظالمين)^(٢).

وقال في مجمع البيان: (الركون إلى الشيء هو السكون إليه بالمحبة له، والإنصات إليه ونقيضه النفور عنه)^(٣).

وأما الروايات الواردة في المقام فكثيرة، فقد عقد صاحب الوسائل لها باباً خاصاً في أبواب ما يكتسب به^(٤) وهي مسألة الولاية من قبل الجائر.

ومنها: خبر سليمان الجعفري، (قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: ما تقول في أعمال السلطان؟ فقال: يا سليمان الدخول في أعمالهم والعون لهم والسعي في حوائجهم

(١) سورة هود: ١١٣.

(٢) الكشف، الزمخشري: ٢٩٦/٢.

(٣) مجمع البيان، الطبرسي رحمته الله: ٢٠٠/٥.

(٤) الوسائل، الحر العاملي رحمته الله، ج ١٢، باب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، حديث: ١٢.

عديل الكفر، والنظر إليهم على العمد من الكبائر التي يستحق بها النار^(١).
ومنها: خبر السكوني عن جعفر بن محمد عن آبائه، (قال: قال رسول الله ﷺ: إذا
كان يوم القيامة نادى مناد: أين أعوان الظلمة؟ ومن لاق بهم دواة أو ربط كيساً أو مدّ
لهم مدة قلم فاحشروهم معهم)^(٢).

وبالمقابل هناك من الروايات الدالة والحائثة في بعض الأحيان على جواز التولي
للمؤمنين من قبل السلطان وإن كان جائراً، ولكن قيّدت بشروط تكفلتها طوائف من
الروايات منها^(٣):

الطائفة الأولى: ما دلّ على الجواز من دون شرط.

الطائفة الثانية: ما يدلّ على الجواز بشرط إذن من الأئمة عليهم السلام.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على دخالة النية والقصد في ذلك الأمر.

الطائفة الرابعة: ما يدلّ على الجواز بشرط الاحتجاز من الظلم.

الطائفة الخامسة: ما يدلّ على الجواز في صورة الاضطرار.

الطائفة السادسة: ما دلّ على الجواز بشرط الاتقاء من أموال الشيعة.

الطائفة السابعة: ما دلّ على الجواز بشرط نفع المؤمنين.

الطائفة الثامنة: ما يدلّ على الجواز بشرط كون القصد هو إدخال المكروه على عدوهم.

(١) الوسائل، الحر العاملي رحمته الله، ج ١٢، باب ٤٥ تحريم الولاية من قبل الجائر إلا ما استثنى، حديث:
١٢.

(٢) الوسائل، الحر العاملي رحمته الله، ج ١٢، باب ٤٢ تحريم معونة الظالمين، حديث: ١١.

(٣) الوسائل، الحر العاملي رحمته الله، ج ١٢، باب ٤٥ تحريم الولاية من قبل الجائر إلا ما استثنى ١٢-١.
رواية.

فهذه الطوائف من الروايات المعتمدة مع غيرها تدل على جواز الولاية من قبل السلطان الجائر، ولسنا في مقام محاكمة الروايات متناً وسنداً ودلالة، وذكر تفاصيل تلك الولاية وشروطها، بقدر ما نحن بصدد تصحيح عمل المجالس بنية الأمر بالمعروف ودفع الفساد والمنكر مع ملاحظة جميع الأقوال في شرعية قيام الدولة مع غياب الفقيه على رأسها، وحتى على تقدير كون مثل هذه الدولة جائرة بالاصطلاح الفقهي.

وقد أوجد الفقهاء صيغة جمع بين تلك الروايات المانعة والمجوزة من جهة، وحمل المجوزة أو تصحيحها في حالتين وهما:

الحالة الأولى: جواز الدخول للقيام بمصالح المؤمنين وعدم ارتكاب ما يخالف الشرع المبين، ويدخل في ذلك ما ذكره جماعة^(١) من توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الوسط العام على التوالي والاستمرار وهي كثيرة:

فمنها: ما رواه الصدوق عن علي بن يقطين قال: قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، (إن الله تبارك وتعالى مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه)^(٢).

ومنها: وما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام، (قال: كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان)^(٣).

ومنها: ما رواه زياد بن أبي سلمة، (قال: دخلت على أبي الحسن موسى عليه السلام، فقال لي: يا زياد إنك لتعمل عند السلطان، قال: قلت: أجل قال لي: ولم؟ قلت: أنا رجل لي مروءة وعلي عيال وليس وراء ظهري شيء، فقال لي: يا زياد لئن

(١) ملكية الدولة، محاضرات الشيخ السند، جعفر الحكيم واحمد الماحوزي: ٥٢.

(٢) الوسائل، الحر العاملي: ج ١٢، باب ٤٦ من ابواب ما يكتسب به، حديث: ١.

(٣) الوسائل، الحر العاملي: ج ١٢، باب ٤٦ من ابواب ما يكتسب به، حديث: ٣.

أسقط من حالق فأتقطع قطعة قطعة أحب إليّ من أن أتولى لأحد منهم عملاً أو أطأ بساط رجل منهم إلا لماذا؟ قلت: لا أدري جعلت فداك، قال: إلا لتفريج كربة عن مؤمن، أو فك أسر، أو قضاء دينه، يا زياد إن أهون ما يصنع الله عز وجل بمن تولى لهم عملاً أن يضرب عليه سرادق من نار إلى أن يفرغ الله من حساب الخلائق، يا زياد فإن وليت شيئاً من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك فواحدة بواحدة، والله من وراء ذلك، يا زياد أيّ رجل منكم تولى لأحد منهم عملاً ثم ساوى بينكم وبينه فقولوا له أنت متحل كذاب، يا زياد، إذا ذكرت مقدرتك على الناس، فاذكر مقدرة الله عليك غداً، ونفاد ما أتيت إليهم عنهم وبقاء ما أبقيت إليهم عليك^(١).

الحالة الثانية: جواز الدخول مع الإكراه والتقية وعدم ترتب مفسدة مع الترك أهم

من القبول.

ووفق تلك الحالتين أوجد الفقهاء أوجه جمع بين الأخبار الصحيحة:

١ - قال صاحب مفتاح الكرامة في معرض جمعه لتلك الأقسام، فقد اختار أقساماً

ثلاثة للجمع اشتمل القسم الثالث على وجهين من تلك الطوائف من الأخبار:

(الثالث: أن لا قصد له إلا محض فعل الخير أما ليقوم بما لزمه من إقامة الأحكام

التي نصب لها من الإمام، كأن يكون فقيهاً أو ليتمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر لأنها واجبان عليه إذا لم يكن فقيهاً، ولا غرض له غير ذلك من مال أو جاه أو

لولده أو أقرابه. وقد يكون المراد من أخبار هذا القسم انه بفعل ذلك كله مع الاضطرار

إلى الدخول في عملهم تقية، وعلى هذين الوجهين يحمل دخول علي بن يقطين، ومحمد

(١) الوسائل، الحر العاملي: ج ١٢، باب ٤٦ من ابواب ما يكتسب به، حديث: ٩.

ابن إسماعيل بن بزيع، والنجاشي وكذلك علم الهدى، والخواجة نصير الدين الطوسي وابنه أصيل الدين والمحقق الثاني والبهائي والمجسبي ونحوهم "رحمهم الله" كل بحسب حاله^(١).

وأيد هذا الجمع أيضاً السيد الخميني تقديراً^(٢).

٢ - وذكر صاحب الجواهر جمعاً آخر: (والأحسن منه الجمع بحمل نصوص المنع على الولاية على المحرمات أو الممزوجة بالحرام والحلال، ونصوص الجواز على الولاية على المباح كجباية الخراج ونحوه مما جوز الشارع معاملة الجائر فيه معاملة العادل، وأما نصوص الترغيب فعلى الدخول للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحفظ أنفس المؤمنين وأموالهم وأعراضهم وإدخال السرور عليهم)^(٣).

ولعل من جملة الأسباب في حفظ كيان الشيعة وتقويته هي اتصال مجموعة من رجال الشيعة بجبايرة زمانهم والدخول في أعمالهم وقبول المناصب من قبلهم، ومن المعلوم أن تقلدهم للوزارة وتصديهم لأمر الدولة لم يكن كله بدون إذن ورضا من الأئمة عليهم السلام. فقد تقلد الوزارة من قبل السفاح أول ملوك بني العباس أبو سلمة الخلال الكوفي الهمداني، وبعده محمد بن إسماعيل بن بزيع من قبل المنصور، وعلي بن يقطين وجعفر بن محمد بن أشعث الخزاعي من قبل هارون الرشيد، وكان الفضل بن سهل ذو الرئاستين وأخوه وزيرين للمأمون، وجعفر بن محمود الاسكافي وزيراً للمعتز والمهتدي. وتصدى للوزارة من جانب المعتصم آخر ملوك بني العباس أبو طالب محمد بن

(١) مفتاح الكرامة، محمد جواد العاملي تقديراً: ١١٣/٤.

(٢) ينظر: المكاسب المحرمة، السيد الخميني تقديراً: ١٢٢/٢.

(٣) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي تقديراً: ١٦٢/٢٢.

أحمد العلقمي، وتقلد هو منصب الوزارة بعد انقراض العباسيين لهولاكو المغولي^(١). وقد روى الكشي في ترجمة محمد بن إسماعيل بن يزيد عن مولانا الرضا عليه السلام: (أنَّ الله تعالى بأبواب الظالمين من نور الله به البرهان، ومكَّن له في البلاد، ليدفع بهم عن أوليائه ويصلح الله تعالى به أمور المسلمين لأنهم صلحاء المؤمنين.. إلى أن قال: أولئك المؤمنون حقاً أمناء الله في أرضه، أولئك نور الله في رعيتهم، يوم القيامة يزهر نورهم لأهل السماوات كما تزهر الكواكب الزهرية لأهل الأرض، أولئك من نورهم نور القيامة تضيء، خلقوا والله للجنة، وخلقتم الجنة لهم فهنيئاً لهم ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله، قال: قلت بماذا جعلني الله فداك؟ قال: يكون معهم فيسروا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا، فكن منهم يا محمد)^(٢).

كما أن منهم من تقلد الإمارة أو الكتابة أو الخزانة كإمارة آل أبي فراس الشيباني وإمارة عبد الله النجاشي على الأهواز وفارس، وقيادة طاهر بن الحسين الخزاعي وأولاده من جانب المأمون. وكان عبد الله بن سنان خازناً للمنصور والهادي والمهدي، وهو من ثقات أصحاب أبي عبد الله عليه السلام.

إذاً مسألة تسلّم منصب أو وظيفة نائب في المجالس البرلمانية أمر جائز، وعلى هذا تشكل المجالس النيابية لغرض إدارة شؤون الأمة بعد عدم تصدّي الحاكم الشرعي لسبب أو لآخر من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الدليل الثالث: ولاية عدول المؤمنين أو ثقاتهم، حيث يمكن استفادة تشكيل المجالس النيابية من باب وصول النوبة بالولاية إلى ولاية عدول المؤمنين من بعد عدم

(١) ينظر: تاريخ الشيعة: ٦٩.

(٢) جامع الرواة: ٦٩/٢.

تصدّي الولي الشرعي أو الحاكم لتلك المهمة إلى ولاية عدول المؤمنين، وقد استدل لها بوجهين:

أولاً: ما عن محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: مات رجل من أصحابنا ولم يوص، فرفع أمره إلى قاضي الكوفة فصير عبد الحميد القيم بهاله، وكان الرجل خلف ورثة صغاراً ومتاعاً وجواري، فباع عبد الحميد المتاع، فلما أراد بيع الجواري ضعف قلبه عن بيعهن إذ لم يكن الميت صير إليه وصيته، وكان قيامه فيها بأمر القاضي لأنهن فروج، قال: فذكرت ذلك لأبي جعفر، وقلت له: يموت الرجل من أصحابنا، ولا يوصي إلى أحد، ويخلف جواري فيقيم القاضي رجلاً منا فيبيعهن، أو قال: يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لأنهن فروج، فما ترى في ذلك؟ قال: فقال: (إذا كان القيم به مثلك ومثل عبد الحميد^(١) فلا بأس)^(٢).

ومن المعلوم أن جو الرواية يوحى بالانتقال الترتيبي إلى القاضي المنصوب من قبل الحاكم الرسمي للعباسيين وليس من قبل ولي الفقيه الإمام، لأنه لم تكن له اليد المبسوطة في الحكم.

(١) الظاهر كون عبد الحميد هو ابن سالم الصفار الذي نص على وثاقته كثير من علماء الرجال وقيدته به في التهذيب ولم نثر على نص وثاقه عبد الحميد بن سعيد البجلي، إلا أن الوحيد البهبهاني تثنى استغرب كونه هو واستبعد كونه ابن سالم، معللاً بأن أبا جعفر هو الامام الجواد، وابن سالم من أصحاب الامام الصادق والكاظم، ولم يدرك الجواد. وفيه: أنه على القول باتحاد الاسم، وأنه من أصحاب الكاظم والرضا أن عبد الحميد ليس راوياً عن الجواد حتى يلزم كونه حياً، وإنما الراوي ابن بزيع فلا تعارض بالرواية. (ينظر: بلغة الفقيه، بحر العلوم تثنى: ٢٩٣/٣).

(٢) الوسائل، الحر العاملي، ج ١٢، باب ١٧ من ابواب عقد البيع وشروطه، حديث: ٢.

ثانياً: إنّ تلك الولاية متضمّنة للوثاقة والأمانة وذلك من خلال كلام الإمام عليه السلام لابن بزيع بعدم البأس إذا كان القيام بهذه المهمة - القيمومة - لمثلك أو مثل عبد الحميد يحتمل منه أنّ القيمّ مثلك عدّة احتمالات:

(١) التماثل في المذهب.

(٢) العدالة.

(٣) الفقهامة لكون محمد بن إسماعيل بن بزيع من الفقهاء ومن مشايخ ابن شاذان.

(٤) مجرّد الوثاقة.

ولا سبيل إلى الأول لأنّ القيام بهذه المهمة أحد طرق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يثبت ذلك لمن كان مؤمناً، كان الإيمان بالمعنى الأعم أو الأخص. كما لا سبيل إلى الثاني العدالة بمعناها الاصطلاحي وهي (الملكة) فإن العمل على أساس ذلك المعنى يوقف الكثير من الأعمال، والعُرف لا يساعد على ذلك. وهكذا الثالث لعدم اعتبار الفقهامة مجردة عن غيرها العدالة أو الوثاقة. فيبقى الاحتمال الأخير وأنّ المراد من المثليّة هو المثليّة في الوثاقة، فالعُرف يرى أنّ المراد بتلك العدالة: الاستقامة والوثوق، لعدم الدليل على غيرهما، وأكّد هذا المعنى السيد السبزواري تتخذه (ولا دليل على تعيين العدالة، والمنساق العُرفي من الوثاقة والأمانة وإتيان العمل على طبق الوظيفة الشرعية)^(١).

وتدلّ على ذلك صحيحة علي بن رثاب (قال: سألت أبا الحسن موسى، عن رجل بيني وبينه قرابة، مات وترك أولاداً صغاراً وترك ممالك وله غلمان وجواري ولم يوص،

(١) مهذب الأحكام، السيد عبد الأعلى السبزواري تتخذه: ٤٢/١٦.

فما ترى في من يشتري منهم الجارية يتخذها أم ولد؟ ما ترى في بيعهم؟ قال: فقال: إن كان لهم ولياً يقوم بأمرهم باع عليهم ونظر لهم وكان مأجوراً فيهم، قلت: فما ترى في من يشتري منهم الجارية فيتخذها أم ولد؟ فقال: لا بأس بذلك إذا أنفذ ذلك القيم لهم الناظر في ما يصلحهم، وليس لهم أن يرجعوا في ما صنع القيم لهم الناظر في ما يصلحهم^(١).

فالصحيحة تحدّد من خلال (الناظر في ما يصلحهم) عمله، وتقتضي وظيفته الشرعية كفاية الوثاقة والأمانة.

وأيضاً تدلّ على الوثاقة: موثقة زرعة^(٢) عن سماعه (قال: سألت عن رجل مات وله بنون وبنات صغار وكبار من غير وصية، وله خدام ومماليك وعقد^(٣) كيف يصنع الورثة بقسمة ذلك الميراث؟ قال: إن قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله فلا بأس)^(٤). وهذه الموثقة تدلّ صراحة على كفاية الوثاقة والأمانة في تصرف المتصدّي لتلك الأعمال وهو الناظر، فتشكل مجالس النواب من ثقات الأمة لحل قضاياها.

(١) الكافي، الشيخ الكليني تثنّى: ج ٧: باب من مات على غير وصية، حديث: ٢.

(٢) الرواية موثقة من حيث درجتها ليست من جهة زرعة فهو ثقة بتصريح النجاشي وانما من جهة سماعه فانه واقفي وقد وثقه النجاشي والطوسي. (ينظر: معجم رجال الحديث، السيد الخوئي تثنّى: ٣١٢/٩).

فعليه تكون الرواية موثقة لأنه لا اشكال في وثاقة زرعة وسماعة وحجية روايتها بناءً على الصحيح من حجية خبر الثقة وان لم يكن عدلاً، واما بناءً على اختصاص الحجية بخبر العادل فربما يتوهم عدم حجية الرواية من جهة وقف سماعه.

(٣) العقد: جمع عقدة: وهي الضيعة والمكان الكثير الشجر. (ينظر: الصحاح: ٥١/٢).

(٤) الوسائل، الحر العاملي: ج ١٩ باب ٨٨ من أبواب احكام الوصايا، حديث: ٢.

الدليل الرابع: دفع الأفسد بالفاسد.

وهذه الأولوية يمكن تصحيح عمل المجالس النيابية التشريعية ضمن مقارنة بين أفضلية الحكم الدستوري بالحكم الاستبداديّ، وتكون الدرجة الكسبية للحكم الدستوري الفساد عند مقارنته بحكومة الأنبياء مطلقاً، أو حكومة النبي ﷺ خصوصاً^(١).

وكما تدل عليه الآيات في ضمن مجموعات ثلاث:

المجموعة الأولى: ما تنصّ على وجوب إطاعة الرسول محمد ﷺ مطلقاً مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يَعْذِبْهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٢).

المجموعة الثانية: الآيات التي توبّخ وتحذّر الذين يسلكون طريق عصيان الرسول الأكرم ﷺ كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مِهِينٌ﴾^(٣).

المجموعة الثالثة: الآيات التي تصرح بأن قضاء النبي الأعظم محمد ﷺ وإطاعته أمر واجب في ظل حكومته وقضائه، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾^(٤).

(١) ينظر: الحقوق والسياسة في القرآن، الشيخ محمد تقي المصباح اليزدي: ١٨٧.

(٢) سورة الفتح: ١٧.

(٣) سورة النساء: ١٤.

(٤) سورة الاحزاب: ٣٦.

أو مقارنتها - أي الحكومة الدستورية - بحكومة (أولي الأمر) في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين امنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾^(١).

فقد دلت مصادر علماء الشيعة على أن (أولي الأمر) هم الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام، أي الإمام علي وأبناؤه المعصومين عليهم السلام.

وبالإضافة إلى مفاد الآية فقد وردت آيات وروايات كثيرة في تفسير الآية كلها تثبت أن هذا التفسير نحو آية التصديق بالخاتم بقوله تعالى: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾^(٢)، وغيرها من الآيات والروايات التي توافر عليها صاحب الميزان في تفسيره^(٣) والدالة على الولاية بمعنى الرئاسة والتصرف والقيادة المادية والمعنوية.

والأفسد من ذلك - أي من الحكومة الدستورية - حكومة الطواغيت والاستعباد والاستبداد المبني على الهوى والتحكّم الشخصي في السلطة حيث يكون البديل الأفضل من حكومة الاستبداد هي الحكومة الدستورية المبنية على حلّ معضلة مشروعية الحاكم من خلال إيجاد دستور يحدد وظائف السلطان وكيفية إقامتها وعدم التدخل في غير ما يحدده الدستور إليه من وظائف، مضافاً إلى إنشاء هيئة مراقبة تراقب وتحاسب عمل السلطان عند انحرافه عن جادة الصواب.

(١) سورة النساء: ٥٩.

(٢) سورة المائدة: ٥٥.

(٣) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي رحمته الله: ٤/٣٨٩-٤٠٨.

وقد نبّه الميرزا النائيني رحمته على تلك الصورة - دفع الفاسد بالأفسد - في معرض كلامه عن الظالم أو المستبد باعتلائه منصب الحكم حيث تكون المغصوبية لذلك المقام وفق منظورين:

أولاً: غصب مقام الإمامة حسب التصور الامامي، لأن هذا المنصب الرئاسي لا يشغله إلا إمام أو نائب للإمام.

ثانياً: غصب حقوق الآخرين وعدم إطلاق حرية الآخرين في الاعتراض، وإبداء الرأي ربما يحقق العدالة بين الناس بينما في ظل الحكومة الدستورية - المشروطة - تكون الغصبية لمقام الإمامة فقط.

قال رحمته: (و غاية ما يمكن إيجاده ونهاية ما يمكن تصوره اطراده كبديل بشري طبيعي عن تلك العصمة العاصمة - حتى مع مغصوبية المقام - هو حل يكون بمثابة المجاز عن تلك الحقيقة وظل تلك الصورة، ويتوقف الحل على أمرين^(١)، وهما إيجاد دستور وأحكام المراقبة والمحاسبة.

الدليل الخامس: الحسبة، ويمكن استفادة تشكيل المجالس النيابية وشرعية ممارسة أعضائها من خلال أدلة الأمور الحسبية، والحسبة هي: (كل معروف علم إرادة وجوده في الخارج شرعاً من غير موجد معين)^(٢).

و(المعروف) الوارد في التعريف لا يراد منه المعروف الذي كان متعلقاً بالواجبات والمستحبات والمحرمات أو ما يتعلق بقضايا الأشخاص^(٣) من قبيل القاصرين باليتم

(١) تنبيه الامة وتنزيه الملة، الميرزا النائيني رحمته: ١٠٥.

(٢) بلغة الفقيه، السيد محمد بحر العلوم رحمته: ٢٩٠/٣.

(٣) ينظر: نظام الحسبة في الاسلام، موسى نصار: ١٩٥/١.

أو الجنون، حيث دلت أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بأدلة خاصة أوجبه ووجهت المكلف إلى تلك الأمور بل المعروف المراد به في هذا المقام هو (الأمور التي يتوقف عليها انتظام حياة الجماعة والمجتمع، بحيث يعم أثرها إذا وجدت، ويعم ضرر فقدانها ولم يتوجه التكليف بها إلى شخص معين أو جماعة معينة، وإنما كلف بالقيام لها من الأمة، ولو فقد القادرون والمؤهلون

لوجب إعدادهم وتأهيلهم من باب الحسبة، ومن باب وجوب حفظ النظام)^(١).

وهذا التكليف الموجه إلى الفرد أو الجماعة قائم حتى مع وجود المعصوم، إلا أن تطبيقه معلق لأنه هو الحكم السياسي الفعلي، أما مع عصر الغيبة والقول بها، ذهب الشيخ شمس الدين (ت ١٤١٥هـ) من خلال أن ولاية الأمة على نفسها توجب للإنسان عادلاً كان أم فاسقاً، ومن باب الحسبة التدخل في ما يتعلق بقضايا النظام العام في المجتمع، لأنها من الولايات الأصلية غير المتفرعة عن ولاية أحد إماماً كان أو فقيهاً أو غيرهما.

فتكون الحسبة شاملة لكل مورد فيه إيجاد للمعروف بمعناه المتقدم، وهي درجة تصل النوبة إليها مع تعذر الحاكم العادل على رأس السلطة، أو كان موجوداً ولكن يتعذر الوصول إليه حتى يرجع إليه.

والحسبة ثابتة مواردها بالكتاب والسنة والإجماع والعقل:

أما من الكتاب فالعمومات نحو قوله تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٢)،

(١) نظام الحكم والادارة في الاسلام، محمد مهدي شمس الدين تكملة: ٤٤٢.

(٢) سورة البقرة: ١٩٥.

وقوله تعالى: ﴿ما على المحسنين من سبيل﴾^(١)، بعد معلومية التصدي من قبل نواب الأمة على أن عملهم هذا إحسان.

وأما من السنة فما دلت عليه روايات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فتكون الحسبة داخلة تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولكن (المعروف) ما كان بالمعنى الثاني.

مضافاً إلى أن مشروعية الحسبة قد دلت عليها الإجماع بقسميه - المحصل والمنقول - بل وبضرورة العقل الحاكم بوجوب حفظ النظام^(٢).

وعلى هذا تكون الحسبة مشروعاً آخر لتشكيل المجالس النيابية على غرارها، واختلفوا في المحتسب هل يكون من أهل الاجتهاد الشرعي أو العُرفي؟ على وجهين: (أن يكون من أهل الاجتهاد العُرفي دون الشرعي، والفرق بينهما أن الاجتهاد الشرعي ما روعي فيه أصل ثابت ثبت حكمه بالشرع، والاجتهاد العُرفي ما ثبت حكمه بالعرف لقوله تعالى: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف﴾^(٣) (٤).

قال الماوردي عن عمل المحتسب: (هو منصوب لإزالتها - أي المنكرات - واختصاصها بمعروف يبين هو مندوب إلى إقامته، لأن موضوع الحسبة إلزام الحقوق والمعونة على استيفائها)^(٥).

(١) سورة التوبة: ٩١.

(٢) ينظر: بلغة الفقيه، محمد بحر العلوم تفتت: ٢٩٠/٣.

(٣) سورة الأعراف: ١٩٩.

(٤) معالم القربة في احكام الحسبة، أحمد القرشي: ٩.

(٥) الاحكام السلطانية، الماوردي: ٢٢٠.

بل استطاع الميرزا النائيني تَتَمُّدُّ من خلال الحسبة التأسيس لمشروعية السلطة في عصر الغيبة إضافة إلى سلطتها، حيث عدّ الحسبة من الواجبات الكفائية التي لا تسقط في أي حال حتى لو لم يتمكن الفقيه - باعتباره نائباً عن الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ - منها أو عدم قيامه بها، خصوصاً عناصرها المهمة مثل حفظ نظام الأمة وحفظ بيضة الإسلام فإن هذه واجبات لا تسقط عن بقية المسلمين^(١).

هذا أهم ما يمكن الاستدلال به لمشروعية إقامة المجالس النيابية من غير الفقهاء بالأدلة العامة بعد أن كان هذا النظام مستحدثاً في أنظمة بناء الدولة الحديثة.

(١) ينظر: تنبيه الامة وتنزيه الملة، الميرزا النائيني تَتَمُّدُّ: ١٠٣.

المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. أجوبة المسائل الحاجبية، الشيخ محمد بن محمد بن النعمان المفيد تت ت (٤١٣هـ)، تحقيق: علي أكبر الخراساني، مجمع البحوث الإسلامية: بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ..
٣. الاحكام السلطانية والولايات الدينية، علي بن محمد بن حبيب الماوردي ت (٤٥٠هـ)، دار الكتب العلمية: بيروت، الطبعة الأولى.
٤. اساس الحكومة الإسلامية، السيد كاظم الحائري: مطبعة الطهور: ايران، الطبعة الثانية: ١٤٢٧هـ..
٥. الاسلام يقود الحياة، السيد محمد باقر الصدر تت : مؤسسة الهدى الدولية للنشر، ايران، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ..
٦. اصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر تت ت (١٣٨٨هـ)، مؤسسة النشر الاسلامي: قم المقدسة.
٧. الأصول من الكافي، الشيخ ابي جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الرازي الكليني تت : ت (٣٢٩هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مطبعة: حيدري، الطبعة الخامسة: طهران: ١٣٦٣ش.
٨. اكمال الدين واتمام النعمة، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق تت ت (٣٨١هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ١٤٠٥هـ، نشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.

٩. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، السيد محمد باقر الحكيم تذت، مطبعة ستارة: قم، ط ١، ١٤٢٨هـ.
١٠. بحار الأنوار، الشيخ محمد باقر المجلسي تذت ت (١١١هـ)، مؤسسة الوفاء: بيروت، الطبعة الثانية: ١٩٨٣م.
١١. بلغة الفقيه، السيد محمد بحر العلوم تذت ت (١٣٢٦هـ)، تحقيق السيد حسين بحر العلوم تذت، منشورات مكتبة الصادق، طهران، الطبعة الرابعة: ١٤٠٣هـ.
١٢. تأريخ الشيعة.
١٣. التبيان في تفسير القرآن، ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي تذت ت (٤٦٠هـ)، مطبعة مكتب الاعلام الاسلامي: قم المشرفة الطبعة الأولى: ١٤٠٩هـ.
١٤. تنبيه الأمة وتنزيه الملة، الميرزا النائيني تذت، تعريب: عبد الحسن ال نجف، تحقيق: عبد الكريم ال نجف، مطبعة سبهي، ط ١، ١٤١٩هـ.
١٥. التقريرات الأصولية لساحة السيد علي السيستاني دامت إفاداته (الدورة الأولى: مخطوط).
١٦. التنقيح في شرح العروة الوثقى، الشيخ علي الغروي تذت، كتاب الاجتهاد والتقليد، تقارير بحث آية الله العظمى السيد ابو القاسم الخوئي تذت، الناشر: دار الهادي للمطبوعات: قم، الطبعة الثالثة: ١٤١٠هـ.
١٧. تهذيب الاحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد تذت، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي تذت ت (٤٦٠هـ)، مطبعة خورشيد: طهران، الطبعة الرابعة: ١٤٠٦هـ.
١٨. جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق والاسناد، الشيخ محمد بن علي الاردبيلي ت (١١٠١هـ): منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم المقدسة، ١٤٠٣هـ.

١٩. جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام (الجواهر)، الشيخ محمد حسن النجفي تذت ت (١٢٦٦هـ): دار الكتب الاسلامية: طهران، الطبعة الثانية: ١٤٠٧هـ..
٢٠. الحدائق الناضرة، الشيخ يوسف البحراني تذت ت (١١٨٦هـ)، مطبعة دار الأضواء: بيروت، الطبعة الثالثة: ١٩٩٣م.
٢١. الحقوق والسياسة في القرآن، الشيخ مصباح اليزدي، دار التعارف للمطبوعات: بيروت، الطبعة الاولى: ١٤٢١هـ..
٢٢. الحكومة الاسلامية، السيد روح الله الخميني تذت ت (١٤١٠هـ)، الطبعة الرابعة، قم المقدسة.
٢٣. رسائل الكركي، المحقق علي بن الحسين الكركي تذت ت (٩٤٠هـ)، تحقيق الشيخ محمد الحسون، اشراف: السيد محمود المرعشي، الطبعة الاولى، ١٤٠٩هـ، مطبعة: الحيام، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي: قم.
٢٤. رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي تذت ت (١٢٣١هـ): مطبعة دار الهادي: بيروت، الطبعة الاولى: ١٩٩٢م.
٢٥. الشافي في الامامة، السيد المرتضى تذت ت، تحقيق: السيد عبد الزهرة الخطيب، مطبعة شريعت: طهران، ط ٢: ١٤٢٦هـ..
٢٦. شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق نجم الدين جعفر بن الحسن الحلبي تذت ت (٦٧٦هـ): مطبعة أمير: قم المقدسة، الطبع الثانية: ١٤٠٩هـ..
٢٧. عوائد الايام، الشيخ احمد بن محمد النراقي تذت ت (١٢٤٥هـ)، تحقيق مركز الابحاث والدراسات الاسلامية، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامي، الطبعة الاولى: ١٤١٧هـ..

٢٨. الغيبة ، محمد بن الحسن الطوسي تت ت (٤٦٠هـ)، تحقيق: الشيخ عبد الله الطهراني، الطبعة الاولى، ١٤١١هـ، المطبعة: بهمن، نشر: مؤسسة المعارف الاسلامية: قم المقدسة.
٢٩. الفقيه والدولة، فؤاد ابراهيم، دار احياء التراث: بيروت، ط ١: ٢٠١٠م.
٣٠. في الاجتماع السياسي، الشيخ محمد مهدي شمس الدين تت، دار الهادي: بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.
٣١. قاعدة لا ضرر ولا ضرار، السيد علي السيستاني (دام ظلّه العالی)، مطبعة: مهر، قم المقدسة، ط ١، ١٤١٤هـ.
٣٢. القاموس القانوني الثلاثي، موريس نحلة، روسي البلجيكي، صلاح مطر: منشورات الحلبي الحقوقية: بيروت، الطبعة الاولى: ٢٠٠٢م.
٣٣. كتاب معالم القربة في احكام الحسبة، محمد احمد القرشي ت (١٣٢٩هـ)، تحقيق: د. محمد محمود شعبان واحمد المطبعي، المطبعة المصرية العامة: مصر، الطبعة الاولى: ١٩٧٦.
٣٤. الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل، جار الله محمود الزمخشري ت (٥٣٨هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي: مصر: ١٩٦٦م.
٣٥. لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور ت (٧١١هـ)، دار الكتب العالمية: بيروت، الطبعة الاولى: ٢٠٠٥م.
٣٦. مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي تت.
٣٧. مستند الشيعة في احكام الشريعة، الشيخ احمد بن محمد النراقي تت ت (١٢٤٤هـ) مطبعة ستارة: قم المقدسة، الطبعة الاولى: ١٤١٥هـ.

٣٨. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، محمد جواد الحسيني العاملي رحمته ت (١٢٢٦هـ)، مطبعة مؤسسة النشر الاسلامي: قم المقدسة، الطبعة الاولى: ١٤١٩هـ.

٣٩. المفردات في غريب القرآن (المفردات)، ابي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني ت (٥٠٢هـ)، الناشر: دفتر نشر الكتاب، قم، الطبعة الثانية: ١٤٠٤هـ.
٤٠. مقاربات استدلالية في الفقه المقارن، د. عبد الامير زاهد، دار الضياء للطباعة والنشر: النجف الاشرف، الطبعة الاولى، بلا.

٤١. مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، علي بن اسماعيل الاشعري ت (٣٢٤هـ)، دار نشر فرانز ستانيز: قيسبادان، الطبعة الثالثة: ١٤٠٠هـ.

٤٢. المكاسب المحرمة، السيد روح الله الخميني رحمته، ت (١٤١٠هـ): مؤسسة اسماعيليان للطباعة والنشر: قم المشرفة، الطبعة الثالثة: ١٤١٠هـ.

٤٣. المكاسب المحرمة، الشيخ مرتضى الانصاري رحمته ت (١٢٨١هـ)، مطبعة باقري: قم المقدسة، الطبعة الاولى: ١٤١٥هـ.

٤٤. ملكية الدولة، جعفر الحكيم واحمد الماحوزي، محاضرات الشيخ محمد السند، دار الغدير: قم، الطبعة الاولى: ١٤٢٣هـ.

٤٥. مهذب الاحكام في بيان الحلال والحرام، السيد عبد الاعلى السبزواري رحمته ت (١٤١٤هـ): مطبعة الآداب: النجف الاشرف، ١٩٧٧م.

٤٦. الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي رحمته.

٤٧. النصوص الواردة عن ساحة السيد السيستاني (دام ظلّه العالی) في المسألة العراقية، حامد الخفاف، دار المؤرخ العربي: بيروت، ط ١، ٢٠٠٦.

٤٨. نظام الحسبة في الاسلام بين التنظير والتطبيق، موسى نصار، مطبعة دار الهادي: بيروت، الطبعة الاولى: ١٤٢٣هـ.
٤٩. نظام الحكم والادارة في الاسلام، الشيخ مهدي شمس الدين قدس سره، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر: بيروت، الطبعة السابعة: ١٤٢٠هـ.
٥٠. نظرية الحكم في الفقه الشيعي، محسن لكديفر، ترجمة دار الجديد: بيروت، الطبعة الاولى: ٢٠٠٠م.
٥١. نظرية الدولة الاسلامية الحديثة، علي المؤمن: كتاب النكاح، كتاب المنهاج مجموعة من الباحثين: الدين والسياسة، الغدير للطباعة والنشر، الطبعة الاولى: ١٤٢٤هـ.
٥٢. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى (النهاية)، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي قدس سره، ت (٤٦٠هـ): مطبعة قدس محمدي: قم المقدسة.
٥٣. نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام (٤٠هـ)، شرح الشيخ محمد عبده مطبعة النهضة: قم المقدسة، الطبعة الاولى: ١٤١٢هـ.
٥٤. وسائل الشيعة في تحصيل الشريعة (الوسائل)، محمد بن الحسن الحر العاملي قدس سره (١١٠٤هـ)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لأحياء التراث: قم المقدسة، الطبعة الثانية: ١٤١٤هـ.
٥٥. ولاية الفقيه العامة في الميزان، محمد جميل العاملي، مطبعة مركز العترة للدراسات والبحوث: بيروت، الطبعة الاولى: ١٤٢٤هـ.

القتل العمد

بين الفقه الإسلامي وقانون العقوبات العراقي

الحلقة الأولى

الشيخ يحيى السعداوي دامت بركاته

دراسة مقارنة بين المذاهب الفقهية الإسلامية وقانون العقوبات العراقي الخاص. يمكن أن تُعرّفنا بالتشريع الجنائي الإسلامي ومدى مواكبته مع المستحدثات ووقائع العصر، وتبيّن مدى ارتكاز قانون العقوبات العراقي عليه أو مفارقتة بالكامل.

كما ويتضح من خلالها إن كان قانون العقوبات العراقي قد جعل التشريع الجنائي الإسلامي مصدراً أساسياً في تشريعاته، ليكون مطابقاً لما نص عليه الدستور العراقي الجديد في م/٢ أم لا؟

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله الذي أنار للمؤمنين سبل دينه، ووفق الصالحين للسير على منهاج شريعته، والصلاة والسلام على أفضل سفرائه وخاتم أنبيائه وأشرف بريته محمد ﷺ وعترته عليهم السلام بما أجزلوا من أنوارهم بإكمال الدين بالشرعية الإسلامية السمحاء التي شرعت للفرد المسلم كل ما يحتاج إليه في عباداته ومعاملاته وسائر تروكه وأفعاله برؤية إسلامية لتحقيق السعادتين الدنيوية والأخروية.

فاختص علم الفقه بتشريع الأحكام لجميع ما يحتاج إليه الإنسان حتى أصبح الفقه أبواباً عديدة ومتنوعة من العبادات لتنظيم علاقة الفرد بربه والمعاملات لتنظيم علاقة الفرد بغيره بالعقود والإيقاعات والحدود والديات لتنظيم المجتمع وفرض العقوبات على من خالف وارتكب المحرمات.

وحيثما كنت أدرس الجزء التاسع من اللمعة الدمشقية في الحوزة العلمية في كتاب الحدود والديات رأيت أن هذا الكتاب يصلح أن يكون قانوناً ينظم شؤون المجتمع الإسلامي ويحد من ارتكاب الجرائم الخطيرة التي تحصل في المجتمع، من خلال فرض عقوبات قاسية على مرتكبيها، إلا أنه يحتاج بعض اللمسات الفنية القانونية لإخراجه بما يتلاءم ومصطلحات القانون الحديث ويواكب التطور الحاصل في المجتمعات العصرية. ولأجل هذا وغيره انقدح في نفسي حدىً أن المازجة والتركيب والمقارنة بين

الدراستين يمكن أن يكون تشريعاً إسلامياً إن لم يكن أفضل من التشريعات التي بين أيدينا فهو مساوق لها بالإضافة إلى كونه خطوة متقدمة ورصيلاً حضارياً للعلوم الإسلامية وغير منقول من العلوم الأخرى ولا مستنداً إلى شرائع أُخر غريبة عن المسلمين بل إنه يركز على الشريعة الإسلامية الموحدة منه تعالى.

ويعد أيضاً خطوة إلى الأمام لمن أراد البحث والتطوير في جنبه من جنبات الفقه الإسلامي مهمة في الدراسات القانونية، ألا وهي القتل العمد، كونه أقدم الجرائم التي ارتكبتها الإنسان حيث ارتكبتها قابيل ضد أخيه هابيل منذ بدء الخليقة وهو من أبشع الكبائر في جميع الشرائع السماوية والوضعية، وكان القاتل قديماً عرضة للعقوبات القاسية، وإن اختلفت رؤاها من حيث تحديد جريمته وما يستحق من القصاص، سواء كان ذلك في الشريعة الإسلامية أم في ما تقدمها كشرعية حمورابي أو الشرائع الفرعونية أو القانون الروماني.

فاختياري لموضوع (القتل العمد) على أنه دراسة مقارنة بين المذاهب الفقهية الإسلامية وقانون العقوبات العراقي ما هو إلا مثال لما ذكرته آنفاً.

ثم انه يمكن أن يعرفنا بالتشريع الجنائي الإسلامي ومدى مواكبته مع المستحدثات ووقائع العصر، وبيّن مدى ارتكاز قانون العقوبات العراقي عليه أو مفارقه بالكامل.

كما يتضح من خلاله إن كان قانون العقوبات العراقي قد جعل التشريع الجنائي الإسلامي مصدراً أساسياً في تشريعاته، ليكون مطابقاً لما نص عليه الدستور العراقي الجديد في م/٢ أم لا؟

وكل ذلك ضمّته من خلال تمهيد وثلاثة فصول وخاتمة، وكل فصل يتكون من

ثلاثة مباحث، والمباحث تتضمّن موضوعات على النحو الآتي:

- ١- التمهيد: حيث وُضِّحت فيه (القتل) لغةً وشرعاً وقانوناً، ثمَّ معنى (العمد) لغةً وشرعاً وقانوناً، ثمَّ معنى (القتل العمد) لغةً وشرعاً وقانوناً.
- ٢- الفصل الأول: (القتل العمد) في المذاهب الفقهية الإسلامية.
- ٣- الفصل الثاني: (القتل العمد) في قانون العقوبات العراقي الخاص.
- ٤- الفصل الثالث: المقارنة بين (القتل العمد) في المذاهب الفقهية الإسلامية وقانون العقوبات العراقي الخاص.
- ٥- الخاتمة: ذكرتُ فيها النتائج التي توصلتُ إليها من خلال البحث.
- وسيجد القارئ في هذا العدد من المجلة الحلقة الأولى من ثلاث حلقات قسّمتُ البحثَ بفصله إليها.
- هذا، وأدعو إخواني الباحثين إلى الاهتمام ببحثي وتطويره إلى ما يسدُّ به كلَّ خلةٍ فيه، وأعتذر إلى الله تعالى أولاً، وإلى أساتذتي في الفقه ثانياً، عن كلِّ تقصيرٍ فيه.
- هذا والله سبحانه وتعالى أسأل أن أكون قد وُفِّقْتُ في بحثي هذا من تحقيق الغاية المرجوة منه، وأسأله تعالى أن يبارك لي في هذا المجهود المتواضع، وأن يخرجني من ظلمات الوهم، ويدخلني في نور الفهم، ويمنّ علينا بظهور محيي الشريعة قائم العصر والزمان الإمام المهدي المنتظر (عجل الله فرجه الشريف) ليجمع بهداه شتاتنا ويوحّد مذاهبنا ويؤلّف بين قلوبنا فننتصر على أعداء الله أعدائنا أعداء الإنسانية إنه اللطيف المنان، والحمد لله رب العالمين.

التمهيد

الدراسات المقارنة عادة ما تنقح المصطلحات قبل الخوض في غمار المسائل وتحقيقتها، وذلك لأهميته في التفريق بينها وكشف حقيقتها ودقة معانيها، ونحن في بحثنا عن (القتل العمد) في الفقه الإسلامي وقانون العقوبات العراقي نحتاج إلى معرفة المقصود منه عند كلا الفريقين، ليتسنى لنا دراستهما والمقارنة بوضوح بينهما. ولأجل ذلك سوف نبحث في (القتل) لغةً واصطلاحاً، و(العمد) لغةً واصطلاحاً، ثمّ نبحث عن المقصود من (القتل العمد) عند الفريقين تمهيداً للخوض في مسأله وموضوعاته وأنواعه وتقسيماته:

أولاً: (القتل) لغة واصطلاحاً:

١- القتل (لغة):

أ- القتل معروف^(١) قتله قتلاً وتقتالاً وقتله قتلة سوء.

استقتل، أي: استمات، وامرأة قتول، أي: قاتلة.

قتول بعينيها رمتك وإنما

سهام الغواني القاتلات عيونها

قال الشاعر:

والموت أعم من القتل؛ لأنه أحد أسبابه: والموت ما يحتف الأنف، أي الموت الطبيعي، وهو مفارقة الروح للجسد، والقتل هو خلافه وسبب منه.

(١) الصحاح: مادة (قتل)، ومادة (زهق).

قتله- قتلاً- وتقتالاً أَمَاتَهُ فهو قاتل والجمع قاتلون وقتلة- وقاتل يقال قتل بأخيه أي قتله منتقماً لأخيه.

والمزهُقُّ: القاتل.

والمزهُقُّ: المقتول.

زهقت نفسه تزهُق زهُوقاً أي خرجت^(١).

قتله إذا أَمَاتَهُ بضرب أو حجر أو سم.

ب- القتل معروف^(٢) قَتَلَهُ يَقْتُلُهُ قَتْلًا وَتَقْتَالًا.

٢- القتل (اصطلاحاً):

القتل في الاصطلاح (تارة) في الاصطلاح الفقهي، (وأخرى) في الاصطلاح

القانوني، وسوف نبحث في المصطلحين على النحو الآتي:

أ- القتل في المصطلح الفقهي:

الفقه الإمامي الجعفري يذهب إلى أن القتل هو إزهاق الروح^(٣)، ويصدق على

إزهاق النفس الإنسانية عند قتل إنسان أو إزهاق النفس الحيوانية عند قتل حيوان.

ومعنى إزهاق النفس، هو: إخراجها من ما تعلقت به وهو البدن؛ لأن النفس

تتعلق بالبدن تعلق تدبير أي تدبر أموره جميعها فهي كل القوى الموجودة في البدن.

وأما بقية المذاهب فالظاهر أن القتل عندهم هو إفاضة النفس سواء عند مالك أم

غيره من أئمة المذاهب، وذلك عند تعريفهم للقتل العمد (يضره حتى تفيض

(١) الصحاح: مادة (قتل)، ومادة (زهق).

(٢) لسان العرب: مادة (قتل)، ومادة (زهق).

(٣) الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية: ٤٤٤/٩.

نفسه) (١).

الظاهر أن إفاضة النفس وإزهاق الروح يؤديان نفس المعنى في الاصطلاح الفقهي، وإن كان في فن المعقول اختلافٌ بين معنى النفس ومعنى الروح بالدقة الفلسفية، إلا أن المشهور أيضاً عندهم هو أن النفس والروح بمعنى واحد والاختلاف بينهما رتبي، وأما عند الفقهاء فإنهما بنفس المعنى؛ وذلك لأنهم يعبرون بالنفس أو بالروح ويقصدون الموجود المعنوي الذي بخروجه يفقد البدن الحياة، وتخرج منه الروح أو النفس؛ وذلك لأن معنى الإفاضة والإزهاق هو الخروج كما في اللغة العربية، وزهقت نفسه تزهق زهوقاً: أي خرجت (٢) وزهقت نفسه تزهق زهوقاً وزهقت، لغتان: خرجت وزهقت هلكت والمزهُق: القاتل والمزهُقُ: المقتول (٣) وفاض الرجل يفيضُ فيضاً وفيوضاً: مات وكذلك فاضت نفسه: أي خرجت روحه (٤). وفاضت نفسه تفيض فيضاً خرجت (٥).

ومن هنا نعرف أنه لا فرق بين قول الإمامية (إزهاق الروح) وقول بقية المذاهب (تفيض نفسه)، فمعنى الإزهاق والإفاضة في اللغة هو الخروج، ومعنى النفس والروح في فن المعقول - على المشهور - نفس الموجود مع وجود فارق عند بعضهم (٦)، ونحن

(١) تنوير الحوالك على موطأ مالك: ١-١٩٣/٢.

(٢) الصحاح: مادة (زهق).

(٣) لسان العرب: مادة (زهق).

(٤) الصحاح: مادة (فاض).

(٥) لسان العرب: مادة (فاض).

(٦) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٣٢٣/٨.

هنا نريد ما هو المقصود من (القتل) عند الفقهاء، وليس ما عند الفلاسفة، وعليه فالتعريفان يؤيدان نفس المعنى، ولذلك نرى بعضهم يعرّف (القتل) في الشريعة الإسلامية وهو هنا ناظر إلى المذاهب الأربعة مع قطع النظر عن المذهب الجعفري - أي أنه ناظر إلى قولهم (تفيض نفسه) - ورغم ذلك فإنه يقول: (يعرّف القتل في الشريعة.. أي أنه إزهاق روح آدمي بفعل آدمي آخر)^(١).

فالتيجة: أن معنى (القتل) عند الطائفتين هو إزهاق الروح كما في اللغة.

ب- القتل في اصطلاح القانون العراقي:

قانون العقوبات العراقي رقم (١١١) لسنة ١٩٦٩ وتعديلاته لم يُشير إلى معنى القتل وما المقصود به عندهم إلا أن الأمر ليس فيه صعوبة من هذه الناحية. إن قانون العقوبات لم يبيّن نوع هذا الفعل ولم يحدد صفاته فهو إذاً قد يكون فعلاً أو امتناعاً لا نعلم ذلك؛ لأن القانون العراقي ساكت عنه، وهو فعل غير محدد، لا بطبيعته، ولا بوسيلته.

إلا أننا لو رجعنا إلى شرّاح قانون العقوبات العراقي أو غيره لوجدناهم يعبرون عن القتل بأنه: (إزهاق الروح)، بل ادعى بعضهم الإجماع على ذلك. يقول بعضهم: (إذن يكفي في قصد القتل.. أن يكون إزهاق الروح هو الغاية.. فالإقدام على الفعل مع العلم اليقين بأنه يرتب النتيجة إزهاق الروح)^(٢). ويقول آخر: (فالإجماع على أن كل إزهاق لروح إنسان.. يدعى قتلاً)^(٣).

(١) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ٦/٢.

(٢) قانون العقوبات (القسم الخاص): ١٠٨.

(٣) شرح قانون العقوبات العراقي وتعديلاته: ١٨/٢.

ويقول ثالث: (أما عن القتل كفعل، فهو: كل إزهاق للروح)^(١).

ومن هنا نعرف أن القتل في المصطلح القانوني يُقصد به (إزهاق الروح) كما يصطلح عليه في الفقه.

فالتيجة: أن معنى (القتل) متطابق لغة وشرعاً وقانوناً.

ثانياً: (العمد) لغة واصطلاحاً:

١- العمد (لغة): وعمدت للشيء أعمده عمداً: قصدت له^(٢)، أي: تعمدت، وهو نقيض الخطأ، وفعلت ذلك عمداً على عين وعمد عين أي بجد ويقين، فالعمد في اللغة هو القصد، والقصد هو استقامة الطريق فهو قاصد.

٢- العمد (اصطلاحاً): وهو أيضاً على نحوين، الأول في المصطلح الفقهي، والآخر في المصطلح القانوني:

أ- العمد في المصطلح الفقهي:

الإمامية: يمكن أن نقول بأن العمد عندهم إما (قصد البالغ) أو (قصد البالغ العاقل) أو (القصد فقط)، حيث ذهب إلى كل من هذه التعاريف فريق:

الشهيد الأول تَتَبَّرُ^(٣) ومن تبعه، قال في اللمعة الدمشقية: (والعمد.. يحصل بقصد

البالغ)^(٤).

(١) القسم الخاص في قانون العقوبات: ١٣٧.

(٢) الصحاح: ٨٩٥.

(٣) الشهيد الأول أبو عبدالله شمس الدين محمد بن جمال الدين مكّي بن شمس الدين العاملي (٧٣٤ - ٧٨٦هـ).

(٤) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ٤٩٧/٣.

الشهيد الثاني تَدْتُّ (١) ومن تبعه، حيث قال: (وينبغي قيد "العاقل" أيضاً) (٢).
 وذهب السيد الخوئي تَدْتُّ الى أنه: (يتحقق العمد بقصد البالغ العاقل) (٣).
 والفريق الأوفق للغة هو ما ذهب إليه بعض الفقهاء، حيث ذهب إلى أن العمد هو
 القصد من دون اعتبار القيدين: البالغ والعاقل، كالمحقق تَدْتُّ (٤)، الذي يعد (العمد)
 متقوماً بـ (القصد) سواء صدر من البالغ أم الصبي، من المجنون أم العاقل، والقصد
 يصدر من الصبي والمجنون، وأما كونها غير مشمولين بالقصاص فهذا أمر آخر، فنحن
 هنا نبحث عن معنى العمد، لا العمد الموجب للقصاص.

إذن فمع قطع النظر عن القصاص يكون معنى (العمد) هو (القصد)، وأما إضافة
 (البالغ) أو (البالغ العاقل) فذلك لأجل القصاص وإخراج الصبي والمجنون، حيث إنهما
 غير مشمولين بالقصاص لأن عمدهما وخطأهما واحد؛ لما ورد عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ
 حيث جعل عمد المجنون وخطأه سواء، كما في خبر إسماعيل بن زياد عن أبي عبد
 الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (إن محمداً بن أبي بكر كتب إلى أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ يسأله عن رجل مجنون قتل
 رجلاً عمداً، فجعل الدية على قومه وجعل خطأه وعمده سواء) (٥). ولما ورد عن

(١) الشهيد الثاني زين الدين بن نور الدين علي بن أحمد بن جمال الدين بن تقي الدين صالح بن
 مشرف العاملي (ت ١٠١١ هـ).

(٢) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ٤٩٧/٣.

(٣) مباني تكملة المنهاج: ٣/٢.

(٤) الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية: ٤٤٧/٩.

(٥) وسائل الشيعة الى مسائل تحصيل الشريعة: ب ١١ من ابواب العاقلة، ح: ٧.

الإمام الصادق عليه السلام في صحيح ابن مسلم عنه عليه السلام: (عمد الصبي وخطؤه واحد)^(١).
 فالنتيجة: أن معنى (العمد) - مع غض النظر عن كونه موجباً للقصاص - عند
 بعض الإمامية هو (القصد) وبذلك يوافق اللغة.
 وأما بقية المذاهب: فالظاهر أن معنى (العمد) عندهم هو (القصد) كما في اللغة.
 ب- العمد في المصطلح القانوني:

قانون العقوبات العراقي لم يذكر نصاً خاصاً بمعنى كلمة (العمد) الواردة في
 نصوصه ولكنه في المادة (٣٣) عقوبات^(٢) عرّف القصد الجرمي، والقصد الجرمي هو
 الركن الأساسي والمعنوي للقتل العمد، فالقصد الجرمي هو الذي يحدد كون هذا القتل
 عمداً أو خطأً، فإذا تحقق القصد الجرمي تحقق القتل العمد، ومن هنا يمكن الاستفادة
 معنى (العمد) من تعريف القصد الجرمي والقصد الجنائي الذي يعدّ هو المدار في كون
 الجريمة عمدية أو لا.

المادة (٣٣) عقوبات: (القصد الجرمي: هو توجيه الفاعل إرادته إلى ارتكاب
 الفعل المكون للجريمة هادفاً إلى نتيجة الجريمة التي وقعت أو أية نتيجة جرمية أخرى)^(٣).
 وكذلك القصد الجنائي الذي هو القصد الجرمي لا تعريف له إلا ما ذكرته المادة
 (٣٣) عقوبات أعلاه، حيث إن القصد الجنائي ينقسم إلى عام وخاص، والعام هو إرادة
 السلوك الإجرامي ونتيجته والعلم بهما، وهذه العناصر هي التي يتقوم بها العمد في

(١) وسائل الشيعة إلى مسائل تحصيل الشريعة: ب ١١ من أبواب العاقلة.

(٢) قانون العقوبات العراقي رقم (١١١) لسنة ١٩٦٩ وتعديلاته: ١٤.

(٣) قانون العقوبات العراقي رقم (١١١) لسنة ١٩٦٩ وتعديلاته: ١٤.

الجرائم العمدية، وتوفر هذه العناصر - وهي إرادة السلوك الإجرامي ونتيجته والعلم بهما- يتكون القصد الجنائي العام وهو العمد في جرائم العمد سواء القتل أم الضرب أم الجرح أم هتك العرض.

فالعمد في (القتل العمد) هو توفر هذه العناصر، وما لم تتوفر هذه العناصر لا يتحقق العمد، وعليه فالقصد الجنائي العام هو العمد^(١)، والقصد الجنائي هو القصد الجرمي، وعليه فتعريف القصد الجرمي هو تعريف للعمد ولكن ليس مطلقاً، بل العمد الذي يصدق عليه في الجريمة، وعليه فالعمد مع قطع النظر عن الجريمة هو (القصد) سواء كان جنائياً أم جرمياً أم غيره.

ويمكن استنتاج ذلك من خلال تعريفات القانون العراقي لأقسام وأنواع القصد حيث ذكر في المادة ٣٣ فقرة ٤ سبق الإصرار: (ويتحقق سبق الإصرار سواء كان قصد الفاعل من الجريمة موجهاً إلى شخص معين أو إلى أي شخص غير معين وجده أو صادفه وسواء كان ذلك القصد معلقاً على حدوث أمر أو موقوفاً على شرط)^(٢).

ويعرّفه قانون العقوبات العراقي بأنه: (التفكير المصمم..^(٣)).

أي يتوقف تحقق سبق الإصرار على القصد، بينما يعرفون القصد البسيط بأنه تجاه إرادة الجاني إلى ارتكاب الواقعة المحرمة مع علمه بذلك.

ولذلك ترى أن قانون العقوبات العراقي م/٣٣ فقرة ٢ يقسم القصد: (القصد قد

(١) المبادئ العامة في قانون العقوبات: ٣٤٣.

(٢) قانون العقوبات العراقي رقم (١١١) لسنة ١٩٦٩ وتعديلاته: ١٤.

(٣) قانون العقوبات العراقي رقم (١١١) لسنة ١٩٦٩ وتعديلاته: ١٤.

يكون بسيطاً أو مقترناً بسبق الإصرار^(١).

وعليه يمكن القول بأن قانون العقوبات العراقي مسلّم بأن (العمد) هو (القصد)، ولذلك يلجأ إلى تقسيم (القصد) إلى (بسيط) و(مع سبق الإصرار والترصد). ونحن نريد (العمد) بغض النظر عن الجريمة العمدية، فنقول: إن (العمد): هو (القصد) كما في اللغة بحسب ما يظهر من تعريفات قانون العقوبات العراقي. فالنتيجة: أن معنى (العمد) واحد في اللغة والفقهاء الإسلامي والقانون العراقي، وكذلك (القتل).

فهل (القتل العمد) أيضاً كذلك أو لا؟

سوف يأتي تفصيل ذلك في المبحث الآتي.

ثالثاً: (القتل العمد) لغة واصطلاحاً:

المواضيع السابقة بيّنت لنا معنى (القتل) في اللغة والشرع والقانون، وأن المقصود به عند الجميع واحد، وهو (إزهاق الروح) أو (إفاضة النفس) بمعنى إخراجها مما تعلق به، ثم بيّنا أن المقصود من معنى كلمة (العمد) واحد في اللغة والشرع والقانون، فإنه يأتي بمعنى (القصد) وهذا ليس هو المقصود بذاته وإنما هو مقدمة للمبحث عن معنى (القتل العمد) أي اقتران الكلمتين ليعطيا معنى واحداً ومقصوداً فardاً، فهل معناهما مقترنين هو معناهما نفسه مفترقين أم أن معناهما يختلف عند اقترانهما أو انه في اللغة واحد وفي غيره مختلف أو انه كذلك؟

فالمبحث يعتمد على معرفة المقصود منها مقترنتين، لا متفرقتين، فما يترتب من

(١) قانون العقوبات العراقي رقم (١١١) لسنة ١٩٦٩ وتعديلاته: ١٤.

القصاص على (القتل العمد) ما يشمله هذا المصطلح من مصاديق وما يصدق عليه من موارد، وكذلك ما يترتب عليه من عقوبات في قانون العقوبات العراقي، فلا بد من البحث الدقيق في المقصود ب(القتل العمد) سواء في اللغة أم في الفقه أم في القانون إلا أننا سوف ندقق فيه من الناحية الفقهية والقانونية فحسب ليتسنى لنا المقارنة بينهما على نحو أوسع وعلى النحو الآتي:

١- (القتل العمد) في اللغة:

القتل (المصدر)، القتل العمد: ما كان مقصوداً^(١).

القتل الخطأ: ما كان غير مقصود.

وعليه فإن إزهاق الروح أو مفارقة الروح للجسد إذا كان مقصوداً فهو (القتل العمد)، وإذا كان غير مقصود فهو (القتل الخطأ)، ف(القتل العمد): هو إزهاق الروح بقصد، سواء صدر من بالغ أم صبي وسواء كان مجنوناً أم غافلاً وسواء كان بسبق الإصرار أم بدونه فهو قتل عمد.

و(القتل الخطأ) هو إزهاق الروح بغير قصد، سواء كان من بالغ أم صبي مجنون أم عاقل. وذلك لأن هذه الأمور خارجة عن اختصاص اللغة.

٢- (القتل العمد) في الاصطلاح الفقهي:

الفقه الإسلامي يختلف بحسب اختلاف المذاهب الفقهية الإسلامية في اجتهاداتها وأدلتها ورؤاها، ومن هنا كان لزاماً أن نتعرف على المقصود ب(القتل العمد) عند أشهر المذاهب الفقهية الإسلامية، وهي الإمامي والمالكي والحنفي والشافعي والحنبلي،

(١) المنجد: ٦٤٠.

ونكتفي بذكر المقصود عند هؤلاء على أنهم يمثلون الفقه الإسلامي عند عامة المسلمين من جهة، وعلى أنهم مرجع في الأحكام القضائية الإسلامية من جهة أخرى، وكما يأتي:

أ- ما عند الإمامية:

الفقهاء في المذهب الإمامي يعرفون (القتل العمد) بأنه: إزهاق النفس المعصومة المكافئة عمداً وعدواناً^(١).

هذا هو التعريف المشهور عندهم، في حين يذهب بعض آخر إلى أن (القتل العمد) هو قتل النفس المحترمة المكافئة عمداً وعدواناً^(٢).

والفرق بين التعريفين واضح، وهو أن التعريف المشهور هو الأول يذكر تعريف القتل بقوله (إزهاق النفس) بينما التعريف الثاني يقول (قتل النفس)، ولا فرق حيثئذ بين التعريفين سواء عبّر بـ(القتل) أم (إزهاق النفس) فكلاهما نفس المعنى؛ لأن (القتل) كما قلنا في اللغة والفقه والقانون يعني (إزهاق الروح)، فهذا الفرق ليس اختلافاً بين التعريفين، وإنما يعدان شيئاً واحداً؛ لأنها عبارة عن الكلمة وتعريفها الذي يحل محلها.

الجهة الثانية: جاء في التعريف الأول التعبير بـ(النفس المعصومة)، وفي التعريف الثاني التعبير بـ(النفس المحترمة).

والعصمة أوضح من الاحترام للنفس وإن كانا يؤديان المعنى نفسه، وهو عدّ النفس التي لا يجوز الاعتداء عليها، إلا أن المعصومة مأخوذ من العصم، وهو المنع، بمعنى أنه لا يجوز أو أنه يمنع إتلافها وسلبها الحياة، فتخرج النفس غير المعصومة عند

(١) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ٤١٩.

(٢) مباني تكملة المنهاج: ٣/٢.

المسلمين كالكافر الحربي والمحارب واللص ونحوها، والمعصومة ما لا يباح إزهاقها للكل، فغير المعصومة أعم من أن تكون بالأصل كالكافر الحربي أو بالعرض كما في حالات القصاص وغيره، وهذا المعنى يمكن أن يُؤدى بقولك المعصومة أو المحترمة التي تقابل مهدور الدم، فالمحترمة هي المحقونة الدم في مقابل غير المحترمة كنفس المرتد والزاني واللائط وغيرهم ممن هدر دمه. وعلى هذا فمعنى المعصومة يساوق معنى المحترمة، وبالتالي عدم جواز قتلها والمنع منه، فلا فرق واضحاً بين التعبيرين.

ولذلك سوف نركّز في الفصل الأول عند توضيحنا لفقرات التعريف على تعريف المشهور وهو التعريف الأول.

ب- ما عند المذاهب الأخرى:

التعريف المشهور عند المذاهب أن القتل العمد (هو أن يعمد الرجل إلى الرجل فيضربه حتى تفيض نفسه المعصومة المكافئة الحية الأدمية على وجه العدوان)^(١). وهذا القيد الأخير - وهو على وجه العدوان - معتبر عند مالك وأما بقية القيود في التعريف فهي موضع وفاق إلا أن الخلاف وقع في تحققها.

فمثلاً قوله (المكافئة) ترى المذاهب أنها تتحقق بالحرية والإسلام، أما قيد (المعصومة) فإنه يتحقق بالإسلام والأمان عند مالك والشافعي وأحمد وأما أبو حنيفة فعنده العصمة هي عصمة الدار ومنعة الإسلام والأمان.

والفرق هو أن الدار إذا كانت دار حرب فلا عصمة فيها، وإذا كانت دار سلم فالعصمة فيها.

(١) تنوير الحوالك على موطأ مالك: ١-٢/١٩٣.

ونكتفي بهذا القدر من التعريف بـ(القتل العمد)، ولنا جولة أخرى لتوضيح فقراته في الفصل الأول إن شاء الله تعالى.

٣- القتل العمد في الاصطلاح القانوني:

قانون العقوبات العراقي لم يعرّف القتل العمد في نصوصه ولكنه ذكر عقوبته مباشرة، وهذا لا يثير أية صعوبة في التعريف لأننا نرى أن المشرّع العراقي يعدّ القتل العمد من المسلّمات، بل ادعى بعض الشراح: أن تعريف القتل العمد مجمع عليه، فقال: (فالإجماع على أن كل إزهاق لروح إنسان تعمداً يدعى قتلاً عمدًا)^(١).

والظاهر أن هذا التعريف ليس مجمعاً عليه عند شراح القانون العراقي فحسب، بل ترى شراحاً آخرين لقانون العقوبات القسم الخاص لبلدان أخرى يعرفونه بالتعريف نفسه أيضاً، فيقولون: (القتل العمد هو إزهاق روح إنسان حي عمدًا بفعل إنسان آخر وبدون وجه حق)^(٢).

في حين يذكر القانون الفرنسي في مادته ٢٩٥- تعريفاً للقتل العمد ضمن نصوصه (إزهاق الروح المرتكب إرادياً يوصف بالقتل العمد)^(٣). باعتبار أن القصد هو توجه الإرادة نحو الشيء .

ويعلّق على هذا النص أحد الشراح، فيقول: (فهذا تعريف دقيق للقتل العمد الاعتداء الإرادي والباغي على حياة الإنسان بفعل إنسان آخر)^(٤).

(١) شرح قانون العقوبات العراقي وتعديلاته (القسم الخاص): ١٨/٢.

(٢) القسم الخاص في قانون العقوبات: ١٣٥.

(٣) شرح قانون العقوبات الجديد: ٣٥.

(٤) شرح قانون العقوبات الجديد: ٣٥.

ومن هنا نستطيع القول: إن المشرع العراقي لم يذكر تعريفاً خاصاً بالقتل العمد ولكنه ذكر الأركان الأساسية المكوّنة للقتل العمد بقوله م ٤٠٥: (من قتل نفساً عمداً يعاقب بالسجن المؤبد أو المؤقت)^(١).

فيلزم لقيام جريمة القتل العمد ثلاثة أركان، وهي:

- ١- وقوع عمل مادي هو فعل القاتل باتخاذ الوسائل المؤدية إليه.
- ٢- أن هذا الفعل المادي وقع على إنسان حي (نفساً) وهو محل الجريمة.
- ٣- وجود القصد الجنائي لدى الفاعل وهو قوله (عمداً) وهو تعمد إزهاق الروح.

ويمكن القول إن المشرع العراقي أطلق القتل العمد ولم يقيّد بنصّ خاص؛ وذلك لأنه يريد إدخال صدق الامتناع أو القصد الاحتمالي فيه وغير ذلك، ونكتفي بهذا القدر من التعريف ونوكل التعليق والتوضيح إلى الفصل الثاني إن شاء الله تعالى.

(١) قانون العقوبات العراقي رقم (١١١) لسنة ١٩٦٩ وتعديلاته.

الفصل الأول

القتل العمد وعقوبته في المذاهب الفقهية الإسلامية

القتل العمد من المسائل الفقهية التي اهتم بها المشرّع الإسلامي، لأنها تتعلق بحق الإنسان في الحياة وشدّد الشارع المقدّس العقوبة على مرتكبه، لتكون عقوبته في الدنيا بحرمان القاتل منها، وعذاباً أليماً في الآخرة.

والنص الإلهي واضح في مسألة القتل العمد وعقوبته ومع ذلك فقد اختلف في بعض تفصيلاته ومسائله بين المذاهب الفقهية الإسلامية وإن اتحدت مداركهم واختلفت مناهج اجتهاداتهم، ولأجل الاطلاع على ما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه سوف نتطرّق في هذا الفصل إلى تسميات القتل العمد، وتوضيح حدوده عندهم، ثم ذكر العقوبات المقرّرة لذلك، وبيان أسباب اختلافاتهم في ذلك ومناقشتها، فيكون الفصل الأول في ثلاثة مباحث:

الأول: أنواع القتل وتسمياته والتعريف بالقتل العمد وتوضيحه.

الثاني: أركانه وتطبيقاته.

الثالث: العقوبات المقرّرة في المذاهب الفقهية.

المبحث الأول

أولاً: أنواع القتل عند المذاهب الإسلامية.

القتل في الشريعة الإسلامية له أنواع تختلف العقوبة باختلافها، وهي كما يأتي:

الأول: القتل الحق:

وهو القتل أو إزهاق الروح تنفيذاً للحكم الشرعي، كالقصاص وقتل المرتد والكافر الحربي وغيرهم، فهؤلاء وإن صدق على قتلهم أنه قتل عمد إلا أنه بوجه حق، لا عدوان فيه، أو أنه وقع على نفس غير معصومة؛ لان الشارع جَوَّز إتلافها، وربما أوجب إتلافها؛ ولذلك ترى بعض الفقهاء يقول: (قتل القاتل فإن قتله ليس عدواناً وإن كان عمداً؛ لأنه بحق)^(١).

وقال ثانٍ: (وذكر المعصوم الدال على أن يكون القتل عدواناً لإخراج من أباح الشارع دمه كالحربي أو المقتول دفاعاً أو قصاصاً)^(٢).

وقال ثالث: (وقتل بحق وهو كل قتل لا عدوان فيه كقتل القاتل والمرتد)^(٣).

الثاني: القتل بغير حق:

وهو كل قتل محرم لم يُجزه الشارع، وكان بقصد العدوان، ويستحق مرتكبه العقوبات المقررة شرعاً، وهذا النوع من القتل له تقسيمات اختلف فقهاء المسلمين فيها بحسب أدلتهم ورؤاهم، وذكر في كتابات متعددة نذكر منها ما يأتي:

(١) الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية: ٤٤٤/٩.

(٢) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام: ٢٠٨/٢٨.

(٣) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ٦/٢.

قال بعضهم: (هو القتل بغير حق ولذا أخرج المقتول قصاصاً)^(١).

وقال آخر: (والقتل في الشريعة أصلاً على نوعين: قتل محرّم، وهو كل قتل عدوان)^(٢).

ثانياً: تقسيمات القتل المحرم وهو القتل بغير حق:

اختلف الفقهاء في الشريعة الإسلامية في هذه التقسيمات، والسبب في اختلافهم يعود إلى ما اعتمدوا عليه من أدلة، ولكن يمكن القول بأن أشهر المذاهب الإسلامية الفقهية اتفقت على تقسيم القتل المحرم إلى ثلاثة أقسام، فهذا التقسيم هو المشهور في الشريعة لاتفاق أربعة مذاهب عليه وهي المذهب الإمامي والحنفي والشافعي والحنبلي، ولكن أنكر مالك شبه العمد، وقال: ليس في كتاب الله إلا العمد والخطأ. كما ذكر صاحب الجواهر ذلك، بقوله: (فلا خلاف عندنا في أن الأقسام ثلاثة خلافاً لمالك)^(٣).

فالتقسيم المشهور عند المذاهب الفقهية الإسلامية الذي اتفقت عليه كلماتهم هو

تقسيم القتل المحرّم إلى ثلاثة أقسام، وهي:

الأول: القتل العمد.

الثاني: القتل الشبيه بالعمد أو الخطأ الشبيه بالعمد أو العمد الشبيه بالخطأ.

الثالث: القتل الخطأ المحض.

والحقيقة أن الاختلاف ليس في جميع الأقسام، وإنما الاختلاف في عدم إقرار المذهب

المالكي بالقسم الثاني وهو القتل الشبيه بالعمد حيث إنه يقسم القتل إلى قسمين:

(١) الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية: ٤٤٥/٩.

(٢) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ٦/٢.

(٣) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٤/٤٣.

الأول: القتل العمد.

الثاني: القتل الخطأ.

والسبب كما يذكره أن هذين القسمين ورد ذكرهما في القرآن، فهذه حجته.

وأما بقية المذاهب فقد ذكرت روايات عن النبي ﷺ يُذكر فيها هذا القسم من القتل، وأما المذهب الإمامي فقد ذكر بالإضافة إلى النبوي ما جاء عن أئمتهم عليهم السلام، وفي بحثنا هذا تطرقنا استطراداً لهذه التقسيمات لمعرفة القتل العمد كونه من القتل المحرم بغير حق؛ لأن التعريف يعتمد على هذه التقسيمات وكونه بقصد العدوان وغير ذلك.

وأما ما اختلفوا فيه فهو ليس مدار البحث، ونكتفي بهذا القدر من التوضيح لتقسيمات القتل المحرم.

ثالثاً: توضيح تعريف القتل العمد عند المذاهب الفقهية الإسلامية:

اختلفوا في تعريف القتل العمد بين الفقه الإسلامي وبين قانون العقوبات العراقي، ولذلك سوف نقوم بتوضيح المقصود من القتل العمد في الفقه الإسلامي من خلال بيان فقرات التعريف والمقصود بها عند المذاهب الإسلامية على أننا سوف نذكر تعريف كل مذهبٍ ثم بيان المقصود من هذه الفقرات متفرقاً تارةً ومجتمعاً أخرى على النحو الآتي:

الأول: تعريف (القتل العمد) عند المذهب الجعفري الإمامي:

القتل العمد هو: (إزهاق النفس المعصومة المكافئة عمداً عدواناً)^(١).

(١) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ٦٦/١٥، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام: ٢٠٨/٢٨، شرح اللمعة الدمشقية: ٤٩٤/٣-٤٩٦.

وقد بيّنا في التمهيد أن هناك تعريفاً ثانياً للقتل العمد عند الإمامية، ولكنه يؤدي المعنى نفسه وإن اختلفت الألفاظ، وقد وعدنا ببيان التعريف المشهور في هذا الفصل وعلى النحو الآتي:

١- قوله (إزهاق النفس) قال الجوهرى في صحاحه^(١): (وزهقت نفسه تزهق زهوقاً أي: خرجت، والمزهق القاتل، والمزهق المقتول) أي: إخراج النفس من البدن ومفارقتها له وهي متعلقة به تعلق تدبير، أي: أنها مدبرة لحركاته وسكناته وجميع أجهزته من جوارحه وأعضائه وقواه، وبخروجها تعطل جميعها، ويصبح البدن جثة هامدة، فالإخراج تعبير مجازي، والحقيقة: هو قطع تعلقها به، فإزهاق النفس: هو إخراجها مما تعلقت به، وليس هو إخراجاً حقيقياً.

وقول الإمامية في التعريف (إزهاق النفس) يشمل كل ما يؤدي إلى إزهاق النفس، سواء كان فعلاً أم امتناعاً مادياً أم معنوياً ضرباً أم خنقاً أم سماً بما يقتل غالباً أم نادراً، أي: أن القتل غير محدد، لا بطبيعته، ولا بوسيلته.

٢- قولهم (المعصومة) هي النفس التي منع الله قتلها، أي: حرّم قتلها وإتلافها. والعصمة (في اللغة): المنع، كما في الصحاح^(٢).
 والعصم يعني المنع، أي: منع الله قتلها، وعليه يكون غير المعصوم أعم من كونه بالأصل كالحربي، أو بالعارض كالقاتل على وجه يوجب القصاص.
 وإذا كانت المعصومة بهذا المعنى فما فائدة قيد (عدوانا) في التعريف، باعتبار أن قيد

(١) الصحاح: ٤٤٣.

(٢) الصحاح: ٧٤٥.

(معصومة) أخرج هذه الأفراد من الحربي والقاتل وغيرهما؟

أجابوا عن ذلك: بأن قيد (معصومة) في التعريف يعني ما لا يباح^(١) إزهاقها للكل، فالقاتل لا يباح دمه للكل، وإنما لولي المقتول فقط أو من ينوب عنه أو يوكله، فلا يكون معصوماً غير ولي الدم، فأخراجه يحتاج إلى قيد، وهذا القيد هو (عدوانا)، فيخرج ما يباح دمه لبعض دون بعض، أو تقول إن قيد (عدوانا) لإخراج فعل الصبي والمجنون^(٢)، باعتبار أن عمدهما وخطأهما واحد، فلا عدوان فيه، وإذا كان إخراج الصبي والمجنون بقيد (العمد) لأن قتلها لا عمد فيه فيبقى قيد (عدوانا) لا فائدة منه، وفيه كلام يأتي إن شاء الله.

٣- (المكافئة): ورد في الصحاح^(٣): والكفيء: النظير وكذلك الكفاء والكفوء، والمصدر الكفاءة، وكل شيء ساوى شيئاً حتى يكون مثله فهو مكافئ له. والتكافؤ الاستواء، يقال: (المسلمون تتكافأ دماؤهم) فيكون المعنى هو النفس المساوية والنظيرة لنفس القاتل، والمسلم كفاء المسلم كما ورد في الحديث النبوي، فالإسلام يكافئ بين المسلمين ويساوي بينهم، وكذلك الحرية تكافئ بين الأحرار، والرقية تكافئ بين العبيد، فالمكافئة تكون بالإسلام والحرية^(٤).

٤- (عمداً) تقدم أن معنى العمد في اللغة هو القصد، وكذلك في الشرع، والعمد

(١) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ٦٦/١٥.

(٢) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ٦٦/١٥.

(٣) الصحاح: ١٠٢٣.

(٤) الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية: ٤٤٤/٩.

هنا قيد لإزهاق الروح^(١)، أي إزهاق الروح قصداً، بمعنى توجه إرادة الفاعل إلى ذلك الفعل أو الامتناع لإخراج الروح، والقصد يكفي في صدق القتل العمد على مورده، أما كونه موجباً للقصاص أم لا؟ فبالتأكيد إن العمد بمعنى القصد فقط لا يوجب القصاص ما لم يصدر من بالغ عاقل، إلا إذا قلنا إن العدوان في التعريف يُخرج الصبي والمجنون عن موجب القصاص، فحينئذ يكون معنى العمد هنا هو القصد فقط من دون التقييد بالبالغ والعاقل، حيث عرّفوا العمد بأنه قصد البالغ العاقل لإخراج الصبي والمجنون بقولهم^(٢)، والعمد يحصل بقصد البالغ إلى القتل بما يقتل غالباً وينبغي قيد العاقل أيضاً.

فإذا تم إخراج الصبي والمجنون بقيد (عدواناً) فلا حاجة لتقييد معنى (العمد)، أي (القصد)، بالبالغ العاقل؛ لعدم الفائدة حينئذ.
 وعلى هذا فإما أن تقول إن معنى (العمد) هو (قصد البالغ العاقل) فيكون معنى (العدوان) هو (بغير حق).

وإما أن يكون معنى (العمد) هو (القصد فقط)، من دون اعتبار القيد المذكورين، فيكون معنى (العدوان) هو (الظلم المحرم)، فلا يعدّ فعل الصبي والمجنون عدواناً؛ لعدم التكليف^(٣)، فيخرجوا بقيد (العدوان).

ويمكن الجمع بين معنيي (العمد) بأنه (القصد)، ومعنى (العدوان) بكونه بغير

(١) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ٦٦/١٥.

(٢) الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية: ٤٤٦/٩.

(٣) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ٤٩٦/٣.

الحق، ولكن لا بد من قيد آخر نضيفه إلى التعريف فنقول: (القتل العمد)^(١)، هو (إزهاق البالغ العاقل النفس المعصومة... الخ).

وبما أن التعريف وارد كموجب للقصاص فالأوفق بالعبرة أن يكون معنى (العمد) هو (قصد البالغ العاقل) لتصريح الروايات^(٢) الواردة عن أهل البيت عليهم السلام بذلك، بأن عمد الصبي وخطأه واحد، وعلى هذا فحتى لو صدق عمد الصبي في القتل، وصدق عليه القتل العمد الموجب للقصاص، لا ينفذ عليه؛ لأن عمده هذا يجعل قتله خطأً بحسب الروايات الواردة عن أهل بيت الرحمة عليهم السلام بقولهم: (عمد الصبي وخطؤه واحد)^(٣).

ويمكن أن نقول: إن القتل العمد هو هذا وهو حكم عام وضابطة كلية وهو شامل للصبي والمجنون إلا أن القصاص لا يشملهما لخروجهما بالدليل كما في الروايات في أعلاه وغيرها.

وعلى هذا يكون التعريف بحقيقة القتل العمد بغض النظر عن كونه موجبا للقصاص، ولكن ينبغي رفع بقية القيود التي ذكرت كون القتل العمد موجب للقصاص، كقيد المعصومة والمكافئة والعدوان، والمفروض أن تعريف القتل العمد يكون بغض النظر عن كونه موجبا للقصاص أم لا!

ولكن جرت أقلامهم على هذا، وعليه فإذا ذكرت بقية القيود فلا بد من قيدٍ يُخرج الصبي والمجنون.

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ٤٩٦/٣.

(٢) وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة: ج ١٩ ب ٨ من أبواب العاقلة/ ج ٥ ص ٣٠٧-٣٠٨.

(٣) المصدر نفسه.

ومن يذكر القيود ولا يخرج الصبي والمجنون باعتبار الجمع بين معنى (العمد) كونه (القصد) ومعنى (العدوان) كونه (بغير الحق) فيشملها تعريف القتل العمد الموجب للقصاص، ولكن خروجها عن تنفيذ القصاص بحقها بالتخصيص؛ لورود دليل خاص باستثنائها، كما تقدّم؛ ولذلك نلاحظ الشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي يقول: (فإن قتلها للنفس لا يوجب عليها القصاص).

٥- قيد (عدوانا) قد تبين مما سبق أن (العدوان) إما أن يكون بمعنى (بغير حق) أو (الظلم المحرم) فيوافق اللغة كما في الصحاح^(١)، فالعدوان: الظلم الصراح، إلا أن المعنى الأول أوسع؛ حيث يشمل كل قتل لم يجوزه الشارع المقدس؛ لأن ما يجوزه الشارع المقدس هو حق، كقتل المرتد، والقاتل والحربي، ونحوهم.

أما (الظلم المحرم) فهو أقل مصاديق من المعنى الأول؛ حيث إنه يشمل فقط ما صدق عليه أنه ظلم محرم، فيبقى القتل المكروه غير داخل ضمنه؛ فهو ليس بعدوان، سواء أجازته الشارع أم لم يجزه.

وبهذا المعنى لا نحتاج إلى ذكر قيد (العدوان)؛ لأنه إن كان المقصود منه (بغير حق) ليخرج القصاص والحربي والمرتد فإنهم قد خرجوا بقيد (المعصومة) لأنها أنفس غير معصومة أباح الشارع إتلافها، وإن كان (الظلم المحرم) ليخرج الصبي والمجنون فإنها خرجا بقيد (العمد)، أو تخصيصاً، وعلى هذا فقيد (العدوان) لا حاجة له، ولهذا ترك المحقق الحلي تقييد (العدوان) استغناء عنه بقيد (المعصومة)^(٢).

(١) الصحاح: ٧١٦.

(٢) الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية: ٤٤٤/٩.

وأما ما ذكر [من أن (المعصومة) يخرج بها ما لا يباح إزهاقها لكل مسلم، وأنّ المقتول قصاصاً أو دفاعاً عن النفس لا يباح للكل وإن أبيض قتله بالنسبة للورثة وولي الدم، فلا يخرج بقيد المعصومة، وإنما خرجا بقيد (العدوان)، ويخرج بقيد (المعصومة) المرتد والحربي اللذان هما مباحان للكل] فهذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه؛ وذلك لأن الشارع المقدّس عندما منع المسلم بحكم شرعي فيكون هذا الحكم أمراً كلياً وليس أمراً جزئياً.

فالمقتول قصاصاً نفسه مباحة من الشارع، وغير معصومة بالنسبة لكل ولي دم ووريث، وكذلك المقتول دفاعاً عن النفس فنفسه مباحة غير معصومة لكل من يواجهه، فهذان الحكمان لا يمكن القول إنهما لبعض المسلمين، وإنما هما لكل مسلم يتعرض لمثل هاتين الحالتين، فكل مسلم يُقتل فقاتله مباح الدم لوليه، وهكذا من يهجم على المسلمين فدم المهاجم مباح له، وعليه فمن يتصف بالقاتل يحق لولي الدم قتله، وكذلك الحربي والمرتد فهما مباحا الدم لكل مسلم ولكن بشرط تحقق الوصفين، فالمسلم الذي لم يتحقق من الارتداد لا يحق له قتل المرتد وهكذا.

ولأجل ذلك لا فائدة من قيد (عدواناً) إلا في حالة أن يكون (العمد) بمعنى (القصد فقط)، ولم يقيّد بالبالغ العاقل، فنحتاج إلى قيد (عدواناً).

أقول: لا حاجة إلى قيد (العدوان)، بل لا حاجة حتى إلى (المعصومة) و(المكافئة) أصلاً في تعريف (القتل العمد)، على أنها قيود للقتل العمد الموجب للقصاص، وتعريف القتل العمد شيء وكونه موجباً للقصاص شيء آخر.

ونحن بصدد تعريف (القتل العمد) مع غض النظر عن كونه موجباً للقصاص أم لا، حيث إن (القتل العمد) نفسه خطيئة كبيرة أمام الله تعالى، وقد وضع الشارع له

عقوبات، من ضمنها القصاص، وهو أقسى عقاب، فيكون القتل العمد الموجب للقصاص فرداً من أفراد القتل العمد، فتعريف (القتل العمد) بكونه: (القتل العمد الموجب للقصاص) تعريف بالأخص، وهو غير كافٍ في التعريف، فمن أجل هذا يكون تعريف القتل بأنه (إزهاق النفس الإنسانية عمداً).

فإذا انطبق هذا التعريف على مورد وأردنا عقاب القاتل تطبق عليه شروط القصاص وكون النفس التي قتلها معصومة أم لا؟ مكافئة أم لا؟ وهذا الإزهاق بعدوان أم لا؟ وأما مسألة الصبي والمجنون، فالمجنون لا يتحقق منه (العمد)، ولا (ال قصد)، باعتباره مسلوب الإرادة، ولا يمكنه توجيه إرادته للفعل، وعدم إدراكه نتيجة فعله.

وأما الصبي فيمكن تحقق (العمد) منه، إلا أن الشارع المقدس يعدّه ناقص الإدراك وإن كان قادراً على توجيه إرادته وبمحض فعله، إلا أنه رفع عنه القلم، فلا يعدّه مرتكباً للمعصية، ولا يُجاسب عليها، وليس عليه القصاص؛ لأنه وردت فيه روايات كما ذكرنا، فأصبح مخصصاً بها باعتبار أن عمدته وخطأه واحد.

الثاني: تعريف (القتل العمد) عند بقية المذاهب الإسلامية:

تعرّف بقية المذاهب الإسلامية (القتل العمد) بأنّه: (هو أن يعمد الرجل إلى الرجل فيضربه حتى يفيض نفسه، المعصومة، المكافئة، الحيّة، الآدمية، "على وجه العدوان" عند مالك)^(١).

وهذا التعريف يمثل تعريف المذاهب الأربعة، إلا أن مذهب مالك أضاف قيد (على وجه العدوان)، وتقدّم عند تقسيم (القتل) أنّ مالكا يقسّم القتل إلى قسمين،

(١) تنوير الحوالك على موطأ مالك: ١ - ١٩٣/٢.

وليس إلى ثلاثة كما هو مشهور.

لعل هذا هو السبب في اختلاف التعريف عن بقية المذاهب، كما أنه سببٌ لاختلافه في صدق (القتل العمد) على موارد، وباعتبار أن التعريف ضابطة كلية، والمفروض أنها جامعة مانعة، ولذلك أضاف (على وجه العدوان) ليدخل جميع أفراد القتل العمد، ولفصل التعريف بتوضيح فقراته وقیوده على النحو الآتي:

١ - قولهم: (أن يعمد الرجل إلى الرجل)، (العمد) هو (القصد) كما تقدم معناه، و(الرجل) يعني (الذكر البالغ)، فيكون المعنى: أن يقصد الذكر البالغ إلى الذكر البالغ. فيكون هذا التعريف غير شامل لقتل الذكر البالغ للصبی، ولا قتل الصبی للذكر البالغ، ولا قتل الأنثى - سواء كانت بالغة أم صغيرة - للذكر البالغ، ولا العكس، ولا قتل الأنثى الأنثى سواء كانتا بالغتين أم صغيرتين أم مختلفتين، وهذا ظاهر من قولهم (الرجل إلى الرجل).

ولكن مقصودهم ليس هذا المعنى يقيناً، وإلا خرج أكثر أفراد القتل العمد، ولم يبق إلا فرد واحد، وهو قتل الرجل الرجل.

والظاهر أنهم استعملوا التعريف بالمثال، فذكروا مثلاً للقتل العمد وهو ضرب الرجل للرجل، ومنه يتضح معنى القتل العمد، والدليل: أنهم ذكروا في القيود (الحية، الآدمية) والحياة للإنسان تبدأ بعد تمام الولادة، وعليه فالقتل العمد) يشمل قتل الطفل الذي خرج من بطن أمه حياً، فكيف لا يشمل الصبی؟

وأما المجنون فهو داخل في التعريف، إلا إذا قلنا انه فاقد للقصد، فلا عمد للمجنون، فيخرج بقولهم: (أن يعمد).

٢- قوله (فيضربه) ضربه يضره ضرباً^(١)، أي: فعل الضرب، ويعدّ هذا الركن الأول للقتل العمد، وهو الركن المادي فيه، وهو فعل الجاني الناتج بالضرب.

وظاهر التعريف أنه يشمل القتل العمد الناتج من الضرب فقط، وهذا ليس مراداً لهم قطعاً؛ بدليل صدق القتل العمد عندهم على الغرق والحرق والتسمم وغيرها، ولذلك نقول أن ذكر الضرب في التعريف هو مثال للركن المادي، وليس مصداقاً له ومنحصراً فيه، فالضرب ذكر في التعريف لأنه الغالب في القتل العمد عادة، والضرب كناية عن كل فعل، ولذلك لا يشترط مالك شروطاً خاصة في الفعل القاتل أو في أداة القتل - والمهم عند مالك هو (قصد العدوان) كما ذكرنا في التعريف، ولذلك يقول: (وإن هناك أشياء يتعمّد الإنسان فعلها مثل الرجلين يضطرعان فيصرع أحدهما صاحبه أو يتراميان بالشيء على وجه اللعب، فيسقط فيموت من هذا كله فهذا هو القتل الخطأ، ولا يكون قتلاً عمداً؛ لأن الجاني

تعمده على وجه اللعب، فإذا تعمده على وجه القتال والغضب فصرعه فمات أو أخذ برجله فسقط فمات فهو قتل عمد)^(٢).

ولم يحدد مالك نوع الضرب بل كل ضرب سواء كان بلطمة أم بعضاً أم بحجر أم بعمود أم بقضيب وما شابه ذلك كله بما أنه بعمد وسبب وفاة المجني عليه فهو قتل عمد، ولذلك يقول: (إن كل ما تعمّده الإنسان من ضربة بلطمة أو بلكزه أو ببندقية أو بحجر أو بقضيب أو بغير ذلك كل هذا قتل عمد إذا مات فيه المجني عليه)^(٣).

(١) الصحاح: ٦٤.

(٢) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ٢٦/٢.

(٣) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ٢٦/٢.

وسواء كان الفعل أو الأداة مما يقتل غالباً أو لا فهو قتل عمد؛ وذلك لأن مالكاً عنده القتل إما عمد أو خطأ ولا ثالث لهما.

إلا أن بعض المالكية حددوا ذلك بقولهم^(١): (إن القتل العمد إتلاف النفس بآلة تقتل غالباً أياً كان نوعها أو بإصابة المقتل كعصر الأثنين وشدة الضغط والخنق).
وأما الشافعي وأحمد^(٢)، فإنهما يشترطان في كون القتل مما يقتل غالباً وإلا لا يكون قتلاً عمداً.

وأما أبو حنيفة^(٣)، فإنه يشترط كونه مما يقتل غالباً، وأن تكون الأداة مما تعدّ للقتل.

٣- قولهم (حتى تفيض نفسه). وفاض الرجل يفيض فيضاً وفيوضاً: مات، وكذلك فاضت نفسه، أي: خرجت روحه^(٤)، إفاضة النفس هو خروجها من البدن، وهو مجاز، أي: قطع تعلقها به وتعطيل جميع جوارحه ومدركاته وقواه وأجهزته وحصول الموت.

ولكن قولهم (حتى) يوحي باستمرارية الضرب لحين حصول الوفاة، وهذا ليس شرطاً في صدق القتل العمد؛ لأنه يكفي أن تكون الضربة سبباً للوفاة سواء استمر على الضرب حتى مات أم ضربة واحدة فهات على أثرها.

(١) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ٢٧/٢ - ٢٨.

(٢) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ٢٧/٢ - ٢٨.

(٣) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ٢٧/٢ - ٢٨.

(٤) الصحاح: ٨٨٦.

٤- قولهم (المعصومة) وهي كون النفس غير مهدورة الدم، أي: محقونة الدم. والعصمة تأتي من العصم، أي: المنع^(١)، أي: منع الله قتلها أو إتلافها. وذكر بعضهم، وقال: (والعصمة أساسها في الشريعة: الإسلام والأمان، ويدخل تحت الأمان عقد الجزية والموادعة والهدنة، وعلى هذا يعدّ معصوماً المسلم والذمي ومن بينه وبين المسلمين عهدٌ أو هدنة ومن دخل ارض الدولة بأمان ولو كان متمياً لدولة محاربة ما دام الأمان قائماً، فهؤلاء جميعهم معصومون، أي: لا تباح دماؤهم ولا أموالهم.. وهذا رأي مالك والشافعي وأحمد)^(٢).

وأما أبو حنيفة فيرى أن العصمة ليست بالإسلام، وإنما يعصم المرء بعصمة الدار ومنعة الإسلام وبالأمان، فأهل دار الإسلام معصومون بوجودهم في دار الإسلام وبمنعة الإسلام المستمدة من قوتهم وجماعتهم، وأهل دار الحرب غير معصومين لأنهم محاربون، وإن كان فيهم مسلم فلا يعصمه إسلامه حيث لا منعة له ولا قوة)^(٣).

والفرق واضح؛ حيث أن الأئمة الثلاثة يرون أن العصمة بالإسلام سواء كان المسلم في دار حرب أم دار إسلام فهو محقون الدم ولا يباح دمه. وأما أبو حنيفة فإنه يرى أن العصمة هي عصمة الدار فإن الكافر بوجوده في دار الإسلام محقون الدم، والمسلم بوجوده في دار الحرب مهدور الدم. وعليه إذا كانت العصمة بالإسلام والأمان فتزول بزوال أحدهما؛ حيث أن المسلم

(١) الصحاح: ٧٤٥.

(٢) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ١٥٥/٢.

(٣) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ١٥/٢.

يصبح مهدور الدم بالارتداد، والمستأمن يصبح مهدور الدم بانتهاء أمانه. وكذلك المسلم الذي يرتكب جريمة ينص الشارع على هدر دمه لبعض دون بعض، كالقاتل والزاني المحصن وغيرهما فإنهما لا عصمة لهما بعد ذلك.

وقت العصمة:

اختلفوا في وقت العصمة فهالك والشافعي وأحمد يقولون أن وقتها الفعل ووقت الموت، وأبو حنيفة يرى أن وقت العصمة هو وقت الرمي.

٥- المكافئة: والكفى: النظير، وكذلك الكفء والكفوء، والمصدر الكفاءة، وكل شيء ساوى شيئاً حتى يكون مثله فهو مكافئ له، والتكافؤ الاستواء، كما ورد عن الرسول الأعظم ﷺ: (المسلم كفء المسلم)، وكذلك قوله ﷺ: (المسلمون تتكافأ دماؤهم)، وعليه فالمكافئة كما يذهب مالك والشافعي وأحمد أن يكون المجني عليه مكافئاً للجاني إذا لم يفضله الجاني بحرية أو أسلام^(١)، فإذا تساوى في الحرية والإسلام فهما متكافئان، فإذا تساوى بالحرية والإسلام فلا عبرة بالفروق الأخرى بينها، سواء سلامة الأعضاء أم الشرفية أم الفضيلة أم غيرها.

واختلفوا في الذكورية والأنوثة، بمعنى أن الرجل إذا قتل المرأة يقتل بها أم لا؟ وبالعكس.

فالمذاهب الأربعة لا يرون اعتباراً بالذكورية والأنوثة، فالرجل يُقتل بالمرأة، والمرأة تُقتل بالرجل، ولا فرق بينهما.

وهناك رأي آخر، يقول: إن الرجل لا يُقتل بالمرأة، وإذا أرادوا قتله عليهم دفع

(١) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ١١٩/٢.

نصف الدية.

وأما أبو حنيفة^(١)، فانه يرى التكافؤ بالإسلام فقط، ولا يرى الحرية، فالعبد يُقتل بالحر، والحر يُقتل بالعبد، ويُستثنى من ذلك قتل السيد عبده، فلا يُقتل به.

هذه شروط التكافؤ بالنسبة للمجني عليه، وأما بالنسبة إلى الجاني فإنه يُقتل إذا قتل مسلماً سواء كافأه أم لا؟

٦- قولهم (الحية الآدمية): يشترط لتحقيق القتل العمد أن يكون المجني عليه آدمياً، أي: إنساناً من بني آدم.

وهنا ملاحظة، وهي: أنه لو كان إنساناً من غير نسل آدم، أي: إنساناً جاء من كواكب غير كوكب الأرض، وليس من نسل آدم، فلا يصدق القتل العمد عندهم بخلاف رأي الإمامية، حيث عبّرت بالنفس مطلقاً، سواء كان من بني آدم أم غيرهم. وعلى كل حال فمقصودهم إخراج قتل الحيوان، فلا يُعتبر قتلاً عمداً، ويشترطون شرطاً آخر، وهو: كون هذا الإنسان حياً، أي: فيه الحياة، وليس ميتاً أو جينياً لم يخرج للحياة بعد، فالإنسان الحي يصدق من بعد تمام ولادته حياً حتى مماته، فإذا مات لا يصدق عليه (إنسان حي).

فمن يقتل جينياً يُعدّ قاتل نفس، لكنه ليس قتلاً عمداً، وإنها جريمة أخرى، هي: الإجهاض.

فالإنسان الحي هو مَنْ نزل حياً بعد تمام ولادته حتى تفارق روحه الحياة، فإذا فارقت روحه الحياة فهو ليس إنساناً حياً، وأما إذا كان في النزح والرمق الأخير من

(١) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ٢ / ١٢١.

عمره فهل يعدّ إنساناً حياً؟

الجواب: نعم، يعدّ حياً، وقاتله قاتل عمد.

هذه القيود التي ذكرها الأئمة الأربعة كما بيّناها، ويبقى قيد واحد انفرد به مذهب مالك، حيث أضاف على تلك القيود قيدَ (على وجه العدوان) بل جعله هو الفيصل والمدار والمعيار في صدق القتل العمد، فكل قتل بأي وسيلة وبأي حالة وقعت إذا كان بقصد العدوان فهو قتل عمد وأي حالة وبأي وسيلة حصلت إذا كان بقصد التأديب أو اللعب فهو ليس بقتل عمد.

٧- قوله (على وجه العدوان). معنى (العدوان) في اللغة: الظلم الصراح^(١)، ولكن مالكا يريد إخراج ما تعمده على وجه اللعب أو التأديب فحينئذ يكون الغضب وثورته من وجه العدوان وقصده.

ولذلك لا يشترط مالك أن تكون الآلة مما تقتل غالباً، بل الضابط والمدار عنده أن يكون الضرب على وجه العدوان، فإن لم يكن على وجه العدوان وكان على وجه اللعب أو التأديب فهو خطأ، فالقتل عنده إما عمد أو خطأ ولا ثالث لهما سواء قصد القتل أم لم يقصده.

وأما بقية المذاهب فإنهم قسّموا القتل إلى ثلاثة: العمد وشبهه والخطأ، ويفرقون بين العمد وشبهه بقصد القتل، فإن قصده فهو عمد، وإن لم يقصده فهو شبه العمد.

وحيث أن القصد أمر داخلي في السرائر ولا يطلع على السرائر إلا الله تعالى فكيف يمكن معرفته والتفريق بين أنواع القتل؟

يمكن الاستدلال على القصد من خلال الوسيلة التي استعملها والآلة التي

(١) الصحاح: ٧١٦.

استخدمها في ارتكاب الجريمة باعتبارها تعبر عن نية الجاني وقصده.

وحسب المتعارف أن الذي يريد قتل إنسان يضربه بما يقتل غالباً أو عادة، كالألات القاطعة أو الجارحة أو النارية أو ما شابه ذلك وبالعكس.

واختلفوا في الآلة هل يشترط فيها أنها مما يقتل غالباً أم أن تكون معدة للقتل؟ الشافعي وأحمد ذهبوا إلى كفاية أنها تقتل غالباً.

وأما أبو حنيفة فإنه لا يكفي بكونها تقتل غالباً، بل يشترط شرطاً آخر وهو كونها معدة للقتل، وعلى هذا فإذا قتل شخص آخر بألة تقتل غالباً كالحجر ولكنها غير معدة للقتل فعند الشافعي وأحمد أنه قتل عمد، وعند أبي حنيفة أنه ليس من القتل العمد.

والفرق واضح بينهم فالسكين والحجر وإن كانت تقتل غالباً إلا أنها غير معدة للقتل، بخلاف الطلق الناري والسيف فإنهما يقتلان غالباً ومعدان للقتل.

وملخص ما تذهب إليه المذاهب الأربعة هو أن القتل العمد يحتاج إلى فعل مادي كالضرب، وقع على إنسان حي بقصدٍ وتعمدٍ، ويلحق بذلك أن هذا الإنسان قد توفي بسبب ذلك الفعل المادي، وأن يكون إنساناً محقون الدم مسلماً أو مأتماً، مكافئاً لنفس الجاني بالحرية والإسلام، وأن يكون بقصد العدوان عند مالك.

ثانياً: مناقشة التعريفين والفرق بينهما:

تقدم بيان التعريف الذي ذهب إليه فقهاء المذهب الجعفري الإمامي للقتل العمد وهو المشهور عندهم، ثم بينا تعريف المذاهب الأربعة للقتل العمد، وقد وضح المقصود بكل تعريف، والآن نريد أن نناقش هذين التعريفين بشكل موجز، ونجمل ذكر الفرق بينهما، فنقول:

إن المذاهب الفقهية الإسلامية اتفقت في هذين التعريفين على ما يأتي:

أولاً: أن القتل هو إزهاق الروح إلا أن تعريف الإمامية عبّر عنه صريحاً بـ(ازهاق النفس)، ويعني إخراجها كما بيّنا ذلك في توضيح التعريف الخاص بالفقه الإمامي، في حين أن المذاهب الأخرى عبّرت عنه بقولهم (حتى تفيض نفسه) ويؤدي نفس معنى الإزهاق، وهو خروج الروح أيضاً.

وعليه يمكن القول أن المذاهب الفقهية الإسلامية متفقة على أن القتل العمد لا يحصل إلا بمفارقة الروح للبدن وخروجها منه، فصدق القتل العمد لا يتحقق إلا بحصول الإخراج للنفس الإنسانية، أي: حصول الوفاة، فالمذاهب الفقهية اتفقت على هذا المعنى وإن اختلفت الألفاظ.

ويعدّ هذا المعنى ركناً من أركان القتل العمد، وهو حصول الوفاة بفعل أو بامتناع، كما يشير إلى ذلك تعريف الإمامية، وكذلك بقية المذاهب وإن لم تُشر إلى ذلك صريحاً. ثانياً: أن تكون هذه النفس التي وقعت عليها الوفاة (معصومة)، تتفق المذاهب الإسلامية في هذا القيد لفظاً، وبيّنا في توضيح التعريف ما يقصدونه من هذه الكلمة، حيث أن الإمامية يعنون بها ما لا يباح ازهاقه للكل، والمعصومة من العصم، بمعنى المنع، أي: النفس التي منع الله إتلافها، فقيد (المعصومة) يُخرج الكافر الحربي والمرتد والقاتل، سواء كانت بالأصل مباحة كالكافر الحربي أم بالعارض كالمرتد والقاتل.

فالمعصومة تخرج ما أباح الشارع إتلافها بالأصل أو بالعارض للكل أو للبعض. وأما بقية المذاهب، فيعنون بالمعصومة أنها محقونة الدم وغير مهدورة الدم، وقال بعض من كتب في التشريع الإسلامي^(١): إن أساسها عندهم الإسلام والأمان، ويدخل تحت الأمان عقد الجزية والموادعة والهدنة، فلا تباح دماء هؤلاء ولا أموالهم،

(١) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ١٥/٢.

وهذا ما ذهب إليه مالك والشافعي وأحمد، وأما أبو حنيفة فيرى أن العصمة ليست بالإسلام، وإنما يعصم المرء بعصمة الدار ومنعة الإسلام وبالأمان.

فأهل دار الإسلام معصومون بوجودهم في دار الإسلام وبمنعة الإسلام المستمدة من قوتهم وجماعتهم، وأهل دار الحرب غير معصومين لأنهم محاربون، وإن كان مسلماً فلا يعصمه إسلامه حيث لا منعة له ولا قوة.

وهنا يخالف أبو حنيفة ولا يعدّ الإسلام أساساً للعصمة، وهذا خلاف ما ذكره رسول الله ﷺ من أن دم المسلم وماله وعرضه حرام على المسلم، وهذه الرواية مطلقة، لم تُقيّد، لا بدار الإسلام، ولا بدار الحرب، وهي صريحة في حقن دماء المسلمين أينما كانوا.

وأما الأمان فالمذاهب الأربعة تتفق على كونه أساساً للعصمة، إلا أن الإمامية وإن قالوا به وادخلوه في معنى العصمة لكنهم لا يوجبون القصاص فيه على المسلم إذا قتل مستأمناً، فالمسلم إذا قتل الذمي لا يقاد به.

وهذا ما ادعى الشهيد الثاني رحمته عليه الإجماع، تعليقاً منه على ما ذكره المحقق الحلي رحمته: (فلا يقتل مسلم بكافر، ذمياً كان أو مستأمناً أو حربياً، ولكن يعزر ويغرم دية الذمي) ^(١).

حيث علّق عليه الشهيد الثاني رحمته، بقوله: (أجمع الأصحاب على أن المسلم لا يقتل بالكافر مطلقاً، ذمياً كان أم غيره؛ لقوله تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المسلمين سبيلاً﴾ ^(٢)، وإثبات القصاص لو ارتكبه الكافر إذا كان كافراً سبباً واضحاً، ولم يقل أحد

(١) مسالك الأفهام في تنقيح شرائع الإسلام: ١٥/١٤١.

(٢) سورة النساء: ١٤١.

بالفرق بين الوارث الكافر والمسلم، ولقوله ﷺ: (لا يُقتل مؤمن بكافر)^(١)، الشامل للذمي وغيره، ولا يخصصه الخبر المحذوف في قوله: (ولا ذو عهد في عهده)^(٢)، أي: بكافر، حيث كان مخصوصاً بالحربي، لمنع الافتقار إلى الخبر أولاً، ومنع اشتراط المساواة من كل وجه لو سلم التقدير)^(٣).

ويمكن الاستدلال أيضاً بما جاء عن أهل البيت ﷺ عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (قلت: رجل قتل رجلاً من أهل الذمة، قال: لا يُقتل به إلا أن يكون متعوداً للقتل)^(٤)، وهذا الفرق بين المذهب الجعفري الإمامي وغيره يرجع في الحقيقة إلى موجب القصاص، حيث إن الذمي والمستأمن لا يجوز لهما إتلاف نفسيهما لشمولهما بقيد (المعصومة)، وأما أن قتلها لا يوجب القصاص على المسلم لخروجها عن موجب القصاص بقيد (المكافئة) لأن الذمي ليس كفاء المسلم فلا يقاد به.

فالإمامية تذهب إلى عصمة نفس المستأمن، ولكن لا توجب قتل المسلم به، إلا إذا تعود المسلم على قتلهم، ولا يعني أن الإمامية لا يوجبون عقوبة أخرى كالتعزير والدية. فالمداهب الإسلامية مختلفة في المقصود بقيد (المعصومة) حيث تذهب الإمامية إلى عدم جواز إتلاف النفس فتشمل حتى الحيوان، وأما الشافعي والمالكي وأحمد فيذهبون إلى أنها بالإسلام والأمان وأساسها ذلك، وأبو حنيفة ذهب إلى أنها عصمة الدار ومنعة

(١) مسند احمد ٢-٢١٥ وسنن ابن ماجة ٢: ٨٨٧ ج ٢٦٦٠، وسنن ابن داوود ٤: ١٠٨.

(٢) مسند احمد ٢-٢١٥ وسنن ابن ماجة ٢: ٨٨٧ ج ٢٦٦٠، وسنن ابن داوود ٤: ١٠٨.

(٣) مسالك الأفهام في تنقيح شرائع الإسلام: ١٥/١٤١.

(٤) التهذيب ١٩٠: ١٠ ج ٧٤٥، والاستبصار ٤: ٢٧٤ ج ١٠٢٧، وسائل الشيعة ١٩: ٨ من أبواب

الإسلام والأمان.

أقول: إن (العصمة) لا يكون أساسها الإسلام؛ لأن ظاهر كلماتهم أن العصمة هي أن لا يباح دمه ولا أمواله، وحينئذ لا نحتاج أن نقيّد ذلك بقولنا بالإسلام؛ لأن غير المسلم أيضاً لا يباح دمه كالذمي والمستأمن وغيره، بل حتى الحيوان المملوك لا يباح قتله لأنه نفس محترمة.

نعم عدم إباحة دم الإنسان سببه الإسلام والأمان باعتبارهما أكثر المصاديق، ولكن هذا لا يعني أن كل ما لا يباح دمه فهو مسلم أو مستأمن، فالكافر غير الحربي والملحد غير الحربي ومن لم يعلن حربه على الإسلام لا يباح دمه ونفسه محترمة، فلا ينبغي حصر سبب العصمة في الإسلام والأمان والمفروض إطلاقها كما فعلت الإمامية.

وإذا كانت العصمة بالإسلام والأمان فالمكافأة ماذا تعني؟ وما الفائدة المترتبة على قيد (المكافأة) فعدم التقييد بالإسلام والأمان أولى.

وكون العصمة ما لا يباح دمه ليكون قيّد المكافأة بالإسلام وبغيره.

بالإضافة إلى أن المسلم القاتل أباح الشارع قتله رغم أنه مسلم فكيف نقول أن الإسلام والأمان أساسان للعصمة مع أن الإسلام لا يعصم كثيراً من مرتكبي الجرائم كالقاتل والزاني بالمحصنة وهو محصن والزاني بالمحارم وغيرها .

فالعصمة عدم إباحة الدم وعدم جواز إتلاف النفس، وأما ما ذهب إليه أبو حنيفة فيشكل عليه بأن قول الرسول ﷺ مطلق، غير مقيد، لا بدار الإسلام، ولا بدار الحرب، فالمسلم محقون الدم، وكونه في دار الحرب لا يبيح دمه، بل ربما يوجب الشك في كونه مباح الدم أم لا؟ ويجب الاحتياط بالدماء، فتتوقف فيه، ولا يُحكم بجواز قتله.

٣- قولهم (المكافئة): المشهور بين المذاهب أن التكافؤ يكون بالإسلام والحرية، ولم يخالف في ذلك إلا أبو حنيفة، حيث ذهب الى أن التكافؤ بالإسلام فقط، وأما الحرية فلا؛ لأن الحر يُقتل عنده بالعبد وبالعكس.

وأما الشافعي وأحمد ومالك فهم يتفقون مع الإمامية في قيد التكافؤ، وأنه بالإسلام والحرية، فالمسلم كفاء المسلم، والحر كفاء الحر، والعبد كفاء العبد، ولا يقتل الحر بالعبد سواء كان سيدياً أم لا.

٤- قولهم (الحية الآدمية): يعني أن القتل يقع على نفس إنسان حي، وتصديق الحياة عندهم بعد تمام الولادة حتى الموت، أي: بعد نزول المولود وخروجه من بطن أمه وانفصاله عنها يصدق أنه حي، فيكون ما قبل تمام الولادة غير مشمول بذلك سواء كان في أثناءها أم قبلها، فله حكم خاص كالإجهاض، فلا يشمل هذا قتل الجنين ولا الميت .

وأما الإمامية فإن تعريفهم يشمل الجنين الذي ولجته الروح، على أنه نفس معصومة لا يجوز إتلافها، فيصدق على قتله قتل عمد، ولكنه لا يوجب القصاص عندهم وإنما يوجب الدية، أي: أن الجنين بعد ولوج الروح مشمول بتعريف القتل العمد، ولكن عقوبته الدية وليست القصاص، وكذلك الجنين قبل ولوج الروح عقوبته الدية، ولكن التعريف لا يشملها؛ لعدم صدق النفس عليه.

ولذلك قالوا في دية الجنين: (في النطفة إذا استقرت في الرحم عشرون ديناراً.. وفي العظم.. ثمانون ديناراً، وفي التام الخلقة قبل ولوج الروح فيه مائة دينار، ذكراً كان.. أو أنثى..، ولو ولجته الروح فدية كاملة للذكر، ونصف للأنثى)^(١).

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ٣/٤-٦.

وهذا التعريف للإمامية دقيق بحيث يشمل قتل الجنين، ولكن عقوبته الدية، لا القصاص، فلا يكون موجباً للقصاص، ويصلح هذا إشكالاً على التعريف؛ لأنهم عرفوا (القتل العمد) بكونه موجباً للقصاص، ولم يذكروا فيه (الحي الآدمي) كما ذكرته المذاهب الأربعة، إشارة إلى أن (القتل العمد) يشملها، ولكن القصاص بشرطه يُخرج قتل الجنين حتى مَنْ ولجته الروح.

فأخرجوه من القصاص وذكروه ضمن الدية، والحياة عندهم تبدأ بعد تمام الولادة، فالقتل العمد الموجب للقصاص ولو كان الطفل مولوداً في الحال، أي بعد تمام الولادة، فلا يشمل الجنين بعد ولوج الروح كما بيّنوه بقولهم (القول في شرائط القصاص وهي خمسة فمنها التساوي في الحرية أو الرق لعموم الآية سواء تساوى في العلم والشرف والغنى والفقر والصحة والمرض والقوة والضعف والكبر والصغر أم تفاوتوا أشرف المريض على الهلاك، أو كان الطفل مولوداً في الحال)^(١).

ولكن المذاهب الأخرى تعرّف (القتل العمد) بأنه عمد الرجل إلى الرجل، أي: يخرج ما دون البالغ من الذكور، أي: لا يصدق العمد لو قتل غير البالغ؛ لأنه عبّر بالرجل، وهو البالغ من الذكور.

فكيف يجتمع قولهم (الرجل) وقولهم (تبدأ الحياة بعد تمام الولادة؟).

والجواب: أن هذا التعريف هو بالمثل، حيث ذكر مثلاً للقتل العمد، وهو عمد الرجل إلى الرجل بالضرب، وأما التفاصيل فكما ذكروها في مسأله.

٥- (على وجه العدوان): هذا القيد أضافه مالك، وتذهب إلى أخذه الإمامية في

تعريفهم بقولهم (عدواناً)، دون المذاهب الثلاثة الأخرى، باعتبار أن المدار في القتل

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ٥٠٧/٣.

العمد هو قصد القتل، وهو أمر داخلي يمكن معرفته من خلال الآلة المستعملة فإن كانت مما يقتل غالباً فهو قتل عمد.

ويضيف أبو حنيفة (أنها معدة للقتل)، ولا يكفي كونها تقتل غالباً، وأما مالك فإنه يرى أن المدار والضابط ليس هو (قصد القتل) وإنما (قصد العدوان)، ويمكن معرفته من خلال الآلة أيضاً إذا كانت مما تقتل غالباً.

أما الإمامية فإنهم اشترطوا في ازهاق النفس أن يكون (عدواناً)، وقلنا هناك أنهم يقصدون بغير حق أو الظلم الصراح، وذكرنا عدم الحاجة إلى هذا القيد، وميّرنا بين تعريف القتل العمد وحقيقته، مجردة عن إيجابه القصاص، وتعريفه كونه موجباً للقصاص.

والإمامية بحسب الظاهر يرون أن القتل العمد يتحقق بقصد القتل، سواء كان ذلك بما يقتل غالباً أم عادة أم لا يكون قاتلاً غالباً إذا ترتب القتل عليه، بل أن استعمال ما يقتل عادة يُحقّق القتل العمد وإن لم يقصد القتل ابتداءً.

فانتقاء قصد القتل لا ينفي القتل العمد، فتتفق الإمامية مع الشافعي وأحمد في قصد القتل وتختلف معهم في الآلة، حيث إنها يشترطان كونها مما تقتل غالباً، والإمامية لا تشترط ذلك، ومن هنا قالوا: (ويتحقق العمد بقصد البالغ العاقل القتل ولو بما لا يكون قاتلاً غالباً)^(١).

ويمكن القول: إن تعاريف المذاهب الإسلامية للقتل العمد بكونه موجباً للقصاص، وهذا ليس تعريفاً لحقيقة القتل العمد مجردة، فالقتل العمد له حقيقة بمعزل

(١) مباني تكملة المنهاج: ٣/٢.

عن القصاص، وأما كونه موجباً للقصاص فهذا أمر آخر لاحق به، حيث إن القتل العمد كبيرة من الكبائر، والقصاص حدّ من حدود الله تعالى، والقتل العمد موضوع للقصاص، فإذا تحقق موضوع القصاص وجب عند توفر شروطه، وإذا لم تتوفر صدق القتل العمد ولا يقام القصاص لتخلف أحد شروطه .

المبحث الثاني

أولاً: أركان القتل العمد عند المذاهب الإسلامية:

من خلال ما تقدم من التفاصيل في مناقشة فقرات التعريف للقتل العمد يمكننا أن نذكر أركان القتل العمد المقومة له، التي بوجودها يتحقق القتل العمد، سواء كان موضوعاً للقصاص أم لم يكن.

فأركان القتل العمد عند الإمامية بحسب الظاهر ثلاثة:

الأول: الفعل المادي، أو الامتناع المؤدي إلى إزهاق الروح.

الثاني: وقوع الفعل المادي على محل القتل العمد، وهو نفس معصومة مكافئة عدواناً.

الثالث: القصد الجنائي، وهو الركن المعنوي، وهو قصد القتل، أو ما يظهره كاستعمال آلة قاتلة عادة أو غالباً.

هذا ما يمكن استظهاره من كلمات فقهاء الإمامية ..

وأما أركان القتل العمد عند المذاهب الأخرى فهي (ثلاثة أيضاً):

الأول: أن يكون المجني عليه آدمياً حياً، وهذا هو محل الجريمة.

الثاني: الفعل المادي المؤدي إلى القتل، وهذا هو الركن المادي.

الثالث: القصد الجنائي، وهو قصد الجاني إحداث الوفاة، وهذا الركن الثالث هو الركن المعنوي في القتل العمد، وينبغي أن نضيف إلى محل الجريمة ما ذكر من أوصاف في التعريف، وهي كونها معصومة مكافئة.

ثانياً: مصاديق القتل وتطبيقاته عند المذاهب الإسلامية:

١- **القتل بالمحدد:** والمحدد: هو كل آلة محددة جارحة أو طاعنة لها مور في البدن، أي تفرق أجزاء الجسم، ولا يشترط أن يكون المحدد من مادة معينة، فيصح أن يكون من الحديد أو النحاس أو الرصاص أو الذهب أو الفضة أو الزجاج أو الخشب أو القصب أو العظم أو غير ذلك، ومثله السكين والرمح والبندقية والمسلة والسهم والقنبلة والسيف.

وهذه الآلات بطبيعتها قاتلة غالباً بل معدة للقتل، والذي عند الإمامية أن هذه الآلات إذا استعملت يتحقق القتل العمد، سواء قُصد القتل ابتداءً أم لم يقصد. ولذلك يقول السيد الخوئي رحمته الله: (ويتحقق العمد بقصد البالغ العاقل القتل، ولو بها لا يكون قاتلاً غالباً فيما إذا ترتب القتل عليه، بل الأظهر تحقق العمد بقصد ما يكون قاتلاً عادة، وإن لم يكن قاصداً القتل ابتداءً)^(١).

ويستدل على ذلك بصحيفة الفضل بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (إذا ضرب الرجل بالحديدة فذلك العمد)، والحديدة من المحدد. ويعلق السيد الخوئي رحمته الله على هذه الرواية بقوله: (فإنها تدل على أن الضرب بالحديدة التي يترتب عليه القتل عادة من القتل العمدي وإن لم يقصد الضارب القتل ابتداءً).

وتتفق المذاهب الأربعة مع الإمامية في أن القتل بالمحدد قتل عمد^(٢)، لتحقق أركانه.

(١) مباني تكملة المنهاج: ٣/٢ - ٤.

(٢) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ٦٤/٢.

٢- **القتل بالمثل:** وهو ما ليس له حدّ كالعصى والحجر، فالإمامية يشترطون فيه التكرار والاستمرار إذا لم يقصد القتل، فيتحقق القتل العمد بالتكرار والاستمرار، وأما إذا قصد القتل فهو عمد وإن لم يستمر بالضرب بالمثل.

ولذلك قال السيد السبزواري تذت: (إذا ضربه بألة واستمر على ضربه بها حتى مات، أو شدد في الضرب بما لا يتحملة فمات، أو كان لا يتحمل أصل الضرب لعارض فيه فمات بأصل الضرب، كل ذلك من العمد)، - لصدق تعدد القتل في ذلك عرفاً - (وأما إذا ضربه بعودٍ خفيف، أو رماه بحصاة فاتفق موته لم يتحقق به موجب القصاص)^(١).

ويتفق مع الإمامية مالكٌ والشافعي وأحمد في أن الضرب بالمثل قتل عمد^(٢)، بخلاف أبي حنيفة حيث يعدّه قتلاً شبه عمد.

٣- **الإلقاء في مهلكة:** فقهاء الإمامية يفرّقون بين ما إذا كان المجني عليه متمكناً من التخلص أو الفرار ولكنه لم يفر ولم يتخلص تكاسلاً فلا عمد، وبين ما إذا ألقاه في المهلكة ولم يمكنه الفرار أو التخلص، كما لو كتّفه وألقاه فهو عمد.

ويقول السيد السبزواري تذت: (لو ألقاه في منجم فحم مهلك، أو في حقل كهربائي خطر، أو في محل فيه حية قاتلة أو سبع كذلك، أو نحوها من المهالك، فإن أمكنه الخلاص أو الفرار ولم يفر أو لم يتخلص تكاسلاً فلا قود ولا دية)، لأنه أقدم على قتل نفسه باختياره فيكون دمه هدرًا.

(١) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام: ٢٨/٢١٢.

(٢) مباني تكملة المنهاج: ٤/٢.

(وإلا) أي إذا لم يمكنه التخلص ولا الفرار (ففيه القصاص) وكذا لو كتفه وألقاه في المهلكة^(١)، يذهب مالك إلى أنه - على كل حال - قتل عمد.

وأما أحمد فيعده عمداً إذا فعل به السبع فعلاً يقتل مثله، وأما الشافعي فهو يفرق بين الصبي والبالغ، وبين كون السبع ضارياً أم لا، وعنده القتل شبه عمد. وأما أبو حنيفة فلا يرى مسؤولية على الجاني في كل الصور المحتملة.

٤- الإغراق والإحراق : وهما الإلقاء في الماء، سواء كان نهراً أم بحراً أم غيرهما، وأما الإلقاء في النار فهو الإحراق، سواء كانت كبيرة أم صغيرة، والإمامية يميزون في هاتين الواقعتين بين حالة تمكن المجني عليه من التخلص وعدمها، حيث يقول السيد السبزواري^(٢)، في ذلك: (إذا طرحه في النار أو ألقاه في البحر فأعجزه عن الخروج حتى مات، أو منعه عن ذلك فهات قُتل به،

لصدق التعمد إلى قتله بذلك، فيشمه إطلاق أدلة القتل العمدي).

فظاهر كلامه تتد أن منشأ صدق القتل العمد على هاتين الحالتين هو إعجاز المجني عليه ومنعه من الخروج، وإلا فإذا كان غير عاجز عن الخروج ولم يمنعه منه فلم يصدق عليه القتل العمد، ويتفق الشافعي وأحمد مع الإمامية في التفصيل المتقدم، ويعده عمداً في حالة عدم إمكان التخلص، ومع إمكانه فلا مسؤولية، وأما مالك فيعده قتلاً عمداً سواء أمكنه التخلص أم لا، وأما أبو حنيفة فيراه قتل عمد إذا كان الإحراق مما يقتل غالباً فهو قتل عمد وإلا فهو شبه عمد، وأما الإغراق فهو شبه عمد دائماً.

(١) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ٦٤/٢.

(٢) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام: ٢١٤/٢٨.

٥- الخنق: والمقصود به منع خروج النَّفْس بأي وسيلة، سواء شقق الجاني المجني عليه بحبل، أو خنقه بيده، أو بحبل، أو غمه بوسادة، أو بأي شيء وضعه على فيه أو أنفه.

والخنق عند الفقهاء الإمامية مما يقتل غالباً، فيكون مصداقاً للقتل العمد وركناً مادياً له، وعلى هذا فهو عندهم يُثبت القتل العمد.

ويقول السيد الخوئي^(١) تَتَبُّدُ: (ومن هذا القبيل ما إذا خنقه بحبل ولم يرخه عنه حتى مات.. فهذه الموارد وأشباهها داخلة في القتل العمدي، وملاك العمد في القتل هو إيجاد عمل يقصد به القتل أو يترتب عليه الموت غالباً، وهو متحقق في جميع هذه الموارد).

وكذلك يقول السيد السبزواري^(٢) تَتَبُّدُ: (فلو خنقه بحبل ولم يرفعه عنه حتى مات.. أو غير ذلك من الأسباب المختلفة، كل ذلك من العمد يكون فيه القود، ولا فرق في ذلك كله بين أن يموت بنفس هذا العمل بلا تخلل زمان أو مات موتاً مستنداً إليه) لصدق استناد الموت إلى فعله عرفاً مع كون الفعل مما يقتل وان تخلل زمان بينهما غالباً.

أي أن الخنق مصداقٌ للعمد حتى لو تخلل زمان بينه وبين الموت. والشافعي وأحمد يفرقان بين ما إذا كان الخنق لمدة يموت في مثلها فهو قتل عمد وبين ما إذا كانت مدة لا يموت في مثلها فهو شبه عمد، وأمّا مالك فعنده الخنق عمد في كل الأحوال، وأمّا أبو حنيفة فيعدّ الخنق في كل الأحوال شبه عمد.

(١) مباني تكملة المنهاج: ٣/٢-٤.

(٢) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام: ٢١/٢٨ و ٢١٣.

٦- الحبس ومنع الطعام والشراب: الظاهر إجماع الإمامية على أن هذا المورد من موارد القتل العمد؛ لصدق تعدد القتل عرفاً، وإلى هذا أشار السيد الخوئي^(١) بتدريج، بقوله: (أو حبسه في مكان ومنع عنه الطعام والشراب حتى مات.. فهذه الموارد وأشباهها داخلة في القتل العمدي).

ويضيف إلى ذلك قوله: (وملاك العمد في القتل هو إيجاد عمل يقصد به القتل أو يترتب عليه الموت غالباً وهو متحقق)^(٢).

وكذلك السيد السبزواري بتدريج حيث قال^(٣): (لو منعه عن الطعام والشراب مدة لا يتحمل مثله فيها عن ذلك عادة فهات فهو عمد لصدق تعدد القتل عرفاً)، فاشتراط السيد السبزواري لذلك عدم التحمل لتلك المدة، وعليه فإذا كانت المدة التي منع عنه الطعام والشراب تتحمل عادة فهنا يفرقون بين حالتين أيضاً، وهما حالة كون الجاني قاصداً للقتل ولو رجاءاً فيكون عمداً^(٤)، والأخرى حالة عدم قصد القتل فهو شبه العمد.

ويتفق الشافعي وأحمد مع الإمامية في أن المدة التي منع عنها إذا كان يموت في مثلها فهو عمد وإلا فلا، وأما مالك فيعدها عمداً على كل حال، وأما أبو حنيفة فلا يرى مسؤولية الجاني أصلاً.

(١) مباني تكملة المنهاج: ٥/٢.

(٢) مباني تكملة المنهاج: ٥/٢.

(٣) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام: ٢٨/٢١ و ٢١٣.

(٤) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام: ٢٨/٢١ و ٢١٣.

٧- التسميم: الإمامية يفرقون بين عدّة صور للتسميم، حيث أنهم يفرقون بين علم الأكل وجهله، وكذلك بين كون السم مما يقتل عادة وما لا يقتل عادة، ويمكن جعلها أربع صور على النحو الآتي:

١- أن يكون السم مما يقتل عادة، والأكل على علم به وكان مميزاً ومع ذلك أكله، فلا يتحقق القتل العمد؛ وذلك لان الأكل أعان على نفسه.

٢- أن يكون السم مما يقتل عادة، وكان الأكل لا يعلم به ومميزاً، فيتحقق القتل العمد.

٣- أن يكون السم مما يقتل عادة، وكان الأكل يعلم به ولكنه غير مميز، فيتحقق القتل العمد.

٤- أن يكون السم مما يقتل عادة، والأكل لا يعلم به وغير مميز، فيتحقق القتل العمد أيضاً، وهذه الصور أشار إليها السيد الخوئي بقوله^(١): (لو أطعمه عمداً طعاماً مسموماً يقتل عادة فإن علم الأكل بالحال وكان مميزاً ومع ذلك أقدم على أكله فمات فهو المعين على نفسه فلا قود ولا دية على المَطعم، وإن لم يعلم الأكل به أو كان غير مميز فأكل فمات فعلى المطعم القصاص بلا فرق بين قصده القتل به وعدمه)، لصدق القتل العمدي وإن لم يكن القتل مقصوداً له ابتداءً.

وهنا أمور يمكن الإشارة إليها إجمالاً وهي: أن الإمامية تُميّز بين ما إذا قال الجاني للمجني عليه (إن فيه سماً غير قاتل) وبين قوله (إنّ فيه سماً)، أي: بين علم المجني عليه بأوصاف السم وإطلاقه، لاعتبار أن قول الجاني (غير قاتل) تغيير بالمجني عليه.

(١) مباني تكملة المنهاج: ٧/٢ - ٨.

والفقهاء الإمامية يعدّون وضع السم غير القاتل مع قصد القتل - ولو احتمالاً - عمداً، ويتفق معهم مالك بأن التسميم قتل عمد إلا إذا علم المجني عليه، وكذلك أحمد والشافعي فهما يفرقان بين المميز وغيره وكون السم مما يقتل عادة أو لا، وأما أبو حنيفة فلا يعدّه قتلاً عمداً ويعزّر الجاني عنده.

٨- القتل بوسيلة معنوية: الفقهاء الإمامية يعدّون الخوف والرعب وغيرهما مما يُعد من الوسائل المعنوية التي ليست لها واقعية قتلاً عمداً، سواء كانت تقتل غالباً أم لا. والى ذلك أشار السيد الخوئي تذوّ بقوله ^(١): (كما لو سحره فتراءى له أن الأسد يحمل عليه فمات خوفاً كان على الساحر القصاص)، ويقول: (ليس للسحر حقيقة موضوعية بل هو إراءة غير الواقع بصورة الواقع).

ويتفق معهم مالك في أن القتل بوسيلة معنوية قتل عمد، وأما أحمد فيعدّه قتلاً شبه عمد، والشافعي يتفق مع أحمد في ذلك، وكذلك أبو حنيفة فإنه يراه قتلاً شبه عمد.

٩- القتل بسبب شرعي: وذلك عندما يشهد شخص أمام القاضي على أن فلانا مرتد أو زناً بالمحصنة أو غير ذلك فيحكم عليه بالقتل فيقتل، ثم يتضح كذب الشهود بعد تنفيذ الحكم عليه، فهل يعدّ عمداً أم لا؟

وكذلك الحاكم، فالحاكم إذا حكم بالإعدام على شخص ظلماً وهو عالم بذلك ومتعمد له عدّ قاتلاً للمحكوم عليه عمداً.

وكذلك ولي الدم إذا قتل المحكوم عليه بالقصاص ظلماً وهو عالم أنه مظلوم يعدّ قاتلاً له عمداً.

(١) مباني تكملة المنهاج: ٧/٢.

وإلى هذا المعنى أشار السيد السبزواري تتذّر بقوله^(١): (العمد أعم من المباشرة والتسبيب)، لتحقق موضوع العمد في كل منهما عرفاً، فيشملة إطلاق الأدلة قهراً، ويقول تتذّر: (لو تمت الشهادة عند الحاكم على ثبوت موجب القتل على شخص من ارتداد أو زنا بمحصنة أو نحوهما وبعد استيفاء الحد ظهر أن الشهود كانوا زوراً فالضمان على الشهود دون الحاكم والمأمور)، إجماعاً ونصوصاً، كما في معتبرة ابن محبوب عن الصادق عليه السلام: (في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا ثم رجع أحدهم بعدما قتل الرجل، فقال: إن قال الرابع: وهمتُ ضُرب الحد وغرم الدية وإن قال: تعمدتُ قُتِل)^(٢).

ويقول السيد السبزواري^(٣) تتذّر: (لو علم الولي بأن الشهادة شهادة زور وباشر القصاص كان عليه القود)، لتحقق السبب بالقتل عدواناً من غير غرور في البين، ولا فرق في العالم بالتزوير أو بفسق الشهود بين الولي الشرعي للقصاص أو الحاكم، لجريان عموم دليل القصاص في كل منهما، والمذاهب الأربعة جميعاً يعتبرون الشاهد قاتلاً عمداً^(٤)، ولكن أبا حنيفة لا يرى فيه القصاص وكذلك الحاكم وولي الدم.

١٠ - رضا المجني عليه بالقتل: والسؤال المتوجه: هل أن رضا المجني عليه بالقتل

يجعل الجريمة مباحة أم لا؟

(١) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام: ٢٨/٢١٠.

(٢) وسائل الشيعة إلى مسائل تحصيل الشريعة: ب ٦٣ من أبواب القصاص في النفس، ج ١٩ ص ٩٧.

(٣) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام: ٢٨/٢٣٣ - ٢٣٤.

(٤) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ٧٤/٢.

المذهب الإمامي يفرّق بين البالغ العاقل وغيره، وعنده أن الإذن بالقتل لا يبيح القتل، وتبقى الحرمة، أي أن رضا المجني عليه ليس ركناً في القتل، بخلاف السرقة حيث إن رضا المجني عليه ركنٌ فيها، وإلى ذلك أشار السيد الخوئي تَدْبُئُ بقوله^(١): (لو قال: اقتلني، فقتله، فلا ريب في أنه قد ارتكب محرماً) فإن حرمة القتل لا ترتفع بإذن المقتول.

وكذلك السيد السبزواري تَدْبُئُ بقوله^(٢): (لو قال بالغ عاقل لشخص آخر اقتلني وإلا أقتلك) يجرم عليه قتله، ولا يجوز له ذلك، للإجماع، ولأن الإذن لا يرفع الحرمة الشرعية في الدماء، أما العقوبة المقررة لذلك فهل هي ثبوت القصاص أو الدية أو التعزير؟

الظاهر عند الإمامية وجهان:

الوجه الأول: ما اختاره المحقق وهو الأشهر - عدم ثبوت القصاص واستدلوا على ذلك بأن الأمر قد أسقط حقه بالإذن فلا يتسلط عليه الوارث، ومورد كلام المحقق وإن كان هو الإكراه إلا أن تعليقه يعم صورة الاختيار، بحسب ما نسبه إليه السيد الخوئي^(٣) تَدْبُئُ، ويذكر السيد السبزواري تَدْبُئُ مورد الاختيار بقوله: (وأما لو قتله بمجرد الإيعاد يكون أثماً وفي ثبوت القصاص أو الدية إشكال بل منع)^(٤)، أمّا الإثم

(١) مباني تكملة المنهاج: ١٦/٢.

(٢) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام: ٢٨/٢٢٨.

(٣) مباني تكملة المنهاج: ١٦/٢.

(٤) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام: ٢٨/٢٢٩.

فلأصالة بقاء الحرمة من غير دليل حاكم عليها، وأما عدم القصاص والدية فللشك في ثبوتها في المقام الذي أذن فيه الشخص بقتل نفسه وهتك حرمتها، فيرجع إلى أصالة البراءة عنهما ولا يجوز التمسك بإطلاق دليلها لأنه تمسك بالدليل في الموضوع المشكوك.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الخوئي تذئ، بقوله: (وهل يثبت القصاص عندئذٍ أو لا؟ الأظهر ثبوته، هذا إذا كان القاتل مختاراً أو متوعداً بما دون القتل)^(١)، فإن الإنسان غير مسلط على إتلاف نفسه ليكون إذنه بالإتلاف مسقطاً للضمان كما هو الحال في الأموال، فعمومات أدلة القصاص محكمة، ويتفق معهم أبو حنيفة في أن الإذن بالقتل لا يبيح القتل فيعده قتلاً عمداً^(٢)، وكذلك مالك^(٣)، وفي رأي للشافعي أنه عمد ولكن عليه الدية لا القصاص، وأما أحمد فيرى أن لا عقاب على الجاني وهو يتفق مع رأي آخر للشافعي^(٤).

١١ - **الشراكة في القتل**: بأن يشترك اثنان أو أكثر بقتل شخص أو أكثر فيقول السيد السبزواري تذئ^(٥): (إذا اشترك اثنان أو أكثر في قتل واحد اقتصر منهم الولي إن شاء مع رد ما فضل من دية المقتص منه) للعموم والإطلاق والاتفاق وقاعدة (نفي الضرر).
وصحيح الفضيل بن يسار قال: (قلت لأبي جعفر عليه السلام عشرة قتلوا رجلاً، قال:

(١) مباني تكملة المنهاج: ١٦/٢.

(٢) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ٨٤/٢.

(٣) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ٨٤/٢.

(٤) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ٨٥/٢.

(٥) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام: ٢٣٨/٢٨ و ٢٤٠ - ٢٤١.

إن شاء أولياؤه قتلوهم جميعاً وغرموا تسع ديات، وإن شاءوا تخيروا رجلاً قتلوه وأدى التسعة الباقيون إلى أهل المقتول الأخير عشر الدية كل رجل منهم، ثم الوالي بعد يلي أديهم وحبسهم^(١).

ويقول السيد السبزواري^(٢) تَكْتَلُ: (الاشترار في القتل على قسمين: الأول: أن يفعل كل منهم ما يقتل لو انفرد مثل أن يجرحوه بجراحات كل واحدة منها تكفي في القتل أو يلقوه في النار أو من شاهق أو في البحر أو نحو ذلك من المهالك)، لتحقق السببية بالنسبة إلى كل واحد منهم، ويصح إسناد القتل إلى كل واحد منهم عرفاً، فيجري حكم القصاص بالنسبة إلى الجميع، فيُخَيَّرُ ولي الدم بين قتلهم جميعاً ودفع ديات تسعة منهم بينهم بالسوية، أو يختار بعضهم فيدفع دية الزائد والباقيون يدفعون إلى المقتص منهم بالنسبة.

والثاني: الشركة في السراية مع قصد الجناية، فلو اجتمع عليه جمع فجرحه كل واحد منهم بما لا يقتل منفرداً ولكن سرت الجميع فمات بسبب السراية فعليهم القود بالنحو المتقدم، لتحقق التسبب إلى القتل بالسراية مع قصده الجناية والسراية توجب الموت وإزهاق الروح.

هذه التطبيقات جميعها تحقق أركان القتل العمد باعتبارها الفعل المادي أو المعنوي المؤدي إلى إزهاق الروح مع تحقق القصد الجنائي أو استعمال ما يقتل غالباً أو عادة، ويتحقق أركان القتل العمد جميعها يتحقق موضوع القصاص فيوجب القود عليهم.

(١) وسائل الشيعة إلى مسائل تحصيل الشريعة: ب ١٢ من أبواب القصاص في النفس، ج ٦١ ص ٣٠.

(٢) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام: ٢٣٨/٢٨ و ٢٤٠ - ٢٤١.

ومن المتفق عليه بين المذاهب الأربعة أن تعدد الجناة لا يمنع من الحكم عليهم بالقصاص ما دام كل منهم قد باشر الجناية^(١)، وقد اختلفوا في حالة الإعانة على القتل أو التحريض عليه.

ولا خلاف في أن القاتل في الحالتين - أي: حالة التوافق وحالة التوافق السابق - يقتص منه ولو تعدد المباشرون سواء كان اجتماعهم على القتل نتيجة اتفاق سابق أو توافق غير منتظر.

ولكن الخلاف^(٢)، في حكم من اتفق ولم يحضر القتل أو أعان عليه ولم يباشر، فأبو حنيفة والشافعي وأحمد يرون القصاص من المباشر فقط وتعزير من لم يباشر، ومالك يرى قتل من حضر ولم يباشر ومن أعان ولم يباشر، أما من اتفق ولم يحضر فعليه التعزير في الراجح، وأما من أمسك رجلاً وقتله آخر فإن أمسكه بقصد القتل فعلى المباشر القصاص، وأما الممسك فمالك يرى قصاصاً، ويرى أبو حنيفة والشافعي تعزير الممسك ولو أمسكه بقصد القتل، وأحمد يرى القصاص من الممسك على رأي.

وأما من أمر آخر بالقتل، فإن كان المأمور صبيّاً غير مميز أو مجنوناً فيرى مالك والشافعي وأحمد القصاص من الأمر لأنه هو المتسبب، ولا يرى أبو حنيفة القصاص من الأمر، وأما إذا كان المأمور بالغاً عاقلاً ولا سلطان للأمر عليه فمالك والشافعي وأحمد يرون القصاص من المأمور، وأما الأمر فعليه التعزير، ويرى مالك القصاص من الأمر أيضاً إذا حضر القتل.

وأما إذا كان المأمور بالغاً عاقلاً وكان للأمر سلطان عليه بحيث يخشى أن يقتله لو

(١) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ١٢٦/٢.

(٢) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: ١٢٧/٢.

لم يطع، فيقتص من الأمر والمأمور معاً عند مالك، ويتفق احمد مع مالك والشافعي،
 وأما أبو حنيفة فعنده يقتص من الأمر في حالة الإكراه فقط.

وإلى هنا بيّنا آراء الفقهاء المسلمين في هذه الجرائم وأنها تحقق أركان القتل العمد
 عندهم بحسب ما ذكرناه من كونها أفعال مادية أو معنوية تؤدي إلى الوفاة وبقصد
 القتل.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم .
٢. الأنوار لأعمال الأبرار في فقه الإمام الشافعي، العلامة يوسف الأردبيلي.
٣. التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، ط أولى، مطبعة الكاتب العربي - بيروت.
٤. تفسير شبر، السيد عبد الله شبر، دار أحياء التراث العربي بيروت لبنان، ط الثالثة ١٣٧٧هـ ١٩٧٧م.
٥. تنوير الحوالك على موطأ مالك، جلال الدين السيوطي.
٦. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ملا صدر الدين محمد الشيرازي، ط رابعة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ط دار أحياء التراث العربي بيروت لبنان.
٧. الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية، زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني، ط أولى، مطبعة ثامن الحجج.
٨. الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية، السيد محمد حسن ترحيني العاملي، ط ٤ مط دار الهادي بيروت لبنان.
٩. شرح شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، السيد عبد الزهراء الحسيني، ط أولى.
١٠. شرح قانون العقوبات الجديد، حميد السعدي، مط المعارف ١٩٧٦م - ١٩٦٧م.
١١. شرح قانون العقوبات العراقي وتعديلاته، د. عباس الحسيني، مطبعة العاني، بغداد.

١٢. الصحاح، الجوهري، نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، ط أولى.
١٣. قانون العقوبات القسم الخاص، أ.د. واثبة داود السعدي، بغداد ١٩٨٨ م - ١٩٨٩ م.
١٤. قانون العقوبات رقم ١١١ لسنة ١٩٦٩ م وتعديلاته، القاضي نبيل عبد الرحمن حياوي، ط ثانية ٢٠٠٦ م مط المكتبة القانونية بغداد.
١٥. القسم الخاص في قانون العقوبات، د. رمسيس بهنام، ط أولى ١٩٨٨ م، مط دار المعارف في مصر.
١٦. الكتب الأربعة (الكافي - من لا يحضره الفقيه - التهذيب - الاستبصار) تنظيم برزكر بفروبي ط أولى ١٤٢٤ هـ ٢٠٠٣ م مط تكي - قم.
١٧. المبادئ العامة في قانون العقوبات الجديد، أ.د. علي حسين خلف و أ.م.د. سلطان عبد القادر الشاوي، مط المكتبة القانونية بغداد.
١٨. مباني تكملة المنهاج، زعيم الحوزة العلمية السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مط الآداب، النجف الأشرف.
١٩. مسالك الأفهام في تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني، ط أولى ١٤١٩ هـ، مطبعة باسدار إسلام قم.
٢٠. المغني، ابن قدامة موفق الدين أبو محمد عبد الله بن احمد المقدسي، ط ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، مطبعة دار الحديث القاهرة.
٢١. المنجد في اللغة، لويس اليسوعي، ط تاسعة ١٩٣٧ مط الكاثوليكية بيروت.
٢٢. مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري، مط الآداب، النجف الأشرف سنة ١٩٨٦ م - ١٤٠٦ هـ.

٢٣. وسائل الشيعة إلى مسائل تحصيل الشريعة، الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي،
الطبعة الخامسة (الإسلامية)، دار إحياء التراث العربي.

سقوط الأذان عند الجمع بين الفريضتين

الشيخ جاسم الفهدي دامت عزه

استعرض الفقهاء (قدّست أسرارهم) عدّة مواطن لسقوط الأذان، وقد عدّ منها حالة الجمع بين فرضي الصلاة، إلاّ أنّ هذا وقع مثاراً للاختلاف بين الأقوال والكلمات.

وقد جاءت هذه الدراسة للبحث عن تلك الأقوال وبيان مستند كلّ منها، مع اختيار الأقرب بحسب ما توصل إليه البحث من نتائج.

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مِنَ الثَّابِتِ فِي الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ اسْتِحْبَابُ الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فِي عِدَّةٍ مَوَاطِنَ، كظَهْرِي يَوْمِ عَرَفَةَ، وَعَشَائِي الْمَزْدَلِفَةَ، وَظَهْرَ يَوْمِ الْجُمُعَةِ لِمَنْ صَلَّى الْجُمُعَةَ؛ وَذَكَرَ الْأَعْلَامُ (رَحِمَ اللَّهُ الْمَاضِينَ مِنْهُمْ وَحَفِظَ الْبَاقِينَ) أَنَّ الْأَذَانَ الثَّانِيَّ فِي هَاتَيْنِ الصَّلَاتَيْنِ يَسْقُطُ عَنِ الْاسْتِحْبَابِ، إِلَّا أَنَّهُ هَلْ يَسْقُطُ الْأَذَانُ الثَّانِيَّ فِي مَوَارِدِ الْجُمُعِ غَيْرِ الْمُسْتَحَبِّ - كَمَا فِي الْجُمُعِ فِي الْفَرَائِضِ الْيَوْمِيَّةِ أَوْ الْجُمُعِ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ لِمَنْ صَلَّى الظُّهْرَيْنِ (عَلَى قَوْلٍ) -؟

وَقَعَ خِلَافٌ بَيْنَ الْأَعْلَامِ فِي السَّقُوطِ وَعَدَمِهِ، وَقَدْ اخْتَارَ جَمْعٌ سَقُوطَ ذَلِكَ الْأَذَانِ، ثُمَّ وَقَعَ الْخِلَافُ فِي أَنْهَاءِ هَذَا السَّقُوطِ، فَهَلْ هُوَ عَلَى نَحْوِ الْعَزِيمَةِ - أَيَّ يَجْرِمُ الْإِتْيَانُ بِهِ - أَوْ عَلَى نَحْوِ الرَّخِصَةِ؟ وَهَذَا مَا سَوْفَ يَقَعُ مَدَاراً لِبَحْثِنَا، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ نَبْحَثُ فِي حَقِيقَةِ الْجُمُعِ أَوْ بِمَاذَا يَتَحَقَّقُ التَّفْرِيقُ، وَسَوْفَ نَقْسِمُ الْبَحْثَ إِلَى ثَلَاثَةِ مَقَامَاتٍ.

المقام الأول

فِي سَقُوطِ الْأَذَانِ الثَّانِيَّ عِنْدَ الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ جَمْعاً غَيْرَ مُسْتَحَبِّ.

وَسَنَسَلِّطُ الضُّوءَ فِي هَذَا الْمَقَامِ عَلَى ثَلَاثَةِ مَحَاوِرَ:

المحور الأول: عبارات الأعلام (رحم الله الماضين منهم وحفظ الباقين).

القول الأول: سقوط الأذان الثاني عند الجمعة، كما هو المشهور^(١).

(١) الذكرى: ٢٣٠/٣، الدروس: ١٦٥/١، جامع المقاصد: ١٧٠/٢.

١- ما ذكره أبو الصلاح الحلبي تتمة، قائلاً: (وإذا اختل شرط من شروط الجمعة المذكورة سقط فرضاً وكان حضور المسجد الجامع لصلاة النوافل وفرض الظهر والعصر مندوباً إليه ... فإذا زالت الشمس صلاهما وأذن لنفسه وأقام وصلى الظهر كسائر الأيام فإذا سلمَ بهما عقبَ وعفّرَ ونهضَ فصلى فريضة العصر بإقامة من غير أذان)^(١).

٢- ما ذهب إليه الشيخ الطوسي تتمة، وقد صرح به في أكثر من مصدر:
أ- فقد جاء عنه تتمة في الخلاف: (من جمع بين صلاتين، ينبغي أن يؤذن للأولى ويُقيم الثانية، سواء كان ذلك في وقت الثانية أو الأولى، وفي أي موضع كان...، دليلنا إجماع الفرقة، وأيضاً روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه جمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة بأذان واحد وإقامتين، وهذا نص)^(٢).

وهذا الكلام صريح في إناطة السقوط بالجمع، لا بخصوص مكان أو زمان.
ب- وقد جاء عنه تتمة في المبسوط: (من جمع بين صلاتين، أذن وأقام للأولى منها وقيم للأخرى بلا أذان، سواء جمع بينهما في وقت الأولى أو الثانية)^(٣).
ت- كما جاء عنه تتمة في النهاية: (ولا يجوز الأذان لصلاة العصر يوم الجمعة، بل ينبغي إذا فرغ من فريضة الظهر أن يُقيم للعصر ثم يصلي، إماماً كان أو مأموماً)^(٤).
ولا أجد اختلافاً في هذه العبارة عن سابقاتها، من الدلالة على سقوط الأذان الثاني

(١) الكافي للحلبي: ١٥٢.

(٢) الخلاف: ٢٨٤/١.

(٣) المبسوط: ٩٦/١.

(٤) النهاية: ١٠٧.

في الجمع غير المستحب.

ولكن الشيخ ابن إدريس تذت ادعى خلاف ذلك، واستظهر منها الاختصاص بيوم الجمعة عند الجمع بين صلاة الجمعة والعصر، فقال تذت: (وقد يشبهه على كثير من أصحابنا المتفقهة هذا الموضع لما يقفون عليه فيها أورده شيخنا أبو جعفر الطوسي رحمه الله في نهايته في باب الجمعة من قوله - وذكر العبارة السابقة - وهذا عند التأمل لا درك على المصنف، ولا اشتباه، وهو أن الإمام إذا فرغ من صلاة الظهر يوم الجمعة وصلى الجمعة يقيم للعصر من غير أذان له، والذي يدل على ما قلناه: أن المسألة أوردها في باب الجمعة، لا الجماعة، لا أن مقصود المصنف كل من صلاها أربعاً^(١))

ولا يخفى أن ما ذكره تذت بعيد جداً، لما هو الظاهر من (بل) التي تفيد الإضراب إذا أتى بعدها بجملة، (فتارة) تكون بمعنى الإبطال، (وتارة) للانتقال من غرض لآخر، ومثال الأول قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ﴾^(٢)، ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى بَلْ تُؤَثِّرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾^(٣)، والظاهر من عبارة الشيخ في النهاية هو الانتقال من غرض لآخر، والغرض الأول هو بيان وظيفته تجاه الأذان الثاني إذا صلى الجمعة، والغرض المستقل إليه بعد (بل) هو بيان وظيفته تجاه الأذان الثاني إذا صلى الظهر.

وقد يقال: وإن سلمنا أن معنى (بل) هو ما ذكر من الانتقال إلى غرض آخر، إلا أن إفادة المعنى الثاني هو بيان اشتراك الحكم بين المأموم والإمام.

(١) السرائر: ١/٣٠٨.

(٢) المؤمنون: ٧٠.

(٣) الأعلى: ١٤ - ١٦.

فيُجاب: بأن هذا ليس غرضاً آخر، بل لا يحتاج فيه إلى الاستدراك، لإمكانه أن يقول: (لا يجوز أن يؤذن لصلاة العصر إماماً كان أو مأموماً في يوم الجمعة).

وقد ذكر العلامة تت كلام ابن إدريس تت ولم يرتضه، قائلًا: (وحمل ابن إدريس الظهر على الجمعة باطل، لعدم الدليل)^(١).

٣- ما قاله ابن البرّاج تت: (من جمع بين صلاتين، جاز له أن يؤذن ويقيم للأولى، ثم يقيم للثانية)^(٢).

وهذا الكلام ظاهره موافقته لكلام الشيخ المتقدم من تعليق الترك على الجمع.

٤- ما ذكره المحقق تت في المعبر، قائلًا: (يجمع يوم الجمعة بين الظهرين بأذان وإقامتين، كذا قال الثلاثة وأتباعهم؛ لأنَّ الجمعة تجمع صلواتها وتسقط ما بينها من النوافل إلا في رواية، قال الشيخ في المبسوط ... ووجه ذلك أنَّ الأذان إعلام بدخول الوقت فإذا صلى في وقت الأولى أذن لوقتها، ثم أقام للأخرى؛ لأنه لم يدخل وقت يحتاج إلى الإعلام به، ولو جمع بينهما في وقت الثانية أذن لوقت الثانية، ثم صلى الأولى؛ لأنَّها مرتبة عليها، ثم لا يعاد للثانية)^(٣).

وما ذكره تت ظاهر في عدم اختصاصه بمن صلى الجمعة، بل يشمل من صلى الظهرين أربعاً أيضاً، كما في عبارات الشيخ تت المتقدمة.

نعم، ذكر أن السقوط في المقام في يوم الجمعة، إلا أنَّ مناط السقوط في عبارته ليس هو الزمان، بل المناط هو الجمع، وعلى أساس هذا المناط تشمل مقام عدم استحباب الجمع.

(١) مختلف الشيعة: ٢/٢٤٤.

(٢) المهذب: ١/٩٠.

(٣) المعبر: ٢/١٣٦.

وكذلك هذا هو ظاهر عبارته تَبَيَّنُ في الشرائع، إذ قال: (ويُصَلَّى يوم الجمعة الظهر بأذان وإقامة والعصر بإقامة)، لإطلاق قوله (الظهر).

هذا هو القول الأول المدعى عليه الشهرة بين الأعلام^(١).

القول الثاني: عدم سقوط الأذان الثاني عند الجمع.

وهو مختار جمع من المتأخرين:

١- ما ذكره صاحب المدارك تَبَيَّنُ، قائلاً: (وقال ابن إدريس إنها يسقط أذان العصر عمَّن صَلَّى الجمعة دون من صَلَّى الظهر، ونقل عن ابن البرَّاج والمفيد في الأركان أنَّهما استحبا الأذان لعصر يوم الجمعة كغيره من الأيام، وهو اختيار المفيد في المقنعة على ما وجدته فيها، فإنه قال بعد أن أورد تعقيب الأولى: ثم قم فأذن للعصر وأقم الصلاة؛ وإلى هذا القول ذهب شيخنا المعاصر سلمه الله، وهو المعتمد؛ لإطلاق الأمر الخالي من التقييد)^(٢)

٢- عبارة الشيخ المفيد تَبَيَّنُ في المقنعة، ولم أعرضها عند نقل كلمات الأعلام ممن اختاروا القول الأول، وأجلت عرضها إلى هذا الموضوع؛ لوجود اختلاف في النسخ، حيث قال في بحث صلاة الجمعة: (ثم قم فأذن للعصر وأقم)، وهي كما نقلناها آنفاً عن السرائر والمدارك، وعلى هذا فقد وافق المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك قدس سرهما.

ولكن وردت في نسخة أخرى -وهي المذكورة في التهذيب-: (ثم قم فأقم

(١) وهذا هو مختار جمع آخر (منهم) العلامة في المنتهى: ٤/٤١٨، التذكرة: ٣/٦٠، (ومنهم) الشهيد

الأول في الدروس: ١/٦٥ (كل من جمع بين صلاتين لم يؤذن ثانياً على المشهور).

(٢) المدارك: ٣/٢٦٤.

للعصر^(١)، ويظهر من هذه النسخة موافقته لقول المشهور.

ويضاف إلى هذا كله ما نقله صاحب الجواهر تَدْتُّ، حيث قال: (وما عن بعض نسخ المقنعة من التعبير بالأذان مراد منه الإقامة، بقريته ما عن نسخة أخرى، وعدم إردافه بالإقامة في النسخة المزبورة)^(٢).

وما نقله صاحب الجواهر تَدْتُّ هنا مخالفٌ لما ذُكر في النسختين المتقدمتين؛ حيث أُنْهَتْ ذَكَرَتْ الأذان لصلاة العصر دون الإقامة، فهي إمَّا نسخة أخرى أو سهو من قلمه الشريف، ولا مرجح لإحدى النسخ على الأخرى.

٣- ما ذكره السيد الخوئي تَدْتُّ: (إن ما اختاره صاحب المدارك تبعاً للمحقق الأردبيلي من عدم السقوط لدى الجمع مطلقاً سواء أكان في عصر الجمعة أم غيرها، وسواء صلى صلاة الجمعة أم الظهر هو الصحيح)^(٣).

هذا هو القول الثاني الذي اختار عدم سقوط الأذان الثاني عند الجمع بين الصلاتين.

المحور الثاني: مقتضى القاعدة.

ويمكن التمسك بإطلاق مجموعة من الروايات للدلالة على الاستحباب.

الرواية الأولى: موثقة سماعاً.

وهي ما رواه الشيخ، عن الحسين بن سعيد، عن الحسن أخيه، عن زرعة، عن سماع، قال: (قال أبو عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ لا تصلُّ الغداة والمغرب إلا بأذان وإقامة، ورخص

(١) تهذيب الأحكام: ١٨.

(٢) جواهر الكلام: ٣٠/٩.

(٣) المستند: ٢٧٠/١٣.

في سائر الصلوات بالإقامة، والأذان أفضل^(١).

وقيد (أخيه) في السند لم يرد في الاستبصار، وعلى هذا فقد يكون الحسن المذكور في السند هو ابن فضال الثقة، إلا أن الشيخ محمد استقرب كونه ابن سعيد، وعلى كلٍ فالرواية معتبرة.

وهذه الرواية صريحة الدلالة في رجحان الأذان في جميع الفرائض، ومطلقة من جهة التفريق والجمع بين الصلاتين.
الرواية الثانية: موثقة الساباطي.

وهي ما رواه الشيخ، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عن عمار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (إذا قمت إلى صلاة فريضة فأذن وأقم، وافصل بين الأذان والإقامة بقعود أو بكلام أو تسييح)^(٢).

وفي سند هذه الرواية مصدق بن صدقة، الذي وثقه الكشي في ترجمة محمد بن سالم ابن عبد الحميد، فقال: (قال أبو عمرو: هؤلاء كلهم فطحية من أجلة العلماء والفقهاء العدل، وبعضهم أدرك الرضا عليه السلام، وكلهم كوفيون).^(٣)

وأما دلالتها، فهي لا تختلف عن الأولى في استفادة الإطلاق، من حيث الجمع والتفريق بين الصلاتين.

الرواية الثالثة: موثقة أخرى للساباطي.

(١) التهذيب: ٥١/٢، الوسائل: ٣٨٤/٥، ب ٥ أبواب الأذان ح ٥.

(٢) التهذيب: ٤٩/٢، ح ١٦٢.

(٣) رجال الكشي: ٣٩٨.

ما رواه الشيخ، عن محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عن عمار، قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: (لا بُدَّ للمريض أن يؤذن ويقيم إذا أراد الصلاة ولو في نفسه إن لم يقدر على أن يتكلم به سئل، فإن كان شديد الوجع؟ قال: لا بد أن يؤذن ويقيم؛ لأنه لا صلاة إلا بأذان وإقامة)^(١).

ودلالاتها - كسابقاتها - ظاهرة في الدلالة على رجحان الأذان في كل فريضة، بل نفت حقيقة الصلاة عند عدم الأذان، وهي كذلك مطلقة من جهة الجمع والتفريق. الرواية الرابعة: خبر الصباح بن سيابة.

ما رواه الشيخ، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن معاوية بن وهب أو ابن عمار، عن الصباح بن سيابة، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: لا تدع الأذان في الصلوات كلها، فإن تركته فلا تتركه في المغرب والفجر، فإنه ليس فيها تقصير)^(٢).

وسند هذه الرواية ضعيف بالصباح بن سيابة، فإنه لم يُذكر بتوثيق، لا خاص، ولا عام، إلا كونه ممن روى عنه أصحاب الإجماع كأبان وحماد ابني عثمان^(٣).

ودلالاتها - كسابقاتها - ظاهرة في ثبوت الرجحان في حالة الجمع وحالة التفريق. هذا تمام الكلام في المحور الثاني، الذي اتضح من خلاله أن الأصل ثبوت الإطلاق. المحور الثالث: الأدلة الخاصة.

الدليل الأول: ما ذكره المحقق الحلي رحمته الله وتبعه فيه غيره.

إنَّ الأذان إعلام بدخول الوقت، فإذا أذن في وقت الأولى لم يحتج إلى أذان جديد إذا

(١) التهذيب: ٢٨٢/٢، ح ٢٥.

(٢) التهذيب: ٤٩/٢، ح ١٦١.

(٣) معجم رجال الحديث: ٩٦/٩.

صلى الثانية في وقتها، وكذلك إذا صلى الأولى في وقت الثانية فإنه يؤذن للثانية، والإعلام يتحقق في الوقت دون خارجه وبه يسقط الأذان الثاني^(١).

إن قلت: إن كان أصل شرعية الأذان لأجل الإعلام بدخول الوقت، فكيف

استحب في القضاء مع فوات وقت الأداء؟

فيُجاب: إن استحباب الأذان في القضاء ثابت لورود النص.

أقول: إن ما ذكر في هذا الاستدلال وإن دلت عليه مجموعة من الروايات، (منها)

رواية عبد الله عن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لبلال: إذا دخل الوقت يا بلال اعل فوق الجدار وارفع صوتك بالأذان)^(٢)، وغيرها.

إلا أنه قد ورد في قبالتها مجموعة من الروايات دلت على مشروعية الأذان للصلاة،

كما أشرنا إلى بعضها في المحور الثاني، وغيرها كثير^(٣)، وقد ذكرت عدة مواقف للتعامل مع هاتين الطائفتين من الروايات:

الموقف الأول: إن علة الأذان هو الصلاة، والإعلام تابع له.

الموقف الثاني: إن للأذان علتين، هما الصلاة والإعلام.

الموقف الثالث: إن الأذان على نوعين:

النوع الأول: أذان الإعلام.

النوع الثاني: أذان الصلاة.

(١) المعتبر: ١٣٦/٢، جامع المقاصد: ١٧٠/٢، روض الجنان: ٢٤٠.

(٢) الوسائل: ٣٩٠/٥، ب ٨ أبواب الأذان ح ٥.

(٣) الوسائل: ٣٨١/٥، ب ٤ من أبواب الأذان، طبعة آل البيت عليهم السلام.

وهذا مذهب المتأخرين، وهو الظاهر من الروايات، وبين النوعين عموم وخصوص من وجه، فربما يتداخلان في أذان واحد، وقد يفترقان، وعليه فبناء على ما ذكره المحقق رحمته من أذان الإعلام ساقط؛ لأنه مختص بالوقت يبقى أذان الذكر والصلاة، بل يبقى استحباب الأذان الثاني حتى عندما يلتزم بالموقف الأول، ويضاف إليه كيف يدعى انه للإعلام مع إمكان إتيانه سرا^(١)، وعليه فالظاهر من بعض الروايات التي حثت عليه، وشددت على الإتيان به في كل صلاة، هو أذان الصلاة، كما جاء أنفاً في موثقة عمار السباطي: (سئل فان كان شديد الوجع، قال: لا بد أن يؤذن ويقيم؛ لأنه لا صلاة إلا بأذان).
 الدليل الثاني: صحيحة رهط.

وهي ما رواه الشيخ، بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن رهط (منهم) الفضيل و زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: (إن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين، وجمع بين المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين)^(٢).

ولا إشكال في سند الرواية، ولكن يطول الكلام في دلالتها، وتقريب الدلالة: بأن ترك الرسول صلى الله عليه وسلم الأذان في حال الجمع بين الفرضين كاشفٌ عن سقوطه؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يترك المستحب.

وقد أشكل على هذه الرواية، بعدم ظهورها في سقوط الأذان بحيث يستوجب تخصيصاً في أدلة مشروعيته، وإنما هو لأجل التخفيف والتوسيع^(٣).

(١) الروضة البهية: ١/١٩٦.

(٢) التهذيب: ١٨/٣، ح ٦٦، الوسائل ب ٣٦ أبواب الأذان ح ٢.

(٣) مستند العروة: ١٣/٢٦٩.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُجَابَ أَنَّ الظهور على خلاف ما أشكل؛ لأنه لو كان المناط هو التخفيف والتوسيع لما اختص بحال الجمع، ولشَمَلِ حال التفريق أيضاً، ولعلَّ هذا ما يظهر من التكرار المذكور في كلام الإمام عليه السلام الذي لا داعي له إلا التأكيد على أنه ساقط عن الاستحباب حال الجمع.

وبكلمة: إِنَّ الغرض لو كان هو التسهيل فإنه ليس بالضرورة أَنْ يتحصَّل بترك الأذان، بل هو حاصل بمجرد الجمع، إذ يُفهم من الرواية أَنَّ لخصوصية الجمع مدخلية في الترك بالإضافة إلى فهم استمرار الترك من تكرار الفعل.

ولكن يمكن أن يقال: إِنَّ الجمع بين الفرضين ليس بعدم الفاصلة بينهما بنافلة أو بوقت طويل أو بكليهما كما سوف يأتي، بل الجمع حصل بالأذان، أي أَنَّهُ عليه السلام شَرَكَ بينهما بأذان وإقامتين، ويكون الجار والمجرور متعلِّقاً بالفعل، والباء بمعنى الاستعانة، وعليه فيكون مدخولها آلة الجمع، وعلى هذا فلا تفيد الرواية جواز ترك الأذان الثاني سواء جمع بين الفرضين أم فرَّق بينهما، ولا يكون له دلالة إلا إرادة التخفيف والتوسعة بترك الأذان.

فيجاب: إِنَّ ما ذُكِرَ يلغي ظهور (بينهما) في الظرفية، وهو ثابت، وعلى هذا يكون الظرف هو الصلاتين، ولكن لا بد من صرف معنى الباء إلى الملابس - أي بمعنى (مع) -، فيكون المعنى أَنَّهُ عليه السلام جمع في ما بين الصلاتين مع إتيانه بأذان واحد، وهذا كما تلاحظ لا يدلُّ على سقوط الأذان الثاني؛ لأنَّ الرواية ستكون مسوقة لبيان جواز الجمع، لا لبيان سقوط الأذان.

لكن الصحيح أَنَّ (الباء) هنا قد استعملت للاستعانة والآلية، وما بعدها آلة للجمع، ولكن مع معطوفه، وبالتالي يمكن استفادة اشتراك الفرضين بأذان واحد حال

الجمع، بمعنى أن الباء ومدخولها مع معطوفه متعلقان بالفعل، وهذا ما اختاره المحقق القمي رحمته (١).

الدليل الثالث: ما رواه الصدوق رحمته في الفقيه.

وهو صحيح عبد الله بن سنان، عن الصادق عليه السلام: (أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين، وجمع بين المغرب والعشاء في الحضر من غير علة بأذان واحد وإقامتين) (٢).

وطريق الصدوق إلى ابن سنان صحيح.

أمّا الدلالة: فمن جهة هي لا تختلف عن الرواية السابقة، من حيث أن (الباء) للآلية، وما بعدها ومعطوفه آلة الجمع.

إلا أن في هذه الرواية قيداً إضافياً، ألا وهو (في الحضر من غير علة)، ولعل هذا القيد يمنع ما ذكر من أن ترك الأذان علة في الروايات هو التسهيل والتخفيف؛ لأن ظروف الاختيار متوفرة في المقام، وهو الحضر وعدم المرض، ولعل هذا الحال هو المناسب لإتيان التكليف بأفضل صورة.

إن قلت: إن الترك هنا لبيان الجواز، لا التشريع، فإنه كما بين جواز الجمع من دون علة كذلك بين جواز الترك (٣).

وأجيب: بأن ترك المعصوم للمستحب غير ثابت بعد إمكان بيانه بالقول (٤).

(١) غنائم الأيام: ٣٩٥/٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١/١٨٦، ح ٨٨٦.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٥/٥٥٢.

(٤) كتاب الصلاة للميرزا النائيني: ٥/٢٥٢.

ولكن أقول: بأنه قد تكرر منهم عليه السلام بيان الجواز بالفعل، كما في حكاية فعله عليه السلام بترك التفريق بين الصلاتين، كموثق زرارة عن الصادق عليه السلام: (إنما فعل رسول الله عليه السلام ليتسع الوقت على أمته)^(١)، وخبر عبد الملك القمي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (قلت له: أجمع بين الصلاتين من غير علة؟ قال عليه السلام: قد فعل ذلك رسول الله عليه السلام، أراد التخفيف عن أمته)^(٢)، لكن مع ذلك يفهم من الرواية استفادة التشريع بدلالة التكرار لعدم وجود الداعي بعد إمكان بيانه بفعل واحد، كما فعل في رواية عبد الله القمي.

وبالإضافة إلى هذا يُقال: لو كان الحديث يدل على بيان الجواز ما الداعي لإناطته بالجمع، لاسيما وأن الإمام في مقام بيان التشريع، لا نقل واقعة. وإن أبيت فيقال: إن صحيح عبد الله بن سنان ما دام قد قيّد (في الحضر من غير علة) فهذا ظاهر في نفي المشروعية؛ لأنّ الترك الذي يمكن أن يكون لجهات عديدة مجمل الدلالة، فلا يستكشف منه أنّ المتروك يترك رخصة والاستحباب باق. وبعبارة أوضح: إنّ الترك لأنحاء عديدة (فتارة) يترك الشيء لأنّه غير مشروع (وتارة أخرى) يُترك الشيء لبيان الجواز، وعلى ذلك فيتردد المراد من هذا الترك فيكون مجملاً، وهذا يكفي في رفع الاستحباب.

وأجاب السيد الحكيم رحمته الله بأنّ الاستدلال على بيان الجواز ليس بالترك، بل بواسطة التعليل، والتعليل صريح في كون الترك للدلالة على نفي الوجوب، لا المشروعية، ولعلّ ما ذكره واضح؛ لأنّ المتروك رخصة خلاف الأصل، فيحتاج لبيان

(١) الوسائل: ٤/٢٢٢، ب ٣٢ أبواب المواقيت ح ٨.

(٢) الوسائل: ٤/٢٢١، ب ٣٢ أبواب المواقيت ح ٣.

العلّة دون من ترك لأصل التشريع، فانه لا يحتاج^(١).

ولكن يمكن الجواب: بأنّ التعليل الذي أشار إليه إن كان المقصود به هو ما ذكر في خبر عبد الملك القمي وموثق زرارة المتقدمين، فإنّه من البعيد منه تدرُّ جلب هذا التعليل الذي سبق في بيان علّة الجمع؛ لأنّ التفريق ثابت استحبابه، فالعدول عنه مما يحتاج إلى بيان علّة وسبب، ومقامنا هو بيان ترك الأذان كما هو ظاهر الصحيحة، فإنّها مسوقة لذلك، وإن كان ما ذكر من قيد في الرواية (في الحضر من غير علّة) إشارة إلى العلّة المذكورة في الروايات، أي أنّه ترك الأذان اختياراً للتوسعة، فانه كذلك غير صحيح، لأنّ هذه الإشارة والقيد إنّما ذكر بعد الجمع بين الفرضين، (جمع... من غير علّة)، فلو كان هذا القيد للجمع والترك لذكر بعد نهاية الجملة هكذا: (جمع... بأذان وإقامتين من غير علّة) ليصحّ عود القيد إلى الترك، ولكن ذكر بعد الجمع فإنّما عندما نذكر علّة مثلاً هكذا نقول: (الخمر حرام لأنّه مسكر)، ولا نقول: (الخمر لأنّه مسكر حرام) لأنّ التعليل للحكم.

الدليل الرابع: ما رواه الكليني، عن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن احمد بن محمد بن أبي نصر، عن عبد الله بن سنان، قال: (شهدت المغرب ليلة مطيرة في مسجد رسول الله ﷺ فحين كان قريباً من الشفق نادوا وأقاموا الصلاة فصلوا المغرب، ثم أمهلوا بالناس حتى صلوا ركعتين، ثم قام المنادي في مكانه في المسجد فأقام الصلاة فصلوا العشاء، ثم انصرف الناس إلى منازلهم، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك، فقال: نعم، قد كان رسول الله ﷺ عمل بهذا)^(٢).

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٥٥٢/٥.

(٢) الكافي: ٢٨٦/٣، الوسائل: ٢١٨/٤، ب ٣١ أبواب المواقيت ح ١.

أمّا سند هذه الرواية (ففيه) علي بن محمد، وهو الرازي (خال الكليني)، وهو ثقة، (وفيه) سهل بن زياد وهو كذلك ثقة على المختار؛ لتوثيق الشيخ تتمة في رجاله، وعدم وجود معارض سوى ما ذكر عن القميين الذين يضعفون فاسدي المذهب ومن يروون عن الضعفاء، وقد فصلنا الكلام في ذلك في رسالة مستقلة ليس هذا موضع بحثه؛ لأنّه طويل الذيل.

ومن هذا كلّ يظهر أنّ هذه الرواية معتبرة.

أمّا دلالتها: فيمكن دعوى دلالتها على المطلوب، فإنّ الإمام عليه السلام أخبر بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يؤذن للمغرب ويترك أذان العشاء - بقوله فأقام الصلاة - عند الجمع بين الصلاتين.

وإن ادعي: أنّ الناس قد تنفّلوا فلا دلالة على تركه الأذان حال الجمع؛ لأنّ النافلة مانعة للجمع، ومحققة للتفريق.

فيُجاب: بأنّها ظاهرة في تنفل المأموم، لا الإمام، ولا يوجد ما يدل على أنّ الإمام قد تنفل، مضافاً إلى ما سيأتي من أنّ الإتيان بالنافلة لا يكون مانعاً عن الجمع.

وقد أشكل السيد الحكيم تتمة بأنّه لا يظهر أنّ تركه للأذان كان بسبب الجمع بين الفرضين ليدل على قبح النافلة، لجواز أن يكون لأجل الاستعجال والمطر مما اقتضى ترك أذان المغرب أيضاً^(١).

ويجاب على هذا:

١ - إنّ ما ذكره تتمة من أنّ الرواية دالة على ترك أذان المغرب فإنّه غير واضح من الحديث، بل الحديث ذكر (نادوا) وهذا ليس فيه دلالة على الترك؛ لأنّ المنادي إنّ كان

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٥٥٨/٥.

خارج المسجد فلا ينادي بغير الأذان، وإن كان المنادي داخل المسجد فلا يمكن أن نعرف أداة النداء، فقد يكون بالأذان وقد يكون بحثهم على الحضور أو بقولهم الصلاة الصلاة، وعلى أقل التقادير يتحقق في العبارة الإجمال، ولا يدل على تركه لأذان المغرب. بالإضافة إلى أنه ليس من المعهود منهم ﷺ ترك أذان المغرب لما سمعت فيما تقدّم من شدّة التأكيد عليه دون غيره من باقي الفروض، فكيف يتركه الرسول ﷺ؟! فلا ظهور في الرواية على ترك أذان المغرب.

٢- أمّا ما ذكره تقيّ (مِنْ أَنْ تَرَكَ أَذَانَ الْعِشَاءِ لَيْسَ لِأَجْلِ الْجَمْعِ، لِحُجُوزِ أَنْ يَكُونَ لِأَجْلِ الْمَطْرِ) وَإِنْ كَانَ مُحْتَمَلًا إِلَّا أَنَّ الظاهر من الحديث أَنَّ التَّركَ كَانَ لِأَجْلِ الْجَمْعِ، بِقَرِينَةٍ أَنَّهُ لَوْ كَانَ التَّركَ لِأَجْلِ الْمَطْرِ الشَّدِيدِ، وَكَانَتِ الْمَحَافِظَةُ عَلَى الْوَقْتِ مَرْغُوبًا فِيهَا، فَإِنَّ هَذَا لَا يَنَاسِبُ إِمهَالِ النَّاسِ الْإِتْيَانَ بِرَكَعَتَيْنِ، حَتَّى لَوْ فَرضْنَا أَنَّ النَّافِلَةَ كَانَتْ عِنْدَهُمْ شَدِيدَةً الْأَهْمِيَّةِ، كَمَا يَظْهَرُ مِنْ بَعْضِ مَنْ نَرَاهُمْ الْآنَ، بِحَيْثُ لَا يَتْرُكُ الْغَفِيلَةَ بِالرَّغْمِ مِنْ تَرْكِهِ الْأَذَانَ، إِلَّا أَنَّ هَذَا لَا يَمْنَعُ مِنْ إِمكانِ الْإِتْيَانِ بِكِلَا الْأَمْرَيْنِ مَعَ عَدَمِ التَّجَاوُزِ عَلَى الْوَقْتِ، لِإِمكانِ أَنْ يُؤْذَنَ الْمَنَادِي حَالِ تَنْقَلِبِهِمْ، كَمَا هُوَ حَاصِلُ الْيَوْمِ.

إذن في الرواية المذكورة دلالة على ترك الرسول ﷺ لأذان العشاء حال الجمع، إلا أنّها غير دالّة على أنّ تركه على نحو المشروعية والاستمرار.

وقد يُقال: إِنَّ (كَانَ) التي عبّر بها الإمام يمكن أن تدل على الاستمرار، كما في قوله تعالى: ﴿كَانَ اللَّهُ سَمِيعًا﴾^(١) حيث أنّها دالّة على استمرار الصفة.

ويمكن أن يُجاب هذا: بأنّ ما ذُكر في الآية الكريمة مختص به تعالى؛ لوجود القرينة، أمّا في غيره فلا تكون (كان) ظاهرة في الاستمرار، إلا إذا دخلت على الفعل المضارع

من جهة الاستعمال والعرف، لا من حيث الوضع، حيث قال في المحلى في شرح جمع الجوامع: (وقد تستعمل (كان) مع المضارع للتكرار، وعلى ذلك جرى العرف)^(١)، وقال الشوكاني في نيل الأوطار: (إنَّه قد تقرر في علم الأصول أنَّ (كان) تفيد الاستمرار وعموم الأزمان)^(٢).

هذا تمام الكلام في المقام الأول، حيث تحصَّل دلالة الأخبار على سقوط الأذان الثاني حال الجمع.

(١) المحلى في شرح جمع الجوامع: ٢٢٢/٢.

(٢) نيل الأوطار: ٢٥٥/٢.

المقام الثاني

بعد أن استظهر من الأخبار سقوط الأذان الثاني حال الجمع، نعقد البحث في هذا المقام في أن هذا السقوط هل هو على نحو العزيمة أم الرخصة؟

والكلام في جهات:

الجهة الأولى: كلمات الأصحاب رضوان الله عليهم.

القول الأول: الحرمة:

١- ما ذكره الشهيد الثاني رحمته: (الظاهر تحريم الأذان فيما لا إجماع على استحبابه)^(١).

٢- وتبعه صاحب الحدائق رحمته: (الأظهر عندي ما رجحه شيخنا الشهيد الثاني رحمته من التحريم)^(٢).

٣- عبارة الشيخ رحمته في النهاية: (لا يجوز الأذان لصلاة العصر يوم الجمعة، بل ينبغي إذا فرغ من فريضة الظهر أن يقيم للعصر)^(٣)، وقد اختلف في دلالة هذه العبارة، فاستظهر منها كاشف اللثام الحرمة^(٤)، في حين استظهر بعض الأعلام الكراهة^(٥)، وهو الصحيح بقريظة ما ذكره الشهيد الثاني رحمته، قائلاً: (لا قائل هنا بتحريم الأذان الثاني)^(٦).

(١) الروضة البهية: ١٩٦/١.

(٢) الحدائق الناضرة: ٩٨٢/٧.

(٣) النهاية: ١٠٧.

(٤) كشف اللثام: ٣٥٦/٣.

(٥) مفتاح الكرامة: ٣٩٧/٦.

(٦) روض الجنان: ٢٤٠.

القول الثاني: الرخصة:

ما ذكره المحقق الكركي تتأثر: (لو جمع الحاضر والمسافر بين الصلاتين في وقت إحداهما، فالمشهور بين الأصحاب أنَّ أذان الثانية يسقط، صرح بذلك كثير منهم؛ لأنَّ الأذان إعلام بدخول الوقت، وقد حصل بالأذان الأول؛ ولما روي صحيحاً عن الباقر عليه السلام...، والمراد بسقوط الثانية: أنه إذا جمع بينهما في وقت الأولى كان مختصاً بها؛ لأنها صاحبة الوقت، وإذا كان الجمع في الثانية أذن أولاً لصاحبة الوقت، أعني الثانية، وأقام لكل منهما، ويظهر من الذكرى عدم السقوط لأذان الثانية، فإنه قال: يسقط أذان الإعلام ويبقى أذان الذكر والإعظام، وما ذكر غير ظاهر؛ لأنَّ الأذان واحد وأصل شرعيته لغرض الإعلام بدخول الوقت، وهو منتف هنا، وكيف قلنا فالأذان للثانية جائز^(١).

وهذا ظاهر في أن السقوط رخصة، لا عزيمة.

٢- ما ذكرنا من عبارة الشيخ في النهاية من الدلالة على الكراهة.

الجهة الثانية: البرهان:

ذكرنا فيما سبق أنَّ هناك مجموعة من الروايات المعتبرة دلَّت على ثبوت استحباب الأذان لكل فريضة، بحيث كان تأكيد الأئمة عليهم السلام شديداً حتى وصل الكلام إلى إتيانه ولو في نفسه، بل حتى لو كان يتألم ويتوجع كثيراً، (منها) قوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بأذان)، (ومنها) قوله عليه السلام: (إذا قمت لصلاة فريضة فأذن)، حيث أنَّها عامَّة بلحاظ الفرائض، ومطلقة بلحاظ حال الجمع وحال التفريق.

(١) جامع المقاصد: ٢/١٧٠.

إلا أنه ورد في قبال هذه المجموعة من الروايات أدلة خاصة دلّت على ترك المعصوم عليه السلام للأذان الثاني حال الجمع بين الصلاتين، وأن إسقاطها لا للتسهيل والتخفيف، بل للتشريع كما تقدّم في المقام الأول، وعلى هذا الأساس فهل تحمل المطلقات على الروايات المقيّدة، بحيث يُجمع بينهما جمعاً عرفياً، فتكون صحيحة الرهط مقيّدة للإطلاق بقوله (لا صلاة إلا بأذان)؟

وأجيب: بأن حمل المطلق على المقيّد في باب المستحبات لا يصح.

ولكن يرد على هذا: أنه وإن صحّ ما قيل من عدم صحة حمل المطلق على المقيّد في باب المستحبات، إلا أنه ليس هذا دائماً كما تقرر عندهم من أن المقيّد إذا كان نافياً لبعض الموارد للمطلق لا بد من حمل المطلق عليه لحصول التنافي، وفي المقام يظهر من صحيحة الرهط أن رسول الله صلى الله عليه وآله ترك الأذان الثاني حال الجمع بين الفرضين، وهذا نفي لبعض أفراد المطلق وهو يوجب حمل المطلق عليه ويؤدي إلى اختصاص الاستحباب بحالة التفريق وعدم مشروعية الأذان الثاني حال الجمع، وهذا نظير ما ذكر من حمل المطلقات (لا صلاة إلا بأذان) في باب الأداء والقضاء على الأدلة المقيّدة، مثل صحيحة محمد بن مسلم (وتقييم في البقية) فاختص الأذان بحال الأداء، وعدم ثبوته في كل فرض حال القضاء.

إن قلت: إن ما ذكر من مقيّدات لا ينافي المطلقات، لإمكان ترك المستحب للمعصوم فتبقى المطلقات على حالها.

أقول: إن هذا مصادرة؛ لأنه مبني على ترك المستحب على نحو الرخصة، وهو أول الكلام، ولا دلالة في المقيّدات على أن الترك على نحو العزيمة أو الرخصة.

وعلى كل فالمطلقات تكون مقيّدة بما ذكر من الروايات، وتدل على الحرمة

والسقوط عزيمة.

ولعلَّه لهذا أشار الشهيد الثاني تَدْبُئُ بقوله: (من أتمَّها عبادة توقيفية، ولا نصَّ عليه بخصوصه، والعموم مخصوص بفعل النبي ﷺ) (١).

(١) الروضة البهية: ١/١٩٥.

المقام الثالث

بماذا يتحقق التفريق؟

اختلف الأصحاب في بيان حقيقة الجمع، وبماذا يتحقق التفريق إلى عدة أقوال: (منها) ما ذكره ابن إدريس تذ، وتبعه غيره، من أن الإتيان بالنافلة هو الذي يحقق التفريق، وهذا القول قيل به اعتماداً على الأخبار. (منها) ما اختاره المحقق السبزواري تذ، وصاحب الرياض تذ^(١)، وهو اختيار ترك النافلة مع صدق الجمع عرفاً، ولعلّ هذا لأصالة عدم السقوط مع عدم حذف النافلة. (ومنها) الفصل الطويل بمثابة لا يصدق عنوان الجمع عرفاً، وهو مختار صاحب العروة تذ.

وفي المقام ذكرت مجموعة من الروايات:

١- ما رواه الكليني، عن محمد بن يحيى، عن سلمة بن الخطاب، عن الحسين ابن سيف، عن حماد بن عثمان، عن محمد بن حكيم، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سمعته يقول: (إذا جمعت بين الصلاتين فلا تطوع بينهما)^(٢).

٢- علي بن محمد، عن محمد بن موسى، عن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن حماد بن عثمان، قال: حدثني محمد بن حكيم، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: الجمع بين الصلاتين إذا لم يكن بينهما تطوع، فإذا كان بينهما تطوع فلا جمع)^(٣).

(١) كفاية الفقه: ١/٨٦، رياض المسائل: ٣/٧٥.

(٢) الكافي: ٣/٢٨٧، الوسائل: ٤/٢٢٤، أبواب المواقيت باب ٣٣، ح ٢.

(٣) الكافي: ٣/٢٨٧، الوسائل: ٤/٢٢٤، أبواب المواقيت باب ٣٣، ح ٣.

وفي سند كلتا الروایتين ضعف.

أمَّا الرواية الأولى (ففيها): سلمة بن الخطاب، الذي قال في حقه النجاشي: ضعيف في حديثه^(١).

وحكم السيد الخوئي تت بأنَّه تضعيف صريح^(٢).

إلا أنَّ هذا ليس بتضعيف صريح بحيث يمكن لنا الاعتماد عليه في ردِّ ما يرويه؛ لعدم استكشاف ضعفه في نفسه مما ذكر، وليس لهذا معنى إلاَّ أنَّه يروي عن الضعفاء ويعتمد على المراسيل.

ولكن لا يوجد هناك طريق لتوثيقه، إلاَّ إذا بنينا على وثاقة رجال كامل الزيارات، حيث ورد في إسناده بواسطة حكيم بن داود.

(وفيها) أيضاً: الحسين بن سيف، وهو لم يذكر بتوثيق ولا تضعيف، إلاَّ أنَّه ورد في إسناده كامل الزيارات بواسطة محمد بن حكيم، وقد حكم السيد الخوئي تت وقال: إنَّه ممدوح، لرواية الكشي في المعجم^(٣).

وأمَّا الرواية الثانية: فهي أيضاً ضعيفة سنداً؛ لوجود محمد بن موسى فيها، حيث أنَّه مردد بين شخصين، وهما خورا الثقة، والهمداني الضعيف، والأول يعرف برواية حميد عنه، والثاني يعرف برواية علي بن محمد، والأرجح أنَّ المذكور في الخبر هو الثاني؛ لرواية علي بن محمد، كما استظهر ذلك السيد البروجردي تت، وقد روى عنه في عدَّة

(١) رجال النجاشي: ١٨٤، رقم (٤٩٨).

(٢) مستند العروة: ٢٧٧/١٣.

(٣) معجم رجال الحديث: ٣٨/١٦.

مواطن^(١)، وعلى هذا فالروايتان غير نقيتي السند.

أمّا من حيث الدلالة:

فقد أشكل السيد الخوئي رحمته عليهما، وقال: إنَّهما ناظرتان إلى أنَّ الجمع المقرون

بالنافلة هو تفريق تنزيلاً، والتفريق له أثران:

(الأول): سقوط الأذان.

(الثاني) استحباب التفريق في نفسه.

والثاني هو أظهر الأثرين، ويكون المعنى أنَّ الإتيان بالنافلة هو الذي يحقق ثواب

التفريق، أمّا أنه يسقط الأذان فلم يعلم أنَّ هذا التفريق التعبدي هو الذي يسقط

الأذان^(٢).

ويجاب:

١- إنَّ ما ذكره السيد الخوئي رحمته إنَّ كان بلحاظ الرواية الثانية فهو غير ظاهر؛ لأنَّ

الجمع يختلف عن التفريق من حيث الآثار، فإنَّ الثاني آثاره ما ذكر، والأول آثاره هو

حرمة الأذان عند الجمع، وعلى هذا فإنَّ ما ذكر في كلامه رحمته وإنَّ كان ظاهراً من الشق

الثاني من الخبر، لكن الشق الأول غير ظاهر منه، إذ قال عليه السلام: (الجمع بين الصلاتين إذا

لم يكن بينهما تطوع)، ويظهر من هذا أنَّ الرواية مسوقة لبيان حقيقة الجمع، وهو بمثابة

قوله: (الجمع يتحقق بترك النافلة)، لا لتنزيل الجمع مع النافلة منزلة التفريق، نعم لو

قدّم الشق الثاني وأصبح أولاً لكان لما ذكر وجهه.

(١) اختيار معرفة الرجال: ٧٩، رقم ٥٠٠.

(٢) مستند العروة: ٢٧٧/١٣.

وعليه، فلا بُدَّ من حمل الشق الثاني على الأول، وعدّه مفسراً له، لما ذكر من أنه إذا تردد التصرف بين كلامين في سياق واحد يتعيّن التصرف في الثاني؛ لأنّ الأول بعد استقراره في الذهن يكون الكلام اللاحق جارياً عليه.

٢- لو سلمنا أنّ الحديث يراد منه تنزيل الجمع مع النافلة منزلة التفريق إلاّ أنّه ليس من الواضح كون أثر الاستحباب هو الأبرز بحيث ينصرف إليه الذهن عند التنزيل، كما في: (زيد كالأسد) بحيث ينصرف إلى شجاعته، ولعلّ الإطلاق يكفي في ثبوت كلا الأثرين.

٣- إنّ التنزيل هو عبارة عن عملية عنائية تحتاج إلى لسان خاص يكشف عنها، كما في (الفقاع خمر) أو (الصلاة طواف)، أو غيرها، وهو مفقود في المقام.

٤- لمّا كان التنزيل عملية عنائية، فقد تنزّل بلحاظ جميع الآثار، وقد تنزّل بلحاظ بعض الآثار، ولمّا كانت الآثار في المقام على نسق واحد، ولا امتياز، ولا ترجيح لأحدهما، فالتنزيل بلحاظ جميع الآثار أخف مؤنة من تنزيهه بلحاظ البعض؛ لأنّ تخصيصه يحتاج لمؤنة فيثبت الإطلاق.

أمّا الرواية الأولى فهي لا تختلف عن الثانية في دلالتها على منافاة التطوع للجمع بين الصلاتين.

بقي شيء: هل أن التطوع ينافي الجمع عرفاً أو شرعاً؟
الظاهر هو الثاني؛ لأنّ الإتيان بالنافلة التي لا تستوعب فصلاً طويلاً، فلا يُعدُّ عرفاً تفريقاً.

وما ادعاه السيد الحكيم تدوّن من منافاة النافلة للجمع عرفاً غير ظاهر.

٣- موثقة الحسين بن علوان.

عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن الحسن بن ظريف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر بن محمد عليه السلام، قال: (رأيت أبي وجدِّي القاسم بن محمد يجمعان مع الأئمة المغرب والعشاء في الليلة المطيرة، ولا يصليان بينهما شيئاً)^(١).

وتقريب الدلالة: أنَّها دالَّة على ترك النوافل حال الجمع بين الصلاتين دائماً، بدلالة الفعل المضارع الدال على الاستمرار.

ويجاب على هذا: أن ترك النوافل هل جاء بسبب الجمع أو بسبب المطر للتخفيف على الناس؟ وكلا الاحتمالين موجود، ولا معيَّن لأحدهما، وعليه فلا يصح الاستدلال بالموثقة لإجمالها.

٤- صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (صلاة المغرب والعشاء بجمع بأذان واحد وإقامتين، ولا تصل بينهما شيئاً، هكذا صلى رسول الله صلى الله عليه وآله)^(٢). وتقريب الدلالة: بأن هذا النهي إنما يكون إرشاداً لمناعية النافلة للجمع، فتدل على أن مناط التفريق يتحقق بالنافلة.

ويجاب:

١- إنَّ ما ذكر وإن كان محتملاً، إلا أنَّ في قبالة احتمال آخر، وهو أن يكون هذا النهي كراهتي لبيان مرجوحية الإتيان بالنافلة بعد المغرب، ولا معيَّن لأحدهما.

٢- الظاهر من الصحيحة ليس ما ذكر، بل لبيان أن وقت النوافل هو بعد صلاة العشاء في مزدلفة، ويدل على هذا حديث عنبة، قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

(١) الوسائل: ٤/٢٢٤، ب٣٣ أبواب المواقيت.

(٢) الوسائل: ١٤/١٥، ب٦ أبواب الوقوف في المشعر.

الركعات التي بعد المغرب ليلة المزدلفة، فقال: صلّها بعد العشاء الآخرة)، وحديثه الآخر، قال: (صلّ المغرب والعشاء، ثمّ صلّ الركعات بعد)^(١).
ولكن هذا الاحتمال يبتني على أنّ المراد بالنهي هو عن الرواتب، وعليه فلا دلالة في الصحيحة على تعيّن الإرشاد.

٥- صحيح أبان بن تغلب، قال: (صلّيت خلف أبي عبد الله ﷺ المغرب بالمزدلفة، فقام فصلى المغرب، ثمّ صلّى العشاء الآخرة، ولم يركع فيما بينهما، ثمّ صلّيت خلفه بعد ذلك سنة، فلما صلى المغرب قام فتنفل بأربع ركعات، ثمّ أقام فصلى العشاء الآخرة)^(٢).

وتقريب الدلالة: أنّ هذه الصحيحة دالّة على أنّه في مزدلفة ترك أذان العشاء عند جمعها مع المغرب، وجاء بالنوافل فيما بينهما، فلو كانت النافلة مفرقة لما ترك أذان العشاء، وعليه فهذه الرواية دالة على عدم مفرقة النافلة وإلا لما جاء بها الإمام ﷺ.
وعلى هذا فكيف يمكن أن تجمع بين هذه الصحيحة وصحيحة منصور المتقدمة، وفيها عدّة فروض:

١- نحن فيما سبق ذكرنا عدّة احتمالات في صحيحة منصور، (منها) أن تكون ارشاداً للمانعية لكل نافلة، وفي هذا الفرض (تارة) نقول أنّ صحيح أبان مختص بالرواتب اعتماداً على قرينة أو انصراف، فيحمل المطلق على المقيد، ويختص المانع بالتطوع، (أو) يدعى العكس في صحيح أبان، بأنّها منصرفة للتطوع، فالنتيجة كذلك من حمل المطلق على المقيد، ويختص المانع بالرواتب، (وأخرى) يدعى في صحيح أبان

(١) الوسائل ب ٣٣ أبواب المواقيت.

(٢) يُنظر: الكافي: ٢٦٧/٣، الوسائل ج ١٠ كتاب الحج باب (٦) من أبواب الوقوف بالمشعر ٥.

الإجمال فينهدم المطلق ويسقط عن الحجية.

٢- أن يفرض في صحيحة منصور النهي لبيان الكراهة لكل نافلة فإنَّ جميع الفروض في صحيح أبان لا تؤدي إلى التفريق.

٣- أن يفرض أنَّ صحيحة منصور مختصة بالرواتب، والنهي إرشاد للمانعية، وصحيح أبان (تارة) نفترض أنه مختص بالرواتب، وعليه فيؤدي إلى أنه ترك مستحبين: (الأول) الجمع المستحب في مزدلفة (والثاني) أذان العشاء، فهذا وإن كان ممكناً ولكنه بعيد، (وتارة) نفرض أنَّ صحيح أبان مختص بالتطوع، فلا منافاة (وأخرى) يفرض في صحيح أبان الإجمال، وعليه يحمل المجمع على المبيّن، ويكون المراد بصحيح أبان هو الاختصاص بالتطوع.

٤- أن تكون صحيحة منصور ظاهرة في بيان مشروعية النوافل بعد العشاء كما هو المختار، وصحيح أبان (تارة) يفرض الاختصاص بالتطوع فلا منافاة، (وتارة) يفرض فيه الإجمال، فيتعين حينئذ بالتطوع، (وتارة) يفرض الاختصاص بالنوافل كما هو الصحيح؛ لأنَّ الواقعة الجزئية التي لا يعقل فيها السعة لتشمل جميع الموارد ووجد فرد شائع فتحمل عليه، فإنَّ ذلك هو المنساق عند عدم القرينة، فحينئذ يحمل على الجواز الحكمي، ومقتضاه بقاء الاستحباب والمشروعية بدرجة ضعيفة، وهذا ما اختاره جمعُ من العلماء^(١).

٥- أن تكون صحيحة منصور دالة على المانعية، وصحيح أبان مجمل، من جهة أنه غير ظاهر في أنَّ النافلة تنافي الجمع أو أنه فرَّق في صلاته؛ لأنَّها قضية في واقعة، وحينئذ

(١) الجواهر: ١٩/٦٥، مستند العروة: ١٣/٢٧٢.

يحمل المبين على المجمل وتكون صحيحة أبان مختصة بحال التفريق، ولعل هذا ما تبناه السيد الحكيم تتد، حيث قال: (لكن لإجماله لأنَّه حكاية عن واقعة لا تصلح لمعارضة ما سبق)^(١).

ولكن هذا الفرض - كما تلاحظ - مختص باستظهار دلالة صحيح منصور في الإرشاد للمناعية، وهو خلاف ما استظهرناه منها فلاحظ، وصحيح أبان محتمل في التفريق^(٢). هذا تمام الكلام في روايات المقام، وقد تبين من خلالها عدم إمكان الاعتماد على شيء منها، إمَّا من جهة السند وإمَّا من جهة الدلالة، وعليه فلا يوجد ما يدل على كون النافلة مفرقة، فيرجع إلى العرف لبيان ضابط الجمع والتفريق، والظاهر أنَّه يتحقق بطول الزمن وإن لم يؤت بالنافلة، والله العاصم والعالم.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٥٥٨/٥.

(٢) لكن هذا يرده ارتكاز الراوي بان الواقعتين من حالة واحدة، وهي حالة الجمع وكأنه مفروغ عنه، ولذلك استغرب من الإتيان بالنافلة فالرواية تكون مسوقة لبيان حال الركعات عند الجمع بين الفريضتين في مزدلفة.

المصادر

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي رحمته، ط النجف الأشرف.
- ٣- جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي رحمته، ط النجف الأشرف.
- ٤- الحدائق الناضرة، الشيخ يوسف البحراني رحمته، ط جماعة المدرسين.
- ٥- رجال النجاشي رحمته، ط جماعة المدرسين.
- ٦- الروضة البهية، الشهيد الثاني رحمته، ط مجمع الفكر الاسلامي.
- ٧- السرائر، ابن ادريس الحلي رحمته، ط جماعة المدرسين.
- ٨- غنائم الأيام، الميرزا القمي رحمته، ط دار الهادي.
- ٩- الكافي، الشيخ الكليني رحمته، ط دار الحديث.
- ١٠- كفاية الأحكام، المحقق السيزواري رحمته، ط جماعة المدرسين.
- ١١- مدارك الأحكام، السيد محمد العمالي رحمته، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- ١٢- مستمسك العروة، السيد الحكيم، ط مؤسسة التأريخ العربي.
- ١٣- مستند الشيعة، المحقق النراقي رحمته، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- ١٤- مستند العروة الوثقى، السيد الخوئي رحمته، ط مؤسسة الإمام الخوئي رحمته.
- ١٥-المعتبر، المحقق الحلي رحمته، ط مؤسسة التأريخ العربي.
- ١٦- معجم رجال الحديث، السيد الخوئي رحمته، الطبعة الثانية، ط النجف الأشرف.

- ١٧- مفتاح الكرامة، السيد محمد جواد العاملي تذت، ط جماعة المدرسين.
- ١٨- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق تذت، ط النجف الأشرف.
- ١٩- وسائل الشيعة، الحر العاملي تذت، ط مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

قبح العقاب بلا بيان والاحتياط العقلي مسلك حق الطاعة

(الحلقة الثانية)

السيد علي البعاج دامت عزته

هذا البحث مقابلة بين مسلك مشهور الأصوليين من قبح العقاب بلا بيان وبين مسلك حق الطاعة والذي بنى عليه بعض محققي المتأخرين (الشهيد السيد محمد باقر الصدر رحمته)^(١).

هذا، ولم يكن البحث سوى إثارة علمية لعرض أدلة المسلّكين وفهم كلمات القائلين بهما بما ينسجم والارتكازات التي يبتني عليها كلّ منهما، سائلاً الله جلّ شأنه التوفيق والسداد.

(١) وقد اخترنا التعبير عنه بـ(السيد صاحب البحوث) تعريفاً له بأشهر تقريريه لوحدة النسق التعبيري في البحث لكون مسلكه رحمته محوراً رئيساً فيه.

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يقع الكلام في القسم الثاني من البحث في مدى صحة حكم العقل بحق الطاعة وحدوده، من خلال عرض الأدلة التي أفادها السيد صاحب البحوث تدئ في الاستدلال على مسلكه، وما يلاحظ عليها من القائلين بمسلك قبح العقاب بلا بيان (أي: البراءة العقلية)، علماً أن المسلكين يشتركان في الانطلاق من مصادرة واحدة من مصادرات العقل العملي، وهي حكم العقل بوجود طاعة المولى، وإن كانا يفترقان في حدود هذه الطاعة ودائرتهما، فالقائل بالبراءة العقلية يرى وجوب الطاعة في التكليف المعلومة وعدم منجزية احتمال التكليف بأحد البيانات المذكورة في محلها، بخلاف القائل بهذا المسلك فإنه يرى شمول وجوب الطاعة للتكليف المحتملة أيضاً.

وَبُغِيَّةُ فَهْمِ مَسْلَكِهِ تدئ، وما يمكن أن يرد عليه، ينبغي الإشارة - إجمالاً - إلى النظرية العامة في الحكم، ومَن له حق الجعل، وما يترتب عليه من وجوب الطاعة وحرمة المعصية، وتتضح هذه النظرية برسم ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن الأحكام التكليفية أمور اعتبارية تصدر من منطلق خاص، ولهذا تختلف عن السؤال والالتماس ونحوهما، وقد اختلف الأصوليون في المنطلق الذي يستند إليه الحكم:

فالمشهور يرون أن المنطلق هو العلو أو الاستعلاء، وفي المقابل يميل سيدنا الأستاذ (دامت إفاضاته)^(١) إلى أن منطلق الحكم التكليفي حق يراه الأمر لنفسه، فهو يُصدر

(١) ساحة السيد محمد باقر السيستاني (دامت إفاضاته).

الحكم انطلاقاً من حقه في تحميل مطلوبه على الآخرين، ولا تبعد كلمات متأخري الأصوليين - لباً - عن إرادة ما ذكر.

ولهذا الحق ثلاثة أنحاء بحسب مناشئته:

أولها: الحق الفطري الثابت بمقتضى القانون الفطري، إما لكون الأمر مُنعماً وخالقاً وهو حق منحصر بالله تعالى، وإما لكون الأمر عالماً حكيماً مُطّلعاً على المبادئ اللازمة للتشريع على أساس قدرته على تشخيص المصالح والمفاسد.

وهذا الحق ينتقل إلى حكماء الأمة بعد غياب تشريع الباري ﷻ أو مَنْ نَصَبه للتشريع.

ثانيها: الحق الجعلي، سواء كان الجاعل مَن يحق له مثل هذا الجعل بحسب القانون الفطري مثل ثبوت هذا الحق للنبي الأعظم ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام عند الإمامية ولولاية الأمر عند العامة، أم كان مَن لا يحق له ذلك نظير ما يحصل في النظم الانتخابية، إذ يُثبت للمجالس التشريعية حق الأمر إمّا على أساس الميثاق الاجتماعي الثابت للشخص بمقتضى التزام الغير تجاهه - كما قد خرّجه بعض الأعاظم (دام ظلّه العالی) (١) - فالشعب تارة يُعمل حق الولاية على النفس بإيجاب المواثيق بنفسه، وأخرى يفوضه إلى الآخرين بالانتخاب لتعيين السلطة في جميع شؤونها مجتمعة، أو على أساس (كل على انفراد) بأن ينتخبوا أشخاصاً للسلطة التقنينية (التشريعية) وأشخاصاً للسلطة القضائية وشخصاً للسلطة التنفيذية، وإلا فالأصل أن لا ولاية لأحد على أحد.

وإمّا على أساس حق التشخيص للأمة بمعنى انتخاب مَنْ يُؤمّن على إدراك القانون الفطري ومتمماته وتنفيذه - على تخريج السيد الأستاذ (دامت إفاضاته) - من دون أن يرجع إلى إلزام الشخص بما التزم به، فيكون هذا تخريجاً للنظم الانتخابية على أساس

(١) وهو ساحة السيد السيستاني (دام ظلّه العالی).

فطري فيدخل في النحو الأول (الحق الفطري).

ثالثها: الادعاء الشخصي، بأن يدعي شخص أنه أحق بالملك من عامة الناس على أساس قوته مثلاً، ومن هذا النحو ما يكون في الحكومات المستبدة، وما يجري من القوانين والأعراف في المجتمعات القبلية.

وتمثل هذه الأنحاء للحق أسساً وتخریباً لمنشأ الأحكام في العالم البشري، والذي يجري في الأحكام الشرعية بل العقلانية هو الحق الفطري والحق الجعلي بمناطقها، ويترتب على مخالفتها استحقاق العقوبة.

الأمر الثاني: أن الحكم باستحقاق العقوبة لا بد أن يرجع إلى حكم العقل بالتحسين والتقيح، فيكون مرجع ما ذكّر من الحقوق إلى كون تلك الحقوق مُتَّقَاتٍ لصغرى موارد حكم العقل بالاستحقاق، فأساس الاستحقاق على النحو الأول بمناطه الأول - وهو كون الأمر مُنعماً وخالقاً - إما من باب هتك الشخصية أو من باب استحقاق العقوبة المجمعولة قانوناً مَن له حق جعل العقاب على قولين يأتيان في الأمر الثالث الآتي.

وعلى المناط الثاني منه - من كون الأمر حكيماً مُطلَعاً - فاستحقاق العقاب يكون من باب اقتضاء التربية الاجتماعية ورعاية الصلاح العام.

وأساس الاستحقاق على النحو الثاني من الحق هو مخالفة الحق المجمعول سواء أكان مَجْعُولاً مَن له حق الجعل بحسب القانون الفطري أم لا^(١).

(١) فالاستحقاق في النظم الانتخابية يكون من باب مخالفة ما التزم به الشخص تجاه الآخرين على ما بنى عليه بعض الأعاظم (دام ظلّه العالی) من تخریجه إِيّاه على أساس الميثاق الاجتماعي، وأما وفق تخریج سيدنا الأستاذ (دامت إفاضاته) فيكون من باب مخالفة اقتضاء القانون الفطري لكون حق التشخيص أمانة في أعناق آحاد الأمة لا اختيار الأَكْفَأ.

الأمر الثالث: أن النحو الأول من الحق - أي الحق الفطري - هو الذي ينطبق على ما نحن بصددده في الكلام حول الأحكام الشرعية، لأن حقه تعالى في التشريع في هذا الباب يكون مناط الخلق والإنعام، ومن هنا كان في منشأ استحقاق العقاب بمخالفته تعالى قولان:

القول الأول: هتك الشخصية، وهو السائد بين الأصوليين من أن الله تعالى ربط التشريع بحقه العظيم وذاته المقدسة بحيث يكون المأمور به داخلاً في حیطة الأمر بنحو من التوسعة الاعتبارية لشخصيه الأمر، ولهذا حكموا باستحقاق العقوبة عقلاً على المخالفة لكونها هتكاً للمولى وظلماً له، وهو ما عبّر عنه بعض الأعاضم (دام ظله العالي) بـ (ربط الشخصية).

وقد يُقرر هذا القول بما أفاده سيدنا الأستاذ (دامت إفاضاته) من أن مرجع هذا الربط إلى نحو توسّع في الحماية للقيم بإضافتها إلى ذاته المقدسة، نظير موقف الأب الشفيق على ابنه فإنّه يتمسك بحق الأبوة في كل ما يكون فيه مصلحة للابن، فيأمره وينهاه من منطلق جعل حقه حماية لأوامره.

ولهذا يستحق الابن درجة من اللوم عند العقلاء في ما لو خالف نفس الحكم، ولكنه يستحق درجة من اللوم أكثر من الحد الطبيعي إذا خالف الحكم مع حماية الأب له بحقه.

وهكذا حال الباري (عزّ وجلّ) فإنه تعالى قد حمى القيم والأحكام في الحياة من منطلق حبه - بالمعنى المتصور الثابت عنه بالأدلة الشرعية - لها وحماية لها لا من منطلق ما يقع من السلاطين والمستبددين من رعايتهم للمصالح الشخصية.

وقد يُضاف إلى ذلك أن تحمّس الأمر وتعلّقه بما يأمر به يجعلان المأمور المتحمّس

له مرتباً بشخصية الأمر وحقه بشكل تلقائي، حتى لو لم يربط شخصيته بهذا العمل لا أنه يكون ربطاً اعتبارياً مُتعمداً.

القول الثاني: تنجز الوعيد المَجْعول، وهو ما بنى عليه بعض الأعظم (دام ظله العالي) من اشتمال الأحكام التكليفية على أحكام جزائية بنحو من الاندماج، فالحكم الإلزامي يتكون من عنصرين:

١. عنصر شكلي وهو الطلب والإلزام أنفسهما، فإن الزاجر والمحرّك الأساس إنما يكمن في الحكم الجزائي.

٢. عنصر معنوي وهو الوعيد على الترك، وهو المحرّك والزاجر الأصلي.

واستناداً على ما تقدّم تكون الأحكام التكليفية اعتبارات تمهيدية للأحكام الجزائية بحيث لا يبقى لها أيّ معنى في ما لو انفصلت عنها، فمخالفة الحكم الإلزامي ليست إلا مخالفة الوعيد الكامن في الأحكام الجزائية، فاستحقاق العقاب من جهة تنجز الوعيد المَجْعول بالمخالفة من قبله تعالى.

ولهذا بنى (دام ظله العالي) على أن الله تعالى انطلق في تشريعه للأحكام من حيثية كونه حكيماً وما تقتضيه الحكمة من الموازنة بين المصالح والمفاسد، ولم ينطلق تعالى في تشريعاته من ربط الشخصية حتى تكون مخالفة تشريعاته هتكاً له تعالى، لأن الإنسان لا يتمكن من هتك حرمة تعالى، فقد أفاد في ما حكي عنه:

(لا يمكن الموافقة على هذا المبني:

أولاً: لأن الالتزام بأن الإنسان يتمكن من هتك حرمة الله تعالى وإيراد الظلم عليه بمخالفة أحكامه تعالى ضعيفٌ، لأن من عرف عظمة الرب وخضوع ما في السماوات

والأرض له طوعاً وكرهاً يظهر له أنه بمخالفته له تعالى إنما يهتك نفسه، ولا يكون إلا كاشفاً عن ضعف عقله، وإبراز ما في نفسه من ملكات رذيلة.

ثانياً: أن في كثير من الآيات الشريفة تصريحاً بأن مخالفة الإنسان لأحكام الله تعالى ليس فيها ظلم بالنسبة إليه تعالى، بل يُعدُّ ظلماً بالنسبة إلى نفسه قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾^(١).

بل يلزم من هذا القول عدم تفاوت الأحكام في العقوبة وتكون كلها على نحو واحد، ومن الواضح أن لدينا معاصي كبيرة ومعاصي صغيرة، فللعاصي درجات كما أن للمطيع درجات) اهـ.

وأجاب سيدنا الأستاذ (دامت إفاضاته) بإمكان أن يقال:

أولاً: أن المقصود بالهتك هو الهتك بالمعنى المصدرى الأعم، أي سوء الأدب معه وعدم مراعاته وليس المراد من الهتك - أي بالمعنى الاسم المصدرى - عروض شيء من النقصان على الذات المقدسة.

وعليه فإن كان المراد من الهتك الموجب لاستحقاق العقوبة هو المعنى الأول فهو وإن كان غير متحقق في شأن الله تعالى إلا أن انحصار ملاك استحقاق العقوبة به لا يخلو عن تأمل، بخلاف ما إذا كان المراد منه هو المعنى الثاني فلا وجه للمنع عن ذلك.

ثانياً: أن الظلم قد ورد في جملة من الآيات الشريفة بشأن الباري ﷻ من دون ذكر المظلوم لما فيه من إجماع سلبي، كقوله تعالى: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾^(٢)، وهذا لا ينافي ما ورد في جملة من الآيات كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا

(١) الطلاق: ١.

(٢) لقمان: ١٣.

ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴿^(١)﴾ فالمراد أنه تعالى لم ينقص منه شيء.

ثالثاً: أن ما أُورد من عدم تفاوت الأحكام في العقوبة غير لازم، فإنَّ الحكم كما يمكن أن يكون مختلفاً شدة وضعفاً فكذلك الارتباط بالشخصية فإنه يمكن أن يكون حالة مشككة فيكون مستوى الطلب مختلفاً شدة وضعفاً، والانتهاك للشخصية أيضاً يتفاوت بحسب شدة الربط وضعفه.

هذه هي الأمور التي ترسم ملامح النظرية العامة - إجمالاً - للحكم ولئن يتصدى لجلعه وما يترتب عليها من استحقاق العقوبة على المخالفة.

وإذا اتضح ما تقدم فإنَّ ما استدل به السيد صاحب البحوث تدو على مسلكه يرجع إلى بيان أصلي وإلى وجوه بعضها مؤيدة لمسلكه وبعضها مُنبهة - حسب بعض تعابيره - على فساد القول بالبراءة العقلية، وسنذكر أولاً البيان الأصلي وما أُورد عليه من النقض والإبرام ثم نعقبها بما ذكره تدو من المؤيدات والمُنَبِّهات.

حجة القائل بمسلك حق الطاعة

انطلق السيد صاحب البحوث تدو في استدلاله على أصل مولوية المولى وسعتها من إحدى مصادرات العقل العملي - كما تقدّم - التي هي قضايا قبلية لا تقبل البرهنة، كما صرّح بها في دروسه من أننا: (نؤمن في هذا المسلك بأن المولوية الذاتية الثابتة لله سبحانه وتعالى لا تختص بالتكاليف المقطوعة، بل تشمل مطلق التكاليف الواصلة ولو احتمالاً، وهذا من مدركات العقل العملي، وهي غير مبرهنة فكما أن أصل حق الطاعة للمؤمن والخالق مدرك أولي للعقل العملي غير مبرهن فكذلك حدوده سعة وضيقاً.

(١) البقرة: ٥٧، الأعراف: ١٦٠.

وعليه فالقاعدة العملية الأولية هي أصالة الاشتغال بحكم العقل ما لم يثبت الترخيص الجاد في ترك التحفظ على ما تقدم في مباحث القطع^(١).
 وأوضحها في بحوثه قائلاً: (لأن المولوية عبارة عن حق الطاعة، وحق الطاعة يدركه العقل بملاك من الملاكات، كملاك شكر المنعم أو ملاك الخالقية أو المالكية، ولكن حق الطاعة له مراتب وكلما كان الملاك أكد كان حق الطاعة أوسع.. وقد تكون مولوية المولى أوسع دائرة من ذلك، بأن كانت منعميته بدرجةٍ يترتب عليها حق الطاعة حتى في المشكوكات والمحتملات من التكاليف، فهذا بحسب الحقيقة سعة في دائرة المولوية، إذن فالحجية ليست شيئاً منفصلاً عن المولوية وحق الطاعة، ومرجع البحث في قاعدة قُبْح العقاب بلا بيان إلى البحث عن أن مولوية المولى هل تشمل التكاليف المحتملة أو لا؟

ولا شك أنه في التكاليف العقلانية عادة تكون المولوية ضيقة ومحدودة بموارد العلم بالتكليف، وأما في المولى الحقيقي فسعة المولوية وضيقها يُرجع فيها إلى حكم العقل العملي تجاه الخالق سبحانه، ومظنوني أنه بعد الالتفات إلى ما بيناه لا يبقى من لا يقول بسعة مولوية المولى الحقيقي بنحو تشمل حتى التكاليف الموهومة^(٢).

وبيتني هذا الاستدلال - مع مزيد تقريب - على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن حق الطاعة ذو مراتب وحق الله تعالى هو بأقصى الدرجات،

حيث إن نعمته تعالى أكد فيكون حقه أكد.

المقدمة الثانية: أن مرتبة الحق تؤثر في درجة لزوم مراعاة الحكم، فقد يكون حق

(١) دروس في علم الأصول: ٢٨/٣.

(٢) بحوث في علم الأصول: ٢٤/٥.

الآمر بدرجة توجب الاعتناء بالتكاليف المعلومة، وقد تكون بدرجة أعلى بحيث توجب مراعاة التكاليف المحتملة فضلاً عن غيرها.

وعليه يكون لأهمية المحتمل - بلحاظ العناوين الطارئة عليه في مرحلة معلولات الأحكام من قبيل عنوان الطاعة - تأثير على فاعلية الاحتمال، كما أن أهميته بلحاظ ذات المحتمل وملاكاته في مقام علل الأحكام - كما في باب الأعراض والأموال - تجبر ضعف الاحتمال وتقوي قيمته.

وهذه المقدمة تبني على اللحاظ الأول للمحتمل، فإذا كان الحكم المحتمل - على فرض وجوده - حكماً صادراً ممن له حق عظيم ترتب على ذلك الإتيان به، وذلك لاحتمال المطلوبة التي تمثل أمراً مهماً بمقتضى حقه العظيم كما في المقدمة الأولى.

وبعبارة أخرى: إذا كان الطالب ذا حق عظيم انعكس ذلك على أهمية مطلوبه في الرتبة اللاحقة للحكم، لا في الرتبة السابقة عليه التي تمثل مرتبة علل الأحكام.

فأهمية المحتمل في ما نحن فيه لم تنبعث عن أهمية الحكم ولا عن مقام الملاك في حدّ نفسه، بل باعتبار أن الإتيان به يكون طاعة لهذا الحاكم لأن شخصيته ودرجة حقه تنعكسان على مطلوبه، فيكون المحتمل مهماً فيلزم الاعتناء به عقلاً.

ومنه يظهر أن السيد صاحب البحوث تَدَبَّرُ قد بنى مسلكه على القول الأول المذكور في الأمر الثالث من ربط الأوامر والأحكام بالشخصية بنحو يوجب توسعة الشخصية ليشمل المأمور به، فالمأمور به داخل في حيطة شخصية الحاكم بحيث يؤثر في الطاعة وما يترتب عليها في الرتبة اللاحقة للحكم.

هذا وقد أورد على هذا المسلك بعدة إیرادات مبنوية وبنائية:

أمّا الإیراد المبنوي فهو ما حُكِيَ عن بعض الأعاضم (دام ظلّه العالی)، وحاصله:

أن هذا المسلك مبنٍ على أن ما يصدر من العبد عند المخالفة إنما يُعدُّ ظلماً وهتكاً له تعالى فيستحق العقوبة عليه بحكم العقل، نظراً إلى أن حق المولى يقتضي إطاعته في ما يأمر به، وهذا المبنى غير صحيح إذ لا يتمكن الإنسان من هتك حرمة الله تعالى وإيراد الظلم عليه بمخالفة أحكامه، بل لا يكون الإنسان حينئذٍ إلا ظالماً لنفسه.

وقد مرَّ في ما تقدم الكلام فيه.

وأما الإيرادات البنائية فهي:

الإيراد الأول: ما عن بعض الأعلام المعاصرين (دام عزه)^(١) من أنه على فرض التسليم بقضاء العقل الدقيق بلزوم الاحتياط في المشكوكات، فإنه إنما يصح الاعتماد عليه في ما إذا كان الحكم - لزوم إطاعة المولى في المظنونات والمشكوكات - أمراً واضحاً عند أكثر العقول، فعلى المولى أن يعتمد على قضاء عقل العبد في ذلك المجال، وأما إذا كان حكمه مغفولاً عنه عند العامة حيث اعتاد الناس على أن الامتثال رهن البيان، وقد عرفت أن السائد بين العقلاء في ما يرجع إلى الرئيس والمرؤوس هو ذلك، فاعتماد المولى على هذا الحكم الخفي على أكثر الناس غير صحيح.

ويمكن أن يُجاب عنه بأن هذا التقرير بظاهره غير مناسب مع ما هو المفروض في كلام السيد صاحب البحوث تَدُّ من اختصاص التقريب بحق الشارع دون عامة العقلاء.

إلا أن يكون المنظور في الإيراد هو عقلاء المتشعبة من أرباب الأديان. وحينئذٍ يُجاب عنه بأن عدم التفاتهم إنما أن يكون من باب غفلتهم عن عظم الحق،

(١) سماحة الشيخ جعفر السبحاني (دام عزه)، رسائل ومقالات: ١٧٦/٤ تحت عنوان: (مسلك حق الطاعة بين الرضا والقبول).

فهو - مع بُعده - يكفي في دفعه تنبيه النصوص الشرعية عليه، وإما أن يكون من باب عدم التفاتهم إلى أهمية المحتمل - الناشئة في المرتبة اللاحقة للحكم - مع الالتفات إلى عظم الحق، فهو تفكيك بين الحق والحكم المحتمل بما هو مطلوب من ذي حقٍ عظيم وهذا غير محتمل، فإنَّ مَنْ التفت إلى عِظَم حق شخص عليه واحتمل طلبه لزمه الإتيان به لأنَّ عِظَم الحق يُعطي ثقلاً للمطلوب - ولو كان محتملاً - في الرتبة اللاحقة للطلب.

ويمكن أن ينقذ إيراد على أصل البيان في ضوء هذا الجواب بأنَّ عِظَم حق الطالب وإنَّ أوجب ثقلاً ما على مطلوبه المحتمل ولكنه لا يستلزم الإتيان به عقلاً بحيث لو لم يأت به المُكلف عُدَّ عاصياً مستوجباً للعقاب، فيكون التفكيك بينهما - في الجملة - معقولاً.

بيان ذلك: أن تحميل المطلوب على الغير مَن له حق يقتضي ثبوت موقف واضح له، واحتمال المطلوبة إنما يقتضي حُسن الانقياد لا وجوب الإتيان، ففرق ما بين تحميل المطلوب من الآخرين على نفسه وبين تحميل المطلوب من الطالب على الآخرين لا سيما في رتبة معلولات الأحكام، فلو اقتضى احتمال المطلوبة الإتيان به عقلاً لكان هذا الحكم مشهوداً عند عامة العقلاء، بحيث تكون تلك الشهادة على سبيل المُبْهية لإدراك العقل ذلك، فإنَّ من البعيد أن يُطبَّق العقلاء على أمر مخالف لمقتضى أحكام العقل.

الإيراد الثاني: ما أورده السيد الأستاذ (دامت إفاضاته) من أن الطاعة أدب متقوم بجانب نفسي وجانب خارجي، فلا يتحقق سوء الأدب في حال عدم تحقق الواقع المخالف.

بيان ذلك: أن حكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية نوع من الأدب الواجب الذي لا يتحقق إلا في حالات العلم بمعنى أنه لا يبلغ حدَّ الوجوب إلا في

حالات العلم، لا بمعنى أن مراعاة الأدب مع شخص بتحقيق مطلوبه لا تُعقل إلا مع العلم بالمطلوب، وذلك لأن الشحنات والمناسبات الأدبية لا تبلغ حدّ الذروة المؤدي إلى الوجوب إلا مع تنامي الحالة الإدراكية إلى مستوى العلم، فلا يكون هناك هتك بدون العلم.

وليس في هذا إنكار لوجود أدب مستحب في حالة الاحتمال فإنه لا مانع من البناء عليه إذ هو معنى حسن الانقياد حقيقةً.

والسيد صاحب البحوث **تتدّ** لا يخالف بقية الأصوليين في أن مقتضى الأدب مراعاة الحكم المحتمل وهو ما يُعبّر عنه حسن الاحتياط، ولكن الخلاف بينهما في أن تأكّد الحق هل يوجب أن تكون مراعاة الحكم غير المعلوم من قبيل الأدب الواجب، وعدم مراعاته من الهتك المحظور أو لا؟

فالسيد صاحب البحوث **تتدّ** لا يرى أثراً أساسياً للعلم في تحقق الأدب الواجب، وهو محل تأمل.

الإيراد الثالث: ما عن السيد الأستاذ (دامت إفاضاته) أيضاً من معارضة حيثية الطاعة بالنسبة للأحكام الإلزامية مع احتمال اعتناء الشارع بالترخيص وفق تخطيطه العام، فإننا كما نحتمل أن الشارع ألزماً بمراعاة الحكم المحتمل فكذلك نحتمل أن يكون قد رخص لنا في عدم مراعاته، فالترخيص قد يكون اقتضائياً بأن يكون فيه ملاك يقتضي الترخيص، وقد لا يكون اقتضائياً بأن يكون منشؤه جعل الحرية للإنسان مقابل العمل من دون أن يكون فيه ملاك يقتضي الإلزام أو الترخيص.

وهذا لا يعني تساوي احتمالي الترخيص والوجوب في الشحنة، بل احتمال الوجوب في كل مورد شخصي أقوى شحنة من احتمال الترخيص، ولهذا مجرد اختلاط

الحلال بالحرام في موارد العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة لا يسوّغ إيقاع المزاحمة بين الحلّيّة الاقتضائية وبين الوجوب المعلوم بالإجمال، بل يكون هذا الوجوب مهيمناً على الموقف، هذا في المحاسبة الفردية.

ولكنّ قد يقال: إن تأمل موارد الاحتمال الإلزامية بالنظر الجمعي مع ملاحظة الواقع العملي في الفقه الإسلامي يُعطي أن الحال قد لا يكون على حدّ المحاسبة الفردية، بمعنى أننا نحتمل أن يكون اهتمام الشارع بالترخيص في الأمور المحتمّلة محلّ عناية له، وذلك بتجميع الشحنات الترخيضية بما لا يقل عن قيمة الوجوب المحتمّلة، ويؤيده ما ورد في الأخبار من أن الله تعالى يُحِبُّ أن يُؤخَذَ برُخصه كما يُحِبُّ أن يُؤخَذَ بعزائمه.

وحيثُ لو كان احتمال الوجوب والحرمة في بضعة موارد مع وجود نصوص تشريعية كافية في الموارد الباقية بحيث لا تصل النوبة إلى الأصول العملية، لكان للالتزام بمسلك حق الطاعة وجهٌ، ولكن موارد احتمال الحكم التي نفتقد فيها الأمانة الكافية تشمل مساحة واسعة في الفقه، فلهذا أصبح مسلك حق الطاعة يمثل تضييقاً كبيراً على المكلف.

وبناءً عليه يحصل ترديد في الموازنة، ويقع التساؤل عن أن الشارع يعتني بحرية المكلف في هذه الدائرة الواسعة عناية أدنى من عنايته بالأحكام الإلزامية المحتمّلة فيها؟

والأمر يكون مختلفاً عمّا هو موجود في الموازنة الفردية لأن المساحة واسعة بحيث تمثّل منهجاً لا حالات محدودة، فإنّ قوانين الحياة مبتنية على حُكْم وموازنات بين الحدود المرخّص فيها بالتشريع وبين الحدود الإلزامية حتى لو قلنا بمراعاة الأدب، ولا ينبغي تأمل زاوية الأدب من جهة الأحكام الإلزامية دون غيرها لجواز أن تستبطن الأحكام

الترخيصية في مساحتها المجموعية مساحة إلزامية، بمعنى أن الشخص لا بد أن يعيش نحواً من الحرية ومنه قد نُحرز أن الشارع لا يريد الاعتناء بالأداب إلى هذا المستوى. ويؤيده أنه تَنَبُّهُ لو لم توجد لديه البراءة الشرعية التي تُلغي الآثار الميدانية للاحتياط العقلي الذي التزم به لما كان قد التزم بمسلك حق الطاعة، فلو افترضنا أنه لا يرى تمامية البراءة الشرعية، إمّا للمناقشة في الأدلة السمعية بالحدش في أسانيدھا، وإمّا للمناقشة في سيرة المسلمين فإنّ البراءة العقلية سوف يتأتى لها أن تكون فاعلة في ساحة الفقه، كما في موارد فقدان الأمارات والإطلاقات والعمومات، وحيثُذ يلزم التوقف في كل مورد تُحتمل فيه الحرمة، والإتيان بكل شيء يُحتمل فيه الوجوب، ولظهر بهذا أن هذا المنهج غير عملي.

هذا مُحصل إيراده (دامت إفاضاته).

وعليه، فلا يتوجه على هذا الإيراد ما أفاده بعض الأعلام (دام عزه) من نقده للاعتراض الذي أورده على مسلك حق الطاعة - وهو قريب من إيراد السيد الأستاذ - من أننا: (في موارد الشكّ في التكليف كما نحتمل أن يكون الحكم الواقعي حكماً تكليفاً مشتملاً على ملاك اقتضائي للإلزام، كذلك نحتمل أن يكون حكماً ترخيصياً مشتملاً على ملاك اقتضائي للإباحة، فلو كان الاحتمال الأول مقتضياً لحكم العقل بالبناء على الإلزام، لضمان الحفاظ على الملاك الإلزامي المحتمل على فرض وجوده، لكان الاحتمال الثاني أيضاً مقتضياً لحكم العقل بالبناء على الترخيص لضمان الحفاظ على الملاك الترخيصي المحتمل على فرض وجوده، لأن كليهما من الملاكات ذوات الأهمية عند المولى على فرض وجودها، ولا وجه لترجيح الأول على الثاني ما لم نُحرز كونه أهمّ منه عند المولى إلى درجة تقتضي تقديم ضمان حفظه على ضمان حفظ الثاني عند التزاحم

بينهما في مقام الحفظ).

وأجاب عنه بجوابين ثانيهما: أن مصبَّ حق الطاعة هو التكليف لا مطلق الحكم، بعد أن فرّق بين الحكم والتكليف وجعل الإباحة من أقسام الحكم لا التكليف فلا موضوع للطاعة، ثمّ اعترض على نفسه بالتسليم بكون الإباحة الإقتضائية ليست من أقسام التكليف، وأجاب عنه - وهو محلّ الشاهد - بما لفظه:

(قلتُ: إن الغرض من جعل الإباحة الإقتضائية يتلخّص في أمرين:

الأول: اعتقاد المكلف بكون حكم الله تعالى في هذا المورد هو الإباحة لا غير، وهذا هو المسمّى بالموافقة الإلتزامية، فلو كان الحكم - أي الإباحة - معلوماً بالتفصيل وجب الاعتقاد بإباحته تفصيلاً، وإن لم يكن معلوماً بالتفصيل كما في المقام كفى الاعتقاد بصحّة ما جاء به النبي ﷺ في هذا المورد إجمالاً، كلّ ذلك بناءً على وجوب الموافقة الإلتزامية.

الثاني: ترخيص المكلف على الصعيد العملي من جانب الشارع دون أن يكون هناك إزام، فإذا كان المطلوب من جعل الإباحة الإقتضائية هو الترخيص بما هو هو فهذا حاصل غير متنفّ، إذ ليس من جانب المولى أي إيجاب أو تحريم بل حكم بالتسوية بين الفعل والترك، ولكنّه لا ينافي أن يتعلّق إزام بالفعل المباح القطعي فضلاً عن المحتمل، لأجل انطباق عنوان آخر^(١).

ووجه عدم توجهه: أنه - على فرض التسليم بالجواب - إنما يتم في حال المحاسبة الفردية دون الجمعية التي تستبطن الإلزام بجعل الإنسان حراً مطلق العنان، ومعه لا يستقيم ما أفاده من الجواب في دفع الاعتراض.

(١) رسائل ومقالات للشيخ السبحاني: ٤/ ١٨٢ - ١٨٧ .

بقي هنا شيء وهو أنه قد يظهر من بعض كلمات السيد صاحب البحوث رحمته أن الخلاف بينه وبين المشهور - في ما نحن فيه - في قيمة الاحتمال وعدمها يشمل أهمية المحتمل سواء كان في مقام ذوات الأحكام بلحاظ درجة تأكدها أم في مقام معلولات الأحكام كما هو محل الكلام في المقام، فقد ذكر في المعالم الجديدة:

(والصحيح في رأينا هو أن الأصل في كل تكليف محتمل هو الاحتياط، نتيجة لشمول حق الطاعة للتكاليف المحتملة، فإنّ العقل يُدرك أن للمولى على الإنسان حق الطاعة لا في التكاليف المعلومة فحسب بل في التكاليف المحتملة أيضاً ما لم يثبت بدليل أن المولى لا يهتم بالتكليف المحتمل إلا التي تدعو إلى إلزام المكلف بلا احتياط .. ويُخالف في ذلك كثير من الأصوليين إيماناً منهم بأن الأصل في المكلف أن لا يكون مسؤولاً عن التكاليف المشكوكة ولو احتمل أهميتها بدرجة كبيرة)^(١).

ومثله ما أفاده في الدروس، إلا أنه قال في بيان مسلكه أنه:

(يجب أن نعرف حدود حق الطاعة الثابت لله تعالى، فإذا كان هذا الحق يشمل التكاليف المشكوكة التي يحتمل المكلف أهميتها بدرجة كبيرة - كما عرفنا - فلا يكون عقاب الله للمكلف إذا خالفها قبيحاً لأن بمخالفتها يُفترط في حق مولاه ويستحق العقاب...)^(٢)، وقد تكرر منه هذا المعنى في غير موضع^(٣).

وللمناقشة فيه مجال فإنّ الظاهر أن لزوم مراعاة الحكم المحتمل في ما لو كانت الأهمية في مقام ذات الأحكام مما لا كلام فيه بين القوم، إلا أنهم اختلفوا في تحريجه

(١) المعالم الجديدة للأصول: ١٧٨ - ١٧٩ ط ٢.

(٢) دروس في علم الأصول الحلقة ٢: ١١٨/١.

(٣) بحوث في علم الأصول: ٢٦، وكذا في الدروس: ٢/ ١ / ١٥٥ و ١٥٨، ٢٨/٣.

بحسب ما يظهر من كلماتهم في لزوم مراعاة الحكم المحتمل لمنجّزية الاحتمال فقط من دون وجود حكم آخر وهو المناسب لما ذكره المحقق العراقي تذوّ في مبحث الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية من أن حقيقة الحكم الطريقي مجرد تنبيه على أهمية المحتمل ومقتضاه تنجز حكم العقل بلا حاجة إلى تشريع جديد.

أو أن العقل في حالات إدراكه لأهمية المحتمل يستكشف وجود إيجاب احتياط بالملازمة بملاحظة كون هذا الإدراك في رتبة علل الأحكام كما يظهر ذلك من كلمات المحقق النائيني تذوّ.

هذا كله في البيان الرئيس لهذا المسلك وما يمكن أن يُلاحظ عليه.

وأما سائر الوجوه التي ذكرها السيد صاحب البحوث تذوّ كمؤيدات لمسلكه أو مُنبّهات لبطلان القول بالبراءة العقلية فهي خمسة:

الوجه الأول: محاولة إيجاد عمق تاريخي لمسلكه (حق الطاعة) تخفيفاً منه تذوّ لوطأة إنكار البراءة العقلية، حيث أن تسالم العلماء عليها منذ عصور يمثل حالة وجدانية، ومؤشر على صحتها، وقد أفاد تذوّ في وجه ذلك في أول بحث أصالة الاحتياط العقلي وذلك بما ذكره في أول بحث أصالة الاحتياط العقلي بقوله: (أما المرحلة الأولى وهو إثبات الاحتياط العقلي فقد دُكر في تقريبه قديماً أن الأصل في الأشياء الحظر إذ لم يسبق الجواز، والشيخ الطوسي تذوّ في العدة قد استشكل في أصالة الحظر وبدّله إلى أصالة الوقف وكأنّه نظر إلى مقام الفتوى... وقد ذكر الشيخ الطوسي تذوّ أنه لا نخرج عن التوقف إلا بما يرد من الأئمة عليهم السلام عن الترخيص على خلافه، وظني أن هذه الكلمات ناظرة إلى ما قلناه وعبرنا عنه في مسألة البراءة العقلية من لزوم الاحتياط في الشبهات

مراعاةً لحق المولى...^(١).

ويُلاحظ عليه ملحظان:

أولهما: ما تقدم ذكره في مقدمة البحث من أن كلمات القدماء في مسألة أصالة الحظر والإباحة كانت تنطلق من استيجاب احتمال الضرر للحظر أو لا قبل ورود السمع، فالمسألة مسوقة لبيان الموقف عند عدم ورود التكليف في شيء من قبل الشارع - كما هو مورد أصالة البراءة -، والقائلون بأصالة الحظر أو الإباحة كانوا يُركِّزون على ما يوجبه ملاك التكليف من الحظر أو الإباحة، ولم يركِّزوا على مراعاة الحكم المحتمل.

وهذا يعني أنهم قد فرغوا من أن التكليف المحتمل في حدِّ نفسه لا يوجب شيئاً، ويشهد له كلام السيد المرتضى تتمة الذي هو من القائلين بالإباحة - في المسألة - في ما لو لم توجد أمانة المفسدة في البين، وهذا يعني الحكم بالإباحة مع احتمال التكليف بما يحتمل المفسدة.

وبعبارة أخرى: إن قدماء علمائنا لم ينطلقوا في إيجاب الاحتياط من احتمال الحكم على أساس حق المولى، بل كان كلامهم يرتكز على منهج محاسبة المصالح والمفاسد ووجوب التوقّي عن الضرر ونحوه، فكان تأملهم في ملاكات علل الأحكام، وكأنتهم فرضوا أن الملاكات التي يراعيها الشارع في أحكامه إن كانت ملاكات تستوجب التوقف فالمفروض التوقف، وإن لم تكن تستوجبها جاز للمكلف الارتكاب.

فمسلكه تتمة بالنتيجة ليس بتلك المعهودية، مضافاً إلى أنه غير مطروح في كلمات

القدماء.

(١) بحوث في علم الأصول: ٧٩/٥.

ثانيها: ما أورده سيدنا الأستاذ (دامت إفاضاته) في ما نحن فيه من أن سيرة عامة المسلمين والفقهاء جارية على عدم الاعتناء بالحكم بمجرد احتمالها من غير انتظار براءة شرعية إلا إذا كان الاحتمال قوياً أو كان الحكم المحتمل مُهْمًا في حدِّ نفسه، ومن البعيد أن تكون هذه السيرة مستندة إلى البراءة الشرعية، فهذه الأدلة بين ما لا دلالة له وبين ما هو ضعيف، على أن جملة من الإخباريين لم يستسيغوا الاحتياط في مورد الشبهة الوجوبية.

الوجه الثاني: وقوع الخلاف في حدود البراءة العقلية من قِبَل جملة من الأصوليين، وقد جعله تَدْرُ مُنْبَهًا على عدم فطريتها، قال في البحوث:

(ثم بعد ذلك في العصر الثالث من علم الأصول تبلورت البراءة العقلية بعنوان قُبْح العقاب بلا بيان، ثُمَّ شكك جملة منهم في جريانها في الشبهات المفهومية؛ لأن البيان العُرْفِي قد يكون تاماً فيها على تقدير شمول المفهوم، وإن كان غير تام عند الشاك، ورُدَّ من قبل الآخرين بأنَّ المراد من البيان العلم عند المكلف نفسه فلا بدَّ من تمامية البيان عند الشاك، كما أنه ذهب بعضهم إلى عدم جريانها في الشبهات الموضوعية، لأن المولى ليس من وظيفته بيان الموضوعات...، وكل هذه التشكيكات توحى بأن القاعدة ليست فطرية ومسلمة).

وفيه: - مضافاً إلى أن التشكيك في حدود القاعدة لا يعني الشك في وضوح وفطرية القاعدة، فإنَّ كثيراً من الأحكام العقلية يكون أصلها واضحاً ولكن يقع الشك في حدودها - أنه يتوجه عليه ما أفاده السيد الأستاذ (دامت إفاضاته) من أن ما ذهب إليه بعضهم من عدم جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية قد يكون نتيجة تأمل المسألة من جهة التعبير السائد بـ(قُبْح العقاب بلا بيان)، فلا تقبح العقوبة في الشبهات

الموضوعية لعدم بيان للمولى فيها، وهكذا الأمر بالنسبة للاختلاف في الشبهات المفهومية.

الوجه الثالث: وقوع الخلط عند الأصوليين بين مقام الحجية ومقام المولوية، فقد ذكر في البحوث:

(ومنشأ هذا التفكير ما أشرنا إليه في مباحث القطع من أن المحققين من علماء الأصوليين قد فصلوا بين أمرين:

أحدهما: مولوية المولى وحق طاعته، واعتبروا المولوية وحق الطاعة كلياً متواطئاً لا يقبل الزيادة والنقصان وليس ذا مراتب، وهي عبارة عن حق طاعة كل تكليف يصدر عن المولى واقعاً إذا تمت الحجية والبيان.

والثاني: ميزان الحجية والمنجزية، فقالوا إن البحث في أصل المولوية موضعه علم الكلام، وأما البحث عن ميزان الحجية فهو وظيفة البحث الأصولي، وفي هذا المجال بينوا قاعدتين:

إحدهما: حجية القطع وأن كل حجة لا بدّ من أن ترجع إلى القطع، والحجية ذاتية للقطع.

والثانية: انتفاء الحجية بانتفاء القطع لأنه من مستلزمات كون الحجية ذاتية للقطع، وهذا هو قاعدة فُبح العقاب بلا بيان .. مع أنه لا فصل بين الحجية والمولوية، بل البحث عن الحجية بحث عن حدود المولوية بحسب الحقيقة لأن المولوية عبارة عن حق الطاعة، وحق الطاعة يُدرکه العقل بملاك من الملاكات كملاك شكر المنعم أو ملاك الخالقية أو المالكية، ولكن حق الطاعة له مراتب، وكلما كان الملاك أكد كان حق الطاعة أوسع .. ومظنونني أنه بعد الالتفات إلى ما بيّناه لا يبقى من لا يقول بسعة مولوية

المولى الحقيقي بنحو تشمل حتى التكاليف الموهومة، ومن هنا نحن لا نرى جريان البراءة العقلية^(١).

كما أنّ له كلاماً في مبحث القطع يتحد مضمونه مع كلامه المتقدم، من:
(أن الأصوليين لم ينتبهوا إلى تفرّع الظلم على وجود الحق في مرحلة سابقة بعد حكمهم بكون مخالفة المولى عند القطع بحكمه ظلماً له، بل تصوّروا أن الظلم بنفسه عنوان رئيس للعقوبة، وعليه فلم يربطوا بين حجية القطع وحق المولى)^(٢).
ويمكن أن يلاحظ عليه ملحظان:

الملحظ الأول: ما عن بعض الأعلام (دام عزّه) من عدم وجود ملازمة بين مولويته تعالى التابعة من كونه تعالى خالقاً ومنعماً وبين المنجّزية، فأفاد في بيان ذلك:
(يمكن أن تكون مولويته وسيعة، لكن يكون حقّ الطاعة مضيّقاً، وذلك لأن سعة المولوية تابعة لسعة ملاكها، وهو كونه سبحانه في عامة الحالات خالقاً موجداً للعبد من العدم إلى الوجود فهو مولى العباد في جميع الأحوال، وأمّا سعة الطاعة وضيقتها فليسا تابعين لسعة المولوية وضيقتها، بل تابعين لصحّة الاحتجاج على العبد عقلاً وعدمها، وقد عرفت اختصاصها بصورة وجود موضوع الطاعة.

وبعبارة ثانية: إن جعل سعة الطاعة وضيقتها مترتين على سعة المولوية وعدمها غير صحيح، فإنّ السعة والضيّق في مجال الطاعة تابعان لصحّة الاحتجاج وعدمها، فإنّ قلنا بأنه يصحّ الاحتجاج على العبد في كلّ الأحوال الثلاثة: القطع والظن والشك، وجب على العبد الطاعة من دون حاجة إلى ملاحظة سعة مولويته أو ضيقها.

(١) بحوث في علم الأصول: ٢٣/٥ - ٢٤.

(٢) بحوث في علم الأصول: ٣٠/٤ مبحث القطع.

وأما لو قلنا بعدم صحّة الاحتجاج على العبد إلا في ما تمت الحجّة فيه على العبد، فلا يصحّ الاحتجاج في صورة الظن والشكّ، وإن كانت مولويته وسيعة. والشاهد على ذلك: أنه ربما تفرق المولوية عن حقّ الطاعة والتنجز في صورة القطع بالخلاف، فالمولوية ثابتة حتّى مع الجهل المركب ولا يمكن سلبها عن العباد لكونها نابعة من أمر تكويني ذاتي، دون حقّ الطاعة أو التنجز، بل هو مرتفع لكون القطع بالخلاف مانعاً من التنجز، وليكن الجهل بالواقع كالقطع بالخلاف مانعاً، لا لقصور في المقتضي بل لوجود المانع...

على أن تخصيص المشهور بالتنجز بصورة البيان الواصل ليس لغاية التبعض في حق الطاعة، لافتراض أنه أمر واقعي نابع من خالقيته أو منعميته بل تخصيصه بصورة وجود البيان لأجل وجود القصور في ناحية المطيع، لجهله بالحكم وعدم علمه بالوظيفة، فالمقتضي للطاعة وإن كان موجوداً، لكن المانع غير مفقود^(١). وأجيب عنه: بأن هذا الإيراد ليس بوارد، لأن كلام السيد تدئ ليس في المولوية التكوينية لله تعالى بل في مولويته التشريعية التي هي نفس حق الطاعة - كما صرح به تدئ - ويدركه العقل بمناط الخالقية أو المنعمية ونحوه.

نعم، المولوية التكوينية لله تعالى تستتبع حقاً، وهذا الحق هو المولوية التشريعية، وعِظْمُ المولوية التكوينية ينعكس على عظم الحق (المولوية التشريعية)، وهو يستوجب لزوم مراعاة مطلوب المولى حتى لو كان محتملاً، لانعكاس شخصية صاحب الحق وعِظْمُ حقه على الطلب نفسه في الرتبة اللاحقة للطلب.

(١) رسائل ومقالات للشيخ السبحاني: ٤/ ١٨٠ - ١٨١.

على أن بالإمكان أن يُلاحظ على ذيل كلامه - من أن تخصيص المشهور التنجيز بصورة البيان إنما هو لوجود قصور من ناحية المطيع لجهله بالحكم مع وجود مقتضى للطاعة - إن كان مراده (دام عزه) من جهل المطيع بالحكم هو جهله بكونه واصلاً بحجة معتبرة فمجرد الجهل لا يوجب قصوراً في المطيع للتحرك من خلال الاحتمال فإن الاحتمال إنما يكون فاعلاً ومحركاً بعد افتراض أهمية المحتمل، وإن كان مراده هو الجهل بالحكم من رأس فلا مقتضى للطاعة إذ لم يقل أحد بوجود طاعة الحكم غير الواصل ولو احتمالاً.

الملحظ الثاني: ما أورده سيدنا الأستاذ (دامت إفاضاته) من أن كون الظلم تجاوزاً للحق وتفريعه على وجود الحق له تعالى مما لا يخفى على المشهور، بل يكفي قولهم إن المخالفة عند القطع بالحكم ظلم، ببيان أن له حقاً وإن لم يصرحوا به، بل إنهم حيث جعلوا التجاوز ظمناً له فقد شخصوا طبيعة هذا الحق ولأجله حكموا بصدق الظلم عند تجاوزه، وقد نبهوا في مبحث التجري صريحاً على أن الحق الثابت لله تعالى باعتبار الأدب الثابت له.

فإن كان السيد تَتَّهَى يعترف بربط الأصوليين حجية القطع مع الظلم على المولى، فمن البعيد القول إنهم فصلوا بين الحجية والمولوية والحق، لأن في نفس جعل مخالفة الحكم المقطوع به ظمناً دلالة إلتزامية واضحة على وجود تجاوز لحق في البين.

الوجه الرابع: تعميم الاستدلال - مُشيراً به إلى وقوع خلط - على البراءة في كلمات الأصوليين للمولوية العقلانية، لتشمل مولوية الباري عزّ وجلّ، فهم أثبتوا مولوية الباري تعالى بالمولوية العقلانية، وقد أفاد هذا المعنى بقوله:

(الجهة الثانية: أُستدل على قاعدة (قُبْح العقاب بلا بيان) بوجوه عديدة:

الأول: الإحالة إلى الوجدان العرفي والعقلاني في باب المولويات العقلانية، إذ نرى أنهم لا يؤاخذون على ارتكاب مخالفة التكليف الواقعي في موارد الجهل وعدم العلم بالحكم الواقعي ولا الظاهري الإلزامي فيكون منبهاً عقلاً على قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) وعقليتها.

وهذا الوجه غير تام لأنه مبني على أن يكون حق الطاعة والمولوية أمراً واحداً... وبذلك يظهر أن التقريب المذكور قد وقع فيه الخلط بين المولويات الاعتبارية المجعولة والمولوية الحقيقية الذاتية^(١).

وفيه:

أما عن سيدنا الأستاذ (دامت إفاضاته) من أننا لا نجد في كلمات الأعلام كالشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية والمحققين الثلاثة والسيد الخوئي (قدست أسرارهم) أي ذكر لهذه الجهة، فلا شاهد على وقوع مثل هذا الخلط في كلماتهم.

بل كثير منهم لم يستشهد بالمولوية العرفية، وما ذكر في كلمات الشيخ الأعظم رحمته من استشهاده على البراءة العقلية بالمولى العرفي^(٢) إنما هو لجعل الواقع وجدانياً من خلال هذا الاستشهاد، فاحتمال الغفلة عن المولى الحقيقي في كلامهم ضعيف.

فذكرهم للموالي العرفيين وسيرتهم مع مواليهم إنما هو استشهادات ومُنبّهات على حكم العقل بالبراءة العقلية وليس على حدّ الدليل واستظهار البراءة العقلية منها، وقد

(١) بحوث في علم الأصول: ٢٦/٥.

(٢) فرائد الأصول: ٥٦/٢ ط مجمع الفكر الإسلامي (الرابع من الأدلة: حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف، ويشهد له حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه).

مرَّ عن بعض الأعلام المعاصرين (دام عزّه) ما قد يشير إلى أن هذه السيرة في الموالي عامة فتكشف عن حكم عقلي فطري بعدم المؤاخذه على ترك ما شُكَّ في مطلوبيته للمولى.

الوجه الخامس: صلاحية مسلك حق الطاعة للقول بتنجز الحكم في موارد العلم الإجمالي، بخلافه على قول المشهور بالبراءة العقلية فلا يستقيم البحث بناءً عليه، وقد ذكر السيد تت كلاماً في مبثني القطع والعلم الإجمالي يتضمن تشنيعاً وتهكماً على مسلك المشهور، وإنما أوردَ هذا الكلام ليكون في قوة التنبّه على صحة مسلكه وفساد القول بالبراءة العقلية، قال في مبثني القطع:

(أن البحث عن أصل منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة إنما يتجه على مسلك المشهور، من افتراض قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) العقلية إذ يُبحث عن أن العلم الإجمالي هل يصلح لأن يكون بياناً أو لا؟

وأما بناءً على مسلكنا القائل بالاحتياط العقلي على أساس حق الطاعة فسوف يكون احتمال التكليف منجزاً بحسب افتراض هذا المسلك، فكيف بالعلم به؟^(١).

وقال في موضع آخر من البحوث عند الكلام في منجزية العلم الاجمالي، بعد ذكر مسالك القوم:

(وهكذا يثبت أن عدم منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية بناءً على قبول قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) على جميع المسالك في حقيقة العلم، وهذا من النتائج الغربية المترتبة على هذا المبنى المشهور لدى الأصوليين والتي لا يقبلها العقل السليم)^(٢).

كما أنه ذكر هذا المعنى في المباحث، وزاد فيها:

(١) بحوث في علم الأصول: ٤/١٥٠، ودروس في علم الاصول: ٣/٥٥.

(٢) المصدر نفسه: ٥/١٧١.

(أنها من فضائح القول بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ونشوء هذه المسالك إنما كان بسبب التمسك بهذه القاعدة التي خلقها الأصوليون وقدسوها)^(١).

وقد أورد عليه سيدنا الأستاذ (دامت إفاضاته) بعدة إيرادات - مبنوية وبنائية - في ضمن مناقشة تفصيلية سنذكرها بلفظها مقتصرين على أهم ما جاء فيها:

(أنّ الذي يظهر من مجموع كلماته في المقام أمران:

أحدهما: عدم إمكان تخريج تنجز الحكم في موارد العلم الإجمالي في جميع الأطراف على غير مسلك حق الطاعة.

ثانيهما: صلاحية مسلك حق الطاعة لتخريج تنجز الحكم في هذه الموارد على وجه كافٍ ومُغْنٍ عن حديث منجزية العلم الإجمالي، أو مبطل له أصلاً.

أمّا الأمر الأول فقد صرح به في غير موضع من كلماته إذ بنى على كاشفية العلم الإجمالي عن الجامع وتنجزه إياه فقط، مدعياً عدم وجود سبيل إلى إيجاب الموافقة القطعية لو قيل بالبراءة العقلية على هذا المسلك - أي كشف الجامع - بل على المسالك الأخرى - من الواقع والفرد المردد - وجعل ذلك من شناعة القول بالبراءة العقلية^(٢).

والواقع أن هذا الكلام ليس كما ينبغي فإنّه لا يخلو عن مبالغة وإفراط، ولم يكن

(١) مباحث الأصول: ق ٢: ٢٩/٤ - ٣٧.

(٢) قال تَبَيَّنَ عن ذلك: (والإنصاف: أن هذا من فضائح القول بقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) بحرفيتها، إذ كيف يقبل الوجدان أن يقال بجواز المخالفة الاحتمالية لحكم علم إجمالاً من قبل المولى تعالى من دون جعل براءة شرعية في المقام، وأنه ليس له حق في الطاعة أزيد من الموافقة الاحتمالية لذلك؟! مباحث الأصول: ق ٢: ٢٩/٤، وقال في موضع آخر (ص ٣٧): (وكل هذه الكلمات إنما نشأت من القاعدة التي خلقوها ثم قدسوها وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان) إلى آخر كلامه في ذلك.

يتوقع صدور مثله منه (طاب ثراه)، وما يتوجه عليه ملاحظ عديدة:

الملحظ الأول: - إجمالي - وهو أن في نفس استثناع تجويز المخالفة الاحتمالية للعلم الإجمالي ما يقتضي تأثيره في إيجاب المخالفة القطعية، إذ مبنى الاستثناع هو أن الوجدان يقضي بوجوب الطاعة القطعية في موارد العلم الإجمالي شهادةً لا نشهد مثلها ولا بمستواها في الشبهة البدوية!

فلماذا لا يكون هذا بنفسه منبهاً على خصوصية للعلم الإجمالي أو الاحتمال المقوم به؟ وإلا لكان الحال في ما يزيد على المعلوم بالإجمال حال الشبهة البدوية، أليس هذا أدل على الخلاف؟

ولكنه تَتَذَرُّ حيث تلقى موافقة السيد الخوئي تَتَذَرُّ أو لما فهم من كلامه - عدم صلاحية العلم الإجمالي للتنجيز في ما وراء الجامع، ورأى عدم تمامية التوجيه الذي جرى عليه، أيقن أن من المستحيل تحصيل تحريج فني لوجوب الموافقة القطعية، إذ ليس إلا العلم الإجمالي وهو لا يصلح إلا لتنجيز الجامع، ومن ثم استخلص من ذلك شاهداً على مدعاه من مسلك حق الطاعة.

ولكنّ الواقع أن مثل هذه الظنون ينبغي عدّها ضرباً من الشبهة في مقابل البديهة، لانطواء المصادر الوجدانية المعترف بها على إثبات امتياز للمقام، فكيف أراد تفسير ذلك بعنصر مشترك بين ما نحن فيه وبين الشبهة البدوية!

الملحظ الثاني: لا بدّ من وجود عنصر آخر صالح لتنجيز الحكم في حدّ الموافقة القطعية لدى العقلاء، لوضوح عدم عموم حق الطاعة في التكاليف العقلانية.

اللهمّ إلا أن يُنكر تنجّز الحكم عندهم في الأطراف، وإنما يتنجّز في حدّ الجامع فحسب، ولعله مراده تَتَذَرُّ.

ولكن هذا الإنكار على الإجمال مصادم للبديهة العقلائية، كما أنه منافٍ للموازين التحليلية القاضية بوجود قيمة للعلم الإجمالي عندهم في الجملة، لأن قيمة العلم الإجمالي - كما تنبّه له في بعض كلماته - تبتني على مقدار اقتضاء ملاكات الأحكام المعلومة بالإجمال، ومن ثمّ كان الاحتمال مع أهمية المحتمل منجزاً حتى في الشبهة البدوية. وعليه فمن الطبيعي أن تكون جملةً من ملاكات الأحكام العقلائية مستوجبة لمراعاتها في حال العلم الإجمالي بها باشتباه موردها بأموار مباحة لا أهمية للإباحة فيها حسب مقتضيات التزاحم الحفظي - على حدّ تعبيره - بين تلك الملاكات ومصلحة التسهيل.

وعلى هذا فلا مجال لاحتمال عدم تنجّز الحكم المعلوم بالإجمال لدى العقلاء إلا في حدّ الموافقة الاحتمالية، بل لا شك في لزوم موافقته القطعية، مع أن منجزية الاحتمال من جهة حق الطاعة غير جارية عندهم بإذعانه، فما هو السبيل إليه لولا وجود منجز خاص في الحكم من جهة العلم الإجمالي.

الملحظ الثالث^(١): أن بالإمكان إثبات تنجّز الحكم المعلوم بالإجمال في جميع الأطراف بالعلم الإجمالي نفسه، وتعلّقه بالجامع الفاني في الواقع لا يقتضي تنجيزه للجامع بنحو الموضوعية، بل بنحو المرآتية المقتضية لتنجز الواقع. على أنه إذا فرضنا تعذّر تنجيز العلم الإجمالي نفسه للحكم المعلوم بالإجمال أمكن التوصل إلى تنجّز الحكم من خلال احتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه، كما سيأتي من السيد الأستاذ (مدّ ظلّه).

(١) وهذا هو الملحظ الرابع في أصل التقرير، فليلاحظ.

علماً أن الذي يُستظهر من مجموع كلماته في مباحث العلم الإجمالي البناء على الاقتضاء العقلاني للموافقة القطعية، ومن ثمّ ادّعى منجزية العلم الإجمالي وجعله في طول تعارض الأصول وتساقطها في الأطراف، وعليه بنى عدم تنجيزه في حال قيام الحجة على الحكم في بعض الأطراف وإلى غيره من الحدود العامة لمنجزية العلم الإجمالي.

ولكنّ الواقع أن القول بالاقتضاء كذلك لا يكفي أيضاً لأنه يوجب كون تلك الحدود جميعاً حدوداً شرعية لا عقلية ولا عقلائية، وهو غير وارد.

وأما الأمر الثاني - وهو صلاحية مسلك حق الطاعة لتخريج تنجز الحكم في موارد العلم الإجمالي وآثار ذلك - فهو أيضاً غير تام، وذلك أن الآثار التي يمكن أن تُدعى لمسلك حق الطاعة اثنان:

الأول: صلاحية تنجيز الحكم في جميع الأطراف بأحد نحوين: إمّا من دون الحاجة إلى منجزية العلم الإجمالي ولو في الجامع، أو مع الاعتماد على منجزية العلم الإجمالي في الجامع.

الثاني: مع البناء عليه فلا محل للبناء على تنجز الحكم بالعلم الإجمالي في حدّ الجامع أو في حدّ الموافقة القطعية، أو أنه أمر مستغنى عنه لا حاجة للحدّث عنه.

أما الأثر الأول فيتوجه عليه ملحظان:

الملحظ الأول: ما عرفته من عدم جدوى حق الطاعة في تخريج تنجز الحكم في موارد العلم الإجمالي في الأحكام العقلية والعقلائية، فلا تتم الصلاحية المدعاة فيه فضلاً عن الاستغناء، وهذه نكتة مهمة لم يُعتد بها في هذا التوجيه، مما أدّى إلى محدودية الأفق المنظور به.

الملحظ الثاني: أن العلم الإجمالي إذا لم يكن منجزاً للحكم أصلاً جرت البراءة الشرعية عن الحكم بحسب إطلاق أدلتها ولم يكن هناك مانع عن جريانها، وبذلك تحول عن تنجز الحكم من جهة حق الطاعة، كما بنى عليه في الشبهة البدوية.

والمقصود بالبراءة: إمّا البراءة عن الحكم المحتمل في كل من الطرفين في نفسه، كما هو النحو المتعارف من جريان البراءة، أو البراءة عن الحكم المعلوم بالإجمال المحتمل في كل من الطرفين، بناءً على أن النحو الأول لا يؤمن من جهة الحكم المعلوم بالإجمال.

هذا وإن كان العلم الإجمالي منجزاً للحكم بمقدار الجامع لم يكن هناك مانع من جريان أصالة البراءة في الجامع الآخر، فإن الجامع كالطبيعي يتعدد بتعدد الأطراف، وإذا لوحظ أحدهما تفصيلاً وقابلاً للانطباق على أي واحد منهما كان الآخر كذلك، فلا مانع من جريان البراءة الشرعية في الأحاد الكلي الآخر.

وتوهم عدم شمول العموم للأحد الانتزاعي **مندفع** بأن العموم هنا يشمل الشك في الأحاد الكلي، والشك نفسه ليس أمراً انتزاعياً ولكنه يتعلق به، وقد أذعن العلم المذكور **تتد** في بحث العام المخصّص وفي مباحث الاشتغال بشمول العموم للأحد الانتزاعي.

وبناءً عليه فعدم جريان البراءة الشرعية في خصوص موارد العلم الإجمالي يقتضي بناء الشارع على قيمة العلم الإجمالي بخصوصه، ولو إمضاءً لقيّمته عند العقلاء، حسب ما يُدّعى به في الجملة.

اللهم إلا أن يدعي أن الوجه في عدم جريانها هو انصراف دليل البراءة عن مورد العلم الإجمالي، وهو لا يقتضي الاعتناء بالعلم الإجمالي، بل ربما كان من باب الاعتناء باحتمال الطاعة في هذا المورد.

ولكنّ هذه الدعوى غير واردة كما لا يخفى.

بيان ذلك: أن في حقيقة هذا التفصيل من الشارع بين الشبهة البدوية والشبهة

المقرونة بالعلم الإجمالي في مقام إجراء الأصل الشرعي توجيهين:

الأول: ما بنى عليه العلم المذكور **تتئذ** من أن مرجع ذلك إلى التفصيل في قيمة

الاحتمال البدوي بين الموردین من غير اکتراث بالعلم الإجمالي، ومُحصّل دليل الأصل

الشرعي هو الترخيص في عدم رعاية احتمال التكليف الإلزامي في ما لم يقترن بالعلم

الإجمالي، من دون إعطاء قيمة للعلم الإجمالي أصلاً، بل القيمة العامة للاحتمال بموجب

حق الطاعة، واستثنى منه الاحتمال في مورد الشبهة البدوية.

والثاني: ما نراه من أن مرجع ذلك إلى إلغاء قيمة احتمال التكليف في نفسه وثبوت

الاعتبار للعلم الإجمالي، فلا يكون هناك تفصيل في قيمة الاحتمال بل بين الاحتمال

والعلم الإجمالي.

وهذا التوجيه هو المتعين، وذلك لخمسة أمور:

الأول: أن هذا هو المناسب للموضوع في نفسه، فالاحتمال البدوي كاشف أدنى

من العلم الإجمالي درجةً واعتباراً، فإذا اعتدّ الشارع بالحكم المعلوم بالإجمال بخصوصه

دون مطلق الحكم المحتمل فإنّ المناسب مع ذلك أنه لم يعتنِ بالاحتمال المحض مطلقاً

وإنما اهتم بالعلم الإجمالي، لا أنه فصّل في الاعتناء بالاحتمال بين حال وجود العلم

الإجمالي وعدمه، فإن هذا يعني كون محور الاعتناء هو الاحتمال لا العلم الإجمالي، غايته

أن وجوده قيد في الاعتناء بالاحتمال، وهذا غير مناسب كما هو ظاهر.

الثاني: أن هذا هو المناسب لإلقاء الخطاب إلى العقلاء، فإنّه **تتئذ** يُدعّن بأن العقلاء

يميّزون في شأن غير الأحكام الشرعية بين الشبهة البدوية والشبهة المقرونة بالعلم

الإجمالي.

كما يُدْعَن تَتُّهُ أيضاً بأن هذا التمييز مبني على أنّ شخصية أي مشرّع - غير الباري تعالى - لا تقتضي الاعتناء بمطلوبه أكثر من اقتضاء غرضه، والأغراض المحتملة احتمالاً بدوياً لا تستوجب الاهتمام.

اللَّهُمَّ إلا إذا كانت من قبيل الدماء وأخواتها من الأمور المهمة للغاية، بينما الأغراض المعلومة إجمالاً تستوجب الاعتناء، لأنها أهم مع مورد الترخيص المشتبه بها. ويصرح تَتُّهُ بأن الاعتناء بالأغراض المعلومة إجمالاً يوجب قيمة العلم الإجمالي لدى العقلاء - لا الاحتمال في مورد العلم الإجمالي - وفي ذلك يقول:

(أن الأغراض الإلزامية في التكاليف بحسب النظر العقلاني لا يرفع اليد عن ما أُحرز منها لمجرد غرض ترخيصي آخر محتمل أو معلوم مشتبه معه، إذ الأغراض الترخيضية في ارتكاز العقلاء لا يمكن أن تبلغ درجة تتقدم على غرض إلزامي معلوم، ومن هنا يكون الترخيص في تمام الأطراف بحسب أنظارهم كأنه تفويت لذلك الغرض الإلزامي ومناقض معه، وهذا هو نفس الارتكاز الذي كان يشعر به بعض الأعلام بحسب إحساسه العقلاني والوجداني، وقد جعله كاشفاً عن حكم عقلي بعليّة العلم الإجمالي لحرمة المخالفة)^(١).

وعليه فهو وإن كان يرى أن الأمر لا يختلف عند الشارع من جهة حق الطاعة، فأهميّة امتثال حكمه لا تنبعث من أهمية الغرض نفسه بل من أهمية حقه على العبد إلا أنه من خلال دليل الأصل الشرعي المرخص - كالبراءة الشرعية - تجاوزَ عن حقه وأجرى البراءة عن الحكم المحتمل.

(١) بحوث في علم الأصول: ١٨١/٥ (التقريب الأول).

ولا يخفى أن مقتضى هذا بعد التأمل فيه أن الشارع جرى في رعاية أحكامه مجرى العقلاء في عدم الاعتناء باحتمال الحكم، والاعتناء بالعلم الإجمالي رعاية لمقتضى أغراضه متجاوزاً عن مقتضى حقه، لطفاً منه وحكمة حيث كان غرضه تعالى حماية الملاكات بحقه العظيم دون ما يزيد على ذلك فرخص في مورد قصور مقتضاها تسهياً ومنةً على العباد.

فدعوى أنه اعتنى باحتمال التكليف في مورد العلم الإجمالي لا بالعلم الإجمالي غير مناسبة جداً، فإنَّ اعتنائه بالاحتمال يعني تمسكه بحق الطاعة له بأوسع مما يقتضيه الغرض، مع أنه لا يطالب فعلاً بما يزيد على مقتضى غرضه لطفاً منه وجرياً منه على ما يجري عليه العقلاء، فتأمل تعرف.

الثالث: أن ذلك هو المناسب أيضاً مع مبادئ الحكم، فإنَّ مسألة جريان الأصل المرخص في أطراف العلم وعدمه تبني على التزاحم الحفظي - على حدِّ تعبيره - بين ملاكات الأحكام الواقعية الإلزامية والتسهيلية، كما هو الحال في جعل سائر الأحكام الظاهرية.

ومراعاة الملاكات الواقعية تعتمد على قوة الكاشف والمُنكشَف، فيعتمد في مورد الأمارات على قوة الكاشف، وفي مورد الأصول العملية على حال المحتمل، فإنَّ كان المحتمل الترخيصي أهم رخص فيه، وإن كان الإلزامي أهم اعتنى به، وإن كان هناك تفصيل كما في الاستصحاب فصل بحسبه.

ومنه يُعلم أن المناسب في مورد العلم الإجمالي رعاية الملاك المنكشَف إجمالاً بما هو كذلك - لا بما أنه محتمل - وذلك في مقام التزاحم الحفظي.

ومن المعلوم - كما أذعن به تَبَيُّرٌ غير مرة بل بالغ فيه في غير مقام - أن نسق الحكم

يتناسب مع نسق الملوك، اللهم إلا إذا كان هناك ما يقتضي اختيار نسق آخر، فإذا كان الملك المعلوم بالإجمال هو المهم فلم لا يكون هناك اعتناء بأهمية الكاشف. أي العلم الإجمالي. فيلاحظ مجرد الاحتمال.

الرابع: أن ذلك هو المناسب مع النكتة المانعة عن شمول أدلة الأصول المرخصة لأطراف العلم الإجمالي مع إطلاقها، إذ أهم ما يمكن أن يقال في عدمها إن هذه الأدلة ليست ناظرة إلى إلغاء قيمة العلم الإجمالي المترکز في نفوس العقلاء بمجرد إطلاقها، فإن بيان مثله يحتاج إلى مؤونة زائدة، ولا يكاد يفني بها الإطلاق. وعلى ما يرجع إلى هذا المعنى عول تفتُّ (١).

ولا يخفى أن هذا البيان يستبطن إذعاناً ضمناً من الشارع بقيمة العلم الإجمالي حسب ما عليه العقلاء، لا سيما أن هذا البيان إنما يقتضي إخراج موارد العلم الإجمالي المنجز لدى العقلاء لا مطلق موارده، ومن ثم فلا مانع من شموله لمورد العلم الإجمالي غير المنجز، كما لو قامت الحجة في بعض أطرافه، وإذا كان يرتكز على هذا الأساس فتوجيهه بما لا يبتني عليه تكلف ظاهر.

الخامس: ملاحظة حال الحجج الإجمالية - غير العلم - فإن ثبوت الحجية لها مما لا شك فيه، كما أذعن بذلك في بحث العلم الإجمالي بالحكم الظاهري من تنبيهات الاشتغال.

على أن ذلك أمر غاية في الوضوح، فلا يتأتى إنكار ثبوت الحجية لها في حال

(١) لاحظ بحوث في علم الأصول: ١٨١/٥، فإنه بعد أن ذكر أن المانع إثباتي ذكر له تقريبي وأذعن في ذيل التقريب الثاني (ص: ١٨٢) بعدم أطراده في أدلة البراءة، وقد تقدم قريباً نقل كلامه في التقريب الأول (المعول عليه).

الإجمال ليقترن أثرها على إسقاط البراءة الشرعية في الأطراف، إذ لا تكاد تسقط البراءة إن لم تثبت لها الحجية الجعلية، فإنّ مبنى سقوطها:

إمّا بدعوى انصراف أدلة البراءة عن النظر إلى إسقاط الحجج الإجمالية ولو كانت جعلية، أو بدعوى أن مقتضى الجمع بين الدليلين تقدم دليل حجية الأمانة ونحوها على دليل الأصل الشرعي المرخص كالبراءة الشرعية.

وعلى كل حال فلا بد من عموم دليل حجية هذه الحجج لحال إجمالها، ولولاه لم تسقط الأصول المرخصة في الأطراف.

وعليه فهل يُعقل أن لا يكون للعلم الإجمالي اعتبار زائد، ويكون منجزاً في حقه مجرد الاحتمال ولكن يكون للحجة الإجمالية اعتبار زائد طارد للأصل المرخص؟

وأما الأثر الثاني - وهو عدم منجزية العلم الإجمالي بعد تنجز احتمال التكليف في نفسه كما هو مساق كلامه المتقدم - فيتوجه عليه عدم المانع من البناء على منجزية العلم الإجمالي مضافاً إلى منجزية الاحتمال، بل لا يحيص عنه حسب ما تقدم في الأحكام العقلية والعقلانية بل الشرعية منعاً لجريان البراءة الشرعية في الأطراف^(١).

هذا جملة مما أفاده (دامت إفاضاته) في مناقشة السيد صاحب البحوث تفتُّ، وإنما نقلنا جُلّها؛ نظراً لما تحويه من نكات تحليلية على وفق الارتكازات العقلية والعقلانية لفهم كلمات القوم، ولما تضمّنته من إلفات النظر إلى مواطن الضعف في مسلك حق الطاعة.

(١) العلم الإجمالي حقيقته، منجزيته عقلاً: ٤١١ - ٤١٩، بحث السيد الاستاذ (دامت إفاضاته) (مطبوع).

(الخاتمة)

يقع الكلام في حدود البراءة العقلية بمقدار ما يتعلق بإيضاح نكتتها وملاكها من خلال هذه الحدود، وتحوي هذه الخاتمة قسمين:

القسم الأول: ما يتعلق بالحدود التي تنفرع على طبيعة النكتة المعتمدة في البراءة العقلية وتفصيلها.

وهو يتضمن أربعة أمور:

الأمر الأول: اختصاص البراءة العقلية بالأحكام الإلزامية في موارد الشك وعدم جريانها في الأحكام غير الإلزامية، وهذا واضح لكون مؤداها قبح العقاب على المخالفة بلا بيان والأحكام غير الإلزامية لا عقوبة على مخالفتها مقطوعة كانت أو مشكوكة.

الأمر الثاني: أن البراءة العقلية لا تجري في موارد الشك في التكليف المقرون بالعلم الإجمالي، وذلك لأن العلم الإجمالي يكون بياناً سواء بُني على القول بالعلية كما هو واضح، أم بُني على القول بالافتضاء لأن غاية هذا القول إمكان الترخيص من قبل الشارع على خلافه، وإلا فلو خُلّي وطبعه كان بياناً.

ومن هذا يتضح أن البيان المأخوذ في موضوع البراءة العقلية هو الأعم من التفصيلي والإجمالي.

الأمر الثالث: لا شك لدى الأصوليين في عدم جريان البراءة العقلية في الشبهات الحكمية قبل الفحص، ولكن وقع الخلاف بينهم في أن ذلك لقصور ملاكها في حدّ نفسه أو لوجه آخر من قبيل العلم الإجمالي أو أدلة وجوب التعلم، وعلى التقدير الأول فما هو الوجه لقصور البراءة العقلية؟ فهنا جهتان:

الجهة الأولى: أن المشهور عندهم قصور ملاك البراءة العقلية قبل الفحص عن الحجة، ولكن ذهب بعض الأصوليين إلى جريان ملاكها، منهم السيد الحكيم تتدُّ إذ أفاد في وجهه: (عدم صحة الاحتجاج في نظر العقلاء بوجود الحجة واقعاً مع عدم وصولها إلى المكلف وجهله بها، ومجرد كونه قادراً على رفع جهله لا يُصحَّح العقاب كما هو الحال في الشبهات الموضوعية أيضاً)^(١).

والصحيح ما عليه المشهور، فإنَّ الظاهر أنَّ المولى متى ما لم يكن مُتعهداً بإيصال الحجة إلى المكلف فعلاً وأنَّ وظيفته جعلها في معرض الوصول، كان على المكلف البحث عن الحجة وعلى هذا تجري سيرة العقلاء.

الجهة الثانية: أن في وجه عدم جريان البراءة العقلية وجوهاً لخصها السيد الحكيم تتدُّ في الحقائق، وفرَّق بين هذه الاحتمالات من حيث مقتضياتها، ورجَّح الثالث منها، إذ قال:

(أن توقف العقل عن حكمه بالبراءة قبل الفحص واليأس أحد أمور:

(الأول) كون احتمال التكليف بياناً ومنجزاً عند العقلاء كسائر الحجج العقلية.

(الثاني) كون البيان الذي عدمه موضوع لقبح العقاب هو الحجة الواقعية، فمع

احتمال وجود الحجة لا يُجرز موضوع القاعدة فلا حكم للعقل للشك في موضوعه.

(الثالث) كون البيان المذكور هو الحجة الواصلة لولا تقصير المكلف بترك

الفحص، فقبل الفحص لا يُجرز عدم مثل هذه الحجة لجواز وصولها إلى المكلف بالفحص، فلا حكم للعقل بقبح العقاب.

(١) حقائق الأصول: ٣٥٩/٢.

ويترتب على الأول حسنُ العقاب على مخالفة الواقع قبل الفحص وإن لم تكن عليه حجة في الواقع لتحقق الحجة عليه وهي الاحتمال، وليس كذلك الأخيران.

ويترتب على الثاني حسنُ العقاب إذا كان حجة على التكليف في الواقع وإن لم يمكن أن يعثر عليها بعد الفحص، وليس كذلك الأخير فإنَّ حسن العقاب عليه مشروط بأمرين: وجود حجة على الواقع وكونها مما يعثر عليها بعد الفحص.

ولو قلنا بأن المراد بالبيان هو الحجة الواصلة فعلا جاز الرجوع إلى البراءة العقلية قبل الفحص بمجرد الشك لعدم وصول الحجة حينئذٍ، والأول غريب وليس له نظير. وتوهم وجود النظر له - وهو الشك في الفراغ - قد عرفت ما فيه سابقا وأن المنجز ليس هو الشك بل هو العلم المستمر حال الشك في الفراغ، والثاني أضعف منه يظهر ذلك مما عرفت من لازمه والثالث قريب^(١).

وقد ذهب السيد الخوئي رحمته إلى الوجه الثالث، فأفاد أن: (موضوع حكم العقل بفتح العقاب بلا بيان إنما هو عدم البيان، فما لم يُجرز ذلك بالفحص لا يستقل العقل بفتح العقاب، إذ ليس المراد من البيان إيصال التكليف إلى العبد قهراً، بل المراد منه بيانه على الوجه المتعارف، وجعله بمراًى ومسمع من العبد، بحيث يمكن الوصول إليه، فلو كان التكليف مبيّناً من قبل المولى ولم يتفحص عنه العبد، صحَّ العقاب على مخالفته، ولا يكون عقابه بلا بيان)^(٢).

وبناءً عليه تكون البراءة العقلية في نفسها قاصرة عن الشمول لما قبل الفحص، لأن موضوعها عدم البيان وهو لا يُجرز إلا بالفحص فلا مقتضي لها قبله.

(١) حقائق الأصول: ٣٥٩/٢.

(٢) مصباح الأصول: ٤٨٩/٢.

وأما مقدار البحث الواجب فهو اليأس عن الظفر بالدليل فيها إذا بُحث عنه في مظانه.

الأمر الرابع: اختلف الأصوليون في جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية في موضعين:

الموضع الأول: ما يتعلق بأصل جريان البراءة العقلية، وفي كون ملاك البراءة العقلية هو شأنية البيان من المولى فلا تجري حيثئذٍ، أو عدم العلم فتجري بلا إشكال، قولان:

القول الأول: ما ذهب إليه السيد البروجردى تتمة^(١) من عدم جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، وذلك نظراً إلى أخذ البيان في موضوع البراءة العقلية، فإن وظيفة المولى هي بيان الأحكام الكلية وجعلها في معرض الوصول.

وأما بيان الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية وبيان الصغريات من كون هذا الشيء من أفراد الموضوع الكذائي فليس من وظيفة الشارع، والكبرى المجعولة الشرعية في الشبهات الموضوعية تكون قد وردت ووصلت إلى المكلف وحصل العلم بها، وإنما تكون الشبهة في الصغرى، فلا مجال للتمسك بقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) بل ينبغي التمسك بقاعدة الاشتغال، لأن العلم باشتغال الذمة بالكبرى المجعولة المعلومة الواصلة يقتضى العلم بالفراغ عقلاً، وهذا لا يحصل إلا بالتجسس عن موارد الشبهة.

القول الثاني: ما عليه سائر الأصوليين من جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، وقد أفاد المحقق النائيني تتمة في بيان ذلك أن (مجرد العلم بالكبريات

(١) نهاية الأصول: ٢٩٤.

المجعولة لا يكفي في تنجزها وصحة العقوبة على مخالفتها ما لم يعلم بتحقق صغرياتها خارجاً، فإنَّ تنجز التكليف الذي عليه تدور صحة العقوبة إنما يكون بعد فعلية الخطاب، وفعلية الخطاب إنما تكون بوجود موضوعه خارجاً في التكليف التي لها تعلق بالموضوعات الخارجية^(١).

الموضع الثاني: على تقدير جريان البراءة العقلية، ففي كون جريانها مشروطاً بالفحص أو عدمه، قولان أيضاً:

القول الأول: ما هو المشهور بين الأصوليين من عدم اشتراط جريان البراءة بوجود الفحص في الشبهات الموضوعية لعدم جريان البيانات المذكورة في الشبهات الحُكْمِيَّة هنا.

القول الثاني: ما بنى عليه المحقق النائيني تَدْبُؤً من التفصيل بين الموضوعات التي لا يتوقف العلم بها عادة على نظر فلا يجب الفحص، وبين التي يتوقف العلم بها وانكشافها للمكلف على إعمال نظر، فإنه: (لولا الفحص يلزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً، ومن البعيد تشريع الحكم على هذا الوجه، فيمكن دعوى الملازمة العُرفِيَّة بين تشريع مثل هذا الحكم وبين إيجاب الفحص عن موضوعه، فإطلاق القول بعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية لا يستقيم، بل الأقوى وجوب الفحص عن الموضوعات التي يتوقف العلم بها غالباً على الفحص...)^(٢).

القسم الثاني: ما يتعلق ببيان الفرق بين مفاد البراءة العقلية ومفاد البراءة الشرعية، أما العقلية منها فهي عبارة عن المُعْذِرِيَّة وعدم المُؤَاخِذَة على المخالفة على التكليف

(١) فوائد الأصول: ٣/٣٩٠.

(٢) فوائد الأصول: ٤/٣٠١.

المحتمل على تقديره، وهي تختلف بمفادها عن مفاد البراءة الشرعية سواء كان مفاد الشرعية أنها بنفسها حكم كلي شرعي - كالترخيص - على المشهور، أم كان مفادها إحراز عدم أهمية المحتمل على ما بنى عليه بعض الأعاظم (دام ظلّه العالی).

بيان ذلك: أن في البراءة الشرعية مسلكين:

المسلك الأول: ما ذهب إليه المشهور من أنها ترخيص ظاهري مجعول، وقد أفاد المحقق النائيني تت في بيان الفرق بينها وبين البراءة العقلية بأن: (الوظيفة الشرعية إنها هو الترخيص لا الحكم بعدم استحقاق العقاب، وإنما يثبت عدم الاستحقاق بالتبع والملازمة، وهذا بخلاف حكم العقل فإن ادراكه إنها يتعلق بعدم الاستحقاق وهو الذي يستقل به ويلزمه الترخيص في العمل بالتبع، وإلا فالترخيص ليس من شأن العقل ومدركاته)^(١).

المسلك الثاني: ما بنى عليه بعض الأعاظم (دام ظلّه العالی) من أنها إرشاد إلى عدم أهمية المحتمل، فلا يكون لها مفاداً برأسه مقابل البراءة العقلية، وذلك لأن البراءة العقلية منوطَةٌ بأهمية الاحتمال والمحمّل - على ما بنى عليه، ولولا البراءة الشرعية لجرت بمناط عدم إحراز أهمية المحتمل، وأما البراءة الشرعية منها فهي إحراز لعدم أهمية المحتمل، والفرق بينهما ظاهر.

وحينئذٍ قد يقال: ما فائدة البراءة الشرعية بعد جريان البراءة العقلية؟

يمكن أن تكون الفائدة أحد أمور على سبيل منع الخلو:

الأمر الأول: أن البراءة الشرعية أقوى ضماناً وأشدّ تأميناً للمكلف من العقوبة المحتملة عند احتمال التكليف من البراءة العقلية، وذلك لأن مفاد البراءة العقلية قُبْح

(١) أجود التقريرات: ٣٤١/٢.

العقاب بلا بيان ومفاد البراءة الشرعية بيان عدم العقوبة لقوله ﷺ: (رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا لَا يَعْلَمُونَ)، ومن الواضح أن قُبْح العقاب مع البيان على عدمه أشدّ من قُبْحه مع عدم البيان.

الأمر الثاني: أن البراءة الشرعية تستبطن حيثية الامتنان بمعنى أن الشارع كان له أن يأمر بمراعاة الحكم المحتمل حيث إن مقتضي الإلزام - في الجملة - في بعض الموارد تام، ومع هذا رَخَّص الشارع فيه امتناناً منه وتسهيلاً على المكلف، وأمّا البراءة العقلية فهي مبنية على عدم العلم بمقتضي الإلزام.

الأمر الثالث: أنها مجعولة على نحو القضية العامة، ومواردها غير محصورة بالبراءة العقلية، ويكفي في صحة جعل الحكم العام بنحو القضية الحقيقية وجود الأثر في بعض موارد، كما في مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين لشبهة الغرض أو الأصل المثبت على بعض المباني.

الأمر الرابع: قد يقال إن جعل البراءة الشرعية يرفع شوائب الشك والترديد للذين قد يقعان في الحكم العقلي، فإن هناك مَنْ يُنكر البراءة العقلية فلم يبقَ له إلا البراءة الشرعية.

والجواب عنه: أن رفع التردد والشك يقتضي الإرشاد إلى حكم العقل لا أنه يقتضي جعلاً شرعياً على وفقه على حدّ بيان الشارع لكثير من الأحكام بلسان الإرشاد كقُبْح الكذب ونحو ذلك.

نتائج البحث

تجدر الإشارة إلى النتائج المستخلصة من البحث، وهي سبع:

النتيجة الأولى: تبين من خلال المقدمة في ما يتعلق بتاريخ البراءة العقلية أمران:

أولهما: وجود عمق تاريخي للبراءة العقلية في كلمات قدامى الأصوليين في الجملة، وهذا لا ينفي كون الغالب في الاستدلال بها في تلك المرحلة على وجه الأمارية قطعية كانت أو ظنية، وذلك نظراً إلى أنّ فكرة الأصل العملي لم تكن بذلك الوضوح آنذاك.

ثانيهما: أن فكرة الأصل العملي إنما تبلورت بنحو واضح في عصر الشيخ محمد أمين الاسترآبادي تذ بعد حملة التشكيكات التي أوردتها على مناهج الاستنباط العقلي والظني لدى الأصوليين، وازدادت وضوحاً بعده حتى استقرت أسسها في عصر الشيخ الأعظم تذ وانفصلت عن مبحث الظنون، ومنه يظهر ما في كلام السيد صاحب البحوث تذ في كل من الأمرين.

النتيجة الثانية: أن محل الكلام في البراءة والاحتياط العقليين هو في مدى استيجاب احتمال الحكم بنفسه وظيفة عقلية أو كشفه عن وظيفة شرعية ثانوية من قبيل وجوب الاحتياط، فإن للبراءة العقلية مستويين:

المستوى الأول: قبح العقاب بلا محرّك أصلاً، بمعنى أن مجرد جعل الحكم الواقعي من دون محرّك في البين لا يُسوِّغ العقوبة، وهذه المصادرة مسلّمة بين المسلكين.

المستوى الثاني: قبح العقاب عند احتمال التكليف، وهو ينطوي على كبرى متمثّلة بالبراءة بالمستوى الأول، وصغرى وهي أن مجرد الاحتمال ليس محرّكاً ذاتاً ولا كاشفاً تلقائياً عن وظيفة شرعية.

ومحل الكلام فيما نحن فيه هو هذا المستوى من البراءة، فيكون مرجع النزاع بالدقة إلى أن الاحتمال ليس حجة عقلا ولا كاشفاً عن حكم شرعي.

النتيجة الثالثة: الظاهر تامة مذهب المشهور من حكم العقل بالبراءة العقلية (قُبِح العقاب بلا بيان) بأحد التقريبات المذكورة، وإن اختلفت تلك التقريبات في النكتة التي تركز عليها:

ففي التقريب الأول أبرز المحقق النائيني نكتة عدم فعلية التكليف مع عدم الوصول الذي يرجع إلى القصور في اقتضاء الحكم للطاعة في حال عدم وصوله. وفي التقريب الثاني ركز المحقق الأصفهاني نكتة عدم كون الحكم حقيقياً مع عدم الوصول وهو يرجع إلى قصور في مستوى الحكم.

وفي التقريب الثالث ركز بعض الأعاظم (دام ظلّه العالی) على نكتة اقتضاء الموازنة العقلانية - على البيان الأصلي - عدم لزوم مراعاة المحتمل ما لم تثبت أهميته في مورد ضعف الاحتمال، أو اقتضاءها ذلك من حيث إن كمال التشريع إيصال المولى مراداته الاحتمالية - في ما لو كانت بدرجة من الأهمية توجب مراعاتها ولو في ظرف الاحتمال - بطرق قطعية كما عليه سيدنا الأستاذ (دامت إفاضاته).

النتيجة الرابعة: الظاهر عدم تامة مسلك حق الطاعة وذلك لأمر عدّة:

الأول: ابتناء المسلك على الملازمة بين عظم حق المولى وإضفاء شخصية ذي الحق على المطلوب وبين لزوم الإتيان بالمطلوب المحتمل، إذ يمكن التفكيك بينهما في الجملة.

الثاني: أن الطاعة أدبٌ متقومٌ بجانب نفسي، والجانب النفسي لا يبلغ حدّ الذروة بمجرد الاحتمال.

الثالث: معارضة حيثية الطاعة بالنسبة للأحكام الإلزامية مع احتمال اعتناء الشارع

بالترخيص بالنظر الجمعي لموارد الاحتمال الإلزامية مع ملاحظة الواقع العملي في الفقه، فإننا كما نحتمل أن يكون الشارع قد ألزمننا بمراعاة الحكم المحتمل فكذلك نحتمل أن يكون قد رخص لنا في عدم مراعاته.

وحيثُ قد يحصل ترديد في الموازنة، وأن الشارع هل يعتني بحرية المكلف في هذه الدائرة الواسعة بدرجة أدنى من عنايته بالأحكام الإلزامية المحتملة فيها، وعليه فربما تستبطن الأحكام الترخيضية في مساحتها المجموعية مساحة إلزامية ولا ينبغي تأمل زاوية الأدب فقط بالنسبة للأحكام الإلزامية.

النتيجة الخامسة: أن ما ذكره السيد صاحب البحوث قدَّس من الاستشهادات والمُنْبَهَات على عدم تمامية البراءة العقلية وبطلان القول بها غير تام:

أما استشهاده بوقوع الخلاف في حدودها من بعض الأصوليين فلوضوح أن إنكار بعض حدود الأمر الواضح في نفسه لا يعني سرعان الشك في أصله.

وأما استشهاده بوقوع خلطٍ عند الأصوليين بين مقام المولوية وبين مقام الحجية وأنهم فصلوا بينهما، ففيه أنهم لم يغفلوا عن هذه الجهة، وما حكمهم بكون المخالفة ظلماً للمولى وهتكاً له إلا اعترافاً منهم بحقه، بل حكمهم هذا يقتضي تشخيصهم للحق في الرتبة السابقة ولأجله حكموا بكون مخالفته ظلماً وهتكاً.

وأما استشهاده بتعميم المولوية العرفية لمولوية الباري (عزَّ وجلَّ) فلأنه لو وجد فهو استشهاد بحالة واضحة الحكم وجداناً لإلغيات النظر إلى حالة قد يعترها غموض ما ليكون مثيراً ومنبهاً لحكم العقل.

وأما ما ذكره من منبئية انسجام مسلك حق الطاعة مع وجوب الموافقة القطعية في مبحث العلم الإجمالي فيلاحظ عليه أن هذا المسلك لا يُفسَّر لزوم مراعاة الأحكام

العقلية أو العقلائية بقطع النظر عن الشرع.

وأما بالنسبة إلى الأحكام الشرعية فإنه بالتأمل يُنتج عكس ما يريده تفتُّهُ فإنَّ المناسب مع اعتداد الشارع بالحكم المعلوم بالإجمال دون مطلق الحكم المحتمل هو اعتناؤه بالعلم الإجمالي لا بالاحتمال المحض مطلقاً، لا أنه فصل في الاعتناء بالاحتمال بين حال وجود العلم الإجمالي وعدمه.

النتيجة السادسة: قد تبين فيما يتعلق بحدود البراءة العقلية:

أولاً: اختصاص البراءة العقلية بالأحكام الإلزامية في موارد الشك، وعدم جريانها في الأحكام غير الإلزامية، لأن الأحكام غير الإلزامية لا عقوبة على مخالفتها مقطوعة كانت أو مشكوكة.

ثانياً: عدم جريان البراءة العقلية في موارد الشك بالتكليف المقرون بالعلم الإجمالي سواء على القول بالعلية أم بالاقتضاء، لأن جريانها منوط بعدم البيان الأعم من التفصيلي والإجمالي.

ثالثاً: أن المشهور عدم جريان البراءة العقلية في الشبهات الحكمية إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل، خلافاً للسيد الحكيم تفتُّهُ، والمشهور في سرِّ عدم جريانها هو عدم جريان ملاكها قبل الفحص واليأس عن الظفر بالحجة.

رابعاً: وجود موضعين للخلاف في جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية: **أولهما:** أصل جريان البراءة العقلية فيها، والمشهور أنها تجري بلا إشكال لجهل المكلف وعدم علمه، خلافاً للسيد البروجردي تفتُّهُ الذي ذهب إلى عدم جريانها في الشبهات الموضوعية، فإن شأن المولى بيان الأحكام لا الموضوعات.

ثانيهما: على تقدير جريانها في الشبهات الموضوعية - كما هو المشهور، فالمشهور

جريانها حتى قبل الفحص، خلافاً للمحقق النائي تذمُّ الذي بنى على التفصيل بين الموضوعات التي لا يتوقف العلم بها عادة على نظر فلا يجب فيها الفحص، وبين التي يتوقف العلم بها وانكشافها للمكلف على إعمال النظر الذي لولاه لوقع في مخالفة الواقع.

النتيجة السابعة: أن مفاد البراءة العقلية هو المُعَدِّرِيَّة وعدم المُؤَاخِذَة، وأمَّا مفاد البراءة الشرعية فالمشهور أنه ترخيص ظاهري مجعول، وبنى بعض الأعظم (دام ظله العالي) على أنها إرشاد إلى عدم أهمية المحتمل، فلا يكون لها مفاد في مقابل البراءة العقلية غير إحراز عدم أهمية المحتمل.

ثمَّ إنَّ البحث في البراءة العقلية لا يُغني عن البحث في البراءة الشرعية، وذلك لأسباب متعددة:

الأول: كون البراءة الشرعية أشدَّ تأميناً للمكلف من العقوبة المحتملة عند احتمال التكليف من البراءة العقلية، وذلك لأن مفاد البراءة العقلية قُبِح العقاب بلا بيان، ومفاد البراءة الشرعية بيان عدم العقوبة.

الثاني: استبطان البراءة الشرعية حيثية الامتنان والتسهيل على المكلف بالترخيص مع وجود مقتضى للإلزام.

الثالث: أنها مجعولة على نحو القضية العامة، ومواردها غير محصورة بالبراءة العقلية، كما في مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين على بعض المباني. إلى هنا تمَّ البحث، والحمد لله أولاً وآخراً.

النجف الأشرف

١٠ سؤال / ١٤٣٢ هـ

المصادر

- ١- أجود التقارير للمحقق الشيخ محمد حسين النائيني تذ.
- ٢- الانتصار للسيد المرتضى تذ طبعة مؤسسة النشر الإسلامي.
- ٣- بحوث في علم الأصول للسيد الشهيد محمد باقر الصدر تذ.
- ٤- الخلاف للشيخ الطوسي تذ طبعة مؤسسة النشر الإسلامي.
- ٥- دروس علم الأصول للسيد الشهيد محمد باقر الصدر تذ.
- ٦- الرافد في الأصول للسيد علي الحسيني السيستاني (دام ظله العالي).
- ٧- رسائل ومقالات للشيخ السبحاني (دام عزه).
- ٨- السرائر للشيخ لابن إدريس الحلي تذ طبعة مؤسسة النشر الإسلامي.
- ٩- العلم الإجمالي حقيقته ومنجزيته عقلاً للسيد محمد باقر السيستاني (دامت إفاضاته).
- ١٠- فرائد الأصول للشيخ الأنصاري تذ طبعة مجمع الفكر الإسلامي.
- ١١- فوائد الأصول للمحقق الشيخ محمد حسين النائيني تذ.
- ١٢- مباحث الأصول للسيد الشهيد محمد باقر الصدر تذ.
- ١٣- مصباح الأصول للسيد الخوئي تذ.
- ١٤- المقالات للمحقق الشيخ آغا ضياء الدين العراقي تذ.
- ١٥- المنع للشيخ الصدوق تذ طبعة مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام.
- ١٦- منتقى الأصول للسيد الروحاني تذ.
- ١٧- نهاية الأفكار للمحقق الشيخ آغا ضياء الدين العراقي تذ.
- ١٨- نهاية الدراية للمحقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني تذ.

حديث الحجب

الشيخ منذر الخزاعي دام عزه

إذا كان النزاع في مسألة البراءة قد حُسم تقريباً لصالح القائلين بها، فإنَّ البحث لا زال جارٍ بينهم حول الدليل على ذلك، وإذا كانت بعض الأدلة عليها باتت شبه متفق عليها فإنَّ الكلام لا زال على أشدّه في البعض الآخر بين النافين والمثبتين له.

ومن الأدلة التي وقع البحث في تماميتها (حديث الحجب)، وفيما يأتي محاولة لتسليط الضوء على ما جرى من البحث حوله بين الأصوليين.

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

مقدمة:

اختلفت كلمات الأصحاب حول حديث الحجب لفظاً وسنداً ودلالةً، فمنهم من رواه مشتملاً على لفظة (علمه)، ومنهم من رواه بدونها، وثالث رواه مزيداً في أوله (كل) وفي آخره (حتى يُعرّفهموه)، كما أن منهم من ذهب إلى تماميته سنداً، وآخر عدّه ساقطاً من حيث السند، وبعضهم ذهب إلى عدّه من أدلة البراءة، بل من خير ما يُستدل به عليها من الأخبار، وعدّه بعض آخر أجنياً عنها.

وعليه فالكلام يقع في مقامات ثلاث:

المقام الأول: في لفظ الحديث.

المقام الثاني: في سند الحديث.

المقام الثالث: في دلالة الحديث.

المقام الأول

(لفظ الحديث)

ورد الحديث في كتب الأصحاب الحديثية والفقهاء والعقائدية بألفاظ ثلاث:

اللفظ الأول: ما رواه الصدوق تَدْتُّ في توحيده، حيث قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار عن أبيه عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَنَّهُ قَالَ: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)^(١).

كما رواه بهذا اللفظ في اعتقاداته^(٢) مرسلاً عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ.

ونقله عنه بهذا اللفظ غير واحد من المتأخرين، منهم الفيض الكاشاني تَدْتُّ في الأصول الأصيلية^(٣)، والحر العاملي تَدْتُّ في الوسائل^(٤) وفي الفصول المهمة في أصول الأئمة^(٥).

كما نقله الحر العاملي تَدْتُّ في فصوله أيضاً عن الكافي بهذا اللفظ بقريته الحديثين السابقين عليه، فقد نقلهما عن الكليني تَدْتُّ عن محمد بن يحيى، كما أنه بعد نقل حديث التوحيد في الوسائل، قال: (ورواه الكليني في الكافي عن محمد بن يحيى).

(١) التوحيد: ٤٠١، ب ٦٤، ح ٩.

(٢) الاعتقادات في دين الامامية: ٣٧.

(٣) الأصول الأصيلية: ٦٦.

(٤) وسائل الشيعة: ١٨/١٦٤.

(٥) الفصول المهمة: ١/٦٣٨.

ولكن لم نجد هذا اللفظ في ما راجعناه من نسخ الكافي المطبوعة والمخطوطة، كما لم ينبّه عليه محققوا الكافي في طبعته الأخيرة، وسيأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى. وممن نقله عن التوحيد الفاضل التوني تَدْبُ في الوافية، حيث قال: (وذكر في باب التعريف والحجة والبيان: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام)^(١). وساق الحديث متضمنا لفظة (علمه) ولا شك أن في سند الحديث سقطا؛ لأن أحمد محمد بن يحيى العطار مضافاً إلى أنه لا يروي عن أحمد بن محمد بن عيسى مباشرة فقد روى هذا الحديث عن أبيه كما تقدم.

ثم أنه بعد أن نقل حديث التوحيد بلفظه المذكور قال: (وهذه الرواية في الكافي في باب حجج الله على خلقه) من غير تنبيه على اختلاف اللفظ.

اللفظ الثاني: ما رواه الكليني تَدْبُ في الكافي - غير مشتمل على لفظة (علمه) - عن محمد بن يحيى العطار عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم)^(٢).

اللفظ الثالث: ما رواه في تحف العقول مزيدا في صدره وذيله، ومجردا عن لفظة (علمه)، عن الصادق عليه السلام قال: (كل ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم حتى يُعرفهموه)^(٣).

(١) الوافية: ١٨.

(٢) الكافي، كتاب التوحيد، باب حجج الله على خلقه، ح ٣.

(٣) تحف العقول: ٣٦٥، باب ما روي عن الصادق عليه السلام.

هذا ما عثرنا عليه من لفظ الحديث، والعمدة هما الصيغتان الأولى والثانية، لما في مصدر الصيغة الثالثة من إرسال، والبحث فيها يقع في نقطتين:

الأولى: في أن ما نقلناه (قدهما) هل هو حديث واحد أم حديثان؟

الثانية: على تقدير كونها حديثا واحدا، فهل حصلت زيادة في رواية التوحيد أم أن هناك سقطا في رواية الكافي؟

النقطة الأولى: الظاهر أن اللفظين حديث واحد وذلك لوحدة السند ابتداء من محمد بن يحيى العطار إلى الإمام عليه السلام، وتطابق الألفاظ تماما لولا لفظة (علمه)، وعدم التنبيه من قبل نقلة الحديث على ذلك مع وصوله إليهم، ولم أقف على من قال إنها حديثان إلا ما حكاه البعض^(١) عن ضوابط الأصول من غير أن يذكر وجهه، ولعله من جهة وجود لفظة (علمه) في أحدهما دون الآخر وليس ذلك مما يوجب القول بالتعدد مع جميع هذه القرائن.

النقطة الثانية: فلأجل ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر لا بد أولاً من معرفة مصدر الخلل، والمقبول من الاحتمالات اثنان:

الأول: أن تكون لفظة (علمه) قد سقطت من قلم الشيخ الكليني تدني سهواً.

الثاني: أن تكون لفظة (علمه) قد أضافها الصدوق تدني أو شيخه أحمد بن محمد تدني غفلة، بناء على أنه أكثر من شيخ إجازة بل كان له أثر حقيقي في وصول الحديث الى الصدوق تدني كما سيأتي.

وقد يقال بترجيح نقل الصدوق تدني على نقل الكليني تدني بناء على تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة.

(١) حكاه محقق (تحريرات الأصول) في الهامش.

ولكن يمكن أن يقال: إن المقام ليس من موارد الأصل المذكور على ما يتحصل من كلمات جملة من الأعلام في موارد متفرقة حتى لو تم الأصل المذكور في نفسه. وتوضيح ذلك:

أن من الأصول المقررة عند العقلاء أصالة عدم الغفلة في القول والفعل، بمعنى أن الإنسان إذا قال شيئاً أو فعل شيئاً فإنه لا يلتفت إلى احتمال صدوره منه غفلة، بل يبنى على أن يكون قد قاله أو فعله عن قصد والتفات، ومنشأ هذا الأصل أن الغفلة والسهو في الفعل والقول خلاف طبيعة الإنسان، إذ الإنسان بطبعه يفعل ما يفعل عن التفات، ويقول ما يقول عن التفات، ولذا استقر البناء من العقلاء على عدم الإعتناء باحتمال الغفلة.

وهناك أصلان يرجعان إلى هذا الأصل العام، وهما: أصالة عدم النقيصة، وأصالة عدم الزيادة في النقل، أو قل: أصالة عدم النقيصة غفلة، وأصالة عدم الزيادة غفلة، ومورد الأول احتمال وجود نقص في النقل دون احتمال الزيادة، ومورد الثاني احتمال وجود زيادة في النقل دون النقيصة.

ولكن قد يحصل أحيانا ورود كلا الاحتمالين - أي الزيادة أو النقيصة - في المنقول، وذلك إذا اختلف النقل في الزيادة والنقيصة مع وحدة المنقول بحيث يجرز خطأ أحد النقلين وأن أحدهما هو الواقع دون الآخر، وقد ادعى التسالم على تقدم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة، فيُقدّم النقل المشتمل على الزيادة على الآخر.

والذي ينبغي أن يقال بعد كون الأصول المتقدمة أصول عقلائية لا تعبد فيها وإنما منشؤها نكتة ارتكازية، هي استبعاد الغفلة والسهو وغلبة الالتفات، فإن ما يُقدّم ينبغي أن يكون هو الأبعد وقوعاً من جهة الغفلة عند العقلاء، فتكون العبرة بحصول الوثوق

بأحد الطرفين، ولا عبرة بالأصل المذكور مع كون احتمال النقيصة معتدابه عند العقلاء.
 وحصول الوثوق بعدم الزيادة يتوقف على أمور متعددة:

الأول: شخصية القضية المنقولة، فإنه تارة تحرز شخصية القضية المختلف في نقلها، وأخرى يشمل التعدد، كما إذا كان أحد الكلامين صدر في قضية والأخر صدر في قضية أخرى ومورد الأصل هو الأول دون الثاني، فإنه لو لم تكن القضية واحدة أمكن أن يتعدد المروي، تارة مع الزيادة، وأخرى بدونها، كما ادعي ذلك في حديث (لا ضرر) على أساس أنه تكرر من الرسول ﷺ في أكثر من مناسبة، وحينئذ فلا تنافي بين ما يشتمل على الزيادة وما لا يشتمل عليها.

الثاني: أن لا تكون الزيادة جملة تامة، لا يؤثر حذفها على معنى الرواية وإن كان مؤثرا على عموم المعنى وشموله.

كما إذا كان الزائد بمثابة العلة للمذكور، فإن ما اشتمل على العلة والمعلل لا ينافي ما اشتمل على المعلل وحده، ومثاله جملة (لا ضرر ولا ضرار) المعلل بها الحكم في قضية سمرة مثلا في بعض الروايات، فلا يكون حذفها مؤثرا على معنى بقية الرواية، لكنه مؤثر على عموم المعنى المعلل بها، ومن الواضح أنه لا تنافي بين ماتضمن ذكر العلة والآخر الخالي عن ذكرها.

أو كانت الزيادة معنى إضافيا لا ربط له بالمعنى الأول، كما إذا قال المولى (يستحب في ليلة الجمعة زيارة الحسين عليه السلام وقراءة دعاء كميل) فنقل شخص المقطع الأول دون أن يكون لكلامه إطلاق مقامي، ونقل الآخر تمام الكلام.

الثالث: أن لا يكون في المقام خصوصية تقتضي زيادة احتمال الغفلة من جهة الزيادة، لأن منشأ حجية هذين الأصلين في حد أنفسهما ليس تعبديا صرفا كما عرفت،

بل هو من باب بناء العقلاء وأبعدية الغفلة من جهة الزيادة بالنسبة الى الغفلة من جهة النقيصة.

ومن الخصوصيات التي تقتضي ذلك ما يلي:

الأولى: أن تكون الزيادة من المعاني المأنوسة والأمور المألوفة لسبب ما، كارتكاز الأشباه والنظائر مما يقرب احتمال الوقوع في الغفلة، مثلاً قد تكون زيادة (في الإسلام) في حديث (لا ضرر) بسبب ارتكازية نظائره نحو (لا رهبانية في الإسلام)، و(لا مناجشة في الإسلام)، و(لا اخصاء في الإسلام).

الثانية: أن تكون الزيادة من المعاني القريبة من الأذهان بحسب مناسبات الحكم والموضوع الأرتكازية، بحيث ينساق إليها الذهن عند التلقي، ثم انعكاسها في مقام النقل فان مثل هذه الزيادة لا يكون احتمال خطأ الراوي في نقلها أبعد من احتمال خطأ الراوي الآخر في ترك نقلها.

الثالثة: تعدد الراوي من جانب النقيصة مع وحدة الراوي من جانب الزيادة، لأن غفلة المتعدد أبعد من غفلة الواحد، فلو حضر ثلاثة اشخاص مجلس الإمام عليه السلام ونقلوا جميعاً كلاماً واحداً له، ولكن اثنين منهم نقلوه بلا زيادة والثالث نقله مع زيادة، فإن احتمال غفلة الإثنين عن النقيصة أبعد عن احتمال غفلة الواحد عن الزيادة.

وكذلك التعدد الطولي للنقل في جانب الزيادة، كما اذا حضر شخصان مجلس الإمام عليه السلام ونقل أحدهما لنا مباشرة كلاماً للإمام عليه السلام بلا زيادة، ونقل لنا شخص عن آخر عن حضر ذلك المجلس الكلام نفسه مع الزيادة، فإن التعدد الطولي في النقل يزيد من احتمال الغفلة خلافاً للنقل المباشر.

الرابعة: أن يكون أحد الراويين أضبط من الآخر المزيد، بحيث تكون غفلته أبعد

من غفلة الآخر، مثلا المعروف أن الكليني ت أضبط من الشيخ ت في النقل، ومعه لا يحصل الوثوق بأصالة عدم الزيادة في نقل الشيخ لتقدم على أصالة عدم النقيصة في نقله.

الخامسة: أن لا يكون النقل بالمعنى، إذ معه يحتمل أن تكون الزيادة عن عمد من الناقل تفصيلا للكلام، كما يحتمل أن تكون النقيصة إجمالا من الآخر.

وبناء عليه نقول: إن احتمال الزيادة في نقل الصدوق ت ليس بأبعد عن الغفلة من احتمال النقيصة في نقل الكليني ت وذلك لاجتماع ثلاثة أمور:

الأول: التعدد الطولي في النقل من جانب الزيادة يرفع من احتمال حصول الغفلة، فإن الكليني ت نقل الحديث عن محمد بن يحيى العطار مباشرة، ونقله الصدوق ت عنه بواسطة ابنه أحمد.

الثاني: أوثقية الكليني ت على أساس ما عرف به من دقة في النقل وضبط للأحاديث، قياسا بأحمد بن محمد بن يحيى الذي لم يعرف عنه ذلك، وإن قيل بوثاقته في نفسه، وقياسا بالصدوق ت لما عرف عنه من قوة الحافظة التي لاشك في اعتماده عليها أحيانا، ولعل المورد منها.

الثالث: أن لفظه (علمه) نفسها تقوي احتمال ذلك فإنها مقتضى المناسبات، بل لعلها من دلالة الاقتضاء على أساس أن حجب الأحكام إنما يكون بحجب العلم بها، وحينئذ قد يكون الصدوق ت قد ذكر هذا العنصر المقدر في الكلام سهوا بسبب انعكاس انطباعه عن الحديث وفهمه له في مقام النقل والرواية.

هذا كله بناء على عدم ثبوت لفظه (علمه) في الكافي.

ولكن قد يقال باختلاف نسخ الكافي في ذلك، وتقريبه:

أن الفاضل التوني ت قد نسب عين رواية التوحيد إلى الكافي، حيث قال في

عبارته المتقدمة:

(وذكر - أي الصدوق تثني - في باب التعريف والبيان والحجة: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار عن أحمد بن محمد بن عيسى..) إلى أن قال - بعد ذكر تمام الرواية المتضمنة لفظة (علمه) -: (وهذه الرواية في الكافي باب حجج الله على خلقه)^(١).

كما أن الحر العاملي تثني قال في الوسائل بعد نقل حديث التوحيد (ورواه الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى..)^(٢)، وظاهر قوله (ورواه) أن رواية الكافي عين رواية التوحيد وإلا كان يقول (ونحوه) مثلاً، بل قال في الفصول المهمة (٣) - وعن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (ما حجب الله علمه)^(٣).

علماً أنه نقل الحديث الأول عن الكليني تثني عن محمد بن يحيى وغيره، ونقل الحديث الثاني عن الكليني تثني عن العطار مما يدل بوضوح على أنه بصدد نقل رواية الكافي محل الكلام.

والحاصل: أن كلام الفاضل التوني وصاحب الوسائل (قدهما) يدل بوضوح على ثبوت لفظة (علمه) في نسختي الكافي التي اعتمدا عليها، واحتمال أن يكون مقصود الفاضل التوني تثني وجود الحديث إجمالاً في الكافي أو أنه لم يلتفت إلى خلوه من لفظة (علمه) إن تم فلا يتم في نقل صاحب الوسائل تثني بعد نقله له عن الكافي في أكثر من موضع من كتبه، بل صرح أن نقله عن الكافي بدون اللفظ المذكور غير صحيح كما في

(١) الوافية: ١٨.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨/١٦٤.

(٣) الفصول المهمة: ١/٦٣٨.

فوائده^(١) في مقام الرد على من استدل بالحديث على البراءة الأصلية.

ولكن مع كل هذا فإن عدم نقل أحد غير العلمين اللفظ المذكور عن الكافي بما فيهم بعض معاصريهم كالمولى المازندراني في شرحه^(٢) والمولى رفيع الدين النائيني في حاشيته، وعدم وجود اللفظ المذكور في شيء من نسخ الكافي المتوفرة بأيدينا، مخطوطة ومطبوعة، كما لم ينبّه عليه في طبعة دار الحديث يوجب الوثوق بأن الصحيح ما في الكافي المطبوع.

والخلاصة من جميع ما ذكرناه: أن كلا من الكليني والصدوق (قدهما) نقلنا حديثا واحدا، لا أكثر، وأن لفظة (علمه) ثابتة في النص على الأرجح لو ثبت اختلاف نسخ الكافي، وإلا فلا وثوق بثبوت اللفظ المذكور في متن الحديث.

(١) الفوائد الطوسية: ٢١٠.

(٢) شرح المازندراني: ٧٩/٥.

المقام الثاني

(سند الحديث)

وأما من حيث السند، فرجال السند هم:

١ - أحمد بن محمد بن يحيى العطار:

وهو محل بحث معروف، فمنهم من اعتمد عليه، ولعله الأكثر على ما في

المعجم^(١)، ومنهم من لم يعتمد عليه.

وقد يصحح الاعتماد على الحديث من جهته وإن لم تثبت وثاقته على أساس ما ذكره

بعض أساتيدنا (دام عزه) في شرح (المسألة ١٤٣) من مناسك الحج في مقام تصحيح

طريق الشيخ الى كتاب أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، من أن: (أحمد بن محمد بن

يحيى العطار وإن لم يوثق في كتب الرجال، إلا أن الظاهر أنه كان من شيوخ الإجازة

الذين ليس لهم دور حقيقي في نقل الروايات، وإنما دوره شكلي محض، لثلاث تنقطع

سلسلة الأسانيد، فلا يضّر عدم إثبات وثاقته بالاعتماد على الرواية المنقولة عن طريقه).

وكلامه (دام عزه) في هذا الموضوع وإن كان مطلقاً، إلا أنه قال (دام عزه) في شرح

(المسألة ٧٨) من المناسك - بعد أن نقل عن السيد بحر العلوم رحمته كلاماً في شيخوخة

الإجازة بالنحو المتقدم - ما حاصله: أنه يمكن الاستغناء عن وثاقة شيخ الإجازة

بشرطين:

الأول: أن لا يكون شيخ الإجازة صاحب كتاب يحتمل اشتغاله على الأحاديث

(١) معجم رجال الحديث: ٣/١٢١.

المروية، كما لو كان كتابه في العقيدة مثلاً وروى أحاديث في الفروع عن صاحب كتاب، فإنه لا يهتمل أن تكون تلك الأحاديث من كتابه هو.

الثاني: أن يكون أصل الكتاب بالإجازة مشهوراً، ونسخه كثيرة التداول بحيث يضعف احتمال الدس في النسخة الواصلة للراوي.

ولكنّ بين الموردين فرقاً واضحاً، فحتى لو تمّ هذا الوجه في نفسه فإنّه لا ينفع في الاعتماد على روايات أحمد بن محمد بن يحيى العطار في ما نحن فيه ونظائره حتى مع مراعاة هذين الشرطين؛ وذلك لأن الرجل لم يكن مجرد شيخ إجازة بالنسبة إلى الصدوق تتمة بل كان له أثر حقيقي في وصول الرواية، توضيحه:

إن الصدوق تتمة كثيراً ما يبدأ النقل عنه بقوله: (حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار)، ومن ذلك الحديث المبحوث عنه، فقد تكرر منه قوله: (حدثني أحمد بن محمد ابن يحيى العطار، قال: حدثني سعد بن عبد الله..) كما في التوحيد (ص ١٢٣ و ١٢٨ و ١٤١ و ٢٨٦) والأمالي (ص ١٨٣ و ١١٩ و ١٥٨) وغيرها من الموارد، وقوله: (حدثني أحمد بن محمد بن يحيى العطار قال حدثني أبي) كما في التوحيد (ص ٣٠٥ و ٣٣٨)، وهكذا في الأمالي (ص ١٨٧ و ٨٥) وفي كثير من الموارد الأخرى.

والتعبير المذكور ظاهر عرفاً في السماع، والأكثر استعمالها عند أهل الفن في التلقي عنه بطريق السماع، بل عدّها بعضهم أقوى دلالة على ذلك من (سمعت) كما ذكره علماء الدراية^(١).

بل إنّ الصدوق تتمة صرّح بتلقيه عنه عن طريق السماع، حيث قال: (قال مصنف هذا الكتاب رضي الله عنه: قد روي هذا الخبر بغير هذا اللفظ إلا أن مسموعي ما قد

(١) يُنظر: مقباس الهداية: ١٨٤/٢، نهاية الدراية: ٤٤٦، رسائل في دراية الحديث.

ذكرته^(١)، وهذا صريح في التلقي عن طريق السماع.

وحينئذ يكون للرجل دور حقيقي في روايات الصدوق تتمة، لا أن دوره شكلي محض، ولا أقل من الظن بذلك.

هذا من جهة.. ومن جهة اخرى لا يمكن أن نحرز أن الصدوق تتمة في ما نحن فيه أخذ الحديث من كتاب مشهور كثير النسخ بحيث يضعف حصول الدس فيه مع أن جميع المذكورين في السند أصحاب كتب يتمل ورود الحديث فيها، كنوادير محمد بن يحيى العطار، ونوادير أحمد بن محمد بن عيسى وتوحيده، وكتاب داود بن فرقد الذي نجهل موضوعه.

فلا بد إذاً من البحث عن وثاقة الرجل، وعمدة ما يستدل به على وثاقته ما اختاره (دام عزه) من أن الترضي من مثل الصدوق تتمة على شخص آية الجلالة والوثاقة، حيث قال عند البحث عن وثاقة عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيشابوري العطار: (والذي أراه تاماً منها - أي من طرق توثيقه - هو أن الصدوق (رضوان الله عليه) ترضى عليه في بعض المواضع من كتبه، واستعمال الترضي في كلمات القدماء كان مختصاً بحق العظماء والأجلاء، وهو وإن كان بحسب مدلوله اللغوي دعاء ولكنه تحوّل الى لفظ تعظيم وتكريم في لسان المتشرعة، ونظير ذلك لفظ عليه السلام الذي لا يطلق عند عموم المسلمين إلا في حق النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يطلق عندنا إلا في حق الأئمة عليهم السلام ومن يدانيهم في الرتبة كالعباس عليه السلام وبعض الشهداء وإن كانت بحسب المدلول اللغوي لا تحمل هذه الخصوصية)^(٢).

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ٣١٨ - ٣١٩.

(٢) بحوث في شرح مناسك الحج: ١/١٣٣.

وقد ترضى الصدوق على أحمد بن محمد بن يحيى العطار في كثير من الموارد، منها عند نقل هذا الحديث عنه، ومنها في الفقيه (ج ٤ ص ٥٢٨) في طريقه الى أمية ابن عمرو، وفي (ج ٤ ص ٥٠٨) في طريقه الى عمرو بن سعيد السباطي^(١).
على أن البحث عن وثيقة أحمد بن محمد بن يحيى يمكن الاستغناء عنه في ما نحن فيه بطريق الكليني تفتُّر.

٢ - محمد بن يحيى العطار:

قال النجاشي: (محمد بن يحيى أبو جعفر العطار القمي شيخ أصحابنا في زمانه، ثقة، عين، كثير الحديث، له كتب، منها كتاب مقتل الحسين، وكتاب النوادر)^(٢).
وقال الشيخ في الرجال في من لم يرو عنهم: (محمد بن يحيى العطار روى عنه الكليني قمي كثير الرواية)^(٣).

٣ - أحمد بن محمد بن عيسى:

قال النجاشي: (.. وقال ابن نوح: .. أحمد بن محمد بن عيسى .. أبو جعفر رحمه الله شيخ القميين ووجههم وفقههم غير مدافع .. وله كتب .. فمنها كتاب التوحيد، كتاب فضل النبي ﷺ، كتاب المتعة، كتاب النوادر - وكان غير مبوب فبوّبه داود بن كورة -،

(١) يُلاحظ أيضاً معاني الأخبار: ٢٥٠ و ٢٣٤ و ١٧٧، كمال الدين وتمام النعمة: ٦٥٤ و ٥٠٩ و ٤١٢ و ٤٠٩ و ٤٠٨ و ٣٩٣ و ٣٧١ و ٣٤٢ و ٣٤١ و ٣١٨ و ٣١١ و ٢٨٢ و ٢٣١ و ٢٢١، عيون أخبار الرضا (ع): ٢٤٠/١، ٢٥٢/٢ و ١٢٢ و ٥٢، علل الشرائع: ٤٣٩/٢ و ٣٢٤، الخصال: ٦٤٦ و ٥٨١ و ٥٤٦ والكثير من الموارد الأخرى.

(٢) رجال النجاشي: ٣٥٣.

(٣) رجال الطوسي: ٤٣٩.

كتاب الناسخ والمنسوخ، كتاب الأظلة، كتاب المسوخ، كتاب فضائل العرب، قال ابن نوح: رايت له عند الديبلي كتابا في الحج^(١).

وقال الشيخ في أصحاب الرضا عليه السلام: (أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي، ثقة، له كتب)^(٢).

وقال في الفهرست: (أحمد بن محمد بن عيسى .. وأبو جعفر هذا شيخ قم، ووجهها، وفقهها، غير مدافع، وكان أيضاً الرئيس الذي يلقي السلطان بها، ولقي أبا الحسن الرضا عليه السلام، وصنف كتبا، منها كتاب التوحيد، كتاب فضل النبي صلى الله عليه وآله، كتاب المتعة، كتاب النوادر - وكان غير مبوب فبوّبه داود بن كورة-، وكتاب الناسخ والمنسوخ)^(٣).

٤ - ابن فضال:

وهو الحسن بن علي بن فضال، بقريته رواية أحمد بن محمد بن عيسى عنه وروايته عن داود بن فرقد.

قال الشيخ في الفهرست: (كان جليل القدر، عظيم المنزلة، زاهداً، ورعاً، ثقة (في الحديث) في رواياته)^(٤).

وقال في الرجال: (كوفي ثقة)^(٥).

(١) رجال النجاشي: ٨١.

(٢) رجال الطوسي: ٣٥٢.

(٣) الفهرست: ٦٠.

(٤) الفهرست: ١٢٣.

(٥) رجال الطوسي: ٣٥٤.

٥- داود بن فرقد:

قال عنه الشيخ في أصحاب الكاظم عليه السلام: (ثقة، له كتاب..)^(١).

وقال عنه النجاشي: (كوفي ثقة.. قال ابن فضال: داود، ثقة، ثقة، له كتاب)^(٢).

٦- أبو الحسن زكريا بن يحيى:

وهذا الرجل هو نقطة الاشكال في سند الحديث، فهو مشترك بين عدة أشخاص من أصحاب الصادق عليه السلام، ذكر الشيخ رحمته أربعة منهم في من روى عنه عليه السلام، هم^(٣):

(٧٣- زكريا بن يحيى الكلابي الجعفري كوفي) و(٧٩- زكريا بن يحيى النهدي [في

المعجم ج ٨ ص ٢٩٩: الهندي] مولاهم كوفي) و(٨٢- زكريا بن يحيى الحضرمي

الكوفي أسند عنه) و(١٠٥- زكريا بن يحيى وكان يحيى نصرانيا).

وذكر النجاشي: (زكريا بن يحيى الواسطي)^(٤).

هذا ولم يوثق من المذكورين إلا الأخير، فقد وثقه النجاشي قائلاً: (زكريا بن يحيى

الواسطي، ثقة، روى عن أبي عبد الله عليه السلام، ذكره ابن نوح، له كتاب)^(٥).

ومن ثم فقد حكم غير واحد بضعف السند؛ لاشتراك الرجل بين الثقة وغيره.

ولكن وثقه صاحب جامع الرواة على أساس أنه الواسطي الثقة، إذ قال: (زكريا

ابن يحيى الواسطي، ثقة، روى عن أبي عبد الله عليه السلام، ذكره ابن نوح [صه. نجش]

(١) رجال الطوسي: ٣٣٦.

(٢) رجال النجاشي: ١٥٨.

(٣) رجال الطوسي: ٢١٠-٢١١.

(٤) رجال النجاشي: ١٧٣.

(٥) رجال النجاشي: ١٧٣.

والذي في [ق] و[ست]: [زكار)، وقد تقدم (مح)، له كتاب روى عنه: إبراهيم بن محمد بن إسماعيل [جش] [س]. داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام في [في] في باب حجج الله على خلقه في آخر كتاب التوحيد. بكر بن صالح عن زكريا بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام في باب الفقاع^(١). إلا أنه لم يكشف عن سر ذلك.

كما لم يذكر السيد الشهيد تذ - الذي وصف سند الحديث بأنه تام^(٢) - وجهاً لذلك، بعد ما عرفت من اشتراك العنوان، ولكن احتمال بعض أعلام تلامذته^(٣) أنه على أساس انصراف (أبو الحسن زكريا بن يحيى) إلى زكريا بن يحيى التميمي أو الواسطي، وكلاهما ثقة، ثم ناقش فيه على أساس مانعية الكنية إذ لعل قول الراوي (ابو الحسن) لتمييزه من الواسطي والتميمي.

ولكن دعوى الانصراف - في نفسها - محل تأمل.

أما من جهة زكريا بن يحيى التميمي فممنوعة جداً؛ لأنه ليس من الرواة عن الصادق عليه السلام أصلاً، وإنما يروي عنه بوساطة مثل الحارث بن عمران^(٤)، وعبد الرحمن ابن محمد بن عبيد الله^(٥)، ويحيى بن العلاء البجلي^(٦)، ويوسف بن يعقوب^(٧) بقرينة

(١) جامع الرواة: ١/٣٣٤.

(٢) بحوث في علم الاصول: ٥/٦٤.

(٣) مباحث الاصول (القسم الثاني): ٣/٢٦٧.

(٤) النجاشي: ١٣٩.

(٥) النجاشي: ٢٣٧.

(٦) النجاشي: ٤٤١.

(٧) النجاشي: ٤٥١.

رواية إبراهيم بن سليمان الخزاز عن زكريا بن يحيى عن المذكورين في كتبهم وزكريا بن يحيى الذي يروي عنه إبراهيم بن سليمان الخزاز هو التميمي، كما صرح به النجاشي في ترجمة زكريا بن يحيى التميمي^(١).

فالرجل ممن لا يروي عنه عليه السلام مباشرة، بل لم يرو عن أحد من الأئمة عليهم السلام مباشرة، فلا مقتضي للانصراف إليه في المقام كي يتمسك بهانعية الكنية. وأما دعوى الانصراف إلى الواسطي فقد يتأمل فيها بأن الرجل ليس من أصحاب الإمام عليه السلام المشهورين بالرواية عنه كي تتم دعوى الأنصراف، بل لعل الرجل ليس بمشهور اصلاً، لا في الأسانيد، ولا في كتب الرجال.

أما في أسانيد الروايات فإنه لم تعهد له أية رواية في ما وصل إلينا عن الإمام الصادق عليه السلام، وغاية ما يوهم ذلك موردان:

الأول: ما في الوسائل: (محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن عيسى أو غيره، عن عبد الرحمن بن حماد، عن زكريا، عن أبي عبد الله عليه السلام)^(٢).

ولكن الظاهر: أن في السند تصحيحاً، فإن ما في الكافي (عن عبد الرحمن، عن حماد ابن زكريا، عن أبي عبد الله عليه السلام)^(٣)، وهو الموافق لما في المحاسن المطبوع، وإن كان الصحيح كما يظهر من متابعة أسانيد المحاسن (عن أبي عبد الرحمن عن حماد بن زكريا) فقد جاء فيه رواية أبي عبد الرحمن بن قتيبة بن مهران النخعي، عن حماد بن زكريا وعن

(١) النجاشي: ١٧٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٩٠/٢٥، كتاب الأطعمة، باب الكراث، ح ١.

(٣) الكافي: ٣٦٥/٦، ح ٥.

أبي عبد الرحمن، عن حماد بن زكريا وعن قتيبة بن مهران، عن حماد بن زكريا^(١). فالظاهر أن الراوي عن الإمام عليه السلام هو حماد بن زكريا، والراوي عنه هو أبو عبد الرحمن قتيبة بن مهران النخعي، كما فصله صاحب المحاسن أولاً، ثم اكتفى بالكنية تارة، وبالاسم أخرى، كما يشهد له وحدة الراوي - وهو محمد بن عيسى اليقطيني أو غيره في الجميع - والمروي عنه، ولكن وقع الخلل تارة في الكافي إذ ذكر: (عن عبد الرحمن بن حماد بن زكريا)، وأخرى في الوسائل إذ ذكر: (عن عبد الرحمن بن حماد بن زكريا..)، بل لعل الخلل حتى في المحاسن، حيث جاء فيه: (عن أبي عبد الرحمن بن قتيبة بن مهران النخعي عن حماد بن زكريا)، في حين ذكر غير مرة: (عن محمد بن عيسى أو غيره عن قتيبة بن مهران عن حماد بن زكريا).

وكيف كان، فالظاهر أن الراوي عن الإمام عليه السلام هو حماد بن زكريا.

الثاني: ما في الوسائل أيضاً^(٢): (وعن محمد بن علي، عن أحمد بن الحسن الميثمي، عن زكريا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: عليكم بالسواك فإنه يجلو البصر). ولا دلالة فيه على أنه الواسطي، كما لا يخفى.

وأما في كتب الرجال فلم يذكر (زكريا بن يحيى الواسطي) إلا ابن نوح، كما هو ظاهر عبارة النجاشي المتقدمة، حيث قال:

(زكريا بن يحيى الواسطي، ثقة، روى عن أبي عبد الله عليه السلام، ذكره ابن نوح).

إذ يظهر أن النجاشي لم يعثر على من عدّه في أصحاب الصادق عليه السلام غير شيخه ابن نوح، ولو كان الرجل مشهوراً بحد يقتضي الإنصراف إليه لتكرر ذكره في كتب الرجال

(١) المحاسن: ٥٠٨/٢ - ٥١٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٥٢/١، أبواب السواك، ح ٣٨.

أو ارسل ارسال المسلمات، واما ما ذكره النجاشي بعد ذلك من أن له كتاباً وذكر طريقه اليه فهو لا يقتضي أن يكون مشهوراً.

بقي شيء وهو أن صاحب جامع الرواة كما حكم باتحاد أبي الحسن زكريا بن يحيى مع الواسطي، حكم أيضاً بأنه زكريا بن يحيى الذي يروي عنه بكر بن صالح، والظاهر انه زكريا بن يحيى الشعيري الراوي عن الحكم بن عيينة والذي روى عنه جميل بن دراج ولكن وقع فيه الكثير من التصحيف، تارة في اسمه، واخرى في لقبه، وثالثة في من يروي عنه، كما نبّه عليه السيد الخوئي رحمته في المعجم^(١)، وكيف كان فالرجل هو زكريا بن يحيى الشعيري.

وقد يقرب ما ذكره في جامع الرواة من أنه أبو الحسن زكريا بن يحيى على أساس أن أحمد بن الحسن الميثمي قد روى عن زكريا عن ابي عبد الله عليه السلام، كما في الحديث المتقدم عن الوسائل، كما روى عن أبي الحسن الشعيري في طريقه إلى الأصغ بن نباتة، كما في توحيد الصدوق^(٢)، وزكريا بن يحيى الشعيري من طبقة أصحاب الصادق عليه السلام، بقرينة روايته عن الحكم بن عيينة ورواية جميل بن دراج عنه كما في الفقيه^(٣).

ولكن هذا الوجه لا يزيد على كونه احتمالاً لا سبيل الى الاطمئنان به.

(١) معجم رجال الحديث: ٢٩٨/٧.

(٢) التوحيد: ٢٧٥، باب ذكر عظمة الله عليه السلام، ح ١٠.

(٣) الفقيه: ٢٢٣/٤.

المقام الثالث

(دلالة الحديث)

تقرب دلالة الحديث على البراءة عادة بأن حرمة (كذا) غير معلومة لنا، فهي محجوبة عنا، وما كان محجوباً عن العباد فهو موضوع عنهم، فيدل الحديث على نفي الكلفة ووجوب الاحتياط.

الإيراد على الاستدلال:

وقد أورد على الاستدلال بالحديث على البراءة بما ذكره الشيخ الأنصاري تت - وتبعه عليه غير واحد منهم المحقق الخراساني والمحقق النائيني والسيد الخوئي تت في أحد تقارير بحثه الشريف - ولفظه:

(إن الظاهر من (ما حجب الله علمه) ما لم يبيّنه للعباد، لا ما بيّنه واختفى عليهم بمعصية من عصى الله تعالى في كتمان الحق وستره، فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: (إن الله حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم)^(١).

وتوضيحه: أن ما يصدق عليه أنه محجوب عنا على ثلاثة أقسام:

الأول: ما اختص الله تعالى بعلمه، ولم يطلع عليه أحداً، حتى أنبيائه ورسله عليهم وعلى نبينا وآله أفضل الصلاة والسلام.

(١) معجم رجال الحديث: ٢٩٨/٧، الفرائد: ٢/٤١، ويُنظر أيضاً الكفاية: ٣٨٨، أجود التقريرات: ٣/٢١٤، دراسات في علم الأصول: ٣/٢٤٧.

الثاني: ما أوحاه تعالى الى نبيه ﷺ، ولكن لم يامر به بتبليغه الى الناس.

الثالث: ما بلغه النبي ﷺ الى المؤمنين، ولكن خفي علينا بسبب ظلم الظالمين ونحوه.

ومقصود الشيخ رحمته ومن تابعه أن الحديث ظاهر في القسم الأول وحده أو مع الثاني، وغير ناظر الى القسم الثالث، وحينئذ لا يكون في الحديث ما يدل على البراءة المتنازع عليها بين الأخباريين والأصوليين، فإن محل الكلام بينهم هي الأحكام المحجوبة بعد بيانها من النبي ﷺ وأوصيائه عليهم السلام بسبب ظلم الظالمين ونحوه، لا ما لم يؤمر ببيانه أصلاً، وبحسب تعبير المحقق العراقي رحمته: (مورد النزاع إنما هي الأحكام المجهولة التي تقطع بفعاليتها على تقدير ثبوتها..)(١).

ومنشأ الظهور المدعى في كلام الشيخ رحمته ومن تابعه عدّة أمور:

الأمر الأول: ما نسبه بعض الأعلام رحمته في المتقى الى صاحب الكفاية رحمته من

دعوى عدم صحة نسبة الحجب الصادر من العباد ظلماً وعدواناً إليه تعالى ثبوتاً، قال:

(أحدهما: ما أشار إليه صاحب الكفاية رحمته من أن الجهل بالحكم بالنحو الثاني - أي ما

كان حكماً فعلياً بلغ إلى الناس ولكنه خفي علينا بسبب ظلم الظالمين ونحوه - لم يكن

سبب خفائه الله تعالى إذ هو أمر بتبليغه وقد بلغ وإنما نشأ من إخفاء الظالمين للأحكام

ومنعهم من انتشارها وتدليس المدلسين وغير ذلك من الأسباب الخارجية، بخلاف

الجهل بالنحو الأول فإنه ناشئ من عدم أمر الله تعالى بتبليغه وبيانه. وعليه فلا يصح

نسبة الحجب إلى الله سبحانه بلحاظ النحو الثاني، ويصح بلحاظ النحو الأول من

الأحكام)(٢).

(١) نهاية الأفكار: ٣/ ٢٢٦.

(٢) المتقى: ٤/ ٤٢١-٤٢٢.

وقد أجاب عنه تَدُّهُ بقوله: (أما إذا كان سبب الخفاء هو الفعل الاختياري للعبد فتصح نسبته إلى الله تعالى بلحاظ ما هو المذهب الحق من الالتزام بالأمر بين الأمرين، فإن الفعل الصادر من العبد كما تكون له نسبة إلى العبد تكون له نسبة إلى الله سبحانه بملاحظة أن بيده وجود العبد، كما حقق في محله)^(١).

وما ذكره في الجواب واضح لو كان التقريب بالنحو المذكور، ولكن في نسبة هذا الوجه إلى المحقق الخراساني تَدُّهُ تأمل، وذلك لأن عبارته المنظورة هي قوله: (ربما يشكل - على الاستدلال بالحديث على البراءة - بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته -تعالى- بمنع إطلاع العباد عليه لعدم أمره رسله بتبليغه حيث إنه بدونها لما صح إسناد الحجب إليه)^(٢).

والظاهر أن مراده بقوله (لما صح إسناد الحجب) هو عدم صحة إسناده إليه تعالى عرفاً بلا قرينة على أن الإسناد بنحو المجاز.

وبتعبير آخر: أن كلام صاحب الكفاية في مقام التمسك بقرينة اثباتية، لا ثبوتية، وأن الممنوع حينئذ هو صحة الاستعمال عرفاً، وإلا لو كان مراده عدم صحة نسبة خفاء ما اختفى من الأحكام بسبب الظلم والعصيان ونحوهما إليه تعالى عقلاً لتمسك بالقرينة القطعية - أي عدم صحة النسبة - على منع ظهور الحديث في ما يدل على البراءة، لا الاستناد إلى (دعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع إطلاع العباد عليه)، مضافاً إلى أنه من البعيد تمسك مثل الأخوند تَدُّهُ بمثل هذا الوجه بعد وضوح موقف الإمامية اعزهم الله تبعاً للأئمة عليهم السلام من مسألة نسبة أفعال العباد إلى

(١) المتقى: ٤٢١/٤ - ٤٢٢.

(٢) الكفاية: ٣٨٨.

فالظاهر أن مقصوده **تتد** هو عين الوجه الرابع الآتي.

الأمر الثاني: ما يمكن أن يقال من أن ظاهر ذيل رواية تحف العقول (حتى يعرّفهموه) نظر الحديث إلى ما لم يبين من الأحكام، وتقريبه:

أن المتفاهم العرفي من تعريفه تعالى لأحكامه بحسب المرتكز من طريقة المشرع في بيان أحكامه والمعروف من سنته في إبلاغ مراده لخلقه هو ما كان بواسطة أنبيائه وأوصيائه صلوات الله عليهم، وكون التعريف بأمره تعالى لرسله وأوصيائه بالبيان والتعريف، ومقتضى ذلك أن الحكم المغيبي هو ما لم يؤمر الرسول وأوصيائه صلوات الله عليهم ببيانه وإبلاغه إلى الناس، لا ما خفي علينا بعد البيان.

والجواب عنه ظاهر بعد سقوط الحديث باللفظ المذكور سنداً.

الأمر الثالث: ما يظهر من أجوبة جملة من الأعلام^(١) من ظهور الجمع المعرف (العباد) في العموم المجموعي أو العموم الاستغراقي، مما يعني نظر الحديث إلى الأحكام المحجوبة عن مجموع العباد أو جميعهم، وما ذلك إلا الأحكام التي لم تبيّن لهم؛ لأن الأحكام التي حجبت بعد بيانها غير محجوبة عن مجموع العباد أو جميعهم فيكون الحديث ظاهر في ما ذكره الشيخ **تتد**.

وقد أجاب عنه السيد الخميني **تتد** بأن:

(الظاهر من حجب العلم عن العباد ليس هو الحجب عن مجموع المكلفين أو جميعهم على وجه الاستغراق، بل الظاهر: إن كل من كان محجوباً عن الحكم فهو

(١) لاحظ أنوار الهداية: ٧١/٢.

موضوع عنه ولو كان معلوما لغيره^(١).

وبعبارة اخرى: أن الظاهر أن العموم انحلالي راجع الى وضع التكليف عن كل من حجب عنه.

أقول: أما ظهور الجمع المعرف بالأداة في العموم المجموعي فهو بعيد في نفسه وذلك لما تقرر في محله من مباحث الألفاظ من أن الجمع المعرف بالأداة ظاهر في العموم الاستغراقي لأفراد الطبيعة، كما بنى عليه تفتُّ في مباحث الألفاظ. واما العموم الانحلالي فهو فرع دلالة الحديث على البراءة، وليس قرينة على تلك الدلالة ولا أقل من عدم ظهوره بغير قرينة. وأما ظهوره في العموم الاستغراقي فهو مقتضى ما ذكره في مباحث الألفاظ، ولا سبيل الى رفع اليد عنه إلا بقرينة.

الأمر الرابع: أن ظاهر الإسناد اليه تعالى عرفا هو صدور الحجب منه بأمره وإرادته، قال في المنتقى:

(الوجه الآخر: أنه وإن صحَّ نسبة الحجب إليه تعالى، لكن الظاهر العرفي من إسناد الحجب إليه تعالى هو إرادة ما إذا كان الإخفاء بأمره، إذ لا يسند الحجب إليه عرفا إذا كان الإخفاء على خلاف أمره، بل كان بواسطة الظلم المحرم المبعوض إليه)^(٢). وهذا الوجه هو العمدة في انكار دلالة الحديث على البراءة، لذا اعتنى بالجواب عنه جملة من الأعلام، والجواب عنه يكون جوابا عن الوجه الثاني أيضاً، ويمكن تقسيم هذه الأجوبة على قسمين:

(١) أنوار الهداية: ٧١/٢.

(٢) المنتقى: ٤٢١/٤-٤٢٢.

القسم الأول: ما يعترف في الجملة بنظر الحديث إلى الأحكام التي لم يؤمر بإبلاغها إلى الناس.

القسم الثاني: ما ينكر ذلك مشددا على نظر الحديث إلى الأحكام المبلغة فعلا ثم خفيت.

القسم الأول من الأجوبة: ويمكن أن تُصنّف تحت هذا القسم ثلاث محاولات: المحاولة الأولى: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله بقوله:

(إن ما أفيد من عدم فعلية الأحكام مع السكوت عنها إنما يتم في فرض السكوت عنها بقول مطلق حتى من جهة الوحي إلى النبي صلى الله عليه وآله، وأما في فرض إظهارها النبي صلى الله عليه وآله بتوسيط خطابه ووحيه فيمكن دعوى كونها من الأحكام الفعلية، إذ لا نعني بالحكم الفعلي إلا ما تعلقت الإرادة الأزلية بحفظه من قبل خطابه، حيث إنه يستكشف من تعلّق الإرادة بإيجاد الخطاب فعلية الإرادة بالنسبة إلى مضمون الخطاب ولو مع القطع بعدم إبلاغ النبي صلى الله عليه وآله إياه إلى العباد إما لعدم كونه مأمورا بإبلاغه أو من جهة اقتضاء بعض المصالح لإخفائه).

إلى أن قال رحمته الله بعد دفع ما قد يوهم عدم فعلية هذا النحو من الأحكام:

(وحيث بعد كفاية هذا المقدار في فعلية الخطاب نقول: إن رواية الحجب وإن لم تشمل هذا النحو من التكاليف المجهولة التي كان السبب في خفائها معصية من عصى الله تعالى ولكن بعد شمول إطلاقها إلى الأحكام الواصلة إلى النبي صلى الله عليه وآله بتوسيط خطابه إليه التي لم يؤمر من قبله سبحانه بإبلاغها إلى العباد بملاحظة صدق إسناد الحجب فيها إليه سبحانه يمكن التعدي إلى غيرها من الأحكام المجهولة التي كان سبب خفائها الأمور الخارجية بمقتضى عدم الفصل بينهما بعد صدق التكليف الفعلي على مضامين

الخطابات المنزلة على النبي ﷺ ولو مع عدم الأمر بإبلاغها إلى العباد^(١).
ويمكن تلخيص جوابه **تتمة** في نقطتين:

النقطة الأولى: إن الأحكام التي تظهر للنبي ﷺ بتوسيط الوحي والخطاب من الأحكام الفعلية شأنها شأن الأحكام المبلغة وإن لم يؤمر بإبلاغها إلى الناس، وليست أحكاماً إنشائية محضة.

النقطة الثانية: إن الحديث وإن كان ناظراً إلى الأحكام المنزلة التي لم يؤمر ببيانها، إلا أنه يمكن تعديته إلى الأحكام المجهولة - بعد بيانها - بسبب الأمور الخارجية، وذلك بمقتضى عدم الفصل بين هذين النحويين من الأحكام بعد صدق التكليف الفعلي على كل منهما.

ويمكن المناقشة في النقطة الثانية من كلامه **تتمة** وذلك بأن يقال:

إن كون الأحكام التي تظهر للنبي ﷺ بتوسيط الوحي والخطاب من الأحكام الفعلية شأنها شأن الأحكام المبلغة، ولا موجب للفصل بين هذين النحويين من الأحكام بعد صدق التكليف الفعلي على كل منهما إنما يتم لو كان عنوان الحكم الفعلي مأخوذاً في لسان الدليل أو أن نلتزم بأن درجة الإرادة من حيث الشدة والضعف فيها على حد واحد.

ولا سبيل إلى أيٍّ منهما، أما الأول فواضح، وأما الثاني فلأن الإرادة المتعلقة بمضامين الخطابات المبلغة إلى النبي ﷺ التي لم يؤمر ببيانها للناس قد لا ترقى إلى درجة الإرادة المتعلقة بالتكاليف المبلغة إلى الناس، وذلك لاحتمال أن يكون عدم الأمر

(١) نهاية الأفكار: ٣/٢٢٦.

بالتبليغ لضعف المقتضي وعدم تمامية الملاك في تلك الأحكام وبلوغ المصلحة الكامنة فيها الدرجة المفروضة في الأحكام الإلزامية - كما احتمله هو **تتئ** - مما يوجب ضعفا في الإرادة المتعلقة بها.

بل احتمال ضعف الإرادة وارداً حتى لو كان عدم الأمر بالتبليغ لأجل وجود المانع، كعدم توفر الظروف الموضوعية المناسبة لنشر تلك الأحكام وإبلاغها إلى الناس حتى على تقدير كون إرادته لها ورغبته فيها من حيث هي لا تقل عن إرادته ورغبته في الأحكام المبلغة، فإن الإرادة الحكيمة المنزهة عن الانفعالات النفسية ونحوها لا تكون على مستوى واحد في ظرف وجود المانع وعدمه، إذ قد يرغب شخص في شيء من حيث هو تمام الرغبة ولكن رغبته تقل وتضعف إذا لاحظ في ظرف معين أو وضع معين، فقد يرغب الأب في أن يجد ولده في دراسته كي يبلغ أعلى المراتب كما أنه يرغب في أن يزور أرحامه ويتواصل مع أصدقائه وتكون كلتا الرغبتين من حيث هما عنده بالدرجة نفسها، إلا أنه تضعف إرادته المتعلقة بزيارة أرحامه وأصدقائه عندما يلاحظ ما يقتضيه تحقيق رغبته هذه من جهد نفسي وجسدي من قبل ولده حال اشتغاله بالدراسة فتضعف رغبته فيها.

وهذا التفاوت المحتمل - في الأقل - في قوة الإرادة وضعفها يوجب فرقا بين هذين النحويين من الأحكام - المبلغة وتلك التي لم يؤمر ببيانها - بما يسوّغ الفصل بينهما وعدم جر الموقف من أحدهما إلى الآخر، فقد لا يرضى المشرّع بتفويت المصلحة الكامنة في الأحكام المبلغة للناس عند الشك بها لسبب أو لآخر في حين يتساهل في ما لم يبلغ لهم أصلا.

المحاولة الثانية: ما ذكره السيد الخوئي رحمته في المصباح بعد أن التزم بورود الإشكال في الدراسات إذ قال:

(وهذا الإشكال أيضاً مدفوع: بأن الموجب لخفاء الأحكام التي بيّنها الله تعالى بلسان نبيه عليه السلام وأوصيائه عليهم السلام وإن كان هو الظالمين، إلا أنه تعالى قادر على بيانها بأن يأمر المهدي عليه السلام بالظهور وبيان تلك الأحكام فحيث لم يأمره بالبيان لحكمة لا يعلمها إلا هو صح إسناد الحجب إليه تعالى، هذا في الشبهات الحكمية، وكذلك الحال في الشبهات الموضوعية، فإن الله تعالى قادر على إعطاء مقدمات العلم الوجداني لعباده، فمع عدم الإعطاء صح إسناد الحجب إليه تعالى)^(١).

ويمكن المناقشة في ما ذكره رحمته من وجوه:

الوجه الأول: أن ما ذكره رحمته من أن عدم أمر المهدي عليه السلام بالظهور وعدم إعطاء مقدمات العلم الوجداني يصحح إسناد الحجب إليه تعالى لو تم فإنما يتم في مقام تصحيح إسناد الحجب إليه تعالى، ولكنك عرفت أن المهم هو ظهور نسبة الحجب إليه تعالى عرفاً في صدوره منه بإرادته وأمره، كما في تقريبه هو رحمته للإشكال في الدراسات إذ قال: (فإن المراد مما حجب الله علمه على ما هو ظاهر إسناد الحجب إلى الله خصوص ما لم يبيّن من الأحكام)^(٢).

ولكن يمكن أن يقال: إن مقصوده رحمته أن ما ذكره يكفي في صدق الحجب المنسوب إليه تعالى عرفاً على ما نحن فيه.

(١) المصباح: ٢/٢٧٢.

(٢) الدراسات: ٣/٢٤٧.

الوجه الثاني: إن ما ذكره تَدَبُّرٌ من عدم الأمر بالظهور والبيان وعدم إعطاء مقدمات العلم الوجداني لو كان يكفي مسوغاً لنسبة الحجب إليه تعالى عرفاً لساغ كذلك أن ننسب إليه كل مظلمة وهتك حرمة لقدرته على رفع الظلم وصون الحرمات ولكنه لم يفعل، مع ما يثيره هذا الكلام من حزازة واستهجان لدى العرف، فكيف يصح نسبة الحجب الصادر من العصاة والظلمة إليه سبحانه في نظر العرف؟!

الوجه الثالث: أن مقصوده تَدَبُّرٌ بقضية ظهور الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ إن كان هو الظهور الكبير لإقامة دولة العدل والحق فهو رهن بشروطه الخاصة التي قد لا تكون متوفرة في هذا الزمان، وإن كان مقصوده منها ظهوره لبعض الأصحاب ليظهره على ما خفي من أحكام فإنّه قد يكون مزاحماً بمصلحة أهم تمنع منه، وقد يكون ما روي عن آخر السفراء (رض) من أنه من ادعى المشاهدة فهو كذّاب تعبيراً عنها.

وعلى كلا التقديرين فإن عدم أمره بالظهور يكون لوجود المانع، ومعه لا يصح نسبة الحجب الصادر من الظلمة إليه تعالى عرفاً؛ لعدم إمكان الأمر بالظهور والبيان، فإن من الواضح أن من يمنعه مانع من رفع حيف لا ينسب إليه ذلك الحيف عرفاً.

المحاولة الثالثة: ما قد يقال من الاستدلال بالحديث على البراءة مع التسليم في الجملة بما ذكره من ظهور الحديث في النظر إلى الأحكام الإنشائية، وتوضيحه بذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن نسبة الحجب إلى الله تعالى ظاهرة عرفاً في صدوره منه بأمره وإرادته، ويقع تحت هذا العنوان أحكام عدّة:

الأول: الأحكام التي أنزلت على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولكن لم يؤمر ببيانها مطلقاً.

الثاني: الأحكام التي قام النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ببيانها إلى الناس على نحو الإجمال لحكمة

اقتضته.

الثالث: الأحكام التي قام ﷺ ببيانها للناس ولكنها خفيت علينا بسبب آفة سماوية أو ارضية.

الرابع: الأحكام التي بلغها ﷺ للمسلمين ولكنها خفيت علينا بسبب توهمات الرواة الثقات أو اشتباههم.

فهذه الأحكام جميعا مما يجوز نسبة حجبها إلى الله تعالى، أما الثلاثة الأولى فواضح، وأما الأخير فلأن الخفاء فيه كان نتيجة أمره تعالى بالأخذ بخبر الثقة فتأمل!

المقدمة الثانية: أن نتمسك بقريئة مناسبات الحكم والموضوع لإدخال الأحكام محل الكلام، بأن يقال من مناسبة الحكم والموضوع يفهم أن الحجب لا بتقصير من المكلف بل بأمر غير اختياري يكون تمام الموضوع لرفع الحكم.

القسم الثاني من الأجوبة: ويمكن أن تُصنّف تحت هذا القسم عدّة محاولات:

المحاولة الأولى: ما ذكره السيد الخميني رحمته من أن ظاهر الحديث النظر إلى الأحكام المجعولة دون الأحكام الإنشائية بقريئة قوله عليه السلام (موضوع عنهم):

(الظاهر في أن الموضوع حكم مجعول وفعلي قبل الوضع عنهم).

وتأتي مناقشة هذه الدعوى في جواب المحقق الروحاني رحمته.

والمهم في المقام ما ذكره رحمته في آخر كلامه بقوله: (مع أن نسبة مطلق الأفعال إلى الله تعالى قد شاعت في الكتاب والسنة بحيث صارت من المجازات الراجحة التي كأنه لا يعد ارتكابها مخالفة بنظر العرف فلا تصادم الظهورات الأخر)^(١).

(١) أنوار الهداية: ٧٢/٢.

ويمكن مناقشة ما ذكره تَبَيَّنَ بوجهين:

الوجه الأول: إن دعوى بلوغ نسبة مطلق الأفعال إلى الله تعالى حدّ المجاز المشهور لو تمت فإنما تتم في مثل أفعال الخير والصلاح مما أمر الله تعالى به أو أحرز رضاه بها، لا في مثل أفعال الظلم والعصيان التي منها اخفاء أحكام الله تعالى وكتماؤها. وإن شئت فاعتبر بما يثيره نسبة المعاصي إلى الله تعالى من حزازة واستهجان قد يشعر المؤمن معها إلى الحاجة إلى الاستغفار والتوبة وما ذلك إلا لشعوره الوجداني بصدورها منه تعالى عند نسبتها إليه.

الوجه الثاني: إن كان مقصوده بما ذكره تَبَيَّنَ من بلوغ تلك النسبة حدّ المجاز المشهور بلوغها ذلك في زماننا هذا أو ما يقرب منه فإنه لا يجدي نفعاً، إذ العبرة بدلالات الألفاظ وظهوراتها في زمان النص، وإن كان مقصوده بلوغها ذلك في زمان النص - كما هو الظاهر - فهو ممنوع بشهادة الروايات الحاكية لسؤال البعض عن نسبة التوفي إلى الله تعالى تارة، وإلى غيره أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَتُوفَاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾^(٣)، فلو كانت نسبة الأفعال مطلقاً إلى الله تعالى قد بلغت حدّ المجاز المشهور بحيث لا يعد ارتكابها خلاف الظاهر لما وقع السؤال عنها إلى حدّ توهم البعض وقوع الاختلاف في القرآن، كما توهمه ذلك الزنديق^(٤) حتى جاء يجاجع

(١) الزمر: ٤٢.

(٢) السجدة: ١١.

(٣) النحل: ٢٨.

(٤) الاحتجاج: ٣٦٧/٢.

به أمير المؤمنين عليه السلام، مع أن الرجل من أهل زمان النص، وكان يسعى لإثبات بطلان عقيد الكثرة من المسلمين وهم أهل اللسان والمحاورة وجاء يناظر زعيمهم فلا شك أنه كان يشعر باستناده إلى حجة قوية.

كما وقع السؤال عن هذه الآيات في زمان الإمام الصادق عليه السلام، وهو زمان حديث الحجب، مما يكشف عن أن الأمر لم يبلغ هذا الحد في ذلك الزمان، قال في الفقيه: (وسئل الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾^(١)، وعن قول الله عزّ وجلّ: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾^(٢)، وعن قول الله عزّ وجلّ: ﴿تَوَفَّتْ رُسُلَنَا﴾^(٣)، وعن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ﴾^(٤)، وقد يموت في الساعة الواحدة في جميع الآفاق ما لا يحصيه إلا الله عزّ وجلّ فكيف هذا؟ فقال: إن الله تبارك وتعالى جعل لملك الموت أعوانا من الملائكة يقبضون الأرواح بنزلة صاحب الشرطة له أعوانا من الأنس يبعثهم في حوائجه فتتوفاهم الملائكة ويتوفاهم ملك الموت من الملائكة مع ما يقبض هو، ويتوفاهم الله تعالى من الملائكة)^(٥).

فالسائل ذكر أمرين:

أحدهما: نسبة التوفي (تارة) إلى الله تعالى، (وأخرى) إلى غيره.

(١) الزمر: ٤٢.

(٢) النحل: ٢٨.

(٣) الأنعام: ٦١.

(٤) الأنفال: ٥٠.

(٥) الفقيه: ١/١٣٧.

ثانيها: كثرة المتوفين بما لا يحصىه إلا الله ﷻ مما يوجب استغراب تصدي غير الله تعالى لقبض الأرواح.

وقد أجابه عليه السلام عن كلا الأمرين بجواب واحد، ولو لم يكن منظوره ما ذكرناه لم يكن لذكر الآيات دخل في السؤال، بل كان يكفي ذكر آية نسبة التوفي إلى ملك الموت وتفريع السؤال عليها ومحل الشاهد هو الأمر الأول.

وبالجملة: إن تكرر السؤال عن هذه الآيات واعتناء الأئمة عليهم السلام بالجواب عليها، وتقريب الفكرة إلى حد الاستعانة بوسائل الإيضاح كالتمثيل، يكشف عن أن نسبة الأفعال إلى الله تعالى ظاهرة عرفاً في صدورها منه سبحانه حتى في ذلك الزمان.

المحاولة الثانية: ما ذكره المحقق العراقي تت^(١)، وقربه السيد الشهيد تت: بأن الحديث ظاهر في نسبة الحجب إلى الله تعالى بما هو خالق، لا بما هو مشرع، والحجب المنسوب إليه تعالى بما هو كذلك يصدق على الحجب الصادر من العباد تمرداً وعصيانياً، ومنشأً هذا الظهور أمران:

الأول: دعوى ظهور لفظ الجلالة في التركيز على صفة الخالقية دون صفة المشرعية والحاكمية.

الثاني: ان الحجب الصادر من الله تعالى بما هو مشرع لا مجال لتوهم المسؤولية تجاهه كي يجبر الإمام عليه السلام بانه موضوع عن العباد فإن إخباره حينئذ يكون مستهجناً عرفاً، وانه من قبيل الإخبار بثبوت أحد الضدين لانتفاء الآخر وهذا بنفسه يبعد احتمال ملاحظته تعالى بما هو مشرع.

(١) نهاية الأفكار: ٣/٢٢٦.

قال تَدْتُّ: (والصحيح في دفع الشبهة أن الحجب اذا أضيف الى الله تعالى بما هو خالق لا بما هو مولى مشرع يكون صادقا على عدم الوصول الى المكلف؛ لأن الاحتجاب عنه أيضاً مضاف اليه بما هو خالق كل شيء، بل يشمل على هذا حتى الشبهات الموضوعية؛ لأن حجب الموضوع أيضاً يضاف إليه بما هو خالق، ويمكن تعيين أن المضاف اليه هو ذلك، تارة بدعوى ظهور اسم الجلالة فيه، وأخرى باعتبار أن ارادة حجب الشارع بما هو شارع في نفسه غير مناسب مع سياق الحديث، إذ ما يكون الشارع نفسه في مقام إخفائه من التكاليف لا يكون في معرض توهم مسؤولية العباد عنها ويكون عرفاً مناقضاً مع فرض المسؤولية والإدانة فيكون مفاد الحديث على هذا كأنه الإخبار عن ثبوت الضد بانتفاء الآخر وهو مستهجن عرفاً، وهذا بنفسه يبعّد هذا الاحتمال ويعيّن أن تكون الإضافة اليه بما هو خالق)^(١).

ويمكن المناقشة في ما ذكره تَدْتُّ من جهات:

الأولى: أن ما ذكره تَدْتُّ من ظهور الحديث في نسبة الحجب اليه تعالى بما هو خالق، لا بما هو مشرع، لا يحل المشكلة، إذ لنا أن نقول:

هب أن الحجب أُسند اليه تعالى بما هو كذلك، ولكن هل يقتضي ذلك ظهور إسناد الحجب اليه في صدوره منه بإرادته واختياره المباشرين أم أنه يكون ظاهراً في الحجب الصادر بتوسط ارادة العباد واختيارهم؟ إذ المدعى ظهور الأسناد في الأول دون الثاني.

وبعبارة أخرى: إنا نمنع صدق الحجب المسند اليه تعالى -حتى بما هو خالق- على الحجب الصادر من العباد إلا بنحو المجاز، ولا قرينة عليه.

(١) بحوث في علم الاصول: ٦٤/٥.

الثانية: إن دعوى ظهور لفظ الجلالة في الخالق دون المشرع غير واضحة، لا لغة، ولا عرفاً:

أما لغة: فإن هذا الاسم الشريف علم على الذات المقدسة الجامعة لجميع صفات الجلال والكمال.

وأما عرفاً: فإن ظهوره في صفة معينة من صفات الذات المقدسة منوط بالمناسبات والقرائن الحافة بالكلام، فظهوره في التركيز على صفة الخالقية -مثلاً- في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (١) لقريئة الحديث عن الموت والحياة والكفر والإيمان، وظهوره في التركيز على صفة المشرعية في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ بَعْدَ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾ (٢) لقريئة الحديث عن العهد والأمر المرتبطين بصفة التشريع، ولا نشعر بالفرق بين الموردين.

وهكذا فإن هذا الاسم الشريف ظاهر في صفة الرحمة إذا جاء في سياق الحديث عنها، وفي صفة الشدة إذا جاء في سياق الحديث عنها، وفي صفة القدرة إذا جاء في سياق الحديث عنها.. الخ، ولا يكاد يكون له ظهور عرفاً في صفة معينة.

نعم، قد يكون كذلك بنحو الاستثناس الخارج عن حاق اللفظ.

الثالثة: أن ما ذكره تَبَُّّهُ من أنه لا موهم للمسؤولية تجاه هذا النحو من الأحكام، وبالتالي يعد الإخبار بوضعها عن العباد تناقضا عرفاً، يمكن جوابه نقضا وحلاً:

(١) البقرة: ٢٨.

(٢) البقرة: ٢٧.

أما نقضا: فبأن هذا الحديث ليس وحيدا في بابه - أي النظر الى الأحكام غير المبلغة - إذ يقف الى جانبه جملة احاديث من طرق العامة والخاصة لا اشكال في دلالتها على المدعى.

فمما ورد من طرق الخاصة مرسله الفقيه والعوالي وعميون الحكم والمواظ عن أمير المؤمنين عليه السلام من أن الله تعالى (سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم) ^(١).

وقريب منه لفظا ما في النهج (وسكت لكم عن أشياء لم يدعها نسيانا فلا تتكلفوها) ^(٢).

ونحوه ما في أمالي المفيد تتد بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله إن الله تعالى حدّ حدودا فلا تعتدوها، وفرض عليكم فرائض فلا تضيعوها، وسن لكم سننا فاتبعوها، وحرّم عليكم حرّمات فلا تنتهكوها، وعفا لكم عن أشياء رحمة منه لكم من غير نسيان فلا تتكلفوها) ^(٣).

ومرسلة القطب الراوندي تتد عن الصادق عليه السلام، قال: (قال علي عليه السلام: إن الله حدّ حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقضوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فاقبلوها) ^(٤).

ومن هذا الباب مرسله الشيخ تتد في الخلاف (وروي عنهم عليهم السلام: اسكتوا عما

(١) الفقيه: ٥٧/٢، عوالي الآلي: ٥٤٨، عميون الحكم والمواظ: ١٥٦.

(٢) نهج البلاغة، الحكمة ١٠٥.

(٣) الأمالي - المجلس العشرون - ح ١.

(٤) فقه القرآن: ٣٦٤/٢ باب الحدود.

سكت الله^(١) ومثلها مرسلة السرائر^(٢).

ومن هذا الباب قول أبي جعفر الثاني عليه السلام في رواية ابن الحريش: (لا يجلّ لك أن تسأل عن هذا).

وأما من طرق العامة فروايات كثيرة، نذكر منها رواية سلمان (رض)، قال: (سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن السمن والجبن والفراء فقال: الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنكم)^(٣).

ورواية أبي الدرداء (قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إن الله افترض فرائض فلا تضيعوها، وحدّ حدودا فلا تعتدوها، وسكت عن كثير من غير نسيان فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم)^(٤).

وفي روايته الأخرى (ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم)^(٥).

وقريبة منها رواية أبي ثعلبة، قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحدّ حدودا فلا تعتدوها وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها)^(٦).

(١) الخلاف: ١١٧/١.

(٢) السرائر: ٢٦/١، ١٦٦/٣، وغيرها.

(٣) نيل الأوطار: ٢٧٣/٨ كتاب الأطعمة والصيد والذبائح، باب أن الأصل في الأعيان والأشياء الإباحة.

(٤) المصدر السابق.

(٥) مجمع الزوائد: ١٧١/١.

(٦) المصدر السابق.

وكثرة هذه الروايات من طرق الفريقين مرسلة ومسندة مع تقارب ألفاظها مما يوجب الاطمئنان بصدور بعضها، فلا مجال لأن يقال إن روايات الأصحاب أكثرها مرسلة وروايات العامة لا يعتمد عليها.

وعليه كيف يمكن أن يقال: إن الأخبار بوضع هذه الأحكام يعد تناقضا عرفا.

وأما حلاً: فبأحد وجهين:

الأول: أن يحمل الحديث على ما حملت عليه تلك الروايات من النظر إلى البراءة الأصلية، أو يكون الحديث واردا للنهي عن الاشتغال بالبحث عن أمور القضاء والقدر التي شاعت بين المسلمين في تلك الفترة، فهو على حد ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام (هذه غرة شعبان وشعب خيراته: الصلاة، والصوم، والزكاة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وبر الوالدين، والقربات، والجيران، وإصلاح ذات البين، والصدقة على الفقراء والمساكين، تتكلفون ما قد وضع عنكم، وما قد نهيتم عن الخوض فيه، من كشف سرائر الله، التي من فتنس عنها كان من الهالكين)^(١).

الثاني: أن يقال لا يبعد حصول توهم المؤاخذه على هذا النحو من الأحكام فعلا، بسبب ما ذكرته بعض المدارس الفكرية من صحة معاقبة المطيع وإخلاده في النار، وإثابة العاصي وإخلاده في الجنة، فكيف بمن يخالف هذه الأحكام خصوصا إذا كان عدم بيانها بسبب وجود المانع، فلعل ما ذكره عليه السلام دفعا لهكذا توهمات.

المحاولة الثالثة: ما ذكره بعض الأعلام تتمة في المنتقى، من ظهور بعض فقرات

الحديث في النظر إلى الأحكام الفعلية بدرجة توجب رفع اليد عن ظهور إسناد الحجب إليه تعالى في النظر إلى الأحكام الإنشائية، وذلك لقريبتين:

(١) مستدرک الوسائل: ٥٤٢/٧ - ٥٤٣.

الأولى: أن الحجب في الحديث تعلق بالعلم الظاهر في أن المحجوب له نحو تقرر وثبوت في الواقع، وما ذلك إلا الحكم الفعلي.

الثانية: أن قوله ﷺ (موضوع عنهم) مقابل للوضع عليهم، فلا يجري إلا في الأحكام القابلة للجعل عليهم وتكليفهم بها. والحكم الإنشائي لا يقبل الجعل على المكلفين حال حجبه وعدم العلم به بإيجاب الاحتياط تجاهه، بل هو لا يقبل الجعل على المكلفين حتى على تقدير العلم به كما أنه لا موهم لذلك، وحيث لا يصح أن يقال عنه (موضوع عنه) وهذا بخلاف الحكم الفعلي فإنه قابل لأن يجعل عليهم حال الشك به عن طريق إيجاب الاحتياط تجاهه.

قال تثنى: (ولكن يمكن أن ينحل الأشكال بأن ظاهر قوله ﷺ (ما حجب الله علمه) هو ثبوت الحكم في نفسه في الواقع، إذ الحجب متعلق بالعلم به، فإنه ظاهر في أن الحكم له تقرر وثبوت في الواقع، فيراد من الموصول هو الحكم الثابت المجهول.

كما أن ظاهر قوله ﷺ (فهو موضوع عنهم) أنه في مقابل الوضع عليهم، وحيث لا يختص بالأحكام التي تكون قابلة للوضع على العباد، فوضعها الله تعالى عنهم إرفاقاً

٠٣٢

والحكم القابل للوضع على العباد هو الحكم الفعلي الصادر المبيّن لبعض الناس وإن خفي علينا بعد ذلك، فإنه قابل للوضع الظاهري في حال الجهل به بإيجاب الاحتياط، أما الحكم الإنشائي المختص بعلم الله تعالى أو مع علم النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام الذي لم يبيّن لأحد لمصلحة تقتضي ذلك فليس هذا بقابل للوضع على العباد ليرفع عنهم ولا موهم لوضعه عليهم بعد فرض عدم تبليغه وبيانه لقصور في مقتضيه أو غير ذلك، ولذا لو تعلق العلم به فرضاً لا يجب امتثاله وطاعته، بل قد لا يسمى حكماً لدى العرف، فلا

يكون الكلام لديهم ظاهراً في كونه هو المنظور به.

ومع هذا الظهور لا مجال لدعوى الظهور السابق - أي ظهور إسناد الحجب إليه تعالى في صدوره منه - الذي أريد به دفع دلالة الحديث على البراءة^(١).
ويمكن المناقشة في كلا القرينتين اللتين ذكرهما تَدْرُ:

أما القرينة الأولى: فبأن يقال إن ما اوحاه الله تعالى الى نبيه ﷺ له أيضاً نحو تقرر وثبوت في نفسه، فقد أنزل على الرسول ﷺ وأبلغه إلى الأئمة عليهم السلام، فما الفرق بينه وبين ما بلغ للناس ليكون للأخير نحو تقرر وثبوت يصحح التعبير عن اخفائه بحجب علمه دونه، وانكار التقرر للحكم الإنشائي - كما هو مبناه تَدْرُ - غير ضائر في ما نحن فيه، فإن مدعاه عدم مناسبة التعبير بحجب العلم.

هذا فضلاً عن عدم ثبوت لفظة (علمه) في الحديث كما تقدم عند البحث عن لفظ الحديث، ولكن يمكن أن يقال: إن التعبير بالحجب وحده كاف في إفادة مراده كما هو ظاهر.

وأما القرينة الثانية: فلعل الأصل فيها ما ذكره المحقق العراقي تَدْرُ بقوله: (مع إمكان دعوى شمول الموصول في (ما حجب الله) للأحكام المبينة عن النبي ﷺ أو الوصي عليه السلام المجهولة بسبب الأمور الخارجية).

الى أن قال: (كما يؤيده لفظ (موضوع عنهم) الظاهر في وضع الأحكام الفعلية عند الجهل بها عن العباد بعدم إيجاب الاحتياط في ظرف الجهل)^(٢).

ولكن المؤيد الذي ذكره تَدْرُ يختص بالأحكام المبينة دون الأحكام غير المبينة،

(١) المتقى: ٤/٤٢١-٤٢٢.

(٢) نهاية الأفكار: ٣/٢٢٦.

ومعه لا وجه لدعوى التعميم على تقدير تمامية هذا المؤيد.

ولعله من أجل ذلك عدل من جاء بعده عن دعوى الشمول الى دعوى الاختصاص بالأحكام الفعلية المجعولة على المكلفين، قال السيد الخميني تذت:

(كما أن الظاهر من قوله (موضوع عنهم) أن الحكم المجعول بحسب الواقع (موضوع عن الجاهل)^(١)، من دون أن يقرب وجه الظهور، كما فعل السيد الروحاني تذت.
وأياً كان فقد يناقش ما ذكره صاحب المنتقى تذت بوجه:

الوجه الأول: أن يقال بمنع دعوى اختصاص صيغة (موضوع عنهم) برفع ما كان قابلاً للجعل، قال في نهاية الدراية - بعد ان ذكر الوجه المذكور بعنوان (إن قلت) - :
(قلت: ليس الوضع بمعنى الرفع بل الوضع بمعنى الجعل والإثبات، فان تعدى بحرف الأستعلاء كان المراد منه جعل شئ على شئ واثباته عليه، وان تعدى بحرف المجاوزة كان المراد صرفه عنه إلى جانب، فقد يكون ثابتاً حقيقة فصرفه عنه يكون مساوقاً للرفع، وقد لا يكون ثابتاً بل مقتضيه ثابت فيتمحض في الصرف والجعل عنه إلى جانب، فإذا كان مقتضى جعل الحكم مقتضياً لإثباته على العباد ولكن مصلحة التسهيل أو مصلحة أخرى منعت من أمره بتبليغه وتعريفه فقد صرف عنهم وجعل عنهم إلى جانب...) ^(٢).

وحاصل مراده أن هذا التعبير كما يحتمل أن يكون بمعنى الرفع يحتمل أن يكون بمعنى الصرف، ولا مرجح لأحدهما على الآخر و يشهد لما ذكره تذت استعمال صيغة (موضوع عنهم) ونحوها في التعبير عن عدم التكليف بما لا يطاق، وهو مما لا يقبل

(١) أنوار الهداية: ٧٠/٢.

(٢) نهاية الدراية: ٤٤٧/٢.

الجعل كما في خبر محمد بن علي الحلبي عن الصادق عليه السلام، قال: (ما أمر العباد إلا بدون سعتهم، فكل شي أمر الناس بأخذه فهم متسعون له، وما لا يتسعون له فهو موضوع عنهم، ولكن الناس لا خير فيهم)^(١)، على ما استظهره صاحب الحاشية على المعالم. ونحوه في تفسير العياشي [عن الحلبي] عن زرارة وحران ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام).

ومرسل تحف العقول عن الحسين عليه السلام: (قال عليه السلام: ما أخذ الله طاقة أحد إلا وضع عنه طاعته، ولا أخذ قدرته إلا وضع عنه كلفته)^(٢).

ولكن يمكن أن يقال إن المتفاهم العربي من الوضع المتعدي بحرف التجاوز هو ما يساوق الرفع المقتضي للثبوت والأستقرار في رتبة سابقة، غايته أن الثبوت تارة يكون ثبوتاً حقيقياً شرعاً او عرفاً، وحينئذ يكون استعمال الصيغة المذكورة ونظائرها بلا عناية، كما في الكثير من نصوص الكتاب والسنة كقوله تعالى: ﴿ويضع عنكم اصركم والأغلال﴾، وقوله تعالى: ﴿ووضعنا عنك وزرك﴾، وكما في خطبة الزهراء عليها السلام: (ثم قبض الله نبيه صلى الله عليه [وآله] قبض رافة واختيار، رغبة بأبي صلى الله عليه [وآله] عن هذه الدار، موضوع عنه العباء والأوزار)^(٣)، والكثير من النصوص الأخرى.

وتارة يكون الأستعمال بنحو من العناية لثبوت مقتضي الجعل مثلاً كما في قضية الجواد عليه السلام مع يحيى بن أكثم، حيث قال: (وجزاء الصيد على العالم والجاهل سواء وفي

(١) التوحيد: ٣٣٨ باب الاستطاعة.

(٢) تحف العقول: ٢٤٦.

(٣) مواقف الشيعة: ٤٨١/١.

العمد عليه المآثم، وهو موضوع عنه في الخطأ^(١)، أو لتوهم الثبوت كما في كلام أمير المؤمنين عليه السلام: (هذه غرة شعبان وشعب خيراته: الصلاة، والصوم، والزكاة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وبر الوالدين، والقربات، والجيران، وإصلاح ذات البين، والصدقة على الفقراء والمساكين، تتكفون ما قد وضع عنكم، وما قد نهيتم عن الخوض فيه، من كشف سرائر الله، التي من فتنس عنها كان من الهالكين)^(٢)، ونحو ذلك من المناسبات.

وأما الخبران المذكوران فالظاهر أن الأول ناظر الى قاعدة نفي الحرج بقريئة الآية التي عقب بها عليه السلام، (وقال: وما أمروا إلا بدون سعتهم، وكل شئ أمر الناس به فهم يسعون له، وكل شئ لا يسعون له فهو موضوع عنهم، ولكن أكثر الناس لا خير فيهم)، ثم قال: [ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا الله ورسوله (فوضع عنهم) ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم، ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم.. الآية] فوضع عنهم لأنهم لا يجدون^(٣).
وأما مرسله التحف فبعبارة سبق الطاقة والقدرة.

والحاصل: أن التعبير بالوضع المتعدي بحرف المجاوزة إنما هو بمعنى الرفع بعد الثبوت حقيقة أو مجازاً وكونه بمعنى الصرف غير واضح.
نعم، مما تقدّم يظهر الجواب عمّا ذكره صاحب المتقى رحمته من ترجيح ظهور

(١) وسائل الشيعة: ١٣/١٥.

(٢) مستدرک الوسائل: ٧/٥٤٢ - ٥٤٣.

(٣) أصول الكافي: ١/١٦٤ باب حجج الله على خلقه ح ٤، المحاسن: ١/٣٢٦، التوحيد: ٤١٣ -

(موضوع عنهم) على ظهور (ما حجب الله)، وأنها تمثل قرينة على التجوّز في الإسناد، فإنّ العكس هو الأقرب، وذلك لوقوع التعبير بهذه الصيغة عن عدم التكليف مع وجود المقتضي للجعل أو توهم المسؤولية تجاه هذه الأحكام، هذا كله من غير حزازة أو استهجان عرفا. بخلاف نسبة كتمان أحكام الله تعالى عصيانا وتمردا الى المولى سبحانه فإنه مما لا يكاد يراه العرف لائتقاً بعد قبحه ولو مع القرينة.

وبالجملة: فإن ظهور إسناد الحجب إليه تعالى في صدوره منه بإرادته وأمره أكثر وضوحا وأشد استحكما من ظهور (موضوع عنهم) في الأحكام الفعلية فيصلح لأن يكون قرينة عليه دون العكس على تقدير التصادم بين الظهورين ولا أقل من الإجمال.

الوجه الثاني: أن يقال: إنه يمكن أن يكون استعمال صيغة (موضوع عنهم) في التعبير عن عدم تكليفهم بالمحجوب لتوهم البعض بأن الناس قد يكونون مطالبين بهذا النحو من الأحكام خصوصا إذا كان عدم تبليغهم بها لوجود المانع ولا ينبغي استبعاد هذا التوهم بعد رواج بعض المدارس الفكرية التي لا تستنكر محاسبة الله تعالى لعبده على مثل هذه المخالفات ولا تستقبح معاقبة المطيع وإثابة العاصي.

بل لا ينبغي لمثل هذا المحقق تَنَهُُّ خاصة إنكار وجود الموهوم للمسؤولية إزاء تلك الأحكام بعد ما ذكره في بحث قاعدة قبح العقاب بلا بيان من أنه لا أساس لها وأن ملاك العقوبة الأخروية غير محرز، وأن الله تعالى يعاقب عباده المطيعين في الدنيا رغم طاعتهم فضلا عن مخالفتهم عن جهل، قال تَنَهُُّ في بحث قاعدة قبح العقاب بلا بيان: (المقام الثاني: في صحة مؤاخذه المولى الشرعي في النشأة الدنيوية .. أما بين المولى الحقيقي ومخلوقاته فلا يتصور أن للعبد حقا خاصا على مولاه إذ هو ملكه ومخلوقة يتصرف به ما يشاء يفقره ويمرضه ويهمه وغير ذلك مع علم العبد بالمخالفة وجهله بل

مع طاعته لمولاه وخضوعه لأوامره ونواهيه. ولا يتنافى ذلك مع بناء العقلاء كما لا يتنافى مع القوة العاقلة).

الى أن قال: (المقام الثالث: في صحة مؤاخذه المولى لشرعى في النشأة الأخروية.. وعليه فمن المحتمل ثبوت الملاك - أي ملاك العقوبة الأخروية - في مورد المخالفة فكيف يُدعى منافرته للقوة العاقلة أو أنه مع بناء العقلاء لأجل حفظ النظام)^(١). فمع عدم تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان وعدم إحراز ملاك العقوبة الأخروية ومع معاقبة المولى عبده مطلقا في هذه الحياة كيف يأمن العبد لو خيَّ وعقله من احتمال مسألته عن تلك الأحكام التي هي في الأخير مرادات المولى ومحوباته وإن لم تسم عرفا أحكاما.

الوجه الثالث: أن ما ذكره تقيُّ من ظهور قوله **عَلَيْهِمَا**: (موضوع عنهم) في الاختصاص بالأحكام الفعلية - لو تم - لا يصادم ظهور إسناد الحجب اليه تعالى في صدوره منه بإرادته وأمره وإنما يصادم ظهور الموصول (ما) في الأطلاق الشامل للأحكام غير المبلغة الى الناس وغاية ما يقتضيه ذلك رفع اليد عن هذا الأطلاق وتخصيصه بالأحكام المبلغة فيكون المعنى حيثئذ أن: الأحكام الفعلية التي حجبها الله تعالى عن العباد - دون ما حجبه الظالمون - موضوعة عنهم وعليه لا سبيل للاستدلال بالحديث - بنفسه - على البراءة ما لم تضم اليه مقدمة أخرى من مناسبات الحكم والموضوع ونحوها.

(١) متقى الأصول: ٤٤٠/٤.

المصادر

١. أجود التقريرات، تقريرات الشيخ النائيني رحمته الله للسيد الخوئي رحمته الله، نشر: مؤسسة مطبوعاتي ديني - قم.
٢. الاحتجاج للشيخ الطبرسي رحمته الله، تحقيق السيد محمد باقر الخراسان، نشر: دار النعمان.
٣. الأصول الأصيلة للفيض القاساني رحمته الله نشر: سازمان جاب دانشگاه.
٤. الاعتقادات في دين الامامية للشيخ الصدوق رحمته الله.
٥. الأمالي للشيخ الصدوق رحمته الله، نشر: مؤسسة البعثة.
٦. أنوار الهداية، مطبعة مؤسسة العروج، الطبعة الثانية.
٧. بحوث في شرح مناسك الحج للسيد محمد رضا السيستاني.
٨. بحوث في علم الاصول للسيد محمد باقر الصدر رحمته الله، مطبعة فرودين، الطبعة الثالثة.
٩. تحريرات في الأصول السيد مصطفى الخميني رحمته الله، نشر: مطبعة مؤسسة العروج.
١٠. تحف العقول لابن شعبة الحراني، نشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
١١. التوحيد للشيخ الصدوق رحمته الله تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، نشر: جماعة المدرسين - قم.
١٢. جامع الرواة للشيخ محمد الاردبيلي الغروي الحائري رحمته الله، نشر: مكتبة المحمدي - قم.

١٣. الخلاف للشيخ الطوسي تذ، نشر: مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الاولى ١٤١٧ هـ.
١٤. دراسات في علم الأصول ، مطبعة محمد، الطبعة الأولى.
١٥. رجال الطوسي تذ تحقيق جواد القيومي، نشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
١٦. رجال النجاشي، تحقيق السيد موسى الشبيري الزنجاني، الطبعة الخامسة ، نشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
١٧. رسائل في دراية الحديث.
١٨. السرائر لابن ادريس الحلي تذ، نشر: جماعة المدرسين.
١٩. شرح الكافي للشيخ محمد صالح المازندراني تذ.
٢٠. عيون أخبار الرضا عليه السلام للشيخ الصدوق تذ، الطبعة الاولى نشر: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات - بيروت.
٢١. فرائد الأصول للشيخ الأنصاري تذ ، نشر: مجمع الفكر الإسلامي.
٢٢. الفصول المهمة في أصول الأئمة للحر العاملي تذ تحقيق محمد القائيني، نشر: مؤسسة معارف اسلامي امام رضا عليه السلام.
٢٣. فقه القرآن لقطب الدين الراوندي، تحقيق السيد احمد الحسيني، نشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي تذ.
٢٤. الفهرست للشيخ الطوسي تذ تحقيق مؤسسة الفقاهاة - الشيخ جواد القيومي، نشر: مؤسسة نشر الفقاهاة.
٢٥. الفوائد الطوسية للحر العاملي تذ ، مطبعة العلمية الطبعة الثانية.

٢٦. الكافي للشيخ الكليني رحمته.
 ٢٧. كفاية الأصول للشيخ الآخوند رحمته، نشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
 ٢٨. كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق رحمته، نشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
 ٢٩. مباحث الاصول (القسم الثاني) للسيد محمد باقر الصدر رحمته، نشر: دار البشير، الطبعة الثانية.
 ٣٠. مجمع الزوائد للهيتمي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
 ٣١. المحاسن للبرقي، تحقيق السيد جلال الدين الحسيني، نشر: دار الكتب الاسلامية.
 ٣٢. مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، للمحقق النوري رحمته، نشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
 ٣٣. مصباح الاصول تقريرات بحث السيد الخوئي رحمته بقلم السيد محمد سرور رحمته، نشر: مكتبة الداوري - قم.
 ٣٤. معاني الأخبار للشيخ الصدوق رحمته، عني بتصحيحه الشيخ علي أكبر غفاري، نشر: انتشارات اسلامي.
 ٣٥. معجم رجال الحديث للسيد الخوئي رحمته، الطبعة الخامسة ١٤١٣ هـ.
 ٣٦. مقباس الهداية، مطبعة نكارش، الطبعة الأولى.
 ٣٧. من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق رحمته تحقيق الشيخ علي أكبر غفاري، نشر: جماعة المدرسين.
 ٣٨. متقى الأصول، تقريرات بحث السيد الروحاني رحمته بقلم السيد عبد الصاحب الحكيم رحمته، مطبعة الهادي عليه السلام، الطبعة الثانية.

٣٩. مواقف الشيعة للاحمدي الميانجي، نشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٤٠. نهاية الأفكار للشيخ العراقي تَدْتُّ، نشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٤١. نهاية الدراية للسيد حسن الصدر ، تحقيق الشيخ ماجد الغرباوي ، نشر: نشر المشعر.
٤٢. نيل الأوطار للشوكاني، نشر: دار الجليل - بيروت.
٤٣. الوافية للفاضل التوني تَدْتُّ، تحقيق السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، نشر مؤسسة مجمع الفكر الاسلامي - قم.
٤٤. وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة للحر العاملي تَدْتُّ.

توصيف رجال الشيخ الطوسي قدس

الشيخ نجم الترابي دام عزه

بعد أن قمنا بتحليل مقدّمة الشيخ لكتابه أولاً، ثم متابعة ما في الكتاب بالمقارنة مع ما جاء فيها، عرضنا مجموعة أمور رئيسة:

(منها) موضوعه، (ومنها) المنهج العام الذي اعتمده الشيخ في تصنيفه، (ومنها) أهم الإشكاليات التي وجّهت إليه، (ومنها) الجرح والتعديل فيه، (ومنها) نُسخ هذا الكتاب، (ومنها) تأخره عن الفهرست وتقدّمه على كتاب الاختيار..

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وبه نستعين، والصلاة والسلام على محمد وآله الميامين.

ويقع الكلام في مقدمة وفصول وخاتمة:

المقدمة

كتاب رجال الطوسي تت من الأصول الرجالية، وحتى تتجلى أهميته لا بد من البحث مقدمةً عن الأصول الرجالية، وهو بحث عام يقع قبل الدخول في توصيف الأصول الرجالية، ونذكره في أمور خمسة:

الأمر الأول

المصنفات المرتبطة برواة الأحاديث متعددة الأنواع كما ستأتي الإشارة إليها، والتصنيف المناسب - كما هو مذكور في كلمات الأعلام^(١) - هو أن تعرض الأبحاث الرجالية في فنون ثلاثة على الترتيب:

١ - علم تمييز المشتركات.

٢ - علم طبقات الرواة.

٣ - علم الجرح والتعديل.

(١) السيد البروجردي تت في مقدمة ترتيب أسانيد الكافي عبّر بفني الرجال وتمييز المشتركات، وهذا يعني إن كلاً من هذه الثلاثة يمثل علماً برأسه له مبادئه وموضوعه وغايته وآليات البحث فيه، والسيد الخوئي تت في معجمه ترجم للرواة وذكر طبقاتهم وبهذا يحصل التمييز التام بين المشتركات كما صرح بذلك في معجمه (٩/١) ط النجف، يُنظر أسانيد كتاب الكافي: ٢٣١/٠.

والوجه في اختيار هكذا تصنيف وترتيب هو ما تقتضيه كيفية التعامل مع المعلومة الرجالية وصولاً إلى تشخيص اعتبار السند وعدمه، لأنه إذا لم يكن كل واحد من رواة السند متميزاً ومتعيناً لا يتسنى لنا تحديد طبقته والإطلاع على وثاقته أو عدمها، وبعد تمييزه إذا كان مشتركاً فإنه لا قيمة لوثاقته رواته إذ قد يكون هذا السند الذي ظاهره الاتصال والعنونة ليس كذلك واقعاً بل هناك انقطاع وإرسال، واستكشاف ذلك إنما يكون عن طريق تشخيص طبقات رواته^(١) ومن ثم يأتي أثر تحديد وثاقته رواته وعدمها. فظهر أنه حتى نصل إلى اعتبار السند أو عدمه لا بد من طي مراحل ثلاث في فنون ثلاثة^(٢) على الترتيب.

ولا يخفى أن الحاجة إلى تميز المشتركات ليست دائمية، بخلاف تحديد الطبقات وتوثيق الرواة.

الأمر الثاني

هذه الفنون الثلاثة لها مبادئ مشتركة ولكلٍ منها مبادئ خاصة، فالمبادئ المشتركة من قبيل:

١ - الحاجة إلى علم الرجال وما يرتبط به.

٢ - منابع المعلومة الرجالية.

(١) وهذه إحدى ثمرات تشخيص طبقات الرواة وهناك ثمرات أخرى منها تمييز المشتركات ونحن لم نعتمد عليها - أي تمييز المشتركات - في بيان الحاجة إلى علم طبقات الرواة لأنه يؤدي إلى إن يكون تشخيص الطبقة من مبادئ علم تمييز المشتركات لا علماً برأسه.

(٢) لا يخفى إن الحاجة بهذا المقدار قد لا تستدعي إيجاد علم برأسه ولكن بملاحظة الحثيات الأخرى التي لا مجال لذكرها الآن يظهر توفر هذه الثلاثة على مقومات العلم بمعناه الفني.

٣- المعايير في قبول وحجية قول الرجالي.

٤- أحكام التعارض بين الرجاليين، وهذا يختلف عن التعارض في الروايات التي بشأن الرجال كما في كتاب اختيار معرفة الرجال، فانه يتعامل معها بقواعد التعارض التي في علم الأصول.

٥- المعايير في اعتبار ما نصل إليه نحن بالتبعية وتجميع القرائن، لا من جهة قول الرجالي، وفيه يذكر القطع والاطمئنان والظن في خصوص المعلومة الرجالية، وقد تؤخذ بعض هذه كأصول موضوعه من علم الأصول. إلى غير ذلك من المبادئ المشتركة.

والوجه في كون هذه من المبادئ المشتركة هو دخولها في هذه الفنون الثلاثة وعدم اختصاصها بأحدها.

الأمر الثالث

منابع المعلومة الرجالية - واعني بالمعلومة الرجالية مسائل الفنون الثلاثة المذكورة آنفاً وغيرها كمسائل الفهارس والمشيخة وتاريخ علم الرجال - والتي هي من المبادئ المشتركة وتمثل في أربعة أمور:

١- الأصول الرجالية:

وأعني بها الكتب والنصوص المتعلقة بأحوال الرواة من الجهة المنظورة للرجالي، وإنما ذكرت النصوص لأنها قد لا تكون كتاباً مستقلاً بل نصوص موجودة في كتب أخرى، وهي تصلح للمرجعية وأن تكون أصلاً وإن لم تكن الكتب المشتملة عليها كذلك.

٢- الأصول الحديثة:

وقد أكد على الاستفادة منها في علم الرجال وتحليل المعلومة الرجالية السيد البروجردي^(١) كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

٣- المصنفات الفقهية والأصولية التي يحتمل وصول بعض المصادر الرجالية الحديثة والقديمة إليها أو كانت تصلح للمرجعية كالعدة وكتب الشيخ الطوسي وابن إدريس والشهيد الأول ونحوها.

٤- كتب السير والتراجم والتأريخ القديمة إذ أن علم الرجال أحد علوم التأريخ والسير والتراجم.

وهنا - أي في الأمر الثالث - جهات ينبغي الالتفات إليها:

الجهة الأولى: يتضح وبأدنى تتبع لفهرستي النجاشي والشيخ ورجاله أنهم يعتمدون على المصنفات الرجالية للمتقدمين من العامة والخاصة وكذا كتب السير والتاريخ والتراجم، وتجدر الإشارة إلى أن المناسب تشخيص مصادر الشيخ والنجاشي عليهما السلام، فإن لها بالغ الأثر في تقييم هذه الكتب والاستفادة منها.

الجهة الثانية: سعة الاعتماد على هذه المنابع يعتمد من جهة على المبنى في حجية قول الرجالي أو قل بعبارة أوسع الحجية في المعلومة الرجالية حتى لو لم تؤخذ من الرجالي، فمثلاً الذي يرى الحجية من باب حجية مطلق الظنون فدائرة استفادته من هذه المنابع واسعة، والذي يرى الحجية من باب مطلق الاطمئنان أقل سعة والذي يراها من باب كون الرجالي من أهل الخبرة والتثبيت تكون أوسع، والذي يراها من باب أخبار الثقة أيضاً تكون دائرة استفادته وسيعة وهكذا .

(١) أسانيد كتاب الكافي: ٢٣٤/٠، المنهج الرجالي: ٧٣.

الجهة الثالثة: أصحاب الأصول الرجالية وإن كانوا قد اعتمدوا مثل هذه المنابع الأربعة كما نوهنا، إلا إن أكثرها كان الأول - كما سيأتي في بيان منهج الشيخ في رجاله - أما من جاء بعدهم فنسب متفاوتة كان بعضهم يرى التعاون بين المنبعين الأولين كالشيخ حسن العاملي في متقى الجمان، والأردبيلي في جامع الرواة وغيرهما، فلم يقتصروا على الأول وإن كان الأكثر اعتماداً ولم يعرضوا عن الثاني بل زاوجوا بينهما في أبحاثهم الرجالية، ولما كان أكثر الاعتماد على المنبع الأول صار محلاً للنقد من قبل متأخري المتأخرين كالسيد البروجردي تت وتلامذته والمتأثرين به من انه لا بد مع ذلك وبدرجة أكبر الاستفادة من المنبع الثاني فذكروا بعض نقائص الاقتصار على المنبع الأول ومزايا المنبع الثاني.

أما نقائص الاقتصار على المنبع الأول فهي:

١ - عدم تليته لما يحتاجه الباحث لأن الأصول الرجالية لم تترجم لجميع الرواة الذين تضمنتهم الأسانيد في الكتب الحديثة، بل أهملت الكثير منهم، والحال أن كتب الرجال تمثل معرّفاً للرواة مما يقتضي المطابقة بان تترجم لجميع الرواة المذكورين في الأسانيد^(١).

٢ - ومن تُرجم له من الرواة لم يعرضوا في ترجمته لبيان طبقتهم ومشايخه الذين روى عنهم وتلامذته الذين تحملوا عنه، نعم بعضهم في بعض الرواة ولكن لم يذكروا تمام مشايخه وتلامذته^(٢).

(١) مقدمة ترتيب أسانيد الكافي: ٢٣١/٠، كليات في علم الرجال للسبحاني: ١٣٩.

(٢) مقدمة ترتيب أسانيد الكافي: ٢٣١/٠.

٣- يمثل تقليداً لأقوال أصحاب الأصول الرجالية وتعبداً بكلماتهم لا أنه اطلاع مباشر على أحوال الرواة^(١).

٤- لا يكون لها الأثر الكبير في تشخيص بعض العلل التي تحصل في الأسانيد من القلب والتصحيح والزيادة والنسخ ونحوها. وأما مزايا الاعتماد على المنبع الثاني فهي في الجملة ما تتلافى بها النقائص السابقة. وتوضيحه:

(تارة) ننظر إلى تتبع الأسانيد وبقطع النظر عن متونها وما فيها من دلالات من حيث خصوصيات الراوي، (وأخرى) ننظر إلى المتون من جهة ألفاظ المتون وعددها وغير ذلك. واستشفاف مالها من دلالات على مستوى خصوصيات الراوي. أما بالنظر إلى الأسانيد فقط فانه:

١- بمتابعة تمام الأسانيد التي ذكر فيها الراوي وقياس بعضها ببعض نحصل على نتائج تمثل اطلاعاً مباشراً على أحوال الراوي لا تقليداً وتعبداً بما يقوله الرجاليون.

٢- الاطلاع على جميع مشايخ الراوي وتلامذته هذا إذا نظرنا إلى مقطع من السند لا إلى تمامه، أما إذا نظرنا إلى تمامه فيمكننا معرفة مشايخه ومشايخه وهكذا، وبالتالي تمام أسانيد هذا الراوي وأسانيد مشايخه ومشايخ مشايخه إلى الإمام عليه السلام.

٣- استكشاف الحلقات المفقودة في سلسلة السند من خلال قياس بعض الأسانيد ببعضها، وكذلك تحصيل الحل لبعض العلل من التصحيح والقلب والنقص والزيادة إذ أن بعض الأسانيد يكون دليلاً على الآخر^(٢).

(١) المصدر السابق: ٢٣٢، كليات السبحاني: ١٤٢.

(٢) المصدر السابق: ٢٣٣.

٤- الاطلاع على بعض خصوصيات الراوي من قبيل مكانته العلمية ووثاقته ونحوهما، من خلال جلاله تلامذته وإكثارهم الرواية عنه^(١).

وأما بالنظر إلى المتون فإن (الرجوع إلى متون أحاديث الراوي المبعثرة على الأبواب واعتبارها لفظاً ومعنى وكماً وكيفاً، يفهم منها الراوي هل متضللاً في علم الفقه أو التفسير أو غيرهما من المعارف، أو لم يكن له مهارة وحذاقة في شيء منها، يفهم ذلك كله إذا قيست رواياته بعضها ببعض وبما رواه الآخرون في معناها، ويلاحظ انه قليل الرواية أو كثيرها وانه ثبت ضابط فيما يرويه أو مخلص مدلس)^(٢).

ولأجل هذه المزايا يمثل المنبع الثاني منبعاً غزيراً لا غنى للباحثين عنه، ولكن مع ذلك امتنع المحصلون من الاعتماد عليه لسببين:

الأول: تمثل الأسانيد آلة لملاحظة المتون وليست ملحوظة بالأصالة، وهذا يقلل من شأنها ومن ثم الاهتمام بها.

الثاني: تفرق أسانيد كل راو بسبب اختلاط الروايات بعضها ببعض إذ أنها تجمع في باب واحد على أساس وحدة متونها لا على أساس وحدة الرواة فترى للراوي الواحد رواية في باب الطهارة وأخرى في الخمس وثالثة في التجارة ورابعة في الإرث وهكذا، مما يجعل جمعها أمراً صعباً والتأمل على هذا التشتت متعذراً^(٣).

أقول: مع ما للمنبع الثاني من المزايا التي ذكرت إلا إن للمنبع الأول مزايا قد لا يعطيها المنبع الثاني.

(١) المنهج الرجالي: ٩٩.

(٢) عن محمد واعظ زاده الخراساني نقلاً عن كليات السبحاني: ١٤٢.

(٣) مقدمة ترتيب أسانيد الكافي: ٢٣٤/٠.

(منها) اطلاع أصحاب الأصول الرجالية - أعني الشيخ والنجاشي - على كتب الرجالين القريبي العهد من الرواة والتي لم تصل إلينا، وهذا لا يعني أن تمام مصادر المتقدمين كانت تحت أيديهم، بل غير قليل منها قد تُلُفت ولكن مع ذلك كان الكثير منها تحت أيديهم، ولا بأس بتعداد بعضها:

فمن كتب الفهارس:

فهرس سعد بن عبد الله الأشعري، وعبد الله بن جعفر الحميري، وحميد بن زياد النينوائي، ومحمد بن جعفر بن بطة، وابن الوليد وابن قولويه، والصدوق وابن عبدون وغيرهم .

ومن كتب الرجال:

الحسن بن علي بن فضال، وسعد بن عبد الله الأشعري السابق الذكر، وأبو العباس بن عقدة وابن الوليد وابن نوح والعقيقي^(١).

وهناك من ليس لديهم كتب في الفهارس والرجال لكن لديهم آراء في الرجال تمكن أصحاب الأصول الرجالية من الاطلاع عليها كالفضل بن شاذان.

(ومنها) هناك بعض المعلومات حول الأشخاص والمصنفات تنقل بالمشافهة من معاصري الرواة أو قريبي العهد منهم عن طريق المشايخ إلى أصحاب الأصول أو أصحاب الكتب التي اعتمد عليها أصحاب الأصول الرجالية. وغيرها من المزايا التي تمثل معرفة بالرواة قد لا تعكسها لنا الكتب الحديثية خصوصاً للرواة قليلي الرواية.

فظهر مما ذكرنا إن الأصول الرجالية من أهم المبادئ المشتركة لفنون علم الرجال

(١) رجال السيد بحر العلوم: ج ٤ فائدة ٣٩، وغيره.

الثلاثة وغيرها بحيث لا يمكننا الدخول فيها - أي الفنون الثلاثة هذه - إلا بعد التحقيق في هذه الأصول، إذ أننا نطلق منها وإليها نعود.

الأمر الرابع

في عدد الأصول الرجالية:

ذكر السيد البروجردي تَهْتَمُّ إن الكتب الموضوععة في هذا الباب لا تتجاوز عدة: (كتاب رجال الشيخ وفهرسته ورجال الكشي وفهرست النجاشي)^(١)، وذكر في مقدمته على ترتيب أسانيد التهذيب إن الشيخ الطوسي ألف كتاب الفهرست وكتاب الرجال وبذلك يعدّ كالمؤسس فنياً لهذين الفنين، أما النجاشي فصنف فهرسته بعدهما^(٢).

وذكر المحقق التستري تَهْتَمُّ في الفصل السادس عشر: (المعروف من مدارك هذا الفن أربعة: معرفة رجال الكشي - أي اختيار الشيخ منه فانه الذي وصل إلينا - ورجال الشيخ وفهرسته، وفهرست النجاشي ... ومن مدارك الفن - غير المعروفة - رجال البرقي وفهرست ابن النديم، وكتاب ضعفاء ابن الغضائري، ورسالة أبي غالب، ومشیخة الفقيه، وتاريخ بغداد، ومعجم الأدباء للحموي، وغيبة الطوسي، واختصاص المفيد وإرشاده ورسالته العددية)^(٣).

وفي معجم رجال الحديث للسيد الخوئي تَهْتَمُّ: (وهذه الأصول خمسة:

(١) حكاها في المنهج الرجالي: ٧٠ عن نهاية التقرير.

(٢) مقدمة ترتيب أسانيد كتاب التهذيب: ٣٦٤/٠.

(٣) قاموس الرجال: ٢٤/١.

- ١- رجال البرقي.
- ٢- رجال الكشي.
- ٣- رجال الشيخ.
- ٤- فهرست الشيخ.
- ٥- رجال النجاشي.

وهذه الكتب - عدا رجال البرقي - من الكتب المعروفة التي تناولتها الأيدي طبقة بعد طبقة ولا يحتاج لثبوتها إلى شيء ... وأما الكتاب المنسوب إلى ابن الغضائري فهو لم يثبت^(١).

وتجدر الإشارة إلى إمكان توسعة دائرة الأصول الرجالية أو النصوص التي تصلح للمرجعية في المعارف الرجالية في بعدين:

أحدهما: توسعتها للمصنفات المتأخرة عن الشيخ مثل مصنفات ابن شهر آشوب، ومنتجب الدين وغيرهما بالنظر إلى أمكانية اطلاعها على المصادر التي كانت في عصر الشيخ لقرب عهدهما من عهده، وذكر ذلك السيد الخوئي رحمته: (ومما ثبت به الوثائق أو الحسن أن ينص على ذلك أحد الأعلام المتأخرين بشرط أن يكون من أخبر عن وثاقته معاصراً للمخبر أو قريب العصر كما يتفق ذلك في توثيقات الشيخ منتجب الدين أو ابن شهر آشوب)^(٢).

ثانيهما: وصول بعض المصنفات المتقدمة على الشيخ - والتي ينقل منها أو نقل

(١) معجم رجال الحديث، المقدمة السادسة: ٩٥، ط ٥.

(٢) معجم رجال الحديث: ٤٢.

القليل أو نقل وسقط من كتبه - إلى المتأخرين كابن طاووس والعلامة وابن داود.

الأمر الخامس

في أنواع هذه الأصول الرجالية:

ذكر المحقق التستري تَتَمُّ إن (كتب فن الرجال العام على أنحاء:

١- منها بعنوان الرجال المجرد.

٢- ومنها بعنوان معرفة الرجال.

٣- ومنها بعنوان تاريخ الرجال.

٤- ومنها بعنوان الفهرست.

٥- ومنها بعنوان الممدوحين والمذمومين.

٦- ومنها بعنوان المشيخة.

ولكل واحد موضوع خاص، ويمكن إن يقال الأصل في الثاني والخامس واحد،

وإنها يختلفان بالتعبير، ويمكن يعبر بهما بعنوان الجرح والتعديل^(١).

ويجدر الالتفات إلى أمور:

١- إن هذه الأسماء ليست مجرد كتب بل هي علوم واجدة لمقومات العلم بمعناه

الفني، والقدماء بل وبعض المتأخرين عنهم كانوا يلتزمون بهذه العناوين في مصنفاتهم،

وبذلك يصح الاستدلال من العنوان على المعنون كما في القاموس ووسائل الإنجاب

الصناعية للسيد الأستاذ دامت بركاته^(٢)، بخلاف المتأخرين فأنهم لا يعتنون بعلاقة

(١) القاموس: ٢٧/١.

(٢) القاموس: ٣٦/١، ووسائل الانجاب الصناعية: ٦٢٧.

العنوان المعروف مع المعنون ولذا لا يصح الاستدلال به عليه.

٢- المقصود من عنوان الرجال المجرد ما كان مبتنياً على الطبقات كرجال البرقي والطوسي، أما عنوان معرفة الرجال أو الممدوحين والمذمومين ما كان على أساس الجرح والتعديل، وعنوان تاريخ الرجال بيان لسيرة الرواة من دون جرح وتعديل وما يتعلق بقبول الرواية وردها، أما عنوان الفهرست فهو لذكر أسماء المصنفين وكتبهم ووصفها كفهرستي الطوسي والنجاشي (قدهما)، سواء ذكر فيها الطرق إلى أصحاب المصنفات أم لا، في قبال من يرى أن ذكر الطرق من صميم الفهارس علماء إن معالم العلماء وفهرست منتجب الدين من الفهارس مع انه لم تذكر فيها الطرق و عنوان المشيخة فيراد به ههنا بيان الطرق إلى رواة الأحاديث سواء كانوا أصحاب كتب أم لا، وينبغي الالتفات إلى أن المشيخة قد تطلق على كتب الحديث كمشيخة الحسن بن محبوب كما أشار إلى ذلك سيدنا الأستاذ دامت بركاته بقرينة نقل ابن إدريس عنها في مستطرفاته.

٣- أصولنا الرجالية الأربعة كما هو ظاهر من عناوينها ومحتواها بعضها في الطبقات وهو رجال الطوسي، وأما فهرسته فلذكر أصحاب المصنفات وكذا ما يطلق عليه رجال النجاشي كما صرح بذلك في بداية جزئه الثاني، وأما اختيار الشيخ من رجال الكشي ففي الجرح والتعديل^(١).

أما الفصول فتقع في توصيف رجال الشيخ الطوسي.

والبحث منهجياً ينبغي أن يُعقد في المؤلف والمؤلف، ولكن لما كان المؤلف (شيخ الطائفة المحقة، ورافع أعلام الشريعة، إمام الفرقة بعد الأئمة المعصومين - صلوات الله

(١) وهذا تمام المقدمة.

عليهم أجمعين -، عماد الشيعة الإمامية في كل ما يتعلق بالمذهب والدين، محقق الأصول والفروع، ومهذب فنون المعقول والمسموع، شيخ الطائفة على الإطلاق، ورئيسها الذي تلوى إليه الأعناق^(١) فلا حاجة للكلام عن شخصه وجلالة شأنه، كما أن المقصود لنا ههنا أولاً وبالذات هو المؤلّف .

وقبل الدخول في البحث تجدر الإشارة إلى أن آلية البحث ستكون من خلال تحليل مقدمة الشيخ لكتابه أولاً، ثم متابعة ما في الكتاب إذ العلاقة بين المقدمة ومحتويات الكتاب أن أحدهما بمثابة القرينة على الأخرى وبالتالي يمثل مضمون الكتاب تأكيداً لما في المقدمة والتزاماً بها أو أن المقدمة تفسر ما في المضمون أو بالعكس أو يكون عدولاً عما في المقدمة كما صنع الشيخ في التهذيبيين أو نسياناً لما التزم به أو نحو ذلك. أما غير المذكور في المقدمة فطريق اكتشافه أما الاستقراء المفيد للاطمئنان أو البناء على فرضية نستكشف صحتها من قدرتها على تفسير الظواهر المنظورة لها أو أو ...

الفصل الأول

في موضوعه

ذكر الشيخ تذئ في مقدمته لرجاله أنه أجاب إلى (جمع كتاب يشتمل على أسماء الرجال الذين رووا عن رسول الله ﷺ، وعن الأئمة عليهم السلام من بعده إلى زمن القائم عليه السلام، ثم اذكر بعد ذلك من تأخر زمانه من رواة الحديث أو من عاصرهم ولم يرو عنهم)، في هذا المقطع أمران:

(١) رجال السيد بحر العلوم: ٢٢٧/٣.

الأمر الأول: ذكرنا ان عنوان الرجال المجرد يشير إلى أن الكتاب موضوعه ترتيب طبقات الرواة، وهكذا كتابنا هذا ويشهد لذلك أيضاً هذا المقطع من المقدمة ومضمونه، ويعجبني نقل كلام بعض الفضلاء الباحثين في مجلة تراثنا لكن بتصرف (الشواهد على إن كتاب الرجال هو على الطبقات:

أولاً: ترتيب الكتاب على الأبواب المعنونة بأسماء المعصومين عليهم السلام بحيث جعل لكل معصوم باباً خاصاً به أدرج فيه أسماء الرواة عنه وهذا هو ترتيب الطبقات والشيخ صرح بان رجال البرقي اسمه الطبقات وهو مرتب على السياق الذي ذكرناه.

ثانياً: الشيخ الطوسي في هذا الكتاب يؤكد على أمور لا ثمرة لها الا تعيين الطبقة ويستعمل أساليب وألفاظ خاصة بكتب الطبقات واليك نماذج:

١- تعيين الإمام المروي عنه ولو كان أكثر من واحد، فكثيراً ما يقول في أصحاب الباقر عليه السلام، مثلاً انه روى عنه وعن أبي عبد الله عليه السلام. مع أنه عقد باباً خاصاً بأصحاب الصادق عليه السلام إلا انه للتأكيد على طبقة الراوي يستعمل مثل هذا الأسلوب أحياناً.

٢- في مواضع يلجأ أحياناً إلى ذكر من روى عن الراوي، هذا في قسم من روى عن أحدهم، أما في قسم من لم يرو فهذا يمثل منهجاً عاماً للشيخ.

٣- تحديد وفيات كثير من الرواة وسني أعمارهم أو من لقوا ومن لم يلقوا من الأئمة عليهم السلام.

٤- يستعمل ألفاظاً خاصة بأصحاب الطبقات مثل لحق، أدرك، عاصر، لقي، بل صرح الشيخ بلفظ الطبقة في مورد من كتابه.

ولا يخفى ان هذا الترتيب يمثل أحد المسالك في طبقات الرواة، وقد اعترض عليه

من قبل متأخري المتأخرين وخصوصاً السيد البروجردي تتمة^(١)، ومحلّه الفن الثاني الخاص بطبقات الرواة بما لا مجال لتفصيله ههنا.

الأمر الثاني: في بيان المقصود من هذا المقطع.

قسّم الشيخ تتمة كتابه إلى قسمين:

الأول: يشتمل على أسماء الذين رووا عن رسول الله عليه السلام، والذين رووا عن الأئمة عليهم السلام من بعده إلى القائم عليه السلام.

الثاني: ويندرج تحته صنفان:

١- من تأخر زمانه عن المعصومين من رواة الحديث.

٢- من عاصر أحد المعصومين ولكن لم يرو عنه.

الكلام في القسم الأول:

ذُكرت ثلاثة أقوال في من يندرج تحت هذا القسم:

أحدها: أن يكون راوياً عن أحدهم عليه السلام بالمباشرة ولو رواية واحدة فيندرج تحته من كانت تمام رواياته بالمباشرة أو بعضها، أما من كانت تمام رواياته بالواسطة أو كان معاصراً وملاقياً للمعصوم من دون أي رواية حتى بالواسطة فهو خارج عن القسم الأول، هذا، واختار هذا القول بعض منهم السيد الخوئي تتمة^(٢).

ثانيها: المعاصر الملاقى الراوي بالمباشرة ولو رواية واحدة أو من ليست له رواية أصلاً حتى مع الواسطة هو من يندرج في القسم الأول هذا، وذهب إليه المحقق

(١) أسانيد كتاب الكافي: ٢٦٩.

(٢) معجم رجال الحديث: ٩٨، ط ٥، تنقيح المقال: ١/١٩٤، ط حجرية.

التستري وصاحب سماء المقال^(١).

ثالثها: يندرج في هذا القسم من كانت تمام روايته بالمباشرة أو بعضها، أو تمام روايته أو أكثرها بالواسطة وذهب إليه المحقق الداماد^(٢).

ولا يخفى أن من كانت أكثر روايته بالواسطة يعني أن له روايات بالمباشرة فيجتمع مع القول الأول، أما إذا كانت تمام روايته بالواسطة فإنه يفترق عن الأول والثاني ويكون توسعه من جهة أخرى، وعليه في هذا القول شقان على الثاني يكون قولاً برأسه. والكلام يقع أولاً في بيان أن من يندرج في القسم الأول هو الراوي بالمباشرة أما تمام روايته أو بعضها دون من كان تمام روايته بالواسطة أي في قبال القول الثالث في شقه الثاني.

ويقع ثانياً في بيان أن من يندرج خصوص الراوي دون المعاصر الملاقى من دون أية رواية بالمباشرة أي مقابل القول الثاني في شقه الثاني.

الكلام في الأول: ولإثباته نذكر وجوهاً ثلاثة:

الوجه الأول: ذكر المحقق التستري في الفصل الخامس^(٣) انه يُفَرَّق بين قولهم (فلان عن فلان) وقولهم (روى فلان عن فلان) فإن الأول يستلزم الرواية بلا واسطة وأما الثاني فأعم، والشيخ الطوسي تَدُدُّ أحياناً يجعل (روى عن) في قبال (أسند عن) كما في ترجمة غياث بن ابراهيم إذ قال: (اسند عنه وروى عن أبي الحسن عيسى) وأخرى يجعلها بمعنى واحد كما في جابر بن يزيد الجعفي ومحمد بن إسحاق حيث قال: (اسند

(١) القاموس: ٤٠/١، ٤٣، سماء المقال: ١/١٤٠.

(٢) الرواشح السماوية: ١٠٨، ١١٠.

(٣) القاموس: ٢٤/١.

عنه وروى عنها) وأحياناً يقول: (سمع منه وروى عنه) والعطف في الأصل يقتضي التغاير كما في ترجمة سعيد بن المسيب، وفي ترجمة اسماعيل بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب قال: (روى عنه وسمع إياه عليه السلام) بهذا يتضح أن عبارة: (روى عن فلان) تستعمل في الأعم من المباشرة والواسطة ولكن أكثر استعمالها والظاهر منها هو الرواية بالمباشرة إلا إذا قامت قرينة على الخلاف كما فهم ذلك المحقق التستري تتمة (١) من قول النجاشي من أن ابراهيم بن محمد الأشعري قد روى عن الكاظم والرضا عليهما السلام انه يقصد الرواية بالمباشرة ولذا اعترض عليه أنه ليس له رواية عن أحدهما ولا غيرها من الأئمة مع أن له روايات بالواسطة عن الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام، ويشهد لذلك انسباق هذا المعنى من هذه الكلمة فهو الظاهر منها بلا فرق في كون الانسباق حاقياً أم لا، إذ لا ندعي أنها موضوعة للرواية بالمباشرة .

قد يقال حتى لو تم ما ذكرتم الا أن الشيخ استبدل كلمة (روى عن) بكلمة (أصحاب الإمام) بل في المقدمة نفسها ذكر كلمة رجال الأئمة عليهم السلام، وهذا قد يشير إلى عدوله أو أن مقصوده من (روى عن) هو الأعم من أصحاب الرواية والإسناد كما ذهب إلى تفسير الأصحاب بذلك المحقق الداماد في رواشحه .

ولكن هذا ليس بتام إذ المحقق الداماد يوسع دائرة الرواية بالواسطة حتى إلى من لم يدرك عصر المعصوم وسيأتي في الوجه الثاني .

الوجه الثاني: يلزم من اندراج من يكون تمام روايته مع الواسطة في أصحاب أحدهم عليه السلام أن يكون جميع من يقع في سند الروايات إلى احدهم ممن لم يتأخر عن زمان

(١) القاموس: ٤٠/١ .

العسكري عليه السلام، في أصحابهم .

الوجه الثالث: الألفاظ التي تستعمل في تحديد الطبقة وكذا الأوصاف وان كانت نافعة إلا أنه لا تتم هذه المنفعة ولا يتحقق هذا الغرض إلا إذا كان التحديد بالرواية المباشرة إذ أن أهم أغراض تحديد الطبقات الاطلاع على الاتصال والإرسال ولا ينفع في ذلك المعاصرة أو الملاقاة فضلاً عن الرواية بالواسطة خصوصاً إذا تعددت الوسائط إلا مع التنبيه وهذا غير حاصل في رجال الشيخ .

إلى هنا ظهر انه لاندرج احدهم في أصحاب احدهم عليه السلام لا بد له من الرواية بالمباشرة ولو لمرة واحدة .

الكلام في الثاني: للتوسعة التي ادعاها أصحاب القول الثاني تُذكر وجوه:

الوجه الأول: التعبير بالأصحاب - ولعل التعبير بالرجال أيضاً - والتي فسرها المحقق التستري وصاحب سماء المقال^(١) بالمعاصر الملاقي سواء روى بالمباشرة أو بالواسطة أو لم يرو أصلاً غايته أن تكون تمام روايته بالواسطة يخرج بما ذكر في القسم الثاني .

ويجاب عليه: تستعمل مفردة (الأصحاب) بتراكيب متعددة مثل (أصحاب الباقر مثلاً)، (أصحابنا)، (الأصحاب)، (أصحاب الإمام) ونحو ذلك، ويدعى الاستفادة منها في جهات:

الأولى: في الجرح والتعديل كما في الرواشح وغيرها^(٢).

الثانية: بلحاظ الاعتقاد والتصنيف كما في مقدمة فهرستي الشيخ والنجاشي .

(١) القاموس: ٤١/١، ٤٣، سماء المقال: ١/١٤٠ .

(٢) معجم مصطلحات الرجال والدراية: ٨٥، الرواشح: ٢٥١ .

الثالثة: في المقام من أن المقصود بها هل مطلق المعاصرة واللقاء أو خصوص الرواية المباشرة أو الأعم منها ومن الرواية بالواسطة - أي تمام روايته بالواسطة .
وليس أي من هذه الجهات يمثل معناها اللغوي أو العرفي، وكذا ليس لها معنى اصطلاحی، وإنما يحدد المقصود منها بحسب القرائن الحافة بها .

وفي المقام يمكن أن يدعى وجود قرائن على أن المراد بها بمعنى (روى عن) وهي:

- ١- ما ذكرنا في أولاً في المقصود من (روى عن) فتحمل كلمة الأصحاب عليها.
- ٢- الشيخ تتمة ذكر في ترجمة أحمد بن إدريس القمي لحقه عليه السلام ولم يرو عنه، وفي ترجمة الحسين بن الحسن بن أبان أدرك عليه السلام ولم اعلم انه روى وكذا في ترجمة سعد بن عبد الله^(١)، فلو كان مقصود الشيخ الأعم من الرواية والمعاصرة واللقاء لما كان وجه لهذا التصريح .

لا يقال: إن هذا التصريح للإشارة إلى العدول إذ انه جاء متأخراً جداً، ولعله بهذا يظهر عدم تمامية ما قد يقال أن الشيخ عدل عما ذكره في المقدمة من خلال استقراء المذكورين في أصحابهم وان بعضهم عاصر الإمام ولاقاه لكن من دون رواية أصلاً إذ لا يكون وجه لهذا التصريح، وكذلك يظهر عدم تمامية ما قد يقال أن تعبيره في الباب الخاص بأصحاب الإمام الحسن عليه السلام بالأصحاب بعد ما كان يعبر به (روى عن) إشارة إلى العدول .

إن قلت: الشيخ في موارد كثيرة عند ترجمة احد أصحاب المعصوم المخصص الباب لأصحابه يذكر انه (روى عنه)^(٢) فلو كان بانياً على الرواية لما كان وجه لهذا

(١) رجال الطوسي: ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩.

(٢) رجال الطوسي: رقم ٣٧٩٣، ٣٧٩٨، ٣٨٠١، ٣٨٠٢ الخ.

التصريح .

وأجيب أن الشيخ إنما يصنع أمثال هذا للتأكيد في تعيين الطبقة .

أقول: وان كان الفارق بين موارد النقص هذه وما ذكرناه في هذه القرينة من جهة تصور التأكيد فيها دون موارد النقص، إلا أن هذه تمثل أحد الإشكالات على الكتاب إذ أنه:

أ- إذا كان قد عقد الأبواب لخصوص من روى عن المعصوم فلماذا يذكر من صرح انه لم يرو عنه أصلاً كأحمد بن إدريس ؟ ولماذا ذكر من لم يعلم أنهم روى عن المعصوم ؟

ب- بالنسبة لموارد النقص فانه لا معنى لهذا التصريح بعد عقد الأبواب لذكر أصحابهم كما أن هناك كثيراً ممن على هذه الحال ولم يصرح بذلك في ترجمتهم، وأما التأكيد فلا يغفر الخروج عن المنهج والاختصار على بعض دون الآخر .

الوجه الثاني: ذكر المحقق التستري تت^(١) انه يمكن أن يعد الرجل في أصحابهم لكونه معاصراً ويعدده في باب من لم يرو عنهم لكونه لم يروهم ولم يرو عنهم ومثله في كتابه كثير أي بالاستقراء والتتبع يظهر ذلك .

يظهر الجواب عليه مما ذكرناه في الكلام الأول، ثم أن الاستقراء مقابله استقراء آخر، ولعل المحقق التستري ناظر للوجه الثالث .

الوجه الثالث: يمثل اعتبار المعاصرة واللقاء في هذا القسم احد أركان الفرضية التي تحل إشكال التكرار في باب من روى عن احدهم عليه السلام ومن لم يرو، وحلها دليل

(١) القاموس: ٤٢/١ .

صحتها الكاشف عن صحة هذا الركن فيها.

وسياتي بيان عدم تمامية هذا التوجيه في البحث المعقود لإشكال التكرار هذا. فظهر أن من يندرج تحت القسم الأول هذا خصوص الراوي بالمباشرة ولو رواية واحدة، وما يذكر من نقص يمثل إشكالاً على الكتاب إذ لم يثبت العدول ولم يثبت أي من القولين الآخرين .

الكلام في الصنف الأول من القسم الثاني:

في مقدمة الشيخ (ثم اذكر بعد ذلك من تأخر زمانه من رواة الحديث) وهذا ظاهر في أن بداية زمان ولادتهم أو سن تحملهم للحديث يكون بعد الإمام العسكري عليه السلام وفي الغيبة الصغرى وما بعدها، وعليه طبقاتهم محصورة بين هذا التاريخ أي النصف الثاني من القرن الثالث إلى زمان الشيخ الطوسي أي بداية النصف الثاني من القرن الخامس (٤٦٠) هـ .

وهذا الصنف من رواة الحديث فلا مكان لغيرهم فيه، ولتأخر زمانهم لا تتصور لهم رواية بالمباشرة عن واحد من الأئمة عليهم السلام، فإذا كانت لهم رواية عنهم فبالواسطة . عنوان هذا الباب كما ذكره الشيخ (من لم يرو عن واحد من الأئمة عليهم السلام) .

وقد عرفنا أن المعنى الظاهر من (روى عن) هو الرواية بالمباشرة فهي المنفية دون الرواية بالواسطة إذ نفي الأخص وهي الرواية بالمباشرة لا يستلزم نفي الأعم أي مطلق الرواية حتى لو كان بالواسطة فلا تنافي بين كونهم من رواة الحديث وبين من لم يرو عن واحد من الأئمة عليهم السلام .

إن قلت: ذكرت أن معنى (روى عن) تعني الرواية بالمباشرة وعليه في المقدمة ذكر أن هذا الباب يشتمل على رواة الحديث، وفي عنوان الباب نفي الرواية بالمباشرة وهذا

تناقض واضح.

قلت: وان كان الظاهر من رواية الحديث هو الرواية بالمباشرة لكن بقريظة (من تأخر زمانه) نحملها على الرواية بالواسطة فلا تنافي بين المقدمة وعنوان الباب .
إلى هنا ظهر أن هذا الصنف هم الرواة بالواسطة عن المعصومين عليهم السلام.

الكلام في الصنف الثاني من القسم الثاني:

عبارته المقدمة (من عاصرهم ولم يرو عنهم) وعنوان الباب (من لم يرو عن واحد من الأئمة عليهم السلام).

ظهر مما سبق أن الظاهر كون المنفي هو الرواية بالمباشرة أما مع الواسطة فلا ينفىها ولا يثبتها أي من هاتين العبارتين إلا أن يقال أن سياق المقدمة من التركيز على رواية الحديث إذ أن ذكر هذه العبارة خمس مرات، وكذا كون مقطع المقدمة في سياق رواية الحديث مما ينبه على أن المنظور هو رواية الحديث فيكون المنفي المباشر فتبقى مع الواسطة، وكذا مناسبة طبقات الرواة للرواية دون المعاصرة وغيرها، وهذا كله قرائن على أن مقصود الشيخ من هذا الصنف هم المعاصرون الرواة مع الواسطة أي تمام روايتهم.

فالتيجة النهائية:

أن القسم الأول هم الرواة بالمباشرة ولو رواية واحدة وان كان بعضهم بالواسطة.
أما القسم الثاني فالرواة مع الواسطة أي تمام روايتهم سواء كانوا معاصرين للأئمة عليهم السلام ولم يرووا عنهم بالمباشرة أصلاً أو تأخر زمانهم عنهم عليهم السلام.

الفصل الثاني

في المنهج العام الذي اعتمده الشيخ رحمته في تصنيفه لكتابه هذا

ذُكر لذلك مسلكان:

المسلك الأول: يذهب إلى أن منهج الشيخ يعتمد على كتب الحديث فحيثما وجد رواية لراو عن واحد من الأئمة عليهم السلام اثبت اسم ذلك الراوي في باب أصحاب ذلك الإمام عليه السلام باعتبار روايته عنه وحاول أن يشخصه بما يعرفه من مشخصات ومميزات، ويترتب على هذا توفير فرضيات لحل بعض الإشكاليات والظواهر التي تواجهنا في كتاب الرجال هذا، وان هذه الفرضيات لا يمكن الحصول عليها إلا بالرجوع إلى كتب الحديث التي كانت عند الشيخ رحمته إذ انه منها انطلق وإليها رجع.

واختار هذا المسلك سيدنا الأستاذ دامت بركاته وآخرون^(١)، فبعض الباحثين ذكر انه أحرز هذا المنهج بالتتبع في كتب الحديث المختلفة للخاصة والعمامة فوجد فيها أسماء من ذكرهم الشيخ في الرجال بينما لا ذكر لهم في أي كتاب رجالي آخر .

المسلك الثاني: منهج الشيخ رحمته نقل كلمات الرجاليين كما هي، ولهذا يذكر الشخص الواحد بأكثر من عنوان لأجل انه كذلك في كتب الرجاليين المتقدمين، وقد يظهر ذلك من السيد الأستاذ دامت بركاته وان لم يكن واضح الظهور فذكر^(٢) (ولكن من المعلوم لدى الممارس كثرة وقوع التكرار في رجال الشيخ فانه رحمته كان مقيداً بإيراد

(١) اكليل المنهج: ٥٤، قائلاً: (وكثيراً ما رجعنا في معرفة حال الرجال المذكورة في اسناد الأخبار في

ابواب الأئمة للشيخ وجدنا الرجل المذكور بين العبارة المذكورة في الإسناد بغير زيادة أو نقصان).

(٢) شرح مناسك الحج: ١١٣/٨.

جميع العناوين المذكورة في المصادر من الفهارس وأسانيد الروايات التي كانت تحت يده، ولم يكن يعتني بتوحيد ما ينطبق منها على شخص واحد إلا ما كان واضحاً جداً، وقد صنع نظير ذلك في كتابه الفهرست ولذلك وقع فيه من التكرار ما لم يقع في رجال النجاشي) ويناسب هذا المسلك كلام صاحب منهج المقال في ترجمته لحسان بن مهران^(١)، وما في تكملة الرجال للشيخ عبد النبي الكاظمي^(٢) وآخرين.

ويجدر الإيعاز إلى أن المقصود في هذين المسلكين ما يمثل المنهج العام عند الشيخ فلا ينافي الاستفادة من كلا المنهجين اعني الرجوع إلى الكتب الحديثية والرجالية. ولكن أيهما المنظور له اساساً فيكون الآخر ثانوياً وتبعياً ويحتمل أن يكون بدرجة متقاربة.

وكل من المسلكين ذكر لمدعاه شواهد، فذكر للمسلك الأول:

- ١- عند الرجوع إلى الكتب الحديثية من العامة والخاصة نجد فيها الأسماء التي ذكرها الشيخ رحمته في كتابه، وبعضها بنفس العبارة بلا زيادة ولا نقصان.
- ٢- بعض المذكورين في رجال الشيخ رحمته لا ذكر لهم في أي كتاب رجالي آخر وهذا يعني انه إستفادها من الكتب الروائية.
- ٣- لما لم يكن عند الأصحاب في هذا الباب إلا مختصرات فلا مناص من الاستفادة من الكتب الحديثية والا فمن أين استقى معلوماته؟
- ٤- الشيخ كان في مقام بيان رأيه ومعتقده في طبقات الرواة وهذا يحتم عليه الرجوع إلى الكتب الحديثية مضافاً إلى الغاية من البحث الرجالي هو الاستفادة منه في

(١) منهج المقال: ٣/٣٥٣.

(٢) تكملة الرجال: ١/٩٥.

الأبحاث الروائية فلا بد أن يكون نظرة إلى الكتب الحديثية ولا يصح أن يكون بمعزل عنها.

٥- الالتزام بهذا المسلك يوفر الفرضية القادرة على حل بعض الإشكالات والظواهر في هذا الكتاب في حين لا يقدر على حلها المسلك الأخر، وهذا يكشف عن صحة هذا المسلك، من قبيل تكرار الشخص الواحد في الباب الواحد بأكثر من عنوان إذ انه رأى هذه العناوين في الأسانيد فذكرها كما هي، إلى غير ذلك من الشواهد.

أما للمسلك الثاني فذكر:

١- ديباجة الكتاب تفيد أن مصادر الشيخ الكتب الرجالية إذ قال (ولم أجد لأصحابنا كتاباً جامعاً في هذا المعنى إلا مختصرات قد ذكر كل إنسان طرفاً منها، إلا ما ذكر ابن عقدة من رجال الصادق عليه السلام فإنه قد بلغ الغاية...).

فمن مصادره رجال ابن عقدة، وجمع هذه المختصرات في كتاب جامع، ويشهد لذلك تتبع ما في الكتاب فان التوصيفات التي فيه تناسب الكتب الرجالية دون الحديثية.

إن قلت: لما كانت هذه المصادر مختصرات فمن أين استقى هذه المعلومات؟ ليس إلا من كتب الحديث.

قلت: يبدو أن مقصوده أن هذه المصادر في نفسها مختصرات ولم تكن مستوعبة، لكن بجمعها تمثل كمية كبيرة من المعلومات هي التي دونها الشيخ في كتابه هذا ويشهد لذلك ما ذكره الشيخ في فهرسته مع انه ذكر في مقدمته انه ليس للأصحاب كتاب مستوفى في هذا الباب ذكر أكثر من ٩٠٠ شخصاً، ومثله النجاشي وذكر ١٢٦٩ شخصاً، مع العلم أن موضوع الفهارس لا يتصور فيه الاستفادة من كتب الحديث

فضلاً عن أن كتب الطبقات يمكنها الاستفادة من كتب الفهارس والجرح والتعديل والمشيخة، وأيضاً يظهر اعتماد الشيخ على بعض كتب العامة ككتب ابن حبان وابن قتيبة وغيرها .

٢- النسبة بين ما ذكره الشيخ في رجاله وما ذكره في الأسانيد العموم والخصوص من وجه، فلو كان نظره للأسانيد في الكتب الحديثية لكان ما في الأسانيد مساوياً أو اعم مطلقاً مما في رجال الشيخ.

٣- ترديد الشيخ في بعض الموارد^(١) بقوله: (لم اعلم انه روى عنه) لا معنى له إذا كان يرجع إلى كتب الحديث إذ بإمكانه التأكد من ذلك.

٤- أيضاً توفير فرضية لحل بعض الإشكالات الكاشف - هذا الحل - عن صحة هذه الفرضية المستدعي لتهامية هذا المسلك.

أقول: أما دعوى كل منهما توفير فرضيات لحل بعض هذه الإشكالات فستأتي في محلها لكن موجزاً أقول: أن تكرار الأسماء في أصحاب واحد من الأئمة عليهم السلام أكثر من سبعين مورداً كما ستأتي منها ثمانية موارد بعين العنوان كما لو كان المنظور تكرر العناوين في كتب الأسانيد لكانت أكثر من ذلك بكثير إذ من ذكر له عنوان واحد في رجال الشيخ له عنوانان أو أكثر في أسانيد الروايات، ومن ذكر له عنوانان له أكثر من ذلك ويمكن مراجعة معجم رجال الحديث فانه بلغ الغاية في ذلك.

وأما ذكر الأسماء في الكتب الحديثية بنفس العبار بلا زيادة ولا نقصان فاعم من المدعى وان صح فانه يصح جزئياً لا كلياً وكون هذه الموارد الجزئية تورث الاطمئنان

(١) رجال الطوسي: ٣٩٨، ٣٩٩.

بهذا المسلك مستبعداً جداً.

وأما بعض المذكورين في رجال الشيخ لا ذكر لهم في أي كتاب رجالي آخر فمن أين لنا الجزم بذلك مع عدم توفر المصادر التي كانت عند الشيخ رحمته؟
وأما بيان رأيه ومعتقده فلا يلزم منه الرجوع إلى الكتب الحديثية كما هو المشاهد في كثير من المصنفات الرجالية التي تعتمد على الأصول الرجالية هذه من دون الرجوع إلى كتب الحديث.

فاتضح أن المنهج العام للشيخ رحمته هو الاعتماد على المصادر الرجالية التي كانت متوفرة عنده. وفي ذيل هذا الفصل أبحاث نعرض عنها الآن.

الفصل الثالث

في إشكاليات وجُهِت إلى رجال الشيخ تقي

التكرار، المقصود من اسند عنه، ومجهول، ومولى، توثيق شخص في مورد وعدم توثيقه في مورد آخر، ذكر الشخص في أصحاب احد الأئمة عليهم السلام وفي ترجمته يقول انه روى عنه أو روى عنه وعن إمام آخر، ونحوها، إشكالات وجُهِت إلى رجال الشيخ تقي.

وستنصر البحث على بعضها فيقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى: التكرار واحد من الإشكالات التي تواجه الأصول الرجالية^(١)،

وأكثر موارد التكرار في كتابنا المبحوث عنه هذا. وهو في أربع نواح:

الناحية الأولى: التكرار في أصحاب معصوم واحد.

الناحية الثانية: التكرار في باب من لم يرو.

الناحية الثالثة: التكرار في البابين من روى عن أحدهم عليهم السلام ومن لم يرو.

الناحية الرابعة: التكرار في أصحاب إمامين أو أكثر.

الناحية الرابعة هذه لا مشكلة فيها من جهة التكرار، وإنما المشكلة في عدم تمامية

هذا المسلك بلحاظ فن طبقات الرواة وليس هنا محل بيانه.

والناحية الأولى والثانية حسابها واحد، ولذا الكلام يقع في الناحيتين الأولى

والثالثة، وأكثر الناظرين إنما اهتموا بالناحية الثالثة دون الأولى إلا بنحو الإشارة مع أن

النظر فيها يلقي بظلاله على الناحية الثالثة.

(١) القاموس: ٣٤، ٤١، ٥٦.

فالكلام يقع في الناحية الأولى:

عدد الموارد المكررة أكثر من سبعين مورداً . ثمانية منها تكررت بعين عبارتها، وخمسة منها الفارق بينهما مثل (كوفي والكوفي) وما الفارق بينهما مفردة واحدة فقط من لقب أو كنية أو غيرها ثمانية عشر مورداً والبقية اختلافها أكثر من هذا بقليل والفرضيات التي ذكرت أو يمكن أن تذكر لحل هذا الإشكال هي:

الفرضية الأولى: الغفلة عن العنوان الأول والاشتباه والخطأ.

واختار هذه الفرضية القهبائي تذکر في مجمعه ^(١) إذ قال (أو فيها وفي (لم) أيضاً على الاشتباه) وذكر ^(٢) أن منشأ هذا الاشتباه هو العجلة الدينية.

واختارها أيضاً السيد الخوئي تذکر ^(٣) قائلاً (فان الشيخ لكثرة اشتغاله بالتأليف والتدريس كان يكثر عليه الخطأ)، واعتبرها المحقق التستري تذکر ^(٤) أحد مناشئ التكرار. فإذاً الشيخ لأجل العجلة الدينية حيث كان مرجعاً لأهل زمانه من العامة والخاصة والعام والخاص، أكثر من التصنيف في العلوم الدينية المختلفة من فقه وحديث ورجال وأصول وكلام وتفسير وغيرها، بحيث لو قسمت مدة حياته على تأليفاته لكانت حصة كل منها ساعات محدودة، هذا كله إلى جنب أعماله الأخرى من التدريس والإفتاء والقضاء ^(٥) ونحوها.

(١) مجمع الرجال للقهبائي: ٤٢/١.

(٢) مجمع الرجال: ٢١٤/٢ ت٦.

(٣) معجم رجال الحديث: ٩٩، ط٥.

(٤) القاموس: ٣٤/١، ٤١.

(٥) عدة الرجال: ٢٥٦/١، المنهج الرجالي: ٧١.

والشاهد عليه أن مثل هذه الأخطاء حصلت في كتبه الأخرى كالفهرست والتهديين، وإن التكرار في كتاب الرجال هذا بنواحيه الأربعة يمثل ٢٪ من مجموعته وهو نسبة مألوفة من الخطأ والغفلة.

وأجيب^(١) عنه بوجوه أذكر بعضها بتصرف:

- ١- الشواهد قائمة على دقة الشيخ تتد في هذا الكتاب والتفاتة الكامل لما وضع فيه.
- ٢- بعض الموارد لا تتصور الغفلة من الشيخ فيها مما يكشف عن أن له غرضاً علمياً.
- ٣- وجود الفرضية التي تحل مثل هذه الإشكالية.

ولكن لا تنافي بين الغفلة والدقة، نعم كلما ازدادت الدقة قلت نسبة الخطأ والغفلة، وكما اشرنا أن نسبة التكرار بنواحيه الأربعة تمثل ٢٪ وهي مألوفة إذ العصمة لأهلها والنسيان فطرة ثانية للإنسان، وأما أن بعض الموارد لا تتصور الغفلة فيها أو وجود فرضية تحل هذه الإشكالية فانه لا يتم في قبال التكرار بعين العبارة.

الفرضية الثانية: ما اختاره السيد البروجردي تتد قائلاً كما في المنهج الرجالي^(٢):

(الظاهر انه - أي رجال الشيخ - كان بصورة المسودة وكان غرض الشيخ الرجوع

إليه.

ثانياً: تنظيمه وترتيبه وتوضيح حال المذكورين فيه، كما يشهد لذلك الاقتصار في بعض الرواة على ذكر اسمه واسم أبيه مجرداً من دون أن يعرض لبيان حاله من حيث الوثاقة وغيرها.

(١) بعض الباحثين في مجلة تراثنا، ذكر هذه الأجوبة للناحية الثالثة ولا يخفى اتيانها ههنا.

(٢) المنهج الرجالي: ٧١.

وكذا ذكر بعض الرواة مكرراً كما يتفق فيه كثيراً على ما تتبعنا، هذا وأمثاله مما يوجب الظن الغالب بكون الكتاب لم يبلغ إلى حد النظم والترتيب والخروج بصورة نهائية) ثم ذكر أن منشأ ذلك ما ذكرناه في الفرضية الأولى .
ويجاب عليه:

١- عرفنا أن عنوان الرجال المجرد أنها يتكفل تحديد طبقات الرواة دون ما يتعلق بالجرح والتعديل، نعم الاقتصار على اسم الراوي واسم أبيه قد لا يعينه والذي لا بد منه في تحديد طبقتة. إلا أن يكون مشهوراً معروفاً في عصرهم فلا يحتاج أكثر من هذا، ولكن ان تم ففي موارد قليلة مع انه في زارة ومحمد بن مسلم لم يقتصر على اسمه واسم أبيه .

٢- أشار السيد الأستاذ دامت بركاته^(١) إلى أن الإضافة على الكتب بعد الانتهاء من تأليفها أمر متداول بين المؤلفين، ومنهم الشيخ الطوسي رحمته وذكر شواهد لذلك، هذا بالنسبة لأصل المراجعة والإضافة عند الشيخ، وأما في خصوص الرجال والفهرست ذكر (انه يحتمل أن يكون بعض الاختلافات بين نسخ الفهرست وكذلك بين نسخ الرجال في الاشتغال على بعض الفقرات من التوثيق أو غيره - مما أُشير إليه في الطبعات المحققة من الكتابين - ناشئاً من إدخال الشيخ رحمته بعض الإضافات عليها بعد الانتهاء من تأليفها وانتشار نسخها فتدبر) انتهى كلام الأستاذ دامت إفاداته.
ولما كانت هكذا مراجعات متحقة فان هذا يبعد بقاءها مسودة.

ولكن المراجعة والإضافة لا تنافي بقائها مسودة - بمعنى أنها تحتاج إلى المراجعة

(١) شرح مناسك الحج: ٤٨١/٦ وما بعدها.

والتحقيق - إذ قد تكون لبعض الموارد دون تمام الكتاب وهو الذي ينسجم مع أعماله الجسيمة. فضلاً عن أن بعض الأمور فيه يناسب كونها مسودة من قبيل الذكر بالعبارة نفسها إذ المسودة لا يرعى فيها الدقة كما في النسخة النهائية ومن قبيل ذكره للراوي في أصحاب احدهم عليه السلام ومع ذلك يذكر في ترجمته انه روى عنه، أو روى عنه وعن أبي عبد الله مثلاً، مع انه عقد باباً لأصحاب أبي عبد الله عليه السلام. وهذا الأخير لا يناسب الغفلة بل المسودة ويكون مرجحاً لها، نعم لا مانع من كونه مسودة ومشمول على الغفلة.

الفرضية الثالثة: عدم تفتنه للاتحاد بسبب اختلاف تعبيرهم وتغير لفظ العنوان أو كون صاحب هذه الكنية صاحب ذاك الاسم، ذكره المحقق التستري رحمته الله على انه احد مناشئ التكرار.

وهذا لا مانع منه في الجملة لا بالجملة إذ كيف يفسر تكرار الاسم بعين العبارة.

الفرضية الرابعة: عادة الشيخ النقل من المصنفات الرجالية كما هي وان احتمل الاتحاد.

ولكن ينقض عليها بتكرار الاسم بعين العبارة فانه يناسب الاطمئنان بالاتحاد.

الفرضية الخامسة: منهج الشيخ الاعتماد على الكتب الحديثية فيذكر الاسم كما هو وان لزم التكرار، وقد ظهر الجواب عنه مما مضى.

ويبدو أن الجواب الصحيح كمنهج عام دائر بين الفرضية الأولى والثانية، وفي الكتاب ما يؤيد كل منهما، نعم فرضية المسودة تشمله الغفلة أيضاً مع التساهل تجاه الأمور الفنية والمنهجية، وكأن ظاهرة المسودة عند الشيخ رحمته الله - بمعنى أنها تحتاج إلى المراجعة والتحقيق - تمثل تفسيراً عاماً يلجأ إليه الباحثون في تراث الشيخ رحمته الله كما في

المقام واختيار الكشي^(١). ولا يخفى أنه لا يمنع أن تكون الفرضية الثالثة منشأً للتكرار في بعض الموارد أيضاً.

الناحية الثالثة: التكرار في بابي: من روى عن أحدهم عليه السلام، ومن لم يرو عنهم عليهم السلام.
وهنا أمران:

الأول: في بيان أن المقطع المذكور في ديباجة الشيخ تت على التفسير المختار بل على الاحتمالات الثلاثة يستلزم التناقض فيما لو تكرر الراوي في كلا البابين. إذ على الاحتمال الأول يلزم اجتماع الرواية بالمباشرة وكون تمام الروايات بالواسطة.
وعلى الاحتمال الثاني يلزم اجتماع المعاصرة والملاقة بدون أي رواية بالمباشرة أو بالواسطة وكون تمام الروايات بالواسطة.

أما على الاحتمال الثالث فيلزم اجتماع الرواية بالمباشرة أو بالواسطة وعدم الرواية أصلاً.

الثاني: عدد المذكورين في كلا البابين ٦٦ مورداً، وهذا العدد كان مع الأخذ بنظر الاعتبار النسخ المختلفة فليس عليه اتفاق في تمام النسخ، هذا ومن جهة أخرى أن ابن داود تت في رجال صرح مراراً أن عنده نسخة من رجال الشيخ بخط الشيخ نفسه لم يذكر فيها بعض ما كرر في البابين، وهذا يعني أما أنه من إضافات الشيخ كما عرفنا ولم تكن مذكورة في النسخة التي عند ابن داود أو من النساخ أو من أخطاء ابن داود كما هو المعروف عن رجاله.

(١) رجال الكشي بتحقيق مصطفوي: ١٧، ط القاهرة.

وتجدر الإشارة إلى أن تحديد عدد المذكورين في البابين يساعد على اختيار الفرضية المناسبة لحل هذه الإشكالية كما لا يخفى.

ولرفع هذا التناقض ذُكرت فرضيات عدة نذكر أهمها:

الفرضية الأولى: الالتزام بتعدد الراوي وذهب إليها ابن داود في ترجمة القاسم بن محمد الجوهري^(١) إذ قال: (... فالظاهر انه غيره والأخير ثقة) وذكر في ترجمة حمدان بن سليمان^(٢) (... وهذا - أي ذكره في باب لم - مناقض لكونه روى عن الهادي والعسكري عليهما السلام إلا أن يكون غيره) فكأنه لم يستظهر التعدد بل ذكر قضية تعليقية لا غير، وفي ترجمة أحمد بن عمر الخلال^(٣) استظهر التعدد إذ قال (... فابن الخلال بالمعجمة ضا والذي بالمهمله لم).

يبدو أن ابن داود اعتمد في ترجمة القاسم بن محمد الجوهري لإثبات التعدد على ظاهرة كلام الشيخ إذ تبين البابين يقتضي تغاير المذكورين فيهما، ولكن لا يظهر انه اعتمد هذا الوجه كتوجيه مطرد وإلا لاعتمده في الآخرين، نعم في أحمد بن محمد الخلال وان كان يبدو أن استظهار التعدد لأجل اختلاف اللقب إلا انه من المحتمل أن الالتزام باختلاف اللقب لأجل ظاهر كلام الشيخ تتأ، لكنه لم يلتزم بالتعدد في حمدان بن سليمان.

أياً كان هذه الفرضية لا يمكن الالتزام بها كلياً للقطع أو الاطمئنان بعدم تعدد بعض المذكورين في كلا البابين.

(١) رجال ابن داود: ١٥٤، ط النجف.

(٢) رجال ابن داود: ٨٤.

(٣) رجال ابن داود: ٤١.

الفرضية الثانية: الالتزام بوحدة الراوي فهي على عكس الفرضية الأولى - وهكذا سائر الفرضيات الأخرى أي أنها ترى وحدة الراوي - ويكون التكرار لاختلاف الاعتبار فمن جهة كون الراوي معاصراً لأحدهم عليه السلام يذكر في أصحابه، ومن جهة أنه لم يلقه ولم يرو عنه بالمباشرة بل تمام روايته بالواسطة يذكر في باب من لم يرو عنهم، ويترتب على هذه الفرضية أن مجرد ذكر الشيخ لراوٍ في أصحاب أحدهم عليه السلام لا يعني روايته عنه - أي بالمباشرة - بل اعم منها ومجرد المعاصرة، نعم إذا لم يذكر في باب من لم يرو فانه يعني روايته عنه بالمباشرة، وهذا يستدعي أن المعاصر لأحدهم غير الراوي أصلاً - بالمباشرة والواسطة - لا يذكر في أصحابهم ولا في باب من لم يرو عنهم، واختار هذه

الفرضية المحقق التستري^(١) وآخرون.

ويجاب عن هذه الفرضية بوجوه:

الأول: مضى في الأمر الثاني من الفصل الأول أن الصحيح فيما يذكر في القسم الأول هو الرواية بالمباشرة فبدونها لا مكان للراوي فيه.

الثاني: الشيخ رحمهم الله كما اشرنا ذكر بعض المعاصرين للائمة عليهم السلام وصرح بعدم روايتهم عنهم أي بالمباشرة، فمن اللازم التصريح أيضاً في هذه الموارد لوحدة الاعتبار إذ الجميع معاصر غير راو بالمباشرة.

الثالث: بعض المذكورين في البابين له روايات بالمباشرة عنهم عليهم السلام في حين ترى هذه الفرضية أن هؤلاء تمام رواياتهم بالواسطة، مثل احمد بن عمر الخلال، وبكر بن

(١) القاموس: ٤١/١، ٤٢.

محمد الأزدي وآخرين.

الفرضية الثالثة: الالتزام أيضاً بوحدة الراوي ولكن لتنوع رواياته إلى روايات مع الواسطة وأخرى بدونها، فيذكر بالاعتبار الأول في باب من لم يرو، وبالاعتبار الثاني في أصحاب أحدهم عليه السلام، وذهب إلى هذه الفرضية الفاضل المامقاني تت قائلاً (أن الرجال أقسام:

١- فقسم منهم يروي عن الإمام دائماً بغير واسطة.

٢- وقسم منهم لم يرو عن إمام أصلاً إلا بالواسطة لعدم دركه أزمنة الأئمة عليهم السلام أو عدم روايته عنهم.

٣- وقسم منهم له روايات عن الإمام بلا واسطة وروايات عنه بواسطة غيره فالذي يذكره الشيخ في باب من روى عن أحدهم عليه السلام تارة، وفي باب من لم يرو عنهم أخرى يشير بذلك إلى حالته ..) (١) ويجاب عنها بوجوه:

الأول: مضى أن ظاهر كلام الشيخ تت أن من كانت له رواية واحدة بالباشرة لزم ذكره في القسم الأول فحسب أي باب من روى عن أحدهم عليه السلام وان كانت له روايات بالواسطة أما باب من لم يرو فالمذكور فيه من كانت تمام روايته بالواسطة.

الثاني: لازم هذه الفرضية أن يعدل أصحابهم عليهم السلام - إن لم نقل كلهم - في من لم يرو عنهم لأنهم كذلك روي عن غيرهم من باقي أصحابهم (٢).

(١) تنقيح المقال: ١/١٩٤، ط حجرية.

(٢) القاموس: ١/٤٢، ومعجم رجال الحديث: ٩٦، ط نجف.

الفرضية الرابعة والخامسة والسادسة:

الغفلة والمسودة، وعدم تفتنه للاتحاد كما مضى.

ويبدو أن الصحيح هو نفس ما ذكرناه في الناحية الأولى.

الجهة الثانية: أورد الشيخ تتمة في عدة موارد بعد ذكر شخص في أصحاب الباقر والصادق والكاظم والرضا والهادي عليهم السلام وصفاً بجملة (اسند عنه) وقد اختلف في المراد فيها وفي هيئتها فقرئت بصيغة المعلوم وأخرى بصيغة المجهول، وكذا اختلف في أنها مدح أو ذم، ونحن سنذكر في جملة واحدة المهم من الفرضيات التي قيلت في بيان المقصود منها، وكذا ما قيل بإفادة بعض هذه الفرضيات المدح أو الذم تجنباً عن التكرار.

الفرضية الأولى: تقرأ الجملة بصيغة المعلوم ويكون الضمير في (عنه) راجعاً إلى المعصوم عليه السلام ويكون المراد منها أن من قيلت في حقه قد روى عن المعصوم عليه السلام مع الوساطة فهو من أصحاب الرواية بالإسناد، وذهب إليها المحقق الداماد في رواشحه^(١) وتبعه آخرون، ولما اختلف في فهم كلامه فالمناسب ذكره لنرى المقصود منه، قال (...قد أورد الشيخ في أصحاب الصادق عليه السلام جماعة جملة أنها روايتهم عنه عليه السلام بالسماع من أصحابه الموثوق بهم، والأخذ من أصولهم المعول عليها، ذكر كلاً منهم وقال: (اسند عنه) فمنهم من لم يلقه ولم يدرك عصره عليه السلام ومنهم من أدركه ولقبه ولكن لم يسمع منه رأساً أو إلا شيئاً قليلاً).

وقد ذكر فهان لكلامه هذا:

(١) الرواشح السماوية: ١١٠.

الأول: أن أصحاب الرواية بالإسناد تمام روايتهم عن المعصوم بالواسطة.

الثاني: أن لهم روايات بالواسطة وأخرى بالمباشرة.

والصحيح هو الفهم الأول لمكان الحصر وتوصيفهم بأنهم لم يلقوا الإمام ولم يسمعوا عنه فضلاً عما لم يدرك عصره عليه السلام. وأما قوله (أو الا شيئاً قليلاً) فهو ملحق كما يومئ إليه كلامه.

أياً كان فقد ذكر السيد الخوئي رحمته (١) أن هذا المعنى هو الظاهر في نفسه وهو الذي تعارف استعماله فيه فيقال: روى الشيخ الصدوق بإسناده عن حريز مثلاً، ويراد به انه روى عنه مع الواسطة.

ولكن هذه الفرضية ليست تامةً من وجوه:

الأول: ظهر مما سبق أن القسم الأول لذكر من يروي عن أحدهم بالمباشرة ولو رواية واحدة أما من تكون جميع روايته عنهم عليهم السلام مع الواسطة فمكان القسم الثاني لا الأول، ولو تنزلنا وقلنا أن من يذكر في القسم الأول ويوصف بجمله اسند عنه تكون بعض روايته بلا واسطة وبعضها مع الواسطة أو قلنا جميع روايته مع الواسطة فانه يلزم الأول ذكر هذا الوصف لكثير من الرواة إذ لهم روايات مع الواسطة وأخرى بدونها، وأما الثاني فهو يتنافى مع كون عدد من هؤلاء له روايات كثيرة بالمباشرة كالحسين بن أبي حمزة الليثي والحسين بن عثمان شريك وغيرهم.

الثاني: ساوى الشيخ بين تعبير الإسناد والرواية في بعض هذه الموارد كجابر بن يزيد الجعفي ومحمد بن إسحاق إذ قال (اسند عنه وروى عنهما) أي الباقر والصادق عليهما السلام،

(١) المعجم: ٩٧، ط النجف.

وقد يقال أن مثل هؤلاء لهم روايات مع الوساطة وأخرى بدونها، ولذا عبر الشيخ هكذا، أما من وصفه بجملة اسند عنه فقط فجميع روايته مع الوساطة، إلا أن هذا التفكيك لم يذهب إليه احد ويظهر الجواب عنه بما ذكرنا.

الفرضية الثانية: تُقرأ بالمجهول ويكون الضمير في (عنه) راجع إلى الراوي ويكون المراد منها أن صاحب الترجمة قد روى عنه الشيوخ واعتمدوا عليه فيكون بمنزلة التوثيق وذهب إليه العلامة محمد تقي المجلسي رحمته كما في فوائد الوحيد البهبهاني^(١) المطبوعة في آخر رجال الخاقاني.

ولكن ما أفاده لا يمكن المساعدة عليه.

أما من جهة المقصود من هذه الجملة فلأنه:

١- لا توجد قرينة تعين هذه القراءة والمعروف انه إذا دار الأمر في لفظ بين قراءتين أحدهما أخف على اللسان من الأخرى فان بناء أبناء المحاوررة على القراءة الأخف ما لم تكن قرينة على الثانية، ومن الواضح أن صيغة المعلوم أخف على اللسان من صيغة المجهول حتى قيل أنها ظاهر اللفظ في نفسه.

٢- يلزم ذكر هذا الوصف للكثير من أصحاب الصادق عليه السلام وغيره لانطباق هذا

المعنى أي ممن روى عنه الشيوخ فلماذا خصه هؤلاء دون غيرهم.

وأما من جهة أنها كالتوثيق ففي إفادتها التوثيق احتمالان:

الأول: إن وصف (الشيوخ) للذين رويوا عن وصف بجملة (اسند عنه) يفيد

المدح أو التوثيق لهم كما هو احد الأقوال فيه، وبالتالي يكون توثيقاً من معلوم الوثيقة

(١) رجال الخاقاني فوائد الوحيد في آخره: ٣١، يُنظر مقدمة منهج المقال.

وان كان مجهول الشخص.

الثاني: إن من وصف بجملة (اسند عنه) روى عنه الشيوخ حتى ظهرت واتضحت وثاقته وبعد اتفاقهم الاعتماد على من ليس بثقة أو بعد الاتفاق على كون جميعهم ليسوا بثقات .

وكلا الاحتمالين لا يفيد التوثيق:

أما الأول فلعدم إفادة وصف الشيخ المدح أو التوثيق من دون إضافة كشيخ الطائفة مثلاً مضافاً إلى أن أهم الاتجاهات في إفادة اعتماد الشيخ على شخص والرواية عنه التوثيق أو المدح هي:

أما انه لا يفيد التوثيق أو المدح أصلاً أو يفيد له لكن إذا حُمِلَ هذا الشيخ على بعض الخصوصيات ككونه يشترط وثاقة المروي عنه أو يطعن في الرواية عن المجاهيل وأنى لنا أثبات هذه الخصوصيات لهؤلاء الشيوخ مع كون أشخاصهم مجهولة لنا .
 وأما الاحتمال الثاني فهو يقتضي معروفة ومشهورة الموصوفين بجملة اسند عنه مع أن بعضهم من المجاهيل وغير المعروفين.

الفرضية الثالثة: ذكر المحقق التستري: (.. وحققنا أن المراد به —أي اسند عنه—

الراوي الذي ينتهي السند إليه بلا شريك له، ويأتي في عنوان مسلم بن خالد...) (١).

وفي ج ١٠ (٢) في عنوان مسلم بن خالد (... أقول: روى الكنجي الشافعي ميلاد

أمير المؤمنين عليه السلام بإسناده قائلاً تفرد به مسلم بن خالد الزنجي) وذكر أيضاً (... ولا بد أن مراد الشيخ في الرجال بقوله (اسند عنه)، احد أخباره).

(١) القاموس: ٨١/١.

(٢) القاموس: ٦٤/١٠.

ومحصله: أن مراد الشيخ بقوله (اسند عنه) أي روي عنه احد الأخبار التي تفرد بها ولم يروها غيره، ومن البعيد أن يكون مقصوده التفرد بالسند بل التفرد بالرواية. لكن في ج ٩^(١) قال: (... ثم يمكن أن يكون مراد الشيخ في الرجال بقوله (اسند عنه) رواية العامة...).

أقول: في مجموعة كلماته هذه احتمالات:

١- أن نحمل بعضها على بعض فيكون مقصوده أن من وصف بجملة (اسند عنه) روى العامة عنه حديثاً أو أحاديث تفرد بها.
٢- انه عدول عما ذكره في ج ١ إلى ما ذكره في ج ٩، وعندما جاء ج ١٠ نسي ما ذكره في ج ٩.

٣- تذبذب بين ما ذكره في ج ١ وج ١٠ وما ذكره في ج ٩.

٤- ما ذكره في ج ٩ كان مجرد احتمال بقريته قوله: (ثم يمكن) وأما ما يراه فهو ما ذكره في ج ١ وج ١٠.

أياً كان فقد ظهر أن صيغة المجهول أثقل من صيغة المعلوم، ثم أن ما ذكره من قرائن سواء في ترجمة مسلم بن خالد أو في ترجمة محمد بن مروان لا تحصل الاطمئنان بهذه الفرضية في هذين العنوانين فضلاً عن جميع من وصف بجملة (اسند عنه).

الفرضية الرابعة: تُقرأ بصيغة المعلوم ويرجع الضمير في (عنه) إلى الراوي، وفاعل اسند هو احمد بن محمد بن سعيد المعروف بابن عقدة، وهذا يعني أن هذا الراوي ذكره ابن عقدة في رجاله الموضوع لذكر أصحاب الصادق عليه السلام.

فقد ذكر العلامة في الخلاصة^(١): (له كتب... منها: كتاب أسماء الرجال الذين روى عن الصادق عليه السلام، أربعة آلاف رجل واخرج لكل رجل الحديث الذي رواه). وهذا المقدار في تفسير هذه الجملة اتفق عليه المحدث النوري^(٢)، ومعاصره السيد الصدر^(٣) الذي ذكر بياناً في مقدمات أربع كان نيتها هذا التفسير. ولكن ذهب الثاني إلى أنها - أي هذه الجملة - لا تفيد المدح والتوثيق، أما الأول فذكر أن كتاب ابن عقدة هذا موضوع لذكر الثقات من أصحاب الصادق عليه السلام، ولما كان من مصادر الشيخ تقي كما في مقدمته فقد أورد كل شخص ذكره ابن عقدة في كتابه ووصفه بجملة (اسند عنه) فيكون موثقاً بتوثيق ابن عقدة.

وهذا الذي ذكر لا يمكن الاعتماد عليه، أما من جهة المقصود بهذه الجملة فانه:

١- لا قرينة على كون فاعل اسند هو ابن عقدة، وذكر الشيخ إياه في المقدمة لا يسوغ الرجوع إليه كما هو واضح.

٢- من وصفهم الشيخ بهذه الجملة في أصحاب الإمام الصادق لا يزيد عددهم عن (٣٠٥) شخص، والحال أن كتاب ابن عقدة كما وصفه الشيخ في المقدمة قد بلغ الغاية في ذلك ولم يكن من المختصرات، وظاهر الشيخ انه يذكر جميع من ذكرهم ابن عقدة، وهذا يعني أن عددهم أكثر من ذلك بكثير.

وقد أجب كما في نهاية الدراية أن من ذكرهم الشيخ هم من كانت روايتهم عن الصادق عليه السلام مسنده من ابن عقدة، وأما البقية من أصحاب عليه السلام فلم يرو عنهم ابن

(١) الخلاصة: ٣٢٢.

(٢) خاتمة المستدرک: ٧٤/٥.

(٣) نهاية الدراية: ٤٠٢.

عقدة في كتابه بل أورد رواياتهم مرسلة.

وهذا الجواب ليس بتمام، إذ من أين لنا العلم أن ابن عقدة هكذا صنف كتابه أي ذكر فيه روايات مرسلة وأخرى مسندة منه، فضلاً عن انه ذكر في ترجمته انه روى جميع كتب أصحابنا وصنف لهم وذكر أصولهم وكان حفظةً، ويُحكى عنه انه قال: أحفظ مائة وعشرين ألف حديث بأسانيدها، واذكر بثلاثمائة ألف حديث، ومع هذا لم تكن له روايات مسنده إلا عن هذا العدد المحدود من أصحاب الصادق عليه السلام، فهذا مطمئن بل مقطوع بخلافه.

وأما من جهة افادتها التوثيق: فانه لا دليل على تخصيص ابن عقدة رجاله هذا بذكر الثقات من أصحاب الصادق عليه السلام وسيأتي ذكره في البحث المعقود للجرح والتعديل في رجال الشيخ رحمهم الله.

الفرضية الخامسة: تُقرأ بصيغة المعلوم ويكون فاعل (اسند) هو الراوي، والضمير في (عنه) يرجع إلى الإمام، ويكون المقصود أن هذا الراوي روى عن الإمام حديثاً أو ازيد مسنداً إلى النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام علي عليه السلام.

حكى هذه الفرضية وأوضحها السيد الأستاذ دامت بركاته عن مجلس سيد مشايخنا السيد السيستاني مد ظله ^(١).

والدليل على تمام هذه الفرضية يتألف من مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: وهي من شقين:

أ- قراءتها بصيغة المعلوم وان فاعل أسند هو الراوي ورجوع الهاء في عنه إلى الإمام، وقد مضى ما يؤيد ذلك.

(١) شرح مناسك الحج: ٥٩٣/٦.

ب- استعمال هذا التعبير في اسند عن النبي ﷺ أو الإمام علي عليه السلام.

ذكر السيد الأستاذ دامت بركاته^(١): أن الفعل (اسند) متعدياً بحرف الجر (عن) مما يتداول استخدامه في كلمات الجمهور والذي لاحظته بالتتبع أنه على ثلاثة أنحاء: النحو الأول: أسند فلان عن فلان ويراد به روى عنه بالمباشرة ومن هذا القبيل ما ورد بشأن صحابة النبي ﷺ كقولهم (اسند عبد الله بن زيد عن رسول الله هذا الحديث).

النحو الثاني: أسند فلان عن فلان ويراد به أنه روى عنه مسنداً لا مرسلأً وذلك حينما يكون بينهما فاصلة بطبقة أو أزيد كقولهم (اسند البخاري ومسلم عن النبي ﷺ).
النحو الثالث: أسند فلان عن فلان ويراد به روى عنه حديثاً أو أكثر مسنداً إلى النبي ﷺ أو إلى أمير المؤمنين عليه السلام، أو إلى بعض الصحابة. ولعل من ذلك قول بعضهم ولا اعلم أحداً من رواة الموطأ عن مالك اسند عنه هذا الحديث) ويقصد حديث (لا يمنع نقر بئر) فانه قد ورد هذا الحديث في الموطأ عن عمرة بنت عبد الرحمن عن رسول الله ﷺ وهو مرسل لان عمرة لم تدرك النبي ﷺ.

المقدمة الثانية: هذا المعنى - أي الرواية عن الإمام مسنداً إلى النبي أو الإمام علي عليه السلام - حاصل في جملة ممن وصف بعبارة (اسند عنه) من قبيل محمد بن الإمام الصادق ومحمد ابن ميمون التميمي الزعفراني، وحفص بن غياث، ومحمد بن مسلم بن رباح وغيث ابن ابراهيم الاسدي، وموسى بن ابراهيم المروزي ويزيد بن الحسن وآخرين.

المقدمة الثالثة: ما اتضح في المقدمتين يحتمل أن يكون هو مقصود الشيخ من تعبير (اسند عنه) ويحتمل أن يكون اتفاقاً وصدفة، وهنا نعتد حساب الاحتمالات إذ كلما

(١) شرح مناسك الحج: ٥٩٢/٦، بتصرف.

ازداد العدد بالقياس إلى ٣٦١ كان استبعاداً للصدفة وفي جنب هذه الفرضية والعكس بالعكس، وهذا يحتاج إلى استقصاء ومتابعة.

ذكر السيد الأستاذ دامت بركاته أن هذه الفرضية هي الأخرى بالقبول وان كان يصعب الاطمئنان إليها أيضاً أي كباقي الفرضيات.

الجهة الثالثة: وصف الشيخ في رجاله بعض الرواة ب(المجهول) فما مقصوده منه؟ وصف المجهول له معنى لغوي وآخر اصطلاحى، ويوصف به الخبر والراوي. وهذا الوصف مر بمراحل وإطلاقات^(١) والمهم معناه عند الشيخ في رجاله، والاحتمالات ثلاثة:

الأول: مجهولية الصحبة أو الرواية.

لا يمكن قبوله، أما كونه مجهول الصحبة فيستلزم أنه مجهول الرواية بالمباشرة إذ نفي الأعم يستلزم نفي الأخص فلا يصح ذكره في القسم الأول، وأما كونه مجهول الرواية بالمباشرة فانه لا يكفي لذكره في القسم الأول إذ ظاهر كلام الشيخ احراز الرواية بالمباشرة، زيادة على أنه صرح في مثل هذه الموارد انه لم يرو عن الإمام أو لا يعلم انه يروي عنه فما المبرر لاختلاف التعبير؟

الثاني: مجهولية الحال من غير الوثاقة والضعف والصحبة والرواية.

ويرده أن الأحوال الأخرى غير الطبقة ليست مقصودة للشيخ في هذا الكتاب إلا للتعين والتمييز، وبعض من الموصوفين بهذا الوصف متعين بالمقدار نفسه المذكور لتعنين كثير من أوردتهم الشيخ تتمة في رجاله، فلماذا أشار إلى ذلك في خصوص هؤلاء دون غيرهم.

(١) القاموس: ٤٤/١، منتهى المقال: ٦/١.

مضافاً إلى ان من المطمئن به أن معظم الذين أوردتهم في كتابه لا يعرف أحوالهم فلماذا لم يصفهم بهذا الوصف.

الثالث: المجهولية من جهة الوثاقة والضعف فيكون احد ألفاظ الجرح والذم. واختاره المحقق التستري تثنؤً والسيد الأستاذ دامت بركاته^(١).

وقد يقال أن ألفاظ الجرح والتعديل مع إفادتها تينك الصفتين فأنها قد تفيد حيثيات أخرى وهنا نسأل: لماذا عبّر بهذه الكلمة دون بقية التعابير والتي هي أكثر استعمالاً في هذه الموارد وماذا يجوي هذا التعبير؟

أجاب السيد الأستاذ دامت بركاته انه لا يبعد إن يكون المراد ب(المجهول) هو الذي تتضارب بشأنه مؤشرات الوثاقة والضعف ولذلك لا يمكن البناء على وثاقته ولا على ضعفه أي من المؤكد إن الشيخ لا يعرف كثيراً ممن أوردتهم في كتابه وبهذا يندفع ما قد يقال إن الجهل بالوثاقة والضعف كالجهل بالأحوال الأخرى فلماذا خص هؤلاء بهذا الوصف دون غيرهم.

والفارق بين الاحتمال الثاني والثالث ان الأخير يصلح للمعارضة فيما إذا ورد توثيق للموصوفين بالمجهول دون الثاني.

(١) شرح مناسك الحج: ٣٣٠/٨.

الفصل الرابع

في الجرح والتعديل في رجال الشيخ

رجال الشيخ موضوعه طبقات الرواة وليس الجرح والتعديل إلا أنه ذكر أحياناً ما يتعلق به، وحاول البعض استفادة ذلك من تعابير ليست ظاهرة في الجرح والتعديل كجملة (اسند عنه) و(مجهول) وبعض آخر حاول استفادة توثيق عام لأصحاب الصادق عليه السلام وما يمكن إن يطرح في هذه الجهة الخاصة بالجرح والتعديل أبحاث:

الأول: في ألفاظ الجرح والتعديل التي وردت في كتاب الرجال هذا ودلالاتها وما يتعلق بها ولكن لما لم يكن للشيخ في رجاله أو بقية كتبه اصطلاح خاص في ألفاظ الجرح والتعديل فلا يصلح أن يكون بحثاً خاصاً برجاله أو مبدءاً مشتركاً لمصنفاته الرجالية بل هو من المباحث العامة لعلم الجرح والتعديل، ولعل المناسب أن يذكر معجماً تعدد فيه هذه الألفاظ ويبحث عن دلالاتها وحدودها.

الثاني: في اعتبار توثيقات الشيخ وتضعيفاته، وهذا البحث لعل المناسب ذكره في عموم المعلومة الرجالية المستفادة من الشيخ سواء كانت في الجرح والتعديل أو الطبقة أو تمييز المشتركات أو غيرها، ويذكر معه حيثيات أخرى من قبيل ان اخباره عن حس أو حدس وغيرها فيكون بحثاً عاماً ومبدءاً مشتركاً يتطرق له قبل الدخول في خصوصيات مصنفاته الرجالية الثلاثة.

الثالث: وثيقة جميع أصحاب الإمام الصادق عليه السلام في رجال الشيخ.

إلى غيرها من الأبحاث.

ويقع الكلام في هذا الفصل عن وثيقة أصحاب الأمام الصادق عليه السلام في رجال الشيخ، ويمكن أن يذكر لذلك وجهان:

الوجه الأول: ويتألف من مقدمتين:

الأولى: كتاب الرجال لابن عقدة والذي ذكر فيه من روى عن أبي عبد الله عليه السلام يشتمل على (٤٠٠٠) راو جميعهم ثقات.

الثانية: أصحاب الصادق في رجال الشيخ ليس إلا المذكورين في كتاب ابن عقدة لا غير.

فتكون النتيجة ان أصحاب الصادق ثقات بتوثيق ابن عقدة.

دليل المقدمة الأولى كلام الشيخ المفيد تتمة في الإرشاد وتفسير ابن شهر آشوب في المناقب له من انه يقصد كتاب ابن عقدة هذا، ويجدر الالتفات إلى ان كلام ابن شهر آشوب يمكن أن يكون في نفسه - لا من جهة انه تفسير لكلام المفيد - دليلاً على هذه المقدمة فان توثيقاته وتضعيفاته عن حس لا عن حدس كما ذكر ذلك السيد الخوئي تتمة.

ودليل المقدمة الثانية ما ذكره الشيخ في مقدمته إذ قال (...وأنا اذكر وأورد بعد ذلك ما لم يذكره) وهو نص على ذكره في باب أصحاب الصادق عليه السلام جميع ما في رجال ابن عقدة، وقوله: (أورد بعد ذلك ...) أي من رجال باقي الأئمة عليهم السلام (١).

ولكن لا يمكن المساعدة على كلتا المقدمتين:

أما الأولى فقد تكفلت اثبات:

(١) المستدرک، الخاتمة: ٧٥/٧.

- ١- أن الشيخ المفيد يقصد من كلامه ابن عقدة ولذا فسره في المناقب بذلك.
- ٢- أن ابن شهر آشوب يجبر بذلك بقطع النظر عن كونه تفسيراً لكلام الشيخ المفيد وهو محتمل الإخبار الحسي في حقه.
- ٣- أن رجال ابن عقدة متوفر على أمرين: العدد وهو (٤٠٠٠) راو، ووثاقهم جميعاً.

أما الأول فلا دليل عليه.

وأما الثاني فليس إلا حدساً واجتهاداً من ابن شهر آشوب بشهادة إن الشيخ لم يذكر هذا العدد مع إن المناسبة تقتضي ذلك جداً إذ وصف المصنفات الرجالية لأصحابنا بالمختصرات إلا كتاب ابن عقدة فانه بلغ الغاية فكان ذكر العدد مناسب جداً خصوصاً إذا كان بهذه المعروفة التي ادعى إشارة المفيد إليها وتصريح ابن شهر آشوب بها.

مضافاً إلى إن النجاشي مع انه أكثر النقل عن ابن عقدة لم يشر إلى هذا الأمر فضلاً عن أنهم لم يذكروا ذلك في ترجمة ابن عقدة.

وأما الثالث والذي هو بعد التنزل عن الأولين فانه لا يمكننا الوثوق بهذه الدعوى، أما العدد فان ما ذكر في رجال الطوسي لا يزيد على (٣٢٣٦) على أكثر التقارير - بل في الفائق في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام للشبستري والذي جمع حتى غير المذكورين في رجال الشيخ فلا يزيد العدد عن (٣٧٥٩) - مع أن من مصادره رجال ابن عقدة مع زيادات ابن نوح عليه التي وصفها النجاشي بالمستوفى^(١)، والشيخ

(١) رجال النجاشي: ٨٧.

في الفهرست^(١) انه زاد على ما ذكره ابن عقدة كثيراً ومصادر أخرى كثيرة فهو بمثابة جمع الجوامع في ذلك، وتعهد الشيخ في المقدمة بالاستيفاء وبذل الجهد بحيث لا يشذ إلا النادر فكيف يكون عدد رجال ابن عقدة (٤٠٠٠)؟ بل هو أقل من هذا بكثير.

أما بالنسبة للوثيقة المقصود أما أن جميع أصحاب الصادق هم (٤٠٠٠) وجميعهم ثقات، وأما أنهم أكثر من ذلك لكن الثقات منهم (٤٠٠٠).

ويرد على الأول أن الشيخ ضعف ووثق بعض المذكورين في أصحاب الصادق عليه السلام وهذا لا ينسجم مع بنائه على إن المذكورين جميعهم موثقون بتوثيق ابن عقدة إذ المناسب اكتفائه بتوثيق ابن عقدة وعدم وجود ضعيف بينهم.

وعلى الثاني لا فائدة منها بعد عدم وجود ما يشخص الثقات منهم.

فالحاصل إن المقدمة الأولى لا يمكن قبولها.

وأما المقدمة الثانية فحق العبارة هكذا (فانا ما ذكر ابن عقدة من رجال الصادق عليه السلام، وأورد من بعد ذلك ما لم يورد ابن عقدة).

قوله (من بعد ذلك) ضمير ذلك إلى ماذا يرجع بحسب القواعد العربية؟

إما يرجع إلى البعيد لأنه اسم إشارة للبعيد، أو يرجع إلى مصب الكلام ومحوره، وكلام المحدث النوري يتم إذا رجع إلى رجال الصادق عليه السلام والحال انه قريب لا بعيد، كما إن مصب الكلام يناسب أن يكون هكذا (وأورد من بعد ما ذكره ما لم يورده) شاملاً لأصحاب الصادق عليه السلام وغيرهم.

وعليه ما رآه المحدث النوري تذت ليس صحيحاً.

الوجه الثاني: ما ذكره الحر العاملي رحمته في أمل الآمل كما في المستدرک^(١)، ويتألف

من مقدمتين:

الأولى: أخذ كلام المفيد في نفسه ومن دون إرجاعه إلى انه يريد كتاب ابن عقدة فيكون مقصوده إن الثقات من أصحاب الصادق عليه السلام (٤٠٠٠) أما أنهم تمام أصحابه أو بعضهم فمسكوت عنه.

الثانية: الموجود في رجال الشيخ أقل من هذا العدد بل حتى مع إضافة المذكورين في المصادر الأخرى كما نقلناه عن الفائق.

فتكون النتيجة أن تمام أصحاب الصادق عليه السلام هم ذاك العدد بذاك الوصف. وهذا الوجه أيضاً ليس بتام.

أما بالنسبة للمقدمة الأولى فيأتي فيها ما ذكرناه بالنسبة للوثيقة في الوجه الأول. وأما بالنسبة للمقدمة الثانية فعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، كما إن ظاهر عبارة المفيد أن العدد أكثر من (٤٠٠٠) لكن الثقات منهم (٤٠٠٠) وفي أعلام الوري ان الأربعة آلاف هؤلاء من مشهوري أهل العلم لا مع غير المشهورين. فالحصيلة النهائية انه لا دليل على وثيقة أصحاب الصادق عليه السلام في رجال الشيخ.

(١) خاتمة المستدرک: ٧٨/٧.

الفصل الخامس

في نسخ الكتاب هذا

وهلها جهات ثلاثة:

الأولى: ذكر المحقق التستري^(١) تَدَثُّرٌ وآخرون إنه لم يصل إلينا شيء من رجال الشيخ وفهرسته وفهرست النجاشي نسخة مصححة، نعم وصلت إلى ابن طاووس والعلامة وابن داود بل صرح الأخير في مواضع بكون الفهرست ورجال الشيخ عنده بخط الشيخ، وأما بعدهم فلا حتى زمن التفريشي والميرزا بدليل اختلافهم في النقل عنها و...و...

والاطلاع على النسخ الخطية لرجال الشيخ وغيره يحتاج إلى متابعة الفهارس الخاصة بالمخطوطات، وبالنسبة لرجال الشيخ كان أقدم مخطوطة يرجع تاريخها إلى ٥٣٣ هـ، وقد اعتمدت في تصحيح المطبوع أخيراً من كتاب الرجال.

الثانية: المصادر التي توفرت على كتاب الرجال مما يمكن عدّها نسخاً للكتاب هي على الإجمال الخلاصة والإيضاح ورجال ابن داود ومنهج المقال ونقد الرجال. بالالتفات إلى ما ذكرناه عن القاموس يكون ما اتفق عليه العلامة وابن داود هو الأصل والصحيح كما صرح به حتى لو كانت نسخنا خالية عنه، أما ما لم يذكر في كلامهما ونقله المتأخرون كمنهج المقال والنقد عن الشيخ فلا عبرة به، هذا كله إذا لم يدل دليل من الخارج على الخلاف.

(١) القاموس: ٥٦/١.

ولكن لا بد من إثبات أن النسخ المصححة وصلت إلى العلامة وابن داود ولم تصل إلى ما بعدهما؟

أما ابن داود فقد صرح مراراً إن رجال الشيخ وفهرسته كانت عنده بخط الشيخ نفسه، أما العلامة فحتاج إلى متابعة أكثر ليس وقتها الآن. أياً كان فيمكن إن يقال:

بالنسبة لمنهج المقال ونقد الرجال فصحيح إن طول المدة المفضية إلى نسخ الكتاب وما يرافق النسخ من الخطأ والوهم وتصرف النساخ يجعل احتمال الخطأ في النسخ الواصلة إليها أكبر من تلك الواصلة إلى ابن داود والعلامة، ولكن هذا لا يمنع وصول النسخ التي اعتمد عليها العلامة وابن داود بل وقبلها أيضاً كما في وصول النسخة المخطوطة المشار إليها إلينا.

مضافاً إلى إن الفاصلة بين الخلاصة ورجال ابن داود وبيننا طويلة جداً مما يجعل نسخها في أنفسها عرضة للخطأ وتصرف النساخ، نعم إذا وصلت إلينا بخطها كان لما ذُكر مجالاً.

فالصحيح إن المنهج فيما اختلفوا فيه هو حساب الاحتمالات وملاحظة القرائن حتى يحصل الوثوق بأحد الاحتمالات، نعم ما في النسخة المخطوطة والخلاصة ورجال ابن داود أكثر قيمة احتمالية لا أنها تقدم مطلقاً.

الثالثة: الاختلاف بين النسخ بالزيادة والنقيصة لا تعني تصرف النساخ وإسقاطهم بل هذا احد الاحتمالات في المسألة، وأما الاحتمال الآخر وهو قوي في رجال الشيخ وفهرسته إن هذه الزيادات من إضافات الشيخ أو ابنه أو احد تلامذته بعد الانتهاء من تأليفها وانتشار نسخها إذ الإضافة على الكتب بعد الانتهاء من تأليفها أمر متداول بين

المؤلفين كما هو المشاهد الآن عند إعادة طبعات الكتاب، وقد بين ذلك السيد الأستاذ دامت بركاته فراجع^(١).

(١) شرح مناسك الحج: ٦/٤٨٢، ٥٩٧، ٥٩٩.

الفصل السادس

في تأخر رجال الشيخ عن فهرسته وتقدمه على الاختيار

أما بالنسبة لرجال الشيخ مع فهرسته فهذا احتمالان:

الأول: تزامنها في التأليف بدليل الإرجاع في الرجال إلى الفهرست الكاشف عن تقدم الفهرست، وذكره لكتاب^(١) الرجال في الفهرست المستدعي لتقدم الرجال ورفعاً للتناقض يصار إلى التزامن.

ويرد عليه احتمال أن ذلك الإرجاع وهذا الذكر هو من الإضافات اللاحقة عليهما إذ كما أشرنا إلى أن الإضافة على الكتب بعد الانتهاء من تأليفها أمر متداول بين المؤلفين، ولا يمكن البناء على أي من هذين الاحتمالين إلا بمرجح مضافاً إلى ذلك ما سنذكره في الاتجاه الثاني من الاحتمال الثاني. فهذا الاحتمال لا يمكن قبوله.

الثاني: تأخر الرجال عن الفهرست، وهنا اتجاهان:

أحدهما: تأخر الرجال بالجملة أي بكل ما ورد فيه عن الفهرست واختاره كثيرون والدليل عليه الإرجاع المذكور.

ويرد عليه:

١- ما ذكرناه في الاحتمال الأول من أنه ذكر كتاب الرجال في الفهرست، فلا يتم ما رامه إلا بإثبات إن هذا الذكر من الإضافات اللاحقة على الفهرست وسيأتي في الاتجاه الثاني.

(١) الفهرست: ٢٤١.

٢- يحتتمل أن هذه الإرجاعات مما أضافه الشيخ لاحقاً كما في خاتمة مشيخة التهذيب إلى الفهرست مع أن من المقطوع به أن الفهرست متأخر عن التهذيب. ثانيهما: تأخر الرجال في الجملة عن الفهرست واختاره السيد الأستاذ دامت بركاته^(١). فههنا دعويان: أصل التأخر، وأنه في الجملة لا بالجملة.

أما أصل التأخر فلما ذكره الشيخ تت في ترجمة زرارة بن أعين في الفهرست^(٢) إذ قال: (ولهم أيضاً روايات عن علي بن الحسين والباقر والصادق عليهم فذكرهم في كتاب الرجال إن شاء الله تعالى) فان هذه العبارة واضحة الدلالة على انه لم يكن قد ألف كتاب الرجال آنذاك وإنما كان من قصده تأليفه لاحقاً.

أقول: هذه العبارة كما تحتتمل ما ذكر تحتتمل أيضاً أن كتاب الرجال موجود ولكن الفعل المضارع وان شاء الله أنها لذكرهم فيه، ولكن مع ذلك بملاحظة تجميع القرائن يحصل الوثوق إن الرجال في الجملة متقدم وهي بالإضافة إلى ما ذكر من أصل الإرجاع وما في ترجمة زرارة، كثرة الإرجاع في الرجال إلى الفهرست إذ بلغت ٢٨ مرة وقد ذكر الإرجاع بالفعل الماضي.

وأما في الجملة فلأن الإضافة على الكتب بعد الانتهاء من تأليفها أمر متداول بين المؤلفين، وقد حصل للشيخ في كتبه كما بين ذلك السيد الأستاذ دامت بركاته^(٣).

وقد يقال ما الفائدة المرجوة من تحقيق أيهما المتأخر؟

الجواب انه عند تعارض المتقدم والمتأخر يقدم المتأخر أو يصار إلى التسايط على

(١) شرح مناسك الحج: ٤٨٢/٦.

(٢) الفهرست: ١٣٤.

(٣) شرح مناسك الحج: ٤٨٢/٦.

المبنى في حجية قول الرجالي وبيانه:

إذا بنينا على إن حجية قول الرجالي من باب حجية رأي أهل الخبرة نظير الفتوى في الفقه، فلا بد من الالتزام بتقديم المتأخر ولا عبرة بالمتقدم ولا يحكم بتساقطها والرجوع إلى الغير.

أما إذا بنينا على أنه حجة من باب حجية خبر الثقة في الموضوعات فهنا صورتان: الأولى: حصول الوثوق باشتباهه في خبره الأول، فهنا لا بد من تقديم المتأخر بعد سقوط المتقدم عن الحجية للوثوق بأخطائه.

الثانية: عدم حصول هكذا وثوق، عندئذ يقع التعارض بين المتأخر والمتقدم.

إن قلت: التأخر الزماني يصلح إن يكون مرجحاً، فيقدم المتأخر.

قلت: عند مراجعة سيرة العقلاء التي هي الملاك في حجية خبر الثقة لا تعتبر

التأخر الزماني مرجحاً بل تتحير فيهما وتراهما متعارضين.

أما إذا بنينا على انه حجة من باب حصول الوثوق والاطمئنان فلا يكفي التأخر

الزماني بل المدار هو الوثوق والاطمئنان.

أما بالنسبة لرجال الشيخ مع اختياره.

فمع إن الشيخ رحمته في فهرسته^(١) ذكر الاختيار في عداد كتبه عند ترجمته لنفسه،

وهذا يستدعي تقدمه على الفهرست فالرجال أو المزامنة في التأليف، إلا أنه من الواضح

إن هذا من الإضافات اللاحقة للكتاب بشهادة أمور:

الأول: ما ذكره السيد ابن طاووس رحمته: (فأما ما ذكرنا عنه في خطبة اختياره

(١) الفهرست: ٢٤٢.

لكتاب الكشي، فهذا ما وجدناه: أملى علينا الشيخ الجليل الموفق أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي وكان ابتداء إملائه يوم الثلاثاء السادس والعشرين من صفر سنة ٤٥٦ في المشهد الشريف الغروي على ساكنه السلام. قال: هذه الأخبار اختصرتها من كتاب الرجال لأبي عمرو محمد بن عبد العزيز واخترت ما فيها...^(١).

وهذا التاريخ يقرب من تاريخ وفاة الشيخ ٤٦٠ فيكون تأليفه للاختيار في أخريات حياته.

ولكن هذا تاريخ إملاء الكتاب على تلامذته لا تاريخ تصنيفه، إلا أن يقال إن ما اختاره في هذا الإملاء يمثل تصنيفه له، وليس ببعيد.

الثاني: النجاشي^(٢) عند ترجمته للشيخ لم يذكره في عداد كتبه.

ولكن النجاشي لم يكن في مقام استقصاء كتبه بل ذكر بعضها كما هو صريح عبارته إذ قال (له كتب منها...).

الثالث: كيفية اختيار الشيخ من أصل رجال الكشي، إذ انه حذف الطبقات وأسامي الكتب والمصنفات مما يفيد الظن الغالب أنه اعتمد في ذلك على الرجال والفهرست واقتصر في الاختيار على الجرح والتعديل.

(١) فرج المهموم: ١٣٠.

(٢) رجال النجاشي: ٤٠٣.

خاتمة

يقيم الكتاب من جهات متعددة:

ومنها: مؤلفه من حيث اختصاصه ورتبته في ذاك الاختصاص.

ومنها: مؤلفه من حيث مشايخه وأفكاره ورؤاها.

ومنها: مصادره من حيث النوع والكم.

ومنها ومنها ..

وشيخ الطائفة رحمته مع موسوعيته وشموليته إلا أنه يحسب على الفقهاء والمتكلمين ويمثل هذا أحد مبررات عدم التزامه بالأساليب المنهجية والفنية في الحديث والرجال، كما أن البعض قدم النجاشي عليه عند المعارضة لمكان تخصصه - أي النجاشي - بالأنساب وتمحضه في علم الرجال، ولأجل اختصاص النجاشي ببعض الرجالين كابن الغضائري، ولمكان اعتماد الشيخ على فهرست ابن النديم ورجال الكشي أكثر من النجاشي ووو.

وليس هنا محل هذا البحث إذ انه يحتاج إلى تتبع واستقصاء وإنما مقصودنا الإشارة

إلى هذه الجهة وما يترتب عليها من آثار.

والحمد كل الحمد لله رب العالمين

وصلى الله على خير الخلق المصطفى وآله الطاهرين

تم الفراغ من تسويده في ٨ شوال ١٤٣٢ هـ

الذكرى الأليمة لتهديم قبور أئمة البقيع عليهم السلام

أهم المصادر

- ١- اكليل المنهج في تحقيق المطلب للشيخ محمد جعفر الخراساني الكلباسي رحمته الله، تحقيق السيد جعفر الحسيني الأشكوري.
- ٢- تكملة الرجال للشيخ عبد النبي الكاظمي رحمته الله، تحقيق محمد صادق بحر العلوم رحمته الله، أفسيت مطبعة أنوار الهدى.
- ٣- تنقيح المقال للشيخ عبدالله المامقاني رحمته الله، ط حجرية.
- ٤- خلاصة الأقوال في معرفة الرجال للعلامة الحلي رحمته الله، تحقيق جواد قيومي، نشر مؤسسة نشر الفقاهة.
- ٥- رجال ابن داود، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم رحمته الله، طبعة النجف الأشرف.
- ٦- رجال الخاقاني، تحقيق محمد صادق بحر العلوم رحمته الله.
- ٧- رجال السيد بحر العلوم رحمته الله طبعة النجف الأشرف.
- ٨- رجال الشيخ الطوسي رحمته الله، طبعة: نشر مكتبة الكتبي، النجف الأشرف، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم رحمته الله، وطبعة: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، تحقيق جواد قيومي.
- ٩- رجال الكشي رحمته الله، تحقيق مصطفوي، طبعة القاهرة.
- ١٠- رجال النجاشي رحمته الله تعليق السيد موسى الشيرازي الزنجاني، طبعة مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
- ١١- الرواشح السماوية في شرح الاحاديث الامامية للعلامة المير محمد باقر الحسيني المرعشي الداماد رحمته الله، طبعة دار الحديث.

- ١٢- ساء المقال لابي الهدى الكلباسي رحمته، تحقيق السيد محمد الحسيني القزويني، طبعة مؤسسة ولي العصر للدراسات الاسلامية.
- ١٣- شرح مناسك الحج للسيد محمد رضا السيستاني دامت إفاداته، الطبعة الاولى النجف الأشرف.
- ١٤- عدّة الرجال للسيد محسن الحسيني الاعرجي الكاظمي رحمته، تحقيق مؤسسة الهداية لإحياء التراث.
- ١٥- فهرست الطوسي رحمته، طبعة : المكتبة المرتضوية في النجف الأشرف تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم رحمته، وطبعة: مؤسسة نشر الفقاهاة تحقيق الشيخ جواد قيومي.
- ١٦- قاموس الرجال للمحقق التستري رحمته، طبعة مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
- ١٧- كليات في علم الرجال للشيخ جعفر السبحاني، طبعة مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
- ١٨- مجلة تراثنا.
- ١٩- مجمع الرجال للقهبائي رحمته، تصحيح وتعليق السيد ضياء الدين الشهرير بالعلامة، طبع اصفهان ١٣٨٤هـ.
- ٢٠- مستدرک وسائل الشيعة للشيخ النوري رحمته، نشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- ٢١- معجم رجال الحديث للسيد الخوئي رحمته، الطبعة الثانية في النجف الأشرف، والطبعة الخامسة.

- ٢٢- مقدمة ترتيب أسانيد الكافي، تأليف محمود درياب النجفي .
- ٢٣- مقدمة ترتيب أسانيد كتاب التهذيب، تأليف محمود درياب النجفي .
- ٢٤- منتهى المقال لمحمد بن اسماعيل الحائري المازندراني، طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام لتحقيق التراث.
- ٢٥- المنهج الرجالي للسيد البروجردي تقي الله للسيد محمد رضا الجلاي، طبعة دار الحديث.
- ٢٦- منهج المقال للميرزا محمد بن علي الاستريادي تحقيق مؤسسة آل البيت.
- ٢٧- نهاية الدراية للسيد حسن الصدر تحقيق ماجد الغرباوي.
- ٢٨- وسائل الانجاب الصناعية للسيد محمد رضا السيستاني، طبعة دار المؤرخ العربي، الاولى ١٤٢٥ هـ.

قَطْعٌ مِنْ رِسَالَتِهِ

الشَّرَائِعُ

١٢

لِلْفَقِيهِ الْأَقْدَمِ الشَّيْخِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مَوْسَى بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ

رَضْوَانَ اللَّهِ عَلَيْهِ الْمَوْتِيُّ سَنَةَ ٣٢٩ هـ

وَهِيَ رِسَالَةٌ إِلَى وَلَدِهِ الشَّيْخِ الْأَصْدُقِ رَحِمَهُ اللَّهُ
وَتَمَثَّلُ أَقْدَمُ نَصِ فَهِيَ مَعْتَبَرَةٌ لِلْإِمَامِيَّةِ الْأَثْنِي عَشْرِيَّةِ
بَقِيَ إِلَى هَذَا الْعَصْرِ

تَحْقِيقٌ وَجَمْعٌ

لِلشَّيْخِ الْكَبِيرِ مِيرِزِ الشَّيْخِ سَائِدِ الرَّائِضِيِّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة التحقيق

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الميامين. وبعد، ستتعرّف أخي القارئ الكريم في ما يأتي إليك من شرح مفصّل - في هذه المقدمة - على مطالب عدّة، وقد جمعناها تحت أبواب ثلاثة، وهي كالآتي:

الباب الأول: سيرة المصنّف رحمته.

الباب الثاني: دراسة عن الرسالة.

الباب الثالث: فيما يتعلّق بالتحقيق.

الباب الأول: سيرة المصنّف رحمته.

وفيه مطلبان:

المطلب الأوّل: سيرته الشخصية.

المطلب الثاني: سيرته العلميّة.

المطلب الأوّل: سيرته الشخصية:

ويتضمّن:

أولاً: نسبه وكنيته وولادته.

ثانياً: أسرته وأولاده.

ثالثاً: عصره ومعاصروه.

رابعاً: وفاته.

أولاً: نسبه وكنيته وولادته.

نسبه وكنيته: هو عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه^(١)، ويكنّى بـ (أبي الحسن)^(٢).
ويطلق عليه في كتب الحديث والرجال كلّ من العناوين التالية: (عليّ ابن بابويه)^(٣)،
و(عليّ بن الحسين بن بابويه)^(٤)، و (أبو الحسن بن بابويه)^(٥).

يعبر عنه مع ولده الشيخ الصدوق معاً بـ (ابني بابويه)^(٦)، و(الصدوقين)^(٧).
وأطلق عليه الشهيد الثاني (عليّ بن الحسين الصدوق بن بابويه)^(٨).
ووصفه المحقّق الداماد بـ (الصدوق) أيضاً^(٩).

ولادته: اختلفت أنظار الأعلام في تحديد سنة معيّنّة لولادته، ومن تتبع المصادر
المتوفّرة - القديمة منها والمتأخّرة - التي عنيت بترجمته وجد أنها على نحوين:
الأول: أنّها لم تحدد تاريخاً معيّنّاً لولادته، إمّا أنّها تركت التعرّض لها بالأساس^(١٠)،

(١) الفهرست، ابن النديم: ٢٤٦.

(٢) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) رقم (١١٢٤).

(٣) رياض العلماء: ٤ / ٥.

(٤) التهذيب، الطوسي: ٢ / ٩٤.

(٥) الغيبة، الطوسي: ٧ و ١٨٨.

(٦) رياض العلماء: ٦ / ١١.

(٧) المهذّب البارع في شرح المختصر النافع: ١ / ٦٩.

(٨) فهرست آل بويه وعلماء البحرين: ٥٠.

(٩) الرواشح السماوية: ١٥٠ و ١٥٩.

(١٠) للتفصيل ينظر: فهرست ابن النديم: ٢٤٦، رجال النجاشي: ١٩٨، رجال الطوسي: ١١٩،

فهرست كتب الشيعة وأصولهم: ٢٧٣.

أو أمّتها تعرّضت لها من دون أن تحدّدها بالضبط^(١).

الثاني: أمّها حدّدت - ولو التزاماً - سنة معيّنة لولادته، منها: أمّها سنة (٢٣٠ هـ)^(٢)،

أو (٢٦٠ هـ)^(٣).

ثانياً: أسرته وأولاده.

أسرته: تُعدّ أسرة (آل بابويه) من الأسر العلميّة الشهيرة التي لها مقام اجتماعي كبير في مدينة قم المقدّسة، فضلاً عن تخصّص ذويها بالفقه والحديث. ووجود كثير من العلماء في الأسرة الواحدة هو ما دعا بعض العلماء المتتبعين^(٤) إلى جمع أسمائهم وتعدادهم، وذكر أحوالهم في رسالة مستقلة خاصّة بهم.

وتعدّ هذه الأسرة من كبار البيوت العلميّة في تلك المدينة، كما أنّ أولاد بابويه

كثيرون جدّاً، كثيرٌ منهم علماء أجلاء^(٥).

أمّا آباء الشيخ المترجم له: فقد ذُكر أنّ بابويه هو جدّ الأسرة الأعلى، وبين موسى

- جدّ الشيخ - وبين بابويه أسامٍ كثيرة، وأمّا جدّه (موسى) فقد وُصف بأنّه من ثقات

الرواية^(٦).

(١) ثواب الأعمال (المقدّمة): ٩.

(٢) كما يظهر من عبارات الشيخ حسين النوري: مستدرک الوسائل ٣ / ٢٧٨.

(٣) للتفصيل ينظر: لؤلؤة البحرين (تعليق المحقّق): ٣٨٢، معاني الأخبار (المقدّمة): ٨٣.

(٤) وهو الشيخ سليمان البحراني، ينظر: فهرست آل بابويه وعلماء البحرين: ٤٨.

(٥) ينظر: معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأساء المصنّفين منهم قديماً وحديثاً: ٢ / ٢٤٥، من لا

يضره الفقيه (المقدّمة): ١ / هـ.

(٦) خلاصة البلدان: ١٥٦.

وأما أبوه (الحسين بن موسى)، فقد وُصف بأنه من المشايخ الكبار^(١).

أولاده: ذكرت المصادر المتعددة أنهم ثلاثة أولاد - يأتي ذكرهم - ، كما ذكرت أن ولادة الشيخ الصدوق وأخيه الحسين - على ما يظهر من تلك المصادر - تمت ببركة دعاء الإمام المهدي عليه السلام^(٢)، إذ لم يكن للشيخ المترجم له أولادٌ في ذلك الوقت، وكان قد قدم العراق، واجتمع مع أبي القاسم الحسين ابن روح رحمته الله وسأله مسائل، ثمّ كاتبه بعد ذلك على يد عليّ بن جعفر بن الأسود، يطلب بمكاتبته أن يوصل له رقعة إلى الإمام المهدي عليه السلام يسأله فيها الولد، فكتب إليه عليه السلام: (قد دعونا الله لك بذلك، وسترزق ولدين خيرين)^(٣).

وأما أولاده الثلاثة فهم:

١. أبو جعفر محمّد، المعروف باسم (الشيخ الصدوق) (ت ٣٨١ هـ)، وهو الأكبر، ويعدّ حلقة الوصل بين عدد كبير من المشايخ الذين لقيهم وحمل عنهم، وبين العدد الكبير من الرواة الذين أخذوا عنه العلم والحديث^(٤).

٢. الحسن، وهو الأوسط، مشغول بالعبادة والزهد، ولا يخالط الناس، ولا فقه له^(٥).

٣. أبو عبد الله الحسين، المعروف بـ (أبي عبد الله القميّ)^(٦)، وهو أصغر أولاد الشيخ

(١) م، ن.

(٢) فهرست آل بابويه وعلماء البحرين: ٤٨.

(٣) رجال النجاشي: ١٩٨.

(٤) الغيبة للشيخ الطوسي رحمته الله: ١٩٥.

(٥) م، ن، ٢٠١، وينظر أيضاً: مَنْ لا يحضره الفقيه (مقدمة): ١/ك.

(٦) رجال النجاشي: ٥٠، رجال الطوسي: ٤٦٦، نوابغ الرواة في رابعة المئات (من طبقات أعلام

الشيعة): ١١٥، رياض العلماء: ٦/١٤٨ - ١٥٠.

المرّجّم له.

ووصف الأوّل والثالث بأتهما فقيهان ماهران في الحفظ، ومن دعائم العلم والدين.

ثالثاً: عصره ومعاصروه.

عصره: قضى الشيخ المرّجّم له أكثر زمان اشتهاره بالعلم في فترة حساسة من التاريخ، ولعلّ أبرز ما فيها أنّها شهدت مسرحاً لأكبر حادثة ابنتت عليها واحدة من أهمّ عقائد الشيعة الإماميّة، التي كان لها أعمق الأثر في تاريخهم، ألا وهي غيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام؛ إذ إنّ المرّجّم له عاصر زمن الغيبة الصغرى. وقد كان له أثر فاعل في ملء الفراغ الحاصل بغيبة الإمام عليه السلام، من جوانب عدّة، ومنها جانب الغيبة نفسها، التي شهدت بروز مشاكل اجتماعيّة وفكريّة بين الطائفة، فتصدّى الشيخ علي بن الحسين للأزمة بحزم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: كانت تلك الفترة تُعدّ بالنسبة إلى الشريعة فترة "تحديد النصوص"، وذلك بانتهاء عصر مصادر التشريع المباشرة - الأئمة المعصومون عليهم السلام - وحلول موعد غيبة الإمام عليه السلام.

وقد أرجع أمر الشريعة في هذه الفترة - التي زامنت عصر الغيبة الصغرى - إلى رواة الحديث، وقد تمّ نصبهم بصورة رسميّة بالروايات الكثيرة. ومنها التوقيع الشريف الصادر عن صاحب الأمر عليه السلام: ((وأما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله))^(١)، فكان لهم الاعتماد على اجتهادهم ومحاولاتهم الخاصّة لكشف الحكم الشرعيّ، وكان الشيخ ابن بابويه من رواد هذه المهمة، فقد كان من أعمدة الحديث، ومشايخ رواته، وثقات حملته.

(١) الاحتجاج: ٥٤٣/٢.

معاصروه: بناءً على أن ولادته لم تحدّد بالضبط - كما تقدّم آنفاً -، ومن المقطوع به أنه عاصر زمان الغيبة الصغرى، التي غاب بها الإمام الحجّة عليه السلام سنة (٢٦٠) هـ، وعيّن الوكلاء الأربعة نواباً خاصّين له، ووسائط بينه وبين الناس إلى سنة (٣٢٩) هـ، عام انقطاع النيابة (السفارة الخاصّة)، المسماة بالغيبة الكبرى .

هذا وقد اتفق أصحاب التراجم على أن الشيخ ابن بابويه قد عاصر السفراء الثلاثة الأخيرين، وهم:

١. أبو جعفر محمّد بن عثمان العمري عليه السلام (ت ٣٠٥ هـ).

٢. أبو القاسم الحسين بن روح النوبختي عليه السلام (ت ٣٢٦ هـ).

٣. أبو الحسن عليّ بن محمّد السمري عليه السلام (ت ٣٢٩ هـ) ^(١).

وتعدّ طبقة الشيخ ابن بابويه هي بعينها طبقة الشيخ محمّد بن يعقوب الكليني، وأحمد بن داود القمي، وأحمد بن جعفر بن سفيان البزوفري، وأحمد بن زياد بن جعفر الهمداني، وأحمد بن ابراهيم بن المعلى بن أسد، وأحمد بن محمد بن يحيى العطار، والحسن بن علي بن أبي عقيل العماني، والشيخ أبي القاسم الحسين بن روح ثالث السفراء الأربعة عليهم السلام، وعلي بن محمّد السمري رابع السفراء الأربعة عليهم السلام، ومحمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، ومحمد بن عمر الكشي، ومحمد بن قولويه، ومحمد بن مسعود العياشي، وأضراهم ^(٢).

(١) لم تتأكد معاصرة الشيخ علي بن بابويه للسفير الأول (أبي عمرو عثمان بن سعيد المعروف بالعمري المتوفى ٢٦٤ أو ٢٦٥ هـ)، كما أنّه وإن عاصر السفير الثاني إلا أنه لم يرتبط به، ولكنه ارتبط بالسفيرين الأخيرين ارتباطاً مباشراً .

(٢) ينظر: ترتيب أسانيد الكافي للسيد البروجردي رحمته الله: ١ / ١١٢ .

رابعاً: وفاته.

يعدّ الشيخ ابن بابويه شيخ مشايخ المتقدّمين، وقدوة أهل الفقه والحديث أيضاً. وقد خالط اسمه في الحوزات العلميّة الشيعيّة هذين العليّين بفضل كتبه المعروفة التي ستأتي الإشارة إليها مفصّلاً.

ول وفاة الشيخ بن بابويه حديثٌ غريبٌ، ودلالة على عظم شأنه ومكانته لدى الناحية المقدّسة. فلا بأس بذكره على ما سطره الشيخ الطوسي رحمته، إذ قال: (أخبرني جماعة عن أبي عبد الله الحسين بن بابويه، قال حدّثني جماعة من أهل قم، قالوا حضرنا بغداد في السنة التي توفّي بها أبي، عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه، وكان أبو الحسن عليّ بن محمّد السمري، يسألنا كلّ قريب، عن خبر عليّ بن الحسين .. حتّى كان اليوم الذي قبض فيه، فسألنا عنه؟ فذكرنا له مثل ذلك فقال لنا: أجركم الله في عليّ بن الحسين، فقد قبض في هذه الساعة، قالوا: فأثبتنا تاريخ الساعة واليوم والشهر، فلما كان بعد عشرين يوماً - أو ثمانية عشر يوماً - ورد الخبر أنّه قبض في هذه الساعة التي ذكرها الشيخ أبو الحسن رحمته ..^(١). وتسمّى السنة التي توفّي فيها الشيخ ابن بابويه بـ (سنة تناثر النجوم)، وهي السنة التي قبض فيها كلّ من السفير الرابع عليّ بن محمّد السمري، وثقة الإسلام الشيخ محمّد بن يعقوب الكليني - على رواية -، فضلاً عن الشيخ المترجم له^(٢).

وقد ذكرت المصادر أنّه ختم حياته الكريمة بالسفر إلى بغداد سنة (٣٢٨هـ)، ورجع إلى مدينة قم المقدّسة، حيث مات في سنة (٣٢٩هـ)^(٣)، وقبره بها يزار إلى يومك هذا.

(١) الغيبة للشيخ الطوسي رحمته: ٢٤٣.

(٢) الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ٢٢ / ٢٦٨.

(٣) رجال النجاشي: ١٩٩.

المطلب الثاني: سيرته العلميّة

ويتضمن:

أولاً: أساتذته ومشايخه.

ثانياً: تلامذته والرواة عنه.

ثالثاً: مرجعيّته الدينيّة، ومكانته العلميّة والاجتماعيّة.

رابعاً: مؤلّفاته.

خامساً: أقوال العلماء فيه.

توطئة:

يعدّ المترجم له أول من نبغ واشتهر من أسرة بابويه، والمشهور أنه أول من سلك طريق الاستنباط من الروايات، وقام بتدوين الفقه على نمط جديد، فأخرج المسائل الفقهية من متون الروايات مع إيراد أسانيدھا إلى صورة الفتوى، فطلع لون جديد في الكتابة والفتيا، وهو الإفتاء بمتون الروايات مع حذف أسانيدھا، والكتابة على هذا النمط مع إعمال النظر والدقّة في تمييز الصحيح من السقيم، فخرج الفقه - في ظاهره - عن صورة نقل الرواية، واتخذ لنفسه شكل الفتوى المحضّة.

وتأسى به الآخرون. وفي طليعتهم ولده الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ) في كتابي "المقنع" و"الهداية"، ثمّ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ) في كتاب "المقنعة"، وأعقبه شيخ الطائفة الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) في كتابه "النهاية"^(١).

لقد كان الشيخ ابن بابويه مرموقاً لدى عامّة أهل قم المقدّسة، وفي طليعة

(١) معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنّفين منهم قديماً وحديثاً: ٢٤٥/٢، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات: ٤ / ٢٧٤ - ٢٧٥.

أعلامهم ذائعي الصيت الذين اقترنت أسماؤهم بآيات التعظيم والثناء^(١).

أولاً: أساتذته ومشايخه.

تتلمذ الشيخ ابن بابويه على مشايخ عدّة، وأساتذة الفقه والحديث، وروى عنهم. وإحصاؤهم يتوقّف على تصفّح أسانيد الأخبار، ومتون التراجم والإجازات، ونذكر منهم:

محمد بن الحسن الصفّار (ت ٢٩٠ هـ)^(٢).

أبو القاسم سعد بن عبد الله الأشعري (ت ٢٩٩ أو ٣٠٠ أو ٣٠١ هـ)^(٣).

أبو عليّ أحمد بن إدريس الأشعري القمّي (ت ٣٠٦ هـ)^(٤).

أبو الحسن عليّ بن إبراهيم بن هاشم القمّي (كان حيّاً سنة ٣٠٧ هـ)^(٥).

أبو جعفر محمد بن عليّ الشلمغاني، المعروف بـ (ابن أبي العزاقر) (ت ٣٢٢ هـ)^(٦).

أبو العباس عبد الله بن جعفر الحميري (ت ٢٩٧ هـ)^(٧).

أبو جعفر محمد بن يحيى العطار (ق ٣ هـ).

إبراهيم بن عمروس (عبدوس) الهمداني^(٨).

(١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه (مقدّمة): ١ / و.

(٢) كمال الدين وتمام النعمة: ٣٤٨ - ٣٤٩.

(٣) رجال النجاشي: ١٣٣.

(٤) معاني الأخبار (المقدّمة): ٧٨.

(٥) فهرست كتب الشيعة وأصولهم: ٨٩.

(٦) فهرست الطوسي: ٤١٤.

(٧) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): رقم (١١٢٤).

(٨) معاني الأخبار (المقدّمة): ٧٩.

- أحمد بن عليّ التفليسي^(١).
 أبو عليّ أحمد بن محمّد بن مطهر^(٢).
 أيوب بن نوح^(٣).
 حبيب بن الحسين التغلبي الكوفي^(٤).
 الحسن بن أحمد الأسكيف^(٥).
 الحسن بن أحمد المالكي^(٦).
 الحسن بن عليّ بن الحسن (الحسين)^(٧) العلوي الدينوري^(٨).
 الحسن بن قالولي^(٩).
 الحسن بن محمّد بن عبد الله بن عيسى^(١٠).
 أبو عبد الله الحسين بن محمّد بن عامر بن عمران بن أبي بكر الأشعري^(١١).

-
- (١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٥١.
 (٢) معاني الأخبار (المقدّمة): ٧٨.
 (٣) كمال الدين وتمام النعمة: ١٩١.
 (٤) معاني الأخبار (المقدّمة): ٧٨.
 (٥) الخصال: ١٣٩.
 (٦) كمال الدين وتمام النعمة: ٢٠٢، ينظر: معاني الأخبار (المقدّمة): ٢٦٣.
 (٧) ذكره النجاشي باسم: (الحسن بن عليّ بن الحسين العلوي الدينوري)، ينظر: رجال النجاشي: ١٣٣.
 (٨) مجمع الرجال: ٨٣ / ٣.
 (٩) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٩٥.
 (١٠) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢٠ و ٢٢.
 (١١) معاني الأخبار (المقدّمة): ٧٨.

- الحسين بن موسى^(١) (٢).
 عبد الله بن الحسن المؤدّب^(٣).
 عليّ بن الحسن بن عليّ بن عبد الله بن المغيرة الكوفي^(٤).
 عليّ بن الحسين بن سعدك الهمداني^(٥).
 أبو الحسن علي بن الحسين السعد آبادي^(٦).
 أبو الحسن عليّ بن سليمان بن الحسن بن الجهم بن بكير بن أعين الزراري^(٧).
 عليّ بن محمّد بن قتيبة^(٨).
 عليّ بن موسى بن جعفر الكمندانى^(٩).
 القاسم بن محمّد النهاوندي^(١٠).
 محمّد بن أبي عبد الله^(١١).

(١) الأمايلى: ٥٣٢.

- (٢) احتمل السيّد محمّد رضا الجلالى أن يكون المذكور أعلاه هو والد الشيخ المترجم له، ينظر:
 الإمامة والتبصرة من الحيرة (المقدّمة): ٤٤.
 (٣) رجال الطوسى: ٤٨٤.
 (٤) روضة المتّقين: ٣٦ / ١٤.
 (٥) فهرست كتب الشيعة وأصولهم: ٩٨.
 (٦) روضة المتّقين (المشيخة): ٢١٨ / ١٤.
 (٧) معجم رجال الحديث: ٥٨١ / ١١.
 (٨) كمال الدين وتمام النعمة: ٢٤٠.
 (٩) الأمايلى: ١١٧.
 (١٠) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢٨٩.
 (١١) علل الشرائع: ١ / ٢٨٣.

- محمد بن أبي قاسم ماجيلويه^(١).
 أبو الحسن محمد بن أحمد بن عليّ بن أسد الأسدي^(٢).
 محمد بن أحمد بن عليّ بن الصلت^(٣).
 محمد بن أحمد بن هشام^(٤).
 محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري^(٥).
 محمد بن عليّ بن أبي عمران الهمداني^(٦).
 محمد بن معقل القرميسيني^(٧).
 أبو القاسم فرات بن إبراهيم الكوفي^(٨).
 الحسين بن سعيد الأهوازي^(٩).
 أبو خلف العجلي^(١٠).

-
- (١) معاني الأخبار (المقدمة): ١٤٤.
 (٢) الخصال: ٢٨.
 (٣) روضة المتّقين (المشخة): ١٤ / ٢١٤.
 (٤) رجال الطوسي: ٤٩٢.
 (٥) معاني الأخبار (المقدمة): ٧٩.
 (٦) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢١.
 (٧) الأمالي: ١٦٦.
 (٨) ربحانة الأدب: ١٠٤ / ٥.
 (٩) روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات: ٥ / ٣٥٤.
 (١٠) رجال الطوسي: ٤٠٣.

ثانياً: تلامذته والرواة عنه.

روى عن الشيخ المترجم له جماعة من الأعلام، منهم:

أبو الحسن سلامة بن محمد بن إسماعيل الأزني (ت ٣٣٩ هـ)، له كتاب الغيبة وكشف الحيرة^(١).

أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمي صاحب كتاب كامل الزيارات (ت ٣٦٨ هـ)^(٢).

ابنه أبو جعفر محمد المعروف بـ (الشيخ الصدوق) (ت ٣٨١ هـ)، إذ أكثر الرواية عن أبيه حتى عدّ (راوي أبيه)^(٣)، وكان يبتدئ الحديث عنه بقوله: (أبي) من دون أن يسبقه بلفظ من ألفاظ التحمّل من: (حدّثنا)، أو (حدّثني) ونحوهما، وهذا ما لم نجد الشيخ الصدوق يستعمله مع أحد من شيوخه الآخرين على كثرتهم.

أبو محمد هارون بن موسى التلعكبري (ت ٣٨٥ هـ)، وله إجازة بجميع ما يرويه عن ابن بابويه^(٤).

ابنه أبو عبد الله الحسين، ويروي عن أبيه إجازة فقط^(٥).

(١) رجال النجاشي: ١٣٧.

(٢) كامل الزيارات: ١١، نوابغ الرواة في رابعة المئات (من طبقات أعلام الشيعة): ١٨٥.

(٣) روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات: ٤ / ٢٧٣، نوابغ الرواة في رابعة المئات (من طبقات أعلام الشيعة): ١٨٥.

وجدير بالإشارة: إنّ الشيخ الصدوق تَتَبُّ ذكر في المشيخة (٢١٥) راوياً روى عنهم من طريق أبيه، بينما روى عن (١٢٤) راوياً من طريق شيخه ابن الوليد (ت ٣٤٣ هـ).

(٤) رجال الطوسي: ٤٨٢.

(٥) رجال النجاشي: ٦٨.

أبو الحسين أحمد بن داود بن عليّ، صحب الشيخ المترجم له، وله كتاب النوادر^(١).
أحمد بن الفرّج^(٢).

أحمد بن عليّ بن أحمد القميّ^(٣).

الحسين بن الحسن بن محمّد بن موسى بن بابويه (ابن أخت الشيخ المترجم)^(٤).
زيد بن محمّد بن جعفر، المعروف بـ (ابن أبي إلياس الكوفي)^(٥).

محمّد بن الحسن بن بندر القميّ^(٦).

أبو الحسن العبّاس بن عمر بن محمّد بن عبد الملك بن أبي مروان الكلوذاني،
المعروف بـ (ابن مروان)^(٧)، وأكثر رواياته عن الشيخ المترجم^(٨).

ثالثاً: مرجعيّته الدينيّة، ومكانته العلميّة والاجتماعيّة.

مرجعيّته الدينيّة: من ميزات عصر الشيخ ابن بابويه اعتماد منهجيّة (المحدّثين) الرافضين لكلّ المحاولات العقليّة التي تعتمد الخروج عن ظاهر الروايات على أساس المقارنة بينها. وميزة الشيخ المترجم له التي اختصّ بها هي المرجعيّة العامّة، التي تمتّع بها

(١) فهرست كتب الشيعة وأصولهم: ٧٠، نوابغ الرواة في رابعة المئات (من طبقات أعلام الشيعة): ١٨٥.

(٢) دلائل الإمامة للطبري: ١٠٢.

(٣) الأماشي الخميسيّة: ١ / ١٤٢.

(٤) تنقيح المقال في أحوال الرجال: ١ / ٣٢٥.

(٥) رجال الطوسي: ٤٧٤.

(٦) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): رقم (٣٩٧).

(٧) رجال النجاشي: ١٩٨.

(٨) رجال السيّد بحر العلوم: ٧٧ / ٢.

في فترة الغيبة الصغرى، وتقدّم آنفاً أنه اعتمد (الاجتهاد) طريقاً في الوصول إلى الأحكام الشرعية، وبذلك يكون من رواد الاجتهاد في تاريخ الفقه الشيعي.

وإذا لاحظنا أقوال العلماء في حقّه نجد مدى ما وصل إليه من مقام سام مختصّ به، وهو موجودٌ في مدينة قم المقدّسة الزاخرة بالمحدّثين آنذاك، ويتّضح مدى ما كان يتمتّع به من مكانة مرموقة لدى الطائفة.

والمتمتّع لحياة الشيخ ابن بابويه يشخّص جملة حوادث وأمور حدثت إبان مرجعيّته الدنيّة منها:

اتّصاله بالنائبين الأخيرين (الحسين بن روح، وعلي بن محمد السمري رضوان الله تعالى عليهما)^(١)، وتصديّه للمنحرفين في العقيدة بسبب غيبة الإمام عليه السلام، التي ذكرنا أنّها أهمّ ما وقع في عصره، وقد حامت حولها المناقشات الطويلة، ولعلّ موقفه مع الحسين الحلاج^(٢)، ومناظرته مع محمّد بن مقاتل الرازي في الإمامة^(٣)، وجداله الحادّ مع الحسين بن حمدان الخصبي حول إمامة الإمام الحجّة عليه السلام^(٤). وكتاب (الإمامة والتبصرة من الحيرة) الذي ألفه خير شاهد على ذلك.

مكانته العلميّة والاجتماعيّة:

أولاً: مكانته العلميّة: للشيخ ابن بابويه أياد بيضاء، وخدمات مشكورة في مجال تأليف الكتب - على ما سيأتي في بيان مصنّفاته - أسهمت بشكل فاعل ومؤثّر في تطوير

(١) رجال النجاشي: ١٩٩.

(٢) الغيبة للشيخ الطوسي رحمته الله: ٧ و ٢٤٨، مستدرک الوسائل: ٣/ ٢٧٢.

(٣) نوابغ الرواة في رابعة المئات (من طبقات أعلام الشيعة): ٣٠٨، رياض العلماء: ٦/٤.

(٤) الهداية: ٩٨.

المجال العلمي، وظلّت مقرونةً باسمه للأجيال الباقية، ومن المهمّ بمكان أن نشير إلى بعض خطواته العلميّة التي أهّلته لأنّ يحتلّ -بجدارة- ذلك المقام العلميّ الرفيع:

١. جهوده العلميّة في الفقه: يعدّ الشيخ ابن بابويه من أوائل من طرح فكرة الاعتماد على الاستنتاج الفقهيّ من الروايات، وعلى أساس المقارنة بينها وبين النظائر، والجمع والتوفيق بين المتعارضات^(١).

٢. جهوده في الحديث: كان الشيخ ابن بابويه واحداً ممّن تنتهي إليه طرق الرواية. ولعلّ للظرف الزمانيّ والمكانيّ أثر في ذلك؛ إذ أنّه عاش في عصر الغيبة، وكذلك وجوده في مدينة قم المقدّسة العامرة بالمشايخ، ومعقل الحديث والمحدّثين في ذلك العصر^(٢). وعلى هذا يُعدّ الشيخ ابن بابويه من المشايخ الكبار الذين إليهم تنتهي الإجازات^(٣).

٣. جهوده في الكلام: تقدّم آنفاً أن الشيخ ابن بابويه تصدّى لمقالات المنحرفين، ولم تكن جهوده منحصرةً في الفقه والحديث، بل خاض معركة عقائديّة وفكريّة مع أهل الزيغ والانحراف، فقد وقف سداً منيعاً لمواجهتهم، نظرياً من خلال تأليف جملة من المصنّفات في هذا الموضوع، وعملياً من خلال مناظراته معهم، حتّى عدّ المدرّس لأساس المنحرفين، والمعظّم من مشايخ الشيعة^(٤).

ثانياً: مكانته الاجتماعيّة: إنّ مكانة الشيخ ابن بابويه الاجتماعيّة أظهر من

(١) رياض العلماء: ٤/ ٦، مستدرک الوسائل: ٣/ ٣٢٨، بحار الأنوار: ١/ ٢٦.

(٢) رياض العلماء: ٤/ ٧.

(٣) مستدرک الوسائل: ٣/ ٥٢٧.

(٤) روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات: ٤/ ٢٧٣.

الشمس في رائحة النهار، وقد ساعدت في ذلك عوامل منها: كونه من كبار الفقهاء المعترف بمقامهم العلمي البارز، ومن الأجلء المجمع على وثاقتهم، بل وعظم شأنهم، فضلاً عن انتمائه إلى أسرة بابويه العريقة، وغيرها من العوامل، التي دعت - وبلا شك - لأن يحتل مقاماً ومركزاً اجتماعياً بارزاً وكبيراً ومهماً.

رابعاً: مؤلفاته:

لا يخفى ما كان عليه الشيخ ابن بابويه من ثراء علمي ضخم. فلا حاجة إلى الإطناب بعد أن قرأنا ونقرأ أنه صنّف في شتى العلوم، وسطرّ قلمه الشريف أكثر من مؤلّف، وجادت أنامله بمدونات أصبحت فيما مضى، ولا يزال بعضها مصدراً ومرجعاً ينهل منه طلاب العلوم الشرعيّة علوم آل محمد عليه السلام، ولا بأس بالإشارة إلى بعض ما خطّه من تراث أثرى به المكتبة الإسلاميّة عموماً، والمكتبة الإماميّة على وجه الخصوص:

١. كتاب التوحيد.
٢. كتاب الوضوء.
٣. كتاب الصلاة.
٤. كتاب الجنائز.
٥. كتاب الإمامة والتبصرة من الحيرة^(١).
٦. كتاب الإملاء (النوادر).
٧. كتاب المنطق^(٢).

(١) ذكره الشيخ الطوسي باسم (الإمامة، والبصيرة من الحيرة)، ينظر: فهرست كتب الشيعة وأصولهم: ١١٩.

(٢) ذكره بعض المحقّقين باسم (كتاب النطق)، ينظر: معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة، وأسماء المصنّفين منهم قديماً وحديثاً: ٢ / ٢٤٧، الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ١٥٢ / ٢٣.

٨. كتاب الإخوان.

٩. كتاب النساء والولدان.

١٠. كتاب الشرائع، وهو - كما سيأتي - رسالته إلى ابنه الشيخ الصدوق (الكتاب الذي بين أيدينا).

١١. كتاب التفسير.

١٢. كتاب النكاح.

١٣. كتاب مناسك الحجّ.

١٤. كتاب قرب الإسناد.

١٥. كتاب التسليم.

١٦. كتاب الطبّ.

١٧. كتاب المواريث.

١٨. كتاب المعراج^(١).

خامساً: أقوال العلماء فيه:

نحن في غنى عن سرد ما قيل من كلمات بحقّ الشيخ ابن بابويه، فهو أعظم من أن يوصف بقول، أو يسطرّ بقلم، إلاّ أنّه حري بنا أن نذكر بعض ما قيل فيه، وإن كان لا يتناسب ومقامه وشأنه العلميّ الرفيع.

(١) وللتفصيل ينظر: رجال النجاشي: ١٩٩، فهرست كتب الشيعة وأصولهم: ١١٩، معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنّفين منهم قديماً وحديثاً: ٢ / ٢٤٧، لؤلؤة البحرين: ٣٨٥، معجم رجال الحديث: ١١ / ٣٩١، الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ٢٤ / ٥ و ٣١٧، الإمامة والتبصرة: ٧٨.

فقد وصفه ابن النديم بأنه من فقهاء الشيعة وثقاتهم^(١).
وقال النجاشي والعلامة الحليّ فيه: بأنه شيخ القميين في عصره، ومتقدّمهم،
وفقيههم، وثقتهم^(٢).

وأطرى عليه شيخ الطائفة الطوسي بأنه الفقيه، الجليل، الثقة^(٣).
وأثنى عليه ابن داود بقوله: (الفقيه الجليل المعظم الثقة الورع المصنّف)^(٤).
وذكره المحدث النوريّ بأنه شيخ الشيعة وعين الإمامية^(٥).
وأخيراً وإن تكن هذه الترجمة هي يسيرة في حقّ الشيخ عليّ بن الحسين ابن بابويه،
ولكن عسى أن نكون قد ذكرنا نزرأً منها ونزرأً من حقّه، وإلاّ فمقامه لا يسعه هذا
القرطاس، ومن أراد المزيد فليراجع كتب الرجال والحديث ونحوهما. فقد فصلوا فيه
القول بما يتناسب ومقامه السامي.

(١) الفهرست لابن النديم: ٢٤٦.

(٢) رجال النجاشي: ٢٦١، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: ١٧٨.

(٣) فهرست كتب الشيعة وأصولهم: ٢٧٣.

(٤) رجال ابن داود الحليّ: ١٣٧.

(٥) مستدرک الوسائل: ٤٣١ / ٢.

الباب الثاني: دراسة عن الرسالة.

وسوف نعرض في هذه الدراسة ثلاثة مطالب وخاتمة، وهي:

المطلب الأول: فيما يظهر من الاختلاف الحاصل بين الشيخ والنجاشي في عدّ

كتاب الرسالة وكتاب الشرائع كتاباً واحداً أو كتابين.

ثم نختم المطلب بذكر العلماء الذين صرحوا أن لديهم نسخة من الرسالة - أو أنهم

اطلعوا عليها - أو يظهر ذلك منهم، وذلك في مقابل العلامة النوري رحمته " وغيره " الذي

صرّح بعدم وجودها، من عصر الشهيد إلى عصره.

المطلب الثاني: في أهمية الرسالة. وتتمثل تلك الأهمية:

أولاً: في تعامل الفقهاء - قديماً وحديثاً - مع الرسالة معاملة النصوص.

ثانياً: في كونها أقدم نصّ فقهي معتبر.

المطلب الثالث: في كون الرسالة ابتكاراً لنوع جديد من الطرح الفقهي لم يعهد

من قبل، كما حُكي ذلك عن نجل الشيخ الطوسي رحمته.

وندرج المطلب الثاني والثالث تحت عنوان (مميزات الرسالة).

والخاتمة تتناول المقارنة بين الفقه الرضوي والرسالة.

المطلب الأول

هل أن رسالة علي بن بابويه إلى ابنه هي نفسها كتاب الشرائع أم لا؟
قال النجاشي في معرض ذكر مصنفات الشيخ علي بن بابويه: (كتاب الشرائع - وهي الرسالة إلى ابنه -)^(١)، وتبعه مشهور العلماء.
وفي المقابل فإن ظاهر الشيخ الطوسي رحمته في الفهرست هو التباين بين الكتابين، حيث قال: (..كتاب الشرائع، كتاب الرسالة إلى ابنه محمد بن علي..)^(٢).
وقد تبعه في ذلك ابن شهر آشوب في معالم العلماء، قائلاً: (.. الشرائع، الرسالة إلى ابنه محمد بن علي رضي الله عنهما..)^(٣).
قال العلامة النوري رحمته: (..ولكن الشيخ في الفهرست، وابن شهر آشوب في معالم العلماء عدّاهما اثنين والثاني تبع الأول، والنجاشي أتقن وأضبط)^(٤).
وأقول: قد يُدعى أن متبوعة ابن شهر آشوب للشيخ غير مؤكدة لعدم اتفاق نسخ معالم العلماء على اللفظ المتقدم ولكن هذه الدعوى غير واضحة كما سيأتي.
فالصحيح أنه تابعه في مغايرة الرسالة للشرائع، كما تابعه في ذلك السيد حسن الصدر في نهاية الدراية، حيث قال في معرض كلامه في تعريف الحديث: (ويرد: على عكسه النقض بالحديث المنقول بالمعنى .. وعلى طرده بكثير من عبارات الفقهاء كالشيخ في النهاية، وعلي بن بابويه في "الشرائع" و "الرسالة")^(٥).

(١) رجال النجاشي: ٢٦١ رقم (٦٨٤).

(٢) فهرست الشيخ الطوسي: ٢٧٣.

(٣) معالم العلماء، رقم: (٤٣٩): ١٠٠.

(٤) خاتمة المستدرک: ٢٨٢/٣.

(٥) نهاية الدراية: ٨١.

وأما احتمال أن يكون (و) في كلامه مصحّف (أو) - كما في هامش الطبعة الحديثة من نهاية الدراية - فهو في غير محلّه، لأنه لا وجه للعطف بـ (أو) هنا إلا إذا كان لغرض بيان اتحاد المسمّى بالشرائع والرسالة، ولكنه قاصر عن إفادة ذلك كما لا يخفى.

وبالجملة: ظاهر كلام السيد حسن الصدر هنا هو متابعة الشيخ تت في مغايرة الرسالة للشرائع، ولعله من جهة بنائه على تقديم قول الشيخ الطوسي في مقام التعارض مع النجاشي كما صرّح به في بعض المواضع^(١).

إلا أن الذي صرّح به في بعض مؤلفاته الأخرى هو كون الشرائع هو رسالته التي كتبها لابنه، حيث قال في رسالة فصل القضاء: (إن الكتاب المعروف عند المتقدمين بكتاب التكليف "لمحمد بن علي السلمغاني" المعروف بابن أبي العزاقر صنعه أيام استقامته وكانت الطائفة تعمل به وترويه عنه وأخذه منه شيخ القميين علي بن موسى بن بابويه وجعله الأصل لرسالة "الشرائع" التي كتبها لابنه الصدوق)^(٢).

وحيث أنّه ألف كتاب النهاية في عام ١٣١٤ هـ كما ورد في خاتمته^(٣) في حين ألف رسالة فصل القضاء في عام ١٣٢٣ هـ كما ورد في آخرها^(٤) يتبيّن أنه كان يتبنى المغايرة بين الشرائع والرسالة أولاً ثمّ بنى على الاتحاد.

(١) قال طاب ثراه: في مقام التعارض بين حكاية الشيخ والنجاشي "قلت الشيخ أشدّ مراساً في ذلك من النجاشي"، نهاية الدراية: ٣٨٤.

(٢) رسالة فصل القضاء في الكتاب المشتهر بفقهِ الرضا للسيد حسن الصدر الكاظمي: ٨٣، وقد تكرر ذلك منه في موضعين: ١١٧ - الرسالة مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل الأربع عشرة، تحقيق الشيخ رضا الاستادي -.

(٣) نهاية الدراية: ٦٠٨

(٤) فصل القضاء: ١٣٦

هذا، والملاحظ أن الشيخ الصدوق تت قد أكثر^(١) النقل عن رسالة والده في الفقيه، والمقنع، والهداية، والعلل، والخصال، وثواب الأعمال.

وفي أغلب تلك الموارد لم يعبر إلا بـ (رسالة والدي أو أبي) وقد عبر بـ (الوصية) في أربعة موارد في المقنع^(٢) ومورد واحد في ثواب الأعمال^(٣) ولم يذكر في شيء من الموارد أن اسم الرسالة أو الوصية هو (الشرائع).

وكذلك من بعده من الفقهاء ممن ذكر الرسالة أو نقل عنها كالسيد المرتضى تت في رسائله^(٤) والشيخ الطوسي تت في ثلاثة موارد في التهذيب^(٥) وابن إدريس في "السرائر"^(٦)، والمحقق الحلي في "المعتبر"^(٧)، والعلامة الحلي في "مختلف الشيعة"^(٨) و"تحرير الأحكام"^(٩) و"التذكرة"^(١٠) وغيرها من مؤلفاته، وابنه في "إيضاح الفوائد"^(١١)،

(١) نقل الصدوق عن رسالة والده في كتبه حوالي (٤٣) مرة.

(٢) المقنع: ٣٦١، ٣٦٣، ٣٧٥، ٤٥٣.

(٣) ثواب الأعمال: ٢٤.

(٤) رسائل السيد المرتضى: ١/٢٧٩، ٢/٣٣١.

(٥) تهذيب الأحكام: ٢/٩٤، ٢٣٢، ٣٥٠/٥.

(٦) السرائر: ١/٣١٨، ٣٨٨، ٤١٥.

(٧) المعتبر: ١/٢٩٤.

(٨) مختلف الشيعة: ١/٣٨٩، ٤٠٢، ١١٩/٣، وغيرها كثير.

(٩) تحرير الأحكام: ٢/٥٣١، ٢٨٣/٥.

(١٠) التذكرة: ٢/٥٤.

(١١) إيضاح الفوائد: ٣/٣١٦، ٤١٧.

والفاضل الآبي في "كشف الرموز"^(١)... فهؤلاء كلهم لم يشيروا إلى أن رسالة ابن بابويه تسمى بالشرائع.

وأول من يظهر منه ذلك ممن كانت عنده الرسالة ونقل عنها هو الشهيد الأول تت في الذكري، حيث ذكر في أوائله^(٢) أنه كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع أبي الحسن ابن بابويه عند إعواز النصوص، ثم حكى عن رسالة ابن بابويه بهذا العنوان في عدّة مواضع^(٣)، وظاهره وحدة المراد بالعنوانين فتأمل.

ومهما يكن فإنّ في المقام احتمالين:

١. أن (الرسالة) مغيرة لكتاب الشرائع كما ورد في النسخ الواصلة إلينا^(٤) من فهرست الشيخ الطوسي تت.

٢. أن (الرسالة) هي الشرائع - كما نصّ على ذلك النجاشي - والسبب في تعدد التسمية هو أن علي بن بابويه سمّى كتابه بالشرائع ولكنه لما كان رسالة منه إلى ولده الصدوق ذكر على ألسنة الحاكين عنه بهذا العنوان حتى غلب على التسمية الأصلية وصار يُعرف برسالة ابن بابويه كما نجد نظير ذلك في كثير من الحالات.

وقبل أن نذكر ما يرجح به أحد الوجهين على الآخر نشير إلى أن أسامي مؤلفات علي بن بابويه المذكورة في فهرست الشيخ ورجال النجاشي - التي تقرب من عشرين مؤلفاً - متطابقة حتى في الترتيب إلّا في عدّة أشياء:

(١) كشف الرموز: ٣١٠/١، ٣٣٧، ١٧٦/٢.

(٢) ذكرى الشيعة: ٥١/١.

(٣) لاحظ ذكرى الشيعة: ٢٥٣/٢، ٢٦٠، ٤٩/٤، ٢٩٦.

(٤) إنما قلنا (النسخ الواصلة إلينا) لما سيأتي من عدم الجزم بصحتها.

أحدها: أن الشيخ عدّ من كتبه (كتاب الحج) وقال (لم يتمّه)، والمذكور بدله في كتاب النجاشي (كتاب المعراج)، ولعل أحدهما تصحيف الآخر.

ثانيها: عدّ الشيخ من كتبه (كتاب النوادر) ولكنه غير مذكور في رجال النجاشي، نعم ورد فيه لفظ (نوادر) قبل ذكر (كتاب المنطق)، ويبدو أنه كان في الأصل (كتاب النوادر) فسقط بعضه وحشر في هذا الموضوع.

ثالثها: أن الشيخ عدّ من كتبه (كتاب الإخوان والالف) و(كتاب التسليم والتميز)، ولكن المذكور في رجال النجاشي (كتاب الإخوان) و(كتاب التسليم) فقط.

رابعها: ما تقدّم من أن المذكور في فهرست الشيخ (كتاب الرسالة إلى ابنه محمد بن علي) بعد ذكر (كتاب الشرائع)، في حين أن المذكور في رجال النجاشي قوله (وهي الرسالة إلى ابنه) بعد ذكر (كتاب الشرائع).

إذا علم ما تقدّم فنقول:

أنه قد يرجح الوجه الأول - أي ما يظهر من فهرست الشيخ من مغايرة الرسالة للشرائع - من جهة تقديم قول الشيخ على قول النجاشي عند التعارض بينهما كما عليه عدد من الأعلام كالتقي المجلسي^(١) وغيره.

كما أنه قد يرجح الوجه الثاني - أي ما هو عليه النجاشي من اتحاد الرسالة مع الشرائع - من جهة تقديم قول النجاشي على قول الشيخ عند التعارض بينهما، كما عليه جمع آخر من الأعلام، وقد صرّح به في المقام العلامة النوري فيما سبق من كلامه.

(١) حيث قال: (فإن الشيخ لتبحره في العلوم يعلم أو يظن عدم لزوم ما ذكره النجاشي)، نقلاً عن رسائل الكلّباسي (٣١٦/٢).

ولكن الصحيح هو أنه لا يوجد ما يقتضي تقديم قول أحدهما على الآخر بصورة عامة بل لا بد من ملاحظة كل مورد على حده والتحقق مما يقتضي تقديم أحد القولين على الآخر فإن لم يوجد بني على تساقطها كما هو الحال في الموارد المشابهة.

ويمكن ترجيح الوجه الأول من جهة أن الظاهر أن الشيخ قد أخذ أسامي مؤلفات علي بن بابويه من فهرست ولده الصدوق - الذي كان من مصادره حين تأليف الفهرست كما يظهر للمتتبع - فإنه قد رواها عن الشيخ المفيد والحسين بن عبيد الله عن أبي جعفر بن بابويه، وهذا هو السند الذي يروي به سائر ما ورد في فهرست الصدوق. ولا شك في أن الصدوق أدري من غيره بكتب أبيه ولا سيما الرسالة التي ألفها له.

وأما احتمال أن تكون كلمة (وهو) ساقطة بين قوله (كتاب الشرائع) وقوله (كتاب الرسالة إلى ابنه محمد بن علي) أي أنه كان مثل قوله في ترجمة ابن خانبه (له كتاب التأديب وهو كتاب يوم وليلة) فهو احتمال لا شاهد له، ومن هنا لا يمكن البناء عليه.

هذا ما يمكن أن يرجح به الوجه الأول، وفي المقابل يمكن أن يرجح الوجه الثاني بالنظر إلى عدة أمور:

الأول: أنه قد نصّ غير واحد من الأعلام أن النجاشي كان ناظراً إلى فهرست الشيخ حين تأليفه له، قال السيد بحر العلوم في رجاله (وحكى - أي النجاشي - في كثير من المواضع عن بعض الأصحاب وأراد به الشيخ)، وقال أيضاً (وهذان الكتابان - أي الفهرست ورجال الشيخ - هما من أجل ما صنف في هذا العلم،.. وقد لحظهما النجاشي رحمه الله في تصنيفه، وكانا له من الأسباب الممدة والعلل المعدة)^(١)، ومثله ما ذكره

(١) رجال السيد بحر العلوم: ٢ / ٤٧.

الكلباسي في رسائله الرجالية^(١)، وحكي أيضاً عن السيد البروجردي أنه قال (إن فهرست النجاشي كالذيل بالنسبة لفهرست الشيخ الطوسي)^(٢)(٣).

وقد مرَّ أن النجاشي ذكر كتب علي بن بابويه مطابقاً في الترتيب لما أورده الشيخ في الفهرست - إلا في مورد واحد لا يبعد وقوع الخطأ فيه - وحيث لا يحتمل بموجب حساب الاحتمالات حصول ذلك بالمصادفة فلا بد فيه من أحد أمرين: إما أن النجاشي أخذ تلك الأسماء من فهرست الشيخ أو أنه أخذها من مصدر آخر كان معتمداً على ما اعتمد عليه الشيخ وهو فهرست الصدوق كما سبق.

وعلى التقديرين فإن اشتغال ما ذكره النجاشي على لفظة (وهي) بعد قوله (كتاب

(١) الرسائل الرجالية للكلباسي: ٣١٦ / ٢.

(٢) كليات في علم الرجال: ٦٣.

(٣) قد يُستشهد لما ذكر من أن النجاشي كان ناظراً إلى ما في الفهرست بها ذكره في ترجمة إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى بقوله (وحكى بعض أصحابنا عن بعض المخالفين أن كتب الواقدي سائرهما إنما هي كتب إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى، نقلها الواقدي وادعاها. وذكر بعض أصحابنا أن له كتاباً مبوباً في الحلال والحرام عن أبي عبد الله عليه السلام)، فقليل أن الظاهر أن المراد ببعض الأصحاب هو الشيخ الطوسي لأنه ذكر في ترجمة إبراهيم بن محمد جميع ما أورده النجاشي. ولكن يمكن أن يقال أنه يحتمل أن كلا من الشيخ والنجاشي قد نقلتا عن ثالث كالغضائري - الحسين بن عبيد الله - فلا يصلح ما ذكر من التشابه بين نقل الشيخ والنجاشي دليلاً على متابعة النجاشي للشيخ.

وأما كون مراد النجاشي ببعض الأصحاب هو الشيخ فهو غير ثابت بل لعل المراد ابن الغضائري أحمد ابن الحسين وقد صرح بهذا العلامة التستري في الأخبار الدخيلة (١ / ٩٦)، ويؤكد أنه أني قمت بمقارنة أغلب الموارد التي عبّر فيها النجاشي بـ (ذكر ذلك بعض الأصحاب) مع فهرست الشيخ فلم أجد تشابهاً فيها سوى ما نقلته في إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى.

الشرائع) يقرب احتمال سقوطها عن فهرست الشيخ فيما وصل إلينا من نسخه، فليتأمل. الثاني: إن المحقق السيد محمد رضا الجلاي قد طبع مؤخراً معالم العلماء لابن شهر آشوب معتمداً على عدّة نسخ مخطوطة قديمة وذكر^(١) أن ظاهر واحدة منها فقط هو تعدد الرسالة والشرائع وحيث أن معالم العلماء قد صرح مصنفه بأن الأصل فيه هو فهرست الشيخ وأنه بمثابة التتمة له^(٢) ولا يشمل التصحيح القياسي على رجال النجاشي في النسخ الأخرى الظاهرة في وحدة المسمى بالسرائع والرسالة فلا محالة يترجح احتمال سقوط لفظة (وهو) من نسخ الفهرست الواصلة إلينا.

ولكن يُمكن المناقشة في هذا البيان بأن معالم العلماء طبع أيضاً مؤخراً بتحقيق مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث وعدد من النسخ التي اعتمدها السيد الجلاي هي مما اعتمدها محقق طبعة آل البيت كذلك ومنها النسختان المرعشيتان برقم (٦٨٧٧) ورقم (٣١١٢) ولم يرد في طبعة آل البيت الإشارة إلى وجود اختلاف في نسخ الكتاب في هذا الموضوع^(٣).

ولم يعرف الوجه فيما ذكره السيد الجلاي من أن ظاهر إحدى النسخ فقط هو التعدد فليراجع.

الثالث: إن الشيخ علي بن بابويه قد ذكر في مقدمة الرسالة ما لفظه (وأمر أن تؤثر من العلوم المآثر التي هي ملاذ للدين والدنيا، .. ومرجئة الفضل في البدوى^(٤) والعقبى،

(١) معالم العلماء بتحقيق السيد الجلاي: ١٦١.

(٢) معالم العلماء: ٤٩.

(٣) معالم العلماء بتحقيق مؤسسة آل البيت (ع): ٢ / ٢٤٧.

(٤) كذا في الأصل، والذريعة (٤٦/١٣)، وفي (ب): (البدئ).

(شرائع) دينه القيم، وحدود طاعته من الصلاة والزكاة والصوم..).

ويقوى في النظر أن يكون ذكره لكلمة (شرائع) إشارة إلى اسم الكتاب كما هو طريقة القدماء في ذلك وقد وضع الشيخ آقا بزرك الطهراني طاب ثراه كلمة (الشرائع) بين قوسين عند إيراد مقطوعاً من المقدمة في كتابه الذريعة^(١) إشارة إلى هذا المعنى.

الرابع: إن العنوان الموجود على نسخة الأصل عندنا في التحقيق هو (كتاب رسالة ابن بابويه القمي في شرائع الإسلام) ويلوح منه أنه جمع بين الاسمين أي الرسالة والشرائع، ولكن اللافت للانتباه أنه لم ترد كلمة (الإسلام) في أي مصدر من المصادر في اسم هذا الكتاب بل المذكور في الجميع لفظ (الشرائع) فقط والملاحظ أنه كان لبعض المتقدمين كتباً بهذا الاسم أي (الشرائع) كيونس بن عبد الرحمن وعلي بن إبراهيم القمي، فمن القريب جداً أن علي بن بابويه كان قد سمى رسالته إلى ابنه بالشرائع أيضاً، وليس في العنوان الموجود على نسخة الأصل دلالة ظاهرة على تسمية الكتاب بـ (شرائع الإسلام) فإنه لو كان المذكور (رسالة شرائع الإسلام لابن بابويه القمي) لكان دالاً على ذلك، وأما قوله (رسالة ابن بابويه القمي في شرائع الإسلام) فهي نظير قولنا (كتاب العلامة الحلي في رجال الحديث) فهو إنما يدل على موضوع الكتاب لا على اسمه فليتأمل.

وفي ضوء ما تقدّم يترجح في النظر أن تكون رسالة ابن بابويه إلى ابنه هي كتاب الشرائع المعدود في مؤلفاته، كما يترجح كون عنوانه هو (الشرائع) المذكور في فهرست الشيخ ورجال النجاشي وكلام الشهيد الأول في الذكرى دون (شرائع الإسلام) الذي ربما يوحي به ما على نسخة الأصل المعتمدة في التحقيق.

ولذلك آثرنا ونحن نعيد نشر هذه الرسالة مع بعض الإضافات والتصحيحات

(١) الذريعة: ١٣/٤٦.

أن ننشرها باسم (الشرائع) بعد أن نشرناها لأول مرّة في المجلّة باسم شرائع الإسلام. وبقي هنا شيء، وهو: أنه قد مرّ أن الصدوق عليه السلام قد نقل بعض الموارد عن وصية والده^(١) والمراد بها هي الرسالة لا غيرها.

ويبدو أنه عبّر عنها بالوصية لما ورد في خطبة الرسالة إذ قال: (وأوصيك بما أوصى به إبراهيم بنيه ويعقوب عليه السلام ﴿إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾). ويشهد لاتحاد الوصية والرسالة أن السيد ابن طاووس عليه السلام قال في بعض كتبه: (وجدت جماعة ممن تأخر زمانهم عن لقائه قد أوصوا برسائل إلى أولادهم، دلّوهم بها على مرادهم. منهم أحمد بن محمد الصفواني، ومنهم علي بن الحسين بن بابويه^(٢)). فإن قوله عليه السلام (أوصوا برسائل إلى أولادهم) ظاهرٌ في أن الوصية والرسالة كتاب واحد.

ويؤكد أن المراد بالوصية هو الرسالة أنه لم يذكر أحد ممن تعرض لمؤلّفات ابن بابويه أن له كتاباً باسم (الوصية).

كما أن الصدوق عليه السلام تعامل معها تعامل رسالة أبيه. إذ وزعها على الأبواب الفقهية المناسبة لها. ومن تلك الموارد ما قاله في المقنع: (قال والدي (ره) في وصيته إلي: .. فلو أن رجلاً أعطته امرأته مالا، وقالت: اصنع به ما شئت، فأراد الرجل أن يشتري جارية يطؤها لما جاز له، لأنها أرادت مسرته فليس له أن يعمل ما ساءها)^(٣).

(١) نقل عنه في خمسة موارد أربعة في (المقنع): ٣٦١، ٣٦٣، ٣٧٥، ٤٥٣، وواحدة في (ثواب الأعمال): ٢٤.

(٢) كشف المحجة لثمرة المهجة: ٤٥.

(٣) المقنع: ٣٦٣.

وهذا الذي نقله عن الوصية هو مفاد رواية الحسين بن المنذر نفسها التي نقلها في الفقيه: (قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: دفعت إليّ امرأتي مالاً أعملُ به ما شئت، فأشترى من مالها الجارية أطؤها؟ قال: لا، إنّما دفعت إليك لتقر (عينها)^(١) وأنت تريد أن تسخن عينها)^(٢).

وأوضح من القرائن المتقدّمة في الدلالة على المطلوب ما نقله الصدوق رحمته الله في "المقنع" عن "الوصية" إذ قال: (قال والدي (ره) في وصيته إليّ: اعلم يا بني أن أصل الخمر من الكرم، إذا أصابته النار، أو غلا من غير أن تصيبه النار فيصير أسفله أعلاه، فهو خمر لا يحل شربه، إلّا أن يذهب ثلثاه ويبقى (ثلثه)^(٣)، فإن نش من غير أن تصيبه النار، فدعه حتى يصير خلاً من ذاته، من غير أن تُلقِي فيه ملحاً أو غيره حتى يتحول خلاً)^(٤).

فإن هذا الذي نقله عن الوصية نقل نحوه في الفقيه، لكن نسبة إلى الرسالة، وهذا كالصريح في كون الرسالة هي نفسها الوصية .

إذ قال: (وقال أبي رضي الله عنه في رسالته إليّ: اعلم أن أصل الخمر من الكرم إذا أصابته النار، أو غلا من غير أن تمسه النار، فيصير أسفله أعلاه فهو خمر ولا يحل شربه

(١) كذا في الفقيه والصحيح (عينك)؛ لأنه هكذا رواها الشيخ في التهذيب: ٣٤٧/٦ عن الحسين بن منذر، ويؤيده ما ورد في الرسالة من قوله (لأنها أرادت مسرته)، وهو المناسب لمقتضى المقابلة بين (تسخن عينها) و(دفعت اليك لتقر عينك) كما هو واضح.

(٢) الفقيه: ١٢١/٣، باب التجارة وآدابها وفضلها وفقهها.

(٣) في المصدر (ثلثه)، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) المقنع: ٤٥٤.٤٥٣.

إلّا أن يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه، فإن نَشَّ من غير أن تمسه النار فدعه حتى يصير خلا من ذاته من غير أن تلقي فيه شيئاً^(١).

ثمَّ أنه وصل بنا الكلام إلى معالجة نقطة مهمة أثارها العلامة النوري رحمته في خاتمة المستدرك إذ قال: (وليس لهذه الرسالة في هذه الأعصار وما قبلها إلى عصر الشهيد أثر .. وقد ضاع كما ضاع - لقلّة الهمم - سائر مؤلفاته)^(٢).

ونحن في المقابل سنحاول التعرض لذكر العلماء الذين صرحوا بأن لديهم نسخة من الرسالة - أو أنهم اطلعوا عليها - أو يظهر ذلك منهم من عصر الشهيد وإلى يومنا هذا.

قال الكلّباسي رحمته: (قيل كانت رسالة علي بن الحسين بن بابويه عند قدماء الأصحاب وعند الفاضل الهندي، والسيد محمد مهدي النجفي، والشيخ أسد الله الكاظمي من المتأخرين)^(٣).

أقول: أمّا الفاضل الهندي فلم أعثر على تصريح له بذلك، وأمّا ما نقله عن رسالة علي بن بابويه - في كشف اللثام - فلم أجد أيضاً أنه نقل نصاً لم ينقله من سبقه، ففي جميع ما تابعته من نقله عن الرسالة سبق أن نقله غيره كالصدوق أو المحقق الحلّي، أو العلامة الحلّي، أو الشهيد، وفي كثير من تلك الموارد يقول: (كما حُكي عن علي بن بابويه)^(٤)، وفي موارد تعارض النقل عن الرسالة - كما في وقوع الحيّة في الإناء حيث اختلف ما نقله

(١) الفقيه: ٤٠/٤، في ذيل مرفوعة جابر، باب حد شرب الخمر وما جاء في الغناء والملاهي.

(٢) خاتمة المستدرك: ٢٨٢/٢.

(٣) الرسائل الرجالية للكلّباسي: ٢٤/٤.

(٤) كشف اللثام: ٤٤/٦، ٤٤٢/٦، ٢٦٠/٦، وغيرها كثير.

العلامة عمّا نقله المحقق في "المعتبر"، وتعجّب من ذلك صاحب المعالم - لم يتصدّد صاحب كشف اللثام لترجيح أحد النقلين مما يكشف عن عدم اطلاعه على الرسالة. نعم، المعروف عنه أن مكتبته كانت زاخرة بالكتب والمخطوطات^(١) والملاحظ أنه في كشف اللثام لم ينقل غالباً عن كتب العلماء بواسطة، بل يظهر منه النقل مباشرة من كتب الأصحاب، وهذا يؤكد أن له مكتبة غنية بالمصادر.

وأما السيد بحر العلوم فأيضاً لم يصرح أن لديه نسخة من الرسالة لكنه نقل في (مصاييح الأحكام) موردين يظهر منهما أن لديه نسخة منها.

(١) المورد الأول، قوله تتقدّم: (ولم يشترط أحد منهم صحة الصوم بغسل المسّ إلّا) الشيخ علي بن بابويه في رسالته. فإنه أوجب قضاء الصوم والصلاة على ناسي غسل المسّ. ولم أجد أحداً نقل عنه ذلك ولعل في النسخة وهماً من النساخ، وعبارة الرسالة مطابقة للفقهاء الرضوي في حكم الصلاة دون الصوم فإنه غير المذكور فيه)^(٢).

وقوله تتقدّم: (ولم أجد أحداً نقل عنه ذلك) دليل على أنه نقل عن الرسالة نفسها. ونحن كذلك بعد التتبع التام لم نعث على من نقل عن الرسالة ذلك سوى السيد تتقدّم، وقد اعترف بهذا صاحب الجواهر أيضاً^(٣).

(١) راجع مقدمة كشف اللثام: ١: ٣٥، ففيها شواهد على تميّز مكتبة الفاضل الهندي بذلك.

(٢) مصاييح الأحكام: ٢/٢٠٥.

(٣) قال صاحب الجواهر: "فما يُنقل عن والد الصدوق في الرسالة من إيجاب القضاء للصوم والصلاة لمن نسي الغسل ضعيف شاذ، مع أنه احتمال الناقل لذلك أن في عبارته وهماً من النساخ ويؤيده عدم نقل غيره عنه ذلك" جواهر الكلام: ١/٣٥.

(٢) المورد الثاني، قوله تت: (فمتى وجدت ماءً ولم تعلم فيه نجاسة فتوضأً منه واشرب.. فلا بأس بأن تتوضأً منه وتشرب)^(١) فهذا الذي نقله عن الرسالة أيضاً لم نجد من نقله عنها سواه. وقد ذكر أيضاً الباب المنقول عنه وهو باب الأواني والأواعي، وهذا يؤكد اطلاعه على الرسالة لأن عادة من ينقل بواسطة أحد أن لا يعرف الباب المنقول عنه إلا إذا ذكره الناقل الأول له.

ولكن اللافت للانتباه أن - تلميذه الفذ - صاحب مفتاح الكرامة لم يطلع على الرسالة بحسب الظاهر لأن كل ما نقله عن الرسالة كان بواسطة الغير^(٢).

وأما الشيخ أسد الله التستري الكاظمي فقد صرح هو بنفسه في مقاييس الأنوار بأنه يمتلك قطعة من أول الرسالة، قائلاً: (وكان له كتب كثيرة منها: "الشرائع" المعبر عنها ظاهراً بالرسالة وهي رسالته إلى ابنه والموجود عندي قطعة من أولها ويظهر من الشيخ والسروي أنها غير الشرائع)^(٣).

ونضيف إلى ما ذكره الكلباسي تت:

(١) أن الشيخ محمد بن علي الجباعي تت الجد الأعلى للشيخ البهائي تت كان يمتلك نسخة من الرسالة، حيث انفرد بالنقل عن الرسالة في عدة موارد نقلنا عنه في تحقيق الرسالة بعضها والبعض الآخر سننقله في الملحق.

(٢) أن الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني قد صرح بامتلاكه نسخة من الرسالة، قال

(١) مصابيح الأحكام: ٣١٢/١ - ٣١٣.

(٢) مفتاح الكرامة: ٣٩٩/١، ٤٦٩/٢، ٤٧٩، ٤٢/٣، ٣٣٨ وغيرها كثير.

(٣) مقاييس الأنوار: ٧ (ط.ق.)، والمقصود ب(السروي) هو ابن شهر آشوب صاحب كتاب معالم العلماء.

- معقّباً على كلامٍ للمحقق والعلامة - : (إن هذا الاختلاف الذي وقع في النقل عجيب، وأعجب منه أن النسخة التي عندنا للرسالة خالية من كلا النقلين، والذي فيها "وإن وقعت فيها حية.." إلى أن قال: "فاستق منها للحية دلاء"، وهذه النسخة قديمة وعليها آثار التصحيح والمعارضة)^(١).

(٣) مجموعة من الأعلام الذين اقتنوا نسختنا^(٢) أو اطلعوا عليها ابتداءً من السيد حسن الصدر الكاظمي رحمته الذي ببركته نجا هذا الأثر المهم من الضياع، ثم السيد محمد الهندي رحمته، ومن بعده الشيخ محمد طاهر السماوي رحمته، والشيخ آقا بزرگ الطهراني رحمته، ثم الشيخ محمد جواد البلاغي رحمته والشيخ علي آل كاشف الغطاء رحمته - صاحب الحصون المنيعه - والميرزا محمد علي الأردوبادي، وها هي اليوم وبحمد الله تعالى بمتناول يد القارئ الكريم.

(١) المعالم (قسم الفقه: ١/٢٤٣).

(٢) تعرضنا تحت عنوان (النسخ المعتمدة في التحقيق) لإثبات أن نسخة الأصل المعتمدة هي التي تحدث عنها الشيخ آقا بزرگ الطهراني في الذريعة فراجع.

مميزات الرسالة

المطلب الثاني: في أهمية الرسالة.

وتتمثل تلك الأهمية التي أولاهها العلماء لهذا الأثر النفيس والقيم بما يلي:

أولاً: تعامل الفقهاء مع فتاوى الفقيه علي بن بابويه معاملة النصوص.

وهذه الحقيقة قد صرح بها العديد من فقهاءنا^(١)، ومنهم الشهيد الأول قائلاً:

(وقد كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ أبي الحسن ابن بابويه ^{تت} عند إعواز النصوص لحسن ظنهم به، وأن فتواه كروايتها)^(٢).

(١) ومَن صرَّح بذلك الشهيد الثاني حيث قال: "ولقد كان المتقدمون يرجعون إلى فتوى هذا الصدوق عند عدم النص إقامة لها مقامه، وبناء على أنه لا يحكم إلا بما دل عليه النص الصحيح عنده" المسالك: ٤٥١/٢.

وقال العلامة المجلسي "وعلمناؤنا يعدون فتاواه من جملة الأخبار" بحار الأنوار: ٢٦/١، وقال مرة أخرى "وينزل أكثر الأصحاب لكلامه - الصدوق - وكلام أبيه رضي الله عنهما منزلة النص المنقول والخبر المأثور"، بحار الأنوار: ٤٥/١٠.

وقال الفاضل التوني "إنه لا يفتي ابن بابويه في المسائل إلا بمنطوقات الأدلة". نقلا عن رسائل الكلباسي: ٣٣٢/٤.

وقال صاحب الجواهر: "وفتوى الشيخ في النهاية التي قيل إنها متون أخبار كرسالة علي ابن بابويه". جواهر الكلام: ١٤٤/٣.

وقال الآخوند الخراساني: "لاسيما مثل الصدوقين الغالب إفتاؤهما بمتون الأخبار"، اللمعات النيرة: ٢٣٨، ونحوه ما ذكره الشيخ محمد حسين الحائري في الفصول الغروية: ٣١٢ وغيرهم كثير.

(٢) ذكرى الشيعة: ٥١/١.

ولكون هذه الحقيقة بالغة الأهمية حاولنا إثباتها من كلمات المتقدمين وجمع الشواهد لذلك، ومن أهم تلك الشواهد ما يلي:

(أ) تصريح الشيخ علي بن بابويه نفسه في مقدمة الرسالة إلى ولده، إذ قال: (فقد أديتها إليك عن أئمة الهدى، مؤثراً ما يجب استعماله، وحاذفاً من الإسناد ما يثقل حملة، ويكثر بالتقصاص من الكتاب طرقة)^(١).

(ب) تعامل الصدوق عليه السلام مع رسالة والده أيضاً وفق هذه الحقيقة فهو - فضلاً عن عدّه الرسالة من الكتب المعتمدة في تأليف الفقيه^(٢) - قد أكثر من النقل عنها في كتبه كالفقيه والمقنع والهداية والعلل وثواب الأعمال وغيرها^(٣).

ويظهر ذلك جلياً في كتابه (من لا يحضره الفقيه)، إذ لم ينقل في بعض الأبواب إلا عن الرسالة، وهي:

١. باب حكم جفاف بعض الموضوع قبل تمامه^(٤) (٥).

(١) مقدمة الرسالة: ٤١٧.

(٢) الفقيه: ٥/١. قال الصدوق عليه السلام: (وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول وإليها المرجع..). وعدّ جملة من هذه الكتب، ومقصوده عليه السلام أنه لم ينقل عن كتب غير موصوفة بهذه الأوصاف كالكتب التي هجرها قداماؤنا، وليس المقصود صحة جميع ما في هذه الكتب، كيف وقد عدّ منها كتاب نواذر الحكمة، وما استثناه منه هو وشيخه مذكور في كتب الرجال.

(٣) بلغت تلك الموارد حوالي (٤٣) مورداً موزعاً على تلك الكتب.

(٤) الفقيه: ٣٥/١.

(٥) جاء في (روضة المتقين) في هذا الموضوع (١/ ١٨٥): (ولما كان الرسالة متن الأخبار الصحيحة التي وصل إلى الصدوق، كان يعمل عليه أو لحسن ظنه بأبيه، و يذكر أحيانا من الرسالة تيمناً وتبركاً ورعايةً لحق أبيه بأن لا يُنسى).

٢. باب أفضل النوافل^(١).

٣. باب ما يجب على المتمتع إذا وجد ثمن الهدي ولم يجد الهدي^(٢).

٤. باب الحكم في جميع الدعوى^(٣).

بل ذهب إلى أبعد من ذلك - في بعض الموارد - فتصرّف في بعض الروايات وجعل الأصل ما ذكره والده في الرسالة، كما في باب ما يصلّى فيه، وما لا يصلّى من الثياب .
 إذ قال: (وروي عن داود الصرمي أنه قال: سألت رجلاً أبا الحسن الثالث عليه السلام عن الصلاة في الخبز يُغش بوبر الأرناب، فكتب: يجوز ذلك).

وقال الصدوق تت بعدها مباشرة: (هذه رخصة. الآخذ بها مأجور، ورادها مأثوم، والأصل ما ذكره أبي في رسالته إليّ، وصلّى في الخبز ما لم يكن مغشوشاً بوبر الأرناب)^(٤).

فلاحظ كيف أنه نقل مكاتبة أبي الحسن الثالث عليه السلام في جواز الصلاة في الخبز المغشوش بوبر الأرناب، ومع ذلك حملها على كونها رخصة بركة رسالة أبيه.
 اللهم إلا أن يقال: إنّ دلالتها على الرخصة واضحة، ولعل مراده بقوله (والأصل ما ذكره أبي ..) هو أنّ الحكم الأولي هو المنع من الصلاة في الخبز المغشوش ولكن الإمام عليه السلام رخص في ذلك لمصلحة.

(١) الفقيه: ١/٣١٤.

(٢) الفقيه: ٢/٣٠٤.

(٣) الفقيه: ٣/٣٩.

(٤) الفقيه: ١/١٧١.

وقريب منه ما قاله بعد رواية سماعه بن مهران - التي سألت فيها أبا عبد الله عليه السلام عن لحوم السباع من الطير - فقد نقل عن رسالة أبيه ما يتنافى مع ظاهر مكاتبة^(١) يحيى بن عمران - التي نقلها بعد كلام أبيه بروايتين - .

إذ قال: (قال أبي (رضي الله عنه) في رسالته إليّ: لا بأس بالصلاة في شعر ووبر كل ما أكلت لحمه. وإن كان عليك غيره من سنجاب أو سمور أو فنك وأردت الصلاة فانزعه، وقد روي في ذلك رخص)^(٢).

ثم قال: وروي عن يحيى بن أبي عمران أنه قال: (كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام في السنجاب والسنجاب والفنك والخز، وقلت: جعلت فداك أحب أن لا تحبيني بالتقية في ذلك، فكتب بخطه إليّ: صلّ فيها).

وقد اعترف بهذه الحقيقة غير واحد من العلماء، منهم السيد حسن الصدر الكاظمي، إذ قال: (فالصدوق ذكر رسالة أبيه في الكتب التي إليها المرجع، وعليها المعول. وبلغ من شدة الاعتماد عليها بحيث قدّم بعض مضامينها على الأخبار المعتمدة، وليس هذا إلا أنها مأخوذة من الأخبار المعتمدة الصحيحة لديه ولدى والده)^(٣).

وأيضاً نقل عن رسالة أبيه في "المقنع"، قائلاً: (وكل من ترك ذا قرابة من أهل

(١) كل من رواية يحيى بن عمران وداود الصرمي مكاتبة، فلاحظ. وقد قال الوحيد البهبهاني في أمثال المقام: "ولأنها لا يؤمن من أن يطالع عليها - يعني المكاتبة - من لا يرضى الإمام عليه السلام بالاطلاع عليها، ولذا لا تكاد تخلو مكاتبة عن حزازة، كما يشهد به الوجدان" الحاشية على مدارك الأحكام: ٣٦٥/٢.

(٢) الفقيه: ١٧٠/١، وقد فسّر التقي المجلسي الرخص بـ (بالجواز مع الكراهة أو في حال الاضطرار) روضة المتقين: ١٥٤/٢.

(٣) رسالة فصل القضاء في الكتاب المشتهر بفقهِ الرضا للسيد حسن الصدر الكاظمي: ١٣٠.

الذمة، وذا قرابة مسلماً - ممن قرب نسبه أو بعد - لكان المسلم أولى بالميراث من الذمي، فلو كان الذمي ابناً وكان المسلم أخاً أو عمّاً أو ابن أخ أو ابن عم أو أبعد من ذلك، لكان المسلم أولى بالميراث.. الخ^(١).

مع أن ما نقله عن الرسالة موجود في روايات عدّة رواها - هو بنفسه - في الفقيه^(٢) ومع ذلك اكتفى بالنقل عن الرسالة، وليس ذلك إلاّ اعتقاداً منه أنها تحقق نفس الغرض الموجود في الروايات.

وأما في الهداية فقد تعامل الصدوق مع الرسالة بنحو آخر. فهو لا يجد ضيراً في نسبة رواية للإمام الصادق عليه السلام وينسب - الرواية نفسها - مرة أخرى لأبيه في الرسالة. قال: (قال الصادق عليه السلام: لا بأس بإخراج الفطرة في أول يوم من شهر رمضان إلى آخره، وهي زكاة إلى أن تصلي العيد، فإن أخرجتها بعد الصلاة فهي صدقة، وأفضل وقتها آخر يوم من شهر رمضان)^(٣).

بينما أورد الرواية هذه نفسها بعين ألفاظها في الفقيه ونسبها إلى والده في الرسالة^(٤). وبهذا العرض لطريقة تعامل الصدوق مع رسالة أبيه يظهر لك النظر فيما أفاده جملة من العلماء كالشهيدين^(٥) والسيد حسن الصدر^(٦) وغيرهم من أن الأصحاب

(١) المقنع: ٥٠٢.

(٢) الفقيه: ٤/٢٤٣، باب ميراث أهل الذمة.

(٣) الهداية: ٢٠٤.

(٤) الفقيه: ٢/١١٨، باب الفطرة، في ذيل رواية محمد بن مسلم.

(٥) تقدّم نقل كلام الشهيدين فراجع.

(٦) قال السيد الصدر: "ولو كانوا يعتبرونها اعتبار الأخبار المعتمدة لكان اللازم عليهم أن يعاملوها

كانوا يرجعون إلى الرسالة عند عدم النصّ، فقد ظهر لك بما تقدم أن الصدوق لجأ إلى الرسالة مع وجود الروايات أمامه.

اللهم إلا أن يقال: ربما يكون نظرهم الشريف إلى أمثال الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي - كما سيجيء بعد قليل - .

وبالجمله لم يتعامل الصدوق مع ما ينقله عن الرسالة إلاّ تعامل النصوص المعتمدة، كما صرح بذلك جملة من الفقهاء.

(ج) ولنتقل إلى نموذج آخر من الفقهاء - لنؤكد هذه الحقيقة - وهما الشيخ المفيد رحمته والشيخ الطوسي رحمته، فإنه يظهر منها أيضاً الاعتماد على الرسالة. فقد نقلها عنها في ثلاثة مواضع من المقنعة - وتبعاً له التهذيب - وهي:

١ - قال المفيد رحمته في المقنعة: (والسنة التوجّه بسبع تكبيرات في سبع صلوات) ^(١).

وقال الشيخ الطوسي رحمته معقّباً: (ذكر ذلك علي بن الحسين بن بابويه ولم أجد به خبراً مسنداً) ^(٢)، لكنه مع ذلك أفتى على طبقه في المبسوط ^(٣)، والنهاية ^(٤)، ومصباح المتهجد ^(٥)، وكذا ابن إدريس في السرائر ^(٦).

معاملة تلك الروايات، ويعتمدوا عليها قبل الإعواز لا عنده، وجمعوا بينها وبين غيرها من الروايات كما هي طريقتهم فيما يصح فيه الجمع... "فصل القضاء في كتاب فقه الرضا: ١٢٩.

(١) ينظر: المقنعة: ٤٣٦.

(٢) تهذيب الأحكام: ٩٤/٢.

(٣) المبسوط: ١٠٤/١.

(٤) النهاية: ٧٣.

(٥) مصباح المتهجد: ٣٥.

(٦) السرائر: ٢٣٧/١.

٢- قال المفيد رحمته في المقنعة: (ولا يجوز لأحد أن يصلي وعليه قباء مشدود إلا أن يكون في الحرب فلا يتمكن من أن يحمله فيجوز ذلك للاضطرار)^(١).

قال الشيخ الطوسي رحمته: (ذكر ذلك علي بن الحسين ابن بابويه، وسمعتها من الشيخ مذاكرة، ولم أعرف به خبراً مسنداً)^(٢).

ومع ذلك فقد أفتى علي وفقه السيد المرتضى^(٣) والشيخ الطوسي في المبسوط^(٤) والنهاية^(٥).

٣- قال المفيد رحمته: (ومن نفرَّ حمام الحرم فعليه دم شاة، فإن لم ترجع فعليه لكل طائر دم شاة)^(٦).

وقال الشيخ رحمته: (ذكر ذلك علي بن الحسين ابن بابويه في رسالته ولم أجد به حديثاً مسنداً)^(٧).

وأفتى علي وفقه في المبسوط^(٨)، والنهاية^(٩)، وكذا ابن إدريس في السرائر^(١٠).

(١) المقنعة: ١٥٢.

(٢) التهذيب: ٢٣٢/٢.

(٣) أنظر: المعبر: ٩٩/٢، منتهى المطلب: ٢٦٠/٤، تحرير الأحكام: ٢٠٠/١.

(٤) المبسوط: ٨٣/١.

(٥) النهاية: ٩٨.

(٦) المقنعة: ٤٣٦.

(٧) التهذيب: ٣٥٠/٥، باب الكفارة عن خطأ المحرم.

(٨) المبسوط: ٣٤١/١.

(٩) النهاية: ٢٢٤.

(١٠) السرائر: ٥٦٠/١.

وقال الفاضل الآبي^(١) - بعد قول المحقق الحلي (وقيل اذا نَفَّرَ حمام الحرم..)-
القائل (به) هو ابن بابويه، وتبعه الشيخان وأتباعهما.

وقال الشهيد الثاني رحمته^(٢) - بعد نقل كلام الشيخ الطوسي المتقدم - (ثم اشتهر ذلك بين الأصحاب حتى كاد أن يكون إجماعاً).

أقول: لاحظ كيف تحوّلت فتوى الفقيه علي بن بابويه إلى شبه إجماع، وأفتى بها أمثال الشيخ المفيد والشيخ الطوسي، وكيف أفتى بها ابن إدريس^(٣) الذي عُرِفَ عنه أنه لا يعمل بخبر الآحاد، مع التفاتهم جميعاً إلى أنه لم يُعثر على خبر مُسندٍ فيها، أليس هذا اعترافاً عملياً منهم بأن ما يفتي به علي بن بابويه هو مضامين أخبارٍ معتبرة؟

٤- يُمكن أن يُضاف بعض الموارد، كما في قضاء السجدة المنسية من ركعة، قال الشهيد الثاني: (وذهب المفيد إلى قضاء السجدة المنسية من ركعةٍ إلى أن يركع في الأخرى مع سجديات تلك الركعة، ومثله ذكر علي بن بابويه ولم نقف لهما على مستند)^(٤).

وأيضاً في مسألة تقديم الرجل اليسرى قبل اليمنى عند الدخول إلى بيت الخلاء علّق المجلسي قائلاً: (تبع - الشيخ الطوسي - علي بن بابويه في هذا الوجه وتبعها الأصحاب لحسن الظن بهما أنهما أخذاه من خبر)^(٥).

(١) كشف الرموز: ٤٠٢/١.

(٢) المسالك: ٤٥١/٢.

(٣) راجع ما ذكره ابن إدريس من رفضه لما في كتب الأصحاب ومن ثم اختار ما في رسالة ابن بابويه، السرائر: ٧٨/١.

(٤) روض الجنان: ٩٢٥.

(٥) ملاذ الأحيار: ١٢٠/١.

(د) السيد المرتضى علم الهدى رحمته (١) فقد ورد للسيد المرتضى سؤالان مهمان يكشفان عن جانب من الحقيقة حول مدى تأثير رسالة علي بن بابويه في المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت، والسؤالان هما:

١. ما يشكل علينا من الفقه نأخذه من (رسالة علي بن موسى بن بابويه القمي) أو من (كتاب الشلمغاني) أو (من كتاب عبيد الله الحلبي) (٢)؟

وقد أجاب السيد المرتضى قائلاً: الرجوع إلى كتاب ابن بابويه وإلى كتاب الحلبي أولى من الرجوع إلى كتاب الشلمغاني على كل حال (٣).

٢. هل يجوز لعالم أو متمكن من العلم أو عامي الرجوع في تعرف أحكام ما يجب عليه العمل به من التكليف الشرعي إلى كتاب مصنف، ك(رسالة المقنعة) و(رسالة ابن بابويه) أو كتاب رواية ك (الكافي للكليني) أو كتاب أصل ك (كتاب الحلبي) أم لا يجوز ذلك؟

فان كان جائزاً فما الوجه فيه ؟ مع أنه غير مثمر لعلم، ولا موجب ليقين، بل الفقهاء العاملون بأخبار الآحاد لا يميزون ذلك، وإن كان غير جائز فما الغرض من وضع هذه الكتب؟ وهي لا تجدي نفعاً.

(١) هو علم الهدى، علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن الإمام الكاظم عليه السلام، قال فيه الشيخ الطوسي: "متوحد في علوم كثيرة، مجمع على فضله، مقدّم في علوم، مثل علم الكلام، والفقه، وأصول الفقه.." فهرست الشيخ: ٢٨٨، رقم ٤٣٢.

(٢) هو الكتاب المشهور الذي ألفه عبيد الله بن علي الحلبي وقد عرض كتابه على الإمام الصادق عليه السلام، وصححه وقال عند قرائته: "أترى لهؤلاء مثل هذا؟" أنظر رجال النجاشي: ٢٣٠، رقم ٦١٢.

(٣) رسائل السيد المرتضى: ٢٧٩، المجموعة الأولى.

وما الوجه فيما علمناه من رجوع عامة طائفتنا على قديم الدهر وحديثه إلى العمل بهذه الكتب، وارتفاع النكير من العلماء منا على العامل بها، بل نجدهم يدرسونها مطلقة من جهة خلية من تقية على ترك العمل بمضمونها، بل يكاد يعلم من قصدهم إيجاب التدين بها^(١). وهذا السؤال يستوقفنا من عدة جهات:

١. أن السائل من أهل العلم وهذا واضح من خلال معرفته بأهمية تلك الكتب، وتقسيمه للفقهاء بين عامل بأخبار الآحاد وغيرهم، واطلاعه على دراسة العلماء لتلك الكتب إلى آخر ما ذكر في سؤاله.

٢. مقارنة الرسالة مع مقنعة المفيد والكافي للكليني، وأصل عبيد الله الحلبي له قيمته العلمية، لأنه جاء بعد حوالي قرن من الزمان^(٢) واعتراف السيد المرتضى بذلك شاهد صدق على تميز هذا الأثر النفيس.

٣. أنه وثيقة اعترف بها السائل بعمل عامة الطائفة - على قديم الدهر وحديثه - من غير نكير من أحد من العلماء، بل يكاد يعلم منهم وجوب التدين بها. وهذا الاعتراف في غاية الأهمية للكشف عن قيمة رسالة علي بن بابويه وتأثيرها في المجتمع الديني في تلك الفترة.

وهذا العرض ينتهي الأمر الأول من المطلب الثاني. وهو: تعامل الفقهاء مع الرسالة تعامل النصوص الروائية.

ثانياً: أن رسالة علي بن بابويه تعد أقدم نص فقهي - معتبر - لدى الإمامية وهذا الأمر له أهميته البالغة لدى أهل الفن، فمن جهة تدخل فتاوى القدماء ضمن أفراد

(١) رسائل السيد المرتضى: ٣٣١، المجموعة الثانية.

(٢) وفاة علي بن بابويه سنة ٣٢٩، بينما وفاة السيد المرتضى سنة ٤٣٦.

الشهرة والإجماع، ومن جهة أخرى لها أهميتها في استكشاف الحكم الشرعي في بعض مراحل الزمنية. فالفهاء كثيراً ما يعولون على ذلك، ويقولون لو كان هذا واجبا أو حراما لانعكس ذلك في الروايات وفتاوى القدماء، فمثلاً قال السيد الخوئي تت: (فلو كان الوجوب ثابتاً لأصبح من الواضحات، فكيف خلت منه فتاوى القدماء)^(١).

وكذلك يمكننا ببركة فتاوى القدماء استكشاف بعض ما يسقط من الروايات، فمثلاً في مسألة غسل الإناء من ولوغ الكلب قال الأخوند الخراساني تت: (واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء مرتين، وخلو التهذيبي وموضع آخر من الخلاف من ذكر لفظ مرتين لا يقدح في الاحتجاج بإثباته، بعد كمال الوضوح بثبوته من ذكره في فتاوى القدماء، لاسيما مثل الصدوقين الغالب إفتاؤهما بمتون الأخبار)^(٢).

إن قلت: قد نُقل عن الفضل بن شاذان كثير من الفتاوى في الفقيه، والكافي، والتهذيب، والاستبصار، وغيرها فلماذا لا يكون الفضل أولى في هذه المنزلة؟ وهو متقدم طبقةً على علي بن بابويه. وقدره أشهر من أن يوصف - كما عبّر النجاشي عنه - . قلت: ليس الأمر كذلك، فطالما نقل الفقهاء كالصدوق^(٣)، والشيخ الطوسي^(٤) عن الفضل بن شاذان وخطّوه في فتواه.

(١) كتاب الصلاة: ٢٥١/٣.

(٢) اللمعات النيرة: ٢٣٨.

(٣) قال الصدوق تت: "وقال الفضل بن شاذان (ره) خلاف قولنا في هذه المسألة وأخطأ" الفقيه:

٢٧٠/٤، باب ميراث الأبوين مع ولد الولد.

وقال: "وليس كما قال الفضل بن شاذان" الفقيه: ٢٧٧/٤، باب ميراث الإخوة والأخوات.

وقال: "وغلط الفضل بن شاذان في هذه المسألة" الفقيه: ٢٧٥/٤، ٢٨٨، ٢٩٣، ٢٩٥.

(٤) التهذيب: ٣٦٤/٩، باب ميراث المجوس، وكذا الاستبصار: ١٨٨/٤.

المطلب الثالث:

في كون الرسالة ابتكاراً لنوع جديد من الطرح الفقهي.
يُعد الشيخ علي بن بابويه من أوائل من قام بطرح الأسانيد^(١) وذلك في رسالته الشرائع.

وأول من صرح بذلك هو أبو علي ابن الشيخ الطوسي رحمته الملقب بالمفيد الثاني حيث حُكي عنه أنه قال: (إن أول من ابتكر طرح الأسانيد، وجمع بين النظائر، وأتى بالخبر مع قرينه علي بن بابويه في رسالته إلى ابنه).

قال: (ورأيتُ جميع من تأخر عنه يحمّد طريقته فيها، ويعوّل عليه في مسائل لا يجد النص عليها، لثقتّه وأمانته وموضعه من الدين والعلم)^(٢).

ولعلنا ندرك أهمية هذا العمل في ذلك الزمان. إذا استمعنا إلى مقدمة الشيخ الطوسي في المبسوط التي كتبها بعد رسالة ابن بابويه بما يقارب القرن من الزمان.

قال الشيخ الطوسي: (وكنّت على قديم الوقت وحديثه متشوّق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك تتوق نفسي إليه، فيقطعني عن ذلك القواطع، ويشغلني الشواغل، وتضعف نيتي أيضاً فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه، وترك عنايتهم به، لأنهم ألقوا الأخبار وما روه من صريح الألفاظ، حتى أن مسألة لو غير معناها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد (لعجبوا) منها وقصر فهمهم عنها)^(٣).

(١) حيث سبقه الشلمغاني إلى ذلك في رسالة التكليف، ولكنها هجرت بعد انحرافه.

(٢) بحار الأنوار: ٣٤٦/١٠٤، وكذا خاتمة المستدرک للعلامة النوري: ٢٨٢/٣، ورياض العلماء:

٦/٤ وغيرها.

(٣) المبسوط: ١٤.١٥.

وهذا الابتكار من ابن بابويه^(١) يكشف عن شجاعة وثقة بنفسه، وإلا كيف يُقدم على عمل يتردد فيه شيخ الطائفة بعد قرن من الزمان.

وهذا الابتكار - طرح الأسانيد - وإن لم يحمل في طياته أي تطور علمي، إلا أنه يعد فاتحة عهد جديد في الإسناد الفقهي، وتطوراً في أسلوب العرض وعملية تسهيلية، وقد ألمح الشيخ علي بن بابويه إلى ذلك في خطبته قائلاً: (.. وحاذفاً من الأسناد ما يثقل حمله، ويكثر بالتقصاص من الكتاب طرقه)^(٢).

وقد تأثر بهذه الخطوة - بحسب الظاهر - جمعٌ ممن تأخر عنه، وتابعه فيها ولده الصدوق فألّف على منواله المقنع والهداية^(٣)، وكذلك الشيخ المفيد في المقنعة، والشيخ الطوسي في كتاب النهاية، وقد نوّه إلى ذلك في مقدمة المبسوط^(٤)، وعند ذكره لسند كتاب الاستبصار^(٥).

(١) سيأتي في الخاتمة ترجيح أنه اتبع في ذلك صاحب كتاب التكليف فلاحظ.

(٢) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤١٧.

(٣) قال صاحب الجواهر رحمته: "وما هو كمتون الأخبار كالنهاية والفقية والهداية" جواهر الكلام: ٢٤١/٣، وهذا بظاهره يؤكد أن تلك الكتب ألّفت على منوال الرسالة، مضافاً إلى ما ذكر في مقدمة تلك الكتب من قبل مصنفها.

(٤) قال: "وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية.. وجمعت بين النظائر.. بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك." المبسوط: ١٥.

وقال صاحب الجواهر "وفتوى الشيخ في النهاية التي قيل إنها متون أخبار كرسالة علي ابن بابويه" جواهر الكلام: ١٤٤/٣.

(٥) قال الشيخ رحمته: "وكتاب النهاية يشتمل على تجريد الفتاوى في جميع أبواب الفقه. وذكر جميع ما روي فيه على وجه يصغر حمله وتكثر فائدته ويصلح للحفظ" الاستبصار: ٣٠٥/٤.

نعم، مسألة طرح الأسانيد أصبحت في العصور المتأخرة مشكلة حقيقية واجهت الفقهاء، لكنها في ذلك العصر قوبلت بالترحيب من الوسط العلمي. ولعله لذلك قال أبو علي نجل الشيخ الطوسي: (ورأيت جميع من تأخر عنه يحمد طريقته فيها).

وأما قوله: (جمع بين النظائر وأتى بالخبر مع قرينه)، فهذه الخطوة لها أهميتها الكبرى. فهي تعد نقلةً نوعيةً من طريقة المحدثين التي كانت سائدة آنذاك إلى طريقة الفقهاء والمجتهدين، ولعله لذلك يكثر التعبير عن الشيخ علي ابن بابويه بـ (الفقيه)، فقد وصف بالفقيه في كلمات الشيخ الطوسي^(١) والنجاشي^(٢) وابن فهد الحلي^(٣) والسيد بحر العلوم^(٤)، وغيرهم.

كما أن قوله: (جمع بين النظائر وأتى بالخبر مع قرينه) - زيادة على ما تقدم - يشير إلى تطور في منهجية عرض الرواية؛ لأنه في السابق لم تبوّب الروايات على هذا المنوال التفصيلي الذي نجده في الكتب الأربعة وغيرها، بل كانت تأخذ أساليب عدة في طريقة العرض^(٥)، ولكنها - أي طريقة العرض - في مجملها لم ترتقِ إلى أسلوب ابن بابويه في رسالته.

وأما قوله: (قال: ورأيت جميع من تأخر عنه يحمد طريقته فيها، ويعول عليه في

(١) فهرست الطوسي تتمة: ٢٧٣ برقم ٣٩٣.

(٢) رجال النجاشي تتمة: ٢٦١ برقم ٦٨٤.

(٣) المهذب البارع لابن فهد تتمة: ٦٩/١.

(٤) مصابيح الأحكام ٣٣٦/٢.

(٥) أنظر مسائل علي بن جعفر كنموذج لطريقة عرض الرواية لدى القدماء.

مسائل لا يجد النص عليها، لثقتة وموضعه من الدين والعلم) فالذي يظهر من العلامة المجلسي والعلامة النوري وغيرهم أن قائل هذا المقطع هو أبو علي نجل الشيخ الطوسي، ولكن يحتمل أنه الشهيد^(١)، وذلك بقريته أن هذا المقطع يشبه قول الشهيد: (كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ أبي الحسن بن بابويه عند إعواز النصوص لحسن ظنهم به، وأن فتواه كروايته)^(٢).

والقريته الثانية أنه قد تقدم قبل قليل أن رجوع الصدوق إلى الرسالة ليس عند إعواز النصوص، بل حتى مع وجودها، ومن البعيد أن يخفى هذا الأمر على نجل الشيخ الطوسي وهو قريب العهد به.

اللهم إلا أن يقال: إن تشابه كلام الشهيد مع كلام أبي علي لا قريته فيه لاحتمال أخذ الشهيد كلامه منه.

وأما بخصوص القريته الثانية فإن أبا علي ملتفت إلى ذلك لكن نظره إلى أمثال الشيخ والمفيد والسيد المرتضى، كما تقدم.

وكيف كان سواء أكانت تلك الكلمة للشهيد أم للمفيد الثاني فهي حرية بالاهتمام، وجديرة بالتقدير والدراسة.

(١) نقل العلامة المجلسي في بحار الأنوار: ٣٠/١٠٤ عن خط الشيخ محمد بن علي الجبعي جملة فوائد وبعضها عن خط الشهيد لكن الملاحظ أنه في جميع الموارد التي ينقل عن خط الشهيد، في تلك الفائدة يعبر هكذا (بخطه عن خطه) أو (من خطه من مكاتبة الشيخ..). وفي هذا المورد عبّر (وبخطه) والظاهر أن المراد به الجبعي.

(٢) ذكرى الشيعة: ٥٦/١.

ويبقى هنا شيء، وهو: أن الشيخ علي بن بابويه كان معاصراً للفقهاء المتكلمين الحسن بن علي بن أبي عقيل العماني^(١)، وقد قيل فيه: (هو أول من هذب الفقه، واستعمل النظر، وفتق البحث في الأصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى)^(٢).

وفي المقابل يصرّح الشيخ الطوسي في مقدمة مبسوطه بها ظاهره التنافي مع ما ذُكر، إذ قال: (وأما أصحابنا فليس لهم في هذا المعنى شيء يشار إليه، بل لهم مختصرات، وأوفي ما عمل في هذا المعنى كتابنا (النهاية) وهو على ما قلت فيه)^(٣).

فإن أتى ابن أبي عقيل بطريقة ابن بابويه نفسها فهو لم يأت بجديد، وإن تقدّم خطوة بالعرض الفقهي فلماذا أنكرها الشيخ الطوسي ولم يذكرها!؟

وقد تنبّه لذلك بعض الأكابر، إذ قال: (وأما ما اشتهر - من الشيخ عن مقدمة مبسوطه من أن ديدن الأصحاب قد كان جارياً على الجمود على النصوص من دون أدنى خروج من ظواهرها، تكريماً لأئمتهم وتعظيماً لهم عليهم السلام غير أن الشيخ قد نقض تلك الطريقة ببعض تأليفه وأورد المسائل بعبارات غير دارجة عند أصحاب النصوص، وفرّع على الأصول كثيراً من التفريعات غير المذكورة في الروايات، وجاء الأصحاب بعد الشيخ وحذوا حذوه - فغيرُ ظاهر، فإنّنا بعد الفحص لم نجد الكتب المؤلفة في

(١) ذكر النجاشي: "ان العماني كتب إجازة لابن قولويه"، أنظر رجال النجاشي: ٤٨، رقم (١٠٠).

وابن قولويه من تلاميذ علي بن بابويه، مضافاً إلى أن كلاً من ابن بابويه والعماني قد عاصرا الكليني.
(٢) رجال السيد بحر العلوم: ٢/٢٢٠، وقال ابن إدريس "الحسن بن أبي عقيل العماني.. وهذا الرجل وجه من وجوه أصحابنا، ثقة، فقيه، متكلم، كثيراً كان يثني عليه شيخنا المفيد، وكتابه حسن كبير، وهو عندي. وقد ذكره شيخنا أبو جعفر في الفهرست" السرائر: ١/٤٣٠.

(٣) المبسوط: ١/١٦.

عصره، أو قبل عصره على ما وصفه. فراجع ما بقي من تأليف المفيد والمرضى .. وابن أبي عقيل^(١).

والذي يبدو لي أن ابن أبي عقيل قد انتهج طريقاً وسطاً بين أسلوب علي بن بابويه وبين منهجية الشيخ الطوسي فلذلك احتفظ ابن بابويه بالريادة، وقام ابن أبي عقيل بشيء من التطوير لطريقة ابن بابويه، ولذا وصفه السيد بحر العلوم بأنه مهذب الفقه، ومن ثمّ استلم دفعة الأمر الشيخ الطوسي فأبدع بها أنتج.

(١) تهذيب الأصول: ١٧٠/٢، بتصرف.

خاتمة:

هل إنَّ الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام والمعروف بـ (الفقه الرضوي) هو نفسه رسالة الشرائع لعلي بن بابويه رحمته؟

منذ أن ظهر ما يُسمّى بالفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام في عصر المجلسيين عليهم السلام تصدى غير واحد من الأعلام للبحث عن مؤلف هذا الكتاب، وأنه من تأليف الإمام الرضا عليه السلام حقاً، أو إملائه، أو أن له مؤلفاً آخر^(١)؟
ومن الآراء التي ذُكرت في هذا المجال وتبناه بعضهم هو أن هذا الكتاب ليس سوى رسالة شرائع الإسلام لعلي بن بابويه رحمته.

قال الميرزا عبد الله الأفندي رحمته - التلميذ المبرز للعلامة المجلسي رحمته - :

(الحق أن كتاب الفقه الرضوي هو بعينه كتاب الرسالة المعروف لعلي بن موسى ابن بابويه القمي إلى ولده الصدوق محمد بن علي، وأن الاشتباه قد نشأ من اشتراك اسم الرضا عليه السلام معه في كونها أبا الحسن علي بن موسى).

وقال في موضع آخر: (كان الأستاذ العلامة - ويقصد به محمد بن الحسن الشيرازي^(٢) - يميل إلى ذلك^(٣)).

(١) للاطلاع على حقيقة الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام. أنظر المصادر التالية: رسالة السيد حسن الصدر الكاظمي، والسيد الخونساري، والسيد بحر العلوم، والشيخ علي كاشف الغطاء، وخاتمة المستدرك للنوري: ٢٣٠/١، والفصول الغروية للحائري: ٣١١ وما بعدها، وأعيان الشيعة للسيد الأمين، وعوائد الأيام للمحقق التراقي: ٢٦٨/٢ وما بعدها، ومصباح الفقاهة للسيد الخوئي: ٣١/١ وما بعدها.

(٢) خاتمة المستدرك: ٢٣٧/١، مقدمة رياض العلماء: ١٦/١.

(٣) رياض العلماء: ٣١/٢.

وحكي عن السيد حسين القزويني شارح الشرائع أنه قال: كان الوالد العلامة يرجح كونه - أي الفقه الرضوي - هو رسالة والد الصدوق محتملاً كون عنوان الكتاب أولاً هكذا: (يقول عبد الله علي بن موسى)، وزيد لفظ (الرضا) بعد ذلك من النسخ، لانصراف المطلق إلى الفرد الكامل الشائع المتعارف^(١).

ويبدو أن من تبنى الرأي المذكور لم يطلع على ما وصل إلى المتأخرين من رسالة الشرائع، ليقارن بينه وبين الفقه الرضوي، بل ولم يقارن بين المقاطع المنقولة بألفاظها في الفقيه والمتنع والهداية وغيرها عن الرسالة وبين ما ورد في الفقه الرضوي، وإلا لم يحكم بأن الفقه الرضوي هو رسالة الشرائع، فإن الاختلاف بين الكتابين - بدءاً من المقدمة إلى عناوين الأبواب، ثم التفاوت من حيث البسط والإيجاز فضلاً عن المغايرة في الفتوى في غير مورد - ظاهر لكل من قارن بين نصوص الكتابين.

وأما ما ذكره العلامة المجلسي الأول من (أن كل ما ذكره علي بن بابويه في رسالته إلى ابنه فهو عبارته - أي عبارة الفقه الرضوي - إلا نادراً)^(٢) فهو لا يخلو من مبالغة.

نعم، هناك تساؤل مهم، وهو: ما هو الوجه في التطابق الكبير بين عبارات الكتابين، ولماذا الاختلاف بينهما أحياناً؟

ولتوضيح التمايز بينهما وتمهيداً للجواب عن السؤال المذكور ينبغي إجراء مقارنة بين ما ورد في الرسالة بمقدار ما وصل إلينا وبين ما ذكر في الفقه الرضوي.

ولابد من الإشارة أولاً إلى بعض الملاحظات على النسخ الواصلة إلى المتأخرين

من كتاب الفقه الرضوي:

(١) خاتمة المستدرک: ١/ ٢٣٧.

(٢) روضة المتقين: ١٦/١.

١. أنّها مختلفة الترتيب ويبدو أن ذلك من جهة تبعث أوراق النسخة الأم لها، وإلا فلا يُظن بالمؤلف أيّاً كان أن يذكر أحكام التخلي بعد مواقيت الصلاة، ويذكر أحكام الحيض والاستحاضة والنفاس بعد باب الاعتكاف، وقبل باب الزكاة، ويذكر باب اللباس وما يُكره فيه الصلاة والدم والنجاسات، وما يجوز فيه الصلاة بين باب الصناعات، وباب العتق والتدبير والمكاتبة.

٢. أن فيها سقطاً في عدد من المواضيع، وستأتي الإشارة إلى بعضها.

٣. أنّها قد أقحم فيها ما لم يكن له تعلق بها من روايات ما يُسمى بنوادر أحمد بن محمد بن عيسى، ويبدو أن السبب في ذلك هو أنّ (النوادر) كانت مع الفقه الرضوي في مجلد واحد.

٤. أن نسخ الفقه الرضوي تختلف بالزيادة والنقصان - فيما يظهر بمراجعة مستدرك الوسائل^(١) - .

ويُحتمل أن تكون بعض الزيادات من حواشي بعض العلماء على الكتاب - لأنّه كان رسالة فتاوية - ولكن بعض الناسخين أخطأ فأدرجوا الهوامش في المتن، ولعلّ بعض ما يُلاحظ من التهافت بين ما ذكر في موضع، وما ذكر في موضع آخر في الفقه الرضوي هو من هذه الجهة، فليتدبر.

ومهما يكن ففيما يأتي جدول للمقارنة بين ما ورد في رسالة ابن بابويه رحمته وما ذكر في الفقه الرضوي:

١. (باب دخول الخلاء): ورد بهذا العنوان في رسالة الشرائع وفيه العديد من أحكام

(١) حيث ينقل مراراً عن بعض نسخ الفقه الرضوي، يُلاحظ: (٣/ ٢٣٢، ٣٣٩، ٣٤٣، ٤/ ٢٦٧،

التخلي والاستنجاء، وورد في الفقه الرضوي (باب التخلي والوضوء). وهذا العنوان من إضافات النسخة المرعشية، ويبدو أن الناسخ أضافه لأنه لم يجد أية علاقة بين ما ذكر من أحكام التخلي والوضوء، وما قبله من أحكام مواقيت الصلاة، والملاحظ - بالإضافة إلى الخلل في الترتيب كما مرّت الإشارة إليه - أنه لم يذكر في الفقه الرضوي إلا بعض أحكام التخلي، والظاهر أن ورقة أو أزيد من أوراق الفقه الرضوي قد سقطت من هنا. وللمقارنة لاحظ ما يلي:

رسالة ابن بابويه <small>رحمته</small> (١)	الفقه المنسوب للإمام الرضا <small>عليه السلام</small> (٢)
إذا أردت دخول الخلاء، فغطّ رأسك، وأدخل رجلك اليسرى قبل اليمنى، وقُل: (بسم الله وبالله، وأعوذ بالله من الرجس النجس، الحبيث المخبث، الشيطان الرجيم). واتق التغويط على شطوط الأنهار .. ولا تطمّح ببولك في الهواء .. فإذا فرغت من حاجتك، فقل: (الحمد لله الذي أَمَطَّ عَنِّي أَمَاطَ عَنِّي الأذى، وهنأني طعامي، وعافاني من البلوى).	فإذا دخلت الغائط فقل: (أعوذ بالله من الرجس النجس، الحبيث المخبث، الشيطان الرجيم). فإذا فرغت منه فقل: (الحمد لله الذي أَمَطَّ عَنِّي الأذى، وهنأني طعامي، وعافاني من البلوى، الحمد لله الذي يسر المساغ، وسهّل المخرج وأمَطَّ عَنِّي الأذى).

(١) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤١٨ .

(٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٧٨ .

فإذا أردت الاستنجا، فامسح ..
إلى آخر ما ورد من أحكام الاستنجا.

فيلاحظ - زيادة على عدم اشتغال الفقه الرضوي على أحكام الاستنجا وعدد من أحكام التخلي - فإن ما ورد فيه من أحكام التخلي يختلف بعض الشيء عما ورد في الرسالة، مثلاً أضاف ابن بابويه (فغط رأسك، وأدخل رجلك اليسرى قبل اليمنى)، وبدل كلمة (الغائط) بكلمة (الخلاء) وأيضاً حذف في ذيل قوله (الحمد لله الذي يسر ..).
٢. (باب الوضوء): ورد بهذا العنوان في الرسالة من صفحة (٤٢١) إلى صفحة (٤٣٤). وقد ورد جزء مما ذكر في الرسالة والأحكام في الفقه الرضوي متصلاً بالمقدمة من صفحة (٦٦) إلى صفحة (٦٩)، ومن المؤكد سقوط عدد من الأوراق فيما بعد الصفحة الأولى من الفقه الرضوي، وكانت تتضمن أحكام الوضوء، ولكن النسخ في النسخة المرعشية قام بتبديل بعض الكلمات ليستقيم المعنى ولا يظهر منه وقوع السقط.

لاحظ ما يأتي:

رسالة ابن بابويه <small>رحمته</small> (١)	الفقه المنسوب للإمام الرضا <small>عليه السلام</small> (٢)
فإذا أردت الوضوء .. وإن تميمت واستنشقت فليكن ذلك ثلاثاً ثلاثاً، ولا بأس بأن لا تميمض ولا تستنشق؛ لأن الوضوء المفروض	فقال من عليهم بالمعرفة ومن عليهم بالثواب (بياض) لكنها من الحنيفية التي قال الله تعالى <small>رحمته</small> لنبيه <small>عليه السلام</small> : ﴿وَاتَّبَعِ مَلَّةَ﴾

(١) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٢١.

(٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٦٦.

إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا، وهي عشر سنن،
 خمس في الرأس ..

عليك هو ما وصفته لك، والمضمضة
 والاستنشاق سُنَّة، لا سُنَّة الوضوء؛ لأنَّ
 الوضوء فريضة كله، ولكنها من الحنيفة
 التي قال الله عزَّ وجلَّ لنبيه ﷺ: ﴿وَاتَّبِعْ مِلَّةَ
 إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾، وهي عشر سنن، خمس
 في الرأس ..

فيلاحظ أنَّ الفقه الرضوي قد سقطت منه أحكام الوضوء المذكورة في الرسالة
 من صفحة (٤٢١) إلى صفحة (٤٢٦)، ثمَّ إنَّ ناسخ المرعشية بدَّل لفظ (لكنها) بلفظ
 (ثمَّ مكنهم) ليستقيم المعنى!

ومن وجوه الفرق بين الكتابين:

أ. في الرسالة: (والفرق أعني لمن طَوَّل شعره)^(١)، وهذا التفسير لا يوجد في الفقه
 الرضوي^(٢).

وفي الرسالة: (وإياك أن تدع الفرق إن كان لك شعر طويل)^(٣)، وفي الفقه
 الرضوي: (وإياك أن تدع الفرق إن كان لك شعر)^(٤).

فيلاحظ أنَّ ابن بابويه أضاف كلمة (طويل)، وهي في محلها.

(١) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٢٥ - ٤٢٦.

(٢) ينظر: الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٦٦.

(٣) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٢٦.

(٤) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٦٦.

ويظهر بالمقارنة وقوع بعض التصحيف في الكتابين. ففي الفقه الرضوي (وقد علمت ما وصفته لك)^(١)، ولكن في الرسالة (وقد عملت ما وصفته لك)^(٢)، وهو الصحيح.

ب. في الرسالة: (وإن عَلِمْتَ أَنَّ الماء لا يدخل تحته - الخاتم - فحوّله)^(٣).

وفي الفقه الرضوي: (وإن عَلِمْتَ أَنَّ الماء لا يدخل تحته فانزع)^(٤).

ج. في الرسالة: (ولا تمسح على عمامة، ولا على قلنسوة، ولا تمسح على خفيك، ولا على جوربك إِلَّا مِنْ عَدْوٍ تَتَّقِيهِ، أَوْ ثَلَجٍ تَخَافُ مِنْهُ عَلَى رِجْلِكَ، تَقِيمُ الْخَفَيْنِ مَقَامَ الْجَابِرِ فَمَسْحٌ عَلَيْهَا).

وقد روي خلاف هذا: (أَنْ لَا تَقِيَّةَ فِي شَرْبِ الْمُسْكِرِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ)^(٥).

وورد في الفقه الرضوي: (ولا تمسح على عمامة، ولا على قلنسوة، ولا تمسح على خفيك).

فإنَّه أروي عن العالم عليه السلام: (أَنْ لَا تَقِيَّةَ فِي شَرْبِ الْمُسْكِرِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ، وَلَا تَمْسَحُ عَلَى جُورِبِكَ إِلَّا مِنْ عَدْوٍ، أَوْ ثَلَجٍ تَخَافُ عَلَى رِجْلِكَ)^(٦).

وهذا من الموارد المهمة التي خالف فيها ابن بابويه مؤلف الفقه الرضوي، حيث

(١) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٦٦.

(٢) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٢٦.

(٣) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٢٨.

(٤) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٦٨.

(٥) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٢٨.

(٦) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٦٨.

أفتى ابن بابويه بجواز المسح على الخفين تقية، وأشار إلى الرواية المخالفة، ولكن مؤلف
 الفقه الرضوي عمل بتلك الرواية، وأفتى بعدم جواز المسح على الخفين تقية.

د. في الرسالة: (وإن خرج منك الحَبّ الذي يُشبه حَبّ القرع)^(١)، وفي الفقه الرضوي:
 (وإن خرج منك حَبّ القرع)^(٢).

هـ. في الرسالة: (وكلُّ ما خَرَجَ مِنْ قُبْلِكَ وَدُبْرِكَ مِنْ دَمٍ، وَقِيحٍ، وَمَذْيٍ، وَوَذْيٍ، وَغَيْرِ
 ذَلِكَ، فَلَا وَضوءَ عَلَيْكَ وَلَا اسْتِنْجَاءَ، إِلَّا أَنْ يَخْرُجَ مِنْكَ بَوْلٌ.)^(٣).

وفي الفقه الرضوي: (وكلُّ ما خَرَجَ مِنْ قُبْلِكَ وَدُبْرِكَ مِنْ دَمٍ، وَقِيحٍ، وَصَدِيدٍ،
 وَغَيْرِ ذَلِكَ)^(٤).

فُتِيْلِحْظْ عَدَمِ اسْتِهْمَالِ الرِسَالَةِ عَلَى الصَّدِيدِ، وَعَدَمِ اسْتِهْمَالِ الفقه الرضوي على
 المذي والوذّي.

ز. في الرسالة: (وإن كان بك في الموضع التي يجب عليها الوضوء قرحة، أو جراحة، أو
 دماميل، ولم يؤذك حلّها فحلّها واغسلها)^(٥).

ولكن في الفقه الرضوي: (وإن كان بك بول أو غائط أو ريح أو مني وكان بك في
 الموضع الذي يجب عليك الوضوء قرحة، أو دماميل، ولم يؤذك فحلّها واغسلها)^(٦).

(١) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٢٩.

(٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٦٨.

(٣) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٢٩.

(٤) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٦٩.

(٥) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٢٩.

(٦) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٦٩.

وهذه العبارة مغلوطة فإنَّ جملة (بول.. وكان بك) حشو مخلّ بالمعنى كما لا يخفى، وقد اشتبه الناسخ وكرر ما كان في سطر سابق هنا.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ ذَكَرَ مَوْجِبَاتِ الْوُضُوءِ وَهِيَ قَوْلُهُ: (وَإِنْ كَانَ بَكَ بُولٌ أَوْ غَائِطٌ..) مِنْ بَابِ الْمَقْدَمَةِ لَمَّا بَعْدَهُ، فَيَكُونُ مَرَادُهُ هَكَذَا: (إِذَا لَمْ تَكُنْ عَلَى وَضُوءٍ وَكَانَ بَكَ فِي الْمَوَاضِعِ الَّتِي يَجِبُ عَلَيْكَ الْوُضُوءُ قَرْحَةً أَوْ دَمَامِيلًا..).

٣. باب التيمم: هذا العنوان مذكور في الكتابين، والملاحظ أن ما أورده ابن بابويه لا يشتمل على جميع ما ورد في الفقه الرضوي من الأحكام، ومع ذلك فقد خالفه، وكما سيأتي:

أ. في الرسالة: (فإذا أردت ذلك فاضرب بيدك على الأرض مرة واحدة وانفضهما وامسح بهما وجهك، ثم اضرب بيدك الأرض فامسح بهما يدك من المرفق إلى الأصابع.

وقد روي أنه يمسح الرجل جبينه، وحاجبيه، ويمسح على ظهر كفيه^(١). ولكن في الفقه الرضوي: (وصفة التيمم.. وهو أن تضرب بيدك على الأرض مرة واحدة، ثم تمسح بهما وجهك من حدّ الحاجبين إلى الذقن. وروي أن موضع السجود من مقام الشعر إلى طرف الأنف، ثم تضرب بهما أخرى فتمسح باليسرى اليمنى إلى حد الزند. وروي من أصول الأصابع من اليد اليمنى - وباليمنى اليسرى وعلى هذه الصفة^(٢)).

ثم ذكر رواية أخرى في كيفية التيمم.

(١) رسالة علي بن بابويه عليه السلام: ٤٣١.

(٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٨٨.

والملاحظ أن هناك اختلافات عدة بين الكتابين:

أولاً: أن ظاهر ابن بابويه وجوب المسح على تمام الوجه. في حين أن ظاهر الفقه الرضوي عدم وجوب مسح الجبهة والجبينين.

وأيضاً في الرسالة وجوب مسح اليدين من المرفق إلى الأصابع. في حين أن المذكور في الفقه الرضوي أنه إلى حد الزند.

وأيضاً في الرسالة أنه ينفض يديه بعد الضربة، وليس ذلك في الفقه الرضوي.

ب. في الرسالة: (ولا بأس بأن تُصليَ بتيمم واحد صلوات اللّيل والنّهار كليهما، ما لم تُحدِث حَدَثاً، أو تصيب ماءً، فإن وجدت ماءً ولم تتوضأ، ولم تقدر عليه بعد ذلك، فعليك أن تُعيد التيمم؛ لأنك نقضته بالنظر إلى الماء)^(١).

ولكن في الفقه الرضوي مقاطع أخرى:

(وقد يصلي بتيمم واحد خمس صلوات، ما لم يحدث حدثاً ينقض به الوضوء)^(٢).

(فإذا قدرت على الماء انتقض التيمم، وعليك إعادة الوضوء والغسل بالماء لما تستأنف من الصلاة، اللهم إلا أن تقدر على الماء وأنت في وقت من الصلاة التي صليتها بالتيمم، فتطهر وتعيد الصلاة)^(٣).

(فإذا كبرت في صلاتك تكبيرة الافتتاح، وأوتيت بالماء فلا تقطع الصلاة ولا تنقض تيممك، وامض في صلاتك)^(٤).

(١) رسالة علي بن بابويه عليه السلام: ٤٣١.

(٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٨٩.

(٣) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٨٩.

(٤) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٩٠.

والملاحظ أنَّ هذا المذكور أخيراً لا ينسجم مع ما ذكر من وجوب إعادة الصلاة بالتيتم مع الحصول على الماء في أثناء الوقت.

٤. باب الأواني والأواعي: ورد في الرسالة^(١)، ولم يرد في الفقه الرضوي.

والملاحظ أنَّ ما ورد تحت العنوان المذكور ليس له تعلُّق واضح بأحكام الأواني والأوعية، بل تتضمن المقاطع الأولى منه حكم ماء البحر، وماء الكر، والماء المشكوك. ولم أجد في الفقه الرضوي ما يتعلَّق بشيء من ذلك إلا في عدم تنجس ماء الكر ومقداره.

ففي الرسالة (وإن وجدت فيه ما ينجسه) إلى قوله: (والكر ثلاثة أشبار طولاً في عرض ثلاثة أشبار في عمق ثلاثة أشبار)^(٢).

والفقه الرضوي: (وكل غدِير فيه من الماء أكثر من كر، لا ينجسه ما يقع فيه من النجاسات).

والعلامة في ذلك أنَّ تأخذ الحجر فترمي به (في وسطه) فإن بلغت أمواجه من الحجر جنبِي الغدير فهو دون الكر، وإن لم يبلغ فهو كر..^(٣)

٥. باب ما يقع في البئر من الناس والبهائم والطيور..: ورد في الرسالة^(٤)، وتضمَّن أحكام ماء البئر، وهو موجود في الفقه الرضوي^(٥) تحت العنوان نفسه.

(١) رسالة علي بن بابويه عليه السلام: ٤٣٢.

(٢) رسالة علي بن بابويه عليه السلام: ٤٣٢.

(٣) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٩١.

(٤) رسالة علي بن بابويه عليه السلام: ٤٣٥.

(٥) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٩٢.

والملاحظ: أنه ورد في الرسالة (وإن وقع فيها دجاجة، أو حمامة فانزح منها سبعة دلاء)، ولم أجد في الفقه الرضوي^(١).

رسالة ابن بابويه <small>رحمته</small> (٢)	الفقه المنسوب للإمام الرضا <small>عليه السلام</small> (٣)
فإن توضأت منه واغتسلت، أو غسلت ثوبك، فعليك إعادة الوضوء، والغسل، والصلاة، وغسل الثوب، وكل آنية صبَّ فيها ذلك الماء غسل..	فإذا توضأت منه أو اغتسلت أو غسلت ثوبك (بعدما تبين)

والملاحظ: أن ما في الفقه الرضوي فيه سقط، والعبارة غير مستقيمة.

رسالة ابن بابويه <small>رحمته</small> (٤)	الفقه المنسوب للإمام الرضا <small>عليه السلام</small>
وإن وقعت عذرة فاستق منها عشرة دلاء فإن ذابت، فاستق منها أربعين دلواً..	لا يوجد

رسالة ابن بابويه <small>رحمته</small> (٥)	الفقه المنسوب للإمام الرضا <small>عليه السلام</small> (٦)
وإن كان الدم دون حمصة فلا بأس بأن لا تغسله..	وإن كان الدم حمصة فلا بأس بأن لا تغسله..

(١) ينظر: الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٩٤.

(٢) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٣٧.

(٣) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٩٤.

(٤) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٣٨.

(٥) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٤٠.

(٦) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٩٥.

رسالة ابن بابويه <small>رحمته</small>	الفقه المنسوب للإمام الرضا <small>عليه السلام</small> (١)
لا يوجد	وإن غسلت قدميك، ونسيت المسح عليها، فإن ذلك يجزيك، لأنك قد أتيت بأكثر ما عليك..

والملاحظ: خلو الرسالة من هكذا فتوى، مع كونها مخالفةً لإجماع الإمامية.

رسالة ابن بابويه <small>رحمته</small> (٢)	الفقه المنسوب للإمام الرضا <small>عليه السلام</small> (٣)
وإن نسيت الغُسل أو فاتك لِعَلَّةٍ، فاغتسل بعد العصر أو يوم السبت	فإن فاتك الغسل يوم الجمعة، قضيت يوم السبت أو بعده من أيام الجمعة

والملاحظ: أن ما ذكر في الرسالة موافق للمشهور، وما في الفقه الرضوي مخالف لهم.

رسالة ابن بابويه <small>رحمته</small> (٤)	الفقه المنسوب للإمام الرضا <small>عليه السلام</small> (٥)
إذا أقمتم فعلى وضوء، ومستقبل القبلة. فإن كنت إماماً فلا تؤذن إلا من قيام.	لا يوجد

والملاحظ: أنه لم يذهب إلى هذا إلا ولده الصدوق في المقنع، ولم أعثر على مورد

مشابه له في الفقه الرضوي.

(١) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٣٤.

(٢) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٦٨.

(٣) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٢٤.

(٤) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٧١.

(٥) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٠٠.

الفقه المنسوب للإمام الرضا <small>عليه السلام</small> (٢)	رسالة ابن بابويه <small>رحمته</small> (١)
بعد بيان حكم النفساء، قال: وقد روي ثمانية عشر يوماً، وروي ثلاثة وعشرين يوماً، وبأي هذه الأحاديث أخذ من جهة التسليم جاز.	بعد بيان حكم النفساء، قال: وقد روي أنها تقعد ثمانية عشر يوماً.

والملاحظ: أن ظاهر الرسالة الإشارة إلى وجود خلاف في الروايات من دون الالتزام بها، وقد تكرر منه ذلك في الرسالة، بينما صريح الفقه الرضوي العمل بالروايات على الرغم من اختلافها.

٦. باب غسل الميت: ورد هذا العنوان في الرسالة (٣)، وفي الفقه الرضوي عنونه هكذا: (باب غسل الميت وتكفينه) (٤).

وورد أيضاً عنوان آخر: (باب آخر في غسل الميت والصلاة عليه) (٥). والظاهر أنه ليس من الفقه الرضوي، لاختلاف أسلوب المؤلف في هذا الباب، كما وردت فيه بعض الأحكام المتنافية. فقد ورد: (فإن لم تقدر على هذا المقدار كافوراً فأربعة دراهم، فإن لم تقدر فمثقال، لا أقل من ذلك لمن وجده) (٦).

(١) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٥٣.

(٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٩١.

(٣) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٥٤.

(٤) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٦٥.

(٥) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٨١.

(٦) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٦٨.

وورد أيضاً: (وأدنى ما يجزيه من الكافور مثقال ونصف)^(١).
 كما أنه روى أن (الكافور يجعل في الفم والسمع والبصر..) ^(٢)، بينما قبل هذا منع
 من ذلك ^(٣) ولم يشر إلى تلك الرواية المجوزة.
 وورد أيضاً: (تبتدئ بغسل اليدين إلى نصف المرفقين ثلاثاً ثلاثاً)^(٤)، كما ورد:
 (وتبدأ بغسل كفيه)^(٥).

مع وجود بعض الإرباك في الباب الذي ورد في صفحة (١٨١) فقد ذكر كفتين
 للصلاة على الميت، والصلاة الثانية صفحة (١٨٤) من الواضح أنها ليست في محلها.

رسالة ابن بابويه <small>رحمته</small> ^(٦)	الفقه المنسوب للإمام الرضا <small>عليه السلام</small> ^(٧)
ثم اقطع كفنه، تبدأ بالنمط فتبسطة، ويبسط عليه الخبرة.. ويثر عليه شيئاً من الذرية.	لا يوجد

(١) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٨٢.

(٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٨٢.

(٣) ينظر: الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٦٨.

(٤) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٨٢.

(٥) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٦٦.

(٦) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٥٤.

(٧) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٦٥.

رسالة ابن بابويه <small>رحمته</small> (١)	الفقه المنسوب للإمام الرضا <small>عليه السلام</small> (٢)
ولا تسخن له ماءً إلا أن يكون شتاءً بارداً فتوقي الميت مما توفي منه نفسك.	ولا تسخن له ماءً إلا أن يكون الماء بارداً جداً فتوقي الميت مما توفي منه نفسك.

رسالة ابن بابويه <small>رحمته</small> (٣)	الفقه المنسوب للإمام الرضا <small>عليه السلام</small> (٤)
فإذا دخلت القبر فاقراً أم الكتاب، والمعوذتين، وقل هو الله أحد، وآية الكرسي، وإنا أنزلناه.	فإذا دخلت القبر فاقراً (أم الكتاب)، والمعوذتين، و(آية الكرسي)، فإذا توسطت المقبرة فاقراً (ألهاكم التكاثر).

والملاحظ: أنه أضاف في الرسالة (قل هو الله احد)، وأمّا (وإنّا أنزلناه) فمن المحتمل جداً أنّها من إضافات الناسخ، لأنّ الصدوق لم يذكرها في الفقيه ولا في الهداية عن الرسالة. ويؤيده أيضاً أنها في المخطوطة كتبت فوق السطر مما يؤيد كونها أضيفت لاحقاً.

رسالة ابن بابويه <small>رحمته</small> (٥)	الفقه المنسوب للإمام الرضا <small>عليه السلام</small> (٦)
فإذا زادت واحدة ففيها جذعة إلى ثمانين..	فإذا زادت واحدة ففيها جذعة إلى خمسة وسبعين..

-
- (١) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٥٧.
 - (٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٦٧.
 - (٣) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٦١.
 - (٤) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٧٠.
 - (٥) مختلف الشيعة (٣/ ١٧٤) عن علي بن بابويه.
 - (٦) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٩٧.

رسالة ابن بابويه <small>رحمته</small> (١)	الفقه المنسوب للإمام الرضا <small>عليه السلام</small> (٢)
أنه لا يجب في الذهب الزكاة حتى يبلغ أربعين مثقالاً..	وليس فيما دون عشرين ديناراً زكاة ففيها نصف دينار..

رسالة ابن بابويه <small>رحمته</small> (٣)	الفقه المنسوب للإمام الرضا <small>عليه السلام</small> (٤)
اتق يا بني في صومك خمسة أشياء تفطرك: الأكل والشرب، والجماع، والارتماس في الماء، والكذب على الله ورسوله <small>عليه السلام</small> وعلى الأئمة <small>عليهم السلام</small> .	واتق في صومك خمسة أشياء تفطرك: الأكل والشرب، والجماع، والارتماس في الماء، والكذب على الله وعلى رسوله <small>عليه السلام</small> وعلى الأئمة <small>عليهم السلام</small> . والخناء من الكلام، والنظر إلى ما لا يجوز- وروي أن الغيبة تفطر الصائم- وسائر ذلك ينقص الصوم.

والملاحظ:

١. أن ما ذكره في هذا الموضوع من الفقه الرضوي يتنافى مع ما ذكره في صفحة (٢٠٣) منه.
٢. أن ما ذكره ليس خمسة أشياء، بل أكثر من ذلك.
٣. ذكر في صفحة (٢١٣) أن تعمّد القيء ناقض للصوم.

(١) أورده في السرائر (١/ ٤٤٧)، والتذكرة (٥/ ١١٩)، والمختلف (٣/ ٥٧) طبعة مركز الأبحاث والدراسات. بينما في المختلف (٣/ ١٨٢) طبعة جماعة المدرسين سقطت منه كلمة (أربعين).

(٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٩٥.

(٣) أورده في الهداية (١٨٨) عن الرسالة.

(٤) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٢٠٧.

٤. أن عبارة (وسائر ذلك ينقص الصوم) فيها أربعة احتمالات، لأنها إما من المؤلف أو تنتم الرواية. وعلى كل حال فهي إما (ينقص الصوم) أو (ينقض الصوم).
 والأقرب كونها من المصنف، وعليه تكون هكذا: (وسائر ذلك ينقض الصوم) حتى يستقيم المعنى.

رسالة ابن بابويه <small>رحمته</small> (١)	الفقه المنسوب للإمام الرضا <small>عليه السلام</small> (٢)
قال العلامة: (أضاف الشيخ علي ابن بابويه الاشتقان والكري).	والذي يلزمه التمام للصلاة والصوم في السفر: المكاري والبريد والراعي والملاح والرابع؛ لأنه عملهم.

رسالة ابن بابويه <small>رحمته</small> (٣)	الفقه المنسوب للإمام الرضا <small>عليه السلام</small> (٤)
(ولا تصلّ خلف أحد إلا خلف رجلين ... من قيام وسلّم من قيام)	(ولا تصلّ خلف أحد إلا خلف رجلين ... من قيام وسلّم من قيام)

والملاحظ: أنه في الرسالة أضاف مقطوعاً لا يوجد في الفقه الرضوي، وهو: (فإن لم تلحق القراءة، وخشيت أن يركع فقل ما حذفه الإمام من الأذان والإقامة وأركع). وهذا المقطع مما انفردت به الرسالة وتابعه الصدوق رحمته في الهداية^(٥) والمقنع^(٦).

(١) عن السرائر (٣٣٧/١)، مختلف الشيعة (١٠٥/٣).

(٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٢٠٨.

(٣) الفقيه (١/٢٤٩) عن الرسالة.

(٤) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٤٤.

(٥) الهداية: ١٤٧.

(٦) المقنع: ١١٤.

بعض الموارد التي ذكرت في الرسالة ولا يوجد ما يشبهها في الفقه الرضوي* :

١. يحرم وضع اليمين على الشمال في حال القراءة، وتبطل به الصلاة^(١).
٢. لا يجوز لأحد أن يصليّ وعليه قباء مشدود، إلا أن يكون في الحرب فلا يتمكن من أن يجله، فيجوز ذلك للاضطرار^(٢).
٣. تُصلّى مع الشرائط ركعتين، ومع اختلالها أربعاً^(٣).
٤. إذا صلّيت بغير خطبة صلّيت أربع ركعات بتسليمة^(٤).
٥. إذا احترق القرص كلّ فصلّها في جماعة، وإن احترق بعضه فصلّها فرادى^(٥) (٦).

(١) المعتبر (٢/٢٥٥) عن ابني بابويه، ونقل مفاده التقيح الرائع (١/٢١٥) عنها، ولم يذكر التكفير في الفقه الرضوي.

(٢) التهذيب (٢/٢٣٢): (ذكر ذلك علي بن الحسين بن بابويه وسمعناه من الشيوخ مذاكرة ولم أعرف به خبراً مسنداً)، ولم يرد ذكر لحكم القباء المشدود في الفقه الرضوي.

(٣) المختلف (٢/٢٦٦) والدروس (١/١٩٤) عن علي بن بابويه، ونقل مفاده في البيان (٢٠١) عن علي ابن بابويه، ولكن بتسليمة واحدة، ولم أعر على مورد مشابه له في الفقه الرضوي فلا حظ (١٣١-١٣٢).

(٤) المختلف (٢/٢٦٧) عن علي بن بابويه، وقال في الدروس (١/١٩٢): (ثم ابن بابويه - يعني عليا - يجعلها بتسليمة وابن الجنيد بتسليمتين)، ولم أعر على مورد مشابه له في الفقه الرضوي.

(٥) (إذا احترق.. فرادى) في المختلف (٢/٢٩٠)، والذكرى (٤/٢١٧) عن ابني بابويه، ومفاده في المهذب البارع (١/٤٢٧) عن الفقيهين، وانظر المقنع (١٤٣)، ولم أعر على مورد مشابه له في الفقه الرضوي.

(٦) البيان (٢١١): (وابنا بابويه يصليّ مع احتراق القرص فرادى)، الدروس (١/١٩٥): (والصدوقان نفيا الجماعة في غير الموعب).

* كما ستمر عليك في القسم الثاني من المقاطع المستخرجة عشرات الموارد من الاختلاف بين الكتاتين نَبَّهنا عليها في محلّها من الهامش فلا حظ.

٦. فاذا نزلت إلى القبر فاخلع خفيك ونعليك، ولا بأس بالخف إن كان تقية^(١).
٧. لا تجوز شهادة الولد على الوالد^(٢).
٨. وإن وقعت عذرة فاستق منها عشرة دلاء، فإن ذابت فاستق منها أربعين دلواً^(٣).
٩. (والحائض تغتسل بتسعة أرطال من الماء بالرطل المدني)^(٤).

الموارد التي وردت في الرسالة بلفظ (روي)، وفي الفقه الرضوي بلفظ (أروي) مما يشعر بكون مؤلف الرسالة ناظراً إلى الفقه الرضوي.

١. في الفقه الرضوي: (أروي عن العالم عليه السلام: لا تقية في شرب الخمر..)^(٥)، وفي الرسالة: (وقد روي خلاف هذا: (أن لا تقية في شرب المسكر..)^(٦).
٢. في الفقه الرضوي: (وقد نروي في الجبائر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: يغسل ما حولها)^(٧)، بينما في الرسالة: (وقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبائر أنه قال:

(١) المختلف (٢/ ٣١٠): (وقال علي بن بابويه: واخلع خفيك ونعليك ولا بأس بالخف إن كان تقية)، ولم أعر على مورد مشابه له في الفقه الرضوي.

(٢) المختلف (٨/ ٤٩٣): (قال الشيخان لا تقبل شهادة الابن على الأب وبه قال ابنا بابويه)، وكذا إيضاح الفوائد (٤/ ٤٢٧)، وكشف الرموز (٢/ ٥١٨)، والمهذب البارع (٤/ ٥١٩)، وغيرهم كثير، وذكر في الفقه الرضوي (٢٦١) جواز شهادة الوالد لولده والعكس ولم يتعرض للمورد.

(٣) رسالة علي بن بابويه عليه السلام: ٤٣٨.

(٤) رسالة علي بن بابويه عليه السلام: ٤٥١.

(٥) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٦٨.

(٦) رسالة علي بن بابويه عليه السلام: ٤٢٨.

(٧) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٦٩.

(يغسل ما حولها)^(١).

٣. في الفقه الرضوي: (فإنه أروي عن العالم عليه السلام أنه قال "إذا بكى اليتيم اهتز له العرش..")^(٢).

وفي الرسالة: (فإنه روي عن العالم عليه السلام: "إذا بكى اليتيم اهتز له العرش..")^(٣).

٤. في الفقه الرضوي: (وقد نروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأله بعض أصحابه فقال: جُعلت فداك إن لي جيراناً ولهم جوارٍ قينات يتغنين ويضربن بالعود..)^(٤).

وفي الرسالة: (وروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه لما سأله بعض أصحابه فقال:

جُعلت فداك إن لي جيراناً ولهم جوارٍ قينات يتغنين ويضربن بالعود..)^(٥).

٥. في الفقه الرضوي: (وأروي في تفسير هذه الآية: أنه يسأل السمع عما سمع، والبصر عما نظر..)^(٦).

وفي الرسالة: (وروي في تفسير هذه الآية: أنه يسأل السمع عما سمع، والبصر عما

نظر..)^(٧).

٦. في الفقه الرضوي: ((في نسخة) وقد نروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: الإنسان لا

(١) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٢٩.

(٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٧٢.

(٣) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٦٤.

(٤) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٢٨١.

(٥) مجموعة الجباعي المخطوطة (ورقة: ٢٢٠) عن الرسالة.

(٦) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٢٨١.

(٧) مجموعة الجباعي المخطوطة (ورقة: ٢٢٠) عن الرسالة.

ينسى تكبيرة الافتتاح^(١).

وفي الرسالة: (وقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: الإنسان لا ينسى تكبيرة الافتتاح)^(٢).

٧. في الفقه الرضوي: (ولا يجوز الصلاة في سنجاب وسمور وفنك... وقد أروي فيه رخصة)^(٣).

وفي الرسالة: (.. وقد روي فيه رخصة)^(٤).

٨. في الفقه الرضوي: (فإنه نروي عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه قال: (مَنْ ضحك في وجه أخيه المؤمن تواضعاً لله عزّ وجل أدخله الجنة)^(٥).

وفي الرسالة: (فإنه روي عن العالم عليه السلام: أنه قال: (مَنْ ضحك في وجه أخيه المؤمن تواضعاً لله عزّ وجل أدخله الجنة البتة، ومَنْ تبسّم في وجه أخيه كتب الله له حسنة، ومَنْ قبل الله منه حسنة لم يعذبه وأدخله الجنة)^(٦).

وبعد هذه المقارنة بين ما ورد في الرسالة، وما ورد في الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام يمكن الإجابة عن السؤال الذي طرحناه في أول البحث، وهو: لماذا التطابق الكبير بين عبارات الكتّابين، والاختلاف بينهما أحياناً؟

(١) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١١٦.

(٢) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٧٤.

(٣) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٥٧.

(٤) رسالة علي بن بابويه رحمته: ٤٧٩.

(٥) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٣٩٨.

(٦) مجموعة الجباعي المخطوطة (ورقة: ٢٢٢) عن الرسالة.

والجواب ببساطة هو أن كتاب الفقه الرضوي ليس على التحقيق - كما تنبّه له
المرحوم السيد حسن الصدر رحمته (١) - سوى كتاب التكليف للشلمغاني، والذي يعدّ علي
بن بابويه رحمته من رواته عنه (٢).

ولمّا كان كتاب التكليف قريباً من الرسالة الفتوائية ارتأى الشيخ علي بن بابويه أن
يغيّر مواضع منه وفق ما يُطابق فتاواه، كما هو عليه دأب المتأخرين من المراجع من
إجراء التغيير على الرسالة الفتوائية للمرجع المتقدم.

هذا هو السرّ في تطابق ما في رسالة ابن بابويه مع ما في الفقه المنسوب إلى الإمام
الرضا عليه السلام في معظم المواضع. وما يُلاحظ من الاختلاف في الفتوى أحياناً وبالإضافة
إلى التفاوت بينهما في البسط والإيجاز.

(١) تنظر: رسالة فصل القضاء في الكتاب المشتهر بفقّه الرضا عليه السلام للسيد حسن الصدر الكاظمي رحمته.

(٢) فهرست الشيخ الطوسي رحمته: ٢٢٤.

الباب الثالث: فيما يتعلّق بالتحقيق.

١. النسخ المعتمدة في التحقيق:

سبق وأن ذكرنا في المقدمة التي صدّرتنا الرسالة بها عند نشرها في العديدين الثاني والثالث من المجلّة أننا اعتمدنا على نسخة وحيدة؛ إذ لا يوجد غيرها - بحسب التتبع - ، وهي محفوظة في مكتبة آية الله الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء رحمته برقم (٣٣٣)، ومكتوبة على ورق أسمر - صناعة يدوية - ومخطوطة بخط النسخ، والحبر في تركيبه حديد^(١) وطول الورقة ١٥/٥ سم، والعرض ١١/٥ سم، والغلاف الخارجي جلد طبيعي لف لونه بني وهو متضرر قليلاً.

ويُوجد على ظهر أول ورقة منها تملّك الشيخ محمد جواد البلاغي رحمته^(٢)، وعليها ختم الشيخ علي آل كاشف الغطاء رحمته صاحب (الحصون المنيعه)، وختم مديرية الآثار العامة برقم ١٧٦٣٣ في ١٧٦٣٣/٢/٢٣ م.

وفي الورقة الثانية عنوان الرسالة هكذا (كتاب رسالة ابن بابويه القمي في شرائع الإسلام)، وعليها تملّك بالشراء كُتِب هكذا: انتقل بل المبيع (كذا) الشرعي للسيد حسن ابن ثابت ابن حسن ابن أحمد ابن محمد ابن عبد الله (الموسي أو المدني)^(٣) غفر

(١) في مقابل ما يجعل في تركيبه الفحم.

(٢) وكتب شيخنا البلاغي عليها هكذا: "من منة الله على أقل عباده محمد جواد البلاغي، وقد ألزمت نفسي بأن لا أعيره إلا مدة ثلاثة أيام بورقة من المستعير، أو كتابة بخطه في دفترتي، ولا يجوز تأخيره عن ثلاثة أيام في الاستعارة، وإن طلب مني ذلك فإني لا أجيب إلا حياءً فقد ذهب مني بالعارية عدة كتب".

(٣) التردد متألّفاً لعدم وضوح الكلمة في الأصل.

الله له ولوالديه ومن قرأه وترحم عليه.

وفيهما فائدة لبيان مقدار الكر بالرطل العراقي وختم الفائدة بـ (يثق بالله الغني ١١٠) والرقم يعني اسم صاحب التوقيع (علي) بحساب الجمل. وتبدأ النسخة بخطبة المصنف. وأول أبوابها (باب دخول الخلاء) وآخرها (باب صلاة الجمعة) ولم يكتمل، وعليها بلاغ بالقراءة من أول الرسالة إلى آخرها، وهي بخط السيد محمد بن مطرف تلميذ المحقق الحلي رحمته، وقد فقدت أوراق عدّة من وسطها، وهي تتكون من (٣٧) صفحة وكل صفحة يتراوح عدد الأسطر فيها بين (١٦) و (١٧) يقل أحياناً ويزيد أخرى. والنسخة منضمة مع (مختصر المراسم)^(١) للمحقق الحلي رحمته الذي استنسخه السيد محمد بن مطرف أيضاً في السادس عشر من صفر سنة ٦٧٢ هجرية.

هذا ما ذكرناه من قبل إلا أنّ التوفيق حالفنا - ونحن بصدد تهيئة الرسالة لإعادة طباعتها على هيئة كتاب مستقل - بالعثور على وريقات متفرقة في المكتبة الخاصة للعالم الجليل الحجة الميرزا محمد علي الأردوبادي طاب ثراه (ت ١٣٨٠هـ)^(٢) بخط يده المباركة قد تمثل نسخة أخرى للرسالة - إذ من المحتمل قوياً أنها منقولة عن نسخة الأصل التي اعتمدها - وهي الآن في حوزة سبطه العلامة الخطيب السيد مهدي الشيرازي دام توفيقه، وتمثل في سبع وريقات بحجم كف اليد، تبدأ بخطبة المصنف من قوله: (بسم الله الرحمن الرحيم أنطق بحمد الله) وتنتهي بقوله: (وإن لم يكن فيها

(١) المراسم العلوية في الأحكام النبوية للشيخ أبي يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلمي المعروف بـ (سالار) وصححه البعض بـ (سالار) المتوفى سنة ٤٤٨ هجرية، واختصره المحقق الحلي.

(٢) الذريعة: ٢٤/١٤.

ثفل فلا استنجاء عليك ولا وضوء، وإن).

وقد تمت مقابلتها مع نسخة الأصل - المعتمدة - والتعامل معها على أنها نسخة مؤيدة لنسخة الأصل، لكنها بعثت الأمل فينا للبحث عن نسخ أخرى للرسالة قد نجدها هنا أو هناك.

وقد تحدّث الشيخ آقا بزرك الطهراني (طاب ثراه) عن نسخة الأصل التي اعتمدها، قائلاً: (الشرائع ويقال كتاب الشرائع أيضاً لشيخ القميين الشيخ أبي الحسن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي والد الشيخ الصدوق .. وتوجد نسخة منها في الكاظمية في مكتبة سيدنا الحسن صدر الدين. وهي بخط السيد محمد بن مطرف تلميذ المحقق الحلي. وقد قرأها على أستاذه المحقق فأجازها على ظهرها. وتأريخ الإجازة سنة ٦٧٢ هـ^(١) ومجموعها يقرب من ألف بيت، والموجود فيها من الأبواب: باب آداب الخلوة إلى صلاة الجمعة^(٢)).

وكانّه مختصر من فقه الرضا عليه السلام بل هو مطابق لعين عباراته غالباً، وأوله: أنطق بحمد الله بدءاً وعوداً وأصلي على محمد أولاً وآخرأ .. وأفتح لك سبيلها بما يفتح من الوضوء، وأفتح الوضوء بما يفتح منه باب دخول الخلاء^(٣) .. الخ^(٤).

وقد ذكرها مرة أخرى عند الحديث عن مختصر المراسم، قائلاً: (مختصر المراسم في

(١) هذه أولى القرائن التي تثبت كون نسختنا هي التي يتحدث عنها شيخنا الطهراني تقدّم وهذه الإجازة موجودة في آخر صفحة من (مختصر المراسم) المنضمة رسالتنا معه.

(٢) هذه القرينة الثانية فأبواب نسختنا من الرسالة كذلك.

(٣) هذه الخطبة بطولها موافقة لنسختنا تماماً - وقد اختصرنا هنا - وهذه تعدّ القرينة الثالثة.

(٤) الذريعة: ٤٦/١٣ - ٤٧، وقد اختصرنا ما نقلناه من الخطبة عن المصدر فلاحظ.

الفقه للمحقق على الاطلاق الشيخ أبي القاسم نجم الدين جعفر ابن الحسن بن يحيى بن الحسن بن سعيد الهذلي الحلي (طاب ثراه) المتوفى سنة ٦٧٦ هـ، توجد في النجف منه نسخة بخط السيد محمد بن مطرف الحسيني تلميذ المحقق الحلي، وقد قرأه عليه، ويرويه عنه. وفرغ من نسخها في حياة المصنف يوم الخميس ١٦ صفر ٦٧٢ هـ^(١).

ثم كتب السيد محمد بن مطرف بخطه أنه قرأها تلميذه عليه في يوم الخميس ١٤ ج ٢ / ٦٩٥ هـ ووصف التلميذ بالسيد الأجل الأوحد العالم الفاضل الحسيب النسب السيد رضي الدين أبو عبد الله محمد بن الحسن بن علي (الذرقني)^(٢) الداودي العلوي الحسيني.

وصرح ابن مطرف بأنه يرويه عن شيخه أبي القاسم جعفر بن سعيد المؤلف للمختصر: (أوله ذكرت ايدك الله بالتوفيق وارشدك لإصابة التحقيق..)^(٣). والنسخة في النجف منضمة مع شرائع والد الصدوق، وقد استنسخ السيد محمد بن هاشم الهندي النجفي نسخة (مختصر المراسم) عن نسخة خط السيد محمد بن مطرف المذكور، ونقل صورة ما كتبه السيد محمد بن مطرف على ظهر نسخته التي رأيتها عند الشيخ محمد السماوي. وقد نقلت عن تلك النسخة صورة خط محمد بن مطرف في ترجمته في الأنوار الساطعة في المائة السابعة)^(٤).

(١) هذه القرينة الرابعة فما نقله شيخنا الطهراني موجود في آخر صفحة من مختصر المراسم المنضم مع نسختنا.

(٢) كذا في الأصل والصحيح الزرقني، أنظر الذريعة: ١/٢٤٦، الأنوار الساطعة في المائة السابعة: ١٧٤.

(٣) وهذا الموجود في الورقة الأولى من مختصر المراسم من نسختنا المعتمدة.

(٤) الذريعة: ٢٠٧/٢٠، ٢٠٨.

وقد ذكر العلامة الطهراني ترجمة محمد بن مطرف قائلاً:

من تلاميذ المحقق الحلي (م ٦٧٦)، ومحمد بن أبي العز، كتب المترجم له نسخة من مختصر المراسم لأستاذه المحقق، ثم قرأه عليه وفراغه من الكتابة ٦٧٢ ثم قرأه على صاحب الترجمة تلميذه محمد بن الحسن الزرقني في ٦٩٥ هـ.

وكتب صاحب الترجمة له إجازة في ذلك التأريخ وهذه صورة خطه: (قرأ مختصر سلار بن عبدالعزيز الديلمي قدس الله روحه الولد العزيز الأجل الأوحد العالم الفاضل رضي الدين أبو عبد الله محمد بن الحسن بن علي بن محمد الزرقني الداودي العلوي الحسيني أحسن الله تسديده وأجزل من كل عارفة فضله ومزيده، قراءة مرضية وشرحت له من فقه الكتاب ما خطر ببالي في الحال من الخلاف الحاصل في المسألة بين أصحابنا ^{الطاهرة} ^{عليهم السلام} وبينت له ذلك حسب الجهد والطاقة، فأخذه واعياً وفهمه ضابطاً فليرو ذلك عني عن الشيخ الفاضل المعظم الفقيه مفتي الفرق قدوة العلماء نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد الحلي قدس الله روحه ونور ضريحه عن شيخه محمد ابن إدريس عن عربي بن مسافر عن إلياس بن هشام الحائري عن أبي علي عن مصنفه رضي الله عنهم أجمعين. وكتب: العبد الفقير إلى الله تعالى محمد بن مطرف الحسيني) (١) (٢).

وجاء بخطه أيضاً في الهامش: (وأذنت له أيضاً أن يروي عني كتاب الأصل عن الشيخ محمد بن أبي العز عن شيخه أحمد.. عن مشايخه وكتب: محمد بن مطرف) (٣).

(١) هذه القرينة الخامسة فجميع ما ذكره شيخنا الطهراني تتدُّ موجود على ظهر الورقة الأولى من مختصر المراسم المنضم مع نسختنا.

(٢) الأنوار الساطعة في المائة السابعة: ١٧٤.

(٣) هذه القرينة السادسة فما ذكر موجود في حاشية الورقة الأولى من مختصر المراسم.

وكتب مختصر هذه الإجازة في آخر الكتاب تأريخها يوم الخميس رابع عشر جمادى الآخرة سنة خمس وتسعين وستمائة وكتب محمد بن مطرف^(١).

وهذه النسخة اشتراها سيدنا الحسن الصدر تت من بقال ببغداد كان يضع على أوراقه التمر واللبن وغيرهما من الحوائج^(٢) واستنسخ عنها محمد الهندي بالنجف بخطه، ونسخة الهندي موجودة عند الشيخ محمد السماوي^(٣) بالنجف^(٤). انتهى كلام شيخنا الطهراني تت نقلناه بطوله.

٢. عملنا في التحقيق:

كان منهجنا بالتحقيق اتباع الخطوات الآتية:

(١) بعد أن توفرت لدينا نسخة ثانية - كما عرفت - قمنا بمقابلتها مع نسخة الأصل

(١) هذه القرينة السابعة فقد جاء في آخر مختصر المراسم هكذا (انتهى قراءة مختصر سلار بن عبد العزيز الديلمي قراءة وبحثاً وفهماً السيد الأجل الحبيب النسيب رضي الدين أبو عبد الله محمد ابن حسن بن علي الزرقني يوم الخميس رابع عشر جمادى الآخرة سنة خمس وتسعين وستائة وكتب محمد بن مطرف والحمد...).

(٢) هذه القرينة الثامنة فنسختنا قد فقدت منها عدة أوراق من وسطها من باب الصلاة - من بداية تكبيرة الأحرام.. صلاة المرأة - أي ما يعادل سبع صفحات مقياسة بالمقنع لولده الصدوق تت.

(٣) هو الشيخ محمد بن طاهر بن حبيب بن حسين الفضلي المعروف بالسماوي، ولد في مدينة الساوة سنة ١٢٩٢ هـ، تتلمذ على أعلام عصره كالشيخ علي الجواهري والشيخ آقا رضا الهمداني والسيد محمد الهندي. الذي استنسخ نسخة الشرائع ومختصر المراسم. كان مولعاً باقتناء الكتب وله مكتبة مميزة اشترى الكثير منها - بعد وفاته - سيد الطائفة السيد الحكيم تت وأوقفت لمكتبة السيد الحكيم في النجف، توفي في محرم سنة ١٣٧٠ هـ.

(٤) الأنوار الساطعة في المائة السابعة: ١٧٥.

المعتمدة، وأشرنا في الهوامش إلى ما بينها من الفرق، ورمزنا لها بـ (ب)، كما قمنا بتخريج كلمات العلماء الذين نقلوا عن الرسالة، وكان تركيزنا منصباً على مَنْ صرَّح باقتنائه للرسالة، أو يظهر ذلك منه لانفراده بالنقل عنها، وتحاشينا النقل عمَّن يعتقد أن الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام هو من تأليف علي بن بابويه - حتى لو احتملنا في حقه ذلك^(١). وهذه المشكلة محدودة التأثير لأنها برزت بعد عصر المجلسيين.

(٢) قمنا بإكمال التلف الحاصل في نسخة الأصل من كتب الشيخ الصدوق رحمته الله كالفقيه والمقنع، والعلامة الحلي رحمته الله كالمختلف، والشهيد رحمته الله كالذكري، ونجل الشهيد الثاني رحمته الله كفقه المعالم. وفي حالات الاضطرار لجأنا إلى الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام للتشابه الكبير بين الكتابين.

(٣) في الموارد التي ينقل فيها الصدوق عن رسالة أبيه لم نجد داعياً لنقل كلمات العلماء الآخرين؛ لأنهم في الغالب عيال على الصدوق في النقل، إلا إذا رأينا مناسبة تقتضي ذلك.

(٤) بما أن نسخة الأصل تنتهي بصلاة الجمعة، ولكون الرسالة لم تهمل أي باب من الأبواب الفقهية، فلا بد لإكمال العمل من استدراك بقية الأبواب الفقهية، وجمع ما تبقى من فتاوى علي بن بابويه. لذا سيكون عملنا على قسمين:
القسم الأول: القطعة التي عثرنا عليها من الرسالة.
القسم الثاني: المقاطع المستخرجة من المصادر الأخرى.

(١) ومنهم صاحب مفتاح الكرامة، يُنظر: ٧٩/٩، ١٠/٤٤٦، ١٨/٤٥٥.

(٥) قمنا بتخريج الآيات، وشرح الكلمات اللغوية المبهمة، وراعينا في القواميس اللغوية قيمتها العلمية.

(٦) قمنا بتخريج الروايات على وفق المصادر الأصلية، كالكتب الأربعة وغيرها. وكنا بين أمرين - في تخريج الروايات - إما أن نُخرِّج كل ما موجود في المخطوطة بناءً على أنها مضامين روائية صيغت بصياغة فقهية، أو أن لا نُخرِّج أي شيء، فرأينا من المناسب أن نُخرِّج ما هو صريح في كونه رواية - كما إذا قال المصنف مثلاً: قال الصادق عليه السلام - أو كالصريح مثل بعض الأدعية والأذكار وما شاكلها.

(٧) لم نتصرف بنسخة الأصل قدر الإمكان إلا ما دعت إليه الضرورة، وقد نوّهنا لكل تصرفٍ مع ذكر مبرراته، وقمنا بعمل فهرس تفصيلي للمواضيع، واستغينا به عن إدراج عناوين ثانوية في ضمن العناوين الرئيسية.

(٨) نبهنا بوضع علامة النجمة (*) على وجود فتاوى وصفت بالشاذة، أو عدم وجود قائل بها إلا الشيخ علي بن بابويه - وإن تابعه فيها ولده الصدوق، أو اتفقت مع الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام - .

تنبيه مهم: نُسبت بعض الفتاوى إلى علي بن بابويه وهي تناسب الأبواب الفقهية الموجودة في المخطوطة، ولكننا لم نجد لها في نسختنا. فمثلاً نسب المحقق في المعتمد^(١)، والشهيد في الذكرى^(٢) إلى (ابني بابويه) (القول بأن الحبل ترى الدم) ولم نجد هذه الفتوى في باب الحيض، ولكي لا يعتبر ذلك إشكالاً على نسختنا حاولنا تفسير هذا الأمر فقلنا: لتفسير ذلك احتمالات عدة:

(١) المعتمد: ٢٠٠/١.

(٢) ذكرى الشيعة: ٢٢٨/١.

١. أن هذه الفتاوى ذُكرت في غير هذه الأبواب لمناسبة تقتضيها، ولما كانت نسختنا غير مكتملة الأبواب لم نعثر عليها.
 ٢. أن لدى المحقق والشهيد نسخة أخرى من الرسالة فيها تلك الزيادات ونسختنا تخلو منها.
 ٣. للشيخ علي بن بابويه كتب فقهية عدّة غير الرسالة فلعلها من بعض تلك الكتب، ويؤيده أنهم نسبوا تلك الفتاوى إلى علي بن بابويه وليس للرسالة.
 ٤. لعل المحقق نقل الفتوى عن ابن بابويه وحصل تحريف فأصبحت (ابني بابويه) وتابعه الشهيد في ذلك، وهذا الاشتباه له نظائر عديدة نبهنا عليها في الهامش في محالها فراجعها.
- وهناك احتمالات أُخر أعرضنا عن ذكرها اختصاراً، و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين .

النجف الأشرف

الأحد ١٧ / ربيع الأول / ١٤٣٥ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
 ابطلوا الله سبحانه وعودوا اصل على محمد واليه اولاد اخر اوائل
 الله اليك يا ابي بعد ان اشكر على النعمة فيك واقابل انك توه
 بالخشوع والاعتزاز واوصيك بما اوصى به ابراهيم بيده ويعقوب
 يا ابي ان الله اصطفى لادن الدين ولا تمس الاواثم مسلمون
 واخترت على طاعة الله التي هي عصمة كل مستمسك بها في ملاذ
 كل مبلغ اليها واجلدك من آثار دين الله وحكم نبيه وارضاها
 صلوات الله عليهم ما خلده لي صالح سئلني عن ابيه الهدي ومفوضا
 اسرى فيك الى الله جل وعز ومتولد في حياطك عليه ومحققا
 في توفيقك وتسد يدك به ومنصر على تقابل اليه اسأله الاخذ
 ذلك على اجتنابها ووضح طريق الله حسي في ذلك ابي
 اموري كلها وكفى بالله حسيما واحب اليك يا ابي
 طاعة الله وطاعة اوليائه ما اداة الى صادق القرآن
 الاثر من جلال مسو به الله وحسن ما وعد اهل طاعته
 من رضا النوع ودوام الخلود مردنا الله عن نسي بما فرغ الله منا من
 حبه ورحمته وحنانه ما كثر من صلح السلف في حمد لا من قولهم من اراد في العلم حرا طم
 في الساب من سدا لم يرد من ربه عز وجل الا نعمة او احطد يا ابي على اقتداء من الله عز
 وجل في الله في ولد من البقر من مشي على الله عز وجل في القربة والرفق

الصفحة الأولى من نسخة الأصل

رفع راسك من الركوع فان ذكرته بعد ما حدث فافتت به يوم الجمعة
 وان ذكرته وانت تمشي في طريقك فاستقبل القبلة واقتت به يوم الجمعة
 وان شئت الشاهد والسليم وذكره وقد عرفت مطلقا ان استقبال
 القبلة قائم بالاداء فاعدا وتشهد وسلم **باب**
الصلوة في الغراء والخز والابريسي
 ولا بأس بالصلوة في شعيرة ووبر كل ما اهل الحجة وان كان غلبت
 غير من سبحان او سمور او فنك وارتد الصلوة فاعده وقد
 روي فيما رخصه وانما ان تصل في ثعلب ولا في البوب الذي
 يليه من حخته ونوته واصل في الخبز عالم يكن مغوشا بوبر الادوية
 ولا تصل في دساح ولا حرير ولا دوس ولا شي من ابرسم محم الا ان
 سداة ابرسم والحمة نطن او كنان ولا تصل في جلد الميتة على
 حال ولا تصل في سواد ولا بأس ان تصل في الغراء الخوارزمية
 واما تدبج بارض الحار **باب صلوة الجمعة**
 وان استطعت ان تصل يوم الجمعة اذا طلقت الشمس وكما
 واذا انبسطت ست زحاح وقيل المكتوبة راعين

انطق عند المبدأ وعودا واصطفا محمودا وقورا خيرا والحمد لله
 يا بنى عبد الله المصطفى المصطفى المصطفى المصطفى المصطفى المصطفى
 واوصيك بما اوصى به ابراهيم بنه ويعقوب يا بنى ان
 الله اصطفى لكم الدين فلا تتقوا الا الله وانتم مسلمون وحده
 على طاعة الله التي امرتكم بها واطاها كل طاعة
 اليها واخذلكم منها انما يريد من الله وحكم بنه واوصيائه
 سلوا الله عليهم ما خلد لى صالح سلوا عن ائمة الهدى
 حقوا امرى فكذلك الى الله عز وجل متوكلا في حياواتكم
 ومعتصما في توفيقكم وتسد يدك به وتنظر على حسابك
 اليه اسئله الاخذ بك على احسن منهاج واوضح طريق
 حبه في ذلك في امور كلها وكله بالله حسنا واحسب
 اليك يا بنى طاعة الله وطاعة اوليائه كما آذاه الى
 طاعة القوام والواثر من خلاوة مشوق به الله وحسن ما
 وعداه طاعة عن رضا النعم ودوام الخلود ومودة
 اليك عن يقين ما فرضي الله على عز وجل من ثب ما حفظه و
 ما حفظه بما جانا ما خوفني صالح السلف في صمد الا
 من ارداد في العلم به ان علم يزدد في البيان فما لم يزد
 من الله عز وجل الا بعدا واحضرك يا بنى على انشاء
 الله عز وجل مستعينا بالله واك من العبد من تضرعا
 اليه عز وجل في القرية والترقى اليه وامرك ان لو امر
 من العلم الما امر التي مملاد للدين والدنيا وعصمة

الصفحة الأولى من النسخة (ب)

وكنيت على تعيين من الهدى فتوتنا وانا انزلت في الهدى و
 كنت على تعيين من الهدى فلا تعوض التعيين بالثبات الا ان
 تسبق و انزلت على تعيين من الهدى والهدى والهدى ايضا
 السبق فتوتنا وانا انزلت على تعيين من الهدى والهدى ايضا
 اللعنة وجل ابدى بالهدى لونه ثم بالهدى ثم اسم السبح بالراس
 والهدى فان فرغت من بعض ونزلت وانقطع بذلك الماء
 من تعيين ثم فاقبت بالماء فانتم وضوءك اذا كان فاعلمت
 رطباً وان كان جف فاعلمت وضوءك وان جف بعض وضوءك
 قبل ان يتم وضوءك فغيرك ينقطع بذلك الماء فاعلمت بالهدى
 وضوءك اذا لم يجف وان كان في ذلك خاتم فهد وان في وضوءك
 وان علمت ان الماء لا يدخل فيه فهدى ولا علمت على عمامة
 ولا على فلسفة ولا علمت على حقل لا على جوارك الا ان
 عدو تعيين او لم يخاف منه على ردة تلك نعم الحقن تمام
 الجبار فتمسك على راسه او قد روى خلاف هذا ان لا تعيين في
 شرب السكر المدح على التعيين ولا تقص وضوءك
 من القن والعلس والراف والحامة والذئب والذئب
 الجروح والفرج ولا احققت او حملت ~~حفظ~~ شافاً
 فليس عليك اعادة وضوءك فان خرج منك ما احققت
 او الشاف وكانت فحلقه بالثقل فعدت الا استنجاء
 وضوءك وان لم يكن فيها ثقل فلا وضوء عليك
 وانا

الصفحة الأخيرة من النسخة (ب)

(متن الرسالت)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين^(١)

أنطق بحمد الله بدءاً وعوداً، وأصلي على محمد وآله أولاً وآخراً، وأشكر الله إليك - يا بني - بعد أن أشكره على النعمة فيك، وأقابل آثاره بالخشوع والاعتراف، وأوصيك بما أوصى به إبراهيم بنيه ويعقوب: ﴿يَا بَنِيَّ^(٢) إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^(٣)، وأحثك على طاعة الله التي هي عصمة كل مستمسك بها، وملاذ كل ملتجئ إليها، وأخلد لك من آثار دين الله، وحكم نبيه وأوصيائه - صلوات الله عليهم - ما خلده^(٤) لي صالح سلفي عن أئمة الهدى، مفوضاً أمري فيك إلى الله جلّ وعزّ^(٥)، ومتوكلاً في حياتك عليه، ومعتصماً في توفيقك وتسديدك به، ومتضرعاً في بقائك إليه، أسأله الأخذ بك على أحسن منهاج وأوضح طريق، الله^(٦) حسبي في ذلك وفي^(٧) أموري كلّها، وكفى بالله حسيباً.

(١) (وبه نستعين) لم ترد في (ب).

(٢) (يا بني) لم ترد في الأصل، وما أثبتناه في (ب) والذريعة (٤٦/١٣).

(٣) سورة البقرة: ١٣٢.

(٤) في (ب): ما خلد.

(٥) في (ب): (عزّ وجلّ متوكلاً) بدل (جلّ وعزّ ومتوكلاً).

(٦) (الله) لم ترد في (ب).

(٧) في (ب): (في).

وأحبب إليك - يا بني - طاعة الله وطاعة أوليائه بما أدّاه إليّ صادق القرآن والأثر، من حلاوة مثوبة الله وحسن ما وعد أهل طاعته من أهناً^(١) النعم ودوام الخلود، مؤدياً^(٢) إليك عن نفسي^(٣) ما فرض الله - عزّ وجلّ - عليّ^(٤) من بيان^(٥) ما حفظته، ومجانباً ما أخبرني^(٦) صالح السلف في حميد الأثر من قولهم: (من ازداد في العلم هدى فلم يزد في البيان رشداً لم يزد من الله عزّ وجلّ إلا بعداً)^(٧).

وأحضك - يا بني - على اقتناء دين الله عزّ وجلّ، مستعيذاً بالله لي ولك من البعد منه، متضرعاً إليه عزّ وجلّ في القربى والزلفى^(٨) إليه، وأمرك أن تؤثر من العلوم المآثر التي هي ملاذ للدين والدنيا، وعصمة في الآخرة والأولى، ومرجئة الفضل في البدوى^(٩) والعقبى، (شرائع)^(١٠) دينه القيم، وحدود طاعته من الصلاة والزكاة

(١) في (ب): (رضا) بدل (أهنأ).

(٢) في (ب): (ومؤدياً).

(٣) في (ب): (يقيني) بدل (نفسى).

(٤) في الأصل: (ما فرض الله عليّ عزّ وجلّ) وما أثبتناه أنسب.

(٥) في (ب): (بث) بدل (بيان).

(٦) في (ب): (خوفني) بدل (أخبرني).

(٧) قريب منه ما ورد في كنز الفوائد: ٢٣٩، بحار الأنوار: ٣٧/٢.

(٨) في الأصل: (القربة والزلفا)، وفي (ب): (القربة والزلفا)، وفي الذريعة (٤٦/١٣): (القربى والزلفى) وهو الصحيح.

(٩) كذا في الأصل، والذريعة (٤٦/١٣)، وفي (ب): (البدوى).

(١٠) الظاهر أنّ هذا إشارة إلى تسمية الرسالة كما هي طريقة القدماء، لذلك تُسمّى (الشرائع) أو (رسالة الشرائع).

والصوم والحج وآداب النكاح وغيرها، والهداية إلى الطريقة التي جعلها الله عزَّ وجلَّ بسبب (١) هذه الأحوال، فخذها عني راغباً، وتمسك بها راشداً، وعيها حافظاً، فقد أدبتها إليك عن أئمة الهدى، مؤثراً ما يجب استعماله، وحاذفاً من الاسناد ما يثقل حملة، ويكثر بالتقصاص من الكتاب طرقه.

عرّفني الله فيك الصالحات، ورزقني منك حسن الخلافة، ونفعني بك ديناً ودنياً، وأعانك وأعانني على ما أنويه فيك، ورزقني الشكر للنعمة بك وعلى كل نعمة عندي. والصلاة - يا بني - أول فريضة، وأحق شريعة، وأفتح لك سبيلها بما يفتح من الوضوء، وافتتح الوضوء بما يفتح منه:

(١) في (ب): (سبب).

باب دخول الخلاء

إذا أردت دخول الخلاء، فغطَّ رأسك، وأدخل رجلك اليسرى قبل اليمنى^(١)،
وقُل:

(بسم الله وبالله، وأعوذ بالله من الرجس النجس، الحبيث المخبث، الشيطان
الرجيم)^(٢).

واتق التغويط على شطوط الأنهار، والطرق النافذة، وأبواب الدور، وفيء النزال،
وتحت الأشجار المثمرة.

ولا تطمَّح ببولك في الهواء، ولا تبل في جحرة، ولا في ماءٍ راكد، ولا بأس بأن
تبول في ماءٍ جارٍ^(٣)، ولا تمتنع من ذكر الله عزَّ وجلَّ وأنت على الخلاء، فإنَّ ذكر الله عزَّ وجلَّ حسن
على كلِّ الأحوال، وإنَّ سمعت الأذان فقل كما يقول المؤذن، ولا تمتنع من الدعاء
والتحميد من أجل أنك على الخلاء إن شاء الله.

فإذا فرغت من حاجتك، فقل:

(الحمد لله الذي أَمَاط عني الأذى، وهنَّأني طعامي، وعافاني من البلوى)^(٤).

فإذا أردت الاستنجاء، فامسح بإصبعك من عند المقعدة إلى الأثنين ثلاث مرَّات،

(١) تبع الشيخ الطوسي تثنَّى ابن بابويه رحمته في هذا الوجه، وتبعها الأصحاب، لحسن ظنهم بها أنهما
أخذاه من خبر. (ملاذ الأختيار: ١/١٢٠).

(٢) تهذيب الأحكام (١/٢٤) باب آداب الأحداث الموجبة للطهارة.

(٣) (ولا بأس .. جارٍ) نقله في المعالم (قسم الفقه: ٢/٨٣٥) عن الرسالة، وصرَّح في الذكرى
(١/١٦٥)، وفي كشف اللثام (١/٢٣٠) بأنَّه اختيار علي بن بابويه تثنَّى.

(٤) تهذيب الأحكام (١/٣٥١) باختلاف يسير.

وانتر ثلاث مرّات ذَكَرَكَ^(١).

فإذا صببت الماء على يديك للاستنجاء، فقل:

(الحمد لله الذي جعلَ الماءَ طهوراً، ولم يجعله نجساً)^(٢).

وَصَبَّ عَلَى إِحْلِيلِكَ مِنَ الْمَاءِ مِثْلِي^(٣) مَا عَلَيْهِ مِنَ الْبَوْلِ تَصَبَّهُ مَرَّتَيْنِ^(٤)، هذا أدنى

ما يُجْزِي^(٥).

ثم استنجِ^(٦) مِنَ الْغَائِطِ، وَاغْسِلْ حَتَّى يَنْقَى مَا تَمَّ.

وإن انتَضَحَ عَلَى ثِيَابِكَ أَوْ عَلَى يَدَيْكَ مِنَ الْمَاءِ الَّذِي تَسْتَنْجِي بِهِ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ،

وإن تَرَشَّشَ مِنْ يَدَيْكَ مِنْهُ فِي الْإِنَاءِ أَوْ انصَبَّ فِي الْأَرْضِ، وَوَقَعَ مِنْهُ^(٧) فِي الْإِنَاءِ، فَلَا

بَأْسَ بِهِ.

وإن كَانَ عَلَيْكَ خَاتَمٌ عَلَيْهِ اسْمُ اللَّهِ ﷻ فَحَوِّلْهُ مِنْ يَدِكَ الْيُسْرَى إِذَا أُرِدْتَ

الاستنجاء، وإذَا أُرِدْتَ الْخُرُوجَ مِنَ الْمَخْرَجِ فَأَخْرِجْ رِجْلَكَ الْيُمْنَى قَبْلَ الْيُسْرَى^(٨).

(١) (فإذا أردت .. ذَكَرَكَ) ورد في المعالم (قسم الفقه: ٢/٨٤٩)، عن الرسالة بدون (ياصبعك)، مع

تقديم وتأخير في الذيل.

(٢) نحوه في الفقيه: (٢٦/١) باب صفة وضوء أمير المؤمنين ﷺ.

(٣) في الأصل (مثلاً)، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) مصابيح الأحكام (٣٩١/١)، عن الرسالة.

(٥) نقل مضمونه في المختلف في طبعة مؤسسة النشر (٢٧٢/١): (عن ابني بابويه)، وفي طبعة مركز

الأبحاث (١٠٦/١): (عن ابن بابويه)، فلاحظ.

(٦) كذا في (ب)، وفي الأصل: (استنجي)، والصحيح ما أثبتناه.

(٧) (منه) لم ترد في (ب).

(٨) نقل في المعالم (قسم الفقه: ٢/٨٣٨)، وكشف اللثام (٢١٩/١) عن الصدوقين: استحباب تقديم

اليُسْرَى فِي الدخول واليُمْنَى فِي الخروج.

فإذا خرجت فامسح يدك على بطنك، وقل: (الحمد لله الذي عرفني لذته، وأبقى قوته في جسدي، وأخرج عني أذاه، يا لها نعمة، ثلاث مرّات)^(١).

(١) نقله بنصه في التهذيب (٣٥١/١)، وفي (٢٩/١) بإضافة (من) بعد (يا لها)، ونقله في الفقيه (١٧/١) في باب استحباب التقنع عند دخول الخلاء، باختلاف يسير.

باب الوضوء

فإذا أردت الوضوء، فاعسل يديك إذا^(١) كنت جنباً ثلاث مرّات، وإن غوطت فمرّتين، وإن كان وضوءك من النوم فمرة قبل أن تدخلها^(٢) الإناء، وإن لم يكن فيها^(٣) قدر.

وإن كان وضوءك من النوم، ونسيت فأدخلت يدك الماء^(٤) قبل أن تغسلها، فصبّ^(٥) ذلك الماء ولا تستعمله، وإن أدخلتها^(٦) في الماء من حدث البول، أو الغائط، من قبل أن تغسلها ناسياً فلا بأس به، إلا أن يكون في يديك^(٧) قدر ينجس الماء. ولا تستعن بغيرك ليصبّ الماء عليك، فيكون قد شاركك في وضوءك غيرك. ثم اغرف بكفك اليمنى من الإناء^(٨) ملئها^(٩)، وقل:

(بسم الله، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، اللهم صل على محمد وآل محمد، واجعلني ممن يحب الخيرات، ويعمل بها،

(١) في (ب): (إن).

(٢) في (ب): (تدخلها).

(٣) في (ب): (فيها).

(٤) في (ب): (الإناء).

(٥) في الأصل (فأصب)، وفي (ب) (فأصبت)، والصحيح ما أثبتناه.

(٦) في الأصل (ادخلها)، والصحيح ما أثبتناه.

(٧) في (ب): (يدك).

(٨) في (ب): (الماء).

(٩) كذا في (ب)، وفي الأصل (مثلها)، والصحيح ما أثبتناه، يُنظر منتقى الجمان (١٤١/١) وضوء

وَيُسَارِعُ إِلَيْهَا، أَعُوذُ بِكَ مِنْ سَفَعَاتِ (١) النَّارِ (٢).

واضرب بها وجهك صيفاً كان أم شتاءً؛ فإنه إن كان شتاءً فزعت فلم تجد برداً، وإن كان صيفاً ذهب (٣) عنك التعاس (٤).

وابدأ بالجبهة، ثم اممر يدك على وجهك من الجانبين جميعاً مرة واحدة، من قصاص الشعر إلى أطراف لحيتك (٥) فما دارت عليه الوسطى والإبهام (٦) فهو الوجه، وما كان خارجاً عن هذا الحد فليس من الوجه، وقل: (اللهم صلّ على محمد وآله، وبيّض وجهي يوم تسود فيه الوجوه، ولا تسود وجهي يوم تبيّض (٧) الوجوه) (٨).

ثم اغرف كفّاً بيمينك، وصبّه على كفك اليسرى، وضعه على مرفقك اليمنى، وامرر عليه كفك اليسرى من المرفق إلى أطراف الأصابع، وقل:
 (اللهم اعطني كتابي بيمينتي، والخلد في الجنان بيساري) (٩).

(١) سفعتته النار السموم إذا لفحته لفحاً يسيراً فغيرت لون البشرة، الصحاح للجوهري (٣/١٢٣٠).

(٢) لم نعثر على أصل لهذه الرواية.

(٣) في (ب): (درء).

(٤) قال في الذكري (٢/١٨٢): روى ابن بابويه تثني عن الإمام الصادق عليه السلام: (إذا توضأ الرجل

صفق وجهه بالماء فإنه إن كان ناعساً استيقظ، وإن كان يجيد البرد فزع، فلم يجد البرد)، وأفتى به والده في الرسالة.

(٥) نقل في المختلف (١/٢٧٦)، عن علي بن بابويه تثني: أن النكس في غسل الوجه يوجب الإعادة.

(٦) في (ب): (الإبهام والوسطى) بدل (الوسطى والإبهام).

(٧) في (ب) زيادة (فيه).

(٨) الفقيه (١/٢٧) باب صفة وضوء أمير المؤمنين عليه السلام، باختلاف.

(٩) المصدر السابق، بزيادة: (وحاسبني حساباً يسيراً).

ثم اغرف كفاً بيمينك، وضعه على مرفقك الأيسر، وامرر عليه كفك^(١) من المرفق إلى أطراف الأصابع^(٢)، وقل:

(اللهم لا تُعطني كتابي بيساري، ولا تجعلها مغلولَةً إلى عنقي، وأعوذ بك من مقطعات النَّار)^(٣).

وإياك أن تُرَدَّ الشعر^(٤).

وامسح مُقدِّمَ رأسك مع الشعر إلى قِصاص الشعر، وقل:

(اللهم غَشِّني برحمتك وبركاتك)^(٥).

وامسح بما بقي من بلة يمينك ظهر قدمك اليمنى، وبيلة يسارك ظهر قدمك اليسرى، وتضع كفك على أطراف أصابع رجلتك وتمدَّهما^(٦) إلى الكعبين^(٧).

(١) في (ب) زيادة (اليسرى)، وهو خطأ.

(٢) نقل في المختلف (٢٨٥/١) طبعة مؤسسة النشر عن (ابن بابويه): (أنَّ الغسلة الثالثة بدعة)، وكذا في طبعة مركز الأبحاث (١١٨/١)، وفي بعض النسخ المعتمدة في طبعة مؤسسة النشر - في الهامش - : أنه ورد ذلك عن (ابني بابويه).

والظاهر صحة النسبة الأولى، ويؤيده أن علي بن بابويه تث لم يتعرض لاستحباب الغسلة الثانية - كما أفاد العلامة ذلك عنه (٢٨٢/١) - فضلاً عن الثالثة.

(٣) الفقيه (٢٧/١) باب صفة وضوء أمير المؤمنين عليه السلام.

(٤) في المختلف (٢٧٦/١) عن علي بن بابويه: أن النَّكس في غسل اليدين يوجب الإعادة.

(٥) الفقيه (٢٧/١) باب صفة وضوء أمير المؤمنين عليه السلام، بزيادة (وعفوك).

(٦) في الأصل (تمدها)، وما أثبتناه هو الصحيح.

(٧) نقل في ذخيرة المعاد (ط.ق: ١/١ ق ٣٣/١): أنَّ ظاهر علي بن بابويه المنع من نكس الرجلين.

وابدأ بالرجل اليمنى في المسح قبل اليسرى^(١)، وقل:

(اللهم ثبت قدمي على الصراط المستقيم يوم تزول^(٢) الأقدام)^(٣).

هذا إذا كان الماء كثيراً فلا بد من ثلاثة أكف ملاء من ماء، كف للوجه، وكفان

للذراعين، فإن لم تقدر إلا على مقدار كف واحد فرقته ثلاث فرق.

وإن كان عليك نعل حذو فامسح يدك عليها، ولا تدخل يدك تحت الشراك.

فإذا فرغت من وضوئك، فقل: (الحمد لله رب العالمين)^(٤).

فإذا توضأت المرأة ألق قناعها عن موضع مسح رأسها في صلاة الغداة

والمغرب، وتمسح عليه.

ويجزئها في سائر الصلوات أن تدخل إصبعها فتمسح على رأسها من غير أن تلقي

عنها قناعها.

(١) نقل في المختلف (٢٩٨/١)، التحفة السنية (١٠٣) (مخطوطة)، رياض الأحكام (٢٤٥/١)،

مصابيح الأحكام (١٦٣/٢) عن علي بن بابويه: (يبدأ بالرجل اليمنى في المسح قبل اليسرى)،

باختلاف يسير.

ونقل الشهيد في الذكرى (١٥٥/٢): وجوب تقديم الرجل اليمنى عن ابني بابويه، إلا أنه عاد ونسب

القول بالاستحباب إليهما (الذكرى: ١٦٣/٢)، وفيه تهافت فلاحظ.

(٢) كذا وفيما سيأتي عليك من مصادر هذا الدعاء: (تزل فيه).

(٣) الكافي (٧١/٣) ح ٣، الأمالي (٦٤٩) صفة وضوء أمير المؤمنين عليه السلام، روضة الواعظين (٣٠٥)،

بزيادة واختلاف يسير.

(٤) تهذيب الأحكام (٧٦/١) باب صفة الوضوء.

فإن بدأت بغسل يمينك قبل وجهك فاغسل وجهك، ثم أعد على اليمين، فإن بدأت بغسل يسارك قبل يمينك فأعد على يمينك ثم أعد على يسارك، وإن مسحت على رجلتك قبل رأسك فامسح على رأسك ثم أعد المسح على رجلتك^(١).
وإن شككت في شيء من وضوئك وأنت قاعدٌ على حال الوضوء فأعد، وإن قمت عن مكانك ثم شككت في شيء من وضوئك، فلا تلتفت إلى الشك إلا أن تستيقن.

فإن نسيت مسح رأسك، فامسح عليه وعلى رجلتك من بلة وضوئك، وإن لم يكن بقي شيء في يديك من بلة وضوئك، فخذ ما بقي منه في لحيك وامسح به رأسك ورجلك، فإن لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك وأشفار عينيك وامسح به رأسك ورجلك، وإن لم يبق من بلة وضوئك شيء أعدت الوضوء.

وإن تهمضت واستنشقت فليكن ذلك ثلاثاً ثلاثاً، ولا بأس بأن لا تتمضمض ولا تستنشق؛ لأن الوضوء المفروض عليك هو ما وصفته لك، والمضمضة والاستنشاق سنة، لا سنة الوضوء؛ لأن الوضوء فريضة كله، ولكنها من الحنيفة التي قال الله ﷻ: ﴿وَاتَّبَعَ مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾^(٢)، وهي عشر سنن^(٣)، خمس في الرأس، وخمس في البدن.

فأما التي في الرأس: فالمضمضة، والاستنشاق، والسواك، وقص الشارب، والفرق،

(١) نقل في مصابيح الأحكام (١٧١/٢) عن الصدوقين: لزوم الإعادة عند الإخلال بالترتيب في أفعال الوضوء.

(٢) النساء: ١٢٥.

(٣) الفقيه (٣٣/١) باب السواك، والحاكم في مستدرکه (٢٦٦/٢)، وغيرهما.

أعني لِمَن طَوَّلَ شعره.

وإيَّاكَ أَنْ تدع الفرق إن كان لك شعر طويل؛ فقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (مَن لم يفرق شعره فرقه الله عز وجل يوم القيامة بمنشار من نار) (١).
وأما التي في الجسد: فالاستنجاء، والحتان، وحلق العانة، وقص الأظافر، وشفة الإبطين (٢).

وإن وجدت بِلَّةً على طرف إحليلك، أو في ثوبك بعد وضوئك، وقد عمِلتَ ما وصفته لك من مسح أسفل أُنثييك، ونتر إحليلك ثلاثاً فلا تلتفت إلى شيء منه، ولا تنقض له الوضوء، ولا تغسل منه ثوبك؛ فإن ذلك من الحبائل (٣) والبواسير.
ولا تغسل ثوبك، ولا إحليلك من مذي ولا وذي؛ فإنَّهما بمنزلة البصاق والمخاط، ولا تغسل ثوبك إلاَّ مما يجب عليك في خروجه إعادة الصَّلَاة والوضوء، ولا يجب عليك إعادة الوضوء إلاَّ من بول، أو مني، أو غائط، أو ريح تشمُّها (٤).
فإن شككت في ريح أنها خرجت منك أو لم تخرج، فلا تنقض الوضوء من أجلها،

(١) قرب الإسناد (٧٠)، الفقيه (٧٦/١) ح ١٠٦ باب غسل الجمعة وآداب الحمام.

(٢) (عشر سنن .. تنف الإبطين) ورد في المعالم (قسم الفقه: ٩٢٤/٢) عن الرسالة، باختلاف يسير.

(٣) الحبائل: عروق ظهر الإنسان، وحبائل الذكر عروقه، يُنظر مجمع البحرين، مادة (ح ب ل)، (٣٤٨/٥).

(٤) (ولا يجب .. ريح تشمُّها) نقلها في المختلف (٢٥٥/١) عن علي بن بابويه باختلاف يسير، ونقل البهائي في الحبل المتين (٢٨) عن الصدوقين: أنَّ النوم بنفسه غير ناقض*.

إِلَّا أَنْ تَسْمَعَ صَوْتَهَا، أَوْ تَجِدَ رِيحَهَا، فَإِنْ اسْتَيْقَنَتْ أَنَّهَا خَرَجَتْ مِنْكَ فَأَعِدِ الْوُضُوءَ،
سَمِعْتَ صَوْتَهَا أَوْ لَمْ تَسْمَعْ، شَمِمْتَ رِيحَهَا أَوْ لَا.

وإن شككت في الوضوء، وكنت على يقين من الحدث فتوضأ.

وإن شككت في الحدث، وكنت على يقين من الوضوء، فلا يُنقض اليقين بالشك،
إِلَّا أَنْ تَسْتَيْقِنَ.

وإن كنت على يقين من الوضوء والحدث، ولا تدري أيهما سبق فتوضأ.

وإيّاك أن تُبَعْضَ الْوُضُوءَ، وتابع بينه كما قال الله ﷻ^(١)، ابدأ بالوجه، ثم اليدين،
ثم امسح بالرأس والقدمين.

فإن فرغت من بعض وضوئك، وانقطع بك الماء من قبل أن تُتِمَّهُ، فأتيت بالماء
فأتمم^(٢) وضوءك إذا كان ما غسلته رطباً، وإن كان قد جفَّ فأعد الوضوء^(٣)، وإن جفَّ
بعض وضوئك قبل أن يتم^(٤) الوضوء من غير أن ينقطع عنك الماء، فاغسل ما بقي،
جفَّ وضوؤك أو لم يجف^{(٥)(٦)(٧)}.

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا
بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، المائدة: ٦.

(٢) في الفقيه (٣٥/١) عن الرسالة: (فتمم)، وفي الذكري (١٦٥/٢): (فأتم).

(٣) في الفقيه (٣٥/١) عن الرسالة: (وضوئك).

(٤) في الفقيه (٣٥/١) عن الرسالة: (تتم).

(٥) قال في الذكري (١٧٠/٢) أن: (ظاهر ابني بابويه أن الجفاف لا يضر مع الولاة).

(٦) (وتابع بينه .. أو لم يجف) نقله عن علي بن بابويه في الذكري (١٦٤/٢)، وفي المختلف

(٢٩٩/١)، ولكن الأخير بدون (قال الله عز وجل .. والقدمين).

(٧) (فان فرغت .. لم يجف) ورد في الفقيه (٣٥/١) عن الرسالة، باختلاف يسير.

وإن كان في يدك خاتم فدوره في وضوئك، وإن علمت أن الماء لا يدخل تحته فحوّله.

ولا تمسح على عمامة، ولا على قلنسوة، ولا تمسح على خفيك، ولا على جوربك إلا من عدوّ تتقيه، أو ثلج تخاف منه^(١) على رجلك، تقيم الخفين مقام الجابر فتمسح عليهما.

وقد روي خلاف هذا: (أن لا تقيّة في شرب المُسكِر والمسح على الخفين)^(٢). ولا يُنقض وضوؤك من القيء، والقلس^(٣)، والرعاغ، والحجامة، والدمامل، والجروح، والقروح.

وإن احتقنت وحملت شيافة^(٤)، فليس عليك إعادة الوضوء، فإن خرج منك ما احتقنت به، أو الشيافة وكانت مختلطة بالثفل^(٥) فعليك الاستنجاء والوضوء، وإن لم يكن فيها ثفل فلا استنجاء عليك ولا وضوء.

(١) في الأصل: (فيه)، وما أثبتناه هو الصحيح، كما في الحديث الوارد في الفقيه (٢٩/١) ح ٩٤: (أو في ثلج يخاف منه على الرجلين).

(٢) قال في الذكرى (١٦٠/٢): (قال الصدوقان عن العالم عليه السلام: (ثلاثة لا اتقي فيهن أحداً: شرب المسكر، والمسح على الخفين، ومتعة الحج))، وأوردها في الفقيه عن العالم عليه السلام (٣٠/١) ح ٩٥، فلاحظ.

(٣) القلس: ما خرج من الحلق ملاً الفم أو دونه وليس بقيء، فإذا غلب فهو القيء، (العين: ٧٨/٥) مادة (ق ل س).

(٤) لم نعثر على معنى لها في كتب اللغة، ولكنها معروفة في كتب الطب، فذكروا أنها تستخدم لعلاج العين والأذن، وتوضع في الدبر، يراجع على سبيل المثال القانون لابن سينا (٤١٢/١)، (٥٢/٢).

(٥) الثفل: ما سفّل من كل شيء، (الصحاح: ١٦٤٦/٤)، مادة (ث ف ل)، والمراد به في المقام واضح.

وإن^(١) خرج منك الحَبَّ الذي يُشبهه حَبَّ القرع^(٢) وكان فيه ثفل فاستنَّج وتوضأ، وإن لم يكن فيه ثفل فلا وضوء عليك ولا استنجاء.

وكلُّ ما خَرَجَ مِنْ قُبْلِكَ وَدُبْرِكَ مِنْ دَمٍ، وَقَيْحٍ، وَمَذْيٍ، وَوَذْيٍ، [و]أ^(٣) غير ذلك، فلا وضوء عليك ولا استنجاء، إِلَّا أَنْ يَخْرُجَ مِنْكَ بَوْلٌ، أَوْ غَائِطٌ، أَوْ رِيحٌ، أَوْ مَنِيٌّ^(٤).

وإن كان بك في المواضع التي يجب عليها الوضوء قرحة، أو جراحة، أو دماميل، ولم يؤذك حَلَّهَا^(٥) فحلَّها واغسلها، وإن أضرَّ بك حلَّها فامسح يدك على الجبائر والقروح، ولا تحلَّها، ولا تعبت بجراحتك، وقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبائر، أَنَّهُ قَالَ: (يُغَسَّلُ مَا حَوْلَهَا)^(٦).

ولا بأس أن يُصَلَّى بوضوء واحد صلوات الليل والنَّهار كلَّها ما لم يُجِدْث.

(١) إل هنا انتهت النسخة (ب).

(٢) حب القرع: هو دود البطن، (تاج العروس: ٤١٧/٣)، مادة (قرع)، وقال ابن سينا في القانون: ٤٧٣/٢ فصل الديدان: (وأصناف الديدان أربعة طوال عظام، مستديرة، ومعترضة وهي حب القرع). ويؤيده ما ورد في الكافي (٢٦/٣)، عن عبد الله بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (ليس في حَبِّ القرع والديدان الصغار وضوء إنما هو بمنزلة القمل)، كما ورد هذا الحديث مرسلًا في الفقيه (٦٣/١).

(٣) زيادة من اقتضاها السياق.

(٤) (إلا أن .. أو مني) ورد في المختلف (٢٥٥/١) عن علي بن بابويه، باختلاف يسير.

(٥) أي: الجبيرة.

(٦) الفقيه (٤٧/١) ح ٩٤.

باب التيمم

وإذا لم تجد الماء فتيّم، كما قال الله ﷻ: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(١).
والصّعيد: الموضع المرتفع، والطيب: الذي ينحدر عنه الماء^(٢).
فإذا أردت ذلك فاضرب بيدك على الأرض مرة واحدة^(٣) وانفضهما وامسح
بهما وجهك^(٤) ثم اضرب بيدك^(٥) الأرض فامسح بهما يديك^(٦) من المرفق إلى
الأصابع^(٧)^(٨).

(١) النساء: ٤٣، والمائدة: ٦.

(٢) في معاني الأخبار (٢٨٣): روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: والصّعيد: الموضع المرتفع، والطيب: الذي ينحدر عنه الماء.

(٣) في المعبر (٣٨٨/١)، والمختلف (٤٣١/١)، وكشف الرموز (١٠٢/١)، والتذكرة (١٩٥)،
والمهذب البارع (٢٠٦/١)، عن علي بن بابويه، أنه اعتبر ضربتين في التيمم بدلاً عن الوضوء
والغسل. وفي كشف اللثام (٤٧٧/٢)، والذكرى (٢٦٠/٢) عن الرسالة، أنه اعتبر ثلاث
ضربات من غير فرق بين بدلي الوضوء والغسل.

(٤) في المعبر (٣٨٤/١)، والتذكرة (١٩١/٢)، والمختلف (٤٣٦/١)، ومنتهى المطلب (٨٣/٣)،
والذكرى (٢٦٤)، وكشف الرموز (٩٩/١)، وجامع المقاصد (٤٩٠/١)، وغيرهم، عن علي بن
بابويه: وجوب استيعاب الوجه.

(٥) في الذكرى عن الرسالة: (بيسارك).

(٦) في الذكرى عن الرسالة: (بها يمينك).

(٧) في الذكرى عن الرسالة: (أطراف الأصابع).

(٨) في المعبر (٣٨٦/١)، والتذكرة (١٩٢/٢)، ومنتهى المطلب (٨٨/٣)، وكشف الرموز
(١٠٠/١)، والمختلف (٤٢٦/١)، عن علي بن بابويه (امسح يديك من المرفقين إلى الأصابع)،
وزاد فيه المختلف: (يمسح الوجه بأجمعه).

وقد روي^(١) انه يمسح الرجل جبينه، وحاجبيه، ويمسح على ظهر كفيّه^(٢).
ولا بأس بأن تُصَلِّيَ بتيمم واحد صلوات اللّيل والنّهار كلها، ما لم تُحدِث حَدَثًا، أو
تصيب ماءً، فإن وجدت ماءً ولم تتوضأ، ولم تقدر عليه بعد ذلك، فعليك أن تُعيد
التيمم؛ لأنك نقضته بالنظر إلى الماء.
فإن تيممت وأصبت الماء فتوضأ ما لم تدخل في صلاتك، وإذا كبرت في صلاتك
تكبيراً الافتتاح وأتيت بالماء فلا تقطع الصّلاة^(٣)، ولا تنقض تيممك، وامض في
صلواتك، فإذا سلّمت توضأت لصلاة أخرى.
وإن صلّيت ركعة من صلواتك وأحدثت، رجعت عن صلواتك وتوضأت، وبنيت
على صلواتك^(٤).

(١) الأماي (٧٤٥): وقد رُوي أن يمسح الرجل جبينه، وحاجبيه، ويمسح على ظهر كفيّه، وعليه
مضى مشايخنا (رض).

(٢) (إذا أردت .. ظهر كفيّه) ورد في الذكرى (٢/٢٦٠)، عن الرسالة، باختلاف أشرنا إليه، وقريب
منه ما في منتهى المطلب (٣/١٠٢).

(٣) نقل في المنتهى (٣/١٣٦) هذا الحكم، عن الرسالة.

(٤) نقل مضمونه في الأشباه والنظائر (٤٣)، عن الرسالة.

والجدير بالذكر إن (الأشباه والنظائر: ١٦) نسب إلى الرسالة حاكياً عن أبي جعفر الحسين ابن
بابويه: (جواز التيمم في أول الوقت)، وقال العلامة التستري في مقاييس الأنوار (ط.ق: ١٣٦):
ولا يبعد زيادة أبي جعفر، وإنما هو الشيخ أبو الحسن بن بابويه كما عبّر عنه في غير هذا الموضع إذ
نقل عن الرسالة.

باب الأواني والأواعي

اعلم يا بني: أن ماء البحر طهور كلّه، وكلّ ماءٍ طهور، ما لم يقع فيه شيء يُنجّسه. ومتى ما وجدت ماءً ولم تعلم فيه نجاسة فتوضأ منه واشرب، وإن وجدت فيه ما يُنجّسه فلا تتوضأ منه ولا تشرب منه^(١) إلا في حال الاضطرار فتشرب منه ولا تتوضأ، وتيمم إلا أن يكون الماء كُراً فلا بأس بأن تتوضأ منه وتشرب^(٢)، وقع فيه شيء أو لم يقع فيه ما لم يتغيّر ريح الماء^(٣)، فإن تغيّر فلا تشربه ولا تتوضأ منه.

والكُرّ: ما يكون ثلاثة أشبار طويلاً، في عرض ثلاثة أشبار، في عمق ثلاثة أشبار^(٤).

(١) لم ترد (منه) في مصابيح الأحكام: (٣١٢/١).

(٢) (ومتى ما وجدت .. تتوضأ منه وتشرب) ورد في مصابيح الأحكام (٣١٢/١) عن الرسالة، باختلاف يسير.

(٣) نسب في الذكري (٧٦/١) إلى (ابني بابويه)، أنّهما لم يُصرّحا بالأوصاف الثلاثة: الريح، والطعم، واللون، بل اعتبروا أغلبية النجاسة للماء، ونسبه في مصابيح الأحكام (٧١/١) نقلاً عن الذكري إلى (ابن بابويه)، والظاهر أن الأخير هو الصحيح.

(٤) نقل مضمونه في كشف الرموز (٤٧/١)، ومصابيح الأحكام (٢٤٤/١)، عن علي بن بابويه. والجددير بالذكر: أنه لا يوجد في الرسالة تقدير للكر بالوزن، ولكن نقل في المختلف (طبعة مؤسسة النشر الإسلامي: ١/١٨٥)، عن (ابني بابويه): أنه حدد وزن الكر بالأرطال المدنية. وفي طبعة مركز الأبحاث (٢٢/١)، وبعض النسخ المعتمدة في طبعة مؤسسة النشر الإسلامي - في الهامش - نقل ذلك عن (ابن بابويه)، والظاهر أن الأخير هو الصحيح، بقرينه نقل ذلك عنه في المعتر (٤٧/١)، وكشف الرموز (٤٨/١).

وإن شَرِبَ مِنَ الْمَاءِ دَابَّةً، أَوْ حِمَارًا، أَوْ بَعْلًا، أَوْ شَاةً، أَوْ بَقْرَةً فَلَا بَأْسَ بِاسْتِعْمَالِهِ،
 وَالْوَضُوءَ مِنْهُ، مَا لَمْ يَقَعْ فِيهِ كَلْبٌ أَوْ وَزَغٌ.
 فَإِنْ وَقَعَ فِيهِ وَزَغٌ، أَهْرَقَ ذَلِكَ الْمَاءَ^(١).
 وَإِنْ وَقَعَ فِيهِ كَلْبٌ^(٢) أَوْ شَرِبَ مِنْهُ أَهْرِيْقَ ذَلِكَ الْمَاءِ، وَغُسِلَ الْإِنَاءُ ثَلَاثَ
 مَرَّاتٍ^(٣)، مَرَّةً بِالتَّرَابِ، وَمَرَّتَيْنِ بِالْمَاءِ، ثُمَّ يُجْفَفُ^(٤).
 وَإِنْ وَقَعَ فِيهِ فَأَرَةٌ، أَوْ حَيَّةٌ أَهْرِيْقَ ذَلِكَ الْمَاءِ.
 وَإِنْ دَخَلَتْ فِيهِ حَيَّةٌ وَخَرَجَتْ مِنْهُ، صُبَّ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ ثَلَاثَةَ أَكْفٍ، وَاسْتَعْمَلَ
 الْبَاقِي، وَقَلِيلَهُ وَكَثِيرَهُ بِمَنْزِلَةِ وَاحِدَةٍ.
 وَإِنْ وَقَعَتْ فِيهِ عَقْرَبٌ أَوْ شَيْءٌ مِنَ الْخَنَافِسِ، وَبَنَاتُ وَرْدَانَ، وَالْجُرَادِ، وَمَا^(٥) لَيْسَ
 [لَهُ دَمٌ فَلَا بَأْسَ بِاسْتِعْمَالِهِ وَالْوَضُوءَ مِنْهُ^(٦)] مَا تَمَّ فِيهِ أَوْ لَمْ يَمْتِ^(٧).

-
- (١) ورد مضمونه في المعالم (قسم الفقه: ٤٠٩/١)، عن الرسالة، وفي ذخيرة المعاد (ط.ق.): (١: ١) ق: ١:
 ١٤٥)، ومشارك الشمس (ط.ق.): (٢٩٢/١)، عن الصدوقين.
 (٢) نقل في منتهى المطلب (٣/٣٣٩) عن علي بن بابويه: المساواة في الحكم بين وقوع الكلب وولوجه
 في الماء.
 (٣) نقل في المعالم (قسم الفقه: ٦٦٩/٢)، وذخيرة المعاد (١/١٧٧)، عن الرسالة: الحكم بغسل الإناء
 ثلاثاً، مرةً بالتراب ومرتين بالماء، ونقله في منتهى المطلب (٣/٣٣٤، ٣٣٩)، عن الصدوقين.
 (٤) نقل في المعالم (قسم الفقه: ٦٨٠/٢)، وذخيرة المعاد (١/١٧٧)، عن الرسالة: الحكم بالتجفيف.
 (٥) في المختلف: (وكل ما).
 (٦) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من المختلف.
 (٧) (وان وقعت فيه عقرب .. أو لم يمت) نقله في المختلف (١/٤٦٧)، عن علي بن بابويه.

و[إن كان معك إناءان وقع في أحدهما ما^(١)] ينجس الماء^(٢) ولم تعلم في أيهما و[قع فاهرقهما جميعاً وتيمم^(٣)] [٤] (٥).

(١) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من المعالم.

(٢) نقل في المعتبر (٤٨/١) عن علي بن بابويه: (تنجس القليل من الراكد بملاقة النجس).

(٣) نقل في كشف اللثام (٣١٧/١) أن ظاهر الصدوقين عدم وجوب الإراقة لجواز التيمم، ونقل في الرياض (١٩٢/١) أن ظاهر الصدوقين خلافه، فلاحظ.

(٤) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من المعالم.

(٥) (وإن كان معك .. وتيمم) ورد في المعالم (قسم الفقه: ٣٧٨/١) عن الرسالة.

باب [ما يقع في البئر من الناس والبهائم والطيور]^(١)والبول [وغير ذلك]^(٢)

اعلم يا بني: أن ماء البئر طهور، ما لم يُنجسه [شيء يقع فيه]^(٣).
 [وأكبر^(٤)] ما يقع فيه الإنسان فيموت فانزح منها سبعين^(٥) دلواً، وأصغر ما يقع فيه الصَّعوة^(٦)^(٧) فتموت، فانزح منه دلواً واحداً^(٨).
 وفيما بين الإنس[ان] والصَّعوة على قدر^(٩) ما يقع فيها.

-
- (١) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين مستفاد من المقنع: (٢٩).
 (٢) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين مستفاد من المقنع: (٢٩).
 (٣) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام (٩٤).
 ونقل في مصابيح الأحكام (٣١٣/٢) عن الرسالة: (نجاسة ماء البئر بالملاقاة مطلقاً، قليلاً كان أو كثيراً).
 (٤) في المعالم: (وأكثر).
 (٥) ورد مضمونه في السرائر (٦٨/١) عن علي بن بابويه.
 (٦) الصعو: صغار العصافير والأئثى صعوة، وهو أحمر الرأس والجمع صعاء، (العين: ١٩٩/٢)، (لسان العرب: ٤٦٠/١٤).
 (٧) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من المعالم.
 (٨) (وأكبر ما يقع .. واحداً) نقله في المعالم (قسم الفقه: ٢٤٩/١)، وذخيرة المعاد (ط.ق: ١٣٦/١)، ومشارك الشمس (ط.ق: ٢٣٨/١) عن الرسالة، ونقل مضمونه في الرياض (١٦٥/١) عن علي بن بابويه.
 (٩) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من المعالم.

[فإن وقع] ^(١) فيها كلب أو سنور، فانزح منها ثلاثين دلواً إلى [أربعين دلواً] ^(٢)، وقد روي سبعة دلاء ^(٤).

فإن وقع فيها حمار، فانزح منها كُراً من ماء ^(٥)، وإن وقع فيها دجاجة، أو حمامة فانزح منها سبعة دلاء.

فإن وقع فيها فأرة، فانزح منها دلواً واحداً ^(٦)، وأكثر ما رُوي في الفأرة إذا تفسّخت سبعة دلاء ^(٧).

وهذا الذي وصفناه في ماء البئر ما لم يتغيّر الماء، فإن تغيّر الماء وجب أن يُنزح الماء كلّهُ ^(٨).

فإن كان الماء كثيراً وصعب نزحه، فالواجب أن يتكارى عليه أربعة رجال يستقون منها على التراوح ^(٩) من الغدوة إلى الليل ^(١٠).

(١) ما بين المعقوفين زيادة منّا اقتضاها السياق.

(٢) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من المختلف.

(٣) نقل مضمونه في المختلف (١٩٣/١)، وفي المهذب البارع (٩١/١) عن علي بن بابويه في السنور، وفي المختلف (٢٠٠) نقل مضمونه في الكلب والخنزير.

(٤) تهذيب الأحكام (٢٣٨/١) ح ١٨.

(٥) نقل مضمونه في المعتمد (٦١/١)، والمهذب البارع (٩١/١) عن علي بن بابويه.

(٦) نقل مضمونه في المختلف (٢٠٣/١)، وكشف اللثام (٣٤٤/١)، والذخيرة (ط.ق: ١ ق ١٣٦/١)، عن علي بن بابويه.

(٧) نقل مضمونه في المختلف (٢٠٣/١) عن علي بن بابويه.

(٨) نقله في المختلف (١٨٩/١)، والذكرى (٨٨/١)، وكشف اللثام (٣١٧/١) عن الصدوقين.

(٩) في الأصل: (الرواح)، والصحيح ما أثبتناه.

(١٠) نقله في المختلف (١٩٠/١)، والمتهى (١٠١/١)، والذكرى (٩٠/١) عن الصدوقين، ومثله

فإن توضأت منه^(١) و^(٢) اغتسلت، أو غسلت ثوبك، فعليك إعادة الوضوء،
والغسل، والصَّلَاة، وغسل الثوب^(٣)، وكلَّ آنية [صَبَّ فيها ذلك الماء غسل]^(٤).
[وإن وقعت فيها حيَّة، أو عقرب^(٥)]^(٦) أو خنافس، أو بنات [وردان، فاستق منها
للحيَّة سبع دلاء، وليس عليك]^(٧) فيها سواها شيء^(٨).

-
- في الجبل المتين (ط.ق: ١٢٣)، وكشف اللثام (٣١٧/١)، والحدائق (٣٨٠/١).
(١) في مشارق الشموس: (فيه).
(٢) في المختلف: (أو).
(٣) (توضأت منه .. الثوب) نقله في المختلف (٢٤٢/١)، ومشارق الشموس (ط.ق: ٢٨٨/١) عن
علي بن بابويه.
(٤) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من الفقيه (٩/١) ح ١٥، والفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام:
(٩٤).
(٥) نقل في السرائر (٨٣/١)، والمعالم (قسم الفقه: ٢٤٦/١)، ومشارق الشموس (ط.ق: ٢٣٧/١)
عن الرسالة: عدم وجوب النَّزْح من وقوع العقرب في البئر.
(٦) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من المختلف.
(٧) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من المختلف.
(٨) (وإن وقعت فيها حيَّة .. شيء) نقله بنصّه في المختلف (٢١٢/١) عن الرسالة، ونقل مضمونه
أيضاً في (٢١٤/١).
وفي المعتبر (٧٤/١)، والمنتهى (ط.ج: ٩٥/١) نقله عن الرسالة وفيه: (دلواً) بدل (سبع دلاء).
وعرض في المعالم (قسم الفقه: ٢٤٣/١) الخلاف الحاصل في النقل، قائلاً: (إن هذا الاختلاف
الذي وقع في النقل عجيب، وأعجب منه أن النسخة التي عندنا للرسالة خالية من كلا النقلين.
والذي فيها "وان وقعت فيها حيَّة .." إلى أن قال: "فاستق منها للحيَّة دلاء"، وهذه النسخة قديمة
وعليها آثار التصحيح والمعارضة..).

[وإن مات فيها بعير، أو صُبَّ فيها خمر، فإنا^(١) نرح الماء كله.
وإن قطر فيها [قطرات من دم فانرح منها دلاء]^(٢) (٣).
[وإن^(٤) ن بال فيها رجل فاستق منها [أربعين دلواً]^(٥) (٦).
[وإن بال الصَّبِي وق]^(٧) د أكل الطعام، فاستق منها ثلاث دلاء^(٨).
[وإن كان رضيعاً فاستق]^(٩) منها دلواً واحداً^(١٠).
وإن وقعت عَدْرَةٌ [فاستق منها عشرة دلاء]^(١١) فإن ذابت فاستق منها أربعين
دلواً^(١٢).

-
- (١) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: (٩٤).
(٢) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من المختلف.
(٣) نقل مضمونه في المختلف (١٩٨/١)، والمهذب البارع (٩٢/١)، وذخيرة المعاد (ط.ق: ١ ق ١ :
١٣٢)، وشرح طهارة الوافي للسيد بحر العلوم: (٢٨٨)، عن ابني بابويه.
(٤) في الأصل تلف، وما أثبتناه اقتضاه السِّيَاق.
(٥) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من المعتبر.
(٦) نقل مضمونه في المعتبر (٦٧/١)، ومنتهى المطلب (٨٢/١) عن علي بن بابويه.
(٧) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من المختلف.
(٨) نقل مضمونه في السرائر (٧٣/١)، والمختلف (٢٠٥/١)، والمهذب البارع (١٠٢/١) عن الرسالة.
(٩) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: (٩٤).
(١٠) نقل مضمونه في المعالم (قسم الفقه: ٢٠٦/١) عن علي بن بابويه.
(١١) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من الهداية: (٧١)، والمقنع: (٣٠).
(١٢) نقل في المختلف (طبعة مركز الأبحاث: ٤٥/١) عن (ابن بابويه): أنه يُنرح من أربعين إلى
خمسین.

وإن أصاب ثوبك بول فاغسله في ماء جارٍ مرّةً، وإن غسلته في ماء را [كد] (١) فمرّتين ثم اعصره.

وإن كان بول الغلام الرضيع (٢) فضبّ عليه الماء صبّاً، وإن كان قد أكل طعاماً فاغسله، والغلام والجارية فيه سواء (٣).

وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: (لبن الجارية يُغسل (٤) منه الثوب - قبل أن تطعم - وبولها؛ لأن لبن الجارية يخرج من مئانة أمها. ولبن الغلام لا يُغسل منه الثوب - قبل أن يطعم - وبوله؛ لأن لبن الغلام يخرج من المنكبين والعضدين (٥) (٦) (٧)).

-
- وفي (طبعة مؤسسة النشر الإسلامي: ٢٠٩/١)، وبعض النسخ المعتمدة في طبعة مركز الأبحاث - في الهامش - عن (ابني بابويه)، والظاهر أن الأول هو الصحيح.
- (١) في الأصل تلف، وما أثبتناه اقتضاه السياق.
- (٢) في الأصل بدون الألف واللام، وما أثبتناه هو الصحيح.
- (٣) نقل في المعتبر (٤٣٧/١)، وفي كشف اللثام (٤٤٣)، عن علي بن بابويه: التسوية بين بول الصبي والصبية في الحكم المذكور، وفي الحدائق (٣٨٥/٥) عن الرسالة.
- (٤) في مجموعة الجباعي: (تغسل).
- (٥) في مجموعة الجباعي: (والعضد) بدلاً من (والعضدين).
- (٦) قال في المختلف (٤٦٠/١) أن ابني بابويه روي هذه الرواية. ورواها في الفقيه (٦٨/١) ح ١٥٧، وعلل الشرائع (٢٩٤/١) باب العلة التي من أجلها يغسل الثوب من لبن الجارية وبولها.
- (٧) (روي عن .. والعضدين) نُقلت في مجموعة الجباعي (خ: ٢٧٤) عن الرسالة، باختلاف أشرنا إليه، وفي المعالم (قسم الفقه: ٥٦٤/٢) عن الرسالة، باختلاف يسير، وكذا يُنظر: المعالم (قسم الفقه: ٤٤١/٢).

وإن أصاب ثوبك دم فلا بأس بالصلاة فيه، ما لم يكن مقداره مقدار الدرهم الوافي^(١) - والوافي ما يكون وزنه درهماً وثلاثاً - وما^(٢) كان دون الدرهم الوافي فلا^(٣) يجب عليك غسله ولا بأس في الصلاة فيه.

[وإن كان الدم دون مُحْصَة فلا بأس بأن لا تغسله]^(٤)، إلا أن يكون دم الحيض^(٥).

[فاغسل ثوبك منه، ومن البول، والمنى، قل]^(٦) أم كثر^(٧).

وأعد منه صلاتك [عَلِمْتَ به أم لم تعلم، وقد روي في المنى إذا لم تعلم]^(٨) به من قبل أن تُصَلِّيَ فيه فلا إعادة [عليك]^(٩)^(١٠).

[ولا بأس بدم السَّمَكِ في الثوب]^(١١) أن يُصَلِّيَ فيه، قليلاً كان أو كثيراً.

(١) نقل مضمونه في المختلف (٤٧٧/١)، والحبل المتين (ط.ق: ١٧٦)، وذخيرة المعاد (١٥٨/١)،

عن علي بن بابويه.

(٢) في المختلف: (فإن).

(٣) في المختلف: (فقد).

(٤) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من المختلف.

(٥) نقل مضمونه في الإيضاح (١١٠/١)، وذخيرة المعاد (ط.ق: ١ القسم الأول: ١٧٩) عن علي بن

بابويه.

(٦) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من المختلف.

(٧) (وإن أصاب .. كثر) نقله في المعالم (قسم الفقه: ٢/٨٠٤) عن الرسالة.

(٨) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من المختلف.

(٩) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من المختلف.

(١٠) (وما كان دون .. عليك) نقله في المختلف (٢٤٢/١)، عن علي بن بابويه.

(١١) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: (٩٥).

وإن [أصاب قلنسوتك وعمامتك^(١) أو^(٢) التكة والجورب والخفّ مني، أو بول، أو دم، أو غائط، فلا بأس بالصلاة]^(٣) فيه، وذلك أنّ الصّلاة لا تتم في شيء من هذا [وحدّه]^(٤)^(٥).

-
- (١) نقل في المختلف (٤٨٦/١)، والدروس (١٢٦/١)، والذكري (١٣٩/١)، وروض الجنان (ط.ق: ١٦٦)، والمعالم (قسم الفقه: ٦١٥/٢)، ومجمع الفائدة (٣١/١)، عن علي بن بابويه: إلحاق العمامة بسائر ما لا تتم الصلاة فيه في العفو عن نجاستها في الصلاة.
- (٢) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: (٩٥).
- (٣) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: (٩٥).
- (٤) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: (٩٥).
- (٥) نقل في المعتبر (٤٣٤/١) عن علي بن بابويه: جواز الصلاة في كل ما لا تتم الصلاة فيه به منفرداً وإن كان نجساً.

باب غسل الجنابة وغيرها

اعلم يا بني: أنَّ الغسلَ كلَّهٗ سُنَّةٌ، ما خلا غسلَ الجنابة.

وقد يجزيك الغسل من الجنابة عن الوضوء^(١)؛ لأنَّهما فرضان اجتماعاً، فأكبرهما يُجزي عن أصغرهما.

وإذا غَسَلْتَ^(٢) لغير جنابة فابدأ بالوضوء، ثم اغتسل^(٣)، ولا يُجزيك الغسل عن الوضوء؛ لأنَّ الغسل سُنَّةٌ والوضوء فريضة، فلا تجزي سُنَّةٌ عن فريضة.

فإذا أردت الغسل من الجنابة فاجتهد^(٤) أن تبول ليخرج ما بقي في إحليلك من المنى، ثم اغسل يديك ثلاثاً من قبل أن تُدخِلَها الإناء وإن لم يصبها^(٥) قدر، فإن أدخلتها الإناء وبها قدر فاهرق ذلك الماء، فإن^(٦) لم يكن بهما قدر فليس به بأس.

وإن كان أصاب جسدك مني فاغسله عن بدنك [ثم استنج واغسل وأنق فرجك، ثم ضع على رأسك ثلاث أكف من^(٧) ماء، وميِّز [الشعر بأناملك حتى يبلغ الماء إلى أصل الشعر كله]^(٨).

(١) أورد العلامة مضمونه عن ابني بابويه في المختلف: ٣٣٩/١.

(٢) في المختلف: (اغتسلت).

(٣) (وإذا غَسَلْتَ .. ثم اغتسل) نقله في المختلف (٤٤٣/١)، عن علي بن بابويه، باختلاف يسير أشرنا إليه، ونقل مضمونه في الذكرى (٢١٧/١) عن الصدوقين.

(٤) في الفقيه: (٤٦/١)، والذكرى (٢٣٠/٢): (فاجهد).

(٥) في الفقيه: (لم يكن بهما).

(٦) المصدر السابق: (وإن).

(٧) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من الفقيه.

(٨) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من الفقيه.

[و] ^(١) تناول الإناء بيدك [وصبه على رأسك وبدنك مرتين، وامرر يدك] ^(٢) على بدنك كله، وخلل [إذنيك باصبعيك، وكل ما أصابه الماء فقد] ^(٣) طهر.
وانظر ^(٤) أن لا تبقي شعرة [من رأسك ولحيتك، إلا وي] ^(٥) تدخل الماء تحتها ^(٦).
فإن كان عليك [نعل وعلمت أن الماء قد جرى] ^(٧) تحت رجلك فلا تغسلها،
وإن لم [تعلم فاغسلها] ^(٨).
[وإن عرقت] ^(٩) في ثوبك وأنت جنب وكانت الجنابة من [حلال فحلال] ^(١٠)
الصلاة فيه، وإن كانت من حرام فحرام الصلاة فيه ^(١١).
وإن اغتسلت في حفرة، وجرى الماء تحت رجلك فلا تغسلها، وإن كانت
ر[جلاك] ^(١٢) مستنقعتين في الماء فاغسلها.

-
- (١) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من الفقيه.
(٢) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من الفقيه.
(٣) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من الفقيه.
(٤) في الفقيه: (فانظر).
(٥) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من الفقيه.
(٦) (فإذا أردت الغسل .. تحتها) نقله في الفقيه (٤٦/١) عن الرسالة.
(٧) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: (٨٤).
(٨) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: (٨٤).
(٩) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من المقنع.
(١٠) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من المقنع.
(١١) (وإن عرقت .. الصلاة فيه) نقله في المقنع (٤٧)، والمعالم (قسم الفقه: ٥٥٧/٢)، والحدائق (٢١٤/٥) عن الرسالة، وأشار إلى مضمونه في ذخيرة المعاد (١/١ ق: ١٥٥).
(١٢) في الأصل تلف، وما أثبتناه اقتضاه السياق.

وإن شئت التمضمض والاستنشاق فافعل، وليس ذلك بواجب؛ لأنَّ الغسل على ما ظهر لا على ما بطن.

غير أنك إذا أردت [أن^(١)] تأكل أو تشرب قبل الغسل، لم يجز لك إلا أن تغسل يديك وتمضمض وتستنشق^(٢)، فإنك إن أكلت أو شربت قبل ذلك خيف عليك البرص^(٣).

وإن كان عليك خاتم فحوِّله عند الغسل، وإن كان عليك دملج^(٤) وعلمت أن الماء لا يدخل تحته فأنزعه.

ولا بأس أن تنام وأنت جنب بعد أن تتوضأ وضوء الصلوة، وإن أجنبت في يومٍ أو في ليلةٍ مراراً أجزاءك غسل واحد، إلا أن تكون جنباً بعد الغسل أو تحتلم. فإن احتملت فلا تُجامع حتى تغتسل من الاحتلام.

ولا بأس بذكر الله عز وجل والقرآن وأنت جنب إلا العزائم التي تسجد فيها، وهي: سجدة لقمان^(٥)، وحم السجدة، والنجم، وسورة اقرأ باسم ربك.

(١) زيادة من اقتضاها السياق.

(٢) نقل مضمونه في المعتمد (١/١٩١)، عن علي بن بابويه.

(٣) نقله في الفقيه (١/٤٦٦)، عن الرسالة باختلاف سير، ونقل بعضه الجباعي في مجموعته (خ: ٢٧٤) عن الرسالة، وفيها (البرم) بدلاً عن (البرص)، وباختلاف سير.

(٤) الدملج: المعضد من الحلي، (العين: ٢٠٦/٦)، مادة (دم ل ج).

(٥) كذا وقع في كلام كثير من قدامى الفقهاء، وفي بعض الأخبار، ففي ثواب الأعمال (١١٧): عن محمد بن حمزة عن الصادق عليه السلام: .. ومن أحب أن ينظر إلى صفة النار فليقرأ سجدة لقمان. والمراد به سورة السجدة التي تلي سورة لقمان، وقال في مجمع البيان (٨/٩٧): سميت كذلك لثلاث تلتبس به (حم) السجدة.

ولا تمسّ القرآن إن كنت جنباً أو على غير وضوء، ومسّ الورق^(١).
فإن خرج من إحليلك بعد الغسل شيء - وقد كنت بلت قبل الغسل - فلا تُعد
الغسل.

و[إن]^(٢) لم تكن بلت قبل الغسل فأعد الغسل.
ولا بأس بتبعض الغسل، تغسل يديك وفرجك ورأسك، وتؤخر غسل جسدك
إلى وقت الصلاة، ثمّ تغسل جسدك إذا أردت ذلك.
فإن أحدثت حدثاً من بول، أو غائط، أو ريح بعدما غسلت رأسك من قبل أن
تغسل جسدك فأعد الغسل من أوله^(٣).

فإن بدأت بغسل جسدك قبل الرأس فأعد الغسل على جسدك^(٤) بعد غسل
رأسك^(٥).

ولا يدخل الجنب المسجد، ولا الحائض إلاّ مجتازين^(٦)، ولهما أن يأخذا منه، وليس

(١) نقل في المعتمر (١/١٩٠)، ومنتهى المطلب (ط.ج: ٢/٢٢١): (كراهة مس المصحف للمجنب)،
عن: (ابني بابويه)، ولكن في المنتهى (ط.ق: ١/٨٧) نقله عن: (ابن بابويه)، والظاهر أن ما في
الطبعة الجديدة هو الصحيح، ونقل في مصابيح الأحكام (٢/٦٩) حرمة المس عن الصدوقين.
(٢) زيادة من اقتضاها السياق.

(٣) نقل مضمونه في المعتمر (١/١٩٦)، ومنتهى (١/١٩٢)، والتذكرة (١/٢٤٦)، والمهذب البارع
(١/١٤٣)، والذكري (٢/٢٤٨)، ورسائل الشهيد الثاني (ط.ق: ٣٤) عن ابني بابويه.

(٤) قال في الذكري (٢/٢٢٠)، والمدارك (١/٢٩٣)، والحبل المتين (ط.ق: ٤١): (لم يصرّح
الصدوقان بالترتيب في البدن، ولا بنفيه).

(٥) (ولا بأس بتبعض الغسل.. بعد غسل رأسك) نقله في الفقيه (١/٤٩) عن الرسالة، باختلاف يسير.
(٦) نقل مضمونه في الذكري (١/٣٦٧)، وكشف اللثام (٢/٣١) عن الصدوقين.

لها أن يضعها فيه شيئاً^(١)؛ لأنَّ ما فيه لا يقدران على أخذه من غيره، وهما قادران على وضع ما معها في غيره^(٢).

فإذا احتلمت في مسجد من المساجد فاخرج منه واغتسل، إلا أن يكون احتلامك في المسجد الحرام أو في مسجد رسول الله ﷺ، فإنَّك إذا احتلمت - في أحد هذين^(٣) - تيمَّمت وخرجت ولم تمش فيهما إلا متيمماً.

فإن اغتسلت من ماء في وهدة^(٤)، وخشيت أن يرجع ما ينصبَّ عنك إلى المكان الذي تغتسل فيه أخذت كفاً وصببته عن يمينك، وكفاً عن يسارك، وكفاً خلفك، وكفاً أمامك واغتسلت منه^(٥).

وإن اغتسلت من ماء الحَمَّام ولم يكن معك ما تغرف به ويديك قدرتان، فاضرب يدك في الماء، وقل:

(بسم الله)، وهذا مما قال الله ﷻ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٦).
 وإن اجتمع مسلم مع ذمِّي في الحَمَّام، اغتسل المسلم من الحوض قبل الذمِّي.

(١) نقل مضمونه في المعتمر (١/١٨٩)، عن علي بن بابويه.

(٢) (ولها أن يأخذها .. في غيره) نقل الجباعي في مجموعته (خ: ٢٧٤) مثل ذلك عن الرسالة في الجنب فقط.

(٣) أي: المسجدين.

(٤) الوهد: المكان المنخفض كأنه حفرة، (العين: ٤/٧٧).

(٥) (فإن اغتسلت .. واغتسلت منه) نقله في المعالم (قسم الفقه: ١/٣٤٥) باختلاف سير، عن الرسالة، ونقل مضمونه في الدرر النجفية (٢/٢٦٣)، والحدائق الناضرة (١/١٦٤).

(٦) الحج: ٧٨.

وماء الحَمَام سبيله سبيل الجاري إذا كانت له مادّة.
 وإيّاك والتمشّط في الحَمَام؛ فإنّه يُورث وباء الشعر.
 وإيّاك والسّواك في الحَمَام؛ فإنّه يُورث وباء الأسنان.
 وإيّاك أن تغسل رأسك بالطين؛ فإنّه يسمج الوجه^(١).
 وإيّاك أن تدلك رأسك ووجهك بمئزر؛ فإنّه يذهب بنور الوجه.
 وإيّاك أن تدلك تحت قدميك بالخزف؛ فإنّه يورث البرص.
 وإيّاك أن تغسل^(٢) بغسالة^(٣) الحَمَام^(٤)؛ فإنّه تجتمع فيه^(٥) غُسالة اليهودي^(٦)
 والمجوسي والنّصراني والمبغض لآل محمّد ﷺ وهو شرّهم^(٧).
 وإيّاك أن تضطجع في الحَمَام؛ فإنّه يذيب شحم الكليتين.
 وإيّاك الاستلقاء فيه على القفا؛ فإنّه يورث الدبيلة^(٨).
 ولا بأس بقراءة القرآن في الحَمَام، ما لم تردّبه الصوت إذا كان عليك مئزر.

(١) يسمج الوجه: يقبحه (مجمع البحرين: ٤١٤/١)، مادة (س م ج).

(٢) في المعالم: (تغتسل).

(٣) في المعالم: (من غسالة).

(٤) نقل في كشف اللثام (٣٠٦/١) القول بنجاسة غسالة الحمام، عن الصدوقين.

(٥) في المعالم: (لأنه مجتمع فيها).

(٦) نقل في المعتمّر (٩٦/١)، والذخيرة (ط.ق: ١: القسم الأول: ١٤٤): القول بنجاسة اليهود

والنصارى، عن ابني بابويه.

(٧) (وإيّاك أن تغسل.. شرم) نقله في المعالم (قسم الفقه: ٣٥٠/١) عن الرسالة باختلاف يسير.

(٨) الدبيلة: هي ذات الجنب، وهي التي تتقب البطن، ينظر: مادة (د ب ل) في لسان العرب

(٢٨١/١)، وتاج العروس (٣٨١/١).

وإياك أن تدخله بغير مؤثر، فإنه من الإيمان أن لا يدخله الإنسان إلا بمؤثر،
وغيض بصرك، واستر فرجك من أن ينظر إليه الرجل.

باب دم الحيض والاستحاضة ودم القرحة والعذرة

اعلم- يا بني^(١)- إنَّ أقلَّ أيام الحيض ثلاثة^(٢) وأكثره عشرة^(٣)، فإنَّ رأيت المرأة الدم ثلاثة أيام وما زاد إلى عشرة أيام فهو حيض.

وعليها أن تترك الصلاة، ولا تدخل المسجد إلاَّ أن تكون مجتازة.

ويجب عليها عند حضور كل صلاة أن تتوضأ وضوء الصلاة وتجلس مستقبلية القبلة وتذكر الله ﷻ بمقدار صلاتها كل يوم^(٤).

فإنَّ رأيت الدم يوماً أو يومين فليس ذلك من الحيض، ما لم ترَ الدم ثلاثة أيام متواليات^(٥) وعليها أن تقضي الصلاة التي تركتها في اليوم واليومين.

وإنَّ رأيت^(٦) الدم أكثر من عشرة أيام فلتتعد عن الصلاة عشرة أيام، وتغتسل يوم الحادي عشر^(٧) وتحتشي [و...]^(٨).

(١) لم يرد في الفقيه: (يا بني).

(٢) في الفقيه زيادة: (أيام).

(٣) في الفقيه زيادة: (أيام).

(٤) (ويجب عليها .. يوم) نقل مضمونه في المختلف (١/٣٥٢)، والذكرى (١/٢٧٦)، وكشف اللثام (١٢٠/٢)، عن علي بن بابويه.

(٥) نقل في المعبر (١/٢٠٢)، ومنتهى المطلب (٢/٢٨٦)، والمهذب البارع (١/١٥٥)، وكشف اللثام (٢/٦٤)، عن ابني بابويه ما مضمونه: أن أقله ثلاثة أيام متواليات.

(٦) في الفقيه: (وإنَّ زاد).

(٧) في الأصل، والفقيه: (يوم حادي عشر)، وما أثبتناه هو الأنسب.

(٨) في الأصل كلمة غير مقروءة، وهي ليس في الفقيه، ولعلها (وتستدفر) بقرينة ما سيأتي في باب دم النفاس.

فإن لم يثقب الدم الكرسف، صلّت صلاتها، كلّ صلاة بوضوء^(١).
 وإن ثقب الدم الكرسف ولم يسلم، صلّت صلاة الليل وصلاة الغداة بغسل
 وسائر الصلوات بوضوء^(٢).

وإن ثقب^(٣) الدم الكرسف وسال، صلّت صلاة الليل وصلاة الغداة بغسل،
 والظهر والعصر بغسل، تؤخّر الظهر قليلاً وتعجلّ العصر، وتصليّ المغرب والعشاء
 الآخر^(٤) بغسل واحد^(٥)، وتؤخّر^(٦) المغرب قليلاً وتعجلّ العشاء الآخر إلى أيام
 حيضها، فإذا دخلت في أيام حيضها تركت الصلاة.

ومتى اغتسلت على ما وصفت لك^(٧) حل لزوجها أن يأتيها^(٨).
 [وأقل الظهر عشرة أيام، وأكثره لا حد له، والحائض تغتسل بتسعة أرتال من
 الماء بالرتل المدني]^(٩).

-
- (١) نقل في المعتمر (٢٤٢/١) الحكم بالوضوء لكل صلاة في الفرض المذكور عن ابني بابويه.
 (٢) (وإن ثقب .. بوضوء) نقل مضمونه في المعتمر (٢٤٢/١) عن ابني بابويه، إلا أنه بدون ذكر
 صلاة الليل.
 (٣) في الفقيه: (غلب).
 (٤) في الفقيه: (الآخرة)، وكذا التي بعدها.
 (٥) (وإن ثقب .. بغسل واحد) نقل مضمونه في المعتمر (٢٤٧/١)، والمنتهى (١٢٠/١)، والتذكرة
 (٢٨٤/١)، عن ابني بابويه.
 (٦) في الفقيه: (تؤخر).
 (٧) لم يرد في الفقيه: (لك).
 (٨) (ومتى اغتسلت .. يأتيها) نقله في كشف اللثام (١٥٧/٢)، عن ابني بابويه، باختلاف يسير.
 (٩) لم يرد في الأصل، وما بين المعقوفين من الفقيه.

وإن^(١) رأت المرأة الصفرة في أيام الحيض فهو حيض، وإن رأت في أيام الطهر فهو طهر^(٢).

وإن أرادت الحائض^(٣) الغسل من الحيض فعليها أن تستبرئ.

والاستبراء أن تدخل قطنه، فإن كان هناك دم خرج ولو مثل رأس الذباب، فإن خرج لم تغتسل، وإن لم يخرج اغتسلت (وإن أرادت المرأة الغسل من الجنابة وأصابها حيض فلتترك الغسل إلى أن تطهر فإذا طهرت اغتسلت غسلاً واحداً للجنابة والحيض)^(٤). وإذا رأت الصفرة والشيء^(٥) فعليها أن تلتصق بطنها بالحائط وترفع رجلها اليسرى - كما ترى الكلب إذا بال - وتدخل قطنه فإن خرج فيها دم فهي حائض، وإن لم يخرج فليست بحائض.

وإن اشتبه عليها دم الحيض ودم القرحة - فربما كان في فرجها قرحة - فعليها أن تستلقي على قفاها وتدخل إصبعها، فإن خرج الدم من الجانب الأيمن فهو من القرحة^(٦)، وإن خرج من الجانب الأيسر فهو من الحيض.

(١) في الفقيه: (إذا).

(٢) (اعلم يا بني .. فهو طهر) نقله في الفقيه (٥٠/١) عن الرسالة.

(٣) في الفقيه: (وإذا أرادت المرأة).

(٤) ما بين القوسين لم يرد في الفقيه.

(٥) في الفقيه: (الصفرة والتنن)، والتعبير بـ (الشيء) وارد في الروايات، يُنظر التهذيب (١٦١/١)،

باب حكم الحيض والاستحاضة والنفاس ح ٣٤، والمقنع (٤٩)، ومقاييس الأنوار (ط.ق: ١٢٠).

(٦) في الفقيه: (قرحة).

وإن افتضها زوجها ولم يرق دمها ولا تدري دم الحيض هو أم دم العذرة فعليها أن تدخل قطنه، فإن خرجت القطنه مطوقة بالدم فهو من العذرة، وإن خرجت منغمسة فهو من الحيض.

واعلم - يا بني^(١) - إن دم العذرة لا يجوز الشفرين، ودم الحيض حار يخرج بحرارة له^(٢) شديدة، ودم المستحاضة بارد يسيل منها وهي لا تعلم^(٣).

(١) لم يرد في الفقيه: (يا بني).

(٢) لم يرد في الفقيه: (له).

(٣) (وإن أردت.. لا تعلم) نقله في الفقيه (١/٥٣ - ٥٤) عن الرسالة، عدا ما أشرنا إليه.

باب دم النفاس

واعلم - يابني - أنه يجب على المرأة إذا ولدت أن تقعد عن الصلاة عشرة أيام، إلا أن ترى الطهر قبل ذلك.

فإن استمر بها الدم تركت الصلاة عشرة أيام^(١)، فإذا كان اليوم الحادي عشر اغتسلت واحتشت واستذفرت^(٢) وعملت ما تعمل المستحاضة.

وقد روي أنها تقعد ثمانية عشر يوماً^(٣).

-
- (١) في المعتمر (٢٥٣/١)، والمختلف (٣٧٨/١)، والمتهى (١٢٢/١)، والتذكرة (٣٢٨/١)، والمهذب البارع (١٧٠/١)، عن علي بن بابويه أنه اختار: أن أكثره لا يزيد عن أكثر الحيض.
- (٢) استذفري: أي: اجعلي موضع خروج الدم عصابة تمنع الدم، لسان العرب (٥٣٤/١٢).
- (٣) يُنظر: الكافي (٩٨/٣) ح ٣، وعلل الشرائع (٢٩١/١) باب العلة التي من أجلها أعطيت النساء ثمانية عشر يوماً، وعيون أخبار الرضا عليه السلام (١٣٣/١).

باب غسل الميت

وإذا حضرت ميتاً - يا بني - قبل موته فلقنه شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله ﷺ، والولاية لأمر المؤمنين ﷺ والأئمة عليهم السلام واحداً واحداً.

ويستحب أن يلقن كلمات الفرج، وهي:

(لا إله إلا الله الحليم الكريم، لا إله إلا الله العلي العظيم، سبحان الله رب السموات السبع ورب الأرضين السبع وما فيهن وما بينهن ورب العرش العظيم، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين)^(١).

ولا تحضر الحائض ولا الجنب عند التلقين، فإن الملائكة تتأذى بهما، ولا بأس أن يليها غسله ويصليا عليه، ولا ينزلا قبره. فإن حضرا ولم يجدا من ذلك بدأ فليخرجا إذا قرب خروج نفسه.

فإذا اشتد عليه نزع روحه فحوّله إلى مصلاه - الذي كان يصلي فيه أو عليه - وإياك أن تمسه، وإن وجدته يحرك يديه أو رجله أو رأسه فلا تمنعه من ذلك، كما يفعل جهال الناس.

ثم اقطع كفنه، تبدأ بالتمط^(٢) (٣) فتبسطه، ويبسط عليه الحبرة^(٤)، وينثر عليه شيئاً من الذريرة^(٥) ويبسط الإزار على الحبرة، وينثر عليه شيئاً من الذريرة، ويبسط القميص

(١) يُنظر: الكافي (٣/١٢٢)، ح ٣، ١٢٤: ح ٩.

(٢) التمط: هي ضرب من البسط له خمل رقيق، (لسان العرب: ٤١٨/٧).

(٣) نقل في الدروس (١/١٠٩) عن علي بن بابويه: استحباب التمط للرجل، ونقل في كشف اللثام

(٢/٢٧٣) عن علي بن بابويه: استحبابه للرجل والمرأة.

(٤) الحبرة: ضرب من برود اليمن، (العين: ٢١٨/٣).

(٥) الذريرة: هي فتات من قصب الطيب الذي يجاء به من بلد الهند، (لسان العرب: ٣٠٣/٤).

على الإزار^(١) وينثر عليه شيئاً من الذريرة ويكثر منه، ويكتب على قميصه وإزاره والحبرة^(٢) والجريدتين^(٣) (فلان يشهد أن لا إله إلا الله)^(٤) ويلفها جميعاً. وتعد مئزراً وتأخذ جريدتين من النخل خضراوين رطبتين، طول كل واحدة منها قدر عظم الذراع^(٥).

فإذا فرغت من الكفن، ووضعت الميت على المغتسل مستقبل القبلة، ويغسله أولى الناس به، أو من يأمره الولي بذلك. ويجعل باطن قدميه إلى القبلة، وتنزع قميصه من فوق إلى سرتة، وتتركه إلى أن يفرغ من غسله ليستر به عورته، فإن لم يكن عليه قميص ألقيت على عورته ما تسترها به.

وتُلبِّس أصابعه برفق، فإن تصعبت تركتها^(٦)، وامسح يدك على بطنه مسحاً رقيقاً. وابدأ بيديه فاغسلهما بثلاث حميدات^(٧) بماء السدر، ثم تلف على يدك

(١) ثم اقطع كفته .. الإزار) نقله في المختلف (٤٠٦/١) عن علي بن بابويه باختلاف يسير.
 (٢) ثم اقطع كفته .. والحبرة) نقله في الذكري (٣٦٥/١) عن علي بن بابويه باختلاف يسير، وقريب منه في كشف اللثام (٢٧٣/٢ - ٢٧٤).
 (٣) الجريد: هو سعف النخل، سميت بذلك لأنه قد جرد عنها خوصها، (معجم مقاييس اللغة: ٤٥٢/١).

(٤) (يكتب .. الله) نقله في المختلف (٤٠٦/١) عن علي بن بابويه، باختلاف يسير.
 (٥) نقل في المختلف (٣٩٤/١) عن علي بن بابويه: استحباب جريدتين طول كل واحدة منها قدر عظم الذراع.

(٦) في الأصل (تركها)، والمناسب ما أثبتناه.

(٧) الحميد من الأباريق الكبير في الغاية، (معجم البحرين: ٥٧٠/١).

اليسرى خرقة تجعل عليها شيئاً من الحرص - وهو الاثنان -^(١)، وتدخل يدك تحت الثوب ويصب عليك الماء غيرك من فوق سرتة، وتغسل قبله ودبره ولا تقطع الماء عنه. ثم تغسل رأسه ولحيته برغوة السدر وبعده بثلاث حميدات ماء^(٢) ولا تقعهده. ثم اقلبه على جنبه الأيسر ليبدو لك الأيمن، ومد يده اليمنى على جنبه الأيمن إلى حيث بلغت، ثم غسله بثلاث حميدات من قرنه إلى قدمه، فإذا بلغت وركه فأكثر* من صب الماء وإياك أن تتركه^(٣).

ثم اقلبه إلى جانبه الأيمن حتى يبدو لك الأيسر وضع يده اليسرى على جانبه الأيسر^(٤) واغسله بثلاث حميدات من قرنه إلى قدمه ولا تقطع الماء عنه. ثم اقلبه على ظهره وامسح بطنه مسحاً رقيقاً، واغسله - أيضاً - مرةً أخرى بقاءً وشيءٍ من جلال الكافور^(٥) مثل الغسلة الأولى، ثم خضخض الأواني التي فيها الماء،

(١) الاثنان: يقال له الحرص وهو من الحمض، ومنه يسوى القلى الذي تغسل به الثياب، (لسان العرب: ١٣٥/٧).

(٢) ثم تغسل رأسه .. ماء) نقل مضمونه في كشف اللثام (٢/٢٤٨ و ٢٥٠) عن الرسالة.

(٣) (فإذا بلغت .. ان تتركه) لم يرد في الهداية (١٠٨) عن الرسالة، إلا أن فيها زيادة: (ولا تقطع عنه الماء).

(٤) في الهداية: (على جنبه الأيسر إلى حيث بلغت).

(٥) جلال الكافور القليل واليسير منه، (مجمع البحرين: ١/٣٨٩)، ولكن فسره السيد العاملي بأنه الخالص أو الخام الذي لم يطبخ، مفتاح الكرامة: ٣/٥٠٣.

* الحكم باكثر صب الماء عند بلوغ الورك مما اختصت به الرسالة والفقهاء المنسوب للإمام الرضا عليه السلام، يُنظر الحدائق الناضرة (٣/٤٦١).

واغسله الثالثة بقاء قراح ولا تمسح بطنه الثالثة.

وقل وأنت تغسله: (اللهم عفوك عفوك)؛ فإنَّ من قال ذلك عفى الله عنه (١) (٢).
وعليك بأداء الأمانة فإنه روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (من غسل ميتاً مؤمناً فأدى فيه الأمانة غفر الله له، قلت له: كيف يؤدي فيه الأمانة؟ قال: لا يخبر بها يرى) (٣).
فإذا فرغت من الغسلة الثالثة، فاغسل يديك من المرفق إلى الأصابع، وألق عليه ثوباً تنشف به عنه الماء.

ولا يجوز أن تدخل الماء - الذي ينصب على الميت من غسله - في بئر كنيف (٤)
وليكن ذلك في بلاليع أو حفرة إن شاء الله.
ولا تقلمن أظافيره، ولا تجز شاربته، ولا شيئاً من شعره، فإن سقط منه شيء من ذلك فاجعله معه في أكفانه.
ولا تسخن له ماءً إلا أن يكون شتاءً بارداً، فتوقي الميت مما توقي منه نفسك، ولا يكون الماء حاراً شديد الحرارة، وليكن فاتراً إن شاء الله (٥).
ثم اغتسل على ما أبيتته لك آخر الباب.
ثم ضعه في أكفانه، ثم اجعل جريدتين أحدهما من عند الترقوة تلتصقها بجلدته،

(١) قوله (وابدأ بيديه ... فعل ذلك عفى الله عنه) أورده الصدوق عن رسالة أبيه في الهداية: ١٠٧.

١٠٨ مع اختلاف يسير.

(٢) يُنظر: الفقيه ح ٣٨٨ (١/١٤١).

(٣) ثواب الأعمال (١٩٦)، الأمالي (٦٣٣).

(٤) نقل في المعبر (١/٢٧٨) عن علي بن بابويه: كراهة إرسال ماء الغسل إلى الكنيف.

(٥) (ولا تسخن له ماءً .. إن شاء الله) نقله في المعالم (قسم الفقه - ط. ق: ١٧٥) عن الرسالة.

ويمد عليها قميصه، والجريدة الأخرى عند ورکه ما بين القميص والإزار^(١).

فإن لم تقدر على جريدة من نخل فلا بأس أن يكون من غيره^(٢) بعد أن يكون رطباً.

وتلفه في إزاره وحبّرتة، وتبدأ بالشق الأيسر فتمده على الأيمن، ثم تمد الأيمن على الأيسر، وإن شئت تجعل الحبرة معه حتى تدخله قبره فتلقبها عليه وتعممه وتحنكه، وإيّاك أن تعمه عمّة الأعرابي^(٣)، وتلقي طرفي العمامة على صدره.

وقبل أن تلبسه قميصه تأخذ شيئاً من القطن وتجعل عليه ذريرة وتحشو به دبره وتضع من القطن شيئاً على قبله بعد أن تشر عليه الذريرة، وتضم رجليه جميعاً، وتشد فخذيه إلى وركيه بالمتزر شداً جيداً، لئلا يخرج منه شيء.

فإذا فرغت من تكفينه فحنّطه بوزن ثلاثة عشر درهماً وثلث درهم^(٤)، والحنوط هو الكافور.

وتبدأ بجبهته وتمسح مفاصله كلها وإن بقي منه شيء جعلته على صدره.

(١) ثم اجعل جريدتين .. والإزار) نقله في المختلف (٣٩٦/١) عن علي بن بابويه، ولكن نقل في المعبر (٢٨٨/١) عن علي بن بابويه: (يجعل اليمنى مع ترقوته واليسرى عند ورکه بين القميص والإزار)، ومثله في التذكرة (١٦/٢).

(٢) نقل في المعبر (٢٨٨/١) عن علي بن بابويه: فان لم يكن من النخل فلا بأس أن تكون من غيره.

(٣) هي العمامة بلا حنك، كما فسرهما في المبسوط (١٧٩/١).

(٤) (فإذا فرغت .. وثلث درهم) نقله في المختلف (٣٩٠/١) عن علي بن بابويه باختلاف يسير، ولكن نقل في المعبر (٢٨٦/١ - ٢٨٧) عن علي بن بابويه: (إن اقل المستحب من الكافور للحنوط درهم، وأفضل منه أربعة دراهم، وأكمل منه ثلاثة عشر درهماً وثلث).

فإن لم تقدر على وزن ثلاثة عشر درهما وثلاث كافوراً حنطته بأربعة دراهم، فإن لم تقدر عليه فمثقال لا أقل من ذلك لمن وجدته.

ثم اجعله على سريره واحمله إلى حفرة.

وإياك أن تقول: (إرفقوا به) أو: (ترحموا عليه)، أو تضرب يدك على فخذك عند المصيبة فتحبط أجرك^(١)، ولا تتركه وحده فإن الشيطان يعبث به في جوفه^(٢).

ولا بأس أن تغسله في فضاء، وإن ستر بستر فهو أحب إليّ.

وإن حضر قومٌ مخالفون فاجتهد أن تغسله غسل المؤمنين، واخف الجريدة عنهم.

فإن خرج منه شيء بعد الغسل فلا تعد غسله، ولكن اغسل ما أصاب الكفن إلى أن تضجعه في لحده فإن خرج منه شيء في لحده لم تغسل الكفن ولكن قرضت من كفنه ما أصابه الشيء الذي خرج^(٣).

ومددت أحد الثوبين على الآخر.

ولا تكفنه في كتان ولا إبريسم ولكن كفنه في قطن.

ولا بأس بأن ينظر الرجل إلى امرأته بعد الموت، وتنظر المرأة إلى زوجها، ويُغسل كلُّ واحدٍ منهما صاحبه إذا مات.

(١) (وإياك أن تقول .. أجرك) نقله في المعتبر (٢٩٤/١)، والتذكرة (٥٤/٢)، والذكري (٣٩٢/١) عن الرسالة، من دون (عند المصيبة)، وباختلاف يسير.

(٢) (لا تتركه وحده .. جوفه) نقله في علل الشرائع (٣٠٧/١) عن الرسالة.

(٣) نقل في المعتبر (٣٢٠/١): (أنه إذا التقى الكفن بنجاسة غسلت ما لم يطرح في القبر وقرضت بعد جعله فيه)، ونقل في المختلف (٣٨٩/١) قريباً منه، جميعاً عن الرسالة، ونسب المضمون المذكور إليها في السرائر (١٦٩/١)، والتذكرة (١١٤/٣).

وإن مَسَّ ثوبك ميتاً فاغسل ما أصابه.

وإذا حضرت جنازة فامش خلفها، ولا تمش أمامها؛ فإنها يؤجر من يتبعها، لا من

تبعه^(١).

وقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (إن المؤمن إذا دخل قبره ينادى: ألا

إن أول حباتك الجنة، وأول حباء من تبعك المغفرة)^(٢).

وقال عليه السلام: (اتبعوا الجنازة ولا تتبعكم فإنه من عمل المجوس)^(٣).

وأفضل الشيء اتباع الجنازة ما بين جنبي الجنازة، وهو مشي الكرام الكاتبين.

ولا تدع تشييع جنازة المؤمن؛ فإن فيه فضلاً كبيراً.

وربّع الجنازة؛ فإن من ربّع جنازة مؤمن حطّ عنه خمس وعشرون كبيرة.

فإذا أردت أن تربّعها، فابدأ بالشق الأيمن فخذ به يمينك، ثم در إلى المؤخر فخذ

بيمينك، ثم در إلى المؤخر الثاني فتأخذه بيسارك، ثم در إلى المقدم الأيسر فتأخذه

بيسارك، تدور على الجنازة دور الرحا.

ثم صل^(٤) عليه، وسأبّي الصلاة على الجنازة في باب الصلاة إن شاء الله.

فإذا حملته إلى قبره فلا تفاجئ به القبر؛ فإنّ للقبر أهواً عظيمة، وتعوذ بالله من

هول المطلع، ولكن ضعه قرب شفير القبر، واصبر عليه هنيئة، ثم قدمه قليلاً، واصبر

(١) في الأصل (تبعه)، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) الكافي (١٧٢/٣)، الفقيه (١٦٢/١)، إلا أنّهما رواه عن الباقر عليه السلام، فلاحظ.

(٣) المقنع (٦٠)، التهذيب (٣١١/١) ح ٦٩ وفيه: (خالفوا أهل الكتاب) بدل: (فإنه من عمل

المجوس).

(٤) في الأصل (صلي)، والصحيح ما أثبتناه.

عليه هنيئة ليأخذ أهبتة، ثم قدّمه إلى شفير القبر.

ويدخل^(١) القبر من يأذن له وليُّ الميت، إن شاء شفعاً وإن شاء وتراً.

وقل إذا نظرت إلى القبر:

(اللهم اجعله^(٢) روضة من رياض الجنة، ولا تجعله حفرة من حفر النار)^(٣).

فإذا دخلت القبر فاقراً أم الكتاب، والمعوذتين، وقل هو الله احد، وآية الكرسي،

[وإنّا أنزلناه]^(٤).

وإذا تناولت الميت، فقل: (بسم الله وبالله وعلى ملّة رسول الله ﷺ)^(٥).

ثم ضعه في لحده على يمينه، مستقبلاً القبلة^(٦)، وحلّ عقد كفنه، وضّع خده على

التراب. ثم قل:

(اللهم جاف الأرض عن جنبيه، وصعد إليك روحه ولقّه منك رضواناً)^(٧)(٨).

(١) في الأصل (تدخل)، والأنسب ما أثبتناه.

(٢) في الأصل (اجعلها)، والصحيح ما أثبتناه، وهو الموافق للفقهاء والهداية والسياق.

(٣) الفقيه (١٠٧/١) ح ٤٤، الهداية (١١٥).

(٤) في الفقيه (١٠٨/١)، والهداية (١١٦)، عن الرسالة، والفقيه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام (١٧٠)

بدون (وإنّا أنزلناه)، بل لم نعثر عليها في أيّ كتاب فقهية أو روائي. بحسب التسبب.

أما في نسخة الأصل المعتمدة في التحقيق فهي مثبتة فوق السطر، والظاهر أنها أضيفت لاحقاً، ولعلها

اجتهاد من الناسخ.

(٥) الهداية (١١٧)، الدعوات للقطب الراوندي (٢٦٤).

(٦) نقله في الذكرى (٧/٢) في كيفية الدفن، عن الصدوقين.

(٧) الهداية (١١٧).

(٨) (فإذا دخلت القبر.. رضواناً) نقله في الفقيه (١٠٨/١) عن الرسالة.

ثُمَّ تُدْخِلُ يَدَكَ الِیْمَنِ تَحْتَ مَنْكِبِهِ الْاَیْمَنِ، وَتَضَعُ يَدَكَ الْیُسْرَى تَحْتَ مَنْكِبِهِ الْاَیْسَرِ*، وَتَحْرِكُهُ تَحْرِیْكَ شَدِیْدًا، وَتَقُولُ:

(یا فُلان بن فُلان، اللهُ رَبُّكَ، وَ مُحَمَّدٌ نَبِیُّكَ، وَ الْاِسْلَامُ دِیْنُكَ، وَ عَلِیٌّ وَلِیُّكَ وَ اِمَامُكَ، وَ تَسْمِیُ الْاُئِمَّةَ وَاحِدًا وَاحِدًا - اِلَى اٰخِرِهِمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ - اُئِمَّتُكَ اُمَّةٌ هَدَى اَبْرَارًا)^(١).

ثُمَّ تُعِيدُ عَلَيْهِ التَّلْقِیْنَ مَرَّةً اٰخَرَى، فَاِذَا وَضَعْتَ عَلَيْهِ اللَّبْنَ، فَقُلْ:

(اللَّهُمَّ اَنْسِ وَحِشَّتَهُ، وَصَلْ وَحِدَتَهُ، اللَّهُمَّ عَبْدُكَ ابْنُ عَبْدِكَ ابْنُ اُمَّتِكَ نَزَلَ بِكَ وَ اَنْتَ خَيْرُ مَنْزُولٍ بِهِ، اللَّهُمَّ اِنْ كَانَ مُحْسِنًا فَزِدْ فِي اِحْسَانِهِ، وَ اِنْ كَانَ مُسِيئًا فَتَجَاوِزْ عَنْهُ وَ اغْفِرْ لَهُ)^(٢).

وَ اِنْ كَانَتْ اِمْرَاةٌ فَخُذْهَا بِالْعَرَضِ مِنْ قَبْلِ اللَّحْدِ، وَتَأْخُذِ الرَّجُلَ مِنْ قَبْلِ رَجْلِيهِ تَسْلَهُ سَلًا، فَاِذَا اَدْخَلْتَ الْمَرْأَةَ الْقَبْرَ، وَوَقَفَ زَوْجُهَا فِي مَوْضِعٍ يَتَنَاوَلُ وَرَكَّهَا.

فَاِذَا خَرَجْتَ مِنَ الْقَبْرِ، فَقُلْ وَ اَنْتَ تَنْفِضُ يَدَيْكَ مِنَ التَّرَابِ:

(اِنَّا لِلّٰهِ وَ اِنَّا اِلَيْهِ رَاٰجِعُونَ)^(٣).

ثُمَّ اِحْثِ التَّرَابَ عَلَيْهِ بِظَهْرِ كَفَيْكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ^(٤)، وَقُلْ:

(١) الفقيه (١/١٠٨)، والهداية (١١٨)، رواية سالم بن مكرم.

(٢) الفقيه (١/١٠٨)، رواية سالم بن مكرم، باختلاف في الألفاظ.

(٣) الفقيه (١/١٠٩)، ذيل رواية سالم بن مكرم.

(٤) نقل مضمونه في المعتمد (١/٣٠٠) عن ابني بابويه.

* لم أجد موافقاً له في هذه الفتوى إلا الفقيه (١/١٠٨)، والفقيه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام (١٧١)، يُنظر الحدائق الناضرة (٤/١١٠).

(اللَّهُمَّ إِيَّانَا بكَ وَتَصَدِيقًا بَكْتَابِكَ، هَذَا مَا وَعَدَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ)^(١).

فَإِنَّهُ مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ، وَقَالَ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ، كُتِبَ لَهُ بِكُلِّ ذَرَّةٍ حَسَنَةٍ.
فَإِذَا سُوِّيَ قَبْرُهُ، فَضُبَّ عَلَى قَبْرِهِ الْمَاءُ، وَتَجْعَلَ الْقَبْرَ أَمَامَكَ وَأَنْتَ مُسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةِ،
وَتَبْدَأُ بِصَبِّ الْمَاءِ مِنْ عِنْدِ رَأْسِهِ، وَتَدُورُ عَلَى قَبْرِهِ مِنْ أَرْبَعَةِ جَوَانِبِهِ، حَتَّى تَرْجِعَ إِلَى
الرَّأْسِ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَقْطَعَ الْمَاءَ عَنْهُ، فَإِنْ فَضِّلَ مِنَ الْمَاءِ شَيْءٌ فَصَبَّهُ عَلَى وَسْطِ الْقَبْرِ^(٢).
ثُمَّ ضَعْ يَدَكَ عَلَى الْقَبْرِ وَأَنْتَ مُسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةِ، وَقُلْ:

(اللَّهُمَّ ارْحَمْ غَرْبَتَهُ، وَصِلْ وَحْدَتَهُ، وَأَنْسِ وَحِشَّتَهُ، وَأَمِنْ رَوْعَتَهُ، وَاسْكُنْ إِلَيْهِ مِنْ
رَحْمَتِكَ رَحْمَةً يَسْتَعْنِي بِهَا عَنْ رَحْمَةِ مَنْ سِوَاكَ، وَاحْشِرْهُ يَا رَبِّ مَعِ مَنْ كَانَ يَتَوَلَّاهُ)^(٣).
وَمَتَى زَرْتِ قَبْرَهُ فَادْعَ لَهُ بِهَذَا الدُّعَاءِ، وَأَنْتَ مُسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةِ، وَيَدُكَ عَلَى الْقَبْرِ،
وَتَقْرَأُ عِنْدَ الْقَبْرِ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَإِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ سَبْعَ مَرَّاتٍ^(٤).
وَعَزَّ وَلِيَّهِ؛ فَإِنَّهُ رَوَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (مَنْ عَزَى حَزِينًا كَسَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي
الْمَوْقِفِ حَلَةَ مَجْبَرٍ^(٥) بِهَا)^(٦).

وَيَسْتَحِبُّ أَنْ يَتَخَلَّفَ عِنْدَ رَأْسِهِ أَوْلَى النَّاسِ بِهِ بَعْدَ انْصِرَافِ النَّاسِ عَنْهُ، وَيَقْبُضُ

(١) الفقيه (١/١٠٩)، ذيل رواية سالم بن مكرم.

(٢) الفقيه (١/١٠٩)، ذيل رواية سالم بن مكرم.

(٣) الفقيه (١/١٠٩)، ذيل رواية سالم بن مكرم.

(٤) الفقيه (١/١٠٩)، ذيل رواية سالم بن مكرم.

(٥) (مَجْبَرٌ) بِمَعْنَى السَّرُورِ، أَي: يُسَّرُ بِهَا، (مَجْمَعُ الْبَحْرِينَ: ١/٤٤٤).

(٦) المقنع (٧١)، والهداية (١٢٢).

على التراب بكفيه، ويلقنه برفيع من صوته؛ فإنه إذا فعل ذلك كفي الميت المسألة في قبره.

والسنة في أهل الميت أن يتخذ لهم ثلاثة أيام طعاماً؛ لشغلهم^(١) بالمصيبة. فإن كان المعزى بيتياً فامسح يدك على رأسه؛ فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: (من مسح يده على رأس يتيم ترحماً له كتب الله بكل شعرة مرّت عليها يده حسنة)^(٢).

وإن وجدته باكياً فسكته بلطف ورفق، فإنه روي عن العالم ﷺ أنه قال: (إذا بكى اليتيم اهتز له العرش، فيقول الله عز وجل من هذا الذي أبكى عبدي الذي سلبته أبويه في صغره؟ فوعزتي وجلالي وارتفاعي في علو مكاني لا سكتة عبد مؤمن إلا أوجبت له الجنة)^(٣) (٤).

وإذا أردت أن تغسل ميتاً وأنت جنب، فتوضأ وضوء الصلاة ثم غسّله، وإذا أردت الجماع من بعد غسلك الميت من قبل أن تغتسل من غسله، فتوضأ ثم جامع. وإن مات ميت بين رجال نصارى ونسوة مسلمات، غسّله الرجال النصارى بعدما

(١) في الأصل (ليشغلهم)، والأنسب ما أثبتناه.

(٢) الفقيه (١١٩/١) باب النوادر ح ١٢.

(٣) الفقيه (١١٩/١) باب النوادر ح ١٥: عن الإمام الصادق ﷺ، والفقه المنسوب للإمام الرضا ﷺ: عن العالم، والمراد به الإمام الكاظم ﷺ، فلاحظ.

(٤) (فإن كان المعزى .. له الجنة) نقله في الذكرى (٥٤/٢) عن ابن بابويه باختلاف يسير، والظاهر المراد به علي بن بابويه؛ لأن الموجود في كتب الشيخ الصدوق مختلف عمّا مذكور هنا بفارق كبير، ينظر: الفقيه (١٨٨/١)، المقنع (٧١)، الهداية (١٢٢)، ثواب الأعمال (١٩٩).

يتوضؤون.

وإن كان الميت امرأة مسلمة بين رجال مسلمين ونسوة نصرانيات، توضأت نصرانية وغسلتها^(١).

فإن كان الميت مجدوراً أو محروقاً فخشيت أنك إذا مسسته سقط من جلده شيء، فلا تمسه ولكن صبّ عليه الماء صباً، فإن سقط منه شيء فاجمهعه معه في أكفانه. وإن كان الميت أكيل السبع، فاغسل ما بقي منه، وإن لم يبق منه إلا عظام، جمعتها^(٢)، وغسلتها، وصلّيت عليها، ودفنتها^(٣).

وإن كان الميت مصعوقاً أو غريقاً أو مدخناً، صبرت عليه ثلاثة أيام إلا أن يتغيّر قبل ذلك فإن تغيّر غسلته، وحنّطته، وكفّنته، ودفنته، وصلّيت عليه. وإن مات في سفينة، فاغسله، وكفّنه، ونقّل رجله، وألقه في البحر. ومتى مسست ميتاً قبل الغسل بحرارته فلا غسل عليك، وإن مسسته بعد ما برد فعليك الغسل^(٤).

وإن مسست^(٥) شيئاً من جسد أكيل السبع فعليك الغسل، إن كان فيما مسسته

(١) (وإن مات ميت .. وغسلتها) نقل مضمونه في الذكرى (٣١١/١) عن علي بن بابويه.

(٢) في الأصل (جمعها)، والأنسب ما أثبتناه.

(٣) (وإن كان الميت .. ودفنتها) نقله في المختلف (٤٠٥/١)، والذكرى (٣١٧/١)، وكشف اللثام (٢٧/٢)، عن علي بن بابويه باختلاف يسير.

(٤) نقل مضمونه في المعبر (٣٥١/١)، والمختلف (٣١٢/١)، والمهذب البارع (١٨٨/١)، عن علي بن بابويه.

(٥) في الأصل (مسّيت)، وكذا ما بعدها بقليل، والأنسب ما أثبتناه.

عظم، وإن لم يكن فيه عظم فلا غسل عليك في مسّه.

وإن مسست ميتة، فاغسل يدك وليس عليك غسل، وإنما يجب ذلك في الإنسان

وحده.

وإن كان الميت محرماً، غسّلته، وحنّطته، وغطّيت وجهه، وعملت به ما يُعمل

بالمُحِلِّ إِلَّا أَنَّهُ لَا تَقْرِبُهُ كَافُورًا.

وإن كان الميت قتيل معركة في طاعة الله، لم يُغسّل، ودُفن بثيابه التي قُتل فيها

بدمائه، ولا يُنزَع منه شيء من ثيابه إِلَّا الخُف، والفرو، والمنطقة، والقُلنسوة، والعمامة،

والسراويل، فإن أصاب شيئاً من ثيابه دم، لم تنزع عنه شيئاً^(١)، ولم يُغسّل، إِلَّا أن يكون

به رمق ثم يموت بعد ذلك، فإن كان به رمق، فاغسله إذا مات بعد ذلك، وتنزع عنه

ثيابه كلّها، ويغسّل، ويحنّط.

فإن كان قتيلاً في معصية الله، غُسل كما يُغسّل الميت، ويضم رأسه إلى عنقه،

ويغسّل مع البدن، كما وصفناه في باب الغسل.

فإذا فرغ من غسله، جعل على عنقه قطن، وضم إليه الرأس، وشُدَّ مع العنق شدّاً

وثيقاً.

وإذا ماتت امرأة وهي حامل، وولدها يتحرك في بطنها، شقَّ بطنها من الجانب

الأيسر، وأخرج الولد.

وإن مات الولد في جوفها، ولم يخرج، وهي حية، أدخل إنسان يده في فرجها،

وقطع الولد بيده وأخرجه.

(١) (ولا ينزع منه شيء .. تنزع عنه شيئاً) نقله في المختلف (١/٤٠٢)، عن الرسالة.

وإذا اغتسلت من غسل الميت فتوضأ.

واغتسل كغسلك من جنابتك.

وإن نسيت الغسل فذكرته بعد ما صلّيت، فاغتسل، وأعد صلاتك وصومك^(١).

واعلم أن غسل يوم الجمعة سنة واجبة فلا تدعه^(٢).

ويجزيك إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر، فكلّمها قرب من الزوال كان أفضل،

ويجزيك أن تغتسل لرواحك^(٣) (٤).

إذا فرغت منه، قلت:

(١) قال في مصابيح الأحكام (٢/٢٠٥) ما نصّه: (ولم يشترط أحد منهم صحة الصوم بغسل المس إلا علي بن بابويه في رسالته، فإنّه أوجب قضاء الصوم والصلاة على ناسي غسل المس، ولم أجد أحداً نقل عنه ذلك، ولعل في النسخة وهماً من النسخ، وعبارة الرسالة مطابقة للفقهاء الرضوي في حكم الصلاة دون الصوم فإنّه غير مذكور فيه) * .

(٢) نقله بنصّه في مصابيح الأحكام (٢/٣٠٧) عن الرسالة، ونقل مضمونه في الحبل المتين (ط. ق. : ٧٨)، ومنتهى المطلب (٢/٤٦٠).

(٣) الرواح: الذهاب إلى صلاة الجمعة، والمراد أنّ الغسل مجزئ، سواء أكان ليوم الجمعة أم لصلاة الجمعة، يُنظر الخلاف (١/٢٣٠) المسألة ١٨٨، والمعتبر (١/٣٥٣).

وقال في مصابيح الأحكام (٢/٣٣٨): (ومن غريب التصحيف ما اتفق لجماعة من الأعظم في هذه العبارة)، ويقصد: (الرواح).

(٤) (ويجزيك إذا اغتسلت.. لرواحك) نقله في مصابيح الأحكام (٢/٣٣٦) عن الرسالة.

* هذه إحدى الموارد التي تثبت أنّ السيد بحر العلوم تتبّل قد وصلت إليه نسخة من الرسالة، وقد عرضنا ذلك في المقدمة فراجع.

(اللَّهُمَّ طَهِّرْني، وطَهِّرْ قلبي، وأنقِ غسلي، وأجرِ على لساني محبةً منك، اللَّهُمَّ صلِّ على مُحَمَّدٍ وآلِ مُحَمَّدٍ، واجعلني من التَّوَّابِينَ، واجعلني من المتطهرين، والحمد لله ربِّ العالمين)^(١).

فإنَّه من قال ذلك كان له تطهراً من الجمعة إلى الجمعة^(٢).
وإن نسيت الغسل أو فاتك لِعَلَّةٍ، فاغتسل بعد العصر أو يوم السبت^(٣) إن شاء الله.

واغتسل يوم عرفة قبل زوال الشمس^(٤)، وتقول:
(اللَّهُمَّ صلِّ على مُحَمَّدٍ وآلِهِ واجعلني من المتطهرين)، ونحن نبين أمره في باب الحج إن شاء الله.

وإذا أسقطت المرأة، وكان السقط تاماً، غُسل، وحُظِّط، وكُفِّن، فإن لم يكن تاماً، فلا غسل عليه، ويُدْفن بدمه.

وحدُّ تمامه إذا أتى عليه أربعة أشهر.

وإذا كان الميت مرجوماً، بدء بغسله، وتحنيطه، وتكفينه، ثم يُرجم بعد ذلك.

وكذلك القاتل، إذا أريد قتله قوداً^(٥).

(١) نقل بعضه في الفقيه (٦١/١) ح ٢٧٧.

(٢) الفقيه (٦١/١) ح ٢٢٨.

(٣) (وإن نسيت الغسل .. يوم السبت) نقله في مصابيح الأحكام (٣٣٦/٢) عن الرسالة.

(٤) كتاب الطهارة للشيخ الانصاري (٥٢/٣) حكاه عن علي بن بابويه.

(٥) نقل في المعتمد (٣٤٧/١)، وذخيرة المعاد (ط.ق: ١: القسم الأول: ٩١) عن ابني بابويه: أن من

وجب عليه القود أو الرجم أمر أولاً بالاغتسال والتحنيط والتكفين، ثم يُقام عليه الحد ويدفن.

وإن كان الميت مصلوباً أنزل عن الخشبة بعد ثلاثة أيام، ثم غسل، ودفن، ولا يجوز صلبه أكثر من ثلاثة أيام.

باب الصلاة

واعلم - يا بني - إن أفضل الفرائض بعد معرفة الله ﷻ الصلاة، وأوّل ما يُحاسب العبد عليها، فإن قُبِلت قُبِل ما سواها، وإن رُدَّت رُدَّ ما سواها. فإياك أن تكسل عنها إذا دخل وقتها، أو تستخف بها، أو يشغلك شيء من غرض الدنيا؛ فقد قال رسول الله ﷺ: (ليس منّي من استخف بصلاته، لا يرد عليّ الحوض، لا والله، وليس منّي من شرب مسكراً، لا يرد عليّ الحوض، لا والله)^(١). فإذا أردت أن تقوم إلى الصلاة فلا تأتها متكاسلاً، ولا متناعساً، ولا مستعجلاً، ولكن على سكون ووقار.

فإذا أتيت المسجد، فأدخل رجلك اليمنى قبل اليسرى، وقل: (السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، اللهم صلّ على محمد وآل محمد، وافتح لنا باب رحمتك، واجعلنا من عمّار مساجدك جلّ ثناؤك)^(٢). فإذا خرجت من المسجد، فأخرج رجلك اليسرى قبل اليمنى، وقل: (اللهم صلّ على محمد وآل محمد، وافتح لنا باب فضلك)^(٣).

وإذا أردت الأذان، فارفع به صوتك؛ فإنّ الله ﷻ وكلّ بالأذان ريحاً ترفعه إلى السماء، وإنّ^(٤) الملائكة إذا سمعت الأذان من أهل الأرض، قالت: (هذه أصوات أمة محمد بتوحيد الله)، فيستغفرون الله ﷻ لأمة محمد ﷺ حتى يفرغوا من تلك

(١) الفقيه (١/١٣٢) ح ٦١٧.

(٢) الفقيه (١/١٥٥) باب فضل المساجد وحرمتها، ذيل حديث أمير المؤمنين ﷺ، باختلاف يسير.

(٣) المصدر السابق، والمقتع (٨٨).

(٤) في الأصل: (وإنّ وإنّ).

الصلاة^(١).

ويغفر للمؤذن مدّ بصره، ومدّ صوته، ويصدّقه كلّ رطب ويابس، وله من كلّ من يصليّ معه سهم، وله بكل من يصليّ بصوته حسنة. ولا بأس بأن تؤذن وأنت على غير وضوء، ومستقبل القبلة ومستدبرها، وذاهباً وجائياً، وقائماً وقاعداً، وتتكلم في آذانك إن شئت. ولكن إذا أقمت فعلى وضوء، ومستقبل القبلة. فإن كنت إماماً فلا تؤذن إلا من قيام*.

فإذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين^(٢)، إلا أنّ الظهر قبل العصر، فصلّ ست ركعات، توجه في الركعة الأولى، وتقرأ فيها الحمد، وقل هو الله أحد، وفي الثانية الحمد، وقل يا أيها الكافرون، وتقرأ^(٣) في باقي النوافل ما شئت، وأفضله (قل هو الله أحد).

ثم تؤذن بعد ست ركعات وتصلي بعد الأذان ركعتين، ثم تقيم^(٤) وتصلي الفريضة.

(١) المحاسن (٤٨/١) ح ٦٧، الكافي (٣٠٧/٣) ح ٣١.

(٢) الذكرى (٣٢٣/٢)، روض الجنان (٤٨٤/٢، ٥٠٧)، قال في ذخيرة المعاد (ط.ق. ١: القسم الثاني: ١٨٨): (إن المنقول عن ابني بابويه اشتراك الوقت بين الظهرين من أوله إلى آخره).

(٣) في الأصل: (وتقرأ وتقرأ).

(٤) في الأصل (تقم)، وما أثبتناه هو الصحيح.

* لم أجد موافقاً له في هذه الفتوى إلا ولده في المنع: ٩١، يُنظر مفتاح الكرامة (٤٤٠/٦).

وليكن الأذان والإقامة موقوفين^(١)، ويكون بينها جلسة إلا المغرب، فإنه يجزيك بين الأذان والإقامة نفس.

فان سهوت أو نسيت الوقت حتى يمضي من الزوال قدما، فابدأ بالمكتوبة قبل النافلة، إلا أن تكون قد صلّيت ركعتين في القدمين، ومضى القدمان قبل أن تتم النافلة فتممها.

وإذا دخلت في الصلاة، فارفع يديك بالتكبير إلى نحرك، وكبر ثلاثاً، وقل:
 (اللهم أنت الملك الحق المبين، لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك، عملت سوءاً وظلمت نفسي فاغفر [لي]^(٢)، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت)^(٣).

ثمَّ كَبَّرَ^(٤) تكبيرتين، وقل:

(ليك وسعديك والخير بين يديك).

[...]^(٥)

وإذا ركعت، وضعت يديها على فخذيها، ولا تُتطأ كثيراً؛ لئلا ترتفع عجزيتها،

(١) أي: يستحب الوقف على فصول الأذان والإقامة، بنظر: مدارك الأحكام.

(٢) زيادة من اقتضاها السياق.

(٣) الفقيه (١/١٩٨) باب وصف الصلاة من فاتحتها إلى خاتمتها.

(٤) نقل في الفقيه (٣٠٧/١)، والخصال (٣٣٣)، والتهذيب (٢/٩٤)، عن الرسالة: (إن من السنة التوجه في ست صلوات، وهي: أول ركعة من صلاة الليل، والمفردة من الوتر، وأول ركعتي الزوال، وأول ركعة من ركعتي الإحرام، وأول ركعة من نوافل المغرب، وأول ركعة من الفريضة).

(٥) هنا فقدت من المخطوطة عدّة أوراق، راجع المقنع من ٩٩.٩٢ وكذا الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام من ١١٥.١٠١، وقد ذكرنا سبب الفقد المحتمل في المقدمة، فراجع.

وإذا أرادت السجود جلست ثمَّ سجدت لاطئة بالأرض^(١).

وإذا أرادت النهوض إلى القيام، رفعت رأسها من السجود، وجلست، ثمَّ نهضت

إلى القيام من غير أن ترتفع عجيزتها.

فإذا قعدت للشاهد، رفعت رجليها، وضمت فخذها.

(١) لاطئة: أي لازقة، (لسان العرب: ١/١٥٣).

وفسرها في مفتاح الكرامة (١٦٨/٨): (ومعنى كونها لاطئة أنها غير متخوية، بل تضم ذراعيها إلى

عضديها، وعضديها إلى جنبها، وفخذها إلى بطنها).

باب الشك*

وإن شككت في أذانك وقد أقمت الصلاة فامض، وإن شككت في الإقامة وقد كبرت فامض، وإن شككت في القراءة بعد ما ركعت فامض، وإن شككت في الركوع بعد ما سجدت فامض.

وكل شيء تشك فيه وقد دخلت في حال آخر فامض، ولا تلتفت إلى الشك، إلا أن تستيقن.

فإنك إن استيقنت أنك تركت الأذان والإقامة ثم ذكرت [و] (١) لم تقرأ تمام السورة، فلا بأس بترك الأذان، فصل على النبي وآله، وقل:

(قد قامت الصلاة، قد قامت الصلاة) (٢).

فإن استيقنت أنك لم تكبر تكبيرة الافتتاح فأعد صلاتك، وكيف لك أن تستيقن وقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (الإنسان لا ينسى تكبيرة الافتتاح) (٣).

وإن نسيت القراءة في صلاتك كلها، ثم ذكرت، فليس عليك شيء إذا أتممت

(١) زيادة من اقتضاها السياق.

(٢) (إن استيقنت أنك تركت.. قامت الصلاة) نقله في المختلف (٢/٤١٠) عن علي بن بابويه.

(٣) الفقيه (١/٢٢٦) ح ٩٩٨.

* وصفت بعض أحكام هذا الباب بالندرة والشذوذ، راجع شرح اللمعة (١/٧٢٠-٧٢١) شرح السيد محمد كلانتر، مجمع الفائدة والبرهان للأردبيلي (٣/٩٦، ١٧٧)، قاموس الرجال للعلامة التستري: (٧/٤٤٠).

الركوع والسجود.

فإن نسيت الحمد حتى تقرأ السورة التي بعدها، فذكرتها من قبل أن ترقع، فاقراً الحمد، وأعد السورة.

وإن نسيت الركوع فذكرت بعدما سجدت من الركعة الأولى، فأعد صلاتك؛ لأنه إذا لم تثبت لك الركعة الأولى لم تثبت لك صلاتك، وإن كان الركوع من الركعة الثانية أو الثالثة، فاحذف السجدين واجعل الثانية الأولى، والثالثة ثانية، والرابعة الثالثة^(١).

وإن نسيت سجدة من الركعة الأولى فذكرتها في الثانية من قبل أن ترقع، فأرسل نفسك واسجدها، ثم قم إلى الثانية، وابدأ بالقراءة، وإن ذكرتها بعد ما ركعت، فاقضها في الركعة الثالثة.

(وإن نسيت السجدين جميعاً من الركعة الأولى، فأعد صلاتك؛ فإنه لا تثبت صلاة ما لم تثبت الركعة الأولى)^(٢).

وإن نسيت سجدة من الركعة الثانية وذكرتها في الثالثة قبل الركوع، فأرسل نفسك فاسجدها، فإن ذكرتها بعد الركوع، فاقضها في الركعة الرابعة^(٣).

فإن كانت السجدة من الركعة الثالثة وذكرتها في الرابعة، فأرسل نفسك واسجدها

(١) (وان نسيت الركوع.. والرابعة الثالثة) نقله في المختلف (٣٦٣/٢) عن علي بن بابويه.

(٢) ما بين القوسين يوجد في الأصل، وفي الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام (١١٧)، إلا أنه غير موجود في المختلف، والذكرى، فلاحظ. ولعل السرّ في ذلك هو أنّ السجدين معاً ركن، وهما بصدد الحديث عن حكم السجدة الواحدة، فلذا لم يذكرها.

(٣) نقل مضمونه في الدروس (٢٠١/١)، والبيان (ط.ق: ١٤٨) عن علي بن بابويه.

ما لم تر كع، فإن ذكرتها بعد الركوع، فامض في صلاتك واسجد لها بعد التسليم^(١).
وإن شككت في الركعة الأولى والثانية، فأعد صلاتك^(٢)، وإن شككت مرة أخرى
فيهما وكان أكثر وهمك إلى الثانية فابن عليها، واجعلها ثانية.

فإذا سلمت، صلّيت ركعتين من قعود بأمر القرآن، وإن ذهب وهمك إلى الأولى
[جعلتها الأولى]^(٣)، وتشهدت في كل ركعة.

فإن استيقنت بعدما سلمت أن التي بنيت عليها واحدة كانت ثانية وزدت في
صلاتك ركعة، لم يكن عليك شيء؛ لأنّ التشهد حائل بين الرابعة والخامسة.
وإن اعتدل وهمك، فأنت بالخيار، إن شئت صلّيت ركعة من قيام وإلا
[ركعتين]^(٤) وأنت جالس^(٥).

وكذلك إن شككت ولم تدر اثنتين صلّيت أم ثلاثاً أم أربعاً، فصلّ ركعة من قيام
وركعتين وأنت جالس.

وكذلك إن شككت فلم تدر [واحدة صلّيت أم اثنتين أم ثلاثاً أم أربعاً، صلّيت

(١) (إن نسيت سجدة من الركعة الأولى .. التسليم) نقله في المختلف (٣٧٢/٢)، والذكرى
(٤٩/٤)، عن الرسالة.

(٢) نقله في الدروس (٢٠٢/١) عن علي بن بابويه.

(٣) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من المختلف.

(٤) في الأصل تلف، وما بين المعقوفين من المختلف.

(٥) (وإن شككت في الركعة الأولى والثانية .. جالس) نقله في المختلف (٢٧٧/٢) عن علي ابن
بابويه، ونقل مضمونه في الدروس (٢٠١/١).

ركعة من قيام وركعتين وأنت جالس] (١) (٢).

فإن ذهب وهمك إلى واحدة، فاجعلها واحدة، وتشهد في كل ركعة، فإن شككت في الثالثة والرابعة، فصل ركعتين من قيام بالحمد (٣).

وإن نسيت التشهد في الركعة الثانية وذكرته في الثالثة، فأرسل نفسك وتشهد ما لم تر كع.

فإن ذكرت بعدما ركعت، فامض في صلاتك، فإذا سلمت سجدت سجدي السهو، وتشهدت التشهد الذي فاتك (٤).

وإن نسيت القنوت حتى تركع، فاقنت بعد رفع رأسك من الركوع (٥)، فإن ذكرته بعدما سجدت، فاقنت بعد التسليم (٦).

وإن ذكرته وأنت تمشي في طريقك، فاستقبل القبلة واقنت [...] (٧).

(١) في الأصل غير موجود، وما بين المعقوفين من المختلف، ولعله زاغ عنه نظر الناسخ.

(٢) (إن شككت فلم تدر .. وأنت جالس) نقله في المختلف (٣٨٠/٢) عن علي بن بابويه، ونقل مضمونه في الدروس (٢٠٢/١) عنه أيضاً.

(٣) نقل في المختلف (٤١١/٢) عن علي بن بابويه أنه تُصلّى ركعات الاحتياط بالفاتحة.

(٤) نقل في المختلف (٤٣١/٢)، وإيضاح الفوائد (١٤٤/١) عن علي بن بابويه: (أن محل سجدي السهو بعد التسليم).

(٥) المختلف (٤١٧/٢) عن علي بن بابويه: لو نسي القنوت حتى يركع قضاه بعد رفع رأسه قبل السجود.

(٦) نقل مضمونه في المختلف (٤١٩/٢) عن علي بن بابويه.

(٧) في الأصل كلمة غير مقروءة، وهي قريبة من (إن نسيت) التي هي بداية السطر الذي بعدها، فلاحظ.

وإن نسيت التشهد والتسليم وذكرته وقد فارقت مصلاك، فاستقبل القبلة
- قائماً كنت أو قاعداً- وتشهد وسلّم (١)*.

(١) نقل مضمونه في الذكرى (٥٠/٤) عن علي بن بابويه.

* لعل الحكم المذكور من منفردات الرسالة، والفقهاء المنسوب للإمام الرضا عليه السلام (١١٩)، والمقتنع (١٠٩).

باب الصلاة في الفراء والخز والإبريسم

ولا بأس بالصلاة في شعر ووبر كل ما أكلت لحمه، وإن كان عليك غيره، من سنجاب، أو سمور^(١)، أو فنك^(٢)، وأردت الصلاة فانزعه، وقد روي فيه رخصة.

وإيّاك أن تصلي في ثعلبٍ، ولا في الثوب الذي يليه من تحته وفوقه^(٣).
وصلّ في الخزّ، ما لم يكن مغشوشاً بوبر الأرناب، ولا تصلّ في ديباج، ولا حرير، ولا وشي^(٤)، ولا شيء من إبريسم محض، إلا أن يكون [ثوباً]^(٥) سداه^(٦) إبريسم ولحمته^(٧) قطن أو كتان^(٨).

ولا تصلّ في جلد الميتة على كلّ حال، ولا تصلّ في سواد، ولا بأس أن تصلي في الفراء الخوارزمية، وفيما يدبغ بأرض الحجاز^(٩)

(١) السمور: حيوان بري يشبه ابن عرس، وأكبر منه، لونه أحمر مائل إلى السواد، يتخذ من جلده الفراء الثمينة.

(٢) الفنك: جنس من الثعالب أصغر من الثعلب المعروف وفروته من أحسن الفراء.

(٣) (ولا بأس بالصلاة في شعر .. فوقه) نقله في الفقيه (١/١٧٠)، والمختلف (٢/٧٦)، عن الرسالة، باختلاف يسير.

(٤) أي: الحرير الملون أو الملون مطلقاً، يُنظر: روضة المتقين (٢/١٥٧).

(٥) في الأصل غير موجود، وما بين المعقوفين من المختلف.

(٦) السدى: الخيوط الممتدة طولاً في النسيج، (المعجم الوسيط: ١/٤٢٤).

(٧) اللحمية: خيوط النسيج العرضية يلحم بها السدى، (المعجم الوسيط: ٢/٨١٩).

(٨) (وصلّ في الخز .. كتّان) نقله في الفقيه (١/١٧٠)، عن الرسالة.

(٩) الكافي (٣/٣٩٨) ح ٤.

باب صلاة الجمعة

وإن^(١) استطعت أن تصلي يوم الجمعة إذا طلعت الشمس ست ركعات، وإذا انبسطت ست ركعات، وقبل المكتوبة ركعتين، و^(٢) ^(٣).

(١) في الفقيه (إن).

(٢) إلى هنا - وللأسف الشديد - انتهت نسخة الأصل المعتمدة في التحقيق، وسيأتي عليك في القسم الثاني تنمة لصلاة الجمعة.

(٣) (وإن استطعت أن تصلي .. ركعتين و) نقله في الفقيه (١/٢٦٧ - ٢٦٨) عن الرسالة، وفي المختلف (٢/٢٤٧) عن علي بن بابويه، ومضمونه في الذكرى (٢/٣٦٣) عن ابني بابويه، وهناك تنمة في الفقيه سنقلها في محلها من القسم الثاني.