

# مَجَلَّةُ الْأَسْتَبْنَابِ

نَصْفُ سِنْوِيَّةٍ تَعْنِي بَعْلُومَ الْفِقْهِ وَالْأُصُولِ وَالْمَحْدِيثِ  
تَصَدَّرُ عَنْ مَرَكُزِ عَيْنٍ لِلدَّرَاسَاتِ وَالْبَحْوثِ الْمَعَاصِرَةِ فِي النِّجْفِ الْأَشْرَفِ

## رئيس التحرير

الشيخ ثامر حكيم الساعدي

## مدير التحرير

الشيخ الدكتور خالد غفوري الحسني

## الإتصال والمراسلة

Thd\_srd@yahoo.com

النجف الأشرف: +٩٦٤ ٧٧٠ ٦٤٩ ٨٠٦٠

Thdsrd@gmail.com

قم المقدسة: +٩٨ ٩١٢ ٢٥٢ ٠٧٩٧

العدد الرابع - السنة الثانية ربيع وصيف ١٤٤٠ هـ / ٢٠١٩ م



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## ضوابط النشر:

- ✓ ترحبُ المجلة بالبحوث في المجالات الفقهية والأصولية والحديثية والرجالية ومناهج الإستنباط والأنظمة الفقهية العامة.
- ✓ يشترط في المقالات المرسله الإلتزام بأصول البحث العلمي على مستوى: المنهج، الهيكلية، التوثيق، المصطلحات.
- ✓ أن لا تكون المقالات قد نُشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو إصدار عربي آخر.
- ✓ أن لا يتجاوز حجم المقالة (٢٥) صفحة.
- ✓ كون المقالات مطبوعة بالآلة الكاتبة.
- ✓ تخضع المقالات المرسله لتقويم هيئة التحرير .
- ✓ المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات لأصحابها.
- ✓ يحقّ لهيئة التحرير تعديل الصياغة والتعبير مع المحافظة على المضمون.
- ✓ للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات منفصلة أو ضمن كتاب.
- ✓ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ✓ يخضع ترتيب المقالات المنشورة لاعتبارات فنيّة صرفة.

# المجلدات

- تحقيق في الأمور الحسبية وأدلة التصرف فيها - بحث في ضوء ولاية الفقيه ٣/  
الشيخ ثامر الساعدي.....٧

## مجلدات

- أحكام الصلاة والصوم في المناطق القطبية  
آية الله الشيخ محمد اليعقوبي.....٦١
- ثبوت هلال شهر ذي الحجة وإجزاء المتابعة لحكم القاضي/٢  
آية الله الشيخ محمد أمين المامقاني.....٨٧
- طرق التخلص من الريح الربوي  
آية الله الشيخ نوري حاتم الساعدي.....١٠٧
- تعيين الموقف تجاه تخصيص الكتاب بخبر الواحد/٢  
الشيخ الدكتور خالد غفوري الحسني.....١٤٣
- قانون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد المفاهيم والاتجاهات/١  
الأستاذ حيدر حبّ الله.....١٧٣
- أصول الفقه تجديد الهيكلية وتوسعة النطاق/٣  
آية الله الشيخ أبو القاسم علي دوست.....٢٢١

## حوار العباد

• حوار مع آية الله علي أكبر رشاد

إعداد: التحرير..... ٢٣٩

## بجود ورسالة

• الوعد الكاذب للزوجة قراءة في الملاك والأدلة/٢

الشيخ سعد الكعبي..... ٢٥٣

## نوافذ علمية

• نافذة: تنقيح الموضوعات - تنقيح موضوع وقت صلاة المغرب/١

الدكتور عماد الهلالي..... ٢٧٣

• نافذة: ضوء على التراث - المنهج الفقهي الاستنباطي الحديثي عند الشيخ البهائي قدس سره

نادين اليحفوفي..... ٣٢١

## تحقيق في الأمور الحسبية وأدلة التصرف فيها

(بحث في ضوء ولاية الفقيه)

### القسم الثالث

□ الشيخ ثامر الساعدي<sup>(\*)</sup>

#### تحليل في الولاية الحسبية:

لا ينبغي الريب في أنّ حقيقة الولاية للفقيه هي سدّ نقص ورفع وتكميل لما به النقص، أو هي لنظم الأمة وقيادتها في إطار الشرع. وهي - ثبوتاً - على سنخين: ولاية عامة مطلقة، تبعاً للنصوص الدالة عليها على القول بها. والسنخ الآخر: ولاية خاصة في إطار الضرورة، والمعتبر عنها بولاية الأمور الحسبية، وتقدّمت الإشارة الى ذلك.

ولكن يوجد سنخ ثالث: وهي ولاية الأمور العامة لا الولاية العامة المطلقة، وبهذا فهي أخص من الأولى؛ بمعنى أنّ الأمور العامة هي محلّ تدخّل الفقيه فقط بمقتضى رياسته للنظام الاجتماعي وما يتضمّن من الأمور العامّة، ونحن نقول بأن الولاية على الحسبيات تساوي ولاية الأمور العامة، ونحاول أن نثبت هذا المدعى فيما يأتي، ولو تمّ ذلك لكان وليّ الأمور الحسبية هو وليّ الأمور العامة.

---

(\*) رئيس التحرير.

ومن أهمّ الفروق بين كونه وليّ الأمور العامة عن كونه الوليّ العام هو أنّ الفقيه ليس له في ضوء ولايته للأمور العامة إلا الولاية في ضوء الأحكام الأوليّة، لا أنّه ينوب عن المعصوم مطلقاً ويكون له ما يكون للمعصوم من كونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم وله التصرف في مالهم وسلطنتهم.

وفيما مضى كنّا قد حللنا الأمور الحسبية نفسها، وأنّها تتضمن ضرورة القيام بأمرها من جهة، وكونها من الأمور العامّة من جهة أخرى، فتلك الضرورات المجتمعة تشكّل جزءاً من نظام المجتمع، والتفريط بها يؤدّي الى الإخلال بما يتحقّق عليه العقل. وهنا نقول: أنّه يواجهنا في مقام التسوية بين ولاية الضروري (الحسبية) وولاية الأمور العامّة إشكالات أو موانع نجيب عنها، وسوف نعقد الكلام في مجموعة من الأدلّة على المدعى المطلوب إثباته.

### الإشكال الأوّل:

قد يقال هنا، كما في الإشكال المشهور من قبلهم: إنّ التقريب السابق للأمور الحسبية والمتضمّن كونها ممّا لا بدّ من القيام بأمرها يجعل ولاية الفقيه في الأمور الضرورية فقط، فالضرورات هي محلّ تدخّل الفقيه لا غير ذلك، فلو مارس الفقيه الإصلاحات الزراعية وتقسيم الأراضي بما لا يوافق رضا مالكيها فليس له الولاية في هذه الموارد الثانوية وغير الضرورية<sup>(١)</sup>.

أقول: ويترتّب عليه أنّ التصدي للحكم أو للنظام العام على أساس الضرورة في التدخّل هي عملية محدودة جداً لا يمكن أن تحلّ الإشكالات الحياتية كلّها، وموضوع الولاية على نظرية الحسبة هو الضرورات لا الأمور العامّة، وعليه فالضرورة غير الأمور العامة، ولا يمكن التسوية بين وليّ الضرورة ووليّ الأمور العامة. ونحاول أن نجيب عن ذلك فنقول بتوفيق الله تعالى وتسديده:



## في معنى الضروري:

إتّه ما معنى الضروري في المقام؟ قد نتصوّر معنيين:

المعنى الأوّل للضروري: إن كان المقصود من الضروري هو ما لا مناص عنه ولا بدّ منه، فنسأل مرّة أخرى: إنّ ما لا مناص عنه إن كان المراد منه هو تطبيق ومراعاة الفقيه للأحكام الثانوية التي يدير بها الحكومة أو النظام الاجتماعي بحيث إتّه لا يشرّع ما يخالف الأحكام الأوّلية وتكون ولايته محدودة في إطار إنفاذ الشريعة فقط من غير أن تكون له ولاية على الأحكام الأوّلية، كما في الولاية على النفوس والأموال، إلا فيما تقتضيه الضرورة، فهو ممّا لا إشكال فيه أصلاً، حيث نقول إتّه لا يجوز أن تكون ولاية الفقيه مطلقة في كلّ أمر، وليس له مخالفة الحكم الأوّلي إلا في حالات الضرورة من التقية والضرر والخرج وتزاحم الأهم والمهم وسقوط المعسور بالميسور ونحوها، وهذا لا ينافي كونه وليّ المصالح العامّة ولكنته محدد بالشرع وإنفاذه في مجال الضروريات لا غير.

فمثلاً: لو احتكر التجار بعض السلع كان له التدخل وإجبارهم على البيع ونقض سلطنة وملكية التجار على أموالهم، ولكن من جهة أخرى ليس له أن يتلفها أو يجرّحها أو غير ذلك ممّا يستقلّ برأيه، بل هو يبيعها عنهم بما فيه مصلحة المجتمع لا غير، فنقض سلطنتهم غير مطلق، وإنّما بمقدار دفع الضرر الحاصل بسبب الاحتكار.

من هنا تتضح المناقشة في مفاد بعض الأعلام المعاصرين من أنّ ولاية ولي الأمر ووجوب إطاعته تشمل فيما لو أخطأ في الحكم.

قال السيد الحائري: «إنّ الخطأ في الحكم - الولاّي - لا معنى له؛ لأنّ حكم الحاكم واقعه هو هذا الحكم، وليس كاشفاً عن حكم الشريعة؛ لأنّ المفروض هو أنّ الشريعة لم تأت بحكم في مورد حكم الحاكم ولو أتت الشريعة بحكم في هكذا مورد لما احتجنا حكمه، فحكمه يعني أنّ الشريعة قد فوّضت الأمر إليه. فإن كانت الشريعة قد فوّضت

أمر الحاكم إليه، فحقيقة الأمر وواقع الحكم الذي يريده الله هو نفس حكم هذا الحاكم، وإن أخطأ في تقديراته. وحينئذٍ لا معنى لافتراض الخطأ في حكم ولي الأمر. وعليه يجب اتّباعه؛ ومن هنا يتبين أنّ نفوذ حكم الحاكم لا يختصّ بمن لا يعلم خطأه، بل يشمل كلّ واحد. نعم، إذا افترضنا أنّ أخطاء الحاكم قد كثرت إلى الحدّ الذي أسقطه عن الكفاءة فحينئذٍ سيخرج هذا الحاكم عن كونه وليّاً لفقدان الكفاءة»<sup>(٢)</sup>.

وقال أيضاً بعد تعبيره عن هذا الحكم من الولي بالحكم الولائي لا الحكم الكاشف: «لا يوجد واقع تُتوقع موافقة حكم الحاكم أو مخالفته له، والحكم الذي صدر منه هو الواقع الذي يجب اتّباعه»<sup>(٣)</sup>.

#### المناقشة:

إنّ قوله: «المفروض أنّ الشريعة لم تأت بحكم في مورد حكم الحاكم وحكمها أنها قوّضت الأمر إليه» دونه الكثير، ونبين الردّ عليه من خلال عدّة جهات:

**الجهة الأولى:** لا إشكال في تشريع بعض القوانين وإنفاذها لمصلحة المجتمع، ولكن افتراضنا أعم وهو في مخالفة الحكم الأوّلي، وفي مثله لا يصح القول بأنّ الشارع لم يحكم، وهذا واضح؛ إذ أنّ الحكم الأوّلي موجود، وفي مخالفته إشكال.

نعم، قد يقال: إنّ حكم الحاكم بالخطأ لا يساوي المخالفة، وهو صحيح في الجملة والجهة الثانية الآتية ستتكفل بالردّ عليه.

**الجهة الثانية:** إنّ الشريعة حدّدت كبريات القواعد التي في ضوئها تُشرّع القوانين العامة للنظام الاجتماعي من الضرر والتزاحم والعدل والإنصاف والإحسان ونحو ما ذكرنا من القواعد، ومورد الخطأ من الحاكم معناه الخروج عن هذه الكبريات، وإلا لما كان لفقدان معيار المطابقة، بمعنى أنّ الخطأ لا يمكن تمييزه إلا بالمقارنة مع الحكم الصحيح فنكتشف خطأ الحكم الآخر بمراجعة المعيار الصحيح وهو الحكم الواقعي

المبرز بالجعل، ومع كون حكم الحاكم لا يَحتمل الخطأ فهذا يقتضي أنه لا يرى هذه الكبريات من أصل، وهو كما ترى.

فقوله: «فحكمه [أي: الحاكم] يعني أن الشريعة قد فوّضت الأمر إليه» أول الكلام؛ لأنّ تفويضه لا يقتضي مخالفة الكبريات، ومع كون المورد ممّا تدخل فيه الشارع وأدلى به ولو على سبيل الكبريات فلا يجوز الرجوع لغيره أو التشهي في إدراك ما يصلح ونقض سلطنة المالكين على أنفسهم مثلاً.

ونظيره ما لو كان الأمر عرفياً ولم يرد بيانه من الشارع فالمرجع فيه حينئذٍ هو العرف. وبعض الأخبار كصحيحة زرارة تشهد - ولو تأييداً - له، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام فقال: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة لا يكون غيره ولا يجيء غيره»<sup>(٤)</sup>.

الجهة الثالثة: إنّ خروج الناس عن سلطنتهم أو تولّي أمورهم عنهم خلاف مقتضى الأصل، ولا بدّ من تحديده في ضوء الشارع نفسه، فسواء قلنا بولاية الفقيه بالإطلاقات أو بالحسبة فإنّ الخروج عن الأصل يقتضي التحديد، فلا نجزم بأنّ الفقيه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وليس معنى إطلاق كونه حاكماً ذلك، والمناسبات مع التحديد، فتصرف إطلاق الحاكم الى هذا المعنى الذي نريده، وهو ينتج لنا أنّ الفقيه ليس له أن يقنّن من عنده، وأمّا إطاعته فهي تبع هذا التقنين، فنحن نقول إنّ وجوب إطاعته يترتب على كون الأمر مستفاداً من الكبريات الشرعية، وإلا لم يكن له الأمر بخلاف ذلك.

الجهة الرابعة يدلّ على ما ذكرنا أيضاً قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوَلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾<sup>(٥)</sup>؛ فإنّ الأمر بالإطاعة كان لولاية الأمر في طول إطاعة النبي صلى الله عليه وآله، ولكن في التنازع أشارت الآية الكريمة بالردّ والرجوع الى الله تعالى والرسول دونهم؛ فيدلّ على أنّ ولاية

الأمر - بما هم كذلك ومن حيثية كونهم الولاية - ليس لهم إطاعة مستقلة، وإنما هم تبع طاعة الله تعالى ورسوله ﷺ، فليس لهم أن ينسخوا أو يبدلوا أو يستقلوا في الأمر والنهي فضلاً عن أن يُطاعوا في الخطأ.

وحيث إن لو فرض الفقيه دفع الضرائب للدولة انطلاقاً من حاجتها للموارد اللازمة، فهنا لا يجوز له أخذ أموال الناس ومنع سلطنتهم عليها، فالناس مسلطون على أموالهم، إلا إذا اقتضت الضرورة ذلك، كما لو داهمهم العدو وهم بحاجة إلى السلاح والأموال لتلبية احتياجات الدفاع عن النفس، فمثل هذا الفرض مما لا إشكال في كونه ضرورياً، وهو ما نقبله من معنى أن الفقيه يعمل في حدود الضروري فقط.

وعليه: إن كان المراد أن الخطأ في التقدير يقود لمخالفة الحكم الشرعي أو لنقل إن له ذلك ولو على سبيل مخالفة الكبريات والقواعد الشرعية، فيرد عليه أن حكم الحاكم ليس مطلقاً أو لمصلحة لا يقدر استنتاجها بشكل قاطع فيحكم الأمة فيها ويجعلها مقدمة حتى على الحكم الأولي حال افتراضنا ذلك، فليس له نقض ما ثبت في الأصل، بل مقتضى المناسبات هو عدم نقضه وحمايته له، فلا يمكن للفقيه أن يحلل الربا في المجتمع مثلاً؛ لأنّ تحليله يقود لإهدار الشريعة وأهدافها ومصالحها التي هي أعرف بها، فالشريعة حينما تسنّ الحكم الأولي الثابت من جهة المصلحة الكامنة فيه، فلا يعدو أن يكون تبديل العنوان الثابت في الشريعة بعنوان آخر وفق مصالح غير جرمية، مثل هذا من الاستحسانات التي نُهينا عنها، وكلّ ما للفقيه هو إجراء الحكم الثانوي في الوقائع الخاصة، لا أنه ينفي الحكم الأولي أو يُسنّ قبالة، كما لو أمر بتسعير المواد الغذائية منعاً من الإجحاف، أو مقاطعة الشركات الأجنبية ومنعها من تنقيب النفط واستغلال ثروات البلد، أو التدريب العسكري لشباب الأمة من أجل الدفاع عن وطنهم وكرامتهم، أو منع هجرة العقول العلمية إلى خارج البلد، أو منع بيع الثروات الحيوانية على المشتريين من خارج البلد، أو المنع من التصريح الإعلامي لموظفي الدوائر الأمنية والاستخباراتية، أو المنع من بيع السلاح على جهات مجهولة، أو منع التعامل مع

شركات التسويق الشبكي حال تشخيص الفقيه بدرأيته ومشاورة الخبراء أنها شركات وهمية تقتات على خداع الناس، أو المنع من بعض الألعاب الالكترونية المخربة للعقول، أو منع التجوال لضرورات أمنية، وغيرها من العناوين الثانوية الطارئة والتي تقلب الحكم من الإباحة الأولية الى الحرمة الثانوية أو الى الوجوب الثانوي ونحوه.

**المعنى الثاني للضروري:** ويتبين حال رئاسة الفقيه للنظام الاجتماعي أو للحكومة، فقد يترأس الفقيه النظام الاجتماعي العام من غير أن يكون على رأس الدولة والحكومة فيأتي عليه الكلام أيضاً فيما يخص ولايته للأمور النظامية العامة، وهذا الكلام نراه مهماً اليوم لئلا يُتذرع دائماً بعدم إمكانية ولاية الفقيه على مستوى نظام الحكم، ولكن في قبال ذلك والأهم منه هو ولايته للنظام الاجتماعي الذي يؤمن به بأن يقوده الى صلاح أموره على الصعيدين الدنيوي والأخروي.

فالأمر إما أن تكون من شأن الحكم والنظام أو لا، وما كان من شأن الحكم والنظام إما أن يكون ضرورياً أو لا، فهنا أمور:

أ - ما لم يكن من شأن الحكم والنظام فلا شأن للفقيه فيه ولا يُعدّ من الضروري له، أي: يمكن الاستغناء عنه، ولا يشكل مانعاً عن عدم القيام بأمره، فهو خارج تخصصاً.  
ب - وأما ما كان من شأن الحكم والنظام، فإن كان ضرورياً فيلزم التصدي له على كلّ حال، ولا إشكال في البين.

ت - وأما ما كان ليس بضروري فهو على مراتب: فقد يكون له صلة بمهام الحكم والنظام بحيث يُعدّ من مقدمات الحفاظ عليه، ومنه ما ليس كذلك، والأخير - أي: ما ليس بضروري - ولا يكون من مقدمات الضروري فهو خارج أيضاً.

وما يعنينا في المقام القسم الأخير وهو غير الضروري وما كان له وقع مباشر في التصدي للحكم أو للأمور النظامية ويدخل الفساد عليه حال عدم التصدي له وإن كان يُعدّ بدواً من غير الضروري.

وفي المقام إثارة قد تضيف سنخ أمور غير ما تقدم حاصلها: أنّ الفقيه حال تصديّه لأصل الحكم على أساس دليل الحسبة يكون مقيداً في حدود النقاط المشار إليها، من أعمال ولايته في الضروريات أو ما كان من المقدمي لها، ولكن بعد تصديّه وكونه على رأس الحكم أو كانت له السلطة النافذة في قرارات الحكم والنظام الاجتماعي، فحينئذٍ تتوسّع دائرة ولايته لتشمل ما هو أكثر من الضروري، أي: لكلّ الأمور العامة؛ من جهة أنّه لا معنى لصيرورة الفقيه على رأس السلطة أو النظام الاجتماعي بهذا اللحاظ وتضييع مقدرات الأمور العامة بلا تدبير منه، فتكون له بمقتضى رئاسته من جهة كونها بيده ولا معنى لتفويتها بإهدارها أو إهمالها أو تمكين الظالم أو الفاسق منها، وهو الأولى حينئذٍ من غيره، فهي قبل صيرورته على رأس النظام ليست من الأمور التي عليه التصدي لها، ولكن بعد صيرورته كذلك تكون له، ولكن بشرط أن تكون ضرورية لحياة الناس، ومعه فلا أساس عقلي أو شرعي لتفويتها.

ويأتي ما استقرنا سابقاً من القول بولاية الفقيه لكلّ الأمور العامة وما يمسّ النظام، وليس كلّ ما يؤدّي الى الهرج، بمعنى: أنّ الحفاظ على الأمور العامة يقتضي تدخّل الفقيه وولايته، ويستدعي حفظ هذه الأمور من الفساد.

فالضروري مفهوم مشكّك يُنسب تارة الى الحكومة التي ليست بيد الفقيه، ومرة أخرى يُنسب للفقيه؛ فهناك أمور ضرورية بحدّ ذاتها، والإشكال في نسبتها الى مَنْ يقوم بها؛ فقد تكون بدواً من الأمور غير الضرورية بالنسبة للفقيه لكونها من مهمة الحكومة أو الدولة ولكن مع رئاسة الفقيه للنظام وإحراز إطاعته وقدرته وعدم قيام الحكومة بها فإنّها تنسب له أو تكون عهدتها وشأنها عليه، خصوصاً وإن عدم أعمال ولايته يؤدّي الى الفساد وعدم إقامة القسط وإهانة الحكومة بحيث تكون صفتها الظلم أو إيكال أمرها الى مَنْ لا يعمل فيهم بالعدل والإحسان بل بالمنكر والعدوان.

خذ مثلاً: بعض الأمور التي في بدوها ليست ضرورية لمباشرة الفقيه أو التوكيل بالتصدّي لها، ولكن بعد كونه في مقام الحكم وحفظ النظام الاجتماعي تتوجّه إليه تكاليف جديدة تجعل هذه الأمور ضرورية وتحتاج الى ولايته، كما لو اعتبر أنّ مشاريع السدود والنواظم التي تحجز المياه ليست لها أهمية في التصدّي، واعتبر إصدار جوازات السفر كذلك، والسيطرة على رصيف الموانئ كذلك، وخصخصة قطاعات الدولة كالكهرباء والماء والغاز كذلك.

إلا أنّ مثل هذه القطاعات مهمّة جداً، وعدم تصدّي الفقيه لها من الممكن أن يُدخل مصالح الأمة في خطر؛ فإنّ السدود لو انهارت لاقتضى ذلك غرق بلدة بحجم بغداد مثلاً، وقد تكون ورقة ضدّ الأمة فيما لو دخل العامل الإقليمي والدولي فيها بما يهدّد أمن البلاد والعباد، أو أنّ عدم الترتيب والتخطيط قد يُدخل البلاد في أزمة بيئية من الجفاف وخراب الأراضي الزراعية وغيرها.

وكذلك إصدار الجوازات حيث صار الكثير ينهب أموال البلد ليصدر الجواز المناسب له ويهرب به فيكون وسيلة لتهرب الكثير من العملات الصعبة وتهريب المطلوبين للقضاء ونحوها.

ومثله رصيف الموانئ، حيث إنّ عدم السيطرة عليه سيقضي بأن تنهال على البلاد كلّ السلع المهريّة والمخدّرات والأسلحة غير المرخّصة، بل تجاوز الأمر الى أنّ المواد المتفجّرة تأتي عبر هذا الطريق بحيث يسمح ذلك بأن تعيث العصابات الإجرامية الفساد وتُغرق البلاد بالتفجيرات في أيّة لحظة.

والحال نفسه في الخصخصة التي قد يُراد منها في الغالب رهن المواطن الضعيف الدخل والذي لم توقّر له الدولة إلا الحدّ الأدنى من العيش، فيرمي بماله لرؤوس الأموال التي تتضخّم بطريقة تُغرق الفقير بالديون والكّد المرهق، وتقتات تلك الشركات على الشعب وتسلبه كلّ مدّخراته.

إذن، ففي حال التصدي لرئاسة النظام تنقلب الكثير من الأمور التي في بدوها ليست بضرورية الى ضرورة بحكم تسلطه وقدرته السياسية، وتضاعف مسؤولياته الاجتماعية.

### الإشكال الثاني:

ويقف أمام التسوية بين ولاية الضروريات (الحسبية) وولاية الأمور العامة إشكال آخر، ذلك أنّ ولاية الفقيه للأمور الحسبية غير الحكم الأولي والثانوي كما افترضنا في الإشكال الأول ودخلنا هناك في حدود الولاية لا في أصلها، والكلام في أصل تدخله بالعناوين الثانوية، أي: في أصل ولايته للأمور العامة بناء على نظرية الحسبة، فما هو المجوز لمباشرته لها؟

ولكن مرّ بنا الاستدلال في الأدلة العقلية على مباشرة الحسبيات، فمن الأمور العامة ما يتضمّن مِلاك الحسبي، ومعناه أنّ الأمور العامة التي يقتضي اختلالها اختلال النظام ينبغي التحقّظ عليها هي والأمور الحسبية سواء؛ فملاكهما واحد، حيث إنّ الحسبيات كلّها وليست أمراً أمراً من الأمور العامة كما هو معلوم، ويكون التحقّظ عليها بمناط مساسها بالنظام العام واختلاله باختلالها؛ لأنّ الضرورات مجتمعة تشكّل جزءاً من النظام العام والحياة الاجتماعية وتنظيمها، فالضرورة لوحدها وإن كانت مبيحة للتصرّف إلا أنّ الجزء الآخر بحاجة الى إثبات، أي: كون هذه الضرورات من الأمور التي يتوقّف عليها حفظ النظام، واختلاله مبيح لها ويستدعي حفظها أيضاً، أي: أنّها من الأمور العامة الحسبية ولها مِلاك الحسبيات حينئذٍ.

### الإشكال الثالث:

ما يمنع من المساواة بين وِلي الأمور العامة وِلي الحسبيات هو أن يقال إنّ الأمور الحسبية منوطة بنظر شخص أو أشخاص معيّنين، ولو لم تكن منوطة فإنّها ليست



منها<sup>(٦)</sup>، بينما الحال في الأمور العامة عدم إناطتها بشخص أو أشخاص، فيوجد فرق ماهوي مانع من التسوية بين الأمور الحسبية والعامة.

### المناقشة:

إنَّ عدم إناطة الأمور العامة للفقهاء نظير القضاء المناط به أوَّل الكلام، مع أنَّ الحسبيات كما عرفتُها مصطلح متشعري، فلا يكون حدّه موضوعاً للحكم الشرعي، وحينئذٍ فلا إشكال من عدم إناطة الأمور العامة لأحد بعينه ومع ذلك تضمَّنْها لِملاك الحسبي.

على أنَّ التسوية المذكورة ليست هي التسوية الماهوية، بل الأمر في تعميم مباشرة الفقيه لها هي والحسبية على حدّ سواء.

وأما إناطة الأمور الحسبية بشخص أو أشخاص فماذا يعني به؟

فإنَّ القيام بها - مع فقدان التعيين الشرعي - بمقتضى حكم العقل واجب على جميع المكلفين وجوباً كفائياً؛ لاستحالة الترجيح بلا مرجح، ولو وُجد الفقيه فهي له بالأولى كما عرفت، فأصل الحسبيات أنَّها غير مناطة بأحد مع عدم الترجيح لولا أولوية الفقيه؛ ولذا مع فقدانه فإنَّها للعدول كما مرّ، ومعه لا بدّ لإعمال الولاية الحسبية من العلم بكون الفعل المطلوب للشارع غير منوط بشخص أو جماعة بعكس ما ذكر، فلو علم أو احتمل إناطته بالمسلمين، كبعض درجات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما لو كانا باللسان أو بالوجه ونحوه، وكالصلاة على الميت وتكفينه ودفنه، فيحتمل ولو من خلال الدليل الدالّ عليها عدم إناطتها بالفقيه، بل هي مناطة بالمسلمين، ومن هنا فهي وإن كانت من الأمور الحسبية كما في أوَّل البحث ولكن يمكن إيقاعها بدون إذن الفقيه، بخلاف الدرجات العالية من النهي عن المنكر فقد تتصادق مع الأمور الحسبية وتكون تحت يد الفقيه.

أو أن يريد بإناطة الأمور الحسبية أنه حال فقدان الدليل المعين للمباشر له والقائم بأمره يعدّ معه من الأمور غير الحسبية، فهو أول الكلام؛ لأنّ فقدان الدليل الشرعي يعين أولوية الفقيه، وأما ما خرج منها بدليل فلا كلام معه، كما في بعض مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والذي يطالع كلمات الفقهاء في الأمور الحسبية يجد خلاف ما ذكر، أي: كون هذه الأمور غير منوطة بشخص أو أشخاص وعدّوه منها.

قال المحقق النراقي رحمته الله في العوائد: «أنّ كلّ فعل متعلّق بأمر العباد في دينهم أو دنياهم، ولا بدّ من الإتيان به ولا مفرّ منه: إمّا عقلاً أو عادة، من جهة توقّف أمور المعاد أو المعاش لواحد أو جماعة عليه، وإناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا. أو شرعاً، من جهة ورود أمر به أو إجماع أو نفي ضرر أو إضرار أو عسر أو حرج أو فساد على مسلم، أو دليل آخر. أو ورد الإذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفة لمعيّن واحد أو جماعة ولا لغير معيّن، أي: واحد لا بعينه، بل علم لابدّية الإتيان به أو الإذن فيه لو لم يعلم المأمور به ولا المأذون فيه، فهو وظيفة الفقيه، وله التصرف فيه والإتيان به»<sup>(٧)</sup>.

وقال صاحب الحقائق: «ولو لم يكن له (المسجد) ناظر معيّن وتعدّر استئذان الحاكم جاز لآحاد ثقات المؤمنين تولّي ذلك فعلاً وإذنًا، كما في سائر الأمور الحسبية»<sup>(٨)</sup>.

وقال السيد الخميني رحمته الله: «ولا يخفى أنّ حفظ النظام، وسدّ ثغور المسلمين، وحفظ شبّانهم من الانحراف عن الإسلام، ومنع التبليغ المضادّ للإسلام ونحوها، من أوضح الحسبيّات، ولا يمكن الوصول إليها إلاّ بتشكيل حكومة عادلة إسلاميّة»<sup>(٩)</sup>.

وقال السيد الخوئي رحمته الله في الجهاد: «وبما أنّ عملية هذا الأمر المهمّ في الخارج بحاجة إلى قائد وأمّر يرى المسلمين نفوذ أمره عليهم، فلا محالة يتعيّن ذلك في الفقيه الجامع للشرائط، فإنّه يتصدّى لتنفيذ هذا الأمر المهمّ من باب الحسبة على أساس أنّ تصدّي غيره لذلك يوجب الهرج والمرج ويؤدّي إلى عدم تنفيذه بشكل مطلوب وكامل»<sup>(١٠)</sup>.

وفي ضوء ذلك كله فإنّ دليل الحسبة ناضج في التعبير عن ولاية الفقيه للأمر العامة بشكل واسع يتعدّى الضرورات الشخصية، إلا أنّ القصور في استنتاجه من بعض المنظرين لها، وهو ما يدعو للوقوف بجديّة أمام هذه الثغرات.

### التأسيس للتسوية بين الأمور العامة والحسبية:

وفي قبال ما ذكر من إشكالات نستطيع التأسيس الى كون الأمور العامة - وحتى الحكومة باعتبارها الجامع لها - من الضروريات، وسوف نركّز على الأمور العامة والنظام الاجتماعي العام، وليس بالضرورة أن يأخذنا هذا الاستدلال الى إقامة الحكم، فالمهم الآن أن نرى كون الأمور العامّة من الضروريات بمعنى تحقّق ملاك الحسبيات فيها، وأمّا أنّها من شأن الفقيه أو لا، فهذا أمر تتكفّله الصياغات التي عقدناها في أوّل البحث عن أولوية الفقيه. إذن، نستدلّ لذلك بعدّة وجوه:

### الوجه الأوّل: الاستدلال بالنصوص

ونشير هنا الى بعض منها:

١- آية الاستخلاف:

والمقصود من آية الاستخلاف قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾<sup>(١)</sup>؛ فكون زيد خليفة لعمرو في تجارة أو عمل ليس معناه: أنّ زيداً مطلق العنان يعمل طبقاً لإرادته هو تماماً وليس لإرادة عمرو آية أهمية في المسألة، بل معناه: أنّ زيداً هو الممثل لإرادة عمرو في تلك التجارة وذلك العمل بأن يبيع البضاعة المعيّنة للجهة المحدّدة وبالعرض المطلوب لعمرو.

وفي ضوء ذلك نعرف: أنّ كون الإنسان - النوع الإنساني - خليفة لله في الأرض أنّه يجب أن يطبق إرادة المستخلف في كلّ جوانبه الحياتية فردية أو اجتماعية، ويشهد لما ذكرناه اعتراض الملائكة عقيب ذلك: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ

الدِّمَاءِ ﴿١٢﴾، فَإِنَّهُمْ فَهَمُوا أَنَّ كُلَّ الْحَيَاةِ الْعَامَةِ بِمَا فِيهَا الْإِصْلَاحَ وَالْإِفْسَادَ وَسَفْكَ الدَّمَاءِ بِيَدِ الْإِنْسَانِ الْخَلِيفَةِ، وَحِينَئِذٍ هُوَ حَرٌّ فِي اخْتِيَارِ أَحَدِهِمَا، قَالَ تَعَالَى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ﴾ ﴿١٣﴾.

إنَّ عِمَارَةَ الْأَرْضِ وَبِنَاءَ مَجْتَمَعِ إِنْسَانِي وَمَا كَانَ يَنْدَرُجُ تَحْتَ عِنْوَانِ (النَّظَامِ الْاجْتِمَاعِيِّ أَوْ الْأُمُورِ الْعَامَةِ) يَجِبُ أَنْ يَكُونَ خَاضِعاً كَلْباً لِإِرَادَةِ الْمُسْتَخْلَفِ وَتَوْجِيهِهِ، تَابِعاً لِأَمْرِهِ وَنَوَاهِيهِ؛ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ﴾ يَتَضَمَّنُ تَكْلِيفَ الْإِنْسَانَ بِعِمَارَةِ الْأَرْضِ وَإِدَارَةِ الْمَجْتَمَعِ وَفَقاً لِإِرَادَةِ الْمُسْتَخْلَفِ فِي كُلِّ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِنْسَانِ مِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِي تَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الْأُمُورِ الْفَرْدِيَّةِ وَنَظْمِ الْأُمُورِ الْعَامَةِ. فَمَفَادُ ﴿إِنِّي جَاعِلٌ﴾ يَقْصُرُ عَمَلِيَّةَ الْجَعْلِ مِنْهُ سَبْحَانَهُ، إِذْ أَنَّهُ خَطَابٌ لِلتَّزَامِ بِكُلِّ مَا تَرَشَّحَ مِنَ الْمُسْتَخْلَفِ إِلَى الْمُسْتَخْلَفِ، وَلَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ مِنَ الْبَشَرِ أَنْ يَعْمَلَ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقِلاًَّ عَمَّا يَرِيدُهُ اللَّهُ تَعَالَى؛ لِأَنَّهُمْ لَيْسُوا الْمَالِكِينَ لَهَا، وَإِنَّمَا هُمْ الْخُلَفَاءُ عَلَيْهَا.

إنَّ الْمَالِكِيَّةَ وَالْخَلْقَ وَالْإِيجَادَ لِلَّهِ تَعَالَى، فَلَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ إِعْمَالُ مَا يَشَاءُ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا بِإِذْنِهِ، وَالِاسْتِخْلَافُ هُوَ إِذْنٌ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، أَي: الْإِزَامُ الْإِنْسَانَ بِتَنْفِيذِ قَوَانِينِ الْمُسْتَخْلَفِ فِي الْحَيَاةِ، وَمَعْنَاهُ الْقِيَامُ بِالْأُمُورِ النَّظَامِيَّةِ وَالْعَامَةِ نِيَابَةً عَنِ الْمُسْتَخْلَفِ.

### المناقشة:

ويرد على هذا الوجه: أنه يشير إلى أهمية الأمور الفردية والنظامية لا إلى ضرورتها، وإلا كانت كل الأمور ضرورية بمقتضاه، وهو غير مقبول؛ فكون الإنسان خليفة معناه أن عليه إقامة الأمور كلها عن الله بلا تفريق بين كون هذا الأمر عاماً أو شخصياً.

إنَّ الْأَمْرَ الْعَامَ مَعَ حُضُورِ الْمَعْصُومِ يُرَدُّ إِلَيْهِ، وَهَذَا وَاضِحٌ، وَلَكِنْ الْكَلَامُ فِي عَصْرِ غِيَابِ الْمَعْصُومِ، وَيَبْدُو أَنَّ الْآيَةَ الْكَرِيمَةَ غَيْرَ نَازِئَةٍ إِلَيْهِ؛ لِأَنَّهَا مَنْصَبَةٌ عَلَى كَوْنِ الْإِنْسَانِ النَّوْعِ خَلِيفَةَ اللَّهِ، فإِطْلَاقُهَا غَيْرَ نَازِئٍ إِلَى جِهَةِ عَصْرِ الْغَيْبَةِ، وَمِنْ هُنَا

فاحتمال إرادة المعصوم منها - الأنبياء والأئمة عليهم السلام - غير بعيد، ويشهد له تفسيرها، ففي تفسير النعماني عن علي عليه السلام في تفسير الآية: «فكانت الأرض بأسرها لآدم ثم هي للمصطفين الذين اصطفاهم الله وعصمهم فكانوا هم الخلفاء في الأرض»<sup>(١٤)</sup>.

وعن ابن أبي عمير، عن محمد بن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: «ألا تدلني إلى من آخذ عنه ديني؟ فقال: هذا ابني علي إن أبي أخذ بيدي فأدخلني إلى قبر رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا بني إن الله عز وجل قال: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾<sup>(١٥)</sup>، وإن الله عز وجل إذا قال قولاً وفي به»<sup>(١٦)</sup>.

وهل معنى الآية الكريمة أن على الإنسان أن يقوم بالخلافة، أم معناها أن الخلافة هدف يريده الله تعالى له؟ ففرق بين أن نقول بأن هدف الخلق والدين أن يصل بالإنسان الى حيث كونه خليفة الله، أو أن معنى خلافته أن يباشر الشأن العام والخاص ونحو ما ذكر في تقريب دلالتها.

والذي نراه أنه إن لم يكن دلالتها على الثاني أظهر فالأول ليس واضحاً في قبال الثاني، من جهة أن الاستفادة منها القابلية التي للإنسان في كونه الخليفة، والخطاب أمام الملائكة يعبر عن كونه الهدف، لا كونه التكليف على عاتقه.

وكذلك نقول: إن هذه الأمور البالغة الأهمية في الشرع لا يُكتفى بالوجوه الشبوتية فيها حتى وإن كانت صحتها لا تخلو من قوة، ونظيره ما قد نجده من المصلحة في الشبوت من غير جعل على طبقها في الإثبات؛ فإن مثل تلك الموارد المهمة كالحكم على الناس والتصرف في سلطنتهم لا يكفي فيه دون الإطلاقات أو التصريح؛ لأنها تحتاج الى جعل خاص، وتعيين واضح يناسب أهميتها في الدين.

٢- لا بدّية الإمرة:

ورد من كلام أمير المؤمنين عليه السلام في الخوارج لما سمع قولهم: «لا حكم إلا لله»، فقال عليه السلام: «كلمة حق يراد بها الباطل. نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا

إمرة إلاّ لله، وإيّاه لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقا تل به العدو، وتأمين به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القويّ. حتّى يستريح برّ ويستراح من فاجر»<sup>(١٧)</sup>. وفي رواية أخرى: أنه عليه السلام قال: «أما الإمرة البرّة فيعمل فيها التقي، وأما الإمرة الفاجرة فيتمتع فيها الشقي، إلى أن تنقطع مدّته وتدركه منيته»<sup>(١٨)</sup>.

والظاهر أنّ هذه الرواية من الحكم العقلي، ولا يبعد مع كونها كذلك أن يغمض عن مناقشة سندها، من جهة أنّها ترشد الى أمور واضحة بيّنة لا غبار عليها ويشهد العقل لها من ضرورة الحكم، أي: أنّ على طبقتها قرينة تفيد الاطمئنان بصدقها، خصوصاً وإنّ جوابها متين ممّا يُستبعد معه اختلاقها. ويؤيّد سعة نقل مضمونها من العامة<sup>(١٩)</sup>، فما تكاثر عندهم وبلغ عندنا في مصادرنا ويرشد الى واضحات الأمور يُعزّز الاطمئنان بالصدور، فإن قبلنا ذلك فلا إشكال في البين، وإلا فالرواية ساقطة عن الاعتبار.

وأما الدلالة: فإنّ إرادة الخوارج من كون الإمرة لله تعالى هي نفي الحاجة الى الحاكم والأمير، أي: أنّهم يستدلّون باختصاص الحكم لله تعالى على نفي حكم العقل والشرع بنصب الحاكم.

وتجيب الرواية عن ذلك وأنه لا بدّ من الحاكم ليقوم بمصالح الناس، فيمنع الظلم عنهم ويدفع عدوهم ويرعى معاشهم وشؤونهم، واللابديّة المشار إليها معناها القطع باحتياج الناس للحاكم؛ للزوم الهرج والفضوى بدونه.

فاللابديّة تعيّن احتياج الناس للأمير وكونه لا يختصّ بزمان دون آخر، وهي عامّة حتى لزمان الغيبة؛ إذ أنّ حكم العقل بما عرفته ممّا لا يختصّ بزمان دون آخر. ويشير إليه أيضاً أولوية الفاجر على الفوضى والهرج، وإلا لو أراد زمن الحضور خاصّة لما ناسبه ذلك؛ إذ لا معنى لافتراض الحضور والفاجر في زمان واحد.

ويتبين منها ضرورة الأمور العامة النظامية وأمور الحكومة وأهميتها؛ ذلك أنّ إنفاذ القانون وتطبيقه لا يمكن إلا ببرّ أو فاجر، أي: إمّا أن يُنفذ القانون، وإمّا أنّه لا وجود إلا للفوضى، وهي أسوأ المخارج.

### إشكال وجواب:

وقد يشكّل بأنّ الفاجر لا مشروعية له فكيف ثبتت له اللابديّة؟

ويجاب عليه بأنّها للردّ على اعتبار الخوارج في نفي نصب الحاكم، فما عنوه من (لا حكم إلا لله) هو نفي الحاكم البشري، وجواب الإمام (عليه السلام) في نصب الحاكم للحفاظ على النظام العام بغضّ النظر عن مشروعيته، فما يتحقّق انتظام الناس به هو مراد الإمام (عليه السلام) من العيش في ظلّه، والعمل في ضمنه؛ فهذه كلّها يحكم العقل بالحفاظ عليها من خلال نصب الحاكم، فكيف يصحّ زعمهم على عدم نصبه؟!

فلم يكن الإمام (عليه السلام) في مقام إضافة المشروعية للفاجر، وإتّما من باب حكم العقل وإرشاده الى ضرورة الحاكم وذمّ الهرج والفوضى.

وبعبارة ثانية: إنّ إرادة الإمام (عليه السلام) للفاجر للاحتجاج، وهو يتطلّب أدنى حالات حكم العقل في ردّ الخصم، فأخر ما يحكم به العقل لحفظ النظام هو أولوية الفاجر على الفتنة والفوضى والهرج، ومع حكم العقل بلزوم الحاجة للحاكم الفاجر مع الاضطرار كيف يصار الى عدم تعيين العادل منه والإمام المعصوم ومثله الفقيه في زمن الغيبة بالأولوية؟!!

فعلّم وجه اللابديّة في الفاجر هو لانتظام الناس بالحاكم ولزوم حفظ المصالح العامّة والتي لا بدّ أن يتحصّل استيفائها ولو بغير العادل، ولتقدّمها على الهرج والفوضى، ولأنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، كما لو تعدّرت إنقاذ جماعة من الحرق أو الغرق فلا يسقط وجوب إنقاذ البعض الميسور منهم. وعلى كلّ حال فضرورة الأمور العامة وإن كانت قد تُحفظ بالفاجر إلا أنّ له فوائد جمّة ذكرها الإمام (عليه السلام) وعدّها منها سبعة.

### ٣- تعليل ابن شاذان:

وما يدل على تعيين ولي للأمر العامة وكون ذلك من الضروريات رواية الفضل بن شاذان بكلا سندها في العلل والعيون<sup>(٢٠)</sup>، عن الإمام الرضا عليه السلام: «إِن قَالَ: قَلِمَ جُعِلَ أُولِي الْأَمْرِ وَأَمْرُ بَطَاعَتِهِمْ؟ قِيلَ: لَعَلَّ كَثِيرَةٌ:

منها: أَنَّ الْخَلْقَ لَمَّا وُفِّقُوا عَلَى حَدِّ مَحْدُودٍ وَأَمَرُوا أَنْ لَا يَتَعَدَّوْا ذَلِكَ الْحَدَّ لَمَّا فِيهِ مِنْ فُسَادِهِمْ، لَمْ يَكُنْ يَثْبُتُ ذَلِكَ وَلَا يَقُومُ إِلَّا بِأَنْ يُجْعَلَ عَلَيْهِمْ فِيهِ أَمِينًا يَمْنَعُهُمْ مِنَ التَّعَدِّيِّ وَالِدُخُولِ فِيمَا حَظَرَ عَلَيْهِمْ؛ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ كَذَلِكَ لَكَانَ أَحَدٌ لَا يَتْرُكُ لِدَّتِهِ وَمَنْفَعَتِهِ لِفُسَادِ غَيْرِهِ، فَجُعِلَ عَلَيْهِمْ قِيَمًا يَمْنَعُهُمْ مِنَ الْفُسَادِ، وَيُقِيمُ فِيهِمُ الْحُدُودَ وَالْأَحْكَامَ.

ومنها: أَنَّا لَا نَجِدُ فَرْقَةً مِنَ الْفَرْقِ وَلَا مَلَّةً مِنَ الْمَلَلِ بَقُوا وَعَاشُوا إِلَّا بِقِيَمٍ وَرَيْسٍ... فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنه لا بد لهم منه.

ومنها: أنه لو لم يجعل لهم إماماً قيماً أميناً حافظاً مستودعاً لدرست الملة، وذهب الدين، وغُيِّرَتِ السُّنَّةُ (السنن) والأحكام... وكان في ذلك فساد الخلق أجمعين». والرواية معتبرة السند على ما بحثناه مستقلاً<sup>(٢١)</sup>.

وأما الدلالة فنقول: إنه لولا الولي والقيم على الأمور العامة وضرورة مباشرته لما قام العدل والقسط وضاعت الحدود التي شرعها الله تعالى، وضاعها يقتضي الفساد والظلم، كما هو التعليل الأول.

ويؤكد التعليل الثاني ضرورة ولي للأمر العامة من جهة أن به اجتماع أمرهم وقوتهم وعيشتهم وبقاءهم، ولولاه لانتابهم التشتت وأخذهم الظلم ولم يكونوا أمة بل أشتاتاً، فلازم الجماعة الإنسانية أن يكونوا أمة، ولو كانوا بلا حكم أو ملك لمال أمرهم الى شتات أو الى أن يأكل الضعيف القوي، فلا يجمع أمرهم غيره، ولا يدفع عنهم مثله، وترك ذلك ليس من حكمة الخلق.



وأما التعليل الثالث، فهو وإن كان في الإمام المعصوم، إلا أنّ المناط فيه ضرورة القيمّ والرئيس وإقامة الحكم، هذا غير ما يقال من أنّها عامة تصلح لأيّ زمن، فالمراد منصب الإمامة منها، والذي ينوب عنه الفقيه الجامع للشرائط.

خصوصاً مع ملاحظة ذيل التعليل الرابع الذي ربط بين فساد الخلق بما يدخل على الشريعة من التغيير والتبدّل، وأنّ الفساد الذي يطال التشريع بتعطيله أو بإبداله بغيره من الأحكام الوضعية فيه فساد الخلق أجمعين.

ومثلهما: ما في الروايتين التاليتين، ولو على سبيل التأييد، ولا حاجة الى تعليق بعد الذي ذكرناه:

ما عن النعماني في تفسيره عن علي عليه السلام: «وفي هذا أوضح دليل على أنّه لا بدّ للأمة من إمام يقوم بأمرهم، فيأمرهم وينهاهم ويقمّم فيهم الحدود، ويجاهد العدو، ويقسّم الغنائم، ويفرض الفرائض، ويعرّفهم أبواب ما فيه صلاحهم، ويحذّرهم ما فيه مضارّهم، إذ كان الأمر والنهي أحد أسباب بقاء الخلق، وإلّا سقطت الرغبة والرغبة ولم يرتدع، ولفسد التدبير، وكان ذلك سبباً لهلاك العباد»<sup>(٢٢)</sup>.

وما رواه المجلسي في البحار عن الصادق عليه السلام قال: «لا يستغني أهل كلّ بلد عن ثلاثة، يفرع إليه في أمر دنياهم وآخرتهم، فإنّ عدموا ذلك كانوا همجاً: فقيه عالم ورع، وأمير خير مطاع، وطبيب بصير ثقة»<sup>(٢٣)</sup>.

### الوجه الثاني: الاستدلال بالعقل لتعيين ضرورة ولاية الأمور العامة

يمكن الاستدلال بالعقل لضرورة ولاية الأمور العامة، ومنها إقامة الحكم، وإذا ثبتت الضرورة لهذه الأمور كانت هي والحسبيات سواء بملاك الضرورة نفسه؛ فتعيّن الضرورة كون الأمور العامة من الحسبيات، ولكن غاية ما تدلّ عليه بعض هذه الوجوه هو إقامة الحكم الذي يحفظ الأحكام والحدود الإسلامية، لا أنّها تعيّن نسبه لخصوص

الفقيه، واستفادة ذلك لو كان فهو بغير هذه الأدلة، كما أنّ الحكم بهذا المعنى سيُلحظ على نحو الطريق لولاية الأمور العامة والقيام بشأنها، وعلى كلّ حال فمن الممكن الاستدلال بالعقل من خلال نقاط نأخذ بها مجتمعة:

أولاً: بالنظر لاشتمال المجتمع على الأفراد المتباينين طباعاً ورؤى وتوجّهات، ومع اشتمال كلّ فرد منهم على الأنانية التي تحمله على جذب المصالح لنفسه بالذات، ودفع المفساد عن نفسه بالذات، وبدون النظام والدولة التي ترعى القانون وتنقّذه في الواقع لا يمكن تنظيم المجتمع والناس، ولا يمكن منع التعدي والظلم، وبالتالي وقوع الهرج والفوضى فيهم، وهو أمر يدركه العقل بسهولة.

قال صاحب الجواهر في أنّ للفقيه إقامة الحدود بل والولاية في زمن الغيبة: «وبالجملة فالمسألة من الواضحات التي لا تحتاج إلى أدلة»<sup>(٢٤)</sup>، ويإمكاننا أن نفهم من وجهتنا موقف صاحب الجواهر هذا بالنظر إلى لابدئية وضرورة القيام بالأمور العامة؛ ولذا قال عليه السلام: «وبأنّ الضرورة قاضية بذلك في قبض الحقوق العامة والولايات ونحوها بعد تشديدهم عليهم السلام في النهي عن الرجوع إلى قضاة الجور وعلماهم وحكامهم، بعد علمهم بكثرة شيعتهم في جميع الأطراف طول الزمان، وبغير ذلك ممّا يظهر بأدنى تأمل في النصوص وملاحظتهم حال الشيعة، وخصوصاً علمائهم في زمن الغيبة... بل لولا عموم الولاية لبقى كثير من الأمور المتعلقة بشيعتهم معطّلة. فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك، بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً، ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم أمراً، ولا تأمل المراد من قولهم: إني جعلته عليكم حاكماً وقاضياً وحجة وخليفة ونحو ذلك ممّا يظهر منه إرادة نظم زمان الغيبة لشيعتهم في كثير من الأمور الراجعة إليهم»<sup>(٢٥)</sup>.

ثانياً: من الواضح أنّه ليس معنى الحكم الإلهي كونه دستوراً نظرياً، بل لا بدّ من إنفاذه وتطبيقه على أكمل الوجوه لكي يتحقّق معنى الحكم الإلهي ﴿أَنْ أَقِيمُوا

الدِّينَ ﴿٢٦﴾، وأن التشريعات الإلهية لم تكن لتجد تطبيقها خارج إطار الحكومة أو لنقل خارج نظم الأمور العامة، ولا معنى لتشريع الكثير منها إلا في هذا الإطار، فقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ ﴿٢٧﴾ لا يمكن إنفاذه إلا باقتدار أمة من الناس ويسط يدهم، وهو عبارة ثانية عن الحكم ونظم الأمور، خصوصاً بمعية كونها مقدّمة وجودية لإنفاذ الحكم الشرعي في الخارج، ولو كان ذلك لأجل إقامة الحدود أو جباية الحقوق أو سدّ الثغور والجهاد لكفى ذلك في كونها من الضرورات التي لا بدّ منها.

نعم، عدم الحكم في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ ﴿٢٨﴾ ليس معناه إعلان المحاربة للحكم الإلهي، بل يضاف إليه الحكم الذي لا يلتزم بالفقاهة، أي: يستدلّ له بالرجوع الى غير الأدلة التفصيلية المقرّرة من القرآن والسنة والعقل، ويحكم فيها بمعزل عن الشرع وطبق المصالح المختلطة بالظنون والتشهي، فيُعدّ مصداقاً خارجياً للحكم بغير ما أنزل الله عزّ وجلّ، ومعه لا بدّ من الرجوع الى الوليّ في الأمور العامة ليخرج به الحكم عن كونه غير ما أنزل الله.

إذن، ما يمكن التوسّل به على ضرورة التصديّ لولاية الأمور العامة هو ملاحظة التشريع الإسلامي الذي لم يقتصر على الجانب الفردي وحسب، فالكثير من التشريعات واضحة جداً أنّها بلحاظ الدولة وفي إطار نظم الأمور الاجتماعية العامة، بل إنّ الكثير منها تبدو كأنّها لا داعي لها أو أنّها عبثية بدون ذلك؛ لعدم تحقّق موضوعها دون قيام الدولة والنظام، من مثل أحكام الحدود والتعزيرات، وإنفاذ الأحكام القضائية، والجهاد وحفظ الثغور، والقصاص، والصلح، والسلم، والمعاهدات، واستيفاء الضرائب، إلى غير هذا من أحكام، والتي يظهر منها بجلاء: أنّها إنّما وُضعت للنظام والدولة.

ولو قيل: بإمكان دفع العبثية عنها بالقول أنّها أحكام مشروطة ببسط اليد، والحكم المشروط أو المعلق يكون في ظرف وجود شرطه فلا عبثية في تشريعه. ويستشهد لهذا بسيرة الأئمة عليهم السلام على أقلّ تقدير.

قلنا: إنَّ المطلوب هو إيجاد المشروط في الخارج لتطبيق حكم الإسلام لا غير، والكلام في أصل مطلوبيتها لا في بسط اليد؛ فثمة فرق بين القول إنَّ هذه التشريعات مشروطة ببسط اليد وبين كونها في إطار تنظيم الحياة وإقامة القسط، وهي مرحلة متقدّمة عن الشرطية، فشرطية البسط هي لأجل إيجاد هذه التشريعات وتطبيقها في الخارج بعد الفراغ عن أصل مطلوبيتها كما هو معلوم، فالقول بأنَّ الإسلام لا يجد من الضروري إقامة الحكم فإنّه يدعو بالملازمة الى العبثية في هذه التشريعات، ولا يلازمها اشتراطها ببسط اليد من عدمه فهي في إطار التمكّن وعدم التمكّن.

وأما الاستشهاد بالسيرة فهو على العكس أدلّ؛ إذ نجد أنّ سيرتهم ﷺ التصدي ما أمكن وتطبيق الإسلام على قدر ما أُتيح لهم.

ثالثاً: أن يقال إنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا بدّ فيه من الحكومة ونظم أمور المجتمع في إطار الولاية، من جهات كثيرة: فإنَّ شيوع المنكرات والفواحش والمخدّرات والمسكرات وغيرها لا يمكن الردع عنها من خلال أشخاص معيّنين وحسب، فلو كان المنكر يتسلّل من مناهج التعليم المعادية للإسلام أو من الفضائيات التلفزيونية أو من شبكات الاتصال التي لا تحجب مواد الرذيلة، فمثل ذلك لا يمكن المنع عنه إلا بالحكم، فالنظر للمنكر من جهة كونه حالة اجتماعية متفشّية أو واسعة لا يمكن ضبطها أو الردع عنها بشكل شخصي وحسب، وإنّما يتطلّب ذلك من خلال الحكومة وأجهزتها أو من خلال الولاية على النظام الاجتماعي، ومثله المعروف على مراتبه لا يمكن إقامة الكثير منه إلا بها.

رابعاً: وهو يرجع الى بعض ما مرّ بزيادة شيء، ذلك إنّ من غير المتوقع أن يهمل الأئمة ﷺ الحكم والبيان للأمة في الرجوع بأموهم العامة في غيبتهم ﷺ، بحيث يكون أمرهم من غير بيان لأهم موارد الحياة وضرورتها.

فكما كنّا نقوله في الإمامة من أنّ النبي ﷺ لم يترك الأمة من غير بيان قبل رحيله ووفاته، فكذلك الأمر هنا؛ إذ لا يعقل أنّ الحكمة أهملت أمر الشيعة كلّ هذه السنين المتמادية والعهود الطويلة بحيث تبقى هذه الأمور معطّلة، ويضيع الناس جيلاً بعد جيل، وقد ذهب لذلك أو قريب منه السيد البروجردي رحمته الله (٢٩) والسيد الخميني رحمته الله (٣٠).

فتتبعين ضرورتان هنا:

الأولى: عدم إهمال أمر الشيعة بما يحفظ حالهم ويصون أمرهم.

والثانية: كون هذا الحفظ والصون لمصالح العباد وأمورهم العامة ضرورياً من أجل حفظ المصالح المذكورة وأنها ممّا لا يهملها الشارع.

وربّما يقال - تفرّيعاً على ما سبق - بتعيّن ولاية الفقيه باللفظ الإلهي (٣١)، أي: أنّ الله تعالى يزيل الموانع التي تعترض طريق الهداية لعباده، وأنّ يقدم لهم ما يعينهم في القرب من الطاعة والبعد عن المعصية، فإنزال الشرائع والأنبياء إنّما هو من باب اللطف، فمثله ولاية الفقيه أو رياسة النظام، وحيث ثبت عدم إمكان قيام المجتمع بأمره ديناً ودنياً إلا من خلال ذلك، فيلزم تعيينه بمقتضاه.

### المناقشة:

والإنصاف: أنّه يرد على هذا الوجه برمّته بأنّه محض ثبوت لا يمكن التعويل عليه بمفرده لولا ضمّ الوجوه الأخرى إليه، فقد تكون المصلحة الكامنة في ذات اللطف عكس ما يريده المستدلّ؛ فإنّ خفاء الحكم عليهم قد يكون أصلح لحالهم من الاجتثاث والقتل، وقد يكون الاختلاف بينهم فيها أحفظ لهم، فيكون خفاء الجعل حينئذٍ من اللطف لا إشهاره، وقد يكون الخفاء ليس من الفاعل بل من القابل، كما في غيبة الإمام عليه السلام مع أنّ الشريعة بين أيديهم لا يعوزها إلا تطبيقهم، فإنّ طبّقوها فالله تعالى عند عهده بأن يرث الأرض بالأئمة، فالمانع من الناس لا من لطفه تعالى.

ولذا قال الشيخ المفيد رحمته الله في غيبة الإمام عليه السلام: «اللفظ الواجب على الله تعالى في الإمام هو نصبه وتكليفه بالإمامة، والله تعالى قد فعل ذلك، فلم يكن محلاً بالواجب، وإتاما الإخلال بالواجب من قبل الرعية، فإنهم يجب عليهم أن يتبعوه ويمثلوا أوامره ونواهيه ويمكّنوه من أنفسهم، فحيث لم يفعلوا ذلك كانوا محلّين بالواجب فهلاكهم من قبل أنفسهم»<sup>(٣٢)</sup>.

وقال المحقق الطوسي رحمته الله: «وجوده لطف، وتصرفه لطف آخر، وعدمه متا»<sup>(٣٣)</sup>.

وعلى كلّ حال فإنّه وإن كان بيان الأحكام والقيام بأصل الدين ونصب العلماء من اللطف فإنّه لولاه تبطل حجج الله ولا يعرفها أو يقوم بها أحد، إلا أنّ مسألة الوليّ الفقيه أمر آخر؛ فإنّ هذه الأمور البالغة الأهمية في الشارع لا يكتفى بالوجوه الثبوتية فيها وإن كان صحتها لا يخلو من قوّة، فمثل الموارد التي قد تبلغ من الأهمية لا يكفي فيها دون الإطلاق أو التصريح؛ لأنّها تحتاج الى جعل خاصّ وتعيين واضح يناسب أهميتها في الدين. وعلى كلّ حال لا بدّ من وجوه أخرى تعضد ما ذكروه.

خامساً: إنّ حاجتنا إلى الفقيه الجامع للشرائط تبرّرها حاجتنا إلى المعصوم نفسه من جهة القيام بمنصب الوليّ، إنّه النائب عنه والقائم بمهامه الاجتماعية والسياسية والدينية في غيابه، فما كان من علّة الإمامة من كونها لأجل انتظام الملة والأمان من التشتت والفرقة، ومن كونها لحفظ الأحكام والشريعة هو عينه الحاجة الى الوليّ في زمن الغيبة، من جهة القيام بشأن النظام العام وحفظ المصالح والدفاع عن المسلمين، فيصير الدليل على منصب الإمامة لحاجة الخلق إليها هو الدليل على لزوم الوليّ. وكأنته عين ما مرّ في التعليل عن الفضل بن شاذان.

وذهب إليه بعض الأعلام كالسيد الخميني رحمته الله<sup>(٣٤)</sup>.

وقال الشيخ الأستاذ الفياض (حفظه الله تعالى): بأنّ «امتداد الشريعة المقدّسة وخلودها يتطلّب امتداد الولاية والزعامة الدينية المتمثّلة في زمن الحضور برسالة الرسول

الأكرم عليه السلام وبعده بإمامة الأئمة الأطهار عليهم السلام، وفي زمن الغيبة بفقاهة الفقيه الجامع للشرائط»<sup>(٣٥)</sup>.

وقريب منه ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ اليعقوبي (حفظه الله تعالى)، فقال: «إنّ الدليل على هذه الولاية لنائب الإمام - في حال غيبته - هو نفس الدليل على وجوب وجود الإمام نفسه، وهو حكم العقل أو العقلاء بوجوب نصب إمام ومرجع يحفظ البلاد وينظّم أمور العباد الدينية والدنيوية»<sup>(٣٦)</sup>.

### المناقشة:

لكن قد يناقش فيه:

إنّه إن كان بصدد تبرير النكته ثبوتاً كما يستشف ذلك من بعضهم، فتبرّر الحاجة الى المعصوم احتياج الخلق الى النيابة عن مهام المنصب والقيام بالشأن العام، فهو وجيه الى هذا الحدّ، إلا أنّ الخلاف والحال هذا في تبرير خروج تلك النكته الى مقام الإثبات، فالحاجة الى المعصوم تعيّن النائب إجمالاً، من غير تعيين لمنصب الولاية العامة المطلقة، أو منصب وليّ الأمور العامة، أو وليّ الضروري من الحسبيات، نظير ما مرّ من أنّنا قد نجد المصلحة في الثبوت من غير جعل على طبقها في الإثبات، فضلاً عن القول بالفرق الكبير، والقياس مع الفارق بين حاجتنا للمعصوم وعلمه ودرايته وحاجتنا للفقيه وإن كانا يشتركان في أصل احتياج الناس لهم، أي: أنّ هذه الصياغة ناقصة ما لم ترجع الى نحو ما مرّ.

### تزامم الفقهاء في القيام بالأمر الحسينية:

تفريعاً على كون الولاية الحسبية تساوي - ولو من جهات - ولاية الأمور العامة فنسأل: لو قام فقيه بالأمر الحسبي، هل لغيره من الفقهاء مزاحمته فيه؟

تفصيل في المقام: إن كانت الحسبيات ممّا يمكن القيام بها من أيّ فقيه كما لو أنقذ مال يتيم أو منع من غضب إرث من لا وارث له فينتفي موضوع التصرف من غيره من جهة قيام الفقيه الأوّل بشأنه، ولا موضوع لولاية غيره حينئذٍ.

وأما الحسبيات التي هي من الأمور العامة كما عرفت، فيمتنع على غير الفقيه العام التصدي لها؛ لأنّ الشأن العام ونظام الناس وتديبر أمورهم العامة ليست لكلّ فقيه وهي للفقيه العام فقط، بل لو تعدّر الوصول إليه فإنّه يمنع مباشرة العدول لبعض الأمور العامة والتي لا يؤمن القيام بها من كلّ أحد، كأخذ الزكوات والخمس من الممتنع، وتوزيع الأراضي الخراجية، وبعض المراتب العالية للنهي عن المنكر كالقتل، والتصرف في الأموال العامة، ونحوها، ومثلها تبقى معطّلة، وهو دليل على وجوب إقامة الفقيه فيها.

ويمكن إبراز ثلاث نقاط على الأقلّ للقول بمباشرة الوليّ العام للأمر الحسبية العامة دون غيره من الفقهاء وعدم جواز مزاحمتهم له:

النقطة الأولى: الآيات والروايات والسيرة في البيعة

النقطة الأولى: الآيات والروايات والسيرة في البيعة، والتي هي واضحة في كونها لفعلية الوليّ، أي: لأجل إنفاذ ولايته لا لمشروعيته، فنستفيد منها كونه وليّ الأمور العامة دون غيره، فينتفي التنازع أو التزاحم حينئذٍ.

أ- ومن الآيات في هذا المجال: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾<sup>(٣٧)</sup>، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾<sup>(٣٨)</sup>، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ ... فَبَايِعْهُنَّ﴾<sup>(٣٩)</sup>.

ب- ومن الروايات: ما يدلّ على رضا الأئمة عليهم السلام بانتخاب الأمة لهم، أو الدالّة على نفس البيعة ومشروعيتها، وهي كثيرة نذكر منها مجموعة<sup>(٤٠)</sup>:



ما في النهج عن الإمام علي عليه السلام بعد قتل عثمان: «دعوني والتمسوا غيري... واعلموا إن أحببكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أصغ إلي قول القائل وعتب العاتب، وإن تركتموني فأنا كأحدكم، ولعلي أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم، وأنا لكم وزيراً خيراً لكم مني أميراً»<sup>(٤١)</sup>. ونحوه في تاريخ الطبري والكمال لابن الأثير<sup>(٤٢)</sup>.

وفي تاريخ الطبري بسنده عن محمد بن الحنفية، قال: «كنت مع أبي حين قتل عثمان فقام فدخل منزله فأتاه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا: إن هذا الرجل قد قتل، ولا بد للناس من إمام، ولا نجد اليوم أحداً أحق بهذا الأمر منك، لا أقدم سابقة ولا أقرب من رسول الله صلى الله عليه وآله. فقال: لا تفعلوا، فإني أكون وزيراً خيراً من أن أكون أميراً. فقالوا: لا والله، ما نحن بفاعلين حتى نباعك. قال: ففي المسجد، فإن بيعتي لا تكون خفية، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين»<sup>(٤٣)</sup>.

وما في الكامل بعد ما مر منه: «ولما أصبحوا يوم البيعة - وهو يوم الجمعة - حضر الناس المسجد وجاء علي عليه السلام فصعد المنبر وقال: أيها الناس - عن ملأ وأذن - إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم، وقد افترقنا بالأمس على أمر وكنتم كارهاً لأمركم فأبيتم إلا أن أكون عليكم، ألا وإنه ليس لي دونكم إلا مفاتيح مالكم، وليس لي أن آخذ درهماً دونكم»<sup>(٤٤)</sup>.

وفي نهج البلاغة: «وإتما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك (لله) رضا، فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردوه إلى ما خرج منه، فإن أبي قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين، وولاه الله ما تولى»<sup>(٤٥)</sup>.

وما في كتاب الحسن بن علي عليه السلام إلى معاوية: «إن علياً لما مضى لسبيله... ولأني المسلمون الأمر بعده... فدع التمادي في الباطل وادخل فيما دخل فيه الناس من بيعتي، فإنك تعلم أي أحق بهذا الأمر منك»<sup>(٤٦)</sup>.

وعن رسول الله ﷺ أنه قال: «ما ولّت أمة قطّ أمرها رجلاً وفيهم أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفلاً حتى يرجعوا إلى ما تركوا»<sup>(٤٧)</sup>.

وما في العيون عن الرضا عليه السلام بإسناده عن النبي ﷺ قال: «مَنْ جاءكم يريد أن يفرّق الجماعة ويغصب الأمة أمرها ويتولّى من غير مشورة فاقتلوه»<sup>(٤٨)</sup>.

وما في كتاب سليم عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: والواجب في حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يقتل... أن لا يعملوا عملاً ولا يحدثوا حدثاً ولا يقدّموا يداً ولا رجلاً ولا يبدأوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنّة يجمع أمرهم»<sup>(٤٩)</sup>.

وما في كتاب أهل الكوفة إلى سيّد الشهداء عليه السلام: «أما بعد فالحمد لله الذي قضم عدوك الجبار العنيد الذي انتزى على هذه الأمة فابتزها أمرها وغصبها فيئها وتأمّر عليها بغير رضى منها».

وفي جوابه عليه السلام إليهم: «وإني باعث إليكم أخي وابن عمّي وثقتي من أهل بيتي مسلم بن عقيل، فإن كتب إليّ أنّه قد اجتمع رأي ملاكم وذوي الحجي والفضل منكم على مثل ما قدّمت به رسلكم وقرأت في كتبكم فإني أقدم إليكم وشيكاً»<sup>(٥٠)</sup>.

ما في الدعائم عن جعفر بن محمد عليه السلام أنّه قال: «ولاية أهل العدل الذين أمر الله بولايتهم، وتوليتهم وقبولها والعمل لهم فرض من الله»<sup>(٥١)</sup>.

وفي البيعة وردت الكثير من الروايات، نذكر منها:

في نهج البلاغة: «فأقبلتم إليّ إقبال العوذ<sup>(٥٢)</sup> المطافيل<sup>(٥٣)</sup> على أولادها تقولون: البيعة، البيعة. قبضت يدي فبسطتموها ونازعتكم يدي فجذبتموها. اللهمّ إنيهما قطعاني وظلماني ونكثا بيعتي وألبا الناس عليّ»<sup>(٥٤)</sup>.

وفيه أيضاً: «وسطتم يدي فكففتها ومددتموها فقبضتها ثم تداككتم»<sup>(٥٥)</sup> علي تداك الإبل الهيم<sup>(٥٦)</sup> على حياضها يوم ورودها، حتى انقطعت النعل وسقط الرداء ووطئ الضعيف وبلغ من سرور الناس ببيعتهم إياي أن ابتهج بها الصغير، وهدج إليها<sup>(٥٧)</sup> الكبير، وتحامل نحوها العليل»<sup>(٥٨)</sup>.

وفيه أيضاً في كتابه عليه السلام إلى معاوية: «لأنها بيعة واحدة لا يثنى فيها النظر، ولا يستأنف فيها الخيار. الخارج منها طاعن، والمروي فيها مدهن»<sup>(٥٩)</sup>.

وفي خبر أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام في أمر القائم عليه السلام: «والله لكأني أنظر إليه بين الركن والمقام يبايع الناس بأمر جديد وكتاب جديد وسلطان جديد من السماء»<sup>(٦٠)</sup>.

وفي خبر عبيد بن زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «ينادي باسم القائم عليه السلام فيؤتى وهو خلف المقام فيقال له: قد نودي باسمك فما تنتظر؟ ثم يؤخذ بيده فيبايع»<sup>(٦١)</sup>.

وفي خبر السراج، عن أبي عبدالله عليه السلام: «فيظهر عند ذلك صاحب هذا الأمر فيبايعه الناس ويتبعونه»<sup>(٦٢)</sup>.

وفي أصول الكافي عن محمد الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من فارق جماعة المسلمين ونكث صفقة الإمام جاء إلى الله - عز وجل - أجذم»<sup>(٦٣)</sup>.

وفي الخصال أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «ثلاث موبقات: نكث الصفقة، وترك السنة، وفراق الجماعة»<sup>(٦٤)</sup>.

ومنه يتضح أن الأحاديث الواردة في البيعة تكاد تبلغ حد التواتر، وعلى الرغم من أن العديد منها مناقش دلالة، إلا أن العديد منها أيضاً ظاهر فيها، بحيث إنه يمكن الاعتماد عليها في الجملة ولو كان العدد الأكبر منها غير تام سنداً، إذن فكون هذا المعنى الإجمالي المشترك بينها جميعاً بهذه السعة والانتشار مما لا يحتمل معه اجتماعها بالاتفاق؛ إذ لا يعقل اجتماع كل هذه الروايات في البيعة ومن دون ميعاد، ومن هنا

نستطيع تبرير استبعاد التوافق في الكذب فيهم، فضلاً عن انطباقها في المعنى المشار إليه نتعدى الى الفقيه بناءً على قبول فكرة التعدي عن موردها وهو الإمام المنصوص الى الفقيه.

ومنشأ قبول التعدي - بالإضافة الى ما قرّرناه في معتبرة ابن شاذان - هو فحوى الأولوية؛ إذ يقال أنّ المعصوم وهو ينجز على الأمة وجوب الإطاعة بالبيعة كان ذلك على الفقيه بالأولوية، خصوصاً مع احتمال عدم الأمن من وقوع الاختلاف والتنازع بين الفقهاء.

### إشكال (١):

أشكل السيد الحائري بما حاصله: «بأنّ هناك نكتة مشتركة احتملنا خلقها لداعي الكذب المشترك في نفوس أكثرية الناقلين، فخرج فرض التوافق في الكذب عن كونه مجرد صدفة مستبعدة، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ طواغيت الزمان الذين كانوا يدعون الخلافة على أساس بيعة الأمة لهم بإمكانهم أن يستفيدوا من هذه الروايات الدالة على مصدرية الأمة للولاية، فيتطرق احتمال الكذب في أكثر هذه الروايات وكونها مخلوقة لوعاظ السلاطين»<sup>(٦٥)</sup>.

### الرد:

إنّه ليست كلّ نكتة مشتركة تبرّر كون هذا العدد من الناقلين هو لاتفاقهم في الكذب؛ من جهة وضوح تأسيس البيعة في الشرع، وهذا المقدار متفق عليه بعد ورود آيات قرآنية فيها بما لا يحتمل معه الكذب، ومن الروايات ما هو ثابت بالتواتر بما لا مجال فيه، كبيعة الغدير وغيرها.

ومعه فالنكتة المشار إليها لإبطال هذا المعنى لا تبرّر ما يريده المستدلّ، فهو وإن كان اتفاقاً في نكتة مشتركة إلا أنّها ليست مختلفة للسلاطين؛ لأنّها واردة في القرآن

الكريم، وكونها كذلك يمنع من اختلاقتها، وهذا يقتضي أنّها تشير الى معنى واضح لدى المسلمين بأجمعهم وهم يستخدموه على أنه من الشرع، فلا ينافي اتفاق صدقهم من هذه الجهة.

مع ما في قوله من مناقشة حيث أفاد أنّ الطواغيت بإمكانهم أن يستفيدوا من هذه الروايات، وهو معنى يرد عليه إذ أنّ فائدتهم من هذه الروايات ليس لأنّها مختلفة، بل لأنّها تبرّر لهم غلبتهم، فهم يلوون عنق النصوص في سبيل انطباقها عليهم ومن أجل الاستحواذ على مقاليد الخلافة، لا لأنّ هذه الأحاديث كلّها مختلفة، مع أنّ الاختلاق لو كان فهو لا يلغي أحاديث البيعة خصوصاً وإن بعضها مما يُحتجّ به على السلاطين أنفسهم، فإنّ الغالب منهم أنّهم ينفون بيعة الناس ولا يعيرونها الاعتبار وهم يسرون فيهم بالغلبة والقهر، فلا يصح التمسك بنكته اتفاق السلاطين لاختلاقتها.

#### إشكال (٢):

وأشكّل السيد الحائري مرّة أخرى بأنّ أمر البيعة للتأكيد وأنّها وحدها ستكفي لإثبات وجوب الطاعة لو انفصلت عن النص، فقال: «فوجوب طاعة الوليّ المعصوم مستند بقاء الى أمرين: النص والبيعة، فمن عصى بعد البيعة اشتدّ ما يستحقه من العذاب، أمّا إذا انفصلت البيعة عن النص كما فيمن تبايعه الأمة لدى غيبة المعصوم بناء على عدم ثبوت الولاية له بالنص، فالبيعة وحدها ستكفي لإثبات وجوب الطاعة؛ لأنّها في نفسها أحد السببين لذلك»<sup>(٦٦)</sup>.

#### الرد:

وهذا الكلام غير صحيح وقابل للمناقشة جدّاً؛ لأنّ الإطاعة فرع النص - بناء عليه - أو حكم العقل بوجوبها، ولا دخل لرجوع مصدر الشرعية الى البيعة، فبيعة الناس لا تؤكّد شيئاً، وإّما تقتضي الالتزام بما صدر سابقاً من النص أو العقل، وأمّا

كون البيعة - بدون النص - تكفي لإثبات وجوب الإطاعة فهو مبنى العامة، ومن الغريب صدوره منه لو كان يعنيه.

### إشكال (٣):

ومن هنا تعرف الجواب على إشكال بعض الأعلام المعاصرين من أنّ الولاية «إنّما هي لله ولمن جعلها له؛ فتعيّنها من العالي لا من الداني»<sup>(٦٧)</sup>، «ومّا يؤكّد بل يدلّ على عدم شرعية الانتخاب هو أن نسال المستدلّ بأنّه كيف تلتزم بشرعية الانتخاب وأنه حجّة في زمان الغيبة، ولا تلتزم بشرعيته وحجّيته في زمان الحضور، وأنّه لا بدّ من النصب والتعيين فيه، وأيّ فرق بين الزمانين؟!»<sup>(٦٨)</sup>.

### الرد:

نكرّر هنا ما كتنا نقوله - في كتابنا (الخطوط العامة للنظام السياسي الإسلامي)<sup>(٦٩)</sup> - في بيعة الناس وانتخابهم وأنها شرط أعمال الولاية وبسط اليد، لا شرط شرعية الفقيه الثابتة بالنص أو بالعقل، فليس رجوع الناس وإضافة الشوكة والبيعة إلا من باب فعلية الولاية وإعمالها في الخارج وبسط اليد، ولا دخل لذلك في شرعية الفقيه وكون منصب الولاية له برجوع الناس وبيعتهم من عدمها.

ثمّ إنّ انتخاب الناس أو بيعتهم أو رضاهم على تولّي أحد الفقهاء يعيّن الأولوية التي قلنا إنّ على الفقيه بالأولوية أن يتولّى الأمور الحسبية، فالانتخاب والبيعة تكون حينئذٍ معيّنة لهذه الأولوية خارجاً؛ لأنّ الأولوية نظرياً لا بدّ لها من واقع، ونصرة الناس وتعاهدتهم بإنفاذها في الخارج والدفاع عنها هو ما نريده من أمر البيعة وكونها من باب فعلية الولاية وإعمالها في الخارج وتحديدتها لشخص بعينه، لا أنّ شرعيّتها مسبّبة عنها.

وفي حال التخيير بين فقيهين أو أكثر، فهل يلجأ كلّ فرد لاختيار من يولّيه؟ أو أن يلجأ المجتمع كلّّه الى تعيين أحدهم بالانتخاب؟

بعد عدم معقولية الأول وتشتت الأمر به من جهة أنها تعين لكل فرد ولياً؛ فيتعين الثاني وهو الانتخاب أو البيعة والسيرة مع الثاني كما سيأتي.

ت - أمّا السيرة: فهي تعين وقوع البيعة للنبي والمعصومين عليهم السلام من غير ردع عنها، وأنها تلحق الشرعية بحيث تكون كاشفة عن الالتزام بالشرعية، لا أنها تولدها.

ومن الشواهد عليها أنّ «رسول الله صلى الله عليه وآله لم يُعَمَل ولايته لشؤون الناس ولم يقيم دولته المباركة في مكة، وإنما أقامها في المدينة بعد أن بايعه أهلها على السمع والطاعة في بيعة العقبة الأولى والثانية وأن يمنعه مما يمنعون منه نساءهم وأموالهم، بل تجد أنّ التكاليف الاجتماعية المرتبطة بظروف التمكين - كالجهاد وإقامة صلاة الجمعة - لم تنزل عليه صلى الله عليه وآله في مكة؛ لأنها ظروف استضعاف، وكذا أمير المؤمنين عليه السلام؛ فإنه ما تصدّى للخلافة إلا بعد أن ازدحم الناس على بيعته بعد مقتل الخليفة عثمان ... فلا يكفي ادعاء الولاية ولا بسطها من دون إرادة الأمة»<sup>(٧٠)</sup>.

قد يقال: إنّ القدر المتيقن وقوع البيعة للمعصوم، ومع أنّ السيرة دليل لبي لا لسان له فلا نستطيع معه التعدي الى غيره، وهو الفقيه.

فيقال: إنّها وإن كانت لا لسان لها إلا أننا لا نتمسك حرفياً بالسيرة التي وقعت، بل بالنكته العقلائية الداعية الى البيعة، من أنها أمر عقلائي جرى بين المعصوم والأمة ولم يُردع عنه، وهذا المقدار ينفعنا في المقام.

ثم إنّ القدر المتيقن من مثل هذه الأمور مباشرة فقيه واحد لها لا أكثر؛ لقيام السيرة المستفادة من النبي وآله عليهم السلام<sup>(٧١)</sup>، وغير ذلك لا دليل عليه في مستوى هذا الدليل. هذا في السيرة المتشرعية.

وأما السيرة العقلائية فقائمة على التولية فيما لا يستطيعون مباشرته كلّهم من الدفاع وحفظ الشغور وحلّ المشكلات التي تتطلب تمثيل الشعب أو الأمة وغيرها.

بعد كل هذا تعرف ما في تعجب بعض الأعلام بقوله: «ومن العجب إصرار بعض على كون فعلية الولاية للفقهاء عبر انتخاب الناس، مع أنه لم يرد في أثر صحيح، ولا في رواية ضعيفة، ولا في أي تاريخ من تواريخ أصحابنا»<sup>(٧٢)</sup>.

### إشكال:

بقي إشكال مهم هنا حاصله: إن الانتخاب محض آراء مجتمعة من غير تعيين لأعلمية فقيه أو أورعيته ونحوها والتي هي مناط التقديم، كما في رواية عمر بن حنظلة: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما...»<sup>(٧٣)</sup>، وأنها مناط التقديم عقلاً أيضاً، على ما عرفته من صياغات الأولوية<sup>(٧٤)</sup>.

### الجواب:

إن البيعة منصبّة على تظهير الفقيه لا على محض اختياره، فلا يصح الاستعاضة عن الأعلمية والأورعية بالانتخاب، أي: إن دور أهل الخبرة يبقى في مرحلة ما قبل الانتخاب أو البيعة، وهو دور إبراز الفقيه للواقع والمجتمع على أساس اجتماع الشروط المناسبة فيه لا على أساس محض التبايع؛ لأنه دور لاحق للشأنية ومبرز للمؤهلية لا مولد لها، وحينئذ يرتفع التعارض بين الشروط المتوخّاة في الفقيه ومجرد صفق اليد على أحدهم.

### النقطة الثانية: على أساس معنى البيعة والتعاهد

مما يستدلّ به لمباشرة الوليّ العام للأمر الحسبية العامة دون غيره من الفقهاء هي أن يقال إن شرعية الفقيه هي من الله تعالى، فلا دخل للناس فيها، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾<sup>(٧٥)</sup>.

ومن جهة أخرى، لما كان أمر الحكومة أو حفظ النظام يقوم بالطرفين؛ إذ لا بدّ للناس من إنجاح الحكم والنظام بإطاعته، فالحكومة الإلهية هي للقيام بأمر الناس



وطرفية الناس واضحة فيها، كما أنّ قيام الحكومة سيُنجز على الأمة العديد من الواجبات.

فمن أمير المؤمنين عليه السلام وهو يبيّن طرفية الناس في حكومته: «إني والله لأظنّ أنّ هؤلاء القوم سيدالون منكم <sup>(٧٦)</sup> باجتماعهم على باطلهم وتفترقكم عن حقاكم، وبمعصيتكم إمامكم في الحق وطاعتهم إمامهم في الباطل، وبأدائهم الأمانة إلى صاحبهم وخيانتكم، وبصلاحهم في بلادهم وفسادكم» <sup>(٧٧)</sup>.

ويشهد له أيضاً ما رواه عبد الرحمن بن جندب عن أبيه جندب بن عبد الله قال: «دخلت على علي بن أبي طالب بالمدينة بعد بيعة الناس لعثمان، فوجدته مطرقاً - كئيباً - فقلت له: ما أصاب قومك؟! قال: صبر جميل! فقلت له: سبحان الله، والله إنك لصبور. قال: فأصنع ماذا؟! فقلت: تقوم في الناس وتدعوهم إلى نفسك، وتخبرهم أنّك أولى بالنبي صلى الله عليه وآله بالفضل والسابقة، وتسالهم النصر على هؤلاء المتماثلين عليك، فإن أجابك عشرة من مئة شددت بالعشرة على المئة، فإن دانوا لك كان ذلك على ما أحببت، وإن أبوا قاتلتهم، فإن ظهرت عليهم فهو سلطان الله الذي آتاه نبيه صلى الله عليه وآله وكنت أولى به منهم، وإن قتلت في طلبه قتلت شهيداً وكنت أولى بالعدر عند الله، وأحق بميراث رسول الله'. فقال: أترأه يا جندب يبايعني عشرة من مئة؟! قلت: أرجو ذلك. قال: لكنني لا أرجو ولا من كلّ مئة اثنين، وسأخبرك من أين ذلك، إنّما ينظر الناس إلى قريش، وإن قريشاً تقول: إنّ آل محمد يرون لهم فضلاً على سائر الناس، وإنهم أولياء الأمر دون قريش، وإنهم إن ولوه لم يخرج منهم هذا السلطان إلى أحد أبداً، ومتى كان في غيرهم تداولتموه بينكم، ولا - والله - لا تدفع قريش إلينا هذا السلطان طائعين أبداً. قال: فقلت له: أفلا أرجع فأخبر الناس بمقاتلتك هذه، وأدعوهم إليك؟ فقال لي: يا جندب، ليس هذا زمان ذاك» <sup>(٧٨)</sup>.

وحيث أنّها، فالحكومة وإن كانت مشروعة من جهة الفقيه إلا أن قيامها خارجاً منوط بالناس؛ للطرفية التي لهم فيها، وهذه الطرفية خارجية، أي: توقّف الولاية خارجاً على

الناس لا في أصل المشروعية، فيأتي مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(٧٩)</sup> ليشمل بإطلاقه الوفاء على الطرفين، وهو معنى يتضمّن أنّ الوفاء لا بدّ من تخريجه بصيغة البيعة أو الانتخاب.

ويدلّ عليه معنى البيعة نفسها؛ ففي اللسان: «البيعة: الصفقة على إيجاب البيع، وعلى المبايعة والطاعة. والبيعة: المبايعة والطاعة. وقد تبايعوا على الأمر كقولك: أصفقوا عليه. وبأيعه عليه مبايعة: عاهده. وبأيعته من البيع والبيعة جمعياً، والتبايع مثله. وفي الحديث أنّه قال: (ألا تبايعوني على الإسلام)، هو عبارة عن المعاهدة والمعاهدة؛ كأنّ كلّ واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصه نفسه وطاعته ودخيلة أمره»<sup>(٨٠)</sup>.

وقال السيد الطباطبائي: «والكلمة مأخوذة من البيع بمعناه المعروف؛ فقد كان من دأبهم أنّهم إذا أرادوا إنجاز البيع أعطى البائع يده للمشتري، فكأنّهم كانوا يمتلّون بذلك نقل الملك بنقل التصرفات التي يتحقّق معظمها باليد إلى المشتري بالتصفيق. وبذلك سميّ التصفيق عند بذل الطاعة ببيعة ومبايعة. وحقيقة معناه إعطاء المبايع يده للسلطان مثلاً ليعمل به ما يشاء»<sup>(٨١)</sup>.

### رؤية:

أفاد بعض الأعلام المعاصرين بالمنع من كون الانتخاب من مصاديق العقود؛ لأنّه في مرتبة سابقة على العقد ومقدّمي له، وليس عينه<sup>(٨٢)</sup>.

### مناقشة:

من الواضح جدّاً أنّ الصفق والتبايع ليس على أيّ شيء أو لا شيء، بل لا بدّ في الأوّل من الاختيار والتنجز وتعيين متعلّق الصفق ونحوها، وهذا حاصل في رتبة سابقة ومقدّمي له، والانتخاب حينئذٍ إبراز لقبوله بما رضي به، لا أنّه غيره.

لا يقال: إنّ أدلة الوفاء بالعقود لا تدلّ على مشروعيتها متعلّقها، وإنّما تدلّ على أنّ العقد إن تعلّق بأمر مشروع فهو - من ناحية أنّه عقد - يجب الوفاء به، وفيما نحن فيه من يناقش في الانتخاب يحتمل عدم مشروعيتها ولاية أحد على الناس من غير طريق النصب، فلا يمكن نفي هذا الاحتمال بدليل الوفاء بالعقد<sup>(٨٣)</sup>.

فإنّه يقال: إنّ المشروعية من الله تعالى متحقّقة في المقام، ولا يراد إثباتها بأدلة الوفاء بل يراد تحقّقها خارجاً من خلال الانتخاب والتعاهد والتناصر، فالبيعة هنا هي في طول الإطاعة في الآية الكريمة ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ﴾<sup>(٨٤)</sup>، لا في عرضها، فالإطاعة تتصادق في البيعة بالتعاهد والمناصرة.

#### إشكالية غير المشتركين بالبيعة:

أشكل بعض الأعلام بإشكالية شمول حكم البيعة لمن لم يشترك بها، واعتبروا ذلك بمثابة العويصة التي ليس لها حلّ.

قال السيد الحائري: بأنّ البيعة التي حصلت للنبي ﷺ في العقبتين الأولى والثانية ومثلها بيعة الرضوان لم يكن المقصد منها خلق الولاية على الآخرين، وغاية ما كانت تعنيه هو مجرد التعاهد على ما تعاهدوا عليه من مفاد بيعة النساء في الأولى، ومن الطاعة والدفاع عن النبي ﷺ في العقبة الثانية وبيعة الرضوان<sup>(٨٥)</sup>.

وقال أيضاً: بأنّ أدلة الوفاء بالعقد لا تشمل من لم يشترك في هذا العقد من أفراد الأمة<sup>(٨٦)</sup>.

وقال بعضهم: «لو فرضنا أنّ الانتخاب عقد يقتضي اللزوم فإنّما هو مختصّ بنفسه، ولا دليل على وجوبه في حق غيره»<sup>(٨٧)</sup>.

ولكنّ هذا الكلام قابل للمناقشة من أكثر من وجه، فالعبرة بالولاية على هؤلاء ممن صفق بالبيعة لا على غيرهم، وأمّا دخل الغير فدخولهم على ما دخلت به الأكثرية، وذلك لعدّة وجوه:

أ- إنّ تحقّق الحكومة خارجاً غير الشرعية، فالتحقّق الخارجي منوط بالنظام العقلائي، والذي أهم ما يكفي فيه هو قيام أهل الحلّ والعقد والخبراء وبما يحقّق خروج الشرعية الى الواقع، والمراد من اختيار الناس للحكومة هو إرادتهم لها في مقابل عدم إكراههم أو إرغامهم عليها، وهذا يكفي في فعالية البيعة خارجاً، أو لنقل فعالية ولايته العامة حينئذٍ.

ب- من المحال إناطة أمر الحكومة بكلّ الناس بحيث يلزم موافقتهم جميعاً لقيامها؛ لأنّ ذلك تعطيل لها، فحتى حكومة الإمام علي (عليه السلام) لم يبايعها بعض الناس، فيكون ذلك دليلاً على عدم إرادتهم كلّهم، ويكفي غالبيتهم فيه بحيث يصدق أنّ المجتمع اختار ولاية الفقيه أو فوّض إليه القيام بأمرهم وحفظ نظامهم.

ت- إنّ وفاء العقد من جهة الحكومة واضح، وأمّا من جهة الناس فالوفاء للحكومة ليس لأنّ بعض الناس عاهدها أو لم يعاهدها، وإنّما من جهة شرعيتها نفسها، فلا إشكال في الوفاء عليهم لها من هذه الناحية، فنقض العهد طرفيني أيضاً، ومثال ذلك حكومة الإمام الحسن (عليه السلام) حينما فرّطت الإمة بالوفاء له ونقضوا الطاعة التي له، فما كان من الإمام (عليه السلام) إلا أن أرجع أمرهم عليهم<sup>(٨٨)</sup>.

وعليه، فالأقلية إن لم تكن حاضرة في الوفاء بالعهد فمن الممكن أن تكون حاضرة في النقص، كما أنّ الأقلية تأخذ كلّ حقوقها من الحكومة من غير أن تعطي أيّ شيء في المقابل، «فالحقّ أنّ النظرية الإسلامية لم تعتبر حق منح المشروعية في عاتق الناس، وإنّما هو لله وحده، وإنّما الذي اعتبرته هو جانب التناصر والتناصف لا جانب المشروعية؛ ولذا فالناس في هذا الحال، من جهة منح المشروعية سواسية، تتساوى الأقلية والأكثرية، لا يعطون ولا يأخذون، وإنّما هو حق مفاض من مبدأ أعلى. أمّا من جهة التناصر والتناصف، فالذي يُخرج الحكومة لحيز التنفيذ في الواقع هو إرادة الناس واختيارهم لا إرغامهم، ويكفي فيه حينئذٍ الأكثرية شرط دخول أهل الخبرة

والتخصّص فيه. بينما تتمتع الأقلية بكامل الحقوق التي منحت للأكثرية، ومن هنا فهم لا يعطون شيئاً، ولكنهم يأخذون حقوقهم كاملة. وعن الإمام علي عليه السلام قوله: «أيها الناس إنّ لي عليكم حقاً ولكم علي حق. فأما حقكم عليّ فالنصيحة لكم وتوفير فيئكم عليكم وتعليمكم كيلا تجهلوا وتأديبكم كيما تعلموا. وأما حقي عليكم فالوفاء بالبيعة والنصيحة في المشهد والمغيب، والإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين أمركم» (١٨٩)، (٩٠).

ث - إنّ البيعة إبراز لطاعة الناس وعقد طاعتهم للفقير الثابت المؤهلية والمحرز الشأنية، ومن هنا فإنّ ولايته لا تتوقف على الانتخاب توقّف المشروط على شرطه، بل توقّف بسطها عليه ومبرّر لعدم مزاحمته فيه، ولكي يأخذ الفقيه بالناس لا بدّ من طاعتهم وحمائتهم ومتابعتهم له؛ فيتبين منه حينئذٍ أنّه لو أعمل ولايته من غير معارض كفي، ولو اختاره أهل الخبرة فقط ولم يعترض الناس لكفي أيضاً، ولو لم ينتخبه أحد كان له إعمال ولايته من جهته، ولا تبطل بحال أبداً، نظير إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، فلم تبطل بمجرد خذلان الناس عنه.

#### النقطة الثالثة: مذهب العقلاء في الشركة

النقطة الثالثة: التي يتمسك بها لمباشرة خصوص وليّ الأمور العامة هي النقطة العقلائية الداعية الى أنّ الأمر العام لا يقوم به أكثر من واحد، من باب ذهاب العقلاء الى أنّ «الشركة في الملك تؤدّي الى الاضطراب» (٩١)، بينما «الشركة في الرأي تؤدّي الى الصواب» (٩٢)؛ فانتظام الموقف والأخذ بالأمر والحزم في القضايا وبسط اليد ممّا لا يجتمع فيه أكثر من واحد كما هو الغالب؛ لأنّ فيه ضياع الكثير وتشتت الأمة ودخالة المنافقين وهباب الحزم، وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «لا رأي لمن لا يطاع» (٩٣).

وفي معتبرة الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام: «فإن قيل: فلم لا يجوز أن يكون في الأرض إمامان في وقت واحد أو أكثر من ذلك؟ قيل: لعل منها: إنّ الواحد لا يختلف

فعله وتدييره، والاثنين لا يتفق فعلهما وتدييرهما، وذلك إنا لم نجد اثنين إلا مختلفي الهمم والإرادة؛ فإذا كانا اثنين ثم اختلفت هممهما وإرادتهما وكانا كلاهما مفترضي الطاعة لم يكن أحدهما أولى بالطاعة من صاحبه، فكان يكون في ذلك اختلاف الخلق والتشاجر والفساد ثم لا يكون أحد مطيعاً لأحدهما إلا وهو عاص للآخر؛ فتعم المعصية أهل الأرض ثم لا يكون لهم مع ذلك السبيل إلى الطاعة والإيمان، ويكونون إنما أتوا في ذلك من قبل الصانع والذي وضع لهم باب الاختلاف، وسبب التشاجر، إذ أمرهم باتباع المختلفين.

ومنها: إنه لو كان إمامان لكان لكل من الخصمين أن يدعو إلى غير الذي يدعو إليه الآخر في الحكومة ثم لا يكون أحدهما أولى بأن يتبع صاحبه من الآخر، فتبطل الحقوق والأحكام والحدود.

ومنها: إنه لا يكون واحد من الحجتين أولى بالنظر والحكم والأمر والنهي من الآخر، فإذا كان هذا كذلك وجب عليهم ان يبتدء الكلام وليس لأحدهما أن يسبق صاحبه بشيء إذا كانا في الإمامة شرعاً واحداً، فإن جاز لأحدهما السكوت جاز للآخر مثل ذلك، وإذا جاز لهما السكوت بطلت الحقوق والأحكام وعطلت الحدود، وصار الناس كأئهم لا إمام لهم»<sup>(٩٤)</sup>.

فتستدعي النكتة العقلائية هذه المصير الى الاحتياط في عدم قبول التعدد في الولي العام من باب عدم المجازفة في الأمور البالغة الأهمية.

هذا حال كون فقيه الأمور العامة مبسوط اليد، وأما مع عدم البسط فلغيره من الفقهاء القيام بها من غير مراجعته لو كان ممّا لا يضره القيام بها.

ثم إنّ هذا كله بمعزل عن القول بها بناء على كونه حاكماً كما هو مفاد مقبولة عمر بن حنظلة، أو كونه (حجة عليكم وأنا حجة الله) كما هو مفاد التوقيع الشريف، والكلام فيهما تبع لدلالاتهما على كونه حاكماً وحجة مطلقاً.

## الأمور العامة وفكرة التوكيل:

من هنا فإنّ تسبب تسليط الكفار على المؤمنين - أي: المباشرة والعمد في تعويد المؤمنين عن الأخذ بزمام الحكومة وقيادة الحياة الاجتماعية للمؤمنين بالإسلام - يُعدّ جريمة كبيرة؛ لما يؤدّيه من ضياع للشريعة وإهدار لأهدافها.

إنّ ولاية الفقيه على مستوى دليل الحسبة تكون من باب الطريق لإقامة الشرع وحفظ النظام، لا أنّ المطلوب هو تولية الفقيه فقط، وكأنّ الشارع يهتّم بنصب الفقيه من حيث هو بمعزل عن قيامه بواجب الحفاظ على الأمور العامة وتثبيت الشريعة والدفاع عنها وإسعاد الناس وقيادتهم لكمالهم.

وعلى هذا لو أقام أحد من غير الفقهاء بالحكومة ورجع الى الفقهاء واحتذى بهم بالضبط من غير أن يضيّع أمرهم أو يستبدّ دونهم ولا يحول بينهم وبين إقامتهم لحكم الإسلام على وجهه المطلوب، لم يكن في ذلك بأس، على أن يكونوا هم من يأذنون له، لا أنّه من يأذن لهم؛ بمقتضى ما عرفت من كونهم الطريق لذلك والأولى بالقيام به، وحيث اعترض عارض ما من قيامهم وكان الفرض بإذنتهم وإشرافهم الواسع الدقيق ومباشرته هو كان ذلك جائزاً، والمهمّ أن يقوم بذلك الولي العام بنفسه من غير مزاحمة أحد له.

إلا أنّ هذا الفرض نادر، وقد لا يعوّل على الشخص في الرجوع الى الفقهاء، فما نريده هو تقيّد النظام - مع الإمكان - بالفقيه لا تقيّد الشخص الذي قد يموت أو يُنقلب عليه، أو قد يستقوي ببعض الفقهاء على الآخرين ويلجم أفواه بعضهم بالقوة والقهر وينبذ فريقاً آخر بالتعنّت وعدم الإطاعة كما حصل في التاريخ السياسي لبعض البلدان الإسلامية.

وأما على القول بالنص فإنّ الإمام (عليه السلام) بما له من الحجية التي هي في طول طاعة الله وقد منحهم إياها، كذلك للفقهاء منح الحجية في طول ما لهم من الحجية، بمقتضى التوقيع الشريف، ممّا يتيح لهم التوكيل.

والأمر هنا عينه في الأمور العامة التي لا يهملها الشارع، فحيث تبين ضرورة أمر الحكومة بما تتضمنه من الحفاظ على الأمور العامة وأنه لا بدّ من قيامها ومباشرة الفقيه لها، فمعه لا يمكن مجال - إن لم يستطع الفقيه مباشرتها لتعقد المؤامرات الدولية أو الضغط الإقليمي أو تربص الأعداء ونحوها - أن يترك أمرها ويفرط في عدم أولويتها، بل يعمل على التوكيل للحفاظ على المصالح الإسلامية المتوخّاة منها بقدر ما يوفّر ذلك إنفاذ الشريعة وتطبيقها.

وبرأي القاصر: إنّ التوكيل في إنفاذ الشريعة وتطبيقها من أنجع النظم في حال تعسّر مباشرة الفقيه في عصر الغيبة، بالنظر للتنوع الديمغرافي في البلدان ممّا لا يسمح بانتظامهم بمثل النظام الديني وعدم قناعتهم به، وكذلك سعة القواعد التي لا تؤمن بولاية الفقيه بهذا المعنى المطروح من مباشرة الفقيه للأمور النظامية العامة، والتشويه الذي يبثّه الإعلام في عقل الأمة بالشكل الذي يزعزع إيمانهم، والتدخل الإقليمي والدولي في وأد النظام الإسلامي ومنعه من أن يأخذ دوره، وهذا واقع ينبغي أن لا يُغض النظر عنه.

وعليه، لا بدّ للفقيه من أن يؤسّس لفكرة الجماعة التي تشارك في السلطة وتمثّل الإسلام في دوائر تسيطر عليها وتعمل في الحفاظ على المصالح الإسلامية في هذا الإطار، وتؤسّس لإسلامية الدستور والقوانين قدر الطاقة التي تسمح بذلك، ولتقطع الشوط المهم في تقريب الوعي الإسلامي بشكل عام من الاهتمام بالأمور العامة وخاصة السياسية منها وتمثيل الإسلام بالشكل التدريجي.

وفي ضوء ذلك نفهم أنّ الإسلام يريد للناس أن يصلوا الى التكامل المطلوب عملياً وفقهياً ونفسياً بحيث يكونون هم من يديرون الأمر ويقومون بالقسط وينشرون العدل ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾<sup>(٩٥)</sup>، ولو وصلت البشرية في يوم من الأيام المستقبلية الى مثل ذلك التكامل الذي يؤهلهم لتطبيق



لتطبيق الشرع لجاز ذلك بالتأكيد، أي: جاز إسناد أمرهم إليهم، لكن لا مطلقاً، بل من التوكيل المذكور، أي: يكون أمرهم فرع الحجية الممنوحة لهم من الفقيه، والمهم هو الإحراز الدقيق لمسيرة الإنسان حذو أمر الله ونهيه، وإقامته لأمر الدين ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾<sup>(٩٦)</sup>، والمفروض تحقق ذلك في المقام بعد المؤهلية التي نفترضها.

ويتفرّع من ذلك ما عبّر عنه الشهيد الصدر الأول رحمته الله من إكمال التشريعات التدبيرية المؤقتة الى مجلس تشريعي، ففي «حالات عدم وجود موقف حاسم للشريعة من تحريم أو إيجاب يكون للسلطة التشريعية التي تمثل الأمة أن تسنّ من القوانين ما تراه صالحاً، على أن لا يتعارض مع الدستور، وتسمّى مجالات هذه القوانين بـ (منطقة الفراغ)، وتمثّل هذه المنطقة كلّ الحالات التي تركت الشريعة فيها للمكلف اختيار اتّخاذ الموقف؛ فإنّ من حقّ السلطة التشريعية أن تفرض عليه موقفاً معيّناً، وفقاً لما تقدّره من المصالح العامة، على أن لا يتعارض مع الدستور»<sup>(٩٧)</sup>.

فالسلطة التشريعية هي للوليّ الفقيه بمقتضى الدليل عليها، ولكن له تفويض التشريعات التدبيرية وتدارك المصالح العامة الى المجلس النيابي، فيقوم بسنّ التشريعات تحت إشراف الوليّ.

وبالجملة، فإنّ الفقيه المطلوب الرجوع إليه هو الذي يقوم بإنفاذ الشريعة في الخارج والقيام بالأمر الحسبية والعامة، وهو موضوع ولاية الفقيه حينئذٍ لا الفقيه بمعزل عن ذلك، ومعنى هذا بالنتيجة أننا نؤصّل من خلاله الى أصل الحكم، وهو البحث عن شرعية الحكم، وهي الممنوحة من الله تعالى الى المعصوم عليه السلام ثمّ الى الفقيه، وهذا لا ينافي شكل الحكم، أي: أنّ الإسلام ترك التفاصيل في ذلك بحسب المتغيّرات سواء بالتوكيل من قبل الفقيه والإشراف على الحكم كما مرّ أو بالمباشرة.

من هنا تفتح مساحات يمكن للفقيه أن يجدد فيها كأن يقدّم الأقليات للتمثيل ضمن المجلس النيابي الذي يسنّ القوانين بما يتوافق ويضمن عدم المخالفة مع

الشريعة؛ فللفقيه أن يقدم الكثير من العاملين على اعتبارهم بمثابة الصيغة الإجرائية ليس لهم إلا التنفيذ في ضوء دستور الدولة، حتى وإن كانوا من غير المسلمين، باعتبار كون الإجراء والتطبيق والإنفاذ الذي لا يستلزم التمثيل عن الإسلام أو لا يعتبر فيه العدالة أو أنهم يباشرون الأمور التي لا يتحفظ عليها كما عرفت، مع ما في مشاركة الأقليات في الحكم من مصالح.

وكذلك يفتح الباب أمام الفقيه ضمن صيغة التوكيل أو الإشراف أن يمارس المختصون الاقتراح في المشورة والنصح وحتى مباشرة الأمور ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾<sup>(٩٨)</sup>، فبعد ضمان الشرعية التي للحكومة أو للنظام الاجتماعي، وكون الفقيه هو صاحب الحجية، ومطلوبية إنفاذ الشريعة في الواقع من خلاله، فبعد ضمان كل ذلك، يمكن للفقيه أن يعمل الشورى في القرارات التي تتطلب فيها مشاركة الأمة وتفاعلها من خلال المختصين.

ففي الوقت الذي يجبر الفقيه نقص الأمة بأن يكون الممثل لهم والمعبّر عن حقوقهم، فهو يجبر عنهم ذلك؛ إذ لا يتوقّر لكل أحد من الأمة الاجتهاد والقدرة، بالمقابل فإن الأمة ستجبر النقص في الحكومة والقرارات التي تتطلب موقف الأمة من المشاركة.

وكذلك ممارسة الانتخاب لتعيين السلطة التنفيذية في ضوء الإذن المشار إليه ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾<sup>(٩٩)</sup>.

بينما يعمل الفقيه النظر الاستطلاعي، من حيث اطلاعه على أعمال الموكّلين في الحكومة والقائمين بها من أجل استيثاق أمرهم وطريقتهم في الإدارة في ضوء المقرّرات والدستور.

ومن جهة أخرى، فإنّ للفقهاء - بعد إحراز الشرعية - أن يُعمل ناظرته على نحو الإمضاء الخاص، فيمضي ما يكون صحيحاً وينقض غير الصحيح؛ فنظره هنا تقويمي من جهة حق القيمومة التي له.

والفرق بين النظرين، أنّ الاستطلاعي يُراد به مجرد الاطلاع كما عرفت، بحيث يمضي الفقيه أعمال الوزراء والسلطة التنفيذية ودوائر الدولة والمديريات العامة في إطار السياقات التي تحقّق دستور البلاد من غير أن يرجعوا فيها الى الوليّ، فيصح عملهم بغضّ النظر عن مراجعة الوليّ لأعمالهم.

أمّا الثاني وهو التقويمي، فلا يصح عمل الوزراء والوكلاء من غير ناظرته، كما لو أراد وزير الخارجية أن يعمل الاتفاقات التي تعزز المصلحة الدبلوماسية للبلد من غير حساب للمصلحة الدينية، وهنا لا يحق للوزير رهن النظام السياسي الإسلامي في أيّ اتفاق من غير ناظرية الفقيه وتقويمه.

وعلى كلّ حال فإنّ نظره التقويمي أو الإمضائي الخاص يبقى في حدود تدخّله في الضروريات التي عرفت أنّها نفس ولايته للأمور العامة.

وليعلم أيضاً أنّ الأمور الحسبية التي لم يرصّ الشارع بفواتها ليست واحدة، خصوصاً مع البناء على أنّ الأمور العامة وأمر الحكومة منها كما عرفته، وحينئذٍ فالحسبيات تتفاوت في الأهمية، ولا يكفي في القيام بها أو التوكيل لها تصدّي كلّ أحد؛ لأنّ الأمور النظامية وأمر الحكومة ليس كمرعاة أموال قاصر هنا أو هناك، إنّها قضية معقّدة يتطلّب فيها الاجتهاد والكفاءة والعدالة والاعتدال على المسؤولية.

فالفقيه تارة: يتدخّل في الأمور الضرورية التي يجزم بعدم رضا الشارع بفواتها فقط، فيحفظ لليتميم ماله ويتدخّل في حفظ النظام العام من الفوضى حال اقتضت الضرورة تدخّله.

وتارة أخرى: يعتبر الفقيه أنّ الحكومة من الأمور الحسبية التي لم يرض الشارع بفواتها، بحيث إنّ عدم التصدي لها يقتضي: إمّا أن يلزم منه الهرج والفضى، وإمّا أن يحكموا بغير ما أنزل الله، وإمّا أن يصار أمر المسلمين الى سفال وتأخذهم الأيدي الأثمة الى حيث الضلالة والجهالة، فكم من نظم التعليم والتربية ورعاية الأيتام وتوزيع الحقوق والطلاق والنكاح والإرث والاقتصاد والبنوك، وغير ذلك كثير، ممّا بني على غير الإسلام بالتقاعس عن أداء المهمات الإلهية وبتعجيز النفس عن الواجبات التي تعتبر مقدّمات وجودية لتطبيق الإسلام وإنفاذ أحكامه؟!، بل لا معنى لكثير من الأحكام الإسلامية من دون التطبيق، وهو أمر يتطلّب الحكومة، والنتيجة المؤلمة هي ضياع الكثير من شباب الإسلام وغيرهم في أتون هذه الثقافات المزيّفة.

وبرأي القاصر فإنّ هذا من مصاديق الأمور الحسبية الواضحة. والغريب أن يُصرّ البعض على غير ذلك ويقول: هل ينبغي على الفقيه أن يتصدّى لإنقاذ الناس من كلّ ذلك أو لا؟!.

وفي ضوء مبادرة الفقيه للأمور العامة نطرح فكرة إدارة التخصّصات لا التخصّص بحدّ ذاته، وهو الإشكال الذي يثار عادة على الفقيه، بأنّه ليس بارعاً في كلّ التخصّصات، فكيف له بإدارة الأمور؟

والجواب عن ذلك يتضح بعد فهم فكرة إدارة التخصّصات، فالمناصب العليا كرئيس الوزراء مثلاً، حيث إنّه يدير الدولة بكلّ تفاصيلها وتشكيلاتها، الصحة والصناعة والمالية والخارجية والدفاع والداخلية وغيرها، ممّا يمتنع إحاطته بكلّ هذه التخصّصات، فلا بدّ فيه من عقلية ومهارة وقابلية لأن يدير هذه التخصّصات كلّها، لا أن يتخصّص فيها جميعاً لنكلّفه بما لا يطاق.

فالصحيح هو أن يتوقّر على عقلية إدارة التخصّصات لا التخصّص في مجال خاص، ثم المطلوب أن تتمتع إدارته بما يعطيها الإمام بالتفاصيل وكفاءة المستشارين حوله

وذهنية الإلتقاط من كل التنوع بما يكامل لديه الرؤية للبت بالقرار الصحيح وبالسرعة أو الأناة المطلوبين.

وهذا الحال ليس في رئيس الوزراء أو قائد الدولة فقط، فمثلاً قد نجد وزير الصحة قد استحق منصبه لا لتخصّصه الطبي بهذا المجال بالذات، بل لكونه يعرف أن يدير التخصصات المختلفة التي تضمّها كوادِر وزارته من أطباء وصيادلة وتقنيين ومهندسين، فيتطلّب فيه إدارة هذه التخصصات، لا فقط أنّه متخصّص بالطب؛ لأنّ الوزارة تتضمّن تخصصات إدارية وقانونية وتقنية وغيرها ممّا يمتنع تخصّصه فيها جميعاً، والحلّ الأمثل أن تكون لديه ذهنية الإدارة الناجحة لكلّ التخصصات المختلفة. ومثله الفقيه فليس بالضرورة أن يكون مختصاً بكلّ ما لهذه التخصصات العلمية أو الإنسانية من تفاصيل بقدر ما يُنظر فيه الى إمكانية إدارة التخصصات جميعها بالتوكيل على طريقة الاستطلاع تارة والتصويب أخرى.

## العوامش

- (١) أنظر: ولاية الأمر، السيد الحائري: ٩٠، وكذلك أحكام البيع في الشريعة الإسلامية، الشيخ جعفر السبحاني، ٢: ٢٠٦، وذكره العديد من الأعلام أيضاً.
- (٢) المرجعية والقيادة، السيد الحائري: ١٦٣.
- (٣) ولاية الأمر في عصر الغيبة: ٢٣٤، ط٤، مجمع الفكر الإسلامي.
- (٤) الكافي، ١: ٥٨، كتاب فضل العلم، باب البدع، ح ١٩.
- (٥) النساء: ٥٩.
- (٦) نُسب هذا الإشكال الى بعض أعلام العصر، ولا نعلم مدى دقة النسبة، ونحن أضفنا له وطورناه، انظر: الاجتهاد والتقليد، تقرير أبحاث السيد السيستاني، بقلم، السيد محمد علي الرباني: ١٢٧.
- (٧) عوائد الأيام: ١٨٧.
- (٨) الحدائق الناضرة، ٧: ٢٧٥.
- (٩) كتاب البيع، ٢: ٤٩٧.
- (١٠) منهاج الصالحين، ١: ٣٦٦.
- (١١) البقرة: ٣٠.
- (١٢) البقرة: ٣٠.
- (١٣) هود: ٦١.
- (١٤) الوسائل، أبواب الأنفال وما يختص بالإمام، الباب: ١، ح ١٩.
- (١٥) البقرة: ٣٠.
- (١٦) الكافي، ١: ٣١٢، باب الإشارة والنص على أبي الحسن الرضا عليه السلام، ح ٤.
- (١٧) نهج البلاغة، الخطبة: ٤٠.
- (١٨) المصدر السابق.
- (١٩) الكامل للمبرد، ٢: ١٣١، وكنز العمال، ٥: ٧٥١، ح ١٤٢٨٦، المصنف، ١٥: ٣٢٨، ونحوها.
- (٢٠) علل الشرائع: ٢٥٥. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ٢: ١٠٠.

- (٢١) أنظر: كتاب: «معالجة سنديّة لعل ابن شاذان»؛ للمؤلف .
- (٢٢) بحار الأنوار، ٩٠ : ٥٤١.
- (٢٣) المصدر السابق، ٧٥ : ٢٣٥.
- (٢٤) جواهر الكلام، ٢١ : ٣٩٧.
- (٢٥) جواهر الكلام، ٢١ : ٣٩٧.
- (٢٦) الشورى: ١٣.
- (٢٧) المائدة: ٣٨.
- (٢٨) المائدة: ٤٤، ٤٥، ٤٦.
- (٢٩) البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٧٨.
- (٣٠) أنظر: البيع، السيد الخميني، ٢ : ٦١٩.
- (٣١) ومنهم من قال بتعيين الولي في القضاء من باب اللطف. أنظر: جواهر الكلام، ٤٠ : ١٠.
- المهذب (السيد عبد الأعلى السبزواري)، ٢٧ : ١٦. كتاب القضاء (السيد الكلبايكاني)، ١ : ١٤.
- (٣٢) النكت الاعتقادية، المفيد: ٤٥.
- (٣٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي: ٣٨٨.
- (٣٤) كتاب البيع، السيد الخميني، ٢ : ٦٢٢، ٦١٩.
- (٣٥) الأنموذج في منهج الحكومة الإسلامية، الشيخ الفياض: ١٠.
- (٣٦) فقه المشاركة في السلطة، الشيخ يعقوبي: ٣١٠.
- (٣٧) الفتح: ١٠.
- (٣٨) الفتح: ١٨.
- (٣٩) الممتحنة: ١٢.
- (٤٠) انظر: دراسات في ولاية الفقيه، الشيخ المنتظري، ١ : ٥٠٣.
- (٤١) نهج البلاغة، الخطبة: ٩١.
- (٤٢) تاريخ الطبري، ٦ : ٣٠٧٦. الكامل، ابن الأثير، ٣ : ١٩٣.
- (٤٣) تاريخ الطبري، ٦ : ٣٠٦٦.
- (٤٤) تاريخ الطبري، ٦ : ٣٠٧٧ و ٣٠٦٧. الكامل، ٣ : ١٩٣.
- (٤٥) نهج البلاغة، الكتاب ٦.

- (٤٦) مقاتل الطالبين: ٣٥.
- (٤٧) كتاب سليم بن قيس: ١١٨.
- (٤٨) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ٢: ٦٢، ب ٣١، ح ٢٥٤.
- (٤٩) إرشاد المفيد: ١٨٥. الكامل، ٤: ٢٠ و ٢١.
- (٥٠) المصدر السابق.
- (٥١) دعائم الإسلام، ٢: ٥٢٧، كتاب آداب القضاة.
- (٥٢) الحديثة النتاج من الخيل والإبل والظباء، وسمّيت عائداً لأنّ ولدها يعوذ بها.
- (٥٣) ذات الطفل.
- (٥٤) نهج البلاغة، الخطبة ١٣٥.
- (٥٥) ازدحمت.
- (٥٦) العطشى.
- (٥٧) مشية الشيخ الضعيف .
- (٥٨) نهج البلاغة، الخطبة ٢٢٧.
- (٥٩) نهج البلاغة، الكتاب ٦.
- (٦٠) البحار، ٥٢: ٢٩٤. غيبة النعماني: ١٧٥.
- (٦١) المصدر السابق.
- (٦٢) المصدر السابق.
- (٦٣) الكافي، ١: ٤٠٥.
- (٦٤) الخصال: ٨٥، ح ١٣.
- (٦٥) ولاية الأمر، السيد الحائري: ١٩٩.
- (٦٦) ولاية الأمر، السيد الحائري: ٢١١.
- (٦٧) بحوث فقهية هامّة، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: ٤٧٣.
- (٦٨) التقية في فقه أهل البيت عليهم السلام، الشيخ مسلم الداوري، ٢: ٥٥٥.
- (٦٩) الخطوط العامة للنظام السياسي الإسلامي، بحوث في الفكر السياسي الإسلامي مقارنة بالنظام الديمقراطي، ثامر الساعدي: ٧٦.
- (٧٠) فقه المشاركة في السلطة، الشيخ يعقوبي: ٣١٥.



- (٧١) أنظر: بحار الأنوار، ٢٥: ١٠٦، كتاب الإمامة، باب: أنه لا يكون إمامان في زمان واحد.
- (٧٢) بحوث فقهية هامة، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: ٤٧٣.
- (٧٣) الوسائل، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة وكيفية العمل بها، ح ١.
- (٧٤) أنظر: بحوث فقهية هامة، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: ٤٧٤. التقية في فقه أهل البيت (عليه السلام)، الشيخ مسلم الداوري، ٢: ٥٥٥.
- (٧٥) الأحزاب: ٣٦.
- (٧٦) أي: تكون لهم الدولة.
- (٧٧) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٥.
- (٧٨) الارشاد، المفيد، ١: ٢٤١.
- (٧٩) المائدة: ١.
- (٨٠) لسان العرب، ٨: ٢٦.
- (٨١) تفسير الميزان، ١٨: ٢٧٤.
- (٨٢) التقية في فقه أهل البيت (عليه السلام)، الشيخ مسلم الداوري، ٢: ٥٥١.
- (٨٣) ولاية الأمر، السيد الحائري: ١٨٣.
- (٨٤) النساء: ٥٩.
- (٨٥) ولاية الأمر، السيد الحائري: ١٨١.
- (٨٦) أنظر: ولاية الأمر: ١٥٦، ١٨٦.
- (٨٧) التقية في فقه أهل البيت (عليه السلام)، الشيخ مسلم الداوري، ٢: ٥٥٢.
- (٨٨) أنظر: كتابنا: نظرات في ثورة الحسين السبط (عليه السلام).
- (٨٩) نهج البلاغة، الخطبة: ٣٤.
- (٩٠) الخطوط العامة للنظام السياسي الإسلامي، بحوث في الفكر السياسي الإسلامي مقارنة بالنظام الديمقراطي، ثامر الساعدي: ٧٩.
- (٩١) غرر الحكم: ١٩٤١.
- (٩٢) غرر الحكم: ١٩٤٢.
- (٩٣) نهج البلاغة، الخطبة ٢٧.
- (٩٤) علل الشرائع، الصدوق: ٢٥٤.

تحقيق في الأمور الحسبية وأدلة التصرف فيها - بحث في ضوء ولاية الفقيه ٣/

---

(٩٥) الحديد: ٢٥.

(٩٦) الشورى: ١٣.

(٩٧) الإسلام يقود الحياة، لمحة فقهية تمهيدية: ١٩.

(٩٨) آل عمران: ١٥٩.

(٩٩) التوبة: ٧١.





## أحكام الصلاة والصوم في المناطق القطبية

□ آية الله الشيخ محمدّ اليعقوبي

### خلاصة البحث:

إنّ بحث حكم الصلاة والصوم في المناطق القطبية من المباحث المعقّدة ، وقد تناول الباحث عشرة احتمالات أو أقوال في ذلك ، وناقش أدلّتها ورجّح آخرها . وقد اعتمد المنهج الاجتهادي الأصولي . والهدف إيجاد حلّ لهذه المسألة التي هي محلّ ابتلاء ..

### الكلمات المفتاحية:

الصوم، الصلاة، المناطق القطبية، وقت العبادة، شرط الوجوب

### مقدمة:

لقد انتشر الإسلام في أنحاء المعمورة وأتاحت التقنيات المتطورة للاتصالات والإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي فرصة التعرف على محاسن الإسلام والدخول فيه لكلّ الناس، كما أنّ الهجرة لسبب أو لآخر شملت أصقاع الأرض ومنها المنطقة القطبية. ومن المتوقّع أن تزداد نسبة السكّان في القطب الشمالي بعد ذوبان الجليد وظهور اليابسة والثروات فيها، فنتوقّع أن يُهاجر المسلمون إليها مع المهاجرين، لا سيما مع استمرار سوء أوضاع الحكومات في بلداننا الإسلامية!

وتعاني هذه المنطقة من مشكلة في تحديد أوقات الصلاة والصوم المتعارفة لاستمرار النهار أو الليل فيها أياماً أو أشهراً، فلا تتميز عندهم الأوقات؛ لذا جرى البحث عن حل لهذه المشكلة.

### تنقيح موضوع المسألة:

قلنا في أكثر من موضع: إنّ الأرض تدور حول نفسها وحول الشمس، ومحورها ليس شاقولياً على الخطّ الواصل بين مركزها ومركز الشمس - أو مستوي دوران الأرض حول الشمس أو قل خطّ الأشعة الواصل من الشمس - بل مائلاً، فتارة يكون قطبها الشمالي مواجهاً للشمس وأخرى بعيداً عنها، ويتغيّر ميلان محور دورانها على نفسها عبر السنة ما بين (°٢٣.٥) درجة، وقد يبقى مركز القطب في مرأى الشمس طيلة ستة أشهر في الصيف، وقد يبقى في الظلّ الأشهر الستة الأخرى، وغاية الميلان (°٢٣.٥) درجة عن الخطّ العمودي على مستوي الدوران حول الشمس، ويتناقص ويزداد هذا الميلان في كلا الاتجاهين حتى يبلغ غايته المذكورة، وتتأرجح الأرض خلال حركتها بحيث ترسم حركة القطب خطاً متعرجاً يُعرف بالعامية (الزگزاگ) في حركة مغزلية تشبه حركة المغزل، وذلك أنّ المغزل عند الدوران يرتبط أعلاه بخيط الغزل ويتغيّر موقع أسفله باستمرار الدوران، ووصفتها بعض المصادر بأنها حركة رحوية، أي: كحركة الرحي<sup>(١)</sup>.

ونتيجة مواجهة القطب الشمالي للشمس فإنّها لا تغيب عنه، ويكون الوقت كلّه نهاراً، وتستمرّ الحالة أياماً أو أشهراً من السنة على اختلاف في الشدّة والضعف بحسب درجة الميلان التي قلنا إنّها تزيد حتى تبلغ الذروة وتنقص حتى تنقلب إلى الاتجاه المعاكس، وينقص النهار تدريجياً كلّما نقص ميلان الأرض ويظهر الليل بالتدريج.

وعندما يكون القطب بعيداً عن الشمس فإنّ الوقت كلّه يكون ليلاً، وتزايد شدّته وتتناقص على النحو الذي ذكرناه في النهار.

ويتناوب القطبان الشمالي والجنوبي هذه الحالة، فتعكس عندهما الفصول الأربعة وحالة الليل المستمرّ والنهار المستمرّ، فشتاء القطب الشمالي المظلم باستمرار يكون نهاراً صيفياً مستمرّاً في القطب الجنوبي، والربيع خريفاً والخريف ربيعاً.

فالمسألة ليست بلا موضوع كما أفاد بعض الأعلام في تعليقاتهم على العروة الوثقى كقول الشيخ النائيني قده: «الظاهر خروج هذا الفرض وأشباهه من الممتنعات العادية عن موضوعات الأحكام»<sup>(٢)</sup>، وقول السيد الخميني قده: «هذا مجرد فرض لا واقعية له»<sup>(٣)</sup>.

ونستطيع القول: إنّ المسألة موجودة بنحو من أنحائها منذ صدر الإسلام، فقد روت مصادر الحديث السنّية بسند صحيح عندهم في باب ما جاء في فتنة الدجال (قلنا: يا رسول الله ما لبثه في الأرض؟ قال: أربعين يوماً يوم كشهري، ويوم كجمعة وسائر أيامه كأيامكم، قال: قلنا: يا رسول الله أرايت اليوم الذي كالسنة أتكفيناه فيه صلاة يوم؟ قال صلى الله عليه وآله: لا، ولكن اقدروا له قدره)<sup>(٤)</sup>.

بل يمكن القول إنّ القرآن الكريم أوّل من لفت الانتباه إلى موضوع المسألة في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ... قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾<sup>(٥)</sup>، فمن المفروض أنّ المسلمين الذين التفتوا إلى كيفية الصلاة في أيام الدجال القصيرة والطويلة أن يفكروا في الصلاة في حال كان الليل أو النهار سمرمداً إلى يوم القيامة، أو في قوله تعالى في قصة ذي القرنين: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَى قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سَبْتًا﴾<sup>(٦)</sup> بناءً على فهمها بالمناطق التي لا تغيب عنها الشمس لفترة طويلة.

وهنا ينشأ سؤال عن كيفية أداء هؤلاء للصلاة والصوم المحدّدين بمواقيت معيّنة يجب إيقاعها في تلك الأوقات المعيّنة مع وجودهم في هذه الأجواء؟

### هل يجوز الذهاب إلى تلك المناطق؟

وقد يكون الأولى السؤال أولاً عن جواز الذهاب إلى تلك المناطق؛ لأنّ الجواب إذا كان الحرمة فإنّ السؤال عن كيفية أداء العبادات سوف لا يتنجز موضوعه. وهنا قد يُقال بحرمة السفر إلى تلك المناطق التي لا يمكن تحصيل أوقات الصلاة فيها لوجهين:

١- لأنّ الذهاب يلزم منه تفويت الواجب المشروط في أوقات معيّنة وإنّ إيقاع العبادات في هذه الأوقات مطلوب فيحكم العقل بحرمة الذهاب؛ لأنه من المقدمات المفوّتة للواجب.

٢- ويُستفاد الحكم بالمنع أيضاً من روايات وردت في موضوعات مشابهة لما نحن فيه كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: (سألت عن رجل أجنب في سفر ولم يجد إلا الثلج أو ماءً جامداً؟ فقال: هو بمنزلة الضرورة يتيمّم، ولا أرى أن يعود إلى هذه الأرض التي توبق <sup>(٧)</sup> دينه <sup>(٨)</sup>).

ومثلها صحيحة الحلبي التي رواها البرقي في المحاسن عنه عليه السلام وفيها (يصليّ بالمسح ثمّ لا يعود إلى تلك الأرض التي يوبق فيها دينه) <sup>(٩)</sup>.

ومن قصار كلمات أمير المؤمنين عليه السلام قال: (لا يخرج الرجل في سفر يخاف فيه على دينه وصلاته) <sup>(١٠)</sup>.

وقال الشيخ الصدوق في المقنع: «روي إن أجنبت في أرض ولم تجد إلا ماءً جامداً ولم تخلص إلى الصعيد فصلّ بالتمسّح ثمّ لا تعد إلى الأرض التي توبق فيها دينك» <sup>(١١)</sup>.



أقول: قد يُناقش في الوجه الأوّل من جهة عدم صدق تفويت الواجب؛ إمّا لسقوط الوجوب أصلاً بانتفاء شرطه وهي الأوقات، أو لإمكان الإتيان به بنحو ما كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ويُناقش الوجه الثاني بعدم ظهور الصحيحة الأولى بتفويت الواجب لقوله: (يتيمم) إلا أن يُجعل ما في السؤال قرينة على عدم تمكّنه من التيمّم أيضاً، ولعلّ الصحيحة الثانية ظاهرة في المسح على الثلج، والصحيحتان مورداهما الطهارة التي هي شرط الواجب - أعني الصلاة - فيجب تحصيلها، أمّا الأوقات في المقام فهي من شروط الوجوب وهي غير واجبة التحصيل بحسب المشهور، فالمناطق غير متحد، وسناقش القول بجرمة السفر إلى هذه المنطقة باعتباره أحد الأقوال في المسألة.

وعلى آية حال فإنّ القول بجرمة الذهاب إلى هناك لا يعفينا من البحث في كيفية أداء العبادات؛ لاحتمال دخول السكّان الأصليين في الإسلام إن وجدوا فهل نوجب عليهم الهجرة مثلاً، أو ذهاب بعض المسلمين إلى هناك اضطراراً أو جهلاً أو عصياناً. وحينئذٍ يفتح باب السؤال عن كيفية الصلاة والصوم في تلك المناطق.

قال السيد صاحب العروة تتدس: «إذا فرض كون المكلف في المكان الذي نهاره ستة أشهر وليله ستة أشهر أو نهاره ثلاثة وليله ستة، أو نحو ذلك فلا يبعد كون المدار في صومه وصلاته على البلدان المتعارفة المتوسطة مخيراً بين أفراد المتوسط. وأمّا احتمال سقوط تكليفهما عنه فبعيد، كاحتمال سقوط الصوم وكون الواجب صلاة يوم واحد وليلة واحدة. ويحتمل كون المدار بلده الذي كان متوطناً فيه سابقاً»<sup>(١٢)</sup>.

أقول: فرض موضوع المسألة أنّه ستة أشهر ليل ومثلها نهار، لا يخلو من مناقشة في ضوء ما ذكرناه من الانتقال التدريجي من الليل المستمرّ إلى النهار المستمرّ، وبالعكس،

فتأتي عليهم فترات يخترق فيها الليل النهار تدريجياً وبالعكس فيتحقق عندهم ليل ونهار.

### الاحتمالات والأقوال في المسألة:

وذكر السيد اليزدي رحمته عدّة احتمالات أو أقوال في المسألة:

الأول: أن يكون المدار في صومه وصلاته على البلدان المتعارفة المتوسطة، محيّراً بين أفراد المتوسط، فيصوم عند طلوع الفجر عندهم، ويفطر عند غروبهم، فيصوم ويصلي بصلاتهم، وهذا ما اختاره رحمته.

وقد ردّ السيد الحكيم رحمته بأنه «لا يظهر لهذا وجه، كيف والصلوات اليومية لها مواقيت معيّنة مفقودة في الفرض المذكور، فكيف تجب في غير مواقيتها؟!»<sup>(١٣)</sup>.

وقال السيد الخوي رحمته: بأنه «لا مقتضى لهذه التبعية بعد التصريح في جملة من الروايات بقوله عليه السلام: (إنما عليك مشرقك ومغربك)<sup>(١٤)</sup>، فلا عبرة بمشرق بلد آخر ولا بمغربه، كما لا اعتبار بفجره وزواله»<sup>(١٥)</sup>.

وأضاف الشيخ الفياض (دام ظلّه الشريف): «لأنّ كلاً من الصلاة والصوم من الواجبات المؤقتة في أوقات خاصّة بمقتضى أدلتها، والوقت فيها شرط للوجوب في مرحلة الجعل وشرط لاتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، ومع انتفاء الوقت - كما هو المفروض في تلك البلدان - فكما أنّه لا مصلحة فيها، وبالتالي فأيّ صلاة أو صيام في تلك البلدان - وإن كانت بتوقيت البلدان المتعارفة - تكون بلا ملاك، وهي غير مشروعة»<sup>(١٦)</sup>.

أقول: يمكن أن يقال في جواب الإشكال:

١- إنّ روايات اشتراط المواقيت مختصة بالبلدان التي تتميز فيها الأوقات، أي: فيها مشرق ومغرب ليصحّ الإلزام بمراعاتها، ومنصرفه عن مثل المقام الذي لا تتحقّق فيه الأوقات، فلا يمكن مطالبتهم بها؛ لعدم توقّر موضوع تلك الأدلّة.

٢- إنّ إرجاع العناوين إلى الفرد المتعارف أمر شائع في الأحكام الشرعية كمقدار الشبر لحساب الكرّ، أو الدلو الذي ينزح به ماء البئر الذي وقعت فيه ميتة وكنفقة الزوجة وإطعام المسكين في الكفارة ونحو ذلك، كما أنّ العمل بالمتوسّط مناسب لذوق الشارع المقدّس في الأمور التي تخرج عن الحدّ الطبيعي وتقع في الإفراط والتفريط، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾<sup>(١٧)</sup>، وفي الحديث الشريف عن أبي الحسن الأول: (خير الأمور أوسطها)<sup>(١٨)</sup>.

ومع ذلك تبقى في هذا القول أكثر من مشكلة:

أولها: ناتجة من هذا التخيير؛ فإنّ البلدان تختلف فيما بينها بالمواقيت بشكل كبير، وإنّ الناس سيختارون بلداناً مختلفة لمتابعتها، وتكون النتيجة أنّ لأفراد تلك المنطقة مواقيت مختلفة للصلاة الواحدة، وهذا وضع غير مقبول شرعاً وعرفاً.

ويمكن حلّ هذه المشكلة بإلزام أهل كلّ جزء باتّباع الذي يوافق في خطّ الطول ويقع على خط الاستواء باعتباره وسط الأرض، أو باتّباع أقرب البلدان المتعارفة الواقع على خطّ طوله مثلاً ونحو ذلك، وهذا قول آخر في المسألة.

ثانيها: إنّ الرجوع إلى المتعارف إنّما يصحّ في تفسير العناوين والمفاهيم المجمّلة كالأمثلة المتقدّمة، أمّا إذا كان العنوان محدّداً ومعيناً، وإنّما تختلف الأفراد والمصاديق في انطباقه عليها، فهنا يلتزم كلّ فرد بحدود العنوان المنطبقة عليه، كحدود ما يغسل من الوجه في الوضوء وأنه بين قصاص الشعر إلى الذقن طويلاً، فقد يكون لشخص وجه

طويل ولآخر قصير فهنا لا يرجعان إلى المتعارف، وإنما يطبق كل منهما العنوان الجاري عليه بغض النظر عن الآخر.

فبالنسبة للصوم يجب الإمساك من الفجر إلى المغرب وقد يمتد هذا المقدار ٢٢ ساعة وقد يصل إلى ٦ ساعات في بعض البلدان، فهنا لا يجوز الرجوع إلى المتعارف - كما توهم بعضهم فجوز الإفطار قبل غروب الشمس في البلدان ذات النهار الطويل بلحاظ البلدان المتعارفة - وإنما يجب الإلتزام بالحد المطلوب قصر أو طال.

ونتيجة هذا أنّ المورد ليس من مصاديق قاعدة رجوع غير المتعارف إلى المتعارف؛ لأنّ مواقيت الصلاة والصوم محدّدة في نفسها، لكن هذه البلدان لمّا لم تتحقق فيها الأوقات فلا بدّ من إيجاد حلّ لمشكلتهم.

الثاني: سقوط التكليف عنه أصلاً؛ لعدم تحقّق شرط وجوبه وهي الأوقات، وبتعبير آخر: إنّ ملاك الوجوب متقومٌ بمحصول الأوقات، فمع عدمه لا ملاك ولا وجوب، وإنّ التكاليف متوجّهة إلى سكّان المناطق التي تتميز فيها الأوقات فقط.

وهذا الاحتمال موافق لمقتضى القواعد التي أسسوها في شروط الوجوب ونقلنا قبل قليل كلام الشيخ الفياض (دام ظلّه الشريف) في ذلك.

ولكنّه احتمال بعيد؛ لتضافر النصوص على وجوب الصوم والصلاة مطلقاً، وأنها لا تسقط بحال حتى في الفرض المذكور كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾<sup>(١٩)</sup> أي: (مفروضاً) و (ثابتاً) كما ورد في الروايات<sup>(٢٠)</sup>، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾<sup>(٢١)</sup> والأحاديث في الباب الأوّل من أبواب مقدّمة العبادات ومنها ما عن أبي جعفر<sup>(ع)</sup> قال: (بني الإسلام على خمس: على الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية...)، الحديث<sup>(٢٢)</sup>، قال الشيخ الفياض: «إنّ سقوط

الصلاة والصيام عنهم نهائياً بعيد على أساس اهتمام الشارع بهما بمختلف الطرق والألسنة الكاشف عن أنّ ملاكهما تامّ بالنسبة إلى كلّ بالغ عاقل قادر»<sup>(٢٣)</sup> أي: بغض النظر عن الأوقات.

أقول: وهذا خلاف ما تقدّم منه ومن المشهور باعتبار توقّف الملاك والجعل على الوقت.

ويمكن حلّ هذه المشكلة بأن يقال: إنّ وجوب أداء الصلاة في أوقاتها مأخوذة على نحو تعدّد المطلوب، فهنا واجب أوّل وهو خمس فرائض في اليوم واللييلة الاعتياديين والواجب الثاني كونها في الأوقات الشرعية المحدّدة لها، فإذا لم يتحقّق موضوع الوجوب الثاني وهو الوقت فإنّ أصل فرضها باقٍ على وجوبه الأوّل؛ لذا وجب القضاء، ومنه يُعلم النظر في ما قالوه من كون الأوقات شرط وجوب.

وبتعبير آخر: أنّ كون الوقت شرط الوجوب خاصّ بمن تتحقّق عنده الأوقات دون غيره كالمنطقة القطبية، وهو ما عبّرنا عنه بأنّ أدلّة اشتراط الأوقات منصرفة عنهم.

الثالث: سقوط الصوم عنه؛ لأنّه محدّد بين الفجر والغروب وهما لا يتحقّقان، أمّا الصلاة فتجب عليه صلاة يوم واحد ولييلة واحدة، أي: يصليّ في السنة الفرائض الخمسة مرّة واحدة؛ لأنّ مجموع الليل والنهار عندهم يكون سنة واحدة، والواجب في اليوم خمس فرائض سواء كان اليوم متعارفاً أم لا.

ونفى عنه البعد الشيخ ضياء الدين العراقي، ورجّحه تلميذه السيد الحكيم قدس في المستمسك ووصفه بأنه «أوفق بالأدلة»<sup>(٢٤)</sup>، واستقر به السيد الخميني قدس في تعليقه على العروة.

وقال السيد الخوئي رحمته في بيانه: «سقوط الصوم خاصة لانعدام الموضوع، أعني: شهر رمضان؛ فإنه إنما يتحقق فيما إذا كانت السنة اثني عشر شهراً، لا في مثل هذا المكان الذي كلّها فيه يوم واحد. وأمّا بالنسبة إلى الصلاة فيصلي في مجموع السنة مرّة واحدة، فيصلي الفجر ما بين الطلوعين الذي عرفت أنه يقرب من عشرين يوماً، والظهرين في النهار بعد الزوال، والعشاءين في الليل»<sup>(٢٥)</sup>.

أقول: يوجد أكثر من تعليق على كلامه رحمته:

قوله: «لانعدام الموضوع أعني: شهر رمضان» وهو تفسير لا يناسب موضوع المسألة، بل هو بعيد لما ذكرناه في نهاية مباحث طرق ثبوت الهلال من إمكان تحديد أوّل الشهر القمري عندهم، ولو لم يستطيعوا في أوّل الشهر فإنهم يستطيعونه خلال الأيام التالية من الشهر؛ لأنّ القمر يظهر في النهار في نهاية التريبع الأوّل ونحوه، ويستطيعون تقريب التأريخ، فموضوع الصوم المنتفي هو الفجر والغروب، فلا يعرف للصوم أوّل ولا آخر؛ لاستمرار النهار أو الليل عندهم، فلا يجب عليهم الصوم.

قوله: «ما بين الطلوعين الذي عرفت أنه يقرب من عشرين يوماً» في إشارة لقوله السابق: «وبطبيعة الحال يكون ما بين الطلوعين بالنسبة إليه قريباً من عشرين يوماً من أيامنا؛ لأنه ثمن اليوم تقريباً»<sup>(٢٦)</sup>.

أقول: أثبتنا في بحث سابق أنّ هذه النسبة وأمثالها باطلة؛ لأنّ ما بين الطلوعين لا تشكّل نسبة من الليل ولا من النهار، وإنّما تتناسب مع الفرق بين الليل والنهار.

وعلى أيّة حال فقد ردّته على هذا الاحتمال بنفس جواب الاحتمال السابق وأنّ «النصوص المتواترة قد أطقت على وجوبها على سبيل الإطلاق وعلى كلّ مكلف»<sup>(٢٧)</sup>.

أقول: إن كان المراد بسقوط الصوم سقوط الأداء واشتغال الذمة بقضائه وليس السقوط مطلقاً فهو صحيح لما سنقوله إن شاء الله، أما سقوط الصوم مطلقاً فهو مخالف للروايات الدالة على فرضه على كل مسلم، وأما الصلاة فقد علمت أنّ الروايات دلّت على وجوب الفرائض الخمسة في مجموع اليوم واللييلة المتعارفين، وليس في الآيات الكريمة والروايات الشريفة إطلاق لكل يوم ولييلة حتى لو امتدّ سنة كاملة كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ﴾<sup>(٢٨)</sup>، وفي صحيحة زرارة قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عما فرض الله عزّ وجل من الصلاة؟ فقال: خمس صلوات في الليل والنهار)<sup>(٢٩)</sup>، ويظهر ذلك من روايات تشبيه الصلاة بالنهر الذي يغتسل فيه خمس مرّات في اليوم كقول الإمام الصادق عليه السلام: (لو كان على باب أحدكم نهر فاغتسل منه كلّ يوم خمس مرّات هل كان يبقى على جسده من الدرن شيء؟ إنّما مثل الصلاة مثل النهر الذي ينقي، كلّما صلّى صلاة كان كفّارة لذنوبه إلا ذنب أخرجته من الإيمان يقيم عليه)<sup>(٣٠)</sup>، فإن من يغتسل في السنة خمس مرّات يعلوه الدرن.

والخلاصة أنّ هذه الروايات جميعاً تأبى الحمل على غير اليوم المتعارف.

فمفاد الأدلّة وجوب الفرائض الخمسة في مجموع اليوم واللييلة المتعارفين أي كلّ ٢٤ ساعة من دون مراعاة للأوقات لمن لا تتحقّق عنده بناءً على ما ذكرناه من تعدّد المطلوب.

الرابع: أن تكون أوقاته تابعة للبلد الذي كان يتوطنه سابقاً إن كان له بلد سابق.

ويرد عليه:

أ- لا وجه لملاحظة أوقات البلد السابق إلا الاستصحاب، وهو لا يجري لعدم وحدة الموضوع، بل عدم وجود الموضوع عندهم.

ب- وجود الدليل على عدم صحة هذا القول لقوله ﷺ: (إنما عليك مشرك ومغربك) (٣١).

ج- ما حكم أبناء المنطقة الأصليين الذين ليس لهم بلد سابق؟ وإذا كان لهم تكليف فليكن مثله لغيرهم.

د- إن من كان له بلد سابق مرّ على بلدان عديدة لها مشرق ومغرب خلال سفره إلى القطب، فما الذي يوجب عليه متابعة أوقات بلده الأصلي، ولماذا لم يكن عليه متابعة آخر بلد فارقه ممّا تتحقّق فيه الأوقات، وهو تعبير آخر عن متابعة أقرب البلدان.

هـ - يمكن أن يكون المقيمون هناك قادمين من بلدان مختلفة فتختلف أوقاتهم اختلافاً واسعاً بحسب أوطانهم الأصلية، وهذا وضع أنكرناه.

وهذه الاحتمالات التي ذكرها صاحب العروة قدّس ونضيف إليها بنفس التسلسل:

الخامس: حرمة الإقامة في مثل هذه المناطق ووجوب الذهاب إلى بلد تتميز فيه الأوقات ليتمكن من أداء الصلاة والصوم في أوقاتها المحدّدة، واختاره السيد الخوئي قدّس وقد تقدّم في بداية البحث ذكر وجهين للاستدلال عليه أحدهما: حرمة المقدمات المفوّتة، وثانيهما: استثناسه من بعض الروايات، وقد استدلّ السيد الخوئي قدّس بالأوّل قائلاً: «إنّ وجوبهما على كلّ أحد في كلّ وقت بحيث لا يسعه التفويت والتضييع بوجه من الوجوه أمرٌ مقطوع به لا تكاد تختلجه شائبة الإشكال.

ومن البين أنّ المكث والبقاء في أحد القطبين الخاليتين عن ليل ونهار متعارف من أحد موجبات التضييع والتفويت؛ إذ لا تتيسّر معه الصلاة والصيام على النهج المقرّر شرعاً بعد عدم الدليل على التبعيّة لسائر البلدان المتعارفة حسبما عرفت.



ومنه تعرف أنّ مقتضى الصناعة حرمة البقاء في تلك المواطن ووجوب الهجرة إلى المناطق المتعارفة مقدّمةً للإتيان بتلك الواجبات وعدم الإخلال بها<sup>(٣٢)</sup> وتبعه السيد الشهيد الصدر الثاني، قال قُدِّسَتْ: «لا يبعد أن مقتضى القاعدة حرمة الذهاب إلى داخل الدائرة القطبية عند تعدّر الوضوح في أوقات الصلاة»<sup>(٣٣)</sup>.

وقوى الشيخ الفياض (دام ظلّه الشريف) هذا القول، واعتبره نتيجة لاجتماع مقدّمتين:

أ- «إنّ الصلاة والصيام من الواجبات المؤقتة، ومن المعلوم أنّها لا تعمّ الساكنين في تلك البلدان؛ لعدم توقّر موضوع تلك الأدلة وشروطها في هؤلاء».

ب- «إنّ سقوط الصلاة والصيام عنهم نهائياً بعيد؛ لأنّ ملاكهما تامّ بالنسبة إلى كلّ بالغ عاقل قادر»<sup>(٣٤)</sup>.

ويرد على هذا القول:

١- إنّه إذا كان من الممكن تحصيل تكليف خاص بهم فلا يجب عليهم مغادرة المكان؛ لأنّ تكليفهم ينتقل إلى المأمور به الثانوي كانتقال التكليف من الوضوء إلى التيمم عند عدم وجدان الماء أو ضيق الوقت ولم يمنعوا من الانتقال من ظرف الوضوء إلى ظرف التيمم اختياراً، والتكليف الثانوي هنا هو الإتيان بأصل الفرائض الخمسة من دون مراعاة أوقاتها المعيّنة شرعاً بناءً على كون الوجوب على نحو تعدّد المطلوب، فلا يصدق معه تفويت الامتثال وتضييع الواجب. وحتى لو تمكّنوا من الهجرة إلى بلد تتحقّق فيه تلك الأوقات.

وهذا التقريب يناسب بعض مبانيهم، فقد قالوا بجواز الكون في محلّ التقية اختياراً والإتيان بالفعل المناسب لها مع وجود المندوحة، وجواز البدار إلى المأمور به الثانوي

كالصلاة بالتيمم في أوّل الوقت مع احتمال العثور على الماء قبل انتهاء الوقت ونحو ذلك ممّا يذكر في مبحث الإجزاء من علم الأصول.

٢- إنّ هذه الحرمة لو تمّت فإنّها تختصّ بالصلاة دون الصوم؛ لأنّ الصوم يمكن إسقاط وجوب أدائه بالسفر ونحوه من تفويت شروط الوجوب اختياراً وعليه القضاء في أيام آخر، ولا يصدق معه تفويت الواجب.

٣- على هذا القول كيف يمكن توجّه المبلّغين إلى تلك المناطق لدعوتهم إلى الإسلام أم هم غير مكلفين بالدين؟ وهل أنّ الدولة العالمية المباركة للإسلام لا تشملهم؟ وكيف يمكن دفعهم في عقر دارهم فيما لو كان فيهم فئة إرهابية مخربة مثلاً، أو لو اضطرّ بعض الفارين بدينهم من ظلم الطغاة للإقامة هناك؟ فلا بدّ من التفكير فعلاً بتكليفهم؛ لذا قال السيد الشهيد الصدر الثاني تدرّجاً بعد كلامه المتقدّم: «وقد يتبدّل عدم جواز الذهاب بالجواز للضرورة الشخصية إن حصلت، أو للمصلحة الدينية الاجتماعية، أو حصول أمر أحد أولياء الأمور الذين تجب طاعتهم».

٤- المعروف عندهم عدم وجوب تحصيل المواقيت المذكورة؛ لأنّها شروط للتكليف، فيستطيع الذهاب إلى بلد لا يتحقّق فيه الشرط ليسقط الوجوب، كما أنّ له الخروج من مكان سيحصل فيه خسوف أو كسوف فيسقط عنه وجوب صلاتهما، ولا يجب عليه التواجد في مكان فيه كسوف أو خسوف لتجب عليه صلاة الآيات، وكالذي يسافر فيسقط عنه الصوم وقد أجازوه جميعاً، ونحو ذلك.

وعليه فالذهاب إلى تلك المنطقة لا يلزم منه تفويت الواجب؛ لعدم وجود وجوب أصلاً، فالقول بجرمة الذهاب والمكث هناك لا وجه له. لذا فإنّهم في مشكلة حقيقية؛ لأنّهم يعتبرون الأوقات شرط وجوب ومقتضى القاعدة سقوط الوجوب عند انتفائها،

وبنفس الوقت هم يرون أنّ تضييع الأوقات يلزم منه تضييع الواجب وأنّ على المكلف تحصيل الأوقات بالذهاب إلى بلد تتحقّق فيه وهم لا يقولون بوجوب تحصيل المقدمات الوجوبية، ولتوجيه ذلك لا بدّ أن يقربوا الأوقات على أنّها من المقدمات الوجودية، أي: من شروط الواجب؛ لذا فيجب تحصيل الأوقات بالانتقال إلى بلدٍ تتحقّق فيه، وهذا ممّا لا يقولون به، نعم يمكن اعتبارها من شروط الواجب، لكنّها غير لازمة التحصيل.

وعلى هذا تكون الصلاة حينئذٍ من الواجبات المعلّقة نظير الحج الذي يتحقّق وجوبه بمجرد تحقّق الاستطاعة في أيّ وقت من السنة، لكن أداء الواجب معلّق على تحقّق وقته.

لكن هذا خلاف ما أسّسوه من أنّ مقدمات الواجب يجب تحصيلها، والتفريق بين المقدمات التي تقع تحت قدرة المكلف واختياره، والتي لا تقع ليست من خصائص مقدمات الواجب والوجوب، بل من لوازم وجوب التحصيل وعدمه، ولا ملازمة بينها بحسب ما قرّبناه.

فتحمل مقولة (إذا زالت الشمس فصلّ) ونحوها على أنّها واردة لبيان تحقّق الموضوع، فعدم الصلاة عند عدم الزوال ليس لعدم وجوبها، وإنّما لعدم تحقّق موضوعها.

لذا قدّمنا وجهاً لحلّ المشكلة حاصله: أنّ وجوب اقتران الصوم والصلاة بهذه الأوقات ليس مطلقاً ليشمل المناطق التي لا تتميز فيها أوقات الصلاة، وإنّما هو مختص بما يتحقّق فيها ذلك، ومنصرفه عن الأفراد التي لا تتحقّق فيها مثل المقام أو في الفضاء خارج الأرض غير المعروفة يومئذٍ، فوجوب الصلاة على أهل المناطق القطبية

غير مشروط بالأوقات المتعارفة، فلا تجب عليهم الهجرة من هذا المكان إلى غيره طلباً للأوقات؛ لأنّ مراعاتها ليست واجبة عليهم، وأنّ وجوب الصلاة في أوقاتها مأخوذة على نحو تعدّد المطلوب.

وإذا لم نسلم انصراف أدلة الأوقات عنهم وأنّ خروجهم على نحو التخصّص فيمكن تصوير الحالة على نحو التخصيص، وإسقاط شرط الوقت نظائر في الفقه كجواز تقديم دفع زكاة الفطرة قبل العيد، والأمر يتعدّى إلى غير الوقت من الشروط كإسقاط شرط الطهارة في بعض الفعل للمسلوس والمبطون أو إسقاط شرط وقت غسل الجمعة لمن خاف إعواز الماء فيقدمه إلى الخميس، وهكذا، وهذا الإسقاط أقرب إلى ذوق الشارع المقدّس من الإلزام بمغادرة تلك المنطقة مع ما فيه من تفويت المصالح المتنوّعة ولزوم الحرج والمشقة خصوصاً على سكّانها الأصليين.

لكن هذا التقريب لا يحلّ مشكلة الصوم؛ لأنّه إمساك بين الحدين المؤقتين فلا يمكن إلغاؤهما، إلا أنّه مما يهون الخطب أنّ صوم شهر رمضان وإن كان من دعائم الإسلام إلا أنّه ليس ممّا لا يُترك بحال لجواز السفر مثلاً فيسقط عنه الصوم، فله الذهاب إلى بلد لا يتحقّق فيه شهر رمضان مثلاً، فلا يجري في حقه قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾<sup>(٣٥)</sup>، وحينئذٍ يجب عليه القضاء، ولا يصدق على المسافر إلى القطب تفويت الصوم.

وهذا التقريب قد يساهم في التعرف على تكليفهم.

ولأنّ بيان التكليف في تلك المنطقة ممّا لا بدّ منه لمن يذهب إلى هناك عصياناً أو اضطراراً أو عدم قدرة المستوطنين هناك على مغادرتها فقد أعطى أصحاب هذا القول حلولاً مختلفة، قال السيد الخوئي<sup>(٣٥)</sup>: «فالصحيح ما عرفت من عدم جواز السكنى في

هذه البلاد اختياراً، ومع الاضطرار يسقط الأداء وينتقل الأمر إلى القضاء، وإن كان الاحتياط بالجمع بينه وبين الإتيان بالصلوات الخمس في كل أربع وعشرين ساعة ممّا لا ينبغي تركه»<sup>(٣٦)</sup>.

أقول: سقوط الصلاة أداءً لا وجه له؛ لعدم سقوط الصلاة بحال، وكذا لا حاجة إلى الجمع المذكور، لأنّ الإتيان بالصلوات الخمس في مجموع الساعات الأربع وعشرين يكون بنية ما في الذمة الأعم من الأداء والقضاء، فإن كان تكليفه هذا فقد أداه، وإن كان تكليفه الانتقال إلى بلد الأوقات فقد وقع فعله قضاءً للفائت، فلا يبقى مسوّغ للاحتياط؛ لأنّ القضاء غير مؤقّت.

أمّا الشيخ الفياض (دام ظلّه الشريف) فلم يقدّم حلاً في (تعاليق مبسّطة)، لكنّه قدّم في تقارير بحثه، وكذا السيد الشهيد الصدر الثاني رحمته في (ما وراء الفقه)، وسيأتي بيانهما إن شاء الله تعالى.

السادس: متابعة أقرب البلدان إليهم التي تتميز فيه الأوقات.

اختاره السيد الكلبيكاني في حاشيته على العروة الوثقى، قال رحمته: «ويحتمل إجراء حكم أقرب الأماكن عليه ممّا كان له يوم وليلة ولم يكن أحدهما قصيراً بحيث ينصرف عنه الأحكام»<sup>(٣٧)</sup>، وسيأتي ما يمكن أن يستدلّ به عليه إن شاء الله تعالى.

ويرد عليه ما تقدّم من أنّه مخالف لقوله عليه السلام: (إنّما عليك مشرقك ومغربك)، لكننا قلنا إنّ هذا الحصر مختصّ بمنّ تتحقّق فيه الأوقات المتعارفة.

السابع: ما ذكره السيد السبزواري رحمته، فإنّه بعد أن احتمل إجراء حكم الأقرب بالنسبة إليه قال رحمته: «كما يحتمل إيكال الأمر إلى نظر الفقيه المأنوس بمذاق الفقاهة وخصوصيات الشرع»<sup>(٣٨)</sup>.

أقول: لعلّه تَدَبُّرٌ أراد إنشاء الفقيه حكماً ملزماً لهم لعدم تحقق الأوقات الشرعية بالنسبة لهم، فيحدّد الولي الفقيه لهم ما يناسبهم باعتبارها من منطقة الفراغ بحسب تعبير السيد الشهيد الصدر الأوّل تَدَبُّرٌ فتملاً بالأوامر الولاية للفقيه آخذاً بنظر الاعتبار قوله (عليه السلام): (العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس)<sup>(٣٩)</sup>. وسيأتي في القول المختار ما يمكن أن يكون تطبيقاً له.

الثامن: أداء الصلوات الخمس المفروضة في كلّ ٢٤ ساعة.

اختاره الشيخ الفياض (دام ظلّه الشريف) على فرض التواجد في تلك المناطق ولو عسياناً، قال في تقريراته: «يمكن أن يقال بالنسبة للصلاة - ولو احتياطاً -: بإمكان أن يستفاد من الأدلّة المطلقة كآيات الروايات واهتمام الشارع بالصلاة بكونها مطلوبة مطلقاً بنحو تعدّد المطلوب، فكما أنّ الصلاة مطلوبة في الوقت، فكذلك أصل الصلاة مطلوب للشارع عند تعدّد قيد الوقت وسقوطه، وبالتالي يمكن الإتيان بها بنحو خمس صلوات في كلّ أربع وعشرين ساعة»<sup>(٤٠)</sup>.

أقول: يترتب على هذا أنّ الأوقات لم تعدّ شرط وجوب، وأنّ وجوب القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد، وإتّما بنفس الأمر العام ما دام وقت الأداء واجباً ثانياً، وصدق القضاء عليه من جهة إضافة وجوب خمس فرائض في كلّ يوم ينقضي.

ويلاحظ على إطلاق هذا القول من جهة إمكان الإتيان بالفرائض الخمسة دفعة واحدة، وهو خلاف المرتكز من لزوم توزيعها على مدار اليوم - قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنْ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّاكِرِينَ﴾<sup>(٤١)</sup> - لإدامة ذكر الله تعالى والرجوع إليه، فيكون القول السادس أفضل منه من هذه الناحية.

التاسع: ما قوّاه بعض من حضرنا بحثه الشريف وجعله الأحوط لزوماً، قال (دام ظله الشريف): «يأتي في كلّ ٢٤ ساعة بخمس صلوات ويلاحظ في أوقاتها أقرب الأماكن إلى من كان ساكناً في هذه البلدان ممّا لها ليل ونهار كلّ ٢٤ ساعة بنية القرية المطلقة، ولا يلزم الجمع بين الأداء والقضاء، وملاحظة أقرب البلدان إن كان ولا بدّ من مراعاة الفصل بين الصلوات في الجملة كالفصل في مثال الغسل خمس مرّات فالأنسب الفصل بملاحظة أقرب البلدان»<sup>(٤٢)</sup>.

أقول: ليس في هذا القول أزيد ممّا في القول السادس؛ لأنّ متابعة أوقات أقرب البلدان تقتضي ضمناً الإتيان بخمس فرائض كلّ ٢٤ ساعة.

العاشر: إنّ الحالة في المنطقة القطبية ليست كما وصفوا منقسمة بين ستة أشهر ليل وأخرى نهار، بل إنّ الله تعالى ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ﴾<sup>(٤٣)</sup> تدريجياً كما ذكرنا في مقدّمة البحث؛ لذا فإنّها تمرّ بأيام فيها ليل ونهار خلال عدّة أشهر من السنة والأوقات في مثل هذه الحالة متميّزة وإن تفاوتت في الوضوح والطول والقصر.

أمّا في حالة الليل المستمرّ والنهار المستمرّ فالذي نختاره هو سقوط الصوم أداءً؛ لعدم تبين حدوده وعليه القضاء عندما ما تتحقّق الأوقات الشرعية في منطقتهم أو في بلاد أخرى.

أمّا الصلاة فإنّها لا تسقط بحال، وعليه صلوات خمس كلّ أربع وعشرين ساعة، وبناءً على المرتكز من لزوم توزيعها على الأوقات - كما تقدّم سابقاً - فإنّه يراعى في أدائها الأوقات التقديرية إن أمكن لا الفعلية المعروفة بعد تعدّر تحصيل الأوقات الفعلية.

### بيان ذلك:

أنّ الوقت هناك وإن كان نهراً مستمراً والشمس طالعة إلا أنّ حركة الشمس من الشرق إلى الغرب موجودة، وبدل غروبها فإنّها تعود من الغرب إلى الشرق في الدائرة المقابلة، فالحركة الأولى تقابل النهار والثانية تقابل الليل مع كون الشمس طالعة في جميع الوقت. ويمثّل أوّل انطلاقتها من الشرق إلى الغرب شروق الشمس، ويمثّل آخر ما تصل إليه من جهة الغرب قبل عودتها إلى الشرق غروب الشمس. وعبرها منتصف دائرة الحركة الأولى هو منتصف النهار، وعبرها نصف دائرة الحركة الثانية منتصف الليل، ويكون الفجر الجزء الأخير من الحركة الثانية قبل أن تعود إلى الحركة الأولى من الشرق إلى الغرب.

فهذه هي الأوقات الشرعية التقديرية، فيؤدّي صلاة الظهرين عند بلوغ الشمس منتصف الدائرة الأولى ويمتدّ وقتها إلى نهايتها، وعندما تبدأ الشمس بحركة العودة في الدائرة الثانية تحلّ صلاة العشاءين إلى منتصفها، ويؤدّي صلاة الصبح في نهاية الدائرة الثانية إلى حين البدء بالدائرة الأولى، ويأتي بها جميعاً بنية الأعم من الأداء والقضاء.

والبناء على الموضوع التقديري<sup>(٤٤)</sup> محلّ الموضوع الفعلي عند تعدّره وارد في الأحكام الشرعية الثابتة، ويحضرني هنا قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾<sup>(٤٥)</sup>، ولا يتسنى للمحضور معرفته بالفعل؛ لاحتمال حصول عارض عن ذبح الهدي في زمانه ومكانه المحدّدين، وإتّما يفترض تحقّقه في اليوم الذي واعد أصحابه<sup>(٤٦)</sup>.

وقد ذكرنا سابقاً في بحث (تحديد أوقات الفجر في البلاد التي لا يتحقّق فيها) كيفية تحديد الأوقات التقديرية في فترة عدم التميّز بدلالة الأوقات المعروفة في زمن تحقّقها.



ولعلّ كلام السيد الخميني يشعر بذلك، قال **تَهْتُمْ**: «لا يبعد أن يكون وقت الظهرين هو انتصاف النهار في ذلك المحلّ، وهو عند غاية ارتفاع الشمس في أرض التسعين، كما أنّ انتصاف الليل عند غاية انخفاضها فيها»<sup>(٤٧)</sup>.

واختار السيد الشهيد الصدر الثاني هذه الكيفية لمن وجد هناك بنحو من الأنحاء، قال **تَهْتُمْ**: «فحركة الشمس خلال كلّ يوم من الشرق إلى الغرب (وإن لم تدخل تحت الأفق)، تجعلها تعبر دائماً دائرة نصف النهار من الشرق إلى الغرب. فيحصل الزوال بوضوح وتجب صلاتي الظهر والعصر.

ويكون أقصى وصولها إلى جهة الغرب بمنزلة أول الليل، فتجب صلاتا المغرب والعشاء.

وبعدها بقليل تبدأ الشمس تتحرّك بالاتجاه المعاكس من الغرب إلى الشرق، وهو بمنزلة الليل في البلدان الأخرى؛ إذ يكون النصف الشمالي للكرة الأرضية عندئذٍ في الليل.

ويبقى وقت صلاة المغرب وصلاة العشاء نافذ المفعول لبعض الوقت خلال هذا (الليل)، بل إلى (نصف الليل) وهو الزوال المعاكس، عندما تعبر الشمس دائرة نصف النهار متّجهة من الغرب إلى الشرق.

وتجب صلاة الصبح بعد ما تنتهي الشمس من هذه الحركة، أعني: من الغرب إلى الشرق وتبدأ بالرجوع من الشرق إلى الغرب؛ فإنّ هذا بمنزلة الفجر في البلدان الأخرى من نصف الكرة المماثل. وينبغي المبادرة للصلاة عندئذٍ لعدم انضباط ما يوازي وقت (طلوع الشمس) في البلدان الأخرى، وهو وقت انتهاء وقت الصلاة عادة»<sup>(٤٨)</sup>.

واعترفَ تَعَرُّفًا بأنَّ جعل هذه الأوقات مخالف لعمومات الأوقات الشرعية، لكنّه قال: «إنّ تنزيل حركة الشمس كما شرحناه منزلة الفجر والغروب ممّا لا بدّ منه، وهو أقصى ما يستطيعه الناس هناك. وهو أيضاً موازي مع حصول هذه الأوقات في النصف المماثل للكرة الأرضية، على خطّ الطول نفسه الذي يكون عليه الفرد»<sup>(٤٩)</sup>.

أقول: يمكن تحصيل مؤشّر آخر على الأوقات الشرعية من جهة تغيّر نور الشمس ضعفاً وشدةً بدوران الأرض المتكرّر حول الشمس، فبلوغه أعلى درجة تقتضي شروق الشمس أو منتصف النهار (باعتبار نقصان الظلّ بعد ازدياده) وبلوغه أضعف درجة يقتضي غروب الشمس أو منتصف الليل، وهذا يعرفه أهل الاختصاص المطلعون على الواقع الميداني هناك.

تنبيه:

إذا لم يحصل أوقاتاً تقديرية كما لو كان عندهم ليل مستمرّ فالأولى مراعاة أوقات أقرب البلدان التي تميّز فيها الأوقات؛ لأنّ هذا الاحتمال هو الأقرب للوجدان عند تعدّد الأوقات الفعلية للصلاة، وبناءً على لزوم المحافظة على توزيع أوقات الفرائض خلال الساعات الأربع والعشرين، وهذا القرب كأقربية العمل بالظنّ عند تعدّد العلم، والله العالم.

### أهمّ نتائج البحث:

١- إنّ الحالة في المنطقة القطبية ليست كما وصفوا منقسمة بين ستة أشهر ليل وأخرى نهار، بل تمرّ بأيام فيها ليل ونهار خلال عدّة أشهر من السنة والأوقات في مثل هذه الحالة متميّزة وإن تفاوتت في الوضوح والطول والقصر.

٢- في حالة الليل المستمر والنهار المستمر يسقط الصوم أداءً، وعليه القضاء عندما ما تتحقق الأوقات الشرعية في منطقتهم أو في بلاد أخرى. وأما الصلاة فإنها لا تسقط مجال، وعليه صلوات خمس كل أربع وعشرين ساعة، ويراعي في أدائها الأوقات التقديرية إن أمكن لا الفعلية المعروفة بعد تعدد تحصيل الأوقات الفعلية.

٣- إذا لم يحصل أوقاتاً تقديرية فالأولى مراعاة أوقات أقرب البلدان التي تتميز فيها الأوقات.

## الهوامش

- (١) ذكر السيد الشهيد الصدر الثاني تدوّن في المجلد الأول من موسوعة (ما وراء الفقه) كلاماً مفصلاً عن الحالة، نقله عن (المعرفة ١: ١١٧ - ١٣٢).
- (٢) العروة الوثقى مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام ٣: ٦٣٤، ط. جامعة المدرسين.
- (٣) العروة الوثقى ٣: ٦٣٥، مصدر سابق.
- (٤) صحيح مسلم ٤: ٢٢٥٠، ومثله في ملاحم نعيم بن حماد: ١٥٥. وفيه: (قالوا: يا رسول الله فكيف نصلي في تلك الأيام القصار؟ قال: تقدرين كما تقدرين في هذه الأيام الطوال ثم تصلون)، مسند أحمد بن حنبل ٤: ١٨١.
- (٥) القصص: ٧١ - ٧٢.
- (٦) الكهف: ٩٠.
- (٧) أي: تُذهبه؛ لأنّ وبق بمعنى أهلك، وتُسمّى الذنوب بالموبقات لأنّها تُهلك فاعلها.
- (٨) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٣: ٣٥٥، ب ٩، كتاب الصلاة، أبواب التيمم، ح ٩.
- (٩) المحاسن (البرقي) ٢: ٣٧٢، باب الضرورات، ح ١٣٣.
- (١٠) الخصال (الصدوق): ٤٧٢، باب الأربعمئة.
- (١١) المقنع (الصدوق): ١٣.
- (١٢) العروة الوثقى (الطباطبائي اليزدي) ٢: ١٣٩.
- (١٣) مستمسك العروة الوثقى (الحكيم) ٨: ٤٧٩.
- (١٤) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٤: ١٩٨، ب ٢٠، أبواب المواقيت، ح ٢.
- (١٥) موسوعة السيد الخوئي ٢٢: ١٤٢.
- (١٦) فيض العروة الوثقى ٢: ٢٠٨، وهي تقارير الشيخ الفياض.
- (١٧) البقرة: ١٤٣.
- (١٨) الكافي (الكليني) ٦: ٥٤١، مرفوعاً عن الإمام الكاظم عليه السلام.

- (١٩) النساء: ١٠٣.
- (٢٠) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٤ : ٨، ب ١، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، ح ٣، ٤، ٥.
- (٢١) البقرة: ١٨٣.
- (٢٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١ : ٢٣، ب ١، أبواب مقدمة العبادات، ح ١.
- (٢٣) تعاليق مبسوطة (الفيّاض) ٥ : ٢٠٧.
- (٢٤) مستمسك العروة الوثقى (الحكيم) ٨ : ٤٧٩.
- (٢٥) موسوعة السيد الخوئي ٢٢ : ١٤١.
- (٢٦) المصدر السابق ٢٢ : ١٤٠.
- (٢٧) المصدر السابق ٢٢ : ١٤٣.
- (٢٨) هود: ١١٤.
- (٢٩) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٤ : ١٠، ب ٢، أبواب أعداد الفرائض، ح ١.
- (٣٠) بحار الأنوار (العلامة المجلسي) ٨٢ : ٢٣٦، ح ٦٦. ومثله في نهج البلاغة: الخطبة ١٩٩، وفي من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ١ : ١٣٦، ح ٦٤٠.
- (٣١) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٤ : ١٩٨، ب ٢٠، أبواب المواقيت، ح ٢.
- (٣٢) موسوعة السيد الخوئي ٢٢ : ١٤٣.
- (٣٣) ما وراء الفقه (محمّد الصدر) ١، ق ٢ : ٣٠١.
- (٣٤) تعاليق مبسوطة (الفيّاض) ٥ : ٢٠٧.
- (٣٥) البقرة: ١٨٥.
- (٣٦) موسوعة السيد الخوئي ٢٢ : ١٤٥.
- (٣٧) العروة الوثقى مع تعليقات عدة من الفقهاء العظام ٣ : ٦٣٥.
- (٣٨) مهذب الأحكام (السبزواري) ١٠ : ٢٩٦.
- (٣٩) تحف العقول (ابن شعبة) : ٢٥٩.
- (٤٠) فيض العروة الوثقى ٢ : ٢١٠.

- (٤١) هود: ١١٤.
- (٤٢) محاضرة للسيد السيستاني بتاريخ ٢٢/ رجب /١٤١٧.
- (٤٣) الحج: ٦١.
- (٤٤) سانحة: المعروف أنّ الموضوع يجب أن يتحقق فعلاً ليتحقق الوجوب، لكن يمكن أن لا يكون كذلك بأن يكون:
- أ- تقديرياً كالأمثلة المذكورة في هذا البحث.
- ب- ظنياً كصيام الأسير والمحبوس الذي لا يمكنه التعرف على شهر رمضان فيصوم شهراً يتوخاه كما في الصحيحة.
- ج- - تنزلياً، ويمكن تقريبه على ما ورد من أنّ من صام ثلاثة أيام من الشهر فكأنما صام الشهر كله، فيحصل صائم الثلاثة على الآثار المترتبة على صيام الشهر.
- (٤٥) البقرة: ١٩٦.
- (٤٦) كما في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام، وفي موثقة زرعة قال: (سألته عن رجل أحصر في الحج، قال: فليبعث بهديه إذا كان مع أصحابه، ومحلّه أن يبلغ الهدي محلّه، ومحلّه منى يوم النحر إذا كان في الحج، وإن كان في عمرة نحر بمكة فإنما عليه أن يعدهم لذلك يوماً، فإذا كان ذلك اليوم فقد وفى وإن اختلفوا في الميعاد لم يضره إن شاء الله تعالى) [وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٣ : ١٨٢، ب٢، أبواب الإحصار والصد، ح ٢].
- (٤٧) العروة الوثقى مع تعليقات مراجع الدين ٣ : ٦٣٥.
- (٤٨) ما وراء الفقه (محمّد الصدر) ١، ق ٢: ٢٩٦.
- (٤٩) المصدر السابق: ٢٩٧.

## ثبوت هلال شهر ذي الحجة وإجزاء المتابعة لحكم القاضي

### القسم الثاني

□ آية الله الشيخ محمد أمين المامقاني

الوجه الثالث: وهو ما استدلّ به جمع منهم السيد الحكيم في صوم المستمسك<sup>(١)</sup> وأستاذنا المحقق في مجلس بحث الحجّ، وهو التمسك بما رواه شيخ الطائفة في (التهذيب) بإسناد معتبر إلى أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام: أتأشكنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلما دخلت على أبي جعفر عليه السلام وكان بعض أصحابنا يُضحى فقال عليه السلام: [الفطر يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يُضحى الناس، والصوم يوم يصوم الناس]<sup>(٢)</sup>.

بتقريب:

إنّ هذه الرواية تدلّ بوضوح على وجوب المتابعة وموافقة ما يكون عليه الناس من صومٍ وإفطارٍ وإضحاء في الحجّ، بل ظاهرها تنزيل الأضحى يوم يُضحى الناس منزلة الأضحى الحقيقي الواقعي تشريعاً، نعم هي مفروضة حال الشكّ في ثبوت الأضحى والصوم والإفطار، فيعملون حسبما يعمله عموم الناس - الحجيج والصائمين - حتى إذا كانوا تابعين مقهورين للمتسلّطين على أمور الحجّ والصوم.

والظاهر كون الرواية معتبرة من حيث السند - حسب النظر المختار - والدلالة واضحة.

لكن قد يُناقش في السند وفي الدلالة، فلا بدّ من تقريب المناقشتين وتفصيل الكلام لأهمية المبحث عبر نقطتين:

النقطة الأولى: في بيان الإشكال السندي.

والظاهر أنّ رجال السند أجلاء لا مغمز فيهم سوى أبي الجارود - زياد بن المنذر - والمختار قبول روايته وإن كنا لا نثق بصحة عقيدته أو نثق بانحرافها، لكن على المبنى المختار من قبول رواية من يُوثق بصدق إخباره وإن كان فاسد العقيدة أو مشكوك الصحة، فهذا الرجل مصداق هذه الكبرى التي حقّقناها في ملحقات بحوث حجّية خبر الثقة.

وهذا الرجل قد وثّقه الشيخ المفيد في رسالته العددية حين جعله في عداد (الأعلام المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام، وممن لا يُطعن عليه ولا طريق لدمّه، وهم أصحاب الأصول المدوّنة والمصنّفات المشهورة)، والاعتبار عندنا لظهور وثاقة الرجل من مجموع العبارة ظهوراً إجمالياً؛ فإنّ الرجل - أبا الجارود - وإن كنا نشكّ في إنطباق بعض أوصاف عبارة الشيخ المفيد عليه، إلا أنّها عبارة تعمّه وغيره، ويكفي لصحتها انطباق بعض الأوصاف، ونستفيد منها توثيقه.

وهذا التوثيق مؤيد برواية ابن أبي عمير عنه في أمالي الصدوق<sup>(٣)</sup>.

نعم، في سندها: (جعفر بن محمد بن مالك الفزاري)، وهو ضعيف؛ فلذا جعلناها مؤيَّدة.

كما نقوي توثيقه أو نُؤيِّده بعبارة ابن الغضائري المأثورة عن كتابه - الذي نعمل به ونقبله ولا نشكّ فيه؛ لرواية أجلاء علمائنا له - فقد قال عنه: (زياد هو صاحب



المقام، حديثه في حديث أصحابنا أكثر منه في الزيدية، وأصحابنا يكرهون ما رواه محمد بن سنان عنه، ويعتمدون ما رواه محمد بن بكر الأرحبي<sup>(٤)</sup>.

وهذه العبارة واضحة الدلالة عندنا على أنّ ابن الغضائري يثق بالرجل ولا يقدر في قبول حديثه.

بل ظاهرها مفروغية قبول روايته واعتمادها عند الأصحاب في خصوص ما يرويه عنه الأرحبي؛ إذ أنّ ظاهرها حكاية قبول علماء المذهب حديثه واعتمادهم روايته من طريق محمد بن بكر الأرحبي.

ولعلّ عدم قبولهم رواية محمد بن سنان عنه لضعفه عندهم، أو لأنّ محمد بن سنان قد توفّي عام (٢٢٠هـ) فكانت روايته عنه بعد صيرورته زيدياً ومن رؤسائهم وكان تغييره في زمان الصادق عليه السلام بعد خروج زيد، بينما الأرحبي قد توفّي (١٧١هـ)، وهذا وقت متقدّم فتكون روايته عن زياد أبي الجارود قبل تغييره وانحراف عقيدته.

هذا بيان واضح مختصر حسب المختار في توثيق روايته، ويُمكننا القول بوثوق: إنّه من انضمام بعض هذه الوجوه إلى بعض وانضمام بعض ما لم نذكره من وجوه القبول أو الرفض - حصل لنا الوثوق الشخصي بصحة روايته وقبولها وعدم وضوح رفضها بقريضة واضحة أو أمانة صالحة.

هذا، وقد يُناقش في قبول خير أبي الجارود - المبحوث عنه - بلحاظين آخرين:

أ- بلحاظ أنّ الرسالة العددية منسوبة إلى الشيخ المفيد، ولم تثبت صحة نسبتها إليه، وهي غير موجودة عند المحدثين الجليلين صاحبي (البحار) و(الوسائل) بدليل عدم روايتهما عنها.

ب - بلحاظ أنها تصف بالأوصاف العالية بعض من عُلم ضعفه أو تضعيف الشيخ المفيد نفسه له في بعض كتاباته وتحقيقاته أو كان مجهولاً في نفسه أو كان خبيثاً في عقيدته أو سلوكه، فلا ينفع الوصف المذكور فيها بحق أبي الجارود.

أقول:

إنّ الرسالة العددية تتصدّى لبيان أنّ المقياس في ثبوت الهلال هو الرؤية دون العدد، كتبها الشيخ المفيد لإبطال القول بأنّ الاعتبار في تحقّق الشهر وتاممه والمعيار هو العدد - ٢٩، ٣٠ -، وهذه الرسالة موجودة عند بعض معاصري الشيخين الحرّ العاملي والمجلسي، أعني: المحدث الجليل الحويزي صاحب تفسير (الدر المنثور)، الذي حكى الشيخ الطهراني في الذريعة<sup>(٥)</sup> وجودها عنده وإصراره جازماً بأنّها للشيخ المفيد، فعدم وجودها عند علمين محدّثين لا يمنع من صحة انتسابها مع وثوق جمع - ظاهراً - بصحة نسبتها وظهور عباراتها الموافقة لقلم وتفكير الشيخ المفيد، فراجع وتأمل إن كنت من أهل الخبرة والاطلاع على كتابات الشيخ المفيد.

ثمّ إنّ العبارة الواصفة تصف المجموع وتبالغ في شأن الجميع، وليس الوصف لواحد مخصوص كأبي الجارود، ولا الوصف لكلّ واحدٍ واحدٍ منهم، فلعلّ نظره في الوصف الراقي إلى بعضهم ممّن يستحق الثناء العالي والوصف الراقي، وليس لجميعهم، وهذا حاصل في العُرف الخطابي والبيان العقلائي من دون محذور، فيكفي هنا أن ينطبق بعض الأوصاف على أبي الجارود لنستفيد وثاقته قطعاً وإن لم ينطبق بعضها الآخر عليه جزماً، فلا يتمّ الإشكال الثاني.

نعم، إذا تحقّق منه وصف أبي الجارود بالخصوص بتلكم الأوصاف الراقية فلا يُقبل منه؛ لأنّنا نعرفه بأنّه من رؤساء الزيدية وتنتسب إليه بعض فرقها - أعني: الجارودية -

وهذا طريق للطعن والذم لو ثبت عليه، لكنّه لم يتحقّق عندنا ذلك يقيناً، بل هو محتمل قوياً.

كما لا يضّرّ جهالة بعض الرواة المذكورين في هذه الرسالة؛ فإنّ الشيخ المفيد من أعلام الفقهاء العارفين برجال الحديث القريبين من عهد أصحاب الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، وكثير من المجاهيل عندنا هم معروفون عندهم، بل لولا تعريفه وتعريف أمثاله من المشايخ نظير الكشي وابن الغضائري ونجمله والطوسي والنجاشي ونحوهم لكان غالب الرواة أو تمامهم مجهولين عندنا.

وباختصار: سند الشيخ في هذه الرواية إلى ابن المغيرة صحيح جداً، وأبو الجارود مقبول الرواية اطمئناناً، والرسالة العددية هي للشيخ المفيد ظاهراً، فتصبح الرواية معتبرة سنداً وصدوراً.

#### النقطة الثانية: الإشكال الدلالي

فإنّه قد يُشكّك في دلالتها بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: إنّ الاستدلال بالرواية متوقّف على أن يُراد من [الناس] خصوص المخالفين في المذهب كي يتمّ به الاستدلال. لكن المراد من [الناس] في الرواية والذين يُنَاط الصوم والإفطار والتضحية بعملهم هم عموم المسلمين ظاهراً لا خصوص المخالفين، لا أقلّ من أن يكون كلا المعنيين محتملاً من دون شاهد على إرادة المعنى الثاني - خصوص المخالفين -، فتكون الرواية مجمّلة لتردّد لفظها بين معنيين.

ويردّه: إنّ الظاهر لنا من الرواية الشريفة هو إرادة عموم الناس الذين يصومون ويفطرون ويحجون ويضحون، والذين يكونون تابعين عادةً لمن لهم السلطنة والسيطرة،

ولهم تمثيل الإسلام وحمائته والتزام مبادئه وتطبيق شرائعه، بحيث يكون ظاهرهم حاكياً عن الإسلام وإن لم يكونوا متدينين مطبقين واقعاً لمبادئ الإسلام وأحكامه، وهذا موجود في كل زمانٍ ومنه زماننا وزمان الإمام الباقر عليه السلام المروي عنه هذا الخبر.

وعليه، إذا صام هؤلاء يوم الشكّ أو أفطروا يوم الشكّ أو ضحوا يوم الشكّ وكان الزمان زمان تقية بحيث لا مجال للعمل بالموازين الشرعية الخاصة المعتمدة، فيكون صومهم مع الناس وإفطارهم معهم وتضحيتهم معهم مشروعة صحيحة.

نعم، إلا أن يدلّ الدليل الخاصّ على رفع اليد عن صحة العمل وعلى عدم إجزائه أو على لزوم التدارك بقضاء الصوم فيما لو أفطر في عيدهم وهو من أيام رمضان، ولا محذور حينئذٍ؛ لأنّ أتباع الدليل أينما سار نسير ثمّ بعد ثبوته نخصّص به أو نقيّد إطلاق المطلق.

الوجه الثاني: إنّه يحتمل التقية في هذه الرواية؛ لأنّ المروي عن النبي صلى الله عليه وآله: [الصوم يوم تصومون، والفطر يوم تفترون، والأضحى يوم تضحون]<sup>(٦)</sup>، ونقل الترمذي عن بعضهم تفسيره بأنّ (الصوم والفطر مع الجماعة وعظم الناس) عمومهم وغالبهم؛ بتقريب: إنّ مفاد الرواية النبوية عين مفاد رواية أبي الجارود، فيحتمل صدور روايته تقيّةً - لا لبيان الحكم الواقعي.

لكنّه إشكال ضعيف جدّاً؛ فإنّ احتمال صدور الرواية تقيّةً أو موافقة الخبر الحجة لرواياتهم لا يمنع من العمل بالخبر ما لم يحصل التعارض بينه وبين حجة أخرى ثمّ ينتفي مرجح الشهرة وموافقة الكتاب، فيُصار إلى الترجيح بمخالفتهم والإعراض عمّا يُوافقهم.

وإلا لو أردنا الإعراض عن كل خبر يُوافق مضمونه مضمون رواياتهم - أي: أردنا ترك العمل بالخبر المعتبر سندا الواضح دلالة لمجرد موافقة مضمونه لمضمون أخبارهم - لزم المحذور الباطل جزماً، وهو واضح الفساد جداً.

### والمتحصّل:

اعتبار سند الرواية وسلامة دلالتها من دون تمام إشكال عليها، فهي حجة على التصحيح والإجزاء ظاهراً، فإذا حصل الشكّ في صوم أو فطر أو أضحى وشاع بين عموم الناس ومن يظهرون بمظهر الإسلام ويبيدهم الأمور والسلطات كان الصوم مع صومهم والفطر مع إفطارهم والإضحاء مع تضحيتهم، نعم يخرج عن هذا الخبر المختصّ بالشكّ: صورة حصول العلم واليقين بخطأ ما شاع بينهم من يوم الصوم أو الفطر أو الأضحى؛ وذلك لاختصاص الخبر بموارد الشكّ.

الوجه الرابع: التمسك بإطلاق أدلة تشريع التقية - من قبيل: [التقية ديني ودين آبائي]<sup>(٧)</sup> و [التقية في كل شيء إلا في النبذ والمسح على الخفين]<sup>(٨)</sup> - فإنّه استظهر بعض الفقهاء منها صحة العمل وإجزاء النسك المأثري به تقية؛ كأن يقف في عرفة ومزدلفة مع السنّة وعلى طبق حكم قاضيهم بيوم عرفة، قال سيدنا الحكيم عليه السلام في (دليل الناسك): (الذي يقتضيه عموم [التقية ديني ودين آبائي] أنّه إذا حكم القاضي للمخالفين بثبوت الهلال نفذ حكمه، وجاز ترتيب الآثار عليه)، وقال في وضوء مستمسكه: (إنّ ظاهر كونه ديناً: الإجزاء)<sup>(٩)</sup>، ونقرّبه ببياننا:

إنّه إذا جاء المكلف - في موضع التقية وخوف الضرر - وأتى بعملٍ فاقد لجزءٍ أو لشريطٍ أو واجدٍ لمانعٍ من موانع صحة ذلك العمل فيحكم بصحته وإجزائه عن الواقع بلحاظ دلالة النصوص - على أنّ التقية دينهم وطريقتهم عليهم السلام، فيلزم وجوب المتابعة تكليفاً

وصحة العمل وأجزائه وضعاً، وأن الحكم الواقعي الأولي ينقلب إلى حكم واقعي ثانوي على طبق ما تقتضيه التقية.

وفيه:

أولاً: إنّ الظاهر من كلمة [التقية] التي هي موضوع الحكم هو الالتقاء والتحدّر والتوقّي ممّن يُخشى ضرره وأذاه، والظاهر من كلمة [دين] هو الطريقة، فيكون معنى قوله (عليه السلام): [التقية ديني ودين آبائي]: إنّ الالتقاء من الظالمين وممّن يُخشى ضررهم هو طريقة الإمام (عليه السلام) وطريقة آبائه (عليهم السلام) وسيرتهم ودينهم، فتكشف الرواية عن رجحان الالتقاء حين الإضطرار وعند المعاشرة معهم، وصاحب التقية مأجور، وقد جرت عليها سيرتهم وطريقتهم.

ولا يظهر من الرواية الإجزاء؛ فإنّ استكشافه يتوقف على أن يكون المراد من كلمة [التقية]: الفعل المتقى به وأنه مطابق لدينه ودين آبائه ولا تحتلّ صحة العمل بنقص بعض أجزائه وشروطه، وهذا المعنى محتاج لمؤونة بيان مفقود في الرواية، فإنّ الظاهر من كلمة [التقية] المعنى المصدري الحدّي، أعني: الالتقاء والحذر ممّن يُخشى ضرره، لا أقلّ من ترّد المراد الجدي من قوله [التقية ديني] بين إرادة (الالتقاء) وبين إرادة (الفعل المتقى به)، فلا يُمكن التصديق بظهور أحاديث [التقية ديني] في الصحة والإجزاء المستلزم لسقوط التكليف الواقعي الأولي وانقلابه إلى واقعي ثانوي ينتفي معه وجوب التدارك بالإعادة أو القضاء.

نعم، لو أحرزنا دلالة الخبر وظهور لفظة [التقية] في إرادة العمل المتقى به كان ظاهر قوله [التقية ديني] الإجزاء.

وثانياً: إنّه مع التنزّل وتسليم دلالة خبر [التقية ديني] على إرادة (الفعل المتقى به ديني) فإنّ القدر المتيقّن منه ما لو كان العمل المتقى به موافقاً لمذهبهم من حيث الحكم الكليّ، دون ما لو كان العمل موافقاً لمذهبهم من حيث الموضوع الخارجي نظير ثبوت هلال ذي الحجّة ويوم عرفة عند القاضي أو من بيده أمر موقفي عرفة ومزدلفة وتحت سلطنته؛ فإنّ نصوص التقية لا يُحرز لها إطلاق يعمّها ويشملها، كما صرّح به جمع من أعظم الأواخر كالنجفي الذي سبق نقل عبارته وفتياه في كتابه الجواهر<sup>(١٠)</sup>.

#### والحاصل:

إنّه لا يظهر من نصوص [التقية ديني] صحة العمل المأتيّ به تقيةً وإجراؤه عن التكليف الواقعي وانقلاب الوظيفة إلى الواقعي الثانوي على طبق ما تقتضيه التقية، فلا تنفع دليلاً لإجزاء الوقوف معهم في غير يوم عرفة واقعاً وبحسب الموازين الشرعية لثبوت الهلال المعتمد عندنا فقهاً.

نعم، أفاد أستاذنا المحقّق قدس في مجلس بحثه أنّه إذا كان الواقف معهم تقيةً يَحتمل مطابقة حكم القاضي للواقع من دون يقين بالمخالفة مع الواقع اندرج الفرع تحت كبرى كلية في فهم هذه النصوص: العمل المأتيّ به تقيةً إذا كثّر الابتلاء به وتكرّر وقوعه في الخارج - كالفرض المبحوث الذي هو محلّ ابتلاء المؤمنين كثيراً طيلة زمان المعصومين عليهم السلام - ومع ذلك لم يرد في نصوص التقية وغيرها ولو في رواية ضعيفة كما لم يرد في التواريخ احتياط الأئمة عليهم السلام في حجهم المتكرّر ولا ورد أمرهم لأصحابهم بالاحتياط والوقوف في يوم عرفة الواقعي أو بحسب موازين ثبوت الهلال، بل كانوا يتابعون حكم القاضي ويقفون مع القوم؛ ممّا يكشف عن أجزاء العمل: الوقوف معهم وأداء المناسك على طبق ما تقتضيه التقية. انتهى ما أفاده قدس.

أقول: هذا التقرير يبتني على كبرى ذكرها تقيّد في مجلس بحثه وصرّح بها مكرراً في فقهه، وهي التفصيل بين ما يعمّ الابتلاء به وبين ما لا يعمّ الابتلاء به من الأعمال المأثري بها تديناً.

فيكون حمل نصوص التقية هنا - وهي مطلقة - على هذا التفصيل هو تقييد لها من غير مقيّد واضح أو دليل لائح.

نعم، يُمكن ذكر هذا التفصيل في الاستدلال بالسيرة التشريعية، لكن في هذه النصوص لا يُمكن قبول التفصيل من دون إقامة دليل واضح مقيّد أو مخصّص لإطلاق نصوص التقية.

والصحيح مناقشة الاستدلال بنصوص [التقية ديني] بعدم وضوح دلالتها على صحة العمل المأثري به تقية وإجزائه عن الواقع؛ لظهورها - بتقريب متقدّم - في شرعية العمل المتقى به لا أكثر، فيحتاج فهم الإجزاء إلى دليل، ولا تُساعده نصوص التقية.

هذا كلّ بلحاظ الحديث المتكرّر في الروايات والصحيح في بعض أسناده: [التقية ديني ودين آباي] كصحيحة معمر بن خلاد<sup>(١١)</sup>.

وأما حديث أبي عمر الأعجمي: [التقية في كلّ شيء إلا في النبيذ والمسح على الخفين]<sup>(١٢)</sup> فيقرّب فهم الإجزاء منه بأنّ ظاهر الحديث هو أنّ كلّ شيء ممنوع إذا اضطرّ إليه ابن آدم واتقى به فالتقية مشروعة، أعمّ من تحريم العمل المتقى به ومن كونه ترك واجب نفسي استقلالي أو مقدّمي، فيثبت إجزاء العمل الناقص لإخلاله بجزء أو شرط وجودي أو عدمي، ويشهد للتعميم والتسوية: قوله ﷺ: [إلا في المسح على الخفين]؛ فإنّ المسح على الخفين في نفسه جائز ليس بجرام ولا ممنوعاً عنه، والتقية فيه قائمة متحققة



في الاجتزاء به في الضوء، واستثناء الإمام عليه السلام النبذ والمسح على الحقيين من قوله: [التقية في كل شيء] شاهد واضح على ثبوت التقية فيما عداهما على الإطلاق وعلى أجزاء العمل الناقص عن الواقع إذا كان ناقصه للتقية.

لكن في كون الخبر دليلاً وحجةً منع واضح من جهة عدم الوثوق بالصدور؛ فإن أبا عمر الأعجمي مجهول الحال، ولا ينفع رواية ابن أبي عمير بواسطة عنه حسب المبنى المختار من توثيق من يروي عنه ابن أبي عمير مباشرة من دون واسطة.

نعم، سند الخبر في كتاب (المحاسن) في بعض نسخه (عن هشام وأبي عمر العجمي)، فيكون الخبر صحيحاً. لكن السند الموجود في بعض نسخ المحاسن الظاهر أنه اشتباه ولا يمكن اعتماده؛ وذلك لوجود الواسطة في طريق الشيخ الكليني وخصال الشيخ الصدوق بين ابن أبي عمير وبين أبي عمر، وكتابهما مشهوران متداولان ومحلّ عناية العلماء والمحدثين عبر العصور أكثر من كتاب المحاسن، كما أنهما أصح وأضبط من كتاب (المحاسن) لو كانت نسخه بتمامها على هذا النحو ولا يقين بذلك، فيرجح وجود الواسطة بين ابن أبي عمير وأبي عمر. ويتحصّل عدم اعتبار السند أو عدم الوثوق بصدور الخبر.

نعم، تكاد تكون الدلالة واضحة في ضوء ما قربناها وبحسب القناعة الشخصية، فتصلح الرواية مؤيداً لدليل الأجزاء فيما نحن فيه؛ فإن ترك الوقوفين في زمانهما المخصوص - ما بين الزوال والغروب يوم عرفة وما بين الفجر والشروق يوم العيد - هو أمر ممنوع شرعاً، والتقية في كل شيء واردة ومجزية بشهادة الاستثناء بالتقريب المتقدم.

والمتحصّل المقصود استنتاجه هو: صحة العمل الناقص تقيّةً وإجزؤه عن الأمر الواقعي الأولي ظاهراً، بل يُمكننا القول بوثوق في ختام البحث في الصورة الأولى - وهي:

احتمال صحة حكم القاضي بهلال ذي الحجة وبيوم عرفة مع احتمال عدم مطابقته للواقع -: يُمكن أن تنضمّ بعض هذه الوجوه إلى بعض ويتولّد عند الفقيه الخبير الاطمئنانُ الفعلي بصحة الحجّ عند الوقوف معهم في عرفة ومزدلفة المقيّد باليوم التاسع والعاشر وعند أداء مناسك الحجّ المقيّدة بيوم العيد إذا فُقدت المندوحة والمخلص من أداء المناسك وحضور الموقفين في الوقت المحدّد، وسنبيّن في القريب محلصاً لمن يتمكن عليه.

بل إنّ الفقيه الخبير يُمكنه أن يستفيد من بعض هذه الوجوه المتقدّمة حكم الإجزاء في المتابعة تقيّةً واضطراباً في الصورة الثانية.

الصورة الثانية: وهي ما إذا علم المكلف المحرم للحجّ وقطع بخطأ القضاء وعدم مطابقته لواقع يومي عرفة والعيد، فإنّه إذا سلّمنا قصور السيرة التشريعية عن الدلالة على صحة الحجّ وإجزاء الوقوفين في غير الزمان المخصوص في موارد العلم بخطأ حكم القاضي بالهلال وبيومي عرفة والعيد - إمّا لعدم إحراز السيرة أو لعدم إحراز الإمضاء - وقصور نصوص [التقية ديني] وخبر أبي الجارود عن الوفاء بالدلالة المزبورة فإنّ بعض نصوص التقية ك [التقية في كلّ شيء إلا في النبذ والمسح على الخقيّن] غير قاصر الدلالة.

وأوضح منه دلالة وأقوى حجّة: دليل الاضطراب تقيّةً إلى عدم التقيّد بالزمان المخصوص في موقفي عرفة ومزدلفة وعدم التقيّد بالزمان أو المكان المخصوص في بعض مناسك الحجّ الواجبة في منى؛ حيث يُمكن الاستدلال به على إجزاء الوقوفين ومناسك منى لاسيما لو لاحظنا بعض نصوص التقية الواردة في موارد مخصوصة يُعلم فيها بفساد العمل المأمور به تقيّةً وعدم مطابقته للواقع ومع ذلك أمرنا الشارع بالمتابعة واجتزأ بها فكان حكماً واقعياً ثانوياً.

إلا أنه ينبغي الاحتياط في الدين في الحجّ الواجب كحجّة الإسلام التي هي ركن من أركان الإسلام وتجب في العمر مرّة؛ لأمرين:

الأمر الأوّل: لأنّ القدر المتيقّن من هذه الأدلّة صورة عدم العلم بفساد حكم قاضي الديار المقدّسة بالهلال وبيومي عرفة والعيد.

الأمر الثاني: ولوجود الشكّ الأكيد في النفس في صحة وإجزاء العمل الركني في الحجّ كالموقفين وغير الركني كمناسك منى يوم العيد عند العلم القاطع بعدم كون يوم عرفة عندهم هو يوم عرفة واقعاً أو عند العلم القاطع بعدم كون يوم العيد عندهم هو يوم العيد واقعاً أو عند العلم بذبح هديه خارج منى لمنع السلطات التنفيذية ذبح الأضاحي في منى كما هو الحال في عصورنا.

فلذا نحتاج ونفضّل للقادر تحصيل المخلص أو بإعادة حجّة الإسلام أو حجّة النذر أو نحوهما من الحجّ الواجب دون المندوب، لاسيما إذا لم يدرك الموقف في عرفة وفي مزدلفة ولو مسّاه.

نعم، حيث كان عمدة الدليل هو دليل الاضطرار وبعض نصوص التقية كـ [التقية في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم] فالاضطرار وخوف الضرر مقوم للتقية، ولا يتحقّق الاضطرار مع وجود المندوحة والمخلص من موجب التقية؛ إذ لو أمكنه التخلّص من الضرر والتوقّي والتحدّر بطريق من الطرق لم تنتف المندوحة ولم تصدق الضرورة التي هي قوام التقية، فلا تأتي أدلّة التقية ولا تُفيد الإجزاء.

فلذا لا بدّ من فرض عدم المندوحة عند المكلف حتى تتحقّق لديه التقية الخوفية الاضطرارية وتجري أدلّتها وتنتج الإجزاء عن الحكم الواقعي الأوّل.

ومن هنا إذا أمكن المحرم للحج - بعد الوقوف بعرفات ومزدلفة مع القوم وتمكن يوم عيدهم من الذهاب إلى عرفات للحضور فيها ولو قليلاً كربع ساعة متظاهراً بالتعبّد على تربتها أو فاحصاً عن نقودٍ ضاعت منه أو متاعٍ نسيه وجاء يفحص عنه ويأخذه، فيدرك مسّى الوقوف الاختياري ويأمن ضرّ وحساب من يخشى أذاه ثم يأتي مزدلفة فجراً ثم يرجع إلى منى لأداء مناسكها كانت له مندوحة.

وهكذا لو أمكنه إدراك أحدهما - وقوف عرفة أو وقوف مزدلفة - فكانت له مندوحة تنتفي معها الضرورة.

وهكذا لو قدر يوم عيدهم على الذهاب إلى مكّة المكرمة بعد الظهر من طريق عرفات وعند بلوغها يتوقّف فيها يسيراً - ولو دقائق معدودة كعشرة أو عشرين - فيُدرك مسّى الوقوف وهو كافٍ لصحة الحجّ، أو يذهب إلى مكّة رأساً ثم يخرج منها إلى عرفات ويتوقّف فيها يسيراً قبل غروب شمس يوم عيدهم إذا كان يوم عرفة عندنا، ثم يرجع إلى منى وقد أدرك مسّى الحضور في عرفات - دقائق قبل غروب شمس يوم عيدهم - ثم لو مرّ بمزدلفة ليلاً أجزأه الوقوف اليسير بها؛ لأنّه خائف، أو أمكنه إتيانها فجراً قبل طلوع الشمس في ثاني يوم عيدهم ثم يرجع إلى منى لأداء مناسكها كانت له مندوحة تنتفي معها الضرورة.

وإذا لم يكن في التخلّص خوف مضرّة - من هذا أو ذاك أو غيرهما ممّا يمكنه معه الوقوف بعرفة ومزدلفة ولو الاضطراري منه - تعيّن عليه، وتخلّص به من العمل الناقص.

وإنّما تكون له مندوحة ومخلص من الاضطرار والضرورة في هذه المصاديق أو نحوها إذا لم يكن عمله منافياً للتقية - أي: أمكنه التخلّص من سؤال الظالم وأذاه ولم يكن

في معرض الخطر والمتابعة - وإلا فلا موجب له ولا مسوغ للعمل المنافي للتقية، بل يكون حراماً مأثوماً عليه وفي الخبر الصحيح: [لا إيمان لمن لا تقية له]<sup>(١٣)</sup> فيكون العمل الموافق للتقية مطابقاً لدين الله سبحانه مأجوراً عليه، ويكون مخالفتها وتعرض النفس للخطر والضرر خلاف الدين والإيمان مأثوماً صاحبه.

ثم إنَّ المحرم بالحج إذا كان يحتمل مطابقة القضاء بيوم عرفة مع الواقع ووقف معهم صحَّ حجه بمقتضى الوجوه المتقدمة.

وإذا كان يقطع بعدم مطابقتها مع الواقع ولم يُمكنه الحصول على الموقف الاختياري أو الاضطراري لعرفة ومزدلفة أو موقف مزدلفة خاصة عدل بنيته وإحرامه إلى العمرة المفردة وأتمّها ثم سعى للحج في عام لاحق بمقتضى الكبرى الفقهية: (من أحرم للحج ولم يتمكن من إدراك الوقوفين لمانع عقلي أو لعذر شرعي انقلبت وظيفته إلى العمرة المفردة)، بخلاف من وقف معهم في عرفة أو في مزدلفة أو فيهما معاً فإنَّ حجّه تامّ صحيح إن شاء الله، ولا تأتي الكبرى المزبورة.

ومما تقدّم يتبين أمر يُسأل عنه ويبتلى به في زماننا ويرغب البعض فيه - احتياطاً لدينه وحجّه - وهو حكم المحرم بالحج إذا أراد الاحتياط في مناسك حجّه أو خالف ما تقتضيه التقية متخيلاً اقتضاءها الاحتياط للوقوف في يوم عرفة والعيد واقعاً وحسب اعتقادنا، وهو يُمكن تصوّره على أنحاء:

النحو الأوّل: أن يُفرض احتياطه لاحقاً بعد وقوفه معهم ومتابعته لهم في الموقفين وبحسب معتقدهم - وهذا هو الغالب تحقّقه خارجاً -، فإذا أتى بوظيفة التقية وعمل بموجبها بأن وقف معهم في يوم عرفتهم وعيدهم، فيكون وقوفه اللاحق في يوم عرفة ويوم العيد بحسب معتقدنا احتياطاً صحيحاً إذا لم يكن منافياً للتقية، أي: لم يكن فيه خطر المتابعة والأذى من السلطات الظالمة.

وإلا إذا خاف السجن أو هتك العرض أو نحوهما كان عمله مبعوضاً، إلا إذا أمكنه التخلّص من الأذى والضرر أو الحبس أو نحوها - كأن يخرج من منى يوم عيدهم بعد الظهر ماراً بعرفة إلى مكة متوقفاً فيها ولو يسيراً بقصد الوقوف في عرفات لحجته قريبة إلى الله فيدرك الركن - مسمى الوقوف الاختياري في عرفة - وإذا سئل اعتذر بعذرٍ يخلّصه من متابعتهم وأذاهم وكان احتياطاً حسناً.

وإلا إذا لم يتمكن من التخلّص عن أذاهم أو حبسهم أو مساءلتهم كان احتياطه منافياً للتقية - التوقي من ضررهم - وهو حرام مبعوض شرعاً، و [لا إيمان لمن لا تقية له]، ويكفيه وقوفه معهم.

النحو الثاني: أن يُفرض احتياطه بالوقوف في عرفة ومزدلفة حسب معتقده من دون الوقوف معهم في عرفة ومزدلفة يومي عرفتهم وعيدهم لشكّه واعتقاده - قطعياً أو ظنّياً - خطأ حكم قاضيهم بالهلال وبيوم عرفة، فلا يخلو من أن يكون وقوفه في عرفة ومزدلفة على خلاف موقفهم منافياً للتقية أو لا يكون منافياً للتقية:

أ- فإن كان وقوفه منافياً للتقية كأن يخشى الخطر وضرر النفس أو هتك العرض أو نحو ذلك كان عمله محرّماً وخلاف الدين والشرع المبين [ولا إيمان ولا دين لمن لا تقية له] كما في بعض الأخبار الصحيحة<sup>(١٤)</sup>، فلا يجزي وقوفه في يوم عرفة بحسب معتقده عن الوقوف الواجب عليه في عرفة ومزدلفة، ولا يصلح الحرام عملاً قريباً وامتنالاً صحيحاً للأمر الشرعي بالوقوفين.

مضافاً إلى قوّة احتمال إرادة المشرّع الأقدس الوقوف معهم للظهور بمظهر الوحدة الإسلامية، فيكون تخلفه عن الحضور في عرفات ومزدلفة معهم حال اجتماع المسلمين منافياً للتشريع وإرادة المشرّع الأقدس.

ب - وإن لم يكن وقوفه في عرفة ومزدلفة يوم عرفة والعيد بحسب اعتقاده منافياً للتقية - كأن لم يتوقع الخطر ولم يخف الضرر والسؤال والمتابعة، أو أمكنه التخلص من الضرر طول الوقت أو أن يقف يسيراً ولو دقائق معدودة ويعتذر بعذرٍ معقول مقبول عندهم يتخلص به من ضررهم وأذاهم - لم يكن عمله حراماً، لكنّه لا يجتزي به، ولا يكتفي بوقوفه.

وذلك لوجوب الوقوف في عرفة والحضور على عرصاتها في النصف الثاني من نهار التاسع من ذي الحجة، ولا بدّ من ثبوت الزمان عنده وجداناً قطعياً أو تعبداً بحجة شرعية تدلّ على أنّه يوم عرفة أو ما يقوم مقامه، وهذا المكلف وإن لم يكن حضوره في عرفات في اليوم الآخر منافياً للتقية حسب الفرض إلا أنّه لا يخلو حاله من صورتين: فإنّه قد يكون المحتاط شاكاً في تعيين يوم عرفة واقعاً، وقد يكون متيقناً به واقفاً فيه حاضراً بعرفات يومها الواقعي بحسب اعتقاده، ولا يجزيه وقوفه على التقديرين:

فإن كان المحرم بالحجّ شاكاً ولم يقف معهم في عرفات ومزدلفة ووقف في اليوم اللاحق الذي يعتقده يوم عرفة لم يصحّ وقوفه ولا يجزيه؛ لعدم إحراره يقيناً أنّ وقوفه يوم عرفة أو العيد واقعاً، وذلك لفرض أن لاحجة وجدانية لديه ولا شرعية على ما يعتقده، بل هو شكّ يحتمل صحة حكم القاضي بالهلال يوم عرفة ومزدلفة غير متيقن بمخالفته للواقع، والمفروض أنّه لم يقف معهم - ولو احتياطاً لاحتمال مطابقته للواقع - فلا يكفيه الوقوف حسب عقيدته؛ لاحتمال صحة حكم القاضي واقعاً مع عدم إحراره يقيناً لصحة وقوفه في عرفة ومزدلفة وكونه واقعاً في الوقت المحدد له شرعاً.

والذي لم يقف مع القوم في يوم عرفتهم وعيدهم وهو متيقن من فساد حكم القاضي وأنّ يوم عرفة والعيد هو اليوم اللاحق لحكم القاضي - فوظيفته أن لا يكتفي بوقوفه؛

وذلك لاحتمال إرادة المشرع منه الوقوف معهم تقية ومدارة وإن كان عالماً بفساد حكم قاضيه، فإنّ التقية الخوفية أو المداراتية محتملة الاقتضاء وجداناً، وهي تقتضي لزوم الوقوف معهم وعدم كفاية الوقوف على طبق اعتقاده ويقينه بيوم عرفة ومزدلفة مجرداً عن الوقوف مع عامة الناس الذي هو رمز الوحدة الإسلامية ومصدق التقية الشرعية، وهذان هدفان مهمّان مطلوبان للمشرع الأقدس.

النحو الثالث: وقد يُفرض ترك المكلف لوقوف عرفة ومزدلفة معهم في يوم عرفتهم وعيدهم تسامحاً أو جهلاً باقتضاء التقية حسن المتابعة، ثمّ لم يقف في اليوم اللاحق الذي يعتقده يوم عرفة - ولو لعذرٍ كمنع الظالم وشرطته من دخول عرفة ومزدلفة - فلا شكّ في فساد حجّه؛ لفوات وقوف عرفة ومزدلفة عليه - وهما ركنان في الحجّ - فيلزمه بطلان حجّه وإحرامه؛ لأنّ الدليل - وهو خبر الاضطراب وخبر التقية المتقدّمان - يعفيه من شرط الزمان.

أعني: تقييد وقوف عرفة ومزدلفة بالزمان المخصوص، ولا يعفيه من أصل الوقوف الواجب في عرفة ومزدلفة الذي تركه تماماً ولم يحضر في عرفة ولا في مزدلفة أصلاً، لا في يومهما ولا في اليومين الذين يعتقدهما.

وهذا نظير: ما إذا اقتضت التقية ترك السجود على التربة والأرض فترك أصل السجود في صلاته - أي: لم يسجد على الأرض ولا على غير الأرض - فلا شكّ في فساد صلاته، من دون أن تقتضي أدلّة الاضطراب والتقية سقوط جزئية السجود ولا صحة الصلاة من دون سجود، بل تكون صلاته الفاقدة للسجود باطلة.

وقد تحصل ممّا تقدّم: أنّ الشاكّ في صحة حكم القاضي والمتيقّن عدم مطابقته للواقع تتعيّن عليه المتابعة والوقوف معهم في عرفة ومزدلفة، ويُمكنه الاحتياط في اليوم



الآخر فيحضر في عرفات وفي مزدلفة إن أمكنه ولو ربع ساعة بقصد الوقوف المأمور به في الحجّ وبرجاء مطابقة وقوفه للواقع.

فإذا تخلف عن الوقوف معهم حُكم على حجّه بالبطلان حتى إذا تيقّن بكون وقوفه في اليوم الآخر في عرفات ومزدلفة مطابقاً للواقع - وأنه وقوف في يوم عرفات واقعاً وفي يوم العيد واقعاً - ولم يكن تصرّفه منافياً للتقية ولا معرضاً للخطر على نفسه أو عرضه أو ماله، فإنّه يُحتمل إرادة المشرّع متابعتهم في ظرف التقية.

## العوامش

- (١) مستمسك العروة الوثقى ٨: ٣٢٢.
- (٢) وسائل الشيعة ١٠: ب ٥٧ من أبواب ما يُمسك عنه الصائم، ح ٧.
- (٣) الأمالي للصدوق: ١١٣، طبع النجف، مجلس ٢٧.
- (٤) رجال ابن الغضائري: ٦١، رقم (٥١).
- (٥) الذريعة ١١: ٢٠٩.
- (٦) الجامع الصحيح للترمذي (= سنن الترمذي) ٣: ٨٠، ح ٦٩٣.
- (٧) وسائل الشيعة ١١: ب ٢٤ من أبواب الأمر بالمعروف، ح ٢٣.
- (٨) المصدر السابق ١١: ب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف، ح ٣.
- (٩) مستمسك العروة الوثقى ٢: ٤٠٢.
- (١٠) جواهر الكلام ٢٠: ١٢٥.
- (١١) الوسائل ١١: ب ٢٤ من أبواب الأمر بالمعروف: ح ٣.
- (١٢) المصدر السابق ١١: ب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف: ح ٣.
- (١٣) المصدر السابق ١١: ب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف.
- (١٤) المصدر السابق ١١: ب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف.

## طرق التخلص من الربح الربوي

□ آية الله الشيخ نوري حاتم الساعدي

### خلاصة البحث:

في هذه الدراسة حاول الباحث الموقر معالجة الكسب القائم على أساس الربا ومدى إمكان تكييفه فقهيًا، فشرع ببيان حكم الفائدة المأخوذة من الكافر وإعطاؤها له، ثم تعرّض لبحث تعاريف القرض، ثم تصدّى لطرح محاولات لتكييف الفائدة الربوية فقهيًا، بعدها تعرّض للأنشطة المصرفية المختلفة كخطابات الضمان وتحصيل الشيكات والتحويل، وبحث متى يصحّ أخذ العمولة عليها من قبل المصرف..

### الكلمات المفتاحية:

الربا، فائدة الربوية، البنك، خطابات الضمان، تحصيل الشيكات.

### مقدمة:

نحاول في هذه البحوث معالجة الكسب القائم على أساس الربا ومحاوله تحويله إلى كسب شرعي بصيغته فقهيّة، فيا ترى هل يمكن ذلك أم لا يمكن؟  
وينبغي قبل بيان وجه الجواز أن نتناول جواز أخذ الربا من الكافر، ونستعرض تعاريف القرض في وجوه حلّية أخذ الزيادة.

## أخذ الربا من الكافر:

هل يجوز أخذ الربا من البنوك الكافرة أو الأشخاص الكافرين أم لا؟

فقد يقال يجوز إقراضه بفائدة بلا حاجة إلى دليل؛ إذ أنه مهدور المال يجوز استملاك ماله، فيجوز إذن أخذ المال الربوي منه.

إلا أنّ الإمام الصدوق<sup>(1)</sup> منع ذلك؛ بدعوى أنّ تملك مالا في ذمة الكافر أشد من تملك أعيان من ملك الكافر، والدليل دلّ على الثاني، ولا ملازمة بينه وبين تملك مالا في ذمة الكافر.

كما لا توجد ملازمة بين جواز تسجيل المسلم مالا له في ذمة الكافر بلا أي سبب وبين تسجيل فائدة ربوية في ذمة الكافر بسبب القرض. وقد منع الإمام الصدوق<sup>(2)</sup> عن تسجيل مالا في ذمة الكافر؛ إذ لا دليل عليه، ولا تسمح القاعدة بذلك.

وعلى هذا يتضح أنه لا يمكن تجويز أخذ الربا من غير الذمي بمقتضى القواعد.. أما بمقتضى الأدلة الخاصة فقد وردت مجموعة روايات لا تبعد ذلك، وهي:

### الرواية الأولى:

مرسلة الصدوق: «ليس بين المسلم وبين الذمي ربا»<sup>(1)</sup>، وهي تدلّ على جواز أخذ الربا من غير الذمي بالأولية.

### الرواية الثانية:

عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر<sup>(2)</sup> قال: «ليس بين الرجل وولده وبينه وبين عبده ولا بين أهله ربا، إنّما الربا فيما بينك وبين ما لا عليك. قلت: فالمشركون بيني

وبينهم ربا؟ قال: نعم. قلت: فإنهم مماليك؟ فقال: إنك لست تملكهم، إنما تملكهم مع غيرك، أنت وغيرك فيهم سواء، فالذس بينك وبينهم ليس من ذلك؛ لأنّ عبدك ليس مثل عبدك وعبد غيرك»<sup>(٢)</sup>.

### الرواية الثالثة:

عن عمرو بن جميع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ليس بيننا وبين أهل حربنا ربا؛ فإنّا نأخذ ألف درهم بدرهم، ونأخذ منهم، ولا نعطيهم»<sup>(٣)</sup>.

هذا كلّه في إقراض الكافر.

### إعطاء الربا للكافر:

أما في الاقتراض من الكافر فإنه إذا فرض تعقل جواز الاقتراض منه بلا فائدة فإنه لا يلزم ذلك جواز الاقتراض منه بفائدة لا تكليفاً ولا وضعاً، ومهدورية ماله إنما تصحّ أخذ الربا منه، لا دفع الربا إليه بعد الاقتراض منه.

نعم، يمكن أخذ المال منه باسم القرض وتملّكه بالحيازة على أن يدفع إليه قهراً ذلك المقدار مع الزيادة من باب دفع شرّه، وليس من باب الربا.

هذا إذا كان المال في البنك كلّه من قبل الكافرين.

أما إذا فرضنا أنّ بعض المودعين مسلمين فهنا يوجد إشكال، وهو عدم إمكان تملك هذا المال؛ لأنّ مال المسلم مجهول لدى القابض، فيجري عليه أحكام مجهول المالك، ولا يجوز تملك المال على أساس الحيازة.

### تحليل رؤية الشهيد الصدر قده:

ثم إنَّ الإمام الصدر قده ناقش في معقولية الاقتراض من غير الذمي بناء على تعريفه للقرض، فلا بدَّ من عرض تعريف الإمام الصدر قده للقرض ثمَّ بيان إشكاله.

التعريف الأوَّل للقرض: وهو تعريف الإمام الصدر قده، حيث قال في تعريفه: «هو التملُّك بالحيازة على أن يكون الضمان باليد»<sup>(٤)</sup>.

وتوضيح ذلك: إنَّ لليد اقتضائين طوليين:

الأوَّل: التملُّك بالحيازة.

الثاني: الضمان في طول تملُّك شخص آخر بالحيازة.

فإذا تملَّك شخص شيئاً بالحيازة وجاء آخر ووضع يده على هذا الشيء هنا تكون لليد الثانية هذين الاقتضائين، وهما:

التملُّك، ولكن حيث إنَّ ثمة يد سبقت اليد الثانية فلا يقع هذا التملُّك لليد الثانية. نعم، لو أذن صاحب اليد الأولى لأثرت اليد الثانية وأنجزت التملُّك.

والاقتضاء الآخر هو ضمان اليد الثانية. نعم، لو أذن صاحب اليد الأولى ارتفاع الضمان.

إذن، فالصور هنا أربعة عقلاً:

الصورة الأولى: أن لا تكون اليد الثانية مؤثرة في تملُّك صاحبها ولا في رفع الضمان عنها. وهذه الصورة على قسمين:

القسم الأوَّل: أن تعطي اليد الأولى الشيء لليد الثانية وكأنَّها هي اليد الأولى، كما هو الحال في الوديعة والتوكيل، فهنا لا تؤثر اليد الثانية في حصول الملك ولا في ثبوت

الضمان؛ لأنّ اليد الثانية هي عين اليد الأولى شرعاً، فلا معنى للضمان. إذن هنا لا ضمان ولا ملك، من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

القسم الثاني: أن لا يكون عدم تأثير اليد الثانية من باب السالبة بانتفاء الموضوع، كما هو الحال في القسم الأول، إنّما لا يجوز صاحب اليد الأولى التملك لذلك الشيء، فلا تحقّق اليد الثانية التملك لصاحبها. وكذلك لو رضي صاحب اليد الأولى بعدم ضمان صاحب اليد الثانية فيرتفع الاقتضاء الثاني لليد الثانية، وهو الضمان؛ لأنّه مشروط بعدم رضاه بعدم الضمان، والمفروض أنّه رضي بعدم الضمان.

وبهذا يتضح الفرق بين الوديعة والعارية في سقوط شرط الضمان ولغوّه في الأوّل وثبوته في العارية؛ لأنّ الوديعة فرضت صاحب اليد الثانية أي الودعي هو نفس المالك، فلا معنى للضمان.

أمّا في العارية فالضمان ثابت؛ لأنّ صاحب اليد الأولى لم يقبل بسقوط الضمان، فإذا شرطه في العارية ثبت على اليد الثانية.

الصورة الثانية: أن لا تؤثر اليد الثانية أثر الملك ولكنها تؤثر أثر الضمان بأن لا يرضى المالك بذهاب ماله، كما هو الحال في الغصب؛ فإنّ اليد الثانية لا تفيد الملك ولكن تثبت الضمان.

الصورة الثالثة: بأن تؤثر اليد الثانية أثر الملك، فتوجب حصول الملك لصاحب اليد الثانية، ولكنها لا تؤثر الأثر الثاني، أي: الضمان، حيث لا يكون صاحب اليد الثانية ضامناً؛ وذلك لرضا المالك بعدم الضمان، كما هو الحال في الهبة.

الصورة الرابعة: أن تؤثر اليد كلا الأثرين حيث تفيد الملكية لصاحب اليد الثانية وتفيد الضمان أيضاً؛ لعدم رضا صاحب اليد الأولى برفع الضمان، كما هو الحال في القرض.

وفي ضوء ذلك يتضح عدم معقولية الاقتراض من الكافر؛ إذ الإلتلاف بالتملك من قبل صاحب اليد الثانية بالنسبة لمال الكافر غير موجب للضمان أصلاً.  
فلا تصل النوبة إلى الأثر الثاني وأنّ اليد تُوجبه أو أنصاحب اليد الأولى رفع ذلك الضمان.

### المناقشة:

ويرد عليه:

أولاً: لقد ألغى الإمام الصدر رحمته في تعريفه للقرض دور قصد صاحب المال واعتبره دوراً تكملياً يحدّد موقع اليد الثانية بالنسبة للمال في حين أنّ القصد هو الذي يُعيّن صلة المال بالنسبة لليد الجديدة الثانية.

ثانياً: إنّ ظاهر تشريع عقد معيّن أنّ له تعريفاً مستقلاً برأسه قد ينسجم مع القواعد العامة وقد يخالفها، فيكون ناظراً إليها رافعاً حكمها.

ثالثاً: إنّ قاعدة اليد وتأثيرها إنّما يقع إذا لم يسبق حكم شرعي للشيء، أمّا بعد تعلق الحكم الشرعي فإنّه لا مورد لقاعدة اليد.

فمثلاً: إذا أجر شخص داره ولكن قبل التسليم أجرها لشخص آخر لا يمكن للمالك أن يتمسك باستصحاب ملكيته المنفعة بعد أن ملكها للمستأجر الأول، إنّما يتمسك بعقد الإجارة لإثبات بطلان العقد الثاني، كذلك الحال في مقامنا فإنّه لا يتمسك بقاعدة اليد لإثبات ضمان الآخذ بعد الفراغ من ثبوت ضمانه بالعقد في مرتبة سابقة على الآخذ.

التعريف الثاني للقرض: وهو للشيخ الأنصاري رحمته، وهو: «إنّ القرض هو تمليك على وجه الضمان».



حيث يقال في بيان ذلك: إنّ القرض ليس هو تملك المال مجاناً حتى يقال ليس على الآخذ شيء، وليس هو في قبال دخول شيء آخر في عهده كالمثل أو القيمة حتى يقال: إنّها مبادلة مال بمال، إنّما هو تملك في قبال ورود نفس الشيء في عهده.

**التعريف الثالث للقرض:** وهو للمحقق الإيرواني رحمته، وهو: «هبة العين مع الاستئمان على المالية»، فلا يجب ردّ العين، إنّما يجب ردّ المالية فقط.

### المناقشة:

إنّنا نسأل: أيّة مالية يقصدها المحقق المذكور؟

فإنّه إمّا أن يقصد المالية المتخصّصة في ذات العين التي اقترضها، وإمّا أن يقصد مالية في الذمّة، أو يقصد مالية بلا تقييد بأيّ شيء خارجي.

فإن كان يقصد الأوّل يرد عليه: أنّ المقرض قد ملك العين مع هذه المالية المتخصّصة بها.

ولو فرض بقاء مالية العين على مالك صاحب المال لزم منه وقوع الشركة بين المقرض وصاحب المال.

ويرد على الأوّل: أنّ المقرض لا يملك المالية، إنّما يملك العين فقط، أمّا المالية فإنّ يده عليها يد أمان، كما هو الحال في الإجارة.

ويرد على الثاني: بقاء مالكية الأوّل المقرض لمالية العين على حالها، ولا يلزم الشركة؛ إذ نفينا ملكية المقرض للمالية، فمن أين تأتي الشركة؟!

وقد يقال: بأنّ المالية التي ملكها المقرض للمقرض هي المالية في الذمّة.

### المنافشة:

وهذا أورد عليه الإمام الصدر<sup>قده</sup>:

إنّه يلزم من ذلك ثبوت مالية سابقة في ذمة المقرض حتى يستأنه عليها، مع أنّ الكلام في ثبوت هذه المالية في الذمة، وبعد لم يفرغ منها<sup>(5)</sup>.

وقد يقال: بثبوت المالية بلا تقييد بالذمة أو الخارج؛ فإنّ هذه الذمة مجرد مفهوم ليس له حقيقة واقعية حتى يستأن عنها.

التعريف الرابع للقرض: وهو ما ذكره الإمام الصدر<sup>قده</sup>، ولم ينسبه لأحد، وهو: «مبادلة مال بعوض»، واشترط صاحب هذا التعريف أن يكون العوض في الذمة.

### المنافشة:

ويرد عليه:

أولاً: قد يتصور في البيع هذا المعنى إذا كان المثلن أو المثلن نسيئة فإنّه أيضاً عوض في الذمة.

وثانياً: إنّ حقيقة القرض ليست مبادلة مال بعوض، إنّما هو إرجاع نفس العين أو مثلها، وعلى تقدير التلف والعجز عن دفع المثل يصار إلى القيمة، فالمالك ناظر إلى أصل ماله الذي دفعه، ولكّنه رفع ضمان العين عن ذات العين، واحتفظ بحق إرجاع المثل، ولا يجوز دفع أيّ عوض آخر إلا برضى المالك.

وثالثاً: إنّ المأخوذ في العوض حين يقال هذا عوض ذلك التغيّر بين العوضين، ومن الواضح أنّه لا تغيّر بين المالين في باب القرض، فما أخذه المقرض هو عين ما أرجعه أو مثله، وهذا المثل لا يغيّر الأصل في النظر العرفي، كما لا يخفى.

## محاولات تكييف الفائدة الربوية فقهيًا:

وبعد أن درسنا مسألة أخذ الربا من الكافر وتعريف القرض ندخل في بيان أهمّ المحاولات لتحويل الربا إلى كسب شرعي، وهي عديدة، وكما يلي:

### المحاولة الأولى:

أن يقال: إنّ الربا يجعل بإزاء نفس عملية الاقتراض، وليس بإزاء المال المقرض؛ إذ لو كان بإزاء المال المقرض لأصبح رباً محرماً، ولكن يجعل بإزاء نفس عملية الإقراض من خلال الجعالة حيث يقول زيد: مَنْ أقرضني مليون دينار مثلاً فله ألف دينار، فيكون استحقاق الدائن للألف دينار بالجعالة، وليس بقصد القرض، كما لو قال مَنْ باعني كتاباً فله دينار؛ فإنّ البائع يستحق ديناراً بموجب عقد الجعالة، كما هو واضح.

### المناقشة:

وهذا التصوير باطل؛ وذلك كبرى وصغرى:

أما صغرى فإنّ الدينار المجعول وضع بإزاء نفس عملية الإقراض، والحال إنّ الارتكاز العقلائي قائم على أساس أنّ الدينار المذكور إنّما هو بإزاء المال المقرض، وليس بإزاء عملية الإقراض؛ إذ أنّها لا تمثّل شيئاً يقابل.

وقد يقال: إنّ المقصود بالمقابلة نفس الحركات والأعمال التي تُوصف بأنّها إقراض، نظير: ما لو قال: مَنْ زارني فله دينار، فزاره شخص وأقرضه دينار آخر؛ فإنّ الزائر يستحق إرجاع دينار قرضه كما يستحق ديناراً على زيارته بموجب عقد الجعالة.

وفيه: أنّ اختلاف العنوانات في مورد المثال صحّح أخذ الجعالة، فالزيارة بما هي عنوان مستقلّ وعمل محترم يمكن أن يجعل له غير عنوان الإقراض الذي هو دفع مال

لآخر على نحو الضمان، بينما في مقامنا فإنّ الإقراض بما هو عمل هو نفس عمل دفع المال بنحو القرض، فالعمل واحد بحسب الحقيقة، وليس متعدداً.

### المحاولة الثانية:

أن يلتزم بالزيادة في عقد البيع، أي: إنّ البنك يبيع ثمانية دنانير عاجلاً بعشرة آجلاً، فالزيادة مستوفاة بحكم عقد البيع، وليست بعقد القرض ليقال بأنّها زيادة ربوية.

نعم، قد تكون الزيادة أقلّ من الزيادة الربوية عادة في حال تأخر المشتري عن الدفع عند حلول الأجل، ولكن هذه يمكن تحطّيتها باشتراط دفع مبلغ إضافي على المشتري كلّما تأخر عن الدفع بعد الأجل.

ولكن هذه التخريج أيضاً غير صحيح، لا لأنّه يقال بأنّ هكذا عقد لا يصدق عليه عرفاً أنّه بيع؛ لأنّ المثلن هو عين الثمن مع زيادة دينارين، فالمثلن ينطبق على الثمن، فلا تحصل المغايرة في الثمن والمثلن المطلوب في عقد البيع؛ وذلك لكفاية مغايرة الثمن الذي هو عاجل للثمن الذي هو في الذمّة، وهذا المقدار من التفرقة تكفي لتصحيح البيع.

إنّما هو غير صحيح؛ لأنّ إرادة المتبايعين جدّاً هو القرض والحصول على القرض، وإنّما تبايعا هروباً من لفظ القرض الذي يحرم فيه الربا. فقصد البيع بالحقيقة هو نفس القرض جدّاً.

وإن قلت: يمكن للمتبايعين قصد التمليك بعوض جدّاً، فيكون العقد عقد بيع، لكن الإرتكاز العقلائي الذي يرى أنّ كلّ تمليك بالذمّة هو في حقيقة قرض يوسّع نطاق عقد القرض ويجعله ينطبق على عقد البيع، هذا.

نعم، لو كان في المثلث خصوصية، نظير: الإصدار السويسري مثلاً للدينار في قبال الدينار الفعلي أو أية خصوصية أخرى حينئذ يقال بتحقق القصد الجدّي لهما أو لواحد منهما على أقل تقدير.

### كيفية تخلص ربح البنك من الربا:

ويقع البحث في كيفية تخريج ربح البنك بعد فرض أنّ المضارب (العامل) الذي يعمل بمال شخص آخر غير البنك، والأخير مجرد وسيط بين العامل وبين صاحب المال. من الواضح أنّه لا يمكن فرض مضاربتين إحداهما بين البنك وصاحب المال والأخرى بين البنك وعامل المضاربة؛ لأنّ فرض كون البنك مضارباً يقتضي رفع ضمان البنك عن مال المالك، وهو خلاف المفروض. إذن، لا بدّ من فرض مضاربة واحدة هي بين المالك وبين العامل، والبنك مجرد وسيط بينهما.

وهناك وجوه أخر تذكر لتصحيح ربح البنك، وهي كما يلي:

### الوجه الأوّل:

أن يقال: بأنّ البنك يتقاضى أجره محدّدة قبال خدماته التي يقدمها للعميل المالك؛ حيث يتابع عملية الاستثمار مع العامل إلى أن يحصل الربح.

وفيه:

أولاً: إنّ الاجرة هنا غير محدّدة؛ إذ لا يعلم مقدار الربح، والجهالة تضرّ بعقد الإجارة.

وثانياً: إنّ من شروط الأجرة أن تكون معلومة متعيّنة خارجاً أو مالا في الذمّة، وكلا الأمرين غير موجودين في الربح؛ إذ ليس هو مالا متعيّناً خارجاً، وليس مالا ثابتاً في الذمّة.

### الوجه الثاني:

أن يقال باشتراط البنك على المالك حين يودع ماله نسبة من الربح الذي يحصل بنحو شرط النتيجة، أي: أن يكون البنك مالكاً لنسبة من الربح، ولا مانع من تعليق ربح البنك على تقدير ظهوره؛ إذ التعليق مضرّ في البيع، وليس في الشراء، ولا مانع من ذلك رغم أنّ صاحب المال لا يملك فعلاً ذلك الربح؛ لأنّ ميزان الصحة التملك هنا المجعول، وليس التملك في ظرف الجعل.

ولهذا جَوَزَ النَّائِبِيُّ قَدَسُ اشْتِرَاطَ أَحَدِ الشَّرِيكَيْنِ عَلَى الْآخَرِ أَخْذَ الرَّبْحِ.

### الوجه الثالث:

أن يجعل المالك جعلاً للبنك على تقدير متابعة العملية إلى ظهور الربح، ولا تضرّ الجهالة؛ لأنّها مضرّة في الإجارة، وليس في الجعالة، وكذلك لا يضرّ عدم تعيين المال خارجاً أو تعيينه في الذمّة؛ لأنّ ذلك مضرّ في الإجارة، وليس في الجعالة. وقد دلّ عليه بعض الأخبار.

### الوجه الرابع:

وهذا التخريج يتمّ بيانه بعد التمييز بين صورتين:

الصورة الأولى: أن يأمر زيدٌ - الذي هو مدين لعمرو بمليون دينار مثلاً - البنك بتسديد دينه إلى عمرو.

الصورة الثانية: أن يقترض زيد من البنك مبلغ مليون دينار لتسديد دينه إلى عمرو.

ففي الصورة الثانية سوف يمتلك زيد المبلغ، وتشتغل ذمته للبنك بالمبلغ المذكور، بخلاف الحال في الصورة الأولى؛ فإنّ زيداً لا يمتلك المبلغ المذكور، إنّما يكون ضامناً له، وتشتغل ذمته بالمبلغ بعد تسديد البنك المبلغ إلى عمرو.

وحينئذٍ يقال: إنّ الزيادة الربوية المحرّمة شرعاً إنّما تقع في ضمن عقد القرض، وأمّا الزيادة التي يلتزم بها الشخص للبنك في صورة الأمر بالتسديد فإنّها غير موجبة لوقوع قرض ربوي؛ لأنّ الضمان هنا بسبب الأمر بالائتلاف، وليس بسبب القرض، فلا تكون الزيادة ربا محرّماً.

وبعبارة مختصرة: إنّ الزيادة المحرّمة إنّما تكون في العقد المعاملي، ولا تكون على أساس ضمان الغرامة.

### المناقشة:

وهذا التخريج يرد عليه:

أولاً: إنّ دليل حرمة الزيادة الربوية في القرض يدلّ على حرمة أخذ الزيادة مطلقاً، أي: حتى بغير سبب القرض؛ وذلك بإلغاء الخصوصية بالإرتكاز العرفي، فالزيادة المذكورة محرّمة أيضاً.

وثانياً: حتى لو سلّم بعدم حرمة هذه الزيادة إلاّ أنّه لا يوجد سبب يجعل المدين ملزماً بدفع الزيادة، والمفروض عدم وجود عقد القرض؛ إذ الموجود أمر المدين البنك بدفع دينه إلى عمرو، وهذا يقتضي ضمان المقدار المدفوع لا أكثر.

ولا يقال: بأنّ المدين يجعل جعلاً للبنك بمقدار الزيادة على أن يدفعها على تقدير تسديد دينه إلى عمرو، فيملك البنك مليون دينار في ذمّة زيد بقانون ضمان الغرامة

ومئة ألف دينار بقانون الجعالة، ومن الواضح أنّ هذه الجعالة صحيحة، وليست كالجعالة السابقة على عملية الإقراض، أي: حين يقول زيد: من أقرضني مليون دينار فله مئة ألف دينار، فإنّ هذه الزيادة في قبال التمليك بالضمان، والتمليك بالضمان هو مضمون بالمبلغ المدفوع وهو المليون دينار، فلا يوجد ضمان آخر بالزيادة؛ وذلك لأنّ الجعالة هنا في قبال تسديد دين عمرو في ذمة زيد، وهو غير الإقراض والتمليك ولو بصيغة الجعالة.

فإنّه يقال: إنّ تسديد البنك للمال ليس له مالية إضافية على مالية المبلغ المدفوع تسديداً للدين، وحيث إنّ هذا المال مضمون على المدين، فلا يتحمّل بعد ذلك ضماناً آخر.

نعم، في حالة واحدة يمكن أخذ مبلغ إضافي على المبلغ المدان وذلك فيما إذا فرض جهد إضافي يقوم به البنك غير مجرد تسديد المبلغ كأن يكون التسديد في مكان بعيد أو يحتاج إلى صرف ومؤونة إضافية فحينئذٍ يجوز للبنك تحصيل تلك الزيادة.

#### الوجه الخامس:

ما هو الشائع في الأوساط الفقهية من تحويل القرض إلى بيع حيث يبيع المالك مليون دينار مثلاً بمليونين قرصاً إلى أجل، ومن الواضح أنّ الدينار ليس من المكيل أو الموزون ليقال بربوية هذه الزيادة.

#### المنافشة:

وهذا التحويل يرد عليه إشكالات ثلاث:

الإشكال الأوّل: عدم مغايرة الثمن للمثمن، فيكون البيع لغواً.



والجواب: يكفي في تصحيح هذا البيع المغايرة بين المثلث الذي هو نقد، وبين الثمن الذي هو مؤجل لتصحيح البيع.

الإشكال الثاني: وهو إشكال صغروي حيث يقال: إن عقد البيع مجرد لفظ، وإلا فإن قصد المتبايعين جدًّا هو أخذ القرض، وإنما استعمالاً صيغة البيع للفرار من الربا، فالفرض واحد، وهو الفائدة الربوية.

ولكن قد يقال في ردِّ هذا التوجيه:

أولاً: إن كان المقصود الجدِّي هو الغرض الشخصي للمتعاملين فوحدة الغرض الذي قصده المتعاملان مع الغرض الحاصل في القرض لا يُخرج المعاملة عن كونها بيعاً؛ لأنَّ الغرض الشخصي ليس مقوماً لنوع المعاملة.

وثانياً: إن كان المقصود بالمراد الجدِّي هو المنشأ في المعاملة فمن الواضح أنَّ الإنشاء الجدِّي سهل المؤونة؛ لأنَّه مرتبط بالإنشاء، وهو فعل للمتعاملين.

وثالثاً: لا يقال: إنَّ تملك مليون بمثله في الذمَّة - أي: بعوض - عين التملك على وجه الضمان، فيكون قرضاً.

لأنَّه يقال: فرق بين التملكين؛ لأنَّ الأوَّل - أي: التملك المعاضي - يقع بنفس العقد، بخلاف التملك على وجه الضمان؛ فإنَّه يقع بعد القبض.

وإن شئت فقل: إنَّ الضمان الذي في البيع إنَّما هو ضمان معارضي؛ حيث تشتغل ذمَّة المشتري بالثمن الذي هو مساوٍ للثمن أو أكثر بمجرد العقد حتى لو لم يقبض، بخلاف الحال في الفرض فإنَّ المدين لا تشتغل ذمَّته إلا بالقبض، وهذا فرق يصلح للفرقة بين العقدين.

### الوجه الخامس:

وهو تبديل القرض إلى البيع، ولكن ليس كما تقدّم في الوجه الرابع، إنّما تباع المليون دينار بخمسة ملايين تومان التي تساوي بحسب عمليات الصرف المالي مليوناً ونصف المليون دينار عراقي.

فلا يقال على هذا البيع: إنّه - في حقيقته قرض - لأنّ الثمن ليس من جنس المثلن، أي: دينار ليقال بأنّ هذا البيع قرض؛ لأنّه تبديل شيء بآخر مثله ولكن في الذمّة، إنّما صار الثمن في هذا التخريج توماً، وهو يختلف عن الدينار، فلا يصدق عليه تعريف القرض بأنّه تبديل شيء بآخر في الذمّة، إنّما هنا صار تبديل شيء بآخر يختلف عنه جنساً، فلا يكون حقيقة قرضاً وإن كان في صورة البيع.

ولكن هذا التخريج أيضاً غير صحيح إذا التزمنا بارتكاز عقلائي آخر يضمّ إلى الإرتكاز الأول الذي يرى أنّ تبديل شيء بآخر مثله في الذمّة هو قرض، والإرتكاز الآخر هو: إنّ النظر العرفي في معاملات الصرف والتعامل بالنقود بيعاً وشراءً إنّما الملحوظ فيها ماليتها دون خصوصيتها وأنّها من الدينير أو الدولارات أو التومان.

وحينئذٍ يصدق عليه - أي: بيع الدينار بالتومان - أنّه قرض؛ لأنّه تبديل لمالية الدينار بمالية التومان في الذمّة إلى أجل، وهذا هو القرض بعد إسقاط خصوصية العملة المختلفة.

وهذا الكلام غير صحيح؛ وذلك:

أولاً: إنّ العرف يرى صدق عنوان البيع على هكذا معاملة، أي: بيع الدينار بالتومان في الذمّة، ولا يرى صدق عنوان القرض عليه، فهو بيع، فلا يكون الربح في قرض إنّما في عقد بيع، فلا تشمل أدلة تحريم الربا.

وثانياً: نمنع الإرتكاز الثاني؛ حيث غالباً ما يقصد الشخص الخصوصية لأغراض تجارية استرباحية، حيث يربح من نفس هذه الخصوصية، وليس من المالية الكامنة في الدولار، بل قد تكون مالية التومان تساوي مالية الدينار ولكن المشتري للتومان يحقق ربحاً خاصاً من بيع التومان.

ولو صدق هذا الكلام لجاز منع بيع كيلو حنطة بأكثر من قيمته في الذمة بحجة إنّ الملحوظ هو مالية الحنطة ومالية الثمن، فإذا كانت أكثر كانت ربا.

ثم إنّ من الواضح أنّه لا بدّ أن يحصل تفاوت في المالية بين الثمن والمثمن من أجل الاسترباح والتجارة، وإلا إذا كانت مالية الثمن بمقدار مالية المثمن توقفت أعمال التجارة القائمة على الاسترباح.

وثالثاً: نمنع الإرتكاز الأول الذي يرى أنّ مجرّد تمليك مال بالذمة بمثله فهو قرض؛ وذلك لأنّ التمليك هنا بشيء آخر ليس من مثل المبيع - أي: الدينار - فلا محالة لا ينطبق عليه تعريف القرض.

فهذا الوجه صحيح، ولا غبار عليه

### الوجه السادس:

أن يقال: بأنّ البنك يعتبر نفسه وكيلاً في الإقراض، فللبنك بوصفه وكيلاً عن المالك أن يُقرض المال لشخص ويشترط عليه مبلغاً معيناً، وحيث إنّ هذه المنفعة ليست للمالك إنّما هي لطرف آخر وهو البنك، فلا تشمل الأدلة الدالة على أنّ كلّ قرض جرّ نفعاً فهو ربا؛ لأنّ الحديث ناظر للمنفعة والفائدة التي تعود لصاحب المال، والمفروض أنّ المنفعة إنّما يستفيدها البنك، فلا تكون محرّمة.

### المناقشة:

إنّ هذا صحيح إذا كانت أدلة الحرمة ناظرة للمنفعة التي ترجع إلى المالك، أمّا إذا استفدنا من مثل قوله ﷺ: «فلا يشترط إلا مثلها»<sup>(٦)</sup> حرمة كلّ شرط يفرض ربماً غير استرداد المال، فحينئذٍ سيكون ذلك النفع محرّماً شرعاً على البنك أيضاً.

### الوجه السابع:

وهذا الوجه نحاول فيه أن نُصحح أخذ أجره التأمين على المال المقترض من قبّل البنك إضافة إلى أصل المال، وفائدة هذا التأمين حفظ المال وضمان رجوعه إلى البنك.

وتخريج هذه المنفعة - أي: أجره التأمين - تارة نقول: إنّ البنك يشترط مباشرة على المقترض تملكه أجره التأمين، فهذا منفعة محرّمة شرعاً؛ لأنّها ربا.

وأخرى يشترط البنك على المقترض أن يملك الأجره لشركة التأمين مباشرة، فيكون البنك قد شرط على المقترض ضمان المال الدين عند شركة التأمين.

وهذه الصورة تارة بصيغة معاملة الضمان، أي: عقد بين المقرض وبين شركة التأمين، وأخرى بصيغة هبة معوّضة من قبّل المقترض للبنك.

فعلى الأوّل: لا مانع من أخذ الأجره؛ حيث يشترط البنك ذلك من أجل ضمان المال، ومن حقه فرض الكفيل لماله ولو كان بأجره يدفعها المقترض.

وعلى الثاني: فالهبة المعوّضة تارة تفرض أنّ الشركة تدفعها للبنك مباشرة عند عجز المدين عن الوفاء بدّينه، فهذه منفعة محرّمة شرعاً؛ لأنّها ليست بإزاء الدّين، إنّما دفعت بعنوان هبة للبنك، فتكون محرّمة.

وأخرى تفرض هذه الهبة المعوضة لمصلحة المقرض نفسه، أي: في حالة عجزه عن الوفاء بالدين تدفع شركة التأمين له ما يساوي المال المقرض وإن كان البنك هو الذي سيقبض المال من الشركة بوصفه وكيلًا عن المدين، فهذا لا بأس به.

وكذلك يمكن أن يشترط المقرض على الشركة أن تُسدد دينه للبنك بعنوان سداد دينه، وليس بعنوان هبة زائدة، فقد يقال بجواز ذلك، ولا إشكال فيه.

وبعد أن درسنا أهم الوجوه لتصحيح أخذ الزيادة على القرض ندرس دور البنك في عملية ضمان القرض، وجواز استحصال الزيادة على ذلك، ثم نتناول أهم وظائف البنك لتحصيل الفائدة سواء في دفع المال قرضاً أو في ممارسة بعض وظائفه المهمة، وذلك ضمن العناوين التالية:

### في مشروعية ضمان البنك للقرض:

الضمان صنفان: لأنه تارة يكون ضمان للعين أو قيمتها عند التلف، وأخرى ضمان العين وخسارة القيمة حتى لو لم يتلف المال.

وعنوان الأمين تارة يكون عنواناً يُنتزع من إذن المالك بالتصرف، وأخرى يكون الاستئمان مفاد بالعقد كالوديعة.

### المعنى الأول من الضمان:

أما الصنف الأول من الضمان فإنه يمكن أن نذكر وجهين لعدم ضمان العين وعدم نفوذ الشرط:

الوجه الأول: إن شرط الضمان مخالف للكتاب الذي دلّ على عدم ضمان الأمين، فيُضرب به عرض الجدار.

ولا يقال: إنّ عدم الضمان لعدم المقتضي للضمان، فاشتراط الضمان عليه يحقّق المقتضي، فلا يكون مخالفاً للكتاب؛ إذ المخالف ينبغي أن يكون مخالفاً لحكم اقتضائي ثابت في الكتاب، والمفروض أنّ عدم الضمان لعدم الاقتضاء.

فإنّه يقال: إنّ قاعدة اليد تشمل أيضاً الأمين الذي يستظهر منه وجود مقتضي الضمان، فعدم الضمان الظاهر في الكتاب لا بدّ أن يكون لمقتضي عدم، وحينئذٍ فإنّه سوف يعارض اشتراط الضمان عليه؛ لأنّ هذا الاشتراط يقتضي الضمان وظاهر الكتاب يقتضي عدم الضمان فيتعارضان، فيسقط اشتراط الضمان؛ لأنّه مخالف للكتاب.

والحق في المسألة أن يقال: إنّ ما دلّ على عدم الضمان من الأدلّة على نوعين:

القسم الأوّل: ما دلّ على نفي الضمان عن الأمين والمؤمن.

والقسم الثاني: ما دلّ على نفي الضمان عن ذات المستأجر والأجير من دون أخذ عنوان الأمين.

أما القسم الأوّل: فإنّ نفي الضمان يدور مدار صدق العنوان، فمتى صدق العنوان تكون أدلّة نفيه معارضة مع اشتراط الضمان، ومن الواضح صدق عنوان الأمين على الودعي في عقد الوديعة؛ لأنّ المنشأ في ذلك العقد هو الاستئمان.

أما في غير الوديعة فإنّ انتزاع وصف الأمين يكون بلحاظ إذن المالك للآخر بوضع يده على ماله، فإن كان عنوان الأمين يُنتزع من التسليط إذا كان مطلقاً، ولا يُنتزع إذا كان التسليط مشروطاً بالضمان، فإنّ شرط الضمان حاكم على أدلّة نفي الضمان؛ لأنّه يُوجب تقييد التسليط على المال على وجه الضمان، فلا يمكن انتزاع عنوان الأمين.

بل يمكن القول: إنّ الضمان هنا ليس منشأً بالشرط، إنّما هو ثابت بقاعدة (على اليد ما أخذت حتى تؤدّي)؛ وذلك لأنّ الشرط إنّما يقيّد إطلاق الإذن، فينتفي بذلك الموضوع الخارج عن قاعدة اليد، وهو الأمين، ويدخل المورد تحت هذه القاعدة.

أمّا إذا قلنا إنّ اشتراط الضمان لا يؤدّي إلى عدم انتزاع عنوان الأمين من العامل حيث يبقى العامل أميناً رغم اشتراط الضمان عليه، فإنّ أدلّة نفي الضمان عن الأمين هنا تعارض اشتراط الضمان.

وعلى هذا فإنّ الكلام ينبغي أن يتّجه نحو تحقيق أنّ شرط الضمان هل يمنع من انتزاع عنوان الأمين عن التسليط المشروط بالضمان أم لا يمنع؟

والحق أن يقال: إنّ التضمين المذكور إن كان بملاك تلف المال فقط، فإنّ وصف الائتمان حينئذٍ لا ينافي شرط الضمان؛ إذ الضمان لا ينافي كون المالك في أمان من ناحية الأجير مثلاً والوثوق به في حفظ المال وأنّه لا يتعمّد الخيانة والتعدّي.

أمّا إذا كان اشتراط الضمان على الأجير لعدم الاطمئنان بشخصه واحتمال تفريطه في حفظ المال فإنّ شرط الضمان هنا ينافي صدق الائتمان، فلا يمكن انتزاع وصف الأمين من تسليط المالك الشخص المذكور.

#### رؤية الشهيد الصدر<sup>قدس</sup>:

وعلى كلّ حال ذهب الإمام الصدر<sup>قدس</sup> إلى أنّ الحق في عدم تنافي اشتراط الضمان مع أدلّة نفي الضمان عن الأمين بتقريب أنّ نفي الضمان عن الأمين إنّما هو بملاك اليد، أي: إنّ يد الأمين ليست سبباً للضمان؛ لأنّه أمين، بخلاف يد غيره فإنّ يده يد ضمان، ومن الواضح أنّ هذا المعنى لا ينافي ثبوت الضمان بمقتضى الشرط وإنشائه؛ فإنّ هذا نوع آخر من الضمان، ليست أدلّة نفي الضمان عن الأمين ناظرة إليه.

فنفرّق بين اشتراط ضمان اليد عند تلف المال، وبين اشتراط الضمان ابتداءً على تقدير التلف، فهذا الثاني ضمان معاملي، ولا تنفيه أدلّة عدم ضمان الأمين.

### المنافشة:

أمّا ما أشار اليه الإمام الصدر قدّس سرّه ففيه نظر:

إذ أنّ إطلاق نفي الضمان إنّما يُثبت أنّ المنفي مطلق أفراد الضمان سواء كان معاملياً أو بسبب اليد.

نعم، على تقدير الإلتلاف العمدي من قبّل الأمين يثبت الضمان بسبب انتفاء وصف الأمانة واقتضاء قاعدة اليد الضمان.

### المعنى الثاني من الضمان:

هو ضمان العين وضمن مقدار الخسارة التي تنقص من قيمة العين حتى إذا لم تتلف. وهنا يمكن الاستدلال بثبوت هكذا ضمان بما ورد في الكافي عن محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حمّاد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجلين اشتركا في مال فربحا فيه وكان من المال دين وعليهما دين، فقال أحدهما لصاحبه: أعطني رأس المال ولك الريح وعليك التوي، فقال: «لا بأس إذا اشترطا، فإذا كان شرط يخالف كتاب الله فهو ردّ إلى كتاب الله عزّ وجلّ»<sup>(٧)</sup>.

والصحيح في احتمالات هذه الرواية أن يقال: إنّ المراد بالرواية هو جواز تصدّي أحد الشريكين لضمان قيمة المال وتحمله أيّة خسارة تقع على المال، في قبال ذلك أن يتعهّد صاحب المال الثاني أن يملك الأوّل ما تحصل عليه الشركة من ربح بنحو شرط النتيجة.



إذن، تكون المحصلة هي ضمان أحد الشريكين لمال الشريك الآخر مع اشتراطه عليه أن يملكه الربح، وهذا مفاد صحيح، وهو مطابق مع الرواية. وعلى كل حال: اتضح أنّ مقتضى القاعدة هو جواز اشتراط ضمان المال على الآخر في قبالة ربح أو عدم الخسارة.

ولكن في باب المضاربة وردت روايات خاصة أفادت أنّ اشتراط الضمان على الآخر يساوق حرمان الأول من الربح، وهي: محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: مَنْ اتَّجَرَ مَالاً واشترط نصف الربح فليس عليه ضمان. وقال: مَنْ ضَمَّنَ تاجراً فليس له إلاّ رأس ماله، وليس له من الربح شيء»<sup>(٨)</sup>.

وقد يُحتَمَل في الرواية أن يراد بقوله: «مَنْ ضَمَّنَ تاجراً» الإقراض؛ إذ القرض نوع من التضمين، فتدلّ على أنّ القرض لا يجزئ شيئاً؛ إذ يكون رباً حينئذٍ.

ولكن فيه: أنّ ظاهر التضمين هو تحميل الآخر لعهدته المال، وهذا كما يصدق في صورة القرض يصدق في صورة التضمين بالشرط في باب المضاربة.

وقد تُحْمَل الرواية على أنّها حكمت على طبق مراد الطرفين من المعاملة واقعاً، فالفقرة الأولى المراد بها هو المضاربة، فحكمت الرواية بعدم استحقاق المالك لشيء من الضمان ما دام استحقاقه الربح بمقتضى المضاربة الثابت.

وفي الفقرة الثانية كان المراد واقعاً للمتعاقدين هو القرض، فحكمت بعدم الربح للمالك وأنه لا شيء له من الربح مع ثبوت الضمان له على الآخر.

والإنصاف: أنّ ذلك أيضاً خلاف الظاهر.

ويمكن أن يقال: بثبوت ضمان المال على الشريك أو البنك وتحمله الخسارة على تقدير وقوعها، ولا مانع منه. ويدلّ عليه رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجلين اشتركا في مال فربحا فيه وكان من المال دَين وعليهما دَين، فقال أحدهما لصاحبه: أعطني رأس المال ولك الربح وعليك التوي فقال: « لا بأس، فإذا كان شرط يخالف كتاب الله فهو ردّ إلى كتاب الله عزّ وجلّ»<sup>(٩)</sup>.

وفي هذه الرواية محتملات عديدة، منها: ما ذهب إليه صاحب الجواهر من أنّ ذلك يرجع إلى تملك أحد الشريكين للخصوصية واحتفاظ الشريك الآخر بمالية ماله ضمن كلي المال.

ومنها: أن يتعهد أحد الشريكين بضمان مال شريكه رغم بقائه على ملك ذلك الشريك، ويشترط عليه أن يكون الربح له بنحو شرط النتيجة. وهذا معنى معقول من الضمان، وينطبق على ألفاظ الرواية.

### خطابات الضمان:

قد تطلب الجهة المستفيدة في مناقصة أو مزايمة من المقاول أو التاجر بخطاب ضمان من بنك أو جهة أو شخص ضمان مبالغ مالية للمستفيد في حالة تخلف المقاول عن العمل أو انسحابه من المشروع.

فيزود البنك المقاول بهذا الخطاب ويتعهد فيه بتدارك الغرامات التي ترغب الحكومة باستلامها من المقاول في حالة تخلفه عن شروط المقاول.

وهذه الخطابات تقسم باعتبارات عديدة، منها: خطاب صادر عن غير البنك، ومنها: خطاب صادر عن البنك، ومنها: خطاب مشروط بعجز المقاول عن الدفع، ومنها: غير المشروط بذلك، والمهم هو تقسيمه الى خطاب ابتدائي وخطاب نهائي.

فالخطاب الابتدائي: هو الخطاب الذي يزود البنك به الحكومة في حالة دخول المقاول مشاركاً في المقولة، وهو يُمثّل وعداً ابتدائياً من قِبَل البنك للحكومة، ولا يستوجب أيّ التزام عليه.

الخطاب النهائي: وهو خطاب الضمان الذي يصدر من البنك لضمان المقاول في سياق عقد ملزم بين الحكومة أو الشركة وبين المقاول. وهذا الخطاب يجب الوفاء به بالشروط المقررة.

ويجب الالتفات أنّ خطاب الضمان هذا يكون ملزماً للبنك على تقدير وقوعه في سياق عقد صحيح، أمّا إذا وقع في سياق إجارة باطلة مثلاً فلا يجب على البنك الوفاء بخطابه؛ لأنّ العقد باطل، ومن ثمّ تبطل جميع الشروط فيه بما فيه دفع الغرامات والخسارات التي ضمنها البنك عن المقاول.

وعلى كلّ حال فإنّه يمكن تصوّر الشروط ضمن مايلي:

١- أن يكون الشرط بنحو شرط النتيجة، وصورته أن يملك المستفيد مقدار الغرامة في ذمّة المقاول فور التخلف أو الانسحاب أو التلكؤ عن العمل. وهذا الشرط غير صحيح عند أغلب علمائنا.

٢- أن يكون الشرط بنحو شرط الفعل، وهو أن يشترط على المقاول أن يملك المستفيد مبلغاً معيّناً يتفقان عليه حال تخلف أو انسحاب المقاول.

وهذا النحو لا بأس به، وقد يطالب المستفيد بخطاب ضمان من بنك أو جهة مالية معتبرة تضمن المبلغ المذكور في الشرط عن المقاول على تقدير هروبه أو تخلفه من الدفع.

وقد يرد عليه: بأنه في مورد شرط الفعل لا يقع المبلغ المشروط في ذمة المقاول؛ لأنّ المطلوب منه هو تمليك المبلغ، وهو لا يقتضي ثبوت المبلغ في ذمته، وحينئذٍ يشكل تملك المستفيد المبلغ المذكور في ذمة البنك، كما هو فحوى خطاب الضمان الذي يصدره البنك للمستفيد.

**والجواب:** إنّ المستفيد يملك على المقاول فعلاً له قيمة، وهو تمليك المبلغ المذكور، فإذا فرضنا أنّ البنك يضمن ذلك الفعل، فإذا تلف ذلك الفعل بإنكار المقاول فإنّ البنك يضمن ذلك الفعل وقيّمته في ذمة البنك.

وقد يقال: بإنكار ملكية المستفيد لذلك الفعل، أي: تمليك المقاول المستفيد المبلغ المذكور، فلا يصح ضمان ذلك الشيء؛ لأنه غير مملوك للمستفيد.

فإنّه يقال: بأنه يكفي ثبوت حق التمليك للمستفيد على المقاول بأن يدفع له ذلك المبلغ المذكور ليصح ضمانه، فلا حاجة إلى افتراض ملكية المستفيد فعل التمليك على المقاول لتصحیح ضمان البنك، فإنّه يصح ضمان الحق الذي يتضمّن ثبوت استحقاق مالي لطرف على طرف آخر.

### الاعتماد المستندي:

وهو تعهّد من قبل البنك للبائع بناء على طلب المشتري يقرّر فيه البنك التزامه بدفع المبالغ المطلوبة من المشتري في قبال مستندات ووثائق محدّدة تصل للبنك من طرف البائع.

وهذا الاعتماد يقسّم الى: اعتماد استيراد، وهو الذي يأمر به المستورد لصالح المصدر في الخارج، واعتماد تصدير، وهو الذي يأمر به المشتري لحساب المستورد في الخارج.

وَدَوْرُ الْبَنْكِ هُوَ التَّعَهُّدُ لِلطَّرْفِ الْمُسْتَفِيدِ بِضَمَانِ الْمَبْلُغِ الْمَقْرَّرِ فِي الْمُسْتَنْدَاتِ حَسَبِ أَمْرِ الطَّرْفِ الْآخَرِ.

فَأَصْلُ التَّعَهُّدِ مِنْ قِبَلِ الْبَنْكِ جَائِزٌ شَرْعاً، كَمَا أَنَّ تَسْهِيدَ دَيْنِهِ إِلَى الْمُسْتَفِيدِ جَائِزٌ أَيْضاً، غَايَةُ الْأَمْرِ إِنَّهُ تَارَةٌ يَكُونُ مِنْ حَسَابِ الْمَشْتَرِيِ الْمَقْتَرِحِ فِي الْبَنْكِ، وَأُخْرَى يَكُونُ مِنَ الْمَالِ الْخَاصِّ لِلْبَنْكِ، وَيَكُونُ فِي الْحَالِ الثَّانِيِ التَّسْهِيدَ قَرْضاً مِنَ الْبَنْكِ عَلَى الطَّرْفِ الْآخَرِ، أَي: الْمَشْتَرِيِ.

وَيُسْتَفِيدُ الْبَنْكُ مِنَ الْأَجْرَةِ الْمُسْتَحْصَلَةِ نَتِيجَةً تَعَهُّدِهِ ذَلِكَ وَالْقِيَامَ بِالِاتِّصَالِ بِالْمُصَدِّرِ وَإِصَالِ الْمَعْلُومَاتِ إِلَى الْمَشْتَرِيِ، وَهَذِهِ كُلُّهَا أَعْمَالٌ جَائِزَةٌ يَسْتَحِقُّ الْبَنْكُ عَلَيْهَا أَجْراً، كَمَا يَسْتَفِيدُ أَيْضاً مِنَ الْمَبْلُغِ الَّذِي يَضِيفُهُ عَلَى الْمَشْتَرِيِ فِيمَا إِذَا كَانَ التَّسْهِيدُ مِنَ الْمَالِ الْخَاصِّ لِلْبَنْكِ، وَمَنْ الْوَاضِحُ أَنَّ الْفَائِدَةَ الثَّانِيَةَ تَمَارَسُ الْيَوْمَ فِي الْبَنْكِ بِوَصْفِهَا فَائِدَةٌ رِبَوِيَّةٌ مُحَرَّمَةٌ شَرْعاً فِي الْإِسْلَامِ.

### محاولة:

وَلَكِنْ يُمْكِنُ تَخْرِيجُ هَذِهِ الْفَائِدَةَ بِالْقَوْلِ: إِنَّ هَذِهِ الْفَائِدَةَ لَمْ تَسْتَحْصَلْ فِي عَقْدِ قَرْضٍ لِكَيْ يُقَالَ إِنَّهَا فَائِدَةٌ مُحَرَّمَةٌ، إِنَّمَا حَصَلَتْ نَتِيجَةً التَّزَامِ الْبَنْكِ أَمْرَ الْمَشْتَرِيِ بِدَفْعِ الْمَالِ إِلَى الْمُسْتَفِيدِ، فَالْمَشْتَرِيِ أَتْلَفَ عَلَى الْبَنْكِ ذَلِكَ الْمَالِ، فَلَا مَانِعَ مِنْ فَرْضِ زِيَادَةِ عَلَيْهِ فَوْقَ الْمَبْلُغِ الَّذِي سَدَّدَهُ.

### المناقشة:

وَلَكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ:

أَوَّلًا: قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى حَرَمَةِ الزَّامِ الدَّائِنِ مَدِينَهُ بِأَكْثَرِ مِنَ الَّذِي دَفَعَهُ بِإِلْغَاءِ خُصُوصِيَّةِ الْقَرْضِيَّةِ، كَمَا هُوَ مُقْتَضَى الْإِرْتِكَازِ الْعَرْفِيِّ؛ إِذْ لَا فَرْقَ فِي حَرَمَةِ الزِّيَادَةِ سِوَاءَ مَلِكٍ

المدين المال المقترض كما في صورة القرض أو لم يتملك المال المدفوع إلى المستفيد من قبَل البنك كما هو الحال في مورد البحث.

وثانياً: في الحقيقة لا يوجد أي سبب معاملي يُلزم المدين بدفع الزيادة.

### تحصيل الشيكات:

ومن وظائف البنك هي ترحيل قيمة الشيك لحساب حامله، وهذه الوظيفة وأخذ الفائدة عليها فيها صور عديدة، وهي:

- ١- أن يكون لكذ من حامل الشيك ومحزره رصيد في حسابات البنك.
- ٢- أن لا يكون لأحد منهما رصيد أصلاً، فيكون التحويل على البريء، وفي اصطلاح اللغة المصرفية تحويل على المكشوف.
- ٣- أن يكون لأحدهما رصيد دون الآخر وبالعكس.
- ٤- أن يكون التحويل على البنك والمباشرة في استيفاء المبلغ من قبَل نفس ذلك البنك.
- ٥- عكس الصورة السابقة، أي: التحويل على بنك والمباشرة في استيفاء قيمة الشيك من قبَل بنك آخر.

أما نفس العملية فيمكن تصويرها على أنها من باب الحوالة، فتكون حوالة واحدة إذا كان التحويل على نفس البنك الذي يستوفي المبلغ، وتكون حوالتين إذا كان المبلغ المسحوب على بنك والجهة التي تستوفي المبلغ بنك آخر، فتكون حوالة من قبَل محزر الشيك على البنك المسحوب عليه، وحوالة أخرى من قبَل هذا البنك إلى البنك الآخر الذي يستوفي المبلغ حيث يدفع المبلغ إلى المستفيد (حامل الشيك) على أن يستوفي هو المبلغ من البنك المحوّل عليه.

وكذلك يمكن تصوير هاتين العمليتين على أنهما حوالة من طرف المحرّر وبيع من قبَل المستفيد إلى البنك الذي يستوفي المبلغ من البنك المسحوب عليه.

أمّا بالنسبة إلى الأجرة التي يستفيدها البنك فإنّه يمكن تصويرها في حالة عدم وجود رصيد لمحرّر الشيك أو كان التحويل من بنك غير البنك الذي يستوفي المبلغ، ففي الحالة الأولى يستوفي الأجرة من محرّر الشيك بوصفه مستفيداً من الخدمة المصرفية، وفي الحالة الثانية يستوفي الأجرة من حامل الشيك بوصفه مستفيداً من هذه الخدمة حيث يقوم البنك نيابة عنه باستيفاء المبلغ المسجّل من البنك المسحوب عليه.

أمّا في حالة الحوالة على بنك للمحرّر رصيد فيه فإنّ الإمام الصدر قدّم جواز أخذ الأجرة منه في صورة التحويل على فرع آخر لنفس البنك المسحوب عليه المبلغ في مكان آخر، مثلاً: البنك المسحوب عليه المبلغ في الموصل والبنك الذي يستوفي المبلغ في بغداد، فإنّه بإزاء دفع الدّين في الموصل وليس في بغداد يستطيع أخذ الأجرة.

ويمكن منع حق استيفاء أجرة لوجهين:

### الوجه الأوّل:

إنّ فروع البنك الواحد جميعاً ينظر إليها العرف بوصفها مكاناً واحداً، وليس متعدّداً؛ بدليل إنّ الحساب المسجّل في فرع وما يطرأ عليه من استقطاعات وزيادات تسجّل في جميع الفروع الأخرى.

### الوجه الثاني:

إنّ نفس إيداع المال في البنك وإذن المالك (محرّر الشيك) بالتصرّف به على وجه الضمان يمثّل أجرة يقدّمها صاحب الرصيد للبنك إزاء خدمات البنك، فلا موجب للأجرة جديدة.

كيف ومن أهمّ وظائف البنوك هي ابتكار الوسائل وترصد المبالغ الكبيرة من أجل جلب الودائع إلى بنوكهم للاستفادة منها في تغطية وظائفها.

### ضمان المسجّل في الكمبيالة:

ومن الوظائف التي يمارسها البنك وتناول الربح عليها هي التعهّد بدفع المبلغ المسجّل في الكمبيالة.

وليست هذه العملية تعبّر عن ضمان المال الثابت في ذمّة المدين إلى الشخص الآخر، إنّما هي ضمان أداء المدين للمال.

وحيث إنّ دفع المدين المال فرغت ذمّته، وإذا لم يدفع يجب على البنك الفراغ من عهده التي هي ضمان الأداء. وحيث إنّ الأداء ينطوي على مالية وهي المبلغ المدين فيه، فلا بدّ للبنك أن يسدّد هذا المبلغ حتى تفرغ عهده من ضمان الأداء.

ويمكن التمسك بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(١٠)</sup> إذا بنينا على أنّ هذا التعهّد من قبّل البنك إنّما هو عقد قائم بين طرفين، وليس إيقاعاً من طرف البنك.

أمّا إذا بنينا على خلاف ذلك وقلنا إنّ العقد هو التزام بين طرفين، وليس الحال كذلك، فإنّه مجرد تعهّد البنك بدفع الكمبيالة، فإنّه لا يمكن التمسك بالآية حينئذٍ.

إشكال:

وقد يقال في تصوير هذا الإشكال: إنّ حقيقة العقد هو التزام بين طرفين، وليس كذلك الحال في تعهّد البنك بضمان الكمبيالة؛ لأنّ الالتزام وعقد الطرفين يستلزم أن يكون المضمون المعاملي تحت سلطة الطرفين وتحت تصرّفهما، وليس كذلك الحال في ضمان الكمبيالة؛ لأنّه تصرّف من طرف البنك فقط.



**الجواب:** يكفي قبول المضمون له، وهو الشخص الدائن في تحقّق هذا المعنى، فيكون عقداً كما هو الحال في عقد الهبة، فرغم أنّه تصرّف من المالك ولا يحتاج من طرف الموهوب له إلّا القبول مع أنّه عقد بلا إشكال، كذلك الحال في صدق عنوان العقد على تعهّد البنك بالكمبيالة.

إنّما الكلام في جواز أخذ البنك الزيادة على ما دفعه للدائن؟

هناك عدّة وجوه لتخريج استيفاء قيمة الشيك مع الزيادة المقرّرة بعنوان أجرة.

**الوجه الأوّل:** أن نفرض وجود حوالتين:

إحدهما: تحويل من محرّر الشيك للمستفيد.

وثانيتها: تحويل من البنك المسحوب عليه الشيك المستفيد إلى البنك الآخر على أن يكون البنك المسحوب عليه مديناً للبنك الآخر، وحينئذٍ يصح للبنك الآخر تحصيل أجرة معيّنة في قبال الاتصال بالبنك المسحوب عليه وطلب المال منه.

**الوجه الثاني:** أن يقوم المستفيد ببيع الشك إلى البنك الآخر، وهذا الأخير يقوم بتحصيل المبلغ من البنك المسحوب عليه.

ولكن قد يقال: بأنّه لا يجوز للبنك أن يستوفي أجرة من المستفيد؛ لأنّ البنك سوف يستوفي الدّين له لا للمستفيد، فلا معنى لأخذ أجرة منه.

ويجاب عليه: بإمكان جعل الأجرة من ثمن الشراء، أي: إنّ الثمن الذي يدفعه البنك بتألّف من الأجرة والثمن، وهما معاً يساويان القيمة المسجّلة على الشك.

ولكن هذا الوجه صحيح بناء على جواز بيع الدّين بأقلّ منه.

نعم، هناك تخريج آخر، هو أن يشترط البنك على المستفيد أن يسحب المبلغ من البنك المسحوب عليه الشيك، وحيث إنّ لا يريد ذلك يكلف البنك بسحب المبلغ، ويستحق البنك الأجرة على ذلك مقابل إسقاط هذا الشرط.

**الوجه الثالث:** أن يقال: بأنّ البنك - الذي طلب منه المستفيد المبلغ - مجرد وكيل في استيفاء المال من البنك المسحوب عليه، وعليه يستحق أجره محدّدة في قبال قبول الوكالة هذه.

وحيث إنّ كان المستفيد قد قبض المبلغ من البنك الوكيل فإنّ هذا البنك يعتبر الدّين الذي يستلمه من البنك المسحوب عليه وفاء لهذا الدّين.

**ولا يقال:** سوف تكون هذه العمولة التي يأخذها البنك هي ربا محرّم شرعاً.

**لأنّه يقال:** إنّ هذه الزيادة لم يأخذها البنك بإزاء القرض الذي دفعه للمستفيد، إنّما هي أجره على قبوله الوكالة في استيفاء دينه من البنك المسحوب عليه المال.

**الوجه الرابع:** أن نفرض أنّ المستفيد برجوعه إلى البنك يريد قرضاً منه على أن يستوفي القرض من البنك المسحوب عليه بحوالة المستفيد، إذن سوف يكون قرضاً من طرف المستفيد من البنك المقرض وتحويلاً من ذلك المستفيد للبنك؛ إذ المقرض على البنك المسحوب عليه الشيك.

ولا مانع من ذلك، والأجرة التي يأخذها البنك عمولة جائزة شرعاً، وليست ربا؛ لأنّها في قبال القبول بالتحويل على البنك المسحوب عليه وإسقاط البنك لحقه في استيفاء دينه من المستفيد مباشرة ونقداً لا حوالة على البنك الآخر.

### تحويل المال:

من الأعمال التي يقوم بها البنك قبول التحويل من قبّل شخص في خارج البلد على البنك لاستيفاء مبلغ معيّن لشخص في بلد البنك على أن يأخذ أجره معيّن.

وهذه العملية يمكن تفسيرها بأحد الوجوه التالية:

**الوجه الأوّل:** أن تكون العملية عبارة عن استيفاء الشخص لدينه، فبدلاً من أن يقوم بنفسه باستيفاء دينه يأمر البنك لدفع المبلغ إلى شخص آخر دائناً للمحوّل.

الوجه الثاني: أنّها عملية يقوم بها البنك لوفاء دين المحوّل، وحيث إنّها تمّت بأمر المحوّل فإنّه يكون مسؤولاً عن دفع ذلك المبلغ الذي دفعه البنك إلى المستفيد.

الوجه الثالث: أن نفسرها على أساس الحوالة بالمعنى الفقهي، فالأمر بالتحويل مدين والمستفيد دائن، والأوّل يحوّل الثاني على البنك، فيكون البنك مديناً للمستفيد بالمبلغ المذكور، وفي جميع هذه الحالات يمكن للبنك أخذ مقدار من المال إضافة إلى أصل الدّين كأجرة.

#### رؤية السيّد الخوئي:

وفصّل السيد الخوئي قدس سره بين صورتين: إحداهما: أن يكون الشخص قد فتح رصيماً في البنك وبعدها أمر البنك بتحويل المبلغ المذكور إلى شخص، فحكم بجواز أخذ عمولة على ذلك؛ لأنّ ذلك من فائدة المدين، وهي جائزة شرعاً، الثانية: أن يكون البنك دائناً ويريد أن يسدّد دين الشخص في مكان آخر، فحكم بعدم جواز أخذ عمولة؛ لأنّها ربا.

والجواب: ما تقدّم كراراً من أنّ من واجب البنك أن يسدّد الدّين في المكان الذي انعقد فيه القرض.

#### استيفاء الكمبيالات:

من الأعمال التي يقوم بها البنك المطالبة بقيمة الكمبيالة أو استيفاء الدّين المثبت في الكمبيالة بناء على طلب صاحب الدّين.

قال السيد الخوئي قدس سره بأنّ المسألة مبنية على أنّ العمولة من باب الجعالة أو من باب الإجارة، فعلى الأوّل فإنّه لا بدّ للشخص من تحصيل المال الدّين، وإلاّ لا يستحق المال

المجعول، وعلى الثاني فإنّ للبنك أخذ العمولة بمجرد المطالبة سواء استوفى وحصل الدّين من المدين أم لم يحصل؟

**والجواب:** يجب أن يُرى متعلّق الإجارة أو الجعالة؛ فإن كان البنك قادراً على تحصيل المال من المدين فإنّ العقد صحيح سواء كانت إجارة أو جعالة، وإن كان البنك عاجزاً عن تحصيل الدّين فيمكن استئجار البنك أو فرض الجعالة على مجرّد المطالبة.

ولو فرض الشك في قدرة البنك على تحصيل المال، فهل تصح الإجارة أو الجعالة؟

**والجواب:** قد يقال بصحة الإجارة، وعلى تقدير وجود القدرة واقعاً يستحق البنك الأجرة، وعلى تقدير عجزه لا يستحق شيئاً من الأجرة.

ولا يقال: إنّ هذا موجباً للتعليق المحكوم للبطلان في العقود.

إذ يقال:

أولاً: بإمكان الأجير أن يملك المنفعة تمليكاً فعلياً منجزاً، وشكّه في قدرته على التحصيل لا تمنع من صدور التمليك للمنفعة، فالتعليق بحسب الحقيقة يكون تعليقاً للحكم بصحة الإجارة على وجود القدرة، وليس للمنشأ، أي: التمليك من قبل الأجير. وثانياً: ليس كلّ تعليق مبطل للعقد، إنّما التعليق المبطل ذلك الموقوف على أمر خارجي، نظير: عودة الحجّاج أو نزول المطر، وليس مطلق التعليق.

أجل، تبقى دعوى أنّ قدرة المكلف إنّما هي معتبرة بملاكين: الأوّل: ملكية المنفعة التي وقعت الإجارة عليها، الثاني: القدرة على التسليم، فالذي لا يملك العين أو لا يستطيع أن يسلم العين لا يمكن استئجاره على العمل، ووجود القدرة واقعاً إنّما ينفع في نفي الملاك الأوّل للبطلان، أي: عدم الملكية للمنفعة؛ إذ المفروض أنّ الأجير واقعاً

يملك القدرة، ولكن الملاك الثاني للبطلان وهو عدم القدرة على التسليم موجود، وهو لا يندفع بمجرد وجود القدرة واقعاً للأجير؛ إذ الضرر يندفع بالعلم بالقدرة على التسليم، فمع الشك يقع ضرر، فيبطل العقد.

### بيع البضائع عند تخلف أصحابها:

هل يجوز للبنك أن يبيع البضائع التي يحتفظ بها كتأمين من أجل استرداد ماله في حالة تخلف صاحب البضائع عن الدفع؟

### رؤية السيد السيستاني رحمته الله:

قال رحمته الله: «إذا تخلف صاحب البضاعة عن تسلمها ودفع المبالغ المستحقة للبنك (بعد إعلان البنك وإنذاره بذلك) يقوم البنك ببيع البضاعة لاستيفاء حقه من ثمنها. فيجوز للبنك في الحالة المذكورة أن يقوم ببيع البضاعة، كما يجوز للآخرين شراؤها؛ لأنّ البنك وكيل من قبل أصحاب البضاعة في بيعها عند تخلفهم عن دفع ما عليهم من بقية المبالغ المستحقة له وتسلم البضاعة، وذلك بمقتضى الشرط الصريح أو الارتكازي الموجود في أمثال هذه الموارد، فإذا جاز بيعها جاز شراؤها»<sup>(١١)</sup>.

وفي هذه المسألة تارة يكون البنك مجرد دائن؛ لأنه دفع قيمة البضاعة بأمر صاحبها، وأخرى يكون وكيلاً في أمر البضاعة، فعلى الأول لا يجوز له أن يبيع البضاعة نيابة عن صاحبها إلا على تقدير ملاحظة صاحب البضاعة عن دفع ما عليه، فيجوز حينئذٍ للبنك بيع البضاعة بعد الاستئذان من الحاكم الشرعي؛ لأنه ولي الممتنع. وعلى الثاني - أي: كان البنك دائناً ووكيلاً في البيع مطلقاً أو في حالة تعدد استيفاء دينه من مالك البضائع - يجوز له البيع بلا حاجة إلى الرجوع إلى الحاكم الشرعي.

## الهوامش

- (١) مَنْ لا يحضره الفقيه، ٣: ٢٧٨، ح ٤٠٠٢. وسائل الشيعة، ٤: ٤٣، ح ٤٤٦٧.
- (٢) الاستبصار، ٣: ٧١، ح ٢٣٦. تهذيب الأحكام، ٧: ١٧، ح ٧٥.
- (٣) الكافي، ٥: ١٤٧، ح ٢. الاستبصار، ٣: ٧٠، ح ٢٣٥.
- (٤) بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي: ١٣٠.
- (٥) المصدر السابق: ١٢٩.
- (٦) الوسائل، ١٨: ٣٥٧، ب ١٩، ح ١١.
- (٧) المصدر السابق، ١٨: ٤٤٤، باب ٤، ح ٢٤٠١٢.
- (٨) المصدر السابق، ١٨: ١٩، ح ٢٤٠٦٥.
- (٩) المصدر السابق، ١٣: ١٦٥.
- (١٠) المائدة: ١.
- (١١) منهاج الصالحين (السيد السيستاني)، ١: ٤٠٤.

## تعيين الموقف تجاه تخصيص الكتاب بخبر الواحد

### القسم الثاني

□ الشيخ الدكتور خالد غفوري الحسني(\*)

#### المحور الثالث: مقتضى التحقيق

ونحن إذا أردنا تقويم ما سبق وتحديد الموقف من مسألة تخصيص الكتاب لخبر الواحد ومعرفة مدى شمول مبدأ التخصيص أو عدم شموله للدليل القرآني ينبغي عقد البحث في نقطتين:

أولاهما: إن أدلة حجية خبر الواحد في نفسها هل تطل حالة التعارض مع العام أو لا؟  
والنقطة الأخرى: هل إن قواعد الجمع العرفي تشمل حالات التعارض بين خبر الواحد وبين الدليل القرآني أو لا؟

أقول: في البدء لا بد من الالتفات الى ما يلي:

١- أنه بناء على إنكار حجية خبر الواحد والعمل بالخبر المقطوع فقط - كما هو مبني بعض المتقدمين - لا تصل النوبة للبحث عن مسألة تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وإتّما يفتح البحث بناءً على القول بحجّيته.

---

(\*) عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية، دكتوراه في العلوم الإسلامية - فرع الفقه والأصول، رئيس تحرير مجلة فقه أهل البيت (ع).

٢- أنه بناء على القول بحجية خبر الواحد إن بُني على كون الملاك في الحجية الوثوق بالخبر فلا بحث؛ فإنّ هذا يكون في صالح ما ندّعيه من اشتراط الوثوق بالخبر المخصّص، وإن بُني على كون الملاك وثاقة الراوي فيفتح البحث حينئذٍ. إذن، فالبحث هنا يرسو على افتراض حجية خبر الواحد وأنّ ملاك حجيته وثاقة الراوي. وعلى أية حال فإننا لا بدّ من بحث النقطتين المشار إليهما آنفاً.

### النقطة الأولى: تحديد دائرة حجية خبر الواحد

إنّه من أجل تحديد دائرة حجية خبر الواحد وهل هي ثابتة مطلقاً سواء أكان إطلاق أو عموم قرآني على خلافه أو لم يكن، أو إنّها لا إطلاق فيها لحالات وجود إطلاق أو عموم قرآني، بل إنّ أدلّة حجية الخبر ناظرة الى الخبر في نفسه ومع قطع النظر عن وجود إطلاقات أو عمومات قرآنية؟

والجواب هو عدم الإطلاق في تلك الأدلّة؛ وذلك لدليلين:

### الدليل الأوّل:

دعوى قصور المقتضي لحجية السند في مورد معارضة الخاصّ الظنيّ مع الكتاب الكريم، بل مع أيّ دليل قطعي السند؛ وذلك لأحد التقريبات التالية:  
التقريب الأوّل: إنّ الأدلّة المثبتة لحجية خبر الواحد على قسمين: إمّا لفظية وهي الآيات أو الروايات، وإمّا لبّية متمثلة بالسيرتين العقلائية والمشرّعية.

### أمّا الأدلّة اللفظية:

فإنّ الآيات غير تامّة الدلالة على حجية خبر الواحد<sup>(١)</sup>، وعلى فرض تمامية دلالتها فلا إطلاق لها لحالات وجود إطلاقات أو عمومات قرآنية، سيما آية الكتمان - وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَأَلْهَدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي



الْكِتَابِ أَوْلَيْكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعُنُونَ ﴿٢﴾ - وآية السؤال - وهي قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ﴿٣﴾ - فهما ناظرتان بالدرجة الأولى الى تبين الوحي والآيات النازلة لا ما يُنافيها.

وكذا السنّة<sup>(٤)</sup>؛ فإنّه لا دلالة لها على حجية خبر الواحد الصّرف بحسب نظرنا، وما ادّعي تمامية دلالاته منها على حجية خبر الواحد<sup>(٥)</sup> على فرض تسليمه - كصحيحة الحميري<sup>(٦)</sup> - لا نظره لحالة التنافي مع الكتاب.

وأما الأدلّة اللبّية كالسيرتين العقلائية والمتشرعية فعلى الرغم من تمامية الاستدلال بهما لإثبات حجية خبر الواحد، إلا أنّهما لا لسان لهما ولا إطلاق، كما هو واضح، والقدر المتيقّن منهما ما إذا كان الخبر غير مخالف للكتاب والسنّة القطعية ولو المخالفة بنحو ما كالأعم والأخصّ فضلاً عن التباين<sup>(٧)</sup>.

أجل، استدلل الشيخ الطوسي<sup>(٨)</sup> بالإجماع؛ فإنّه أوّل من ادّعى الإجماع في المسألة في العُدّة، حيث ادّعى فيها إجماع الصحابة من زمن النبي ﷺ على العمل بالأخبار الأحاد.

وأجيب بأننا: لا نسلم ثبوت حجية الخبر بالإجماع بما أنّه إجماع، بل عمدة ما دلّ عليها هو بناء العقلاء وسيرتهم المستمرة على الاحتجاج بالخبر في مقام الاحتجاج واللجاج، كما بين الموالي والعبيد، وليس للشارع فيه تأسيس، بل كلّ ما ورد عنه في هذا الباب فليس إلاّ إمضاء لطريقة العقلاء.

ولعلّ الظاهر أنّ مراد الشيخ الطوسي بالإجماع ليس إلاّ استقرار سيرة المسلمين من الصدر الأوّل عليه، ولكن لا بما هم مسلمون ومتديّنون بدين الإسلام حتى يُستكشف بذلك ورود نصّ فيه عن النبي ﷺ ويكون العمل بالأخبار حكماً من أحكام الإسلام، بل بما هم عقلاء، فيرجع الإجماع المدّعى في المسألة إلى سيرة العقلاء طراً على

الاحتجاج بها ولم يرد من قبل الشارع ردع عنها؛ إذ لو ورد النقل لتوقرت الدواعي على نقله في مثل المقام.

وبالجملة: الدليل على حجية الأخبار سيرة العقلاء، والدليل على حجية العمومات أيضاً ليس إلا الأصل العقلاني الحاكم بتطابق الإرادة الجدية للاستعمالية، وبناء العقلاء في الاحتجاجات الثابتة بين الموالي والعبيد قد استقرّ على تخصيص العام بالدليل الخاص ولو كان من قبيل الأخبار الآحاد<sup>(٨)</sup>.

هذا، وقد نبّه بعض الى أنّ الاستدلال في المقام بسيرة العقلاء لا يصحّ من الأساس؛ باعتبار أنّ لما نحن فيه خصوصية لا تكون شائعة بين العقلاء حتّى تكفي سيرتهم لكشف الحال<sup>(٩)</sup>.

إذن، فأدلة حجية خبر الواحد في نفسها قاصرة عن شمول حالة التنافي مع الكتاب العزيز<sup>(١٠)</sup>.

وأضح من ذلك أنّه لا ملازمة بين القول بحجية خبر الواحد وبين قبول تخصيصه وتقييده للكتاب العزيز<sup>(١١)</sup>، ومن هنا عقد الأصوليون بحثين مستقلّين لهما منذ القدم.

ومنه يُعلّم ما في كلام بعضهم من عقد الملازمة بينهما؛ حيث ذهب الى أنّه إذا أثبتنا حجية خبر الواحد شرعاً بدليل قطعي فبطبيعة الحال لا يكون رفع اليد عن عموم الكتاب أو إطلاقه به إلا رفع اليد عنه بالقطع لفرض أنّا نقطع بحجّيته<sup>(١٢)</sup>؛ فإنّ أدلة حجية الخبر لا تشمل مورد التعارض ولو كان بدوياً.

ومنه يُعلّم أيضاً ما في كلام بعضهم من المبالغة في دعوى قيام السيرة المستقرّة على تخصيص الكتاب بخبر الواحد، قال السيّد البروجردي: «استقرار سيرة المسلمين من الصدر الأوّل عليه، ولكن لا بما هم مسلمون ومتديّنون بدين الإسلام حتى

يُستكشف بذلك ورود نصّ فيه عن النبي ﷺ ويكون العمل بالأخبار حكماً من أحكام الإسلام، بل بما هم عقلاء، فيرجع الإجماع المدعى في المسألة إلى سيرة العقلاء طراً على الاحتجاج بها ولم يرد من قبل الشارع ردع عنها؛ إذ لو ورد النقل لتوقّرت الدواعي على نقله في مثل المقام. وبالجملّة: الدليل على حجّية الأخبار سيرة العقلاء<sup>(١٣)</sup>.

وبالجملّة: الدليل على حجّية الأخبار سيرة العقلاء، والدليل على حجّية العمومات أيضاً ليس إلّا الأصل العقلائي الحاكم بتطابق الإرادة الجدية للاستعمالية، وبناء العقلاء في الاحتجاجات الثابتة بين الموالي والعبيد قد استقرّ على تخصيص العام بالدليل الخاص ولو كان من قبيل الأخبار الأحاد<sup>(١٤)</sup>.

أقول: سيّضح لاحقاً عدم تمامية سعة دائرة حجّية خبر الواحد لمثل ما نحن فيه.

التقريب الثاني: إنّ خبر الثقة إذا زوحم بأمانة أقوى من وثاقة الراوي في الأمارية لا يكون مشمولاً لدليل الحجّية؛ والسبب فيه: أنّ الوثاقة التي هي ملاك الحجّية تكون بحسب الارتكاز العقلائي ملحوظة باعتبار كاشفيتها النوعية وطريقيتها، لا على وجه الصفّية والموضوعية، فإذا ابتليت بمزاحم أقوى أوجب وهن احتمال صحّة هذا الإخبار والنقل، فلا تشمله السيرة، كما في مسألة إعراض قدماء الأصحاب القريبين من عصر النصّ عن خبر صحيح السند؛ فإنّه يُوجب سقوطه عن الحجّية<sup>(١٥)</sup>.

وفيما نحن فيه فإنّ وجود عموم أو إطلاق قرآني يكون أمانة مُزاحمة لأمانة وثاقة الراوي، فلا يكون مشمولاً بدليل السيرة، بل ولا الأدلّة اللفظية لو فرض تماميتها؛ لكونها محمولة على الارتكازات العقلائية من الكاشفية والطريقة النوعية.

ومن ذلك يظهر لك ما في دعوى قيام السيرة على تقديم الخبر الخاص على العموم الكتابي ولو كان قطعي السند بملاك القرينية والحكومة<sup>(١٦)</sup>.

التقريب الثالث: إنّ أخبار الطرح الآمرة بطرح ما خالف الكتاب تُقيّد كبرى حجية الخبر بما إذا لم يكن مخالفاً مع الدليل القطعي ولو كانت المعارضة بينهما من سنخ التعارض غير المستقر<sup>(١٧)</sup>.

### الدليل الثاني:

بعد الفراغ عن تمامية مقتضي الحجية لخبر الواحد في نفسه بأحد التقريبات المتقدمة يدعى بأنّ مركز التعارض لا ينحصر بلحاظ كبرى حجية الظهور ليُقَال بتقدّم الخاصّ على العامّ لكونه قرينة، بل يسري التعارض الى كبرى حجية السند أيضاً؛ بمعنى أنّ كبرى حجية الظهور الشامل للعموم يكون معارضاً مع كبرى حجية السند الشامل لسند الخاصّ، ولا قرينية لدليل إحدى الكبريين على الأخرى؛ فإنّ القرينية بين مفاد الخاصّ ومفاد العامّ، لا بين مفاد دليل حجية الظهور ودليل حجية السند<sup>(١٨)</sup>، فيُجمّد دليل حجية خبر الواحد في مثل هذه الحالة؛ بسبب الشكّ في جعل الحجية له في مثل هذه الحالة، والشكّ في الحجية ينتهي الى عدمها.

وبذلك يظهر لك ما في دعوى تقدّم الخبر الخاصّ على العموم الكتابي ولو كان قطعي السند بملاك القرينية والحكومة<sup>(١٩)</sup>.

### النقطة الثانية: تحديد دائرة قواعد الجمع العرفي في تقديم الخاصّ على العامّ

في البدء ينبغي مراجعة مستند ودليل قاعدة التخصيص والتقييد لكي نرى هل يشمل ما نحن فيه أو لا؟

والدليل الذي يدلّ على أصل قاعدة الجمع بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد هو الفهم العرفي؛ فإنّ العرف إذا سمع كلاماً مطلقاً أو عامّاً وتلاه كلاماً آخر منافياً له أضيق

دائرة فلا يرى بينهما أيّ تنافٍ مستقرّ، ويجمع بينهما باقتطاع جزء من العام في حدود الدائرة التي دلّ عليها الدليل الخاصّ وإبقاء العامّ فيما بقي على حاله، وإن وقع بين الأصوليين بحث تحليلي نظري صرف حول تبيين النكتة الكامنة في تقديم العُرف لظهور الخاصّ المنفصل على ظهور العامّ<sup>(٢٠)</sup>. وهذا الاختلاف لا يقدر في قيام أصل النكتة العُرفية.

ومهما يكن من أمر فإنّ العُرف يحكم بتقديم الخاصّ على العامّ في المحاورات العُرفية، وهذه النكتة تطال دائرة النصوص الشرعية كتاباً وسنةً، ولا كلام بين الأصوليين في تخصيص الكتاب بالكتاب، كما لا كلام عندهم في تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة والقطعية، وإنّما الكلام وقع بينهم في تخصيص الكتاب بخبر الواحد، والمشهور منهم اختار ذلك تعميماً لتلك النكتة العُرفية؛ فما دام خبر الواحد حجة - بناءً على حجيته - فلا إشكال في تخصيصه للعامّ الكتابي.

لكننا ندعي عدم الإذعان بهذا الأمر على إطلاقه، بل نشترط الوثوق بالخبر المخصّص؛ وذلك لدليلين:

### الدليل الأوّل:

إذا تأملنا الأمر بدقّة نجد أنّ طبيعة الدليل القرآني تختلف عن سائر الأدلّة عامّة وعن خبر الواحد خاصّة؛ وذلك:

أولاً: وصول النصّ القرآني الى المسلمين كافة وصولاً قطعياً وشيوعه بينهم تلاوة وتدارساً. وقد شاع بينهم القول بأنّ الكتاب دليل قطعي الصدور والوصول والسنة ظنيّة؛ فإنّ القطع في السنة إنّما يصح على الجملة لا على التفصيل، بخلاف الكتاب فإنّه مقطوع به على الجملة والتفصيل، ومن المعلوم أنّ المقطوع به مقدّم على المظنون، وأمّا

السنة المتواترة تواتراً لفظياً فهي وإن كانت مفيدة للقطع لكن موارد السنة القولية المتواترة تواتراً لفظياً نادرة جداً وبحكم المعدوم، بل لعله لا يوجد منها شيء في زماننا، فما أكثر ما يواجه السنة من التشكيكات السندية سواء أكانت في أصل الصدور أو في الوصول؛ لعدة أسباب، منها:

١- كون الكتاب مدون منذ الصدر الأول من قبل عامة المسلمين، بل من حين نزوله زمن النبي ﷺ ومن دون تحلل فاصلة زمنية، فيما أن السنة دوت بعد حين، وما دوت منها في الصدر الأول كان محدوداً جداً لدى بعض الأشخاص كالإمام علي عليه السلام، ليس لدى عامة المسلمين، والحالة التي كانت سائدة للسنة آنذاك هو النقل الشفوي.

٢- كون الدليل القرآني واصلاً بنصه وبعين لفظه، في حين يصعب إحراز أن ما وصلنا من السنة منقول نصاً ولفظاً؛ إذ أن ظاهرة النقل بالمعنى هي الظاهرة الغالبة على الأحاديث والروايات، وإتما نبني ظاهراً على التعامل مع ألفاظ الحديث تعويلاً على أصل غير قطعي وهو عدم غفلة الراوي وأمانته وعدم سهوه. وبعبارة أخرى: إن ما بين أيدينا القرآن الكريم مقطوع الصدور والوصول، والسنة المحكية - وإن كانت حجة شرعاً - إلا أنها غير مقطوعة غالباً.

٣- ابتلاء السنة بتقطيع المتن، سيما الأحاديث الفقهية.

٤- ابتلاء السنة بالتصحيح في السند والمتن.

٥- ابتلاء السنة بالتعارض والاختلاف، لكن القرآن غير مبتلى بذلك.

٦- عدم ابتلاء القرآن بمشكلة جهة الصدور، بخلاف السنة المبتلاة في عدد ليس بالقليل من حالاتها بكونها صادرة في أجواء التقية مما يصعب معه الإفادة منها في الاستدلال. والذي يلقي نظرة على التهذيبيين - سيما استبصار - ووسائل الشيعة يتضح له

مدة ضخامة حجم ظاهرة الحمل على التقية والتي تناغم معها المشهور وإن كان بعضها قابلاً للتأمل والمناقشة.

٧- كون الكتاب أحسن الحديث<sup>(٢١)</sup>، وأنّ الله تعالى قد أنزله بالحق وأنه بالحق نزل<sup>(٢٢)</sup>، وأنه كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه<sup>(٢٣)</sup>، وأنه لا ريب فيه<sup>(٢٤)</sup>، وأنه لا اختلاف فيه ولا تعارض<sup>(٢٥)</sup>، وأنّ الله تعالى تولّى حفظه من جميع أنواع التغيير<sup>(٢٦)</sup>، وليس المراد الكتاب بوجوده الواقعي فحسب، بل المراد هذا الكتاب الموجود بين أيدينا. في حين أنّ السنّة المطهّرة الواقعية وإن كانت في ذاتها حقاً لا باطلاً إلا أنّ الواصل منها الى الناس محكيّها لا ذاتها، ومحكيّها فيه الحق وفيه الباطل، وفيها الحق وفيها المجعول والموضوع والمختلق، وفيها المراد جداً وفيها غير المراد وهو الصادر تقية. ومن هنا جعل القرآن ميزاناً ومعياراً لتمييز ما هو الحق من السنّة وما هو باطل منها.

وهذا ما جعل الدليل القرآني كبروياً وصغروبياً محلّ اتفاق جميع المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم، في الوقت الذي يكثر الجدل حول عشرات الأحاديث صغروبياً من ناحية السند أو الاعتبار، وأيضاً يكثر الجدل حولها كبروياً من ناحية تحديد الضوابط والقواعد العامّة لاعتبار السنّة المنقولة. وهذا ما يحثنا على إبراز النصّ القرآني كمحور للاستدلال.

فهذه الحثيات التعليلية تجعل من القرآن يرسخ في ذهن المسلم رسوخاً عميقاً بحيث لا يرضخ بسهولة لكلّ مقيد ما لم يطمئنّ بصدوره.

ثانياً: إنّ الدليل الكتابي من حيث كونه كلام الله عزّ وجلّ يكون فوق كلام المخلوق، ممّا يجعل المسلم يتعامل معه باهتمام وعناية خاصّين، ولا يُقاس كلامه بكلام غيره مهما بلغ من عظم المنزلة ككلام رسول الله ﷺ، ولا يسوغ أن يُجعل في

عَرَضَ واحد، لا من جهة إعجاز الكتاب فحسب، بل من جهة علو المكانة والقيمة الخاصة للكتاب.

وليس المراد عدم إمكان تقييد الكتاب بالسنة الواقعية أيضاً وبكلام رسول الله ﷺ، بل المراد التأكيد على النكتة التي ذكرناها تَوَّأً، ومن هنا فإنَّ الكلام الصادر من المعصوم عليه السلام مباشرة وإن سلم من إشكالية الشك في أصل الصدور ولكن لا يسلم من إشكالية الشك في جهة الصدور وأنه مراد جداً أو أنه صدر تقيية، إلا إذا خلا من هذه الإشكالية وحصل لنا الوثوق به أو القطع، وهذا ما ندعيه.

ثالثاً: القطع بكون النص القرآني مراداً جداً؛ لعدم احتمال التقيية في النص القرآني، وتلقيه من قبل المسلمين المخاطبين من دون تردّد أو توقّف في مداليه، ولا تتأتى فيه إشكالية جهة الصدور.

رابعاً: انتشار مداليل القرآن بين عامّة المسلمين بمختلف طبقاتهم كباراً وصغاراً نساءً ورجالاً واستحكام النصّ القرآني - بما في ذلك الإطلاقات والعمومات - في الأذهان وركوزه في النفوس وتداوله على الألسن وانتشاره في الآفاق؛ باعتبار شدة اهتمام المسلمين المعاصرين لنزول القرآن بالنصّ القرآني.

خامساً: عمل المسلمين بمداليل النصّ القرآني وانطلاقهم في ضوئها واستحكامها - بما في ذلك الإطلاقات والعمومات - في الأذهان وركوزها في النفوس وتداول النصّ القرآني على الألسن وانتشاره في الآفاق؛ باعتبار شدة اهتمام المسلمين المعاصرين لنزول القرآن بالنصّ القرآني، ممّا أدّى الى ارتكاز بيانات القرآن في أذهان المسلمين، بل وربّما في أذهان غيرهم أيضاً ممّن جاورهم من أبناء سائر الديانات.

الى حدّ بحيث أدعى البعض كون الدليل القرآني قطعياً، وكون ظواهره قطعية، وليست ظنيّة. وإن كنا لا نقبل هذه الدعوى<sup>(٢٧)</sup>.



ومهما يكن من أمر فإنه بعد أن استحکم النصّ القرآني يصدر بعد حين تقييد أو تخصيص بواسطة خبر ما لا يُحرز وصوله وصولاً تاماً، ولا يُحرز دلالته، ولا يُحرز إرادته جدّاً؛ فإنّ سلوك هذا الطريق من قبل المشرّع ليس عُرفياً ولا عقلائياً، ولا هذا سبيل من يكون حريصاً على أحكامه وتشريعاته، فحال سلوك هذا الطريق حال ما لو صدر أمر من الشخص الأوّل في البلد كرئيس الجمهورية من خلال طريق واضح كالإذاعة والتلفاز أو الصحيفة الرسمية، ثم بعد حين يصدر استثناء غير واضح الدلالة على يد مسؤول آخر أقلّ رتبة وبعبارات قد تكون مشوّشة، وربّما لا يصل الى كثير من المكلفين، فكيف يُعول الشارع الحريص على أحكامه عليها الطريق غير المأمون الوصول؟! ويا تُرى هل يُولي العقلاء عناية لذلك الاستثناء الباهت على فرض وصوله إليهم؟! فإنّ ما هو المشاهد من بنائهم هو الجمع بين العامّ والخاصّ فيما يكون العامّ والخاصّ في درجة واحدة من القوّة<sup>(٢٨)</sup>.

فلا بدّ والحال هذه لو أُريد التخصيص والتقييد من اعتماد طريق مستحکم يتناسب مع استحکام النصّ القرآني العامّ الصادر أولاً، وذلك إمّا من خلال صدور نصّ قرآني يتضمّن التقييد والتخصيص، أو من خلال صدور نصّ نبوي فيه قدرة على إلفات أنظار المخاطبين ويُحرص على إرساله وإيصاله إليهم، وذلك يتمّ ببيان الحديث في ظروف يكون فيها حضور حدّ كبير من المخاطبين كخطبة صلاة الجمعة بحيث تُتخذ تدابير لازمة لإيصاله الى البقية؛ كأن يُقال: (فليبلغ الشاهد الغائب وشبهها) ونحو ذلك من التدابير كإرسال المبلّغين، وهذا يُنتج توافر عدد كبير أو معتدّ به من نقلة الحديث، أو تكرار الحديث أكثر من مرّة أو الإشارة الى ذلك المضمون، أضف الى ذلك لا بدّ وأن يكون البيان النبوي واضحاً بدرجة بحيث لا يُؤدّي الى عدم الفهم أو سوء الفهم أو تصوّر كونه بياناً مستقلاً، بل حينما تُتلى تلك الآية المطلقة من قبل المعصوم عليه السلام أو يتصدّى لتفسيرها وبيانها عليه أن يُشير الى التقييد، لا أن يغضّ النظر عن ذلك، ممّا

يُؤدّي الى الإلتباس، فإنّ هذا خلاف وظيفة الشارع من لزوم إيصال الأحكام بالطرق العرفية.

ومن هنا يُعرف أنّ المحذور ينصبّ على ناحيتين:

الأولى: ناحية الشارع الذي لا يُفترط بأحكامه ويحرص على إيصالها للمكلفين فلا بدّ أن يختار لإيصالها طريقاً مضمون الوصول إليهم.

الثانية: ناحية المخاطب والمكلف فإنّه بعد استحكام الإطلاقات والعمومات القرآنية في ذهنه لا يكاد يلتفت الى المخصّص إذا لم يتمتّع بالإحكام لو خوطب به ولا يهتمّ به، ولا يرى نفسه معنياً به لو وُجّه إليه<sup>(٢٩)</sup>.

#### المناقشة:

قد يُقال: نعم، الأمر كذلك فيما إذا لم يُعهد التصرف في العمومات والمطلقات الكتابية، وأما إذا لم يكن في الكتاب عامّاً إلاّ وقد تصرفوا فيه، فإنّه يُوجب انحطاط العمومات، ويورث كونها في معرض ذلك.

#### الجواب:

وقد أُجيب بما يلي:

أولاً: لم يثبت لنا تخصيص الكتاب بالخبر الواحد غير المحفوف بالقرينة، فإنّه كثيراً ما تكون المسألة ذات أخبار، وتكون عند العاملين بها في الصدر الأوّل محفوفة بالقرائن، فهو لا يُوجب تجويز التخصيص بالخبر الواحد الذي هو محطّ البحث هنا.

ثانياً: إنّ كثيراً من التصرفات ربّما لا يُعدّ من التخصيص والتقيد؛ لعدم ثبوت العموم والإطلاق في الكتاب الإلهي؛ ضرورة أنّ جملة من القوانين في التشريعات القرآنية لم تكن في مقام بيان تمام المراد، ولا سيّما في مثل الصلاة والصوم والحجّ.

وما ادّعي كونه من العمومات والإطلاقات القرآنية محدود جداً غير بالغ إلى مستوى الكثرة الموجبة للوهن في التصرف<sup>(٣٠)</sup>.

ومن هنا ذهب قدماء الأصحاب إلى القول بعدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد بشكل جازم وقاطع؛ لما أدركوه بأذهانهم الصافية والقريبة من عصر النصّ وارتكز في عقولهم قبل أن تُخالطها الوجوه الصناعية من استحكام النصّ القرآني - عموماً وإطلاقاً - وعدم رفع اليد عنه بمجرد إخبار واحد.

### الدليل الثاني:

إنّ المعيار في قبول الحديث أو رده - أي: في حجّية الحديث أو عدمها - بحسب روايات العرض هو مدى توافقه أو مخالفته مع الكتاب العزيز، وثمة وجهان في اشتراط قبول الحديث، وهما: اشتراط الحدّ الأعلى وهو موافقة الكتاب، واشتراط الحدّ الأدنى وهو عدم مخالفته، هذا بناءً على استفادة تعدّد الشرطين من روايات العرض، كما هو مقتضى ظهورها الأوّلي.

هذا، وينبغي الالتفات إلى أنّنا نفهم من هذا المعيار - وهو العرض على الكتاب - أنّ المراد تطبيقه بعد الفراغ عن توقّف الحديث على مقتضى الحجية من ناحية السند، وليس المراد تطبيقه حتّى على الخبر الفاقداً لاقتضاء الحجية كالمرسّل والخبر والضعيف، ففي هذه الحالات لا ينفع تأييد المضمون وحده، ولا يُثمر الحجية.

إذا اتّضح ذلك فنقول: لو أخذنا بأخفّ المبنيين - وهو اشتراط الحجية بعدم مخالفة الكتاب - فلا يُحكّم والحال هذه بحجّية خبر الواحد المخصّص للكتاب مع افتراض توثيق رجال السند وتوقّف مقتضى الحجية فيه؛ لمخالفته مع الكتاب ولو بدوّاً، أو على الأقلّ يكون مشكوك المخالفة، بل يسري الشكّ إلى أصل صدوره من الشارع والحال هذه، ومع الشكّ في الحجية فالأصل حينئذٍ عدم الحجية. ولو أخذنا بأشدّ المبنيين - وهو

اشتراط الحجية بموافقة الكتاب - فعدم إحراز الموافقة مع الكتاب وبالتالي عدم الحجية في المقام يكون أوضح.

وأما إذا كان خبر الواحد مستحكماً سنداً، فإن أخذنا بأخفّ المبنيين - وهو اشتراط الحجية بعدم مخالفة الكتاب - فهنا المخالفة تكون محتملة بدواً، ومع إمكان الجمع بحمل الخبر على التخصيص تنتفي المخالفة مع الكتاب، وتستقرّ الحجية، ولا يسري الشكّ الى أصل صدوره من الشارع والحال هذه، وإن أخذنا بأشدّ المبنيين - وهو اشتراط الحجية بموافقة الكتاب - فتكون الموافقة مع الكتاب محتملة بدواً ومع إمكان الجمع بحمل الخبر على التخصيص يكون موافقاً مع الكتاب، وتستقرّ حجيته أيضاً.

وهذا بخلاف ما لو كانت المخالفة مع الكتاب مستقرّة فلا ينفع اقتضاء الخبر للحجية سواء أكان مستحكماً السند أو كان السند غير محفوف بالقرائن المفيد للاطمئنان بالصدور.

### رؤية السيّد علي نقى الحيدري:

وارتأينا من المناسب أن نختم البحث بنقل كلام للعلامة السيّد علي نقى الحيدري بتمامه رغم طوله؛ لمناسبته مع المقام، قال رحمته الله: «لا إشكال في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالخبر المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعية. وفي تخصيصه بخبر الواحد الجامع لشرائط الحجية إشكال وأقوال».

واستعرض الأقوال كما يلي:

- ١- الجواز، وهو المنقول عن الأكثر.
- ٢- المنع، وهو اختيار السيد والشيخ والمحقق وغيرهم.
- ٣- التفصيل بين ما إذا حُصّص أو لا، فيجوز تخصيصه ثانياً، وإلا فلا.
- ٤- التوقّف عن الذهاب إلى أحد الأقوال.

بعدها قال: «وعمدة أدلة المجوزين ادعاء السيرة القطعية على التخصيص إلى زمن المعصومين عليه السلام، ونُقل أيضا الإجماع عليه، فإن ثبت إجماع إلى زمن الأئمة عليهم السلام فهو دليل تظمن به النفس، وإلا فليس في أدلة الجواز ما يثلج الصدر ويُبرر الإقدام على تخصيص الكتاب القطعي السند وإن كان ظني الدلالة بظني السند وإن كان قطعي الدلالة أحيانا كالنص، ولا سيما مع ورود الأخبار بأن ما خالف القرآن فهو زخرف، وأنه لم نقله واضربه بعرض الجدار وأمثالها. وإن كان يُحتمل أن يكون المراد بالمخالفة فيها هو المخالفة بالتباين لا العموم والخصوص، ولكن عدم الإشارة فيها إلى هذا المعنى يُوجب الريبة. وزيدة القول: أنّ الخبر الخاص إن احتقّ بقرائن تزيد في اعتباره فيمكن الاطمئنان بتخصيص الكتاب به، وإلا فإن كان معتبرا من جهة أخرى ولو من عمل مشهور الأصحاب به فيمكن أيضاً الاطمئنان بالتخصيص به، وإلا فهو مشكل غاية الإشكال؛ لأنّ القرآن هو الدستور الإلهي والقانون المحمدي الذي جاء به النبي صلى الله عليه وآله لأهل الأرض كافة، فإذا كانت آية فيه تدلّ على حكم عام وقد سمعها كل من انضوى تحت راية القرآن في شرق الأرض وغربها وبعد الفحص الواجب عن المخصّص الصالح للتخصيص عملوا بها باعتبار أنّها قانون إلهي سنّه الله تعالى لعمل الناس به فهل يجوز نقض عمومه ورفع اليد عنه بمجرد مجيء رواية واحدة من عدل؟! مع أنّه لو لم يكن الظاهر من الآية وهو العموم مرادا لكان ينبغي للنبي صلى الله عليه وآله وخلفائه عليهم السلام الإعلان عن ذلك للملاّ ونشره بينهم؛ لأنّ الناس قد فهموا من عموم الآية شيئا هو غير حكم الله، فيلزم إرشادهم لمعناها، ولا يكون ذلك إلا باهتمام عظيم منهم عليهم السلام وأحاديث كثيرة تنتشر بين الناس وتردعهم عن ظاهر العموم، وحيث لم ترد إلا رواية واحدة مع كثرة الدواعي وأهميتها لأجل إحقاق الحق وإظهاره كان ذلك شاهداً على أنّ العموم باقٍ على عمومه، ولا سيما إذا كانت الرواية المخصّصة قد رويت عن أواخر المعصومين كالهادي والعسكري عليهم السلام بحيث كانت طوال تلك الأزمنة السابقة على مصدر الرواية خالية من مخصّص وأن المسلمين - ولا سيما الشيعة منهم - كانوا يعملون على عموم الآية.

واحتمال وجود روايات كثيرة مخصّصة للآية وخفائها بعد الفحص عنها مع شدّة الحاجة إليها وإلى نشرها بعيد للغاية لا يمكن التعويل عليه ومنفية بالأصل».

ثمّ قال: «الخلاصة: تخصيص الكتاب بالكتاب أو بالسنة المتواترة أو الخبر المحفوف بقرائن قطعية جائز و واقع «وأما تخصيصه بخبر الواحد فالأكثر على جوازه. والمختار التوقّف؛ لما ذكرناه»<sup>(٣١)</sup>.

وكما ترى ففي كلامه إشارات وإثارات كثيرة تلتقي مع رؤيتنا وإن كنّا نختلف معه في عدّة مواضع من كلامه، وأيضاً نختلف معه في النتيجة التي خلص إليها.

#### ملحوظة:

لقد عثرت أخيراً بتوفيق الله وتسديده على عبارة للمحقّق الأردبيلي قريبة جداً ممّا ادّعيناه وإن كانت لا تُطابقه تماماً، وقد وردت في سياق بيان مباني الأقوال في مسألة حرمان الزوجة من إرث العقار، قال: «... ومَن ينظر الى عدم الخروج عن الكتاب والسنة والإجماع إلا بدليل، ولا يُخصّصها إلا بخبر صحيح صريح خالٍ عن القصور، بل معتضد بالعمل وتكون دلالته على محلّ التخصيص أظهر من دلالة العمومات اليقينية كما هو الحقّ، فعليه...»<sup>(٣٢)</sup>.

#### أ- ومحلّ الاشتراك بيننا وبينه:

١- عدم تخصيص الكتاب بمطلق الخبر الواحد، بل خصوص الخبر الصحيح المعتضد بما يُوجب الوثوق بصدوره.

٢- توقّر الخبر على دلالة صريحة خالية من القصور، بحيث تقوى على مقاومة العمومات القرآنية، وتكون أظهر منها.

وهاتان النقطتان هما نقطتان أساسيتان فيما ندّعيه.

## ب - وأما محلّ التفاوت بيننا وبينه:

١- توسعة هذا المبنى ليشمل السنّة والإجماع، فيما لا نرى ذلك، سيما في الإجماع؛ فإنّ لدينا موقفاً خاصاً منه.

وعليه فتكون رؤيته من هذه الجهة أوسع من نظريتنا.

٢- الظاهر من عبارته اشتراطه اعتضاد الخبر بالعمل، فيما لا نرى ذلك، ولعلّه ذكره من باب المثال للقريظة الموجبة للوثوق بالخبر.

٣- كما أنّ تقييده للعمومات بكونها يقينية لا يخلو من غموض؛ إذ لم يتّضح لنا المقصود به على وجه الدقّة، وإن كان من المحتمل كون مراده خصوص العمومات الصريحة أو الظاهرة جدّاً ظهوراً يجعلها كالصريح.

وبناء على ما احتملناه تكون رؤيته من هذه الجهة أضيق من نظريتنا.

٤- إنّنا نعتقد بأنّ تطبيق مبدأ تخصيص الكتاب يتوقّف على ضابطين: الأولى استحكام الدليل المخصّص، والثانية قابلية الدليل العامّ للتخصيص في نفسه. وربّما يظهر موافقة الوحيد البهبهاني له أو ميله إليه<sup>(٣٣)</sup>.

## فحص ما مرّ ما يلي:

١- عدم كفاية صدور خبر واحد مجرّد لوحده؛ لعدم إحراز المراد الجدّي للمتكلّم وهو التخصيص أو التقييد.

٢- عدم كفاية صدور بيان غير واضح وضوحاً جلياً، لا من خلال الدلالات الإلزامية البعيدة.

٣- فلو وصلنا من الشارع خبر واحد لا بدّ أن يكون محفوفاً بقرائن تُؤكّد الصدور وتوجب الاطمئنان به، كما لو نقله المعروفون والوجهاء من الصحابة والمشرّعة، وأيضاً لا بدّ من وضوح دلالات ألفاظه بأن تكون صريحة أو ظاهراً ظهوراً قوياً، وبعبارات حاسمة ومُحكمة، وأيضاً ورود هذا المضمون في خبر آخر ولو بنحو الإشارة أو التطبيق الى غير ذلك من مُوجبات الاطمئنان عُرفاً وعقلانياً.

٤- خلوّ الحديث المخصّص من الحيثيات المضعفة.

ومنه يُعلم أنّنا لا نشترط التواتر في المقيّد والمخصّص للعام والمطلق القرآني، ولا كون الخبر من الصحيح الأعلائي ولا العزيز ولا الواصل درجة الاستفاضة، بل نحن نكتفي بخبر الواحد العادي إذا كان محفوفاً بقرائن سنديّة ودلالية تدعم صدوره، وإلا فلا يكفي لتقييد وتخصيص الكتاب وإن كان حجة، كما أنّ تعدّد الروايات مع غموض الدلالة وإبهامها لا يكفي للتقييد أو التخصيص، فالملاك في القابلية للتقييد والتخصيص هو الاطمئنان والثوق بصدور الرواية ووضوحها دلالة، ومن هنا فنحن نُعبّر عن الخبر القادر على تخصيص الكتاب أن يكون مستحكماً من جميع الجهات الصدورية والسندية.

أقول: والنكته العرفية والعقلانية فيما ندّعيه في المقام من ضرورة الاستيثاق من الخبر المخصّص للكتاب شبيهة بما يُقال عادة في باب الردع عن السيرة المستحكمة التي لا يكفي فيه الردع المخفّف، بل لا بدّ من الردع بنحو يتناسب مع استحكام السيرة.

هذا، ولا يقتصر الأمر هنا على البحث النظري، بل نُشير الى بعض النماذج التطبيقية:



١- قام أحد الباحثين ببحث روايات حرمان الزوجة من بعض تركة الزوج في ضوء نصوص الكتاب العزيز فانتهى الى عدم صلاحية تلك الروايات لتخصيص الكتاب بنكته التعارض وغيرها من النكات، وترتب على ذلك عدم حرمان الزوجة من شيء من تركة زوجها.

٢- في ضوء هذه الرؤية قمنا بدراسة مسألة حجب الإخوة بعضهم لبعض في الإرث، وانتهينا الى عدم صلاحية خبر الواحد لتخصيص إطلاق الآيات بسبب اضطراب متن الرواية وغيره من الأسباب، وترتب عليه القول بعدم الحجب وإمكان اجتماع الكلالات الثلاث جميعاً وتوريثهم معاً.

### الحاصل:

إنّ تخصيص الكتاب بالخبر له ضابطتان، وهما:

الضابطة الأولى: استحكام الدليل المخصّص.

الضابطة الثانية: إمكانية تخصيص الدليل الكتابي في نفسه.

والضابطة الأولى قد تمّ إثباتها خلال هذا البحث المفصّل.

وأما الضابطة الثانية فهي مفروغ عنها؛ إذ أنّ العموم المواجه لدليل خاصّ إنّما يجمع العُرف بينهما فيما لو كان العموم قابلاً للتخصيص في نفسه ومع قطع النظر عن الدليل الخاصّ، فإنّ قاعدة الجمع العُرفي هي فرع إمكانية تخصيص العموم ومبتنية عليه.

ولذا لو فرض إباء العامّ عن التخصيص كما لو كان العامّ صريحاً ونصّاً في العموم فلا تجري القاعدة، ويرى العُرف بينهما تناقضاً.

وأيضاً لو استلزم من التخصيص الاستهجان عُرفاً فلا تخصيص؛ إمّا لنكتة إفضائه الى تخصيص الأكثر وإخراجه من تحت العامّ وبقاء الأقلّ تحته كما هو واضح، وإمّا لاستبعاد التخصيص بنظر العرف لنكات مختلفة.

### تنبيه:

قد يُثار بحث صغروي أحياناً حول مدى معقولية صدور بعض البيانات التفصيلية مع الفاصلة الزمنية الكبيرة بينها وبين زمان نزول النصّ القرآني، سيما ما يصدر في زمن الأئمة المتأخّرين عليهم السلام مع خلوّ الأحاديث النبوية وأحاديث الأئمة المتقدّمين عليهم السلام منها سيما أحاديث الإمام علي عليه السلام؛ بسبب تأتّي الإشكالية الأصولية المعروفة، وهي إشكالية تأخير البيان عن وقت الحاجة.

### أهمّ نتائج البحث:

- ١- لقد قمنا بعرض وتحليل موقف قدماء الأصحاب - كالشيخ المفيد والسيّد المرتضى والشيخ الطوسي والمحقّق الحليّ - تجاه مسألة تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وأوضحنا أنّهم اختاروا المنع، ووافقهم بعض متأخري المتأخّرين وبعض المعاصرين. ويبدو أنّ أول من خالفهم هو العلامة الحليّ.
- ٢- استقصينا أدلّة المانعين، وكانت سبعة أدلّة.
- ٣- تصدّينا لتحليلها ومناقشتها وردّها.
- ٤- تعرّضنا الى الرؤية القائلة بكون دلالة الظواهر هي قطعية وغير ظنيّة، وتصدّينا لمناقشتها وردّها.
- ٥- استقصينا أدلّة المجوّزين، وكانت ثلاثة أدلّة.

٦- تصدّينا لتحليلها ومناقشتها وردّها.

٧- ثمّ شمرنا عن سواعدنا، وأثبتنا أنّ مقتضى التحقيق هو عدم تمامية القول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد، وذلك أنّ أدلّة حجية خبر الواحد قاصرة في نفسها لا تطلّ حالة التعارض مع العامّ بما في ذلك العموم القرآني، كما أنّ قواعد الجمع العُرفي من الجمع بين الدليل العامّ والدليل الخاصّ بتخصيص العامّ لا تشمل حالات التعارض بين خبر الواحد وبين الدليل القرآني.

٨- وفي ذيل هذا البحث تعرّضنا أيضاً الى رؤية المحقّق الأردبيلي، وبيّنا موارد الاشتراك والافتراق بيننا وبينه.

٩- بيّنا أنّ تخصيص الكتاب بالخبر له ضابطتان دقيقتان تنفعان في عملية التطبيق، وهما: استحكام الدليل المخصّص، وإمكانية تخصيص الدليل الكتابي في نفسه.

## المصادر والمآخذ

### القرآن الكريم

- ١- الآخوند الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم / ١٤٠٩ هـ.
- ٢- ابن البراج الطرابلسي، القاضي عبد العزيز بن نحرير، المهذب، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤٠٦ هـ.
- ٣- ابن حزم الأندلسي الظاهري، علي بن أحمد بن سعيد، الإحكام في أصول الأحكام، الناشر: زكريا علي يوسف، مطبعة العاصمة - القاهرة/ بدون تاريخ.
- ٤- ابن إدريس الحلبي، أبو جعفر محمد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ٢ / ١٤١٠ هـ.
- ٥- ابن زهرة الحلبي، حمزة بن علي، غنية النزوع الى علمي الأصول والفروع/ قسم الأصول، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم، ط ١ / ١٤١٨ هـ، وقسم الفقه / ١٤١٧ هـ.
- ٦- ابن الشهيد الثاني، حسن بن زين الدين، معالم الدين وملاذ المجتهدين، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/ بدون تاريخ.
- ٧- الأردبيلي، أحمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، مركز الطبع الإسلامي التابع لجماعة المدرسين - قم/ بدون تاريخ.
- ٨- الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، فرائد الأصول، مجمع الفكر الإسلامي - قم، ط ١ / ١٤١٩ هـ.

- ٩- الحائري الحسيني، كاظم، مباحث الأصول (تقريرات أبحاث الشهيد محمد باقر الصدر)، قم، ط ١ / ١٤٠٨هـ.
- ١٠- الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، ط ٢ / ١٤١٤هـ.
- ١١- الحيدري، علي نقى، أصول الاستنباط، لجنة إدارة الحوزة العلمية - قم، ط ١ / ١٤١٢هـ.
- ١٢- الحميني، مصطفى بن روح الله، تحريات في الأصول، مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني قدس سره - قم، ط ١ / ١٤١٨هـ.
- ١٣- الروزدرى، المولى علي، تقريرات المجدد الشيرازي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم/ بدون تاريخ.
- ١٤- الزيلعي، جمال الدين، نصب الراية تخريج أحاديث الهداية، دار الحديث - القاهرة، ط ١ / ١٤١٥هـ = ١٩٩٥ م.
- ١٥- السبحاني التبريزي، جعفر، تهذيب الأصول (تقريرات أبحاث السيد روح الله الموسوي الخميني)، دار الفكر - قم، ط ٣ / ١٣٦٧هـ. ش.
- ١٦- السبحاني التبريزي، جعفر، المحصول في علم الأصول (تقريرات أبحاث الحاج محمد حسين العاملي)، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم، ط ١ / ١٤١٤هـ.
- ١٧- السرخسي، محمد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت / ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦ م.
- ١٨- الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية - قم، ط ١ / ١٤١٣هـ.

- ١٩- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، نبل الأوطار من أحاديث سيّد الأخيار شرح منتقى الأخبار، دار الحيل - بيروت / ١٩٧٣م.
- ٢٠- الطاهري الإصفهاني، جلال الدين، المحاضرات (تقارير أبحاث السيّد محمد الداماد)، مبارك - إصفهان، ط ١ / ١٣٨٢هـ. ش.
- ٢١- الطباطبائي العاملي، علي بن محمد، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين - قم، ط ١ / ١٤١٢هـ.
- ٢٢- الطهراني الحائري، محمد حسين بن عبد الرحيم، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، دار إحياء التراث - قم / ١٤٠٤هـ = ١٣٦٣هـ. ش.
- ٢٣- الطوسي، محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، مطبعة ستارة - قم، ط ١ / ١٤١٧هـ = ١٣٧٦هـ. ش.
- ٢٤- الطوسي، محمد بن الحسن، النهاية في مجرّد الفقه والفتوى، انتشارات قدس محمّدي - قم / بدون تاريخ.
- ٢٥- العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، تهذيب الوصول الى علم الأصول، مؤسسة الإمام علي (عليه السلام) - لندن، ط ١ / ١٣٨٠هـ. ش.
- ٢٦- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، بولاق، ط ١ / ١٣٢٢هـ، أفسيت منشورات الشريف الرضي / ١٣٦٤هـ. ش.
- ٢٧- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المنخول من تعليقات الأصول، دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر - سورية، ط ٣ / ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.

٢٨- الفاضل الآبي، أبو علي زين الدين الحسن بن أبي طالب اليوسفي، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤١٠هـ.

٢٩- الفاضل التوني، المولى عبدالله بن محمد البشروي الخراساني، مجمع الفكر الإيلاحي - قم، ط ١ / ١٤١٢هـ.

٣٠- فخر المحققين، محمد بن الحسن، إيضاح الفوائد في حلّ إشكالات القواعد، المطبعة العلمية - قم، ط ١ / ١٣٨٧هـ.

٣١- الفيّاض، محمد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه (تقاريرات أبحاث السيّد أبي القاسم الموسوي الخوئي)، مؤسسة أنصاريان - قم، ط ٤ / ١٤١٧هـ.

٣٢- الكاساني الحنفي، علاء الدين بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المكتبة الحبيبية - باكستان، ط ١ / ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م.

٣٣- الكاظمي الخراساني، محمد علي، فوائد الأصول، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤٠٤هـ.

٣٤- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٣ / ١٣٨٨هـ.

٣٥- المحقق الحلي، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، معارج الأصول، مؤسسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر - قم، ط ١ / ١٤٠٣هـ.

٣٦- المباركفوري، أبو العلاء محمد بن عبدالرحمان، تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ / ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م.

٣٧- المحقق القمي، أبو القاسم بن المولى محمد حسن بن نظر علي الجيلاني، غنائم الأيَّام في مسائل الحلال والحرام، مكتب الإعلام الإسلامس - قم، ط ١ / ١٤٢٠هـ = ١٣٧٨هـ. ش.

٣٨- المحقق القمي، أبو القاسم بن المولى محمد حسن بن نظر علي الجيلاني، قوانين الأصول، طبعة حجرية قديمة/ بدون تاريخ.

٣٩- المحقق السبزواري، محمد باقر بن محمد مؤمن، كفاية الفقه المشتهر بـ (كفاية الأحكام)، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١ / ١٤٢٣هـ.

٤٠- المرتضى علم الهدى، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، الانتصار، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم/ ١٤١٥هـ.

٤١- المرتضى علم الهدى، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، الذريعة الى أصول الشريعة، انتشارات جامعة طهران / ١٣٤٦هـ. ش.

٤٢- المفيد، أبو عبدالله محمد بن محمد النعمان العكبري البغدادي، مختصر التذكرة بأصول الفقه، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد - قم، ط ١ / ١٤١٣هـ.

٤٣- المفيد، أبو عبدالله محمد بن محمد النعمان العكبري البغدادي، المسائل الصاغانية، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد - قم، ط ١ / ١٤١٣هـ.

٤٤- المنتظري النجف آبادي، حسين علي، نهاية الأصول (تقريرات أبحاث السيّد حسين البروجردي)، نشر تفكر - قم، ط ١ / ١٤١٥هـ.

٤٥- النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٣ / ١٣٦٧هـ. ش.



الشيخ الدكتور خالد غفوري الحسني

٤٦- الهاشمي الشاهرودي، محمود بن علي، بحوث في علم الأصول (تقريرات أبحاث الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر)، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لأهل البيت عليه السلام - قم، ط ٣/١٤١٧هـ.

٤٧- الوحيد البهبهاني، محمّد باقر بن محمّد أكمل، الرسائل الفقهية، مؤسسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهانس - قم، ط ١/١٤١٩هـ.

## الهوامش

- (١) أنظر: بحوث في علم الأصول (الهاشمي الشاهرودي) ٤: ٣٤٤ - ٣٨٤.
- (٢) البقرة: ١٥٩.
- (٣) النحل: ٤٣. الأنبياء: ٧.
- (٤) أنظر: بحوث في علم الأصول (الهاشمي الشاهرودي) ٤: ٣٨٤ - ٣٨٩.
- (٥) أنظر: المصدر السابق، ٤: ٣٩٠ - ٣٩٤.
- (٦) الكافي (الكليني) ١: ٣٢٩ - ٣٣٠، ح ١. فقد جاء في هذه الصحيحة: «العمري وابنه ثقتان، فما أدبنا إليك عنّي فعنّي يُؤدبان، وما قالوا لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان...».
- (٧) أنظر: تحريات الأصول (مصطفى الخميني) ٥: ٣٨٢.
- (٨) نهاية الأصول (المنتظري) تقارير أبحاث السيّد حسين البروجردي: ٣٦٦.
- (٩) تحريات في الأصول (مصطفى الخميني) ٥: ٣٨٣. وانظر أيضاً: فرائد الأصول (الأنصاري) ١: ١٢٢. كفاية الأصول (الآخوند): ٣٤١ - ٣٤٢. فوائد الأصول (الكاظمي) / تقارير النائيني، ٣: ١٧٧ - ١٨٣. نهاية الأصول (المنتظري) تقارير السيّد البروجردي: ٤٩٤ - ٤٩٦.
- (١٠) أنظر: بحوث في علم الأصول (الهاشمي الشاهرودي) ٣: ٤٠٠.
- (١١) أنظر: تحريات في الأصول (مصطفى الخميني) ٥: ٣٨٠، ٣٨١ - ٣٨٢.
- (١٢) محاضرات في أصول الفقه (الفيّاض) ٥: ٣١٠ - ٣١١. وانظر: تهذيب الأصول (السبحاني) تقارير السيّد الإمام الخميني ١: ٥١٧.
- (١٣) نهاية الأصول (المنتظري) تقارير أبحاث السيّد حسين البروجردي: ٣٦٦.
- (١٤) المصدر السابق: ٣٦٦.
- (١٥) إنّ هذا التقريب هو توظيف منّا لبيان منقول عن الشهيد الصدر وإن لم يكن بصدد إثبات مدّعانا [أنظر: بحوث في علم الأصول (الهاشمي الشاهرودي) ٤: ٤٢٦].

(١٦) قال السيّد الداماد: «وبالجملة: لا إشكال ولا ينبغي الاشكال في ترجيح الخاصّ على العامّ ولو كان العام قطعياً سنداً والخاصّ ظنيّاً؛ للبرهان المتقدّم، وللقطع بأنّ سيرة الأصحاب خلفاً عن سلف كانت مستقرّة علي ذلك، بل عرفت أنّه لو بُني على العكس لزم تأسيس فقه جديد وشريعة جديدة» [أنظر: المحاضرات (جلال الدين الطاهري الإصفهاني) تقارير أبحاث السيّد محمّد الداماد ١: ٤٨٣].

(١٧) أنظر: المصدر السابق. وانظر أيضاً: المحاضرات (جلال الدين الطاهري الإصفهاني) تقارير أبحاث السيّد محمّد الداماد ١: ٤٨٤.

(١٨) أنظر: بحوث في علم الأصول (الهاشمي الشاهرودي) ٤: ٤٢٦.

(١٩) أنظر: المحاضرات (جلال الدين الطاهري الإصفهاني) تقارير أبحاث السيّد محمّد الداماد ١: ٤٨١ - ٤٨٣.

(٢٠) وهي عدّة وجوه، منها:

**الوجه الأوّل:** إنّ الخاصّ يرفع موضوع مقدمات الحكمة بمقدار الخاصّ، وينهدم العموم بانهدام الإطلاق.

**الوجه الثاني:** كون تقديم الخاصّ على العامّ بنكتة الأظهرية والأقوائية؛ حيث إنّ الخاصّ فيما يختصّ به صريح ولو نسبياً، والعامّ ظاهر فيه.

**الوجه الثالث:** دعوى تقدّم الخاصّ على العامّ من ناحية القرينية، والقرينة تُقدّم على ذي القرينة ولو كانت أضعف منه في الظهور. [أنظر: مباحث الأصول (كاظم الحائري) ٥ من القسم الثاني: ٥٨٢ - ٥٩٦].

(٢١) الزمر: ٢٣.

(٢٢) الإسراء: ١٠٥.

(٢٣) الحج: ٧٨.

(٢٤) البقرة: ١.

(٢٥) النساء: ٧٦.

(٢٦) الحجر: ٩.

(٢٧) المحصول في علم الأصول (السبحاني) ٢: ٥٧١.

(٢٨) قال السيد مصطفى الخميني: «وإذا صَحَّت المقايسة بين ما عندنا وما عند العُرف، فهو في مثل ما إذا كان العامّ - مثلاً - في كتاب دستور الدولة الذي هو أساس القوانين العرفيّة في الدولة الكذائيّة، ثمّ بعد ذلك سمع أحد العارفين بالقوانين العامّة من بعض ثقاتهم: أنّ في العامّ الكذائيّ المدوّن في الدستور تصرّفوا بضرب قانون على خلافه، ويكون هو الأخصّ، فهل تجد من العُرف والعقلاء أن [يُرتّبوا] الأثر بذلك؟! أم [يقومون] بالفحص؛ لقوّة ما في ذلك الدستور، وللإطلاع القطعيّ على مفاد المخصّص البالغ إليه، ويصير محفوظاً بالقرينة وفي حكم التواتر؟» [تحريرات في الأصول (مصطفى الخميني) ٥: ٣٨٠].

(٢٩) هذا، وقد أشار السيد مصطفى الخميني الى هذا الأمر وإن كانت عبارته لا تخلو من الإجمال، قال: «أنّ قوّة الكتاب وقوّة القوانين المودعة فيه ربّما توجب كون الأخصّ غير قابل لكونه قرينة على ما فيه، وغير قابل لكونه مخصّصاً له ومتصرّفاً فيه؛ ضرورة جواز تخصيص العامّ الكتابيّ بنفس المخصّص الكتابيّ ومقيّده. فالذي أوجب تعنون البحث حول هذه المسألة أنّ القوانين المضروبة في الكتاب تكون في نفس المتشرّعة بمثابة لا يُمكن التصرّف فيها ولو بالتخصيص أو التقييد، إلّا بالخبر القويّ الكذائيّ» [تحريرات في الأصول (مصطفى الخميني) ٥: ٣٧٩].

(٣٠) من قبيل: عموم قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، وإطلاق قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ [البقرة: ١٨٠]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ بَدَلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَأَيْمًا إِيْمَةً عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾ [البقرة: ١٨١] [أنظر: تحريرات في علم الأصول (مصطفى الخميني) ٥: ٣٨٠ - ٣٨١].

(٣١) أول الاستنباط (علي نقي الحيدري): ١٦١ - ١٦٣.

(٣٢) مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ١١: ٤٥٥.

(٣٣) الرسائل الفقهية (الوحيد البهبهاني): ٢٠٥.

## قانون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد

### المفاهيم والاتجاهات

### القسم الأول

□ الأستاذ حيدر حبّ الله<sup>(\*)</sup>

#### تمهيد:

يقع البحث الاجتهادي في المصلحة على مستويات:

أ- المصلحة بوصفها القاعدة البنيوية التحتية للأحكام، أو هي فلسفة وجود التشريعات الدينية، وهذا هو موضوع البحث في قانون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ومحلّ التنازع، وقد تُستخدم - أحياناً - مكان كلمة المصلحة والمفسدة بهذا المعنى، تعابير من نوع: الملاك، العلة، السبب، المناط، المقتضي، وأمثال ذلك.

ب- المصلحة بوصفها قيداً أو شرطاً في بعض الأحكام أو السياسات الشرعية، مثل اشتراط تصرفات الولي على القاصرين بالمصلحة، وهذا بحثٌ فقهي لا علاقة له بالقانون الذي نتعرّض له هنا.

---

(\*) أستاذ في الحوزة العلمية - قم المقدسة.

ومن هذا النوع المصلحة بوصفها قاعدة في الحكم السلطاني والولائي، وهذا هو بحث العلاقة بين الشريعة والسلطة، وتأثر الأحكام الزمنية الصادرة من السلطات بمفهوم المصلحة في الوعي البشري لها، بعد خلع صفة الحكم الشرعي الإلهي عن الحكم الولائي.

ج - المصلحة بوصفها منهجاً في الاجتهاد الشرعي وقاعدة في التوصل للأحكام الشرعية، مثل المصلحة في مباحث المصالح المرسله، وهذا ليس ببحث التبعية المقصود لنا هنا، وإن كان لبحث التبعية نوع تأثير عليه.

ومن هذا النوع ممارسة الفقيه للاجتهاد في النصوص في ضوء مصالحها وملاكتها التي تنكشف له، فإنّ وعي المصلحة له دور في فهم النصّ ومساحاته.

وقفه مختصرة مع معنى المصلحة والمفسدة في اللغة والمجال التداولي:

بداية لا بدّ لنا من وقفة مختصرة عاجلة مع المعنى اللغوي والاصطلاحي للكلمة.

المصلحة لغةً - مقابل المفسدة - مفعلةً من الصلاح، وهو المنفعة والخير والفائدة، وضدّه الفساد، والإصلاح يقابله الإفساد.

قال في العين: «صلاح: نقيض الطلاح. ورجل صالح في نفسه ومصلح في أعماله وأموره. والصلاح: تصالح القوم بينهم. وأصلحت إلى الدابة: أحسنت إليها»<sup>(١)</sup>. وقال الجوهري: «الصلاح ضدّ الفساد. تقول: صلح الشيء يصلح صلوحاً... والإصلاح نقيض الإفساد. والمصلحة: واحدة المصالح. والاستصلاح: نقيض الاستفساد»<sup>(٢)</sup>. وقال الفيومي: «صلح الشيء... وأصلح أتى بالصلاح وهو الخير والصواب، وفي الأمر مصلحة أي: خير، والجمع المصالح»<sup>(٣)</sup>.

وهذا المفهوم هو المستخدم في نصوص الكلام والفقه والأصول، ولهذا نجد أنّ بعض العلماء يُحيل معنى المصلحة على مفهومها العرفي، مثل قول المحقّق النجفي: «إنّ جميع

المعاملات وغيرها إنما شرّعت لمصالح الناس وفوائدهم الدنيويّة والأخرويّة، مما تسمّى مصلحة وفائدة عرفاً<sup>(٤)</sup>.

هذا في اللغة، وغالب الظنّ أنّ اللغويين لم يقوموا بشرح معنى الكلمة هنا؛ لوضوحها في الوعي العام حتى عند غير عرب البادية في أزمنتهم.

أمّا في التحليل وضمن سياقات ومجالات تداوليّة عدّة، فربما تقع المصلحة والمفسدة:

١- المصلحة في سياق مفهوم اللذة وأخلاق السعادة، فكلّ شيء يُوجب لذّة وراحة وبهجة فهو مصلحة، وكلّ ما كان على العكس تماماً فهو مفسدة.

ولا أظنّ أنّ الفخر الرازي قصد هذا المعنى عندما قال: «المصلحة لا معنى لها إلا اللذة أو ما يكون وسيله إليها، والمفسدة لا معنى لها إلا الألم أو ما يكون وسيله إليه»<sup>(٥)</sup>، رغم أنّ بعضهم قد يُلاحظ عليه هذه الملاحظة؛ لانصراف المعنى المادي من كلمة اللذة، لكنّ جواب الدكتور الريسوني صحيح في الغالب حين ذهب إلى أنّ مفردة اللذة هنا لا ينبغي فهمها في سياق التداول الشعبي، بل في سياق تعميم المفهوم للذات المعنويّة والماديّة والدنيويّة والأخرويّة<sup>(٦)</sup>، فالتعبير لا يُراد منه المعنى الحالي المتداول في أخلاق اللذة، بل مفهوم أرقى من ذلك فيما نظنّ، يقترب من نمط تعابير العرفاء والمتصوّفة، ولعلّ المراد منه الملائم للتكوين والفطرة والمنسجم معهما.

٢- المصلحة في سياق مفهوم الفضيلة وأخلاق الفضيلة، فكلّ ما هو حسن وخالقي فهو مصلحة ولو لزم منه ضرر أو لم تكن فيه بهجة ولذّة، وعكس ذلك المفسدة.

٣- المصلحة بمعنى الفائدة والمنفعة، فكلّ شيء يرجع بالخير والفائدة على الإنسان فهو مصلحة، وما يرجع بالضرر والمضرة والخسارة عليه فهو مفسدة.

يقول المحقق الحلي: «المصلحة هي ما يُوافق الإنسان في مقاصده لندياه أو لآخرفته أو لهما، وحاصله تحصيل منفعة أو دفع مضرّة، ولما كانت الشرعيّات مبتنيات على المصالح، وجب النظر في رعايتها»<sup>(٧)</sup>. فهو يجعل تحصيل المنفعة ودفع الضرر نتيجة المصلحة، لا عين المصلحة.

ويبدو الشهيد الأوّل أكثر وضوحاً هنا، حين يقول: «كلّ حكم شرعي يكون الغرض الأهمّ منه الدنيا، سواء كان لجلب النفع أو دفع الضرر، يُسمّى معاملة، سواء كان جلب النفع ودفع الضرر مقصودين بالأصالة أو بالتبعية»<sup>(٨)</sup>.

إلا أنّ العديد من العلماء ميّزوا في ثنايا بحوثهم بين مفهوميّ: المصلحة والمفسدة من جهة والمنفعة والمضرّة من جهة ثانية، مثل الشيخ الخراساني، حيث قال: «احتمال الحرمة أو الوجوب لا يُلزم احتمال المضرّة، وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة؛ لوضوح أنّ المصالح والفساد التي تكون مناطات الأحكام... ليست براجعة إلى المنافع والمضارّ، وكثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر، نعم ربّما تكون المنفعة أو المضرّة مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً»<sup>(٩)</sup>.

ولكنّ مرادهم من هذا التمييز مبنيٌّ على أنّ الضرر هو نوع نقصٍ في الأطراف أو النفس أو المال أو نحو ذلك، وفي مقابله المنفعة، ولهذا قد يكون الشيء ضرريّاً ولكنّه يحمل مصلحةً مثل الجهاد والخمس والزكاة، وغالباً ما كانت نظرتهم هنا لمفاهيم فرديّة.

٤- المصلحة هي مقاصد الشارع وأغراضه في الشرع، وبعبارة المفسدة، وهو تفسير داخلي - ديني بتعبير بعض المعاصرين<sup>(١٠)</sup>، وهذا هو تفسير العديد من أهل السنّة لهذا الموضوع، مثل الشيخ أبي حامد الغزالي: «أمّا المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرّة، ولسنا نعني به ذلك، فإنّ جلب المنفعة ودفع المضرّة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنّا نعني بالمصلحة المحافظة على



مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، وما لهم، فكل ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»، ويقول: «رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تُعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغربية التي لا تُلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرّع، كما أنّ من استحسّن فقد شرّع، وكلّ مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي عُلم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأصول... وإذا فسّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة...»<sup>(١١)</sup>.

ويقول الإمام الطوفي (٧١٦هـ) في بيان التعريف المصطلح للمصلحة بأنها: «السبب المؤدّي إلى مقصود الشارع، عبارة (عبادة) أو عادة»<sup>(١٢)</sup>.

ويقول الشيخ محمّد سعيد رمضان البوطي (٢٠١٣م): «المصلحة هي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم، طبق ترتيب معيّن فيما بينها. والمنفعة هي اللذة أو ما كان وسيلةً إليها ودفع الألم أو ما كان وسيلةً إليه»<sup>(١٣)</sup>.

٥- المصلحة بمعنى الحاجة، فكلّ ما هو محتاج إليه ففيه مصلحة، وما لا حاجة إليه ففيه مفسدة أو لا مصلحة فيه، وما يُحتاج لعدمه ففي وجوده مفسدة، ولعلّ من هذا السياق يأتي التعبير عن مصالح الزمان والمكان بمعنى ضرورتهما ومتطلباتهما.

وهذه المعاني قد تتداخل وقد تتناقض في المصاديق، فليس كلّ مصلحة - بمعنى مقصود الشارع - ففيها اللذة أو يكون في موردها حاجة، كما أنّ المصلحة بمعنى اللذة قد

تناقض المصلحة بمعنى الفضيلة في بعض الموارد، وقد تناقض المصلحة بمعنى الفائدة أحياناً آخر، والمصلحة بمعنى الخير قد تختلف عن المصلحة بمعنى الفائدة، وهكذا.

والذي هو موضع البحث في قانون تبعية الأحكام للمصالح والفساد ومحلّ النزاع هو مجموع المعنى الثالث والخامس، وليس هو المعنى الأول وربما الرابع، فالأول يُعلم من الشرع عدم كونه مقصوداً بوصفه القيمة النهائية للفعل، والرابع لا تنازع فيه أصلاً بين أحد من المسلمين لو فسّرنا المقصد بنفس الحكم الشرعي، وأما لو فسّرناه غايةً أو منطلقاً للحكم فيدخل في محلّ النزاع هنا.

والذي يبدو لي أنّ مفهوم الصلاح والمصلحة (وهي - بحسب تفعيلتها - أشبه بمكان الصلاح وموضعه) يرتبطان بالخير، وهو عنوان إيجابي، وبعكسه المفسدة التي تُعطي معنى سلب الخير ومجيء الخراب والدمار والزوال. ومن تتبّع النصوص القرآنية والحديثية والعربية عموماً يرى هذا الأمر واضحاً، من هنا فإذا أخذنا مفهوم النفع والضرر والفائدة والخسارة بالمعنى المادي أو الآني لها - كما يبدو من بعض الأصوليين والفقهاء، بل من بعض اللغويين<sup>(٤)</sup> - فإنّ مفهوم المصلحة والمفسدة لا يتطابق معها، بل يتداخل بنحو العموم والخصوص من وجه؛ لأنّ هذه المفاهيم لا تحمل معنى أخلاقياً في ذاتها يتصل بثنائية الخير والشرّ، فقد تنتفع بأمرٍ غير أخلاقي وقد تخسر بسبب أمرٍ أخلاقي، بخلاف مفهوم المصلحة والمفسدة فهي بالتفسير المتقدّم في اللغة تحمل صفة النفع والعائدة والفائدة بمعانٍ منضوية تحت مفهوم الخير النهائي.

ولهذا فإذا أخذنا الضرر والمنفعة والفائدة والخسارة بنظرة شاملة يدخل فيها البعد الديني والأخروي، فإنّ ما هو منفعة بحسب المأل ليس سوى ما هو مصلحة وهكذا، ولهذا لا نقول بأنّ الشريعة تضرّ بالإنسان، بل نقول: إنّ الضرر الذي يلحقك من بعض الأحكام الشرعية ليس سوى وسيلة لنفع أعظم.

من هنا نفهم أنّ فكرة المصلحة ليس معناها البراغماتية والوصولية، ولا المدلول السلبي للكلمة في الثقافة العامة اليوم، ولا اللذة المحضة وإن كانت بعض تعابيرهم ربّما تُوحى بشيء من ذلك، بل معني المصلحة تلك الحقيقة الكامنة وراء التشريعات الدينية والتي تستهدف، عقب الكسر والانكسار، بلوغ الإنسان - الفرد والجماعة - لكمالته ورفعته وتساميه على مختلف الصعد بعد الأخذ بعين الاعتبار مختلف الجوانب الروحية والبدنية والنفسيّة وغيرها فيه، وبعبارة أخرى: المصلحة هنا ليست بمعنى تدنيس المقدّس، بل معناها تقديس الدنيوي ورفعته لمصاف الحياة الأخلاقية والمستوى الجمع بين مخرجات البدن والروح معاً.

ومن هنا نفهم أنّ تعريف أمثال الغزالي ليس سوى تطبيق المفهوم على الواقع؛ فإنّه لمّا رأى أنّ مفهوم المصلحة والمفسدة لا يكون متحقّقاً في الواقع إلا عبر الشريعة، ذهب إلى تفسير المصالح والمفاسد بالمقاصد، لا أنّ الشريعة لديها معنى مختلف عنده للمصلحة أو المفسدة في المفهوم والمدلول، وكأنّ الغزالي يُريد أن يقول بأنّ كلّ ما يُتصوّر أنّه مصلحة خارج ما تُشير إليه الشريعة أو مناقض لها، فهو ليس كذلك، فالشريعة هي المعبر الوحيد لقيامة المصالح والمفاسد الحقيقية.

وبهذا يظهر صحّة المقارنات - إجمالاً - التي أجراها البوطي بين مفهومَي المصلحة والمفسدة في الرؤية الدينية والرؤية الوضعيّة، فالرؤية الوضعيّة قد تقف عند حدود الحياة الدنيا فلا تنظر في مصالح الآخرة، أو قد تقف عند اللذة الماديّة بمفهومها الضيق وإن بلغت مستوى لذة الجماعة، فضلاً عن لذة الفرد<sup>(١٥)</sup>. فهذه المقارنة صحيحة من حيث أصل الفكرة وإن كنّا لا نُوافقه في إدخال مفردة (مصالح الآخرة) هنا، بل الأفضل استبدالها بمصطلح: (مصالح الروح والمعنى والباطن المتصل بالعالم الماورائي)، فالإنسان ليس بدنّاً أو مجرّد عواطف مرتبطة بالمادّة، بل فيه جانب آخر أعمق وأكثر

معنى يرتبط بالعالم المتعالي وبالله سبحانه، وهذا الجانب له مصالحه وقيامته ومتطلباته أيضاً، ويكون لتكامله تأثير إيجابي بالغ على الحياة الدنيوية والأخروية.

### تأصيل القاعدة والتكوين الأولي لها:

تُمثّل هذه القاعدة أحد الأصول التحتية لولادة فقه المصلحة، بصرف النظر عما إذا كان يُمكن بناء فقه المصلحة من دونها أو لا. وقد وقعت موقفاً للنقاش والجدل بين علماء المسلمين ساهم فيه المتكلمون والفقهاء والأصوليون على حدّ سواء، ويبدو أنّ بدايات البحث حول المصلحة بشكل تنظيري وتأصيلي كان على يد المتكلمين في القرن الثاني الهجري، وما أعقبه من نزاعٍ أشعري معتزلي فيما بعد في قضية الحسن والقبح.

ومع الأسف لم يُفرد الفلاسفة ولا المتكلمون ولا الأصوليون ولا الفقهاء باباً لدراسة قاعدة التبعية هذه، ولا لبيان حدودها وأدلتها وتأثيراتها ومساحتها، بل وجدناها - على اهتمامهم بها - متفرقة مبعثرة في كلماتهم بمناسبة متعددة، مثل بحث الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ومسألة اتحاد الطلب والإرادة، الأمر الذي - كما يقول بعض الباحثين المعاصرين<sup>(١٦)</sup> - جعل التوصل إلى صورة واضحة ومتناسقة ومحددة المعالم والأبعاد في المقام في غاية الصعوبة وتحتاج لجهد كبير!

ولكي ندرس هذه القاعدة/الأصل، يجب أن نسير ضمن خطوات ومراحل في تشريحها وفهمها تمهيداً للدخول في مرحلة البناء الاستدلالي لها.

### تبعية الفعل الإلهي التقيني للملاكات والأغراض:

ثمّة فرق كبير بين جملة: تبعية الأحكام للمصالح والفساد الراجعة على العباد، وجملة: تبعية التشريع للملاكات والأغراض، فالجملة الثانية قد تقع بمثابة مدخل للجملة الأولى، لكنّها لا تساويها بالضرورة، فقد أكون قائلاً بتبعية التشريع للملاكات والأغراض، لكنني أرفض تبعيتها للمصالح والفساد الراجعة على العباد.

ومعنى تبعية التشريع للأغراض هو خضوع سلوك المولى - بوصفه مقتنأً - لغاية وغرض يُريده من وراء فعله القانوني هذا، فالإيلاك يربط بين فعل التقنين وبين عقلانية المولى وغائيته، ومن هنا يُمكن القول بأن الله سبحانه حيث كان عاقلأً فإن أفعاله ذات غايات، وسيكون من العبث أن يصدر منه فعل لا غاية له ولا باعث من وراءه، وهذا هو معنى تبعية التشريع للأغراض.

ومن الواضح هنا أنّ الفريق الذي يُمكن أن تقف فكرة تبعية التشريع للأغراض في مقابله هو ما يُعرف عن الأشاعرة من أنّ أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض، لأسباب ومبررات عديدة طُرحت في علم الكلام الإسلامي، من نوع حاجته إلى هذه الأغراض على تقدير القيام بالأفعال لأجلها، أو كون هذه الأغراض معلولة لعلّة فلو فعل الأفعال للأغراض لزم التسلسل، بمعنى أنّه لو كانت كلّ الأفعال لغايات، فإمّا أن تنتهي لفعل لا غاية له أو لا، فيلزم التسلسل... وغير ذلك ممّا قيل في علم الكلام الإسلامي<sup>(١٧)</sup>.

بل قد نسب هذا القول إلى الفلاسفة والحكماء أيضاً، كما جاء في كلمات الشريف الجرجاني (٥١٦هـ)، حيث قال: «أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، إليه ذهب الأشاعرة، وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية، ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين، وخالفهم فيه المعتزلة، وذهبوا إلى وجوب تعليلها، وقالت الفقهاء: لا يجب ذلك، لكنّ أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً»<sup>(١٨)</sup>.

ويقول السيد الخميني (١٩٨٩م) المنتمي للمدرسة الفلسفية: «وأما الأوامر والنواهي الإلهية ممّا أوحى الله تعالى إلى أنبيائه، فهي ليست كالأوامر الصادرة عنّا في كيفية الصدور، ولا في المعلّية بالأغراض والدواعي؛ لأنّ الغايات والأغراض والدواعي كلّها مؤثّرات في الفاعل، وهو واقع تحت تأثيرها، وهو غير معقول في المبادي العالية

الروحانيّة، فضلاً عن مبدأ المبادي كلّها جدّت عظمتة؛ لاستلزامه للقوّة التي حاملها الهيولي، وتركّب الذات من الهيولي والصورة والقوّة والفعل والنقص والكمال، وهو عين الإمكان والافتقار تعالى عنه. فما هو المعروف بينهم أنّه تعالى يفعل للنفع العائد إلى العباد، مشتركاً في الفساد والامتناع مع فعله للنفع العائد إليه»<sup>(١٩)</sup>.

ولهذا حاول صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ) نفيه عنهم نفيّاً قاطعاً، حين قال: «فإنّهم (الحكماء) ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من أفعاله مطلقاً، بل إنّما نفوا في فعله المطلق وفي فعله الأوّل غرضاً زائداً على ذاته تعالى، وأمّا ثواني الأفعال والأفعال المخصوصة والمقيّدة فأثبتوا لكلّ منها غاية مخصوصة، كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها، كما يُعلم من مباحث الفلكيّات ومباحث الأمزجة والمركّبات وعلم التشريح وعلم الأدوية وغيرها»<sup>(٢٠)</sup>. وقد فصل الملا صدرا وحرّر محلّ النزاع بين المعتزلة والأشاعرة والحكماء في الجزء الثامن من الأسفار<sup>(٢١)</sup>، لتأكيد أنّ تمايز الحكماء عن المعتزلة ليس في نفي الغرضيّة، بل في كون ذاته سبحانه هي الغرض، فراجع.

ويبدو أنّ الأشاعرة انتصاراً منهم لنزعة الإرادة الإلهيّة أرادوا تحرير الفعل الإلهي من القيود والضرورة واللزوم، حفاظاً على المشيئة والقدرة المطلقتين له سبحانه، فاعتبروا أنّ جعل الأفعال معلّلة بالأغراض معناه أنّ الله فاقدٌ للغرض قبل الفعل، وهذا ضربٌ من الحاجة، أو معناه أنّ الله من حيث ضرورة عاقلّيته يلزمه القيام بالفعل الفلاني لكونه يحمل غرضاً دون غيره لأنّه عبثيّ، وهذا تحديد لمشيئة الله سبحانه. ولعلّه من هنا فهم التفتازاني (٧٩٢هـ) من نوعيّة أدلّة الأشاعرة في هذا الموضوع أنّ بعضها يستهدف نفي تعليل الأفعال بالأغراض مطلقاً (مثل الدليل الأوّل المشار إليه آنفاً)، وبعضها إنّما يريد نفي كون ذلك قانوناً عامّاً لازماً في أفعاله سبحانه (كالدليل الثاني المشار إليه كذلك)، ولهذا قال: «وأما نفي الغرض ما ذهب إليه الأشاعرة من أنّ

أفعال الله تعالى ليست معلّلة بالأغراض، يُفهم من بعض أدلّته عموم السلب ولزوم النفي، بمعنى أنّه يمتنع أن يكون شيءٌ من أفعاله معلّلاً بالغرض، ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم، بمعنى أنّ ذلك ليس بلازم في كلّ فعل...»<sup>(٢٢)</sup>. ولهذا حاول خصوم الأشاعرة جعل المنفعة من وراء الفعل الالهي راجعة إلى غيره تعالى؛ كي يُحرّروا فكرة الغرض من النقص الإلهي، لكنّ الأشاعرة لم يُوافقوا على هذا التخريج باعتبار - على حدّ تعبير الإيجي (٧٥٦هـ) - أنّ «نفع غيره إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام، وإلا لم يصلح أن يكون غرضاً له»<sup>(٢٣)</sup>.

وثمة محاولات عبر التاريخ الكلامي لتذليل هذا التناقض بين الأشاعرة وخصومهم، ولو من خلال القول بأنّ أفعال الله حاملة للمصالح، لكنّ الله قبل الفعل لا ينطلق في فعله من المصالح بوصفها غايات لفعله، فنحن نفرض الأفعال الإلهية حاملة للمصالح، ولا نفرضها مغياً بها.

ومن اللطيف هنا نقل كلام العلامة الطباطبائي حين يقول: «وما ذكرناه مبنيّ على ما ذهب إليه المعتزلة: أنّ أفعال الله سبحانه معلّلة بالأغراض وتابعة للمصالح وجهات الحسن ولو كان ذلك بأنّ يخلق خلقاً ليخبر بذلك المكلفين، فيعتبروا به ويؤمنوا له، فيتمّ بذلك مصلحة من مصالحهم، وقد تقدّم في أبحاثنا السابقة أنّ الله سبحانه لا يُحكّم عليه ولا يؤثّر فيه غيره، سواء كان ذلك الغير مصلحة أو أيّ شيء آخر مفروض، وأنّ غيره - أيّ شيء فرض - مخلوق له مدبّر بأمره إن كان أمراً ذا واقعية ووجود، إن الحكم إلا لله والله خالق كلّ شيء. فجهات الحسن والمصلحة - وهي التي تحكّم علينا وتبعثنا نحو أفعالنا - أمورٌ خارجة عن أفعالنا مؤثّرة فينا من جهة كوننا فاعلين نروم بها إلى سعادة الحياة، وأمّا هو سبحانه فإنّه أجلّ من ذلك؛ وذلك أنّ جهات الحسن والمصلحة هذه إنّما هي قوانين عامّة مأخوذة من نظام الكون والروابط الدائرة بين أجزاء الخلقة، ومن الضروري أنّ الكون وما فيه من النظام الجاري فعله سبحانه، ومن الممتنع جدّاً أن

يتقدم المفهوم المنتزع على ما انتزع منه من الفعل ثم يتخطاه ولا يقنع حتى يتقدم على فاعله الموجد له. وأمّا ما في الآية<sup>(٢٤)</sup> من تعليل خلق السماوات والأرض بقوله: ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ ونظائره الكثيرة في القرآن، فإنّما هو وأمثاله من قبيل التعليل بالفوائد المترتبة والمصالح المتفرّعة، وقد أخبر تعالى أنّ فعله لا يخلو من الحسن، إذ قال: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾<sup>(٢٥)</sup>، فهو سبحانه هو الخير لا شرّ فيه وهو الحسن لا قبح عنده، وما كان كذلك لم يصدر عنه شرّ ولا قبيح البتة<sup>(٢٦)</sup>.

وفي تقديري فإنّ الأشاعرة لعلّهم لم يريدوا غير هذا، فأرادوا تنزيه الله عن أن تكون سلوكيّاته مثلنا نحن البشر نستهدف بها غرضاً نفتقده، دون أن يمانعوا في الوقت عينه من كون أفعاله تحمل كمالاً ومصالحاً، وأنّه لا يصدر منه إلا ما هو خير.

وعلى أيّة حال، فليس لنا هنا بحث في هذه القضية الكلاميّة، بل الصحيح أنّ أفعال الله تصدر منه دون أن يحتاجها لكمالها، ومفهوم التعليل بالعرض ليس سوى أمر انتزاعي تُمارسه نحن عبر مقارنة المخلوقات مع بعضها.

### مقارنة بين تعليل الفعل بالعرض وقانون التبعيّة:

وإذا تجاوزنا تبعيّة التشريع - بوصفه فعلاً إلهياً - للأغراض، نأتي إلى مفهوم تبعيّة الأحكام للمصالح لنقارن بينهما، وذلك أنّ تبعيّة تشريعات الله تعالى - بوصفها فعلاً تقنينياً له - لأغراض، لا يلزم كون هذه الأغراض هي المصالح والفساد الراجعة على العباد، فضلاً عن كون هذه المصالح أو الفساد موجودة في المتعلّقات، بل قد يكون له غرض آخر غير مرتبط بالبشر كلّهم، ومن هنا فالأوامر الامتحانيّة تقف خلفها أغراض، لكنّها لا تُحتزن في المتعلّقات، بل ترتبط بأمر آخر، وهكذا... وبهذا نخرج بالنتائج الآتية:



١- إنّ ما يصدر عن الله بوصفه مقتناً تقف خلفه أغراض أو فلنقل يحمل في داخله مآلات يُوصل إليها ويتّجه نحوها.

٢- إنّ القوانين الإلهية بوصفها ناتجة عن فعل التقنين الإلهي، تحمل في أعماقها أغراضاً أو غايات تستهدفها، بصرف النظر عن تحديد موقع هذه الأغراض.

٣- إنّ الأغراض التي في التشريعات الإلهية هي مصالح راجعة للعباد أنفسهم.

٤- إنّ الأغراض التي في التشريعات الإلهية مستكّنة حصراً في المصالح والمفاسد الراجعة للعباد، والكامنة في نفس متعلّقات هذه الأحكام، ففعل الصلاة هو الذي يحمل المصلحة للعبد.

والقضية الثانية مصداق للقضية الأولى، لكنّه لا تساوي ولا استبطان بين القضيتين الأولى والثانية من جهة وكلّ من الثالثة والرابعة من جهة أخرى، تماماً كما لا تلازم بهذا المعنى بين الثالثة والرابعة، ومن ثمّ فالانتهاء من القضيتين الأوليين يستدعي استئناف بحث في إثبات القضية الثالثة، ثمّ استئناف بحث آخر لإثبات القضية الرابعة.

ومن أمثلة الاختلاف بين هذه الصور ما نسميه بالأوامر الامتحانية أو ما يُسمّى بالمصلحة في الجعل القانوني نفسه، فإنّه يحمل في طيّاته الجملة ١ و٢ و٣، بينما لا يحمل الجملة ٤؛ لأنّ المفروض أنّ المصلحة فيه في نفس الجعل لا في متعلّقه.

ومن هنا نلاحظ أنّ السيد الخميني يقول: «إنّ كون أفعال الله معلّلة بالأغراض من المسائل الكلامية، وهو أساس لهذه القضية الدائرة من تبعيّة أوامره ونواهيهِ لمصالح أو مفاسد مكنونة في المتعلّق، ولا شك أنّ غاية ما قام عليه الدليل هو أنّه يمتنع عليه تعالى الإرادة الجزافية للزوم العبث في فعله، والظلم على العباد في تكليفه، فيما أنّ الأوامر والنواهي أفعالاً اختيارية له تعالى، فلا بدّ أن تكون معلّلة بالأغراض في مقابل

ما يدّعيه الأشاعرة النافون للأغراض والغايات في مطلق أفعاله، وعليه، فدفع العبثية كما يحصل باشمال نفس تلك العناوين على مصالح ومفاسد قائمة بها، متحصّلة بوجودها، كذلك يحصل بكون المصلحة في نفس البعث والزجر...»<sup>(٢٧)</sup>.

### فك الارتباط بين الأصول الكلامية في الفعل الإلهي وقانون التبعية؟:

ومن خلال هذا العرض يجب التوقف عند تأثير القضية الأولى على سائر القضايا المذكورة، والسؤال الذي يطرح نفسه: هل يلزم على مثل مسالك الأشاعرة نفي تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الراجعة على العباد، سواء كانت في المتعلقات أم كانت المصالح في نفس الجعل أم في أمر ثالث؟

يظهر من جمهور الباحثين أنّ الذهاب لمثل مذهب الأشاعرة يفرض الإطاحة بنظرية التبعية بوصفها قاعدة في فهم وتحليل المنظومة التشريعية للمولى سبحانه؛ وذلك أنّك لو نفيت تعليل الفعل الإلهي بالعرض؛ فلن يُمكن بعد ذلك إثبات أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد؛ إذ تبعيتها لها فرع كون المقنن قد أخذ تحقّق هذه المصالح وعدم هذه المفاسد غاية لتلك الأحكام، فمع نفي الغائية في فعله تنهار القاعدة.

لكنّ الصحيح هو إمكان التوفيق - بصرف النظر عن قبول كلّ الأشاعرة بهذا التوفيق وعدمه - وذلك أنّ غاية ما يُثبت الدليل الأشعري هو أنّ الله في فعل التقنين لم يُلاحظ غاية معينة يستهدفها بالتقنين، وليس له غرض محدّد من قبل مارس التقنين لأجله وبدافع منه، لكنّ هذا لا ينفي أنّ تمام أفعال المولى سبحانه - فضلاً عن بعضها - وقعت في الخارج ملازمةً ودائرةً مدار مصالح ومفاسد راجعة للعباد، ولو لأجل أنّ كلّ ما يصدر من المولى فهو خير، ومن ثمّ فالنظرية الأشعرية - ونظرية الحكماء أيضاً - لا تنفي قانون تبعية الأحكام للمصلحة، بل تنفي ضرورة هذا القانون أو فنقل: تعطل بعض أشكال الاستدلال له، ومن ثمّ فلو دلّ النصّ القرآني مثلاً على أنّ تمام التشريعات

دائرة مدار مصالح راجعة للعباد، فلن يكون في ذلك تناقض مع عمدة أدلة الأشاعرة والحكماء في فهم طبيعة ومقومات الفعل الإلهي.

وبعبارة أخرى: إن إلغاء فكرة الغرض يساوي - لو قلنا بقانون التبعية - تقييد الأحكام بمصالح في مرحلة جعلها القانوني، وهذا التقييد يُمكن أن لا يحمل غرضاً لكنّه يُنتج - عملاً - تبعية الأحكام لهذه المصالح ودورانها مدارها (أرجو التأمل جيداً).

ومن هنا يظهر الكلام فيما يقوله الفخر الرازي بعد تقرير أدلة التبعية: «فهذه الوجوه الستة دالة على أنه تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد. ثم اختلف الناس بعد ذلك، أما المعتزلة فقد صرّحوا بحقيقة هذا المقام وكشفوا الغطاء عنه، وقالوا: إنّه يقبح من الله تعالى فعل القبيح وفعل العبث بل يجب أن يكون فعله مشتملاً على جهة مصلحة وغرض. وأما الفقهاء فإنّهم يصرّحون بأنّه تعالى إنّما شرّع هذا الحكم لهذا المعنى ولأجل هذه الحكمة، ولو سمعوا لفظ الغرض لكفّروا قائله، مع أنّه لا معنى لتلك اللام إلا الغرض. وأيضاً فإنّهم يقولون: إنّه وإن كان لا يجب على الله تعالى رعاية المصالح إلا أنّه تعالى لا يفعل إلا ما يكون مصلحة لعباده تفضلاً منه وإحساناً لا وجوباً»<sup>(٢٨)</sup>.

وعلى أيّة حال، فإذا فرغنا عن قضية تعليل الأفعال الإلهية بالأغراض، ورأينا إمكان التحرّر منها، فضلاً عمّا لو قلنا بالتعليل، يلزمنا الانتقال للمرحلة اللاحقة، وهي دراسة أصل تبعية الأحكام لمصالح العباد، تمهيداً لدراسة مركز المصلحة وتعيينه.

### الاتجاهات والمواقف من قانون التبعية، بين الأدلة والردود:

تعدّدت الاتجاهات من قانون التبعية بوصفه مبدأ، سوف نرصد الاتجاهين العمدة هنا، وتُبين أدلتها والمناقشات التي يُمكن تسجيلها عليهما؛ للوصول إلى نتيجة بهذا الصدد، وذلك كالآتي:

## ١- اتجاه تبعية الأحكام لمصالح العباد، الأدلة والملاحظات:

المعروف بين العدلية ذهابهم للقول بتبعية الأحكام للمصالح والفساد، وما تُريد رصده هنا هو أنّ الأحكام التي وضعها الشارع ترجع لمصالح على العباد، لا لغرض أو لنتيجة أخرى.

وقد استدلّ لذلك بعدة أدلة، بعضها ذو نفس عقلي أو عقلائي، وبعضها الآخر ذو نفس نصي ونقلي.

### أ- المستندات ذات الطابع العقلاني لإثبات التبعية

يُمكن هنا عرض جملة من المقاربات الاستدلالية التي ذكرت وتملك طابعاً عقلائياً، وأهمّها:

الدليل الأوّل: ما ذكره الفخر الرازي وغيره بمناسبة الحديث عن العلة في القياس، ويُمكن توضيحه من خلال ثلاث مراحل:

أ- إنّ تخصيص الله حكماً معيّناً لواقعة معيّنة لا يخلو إمّا أن يكون مرجّح أو لا، والثاني باطل؛ لاستلزامه الترجيح بلا مرجّح، وهو مستحيل، فيتعيّن جعل الحكم لمرجّح.

ب- إنّ هذا المرجّح إمّا أن يكون عائداً لله تعالى أو للعباد، والأوّل باطل؛ لإجماع المسلمين، فيتعيّن الثاني وهو عود المرجّح على العباد.

ج- إنّ المرجّح العائد على العباد إمّا هو مصلحة لهم أو مفسدة أو لا هذا ولا ذاك، والثاني والثالث باطلان بالاتفاق العقلاني، فيتعيّن الأوّل.

وبهذا تكون النتيجة: إنّ تشريع الله للأحكام كان لمصالح ترجع على العباد أنفسهم<sup>(٢٩)</sup>.

وقد يُصاغ هذا الاستدلال بطريقة أكثر اختصاراً - وهو متداول بهذه الصيغة - تقوم على أنه لو لم تكن هناك مصالح في الأحكام ترجع للعباد للزم الترجيح بلا مرجح، وهو محال على الله.

ومن الواضح أنّ بنية الدليل قائمة على فكرة الغائيّة في الفعل الإلهي، فلو نفينا تعليل الأفعال الإلهية بالأغراض، وقلنا بأنّه لا يفعل انطلاقاً من غاية يستهدفها تدفعه لهذا الفعل أو ذاك، فلن يكون معنى لمثل هذا الاستدلال، إلا إذا طبّقناه على النبي أو الإمام نفسه بناءً على أنّهما يملكان ولاية تشريعية بمعنى جعلهما أحكاماً، لا نقلهما للأحكام من الله، ففي هذه الحال تكون أفعالهما معلّلة بالأغراض.

### المناقشة:

وهذا الاستدلال يُمكن ملاحظته من أكثر من جهة؛ وذلك ضمن مداخلات:

المداخلة الأولى: إذا أخذنا المرحلة الأولى، فإنّ نقطة الخلاف فيها هي في استحالة الترجيح بلا مرجح، وذلك أنّ جميع القائلين بقانون العلية متفقون على استحالة الترجيح بلا مرجح؛ لأنّ هذا الترجيح معناه صدور الشيء بلا علة، وهو خُلف قانون العلية، ومن هنا ترجع قضية استحالة الترجيح بلا مرجح لقانون العلية في باب العلة الفاعلية.

أمّا الترجيح بلا مرجح، فقد انقسم الموقف منه:

أ- فذهب فريق، وهم أغلب الفلاسفة والمتكلمين عدا جمهور الأشاعرة، إلى استحالته، لكنهم بين من تعامل معها بوصفها قضية بديهية لا تحتاج إلى إقامة البرهان عليها، ولهذا أطلقها إطلاق المسلمات<sup>(٣٠)</sup>، وبين من تعامل معها وكأنّها قضية نظرية، فاستعان بالأدلة لكي يُثبتها مثل المحقق السبزواري.

وهذا الفريق المانع عن إمكان الترجيح بلا مرجح استخدم طريقتين للتعامل مع هذا الموضوع:

فبعضهم اعتمد على الاستحالة الذاتية لذلك، بدعوى أنه ما من فعلٍ يصدر من الفاعل إلا وخلفه عناصر فرضت ترجيح هذا الأمر على غيره، ومن هذا النوع البرهانان اللذان استعان بهما أمثال المحقق السبزواري في حاشيته على الأسفار، حيث قال: «إنّ الترجيح مستلزم للترجح، كما قرّره من أنّ حصول أحد الترجيحين بلا مرجح مع تساويهما، إن كان بترجيح آخر وهلمّ جرّاً يلزم التسلسل، وإلا لزم الترحّج بلا مرجح. وأيضاً لما كانت العلة الغائية علة فاعلية الفاعل، فعند عدم المرجح الغائي لا يكون الفاعل فاعلاً بالفعل، فمن وضع الفاعل يلزم رفعه»<sup>(٣١)</sup>.

ولكنّ بعضاً آخر يظهر منه إلحاق هذه القضية بباب التحسين والتقييح، وكأنهم يعتبرون أنّ الترجيح بلا مرجح من قبل الفاعل العاقل المختار ممكنٌ، غايته أنّه قبيح وعبث ولغو، ومن ثمّ فهو مستحيل على الله، بل نلاحظ أنّ الشيخ الأنصاري يفصل في التعامل مع هذه القضية فيقول: «ثمّ إنّ ما ذكره الأخير في مقدّمته، من أنّ الترجيح بلا مرجح قبيح بل محال، يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح في الإيجاد والتكوين، وبينه في مقام الإلزام والتكليف؛ فإنّ الأوّل محال لا قبيح، والثاني قبيح لا محال...»<sup>(٣٢)</sup>. وقد مال الآخوند الخراساني للتمييز في القضية قائلاً: «الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية، ومنها الأحكام الشرعية، لا يكون إلا قبيحاً، ولا يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى، وإلا فهو بمكانٍ من الإمكان، لكفاية إرادة المختار علةً لفعله، وإتّما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة، فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح، إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى، وأمّا غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح ممّا باختياره. وبالجملة: الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال، وبمعنى بلا داع عقلائي قبيحٌ ليس بمحال، فلا تشبهه»<sup>(٣٣)</sup>.

وفي المقابل، المعروف ذهاب الأشاعرة إلى عدم استحالة الترجيح بلا مرجح، بل ذهب بعض الإمامية - مثل السيد الخوئي والسيد الصدر<sup>(٣٤)</sup> - إلى نفي إطلاق استحالة الترجيح بلا مرجح، على أساس استحالة الترجيح بلا مرجح في النوع وإمكانه في الفرد، وفي هذا يقول السيد الخوئي في مباحث الجبر والاختيار: «وأما النقطة الثانية فهي خاطئة جداً؛ وذلك لأنها تركز على ركيزة لا واقع لها، وهي استحالة ترجيح وجود الفعل على عدمه بدون وجود مرجح. والسبب في ذلك: أنّ المحال إنّما هو وجود الفعل في الخارج بلا سبب وفاعل. وأما صدور الفعل الاختياري عن الفاعل من دون وجود مرجح له ليس بمحال؛ لما عرفت من أنّ وجوده خارجاً يدور مدار اختياره، وإعمال قدرته من دون توقّفه على شيء آخر كوجود المرجح أو نحوه. نعم، بدونه يكون لغواً وعبثاً. وقد تحصل من ذلك أنّه لا دخل لوجود المرجح في إمكان الفعل أصلاً، ولا صلة لأحدهما بالآخر. على أنّ وجود المرجح لاختيار طبيعي الفعل كافٍ وإن كانت أفراده متساوية، من دون أن يكون لبعضها مرجح بالإضافة إلى بعضها الآخر، ولا يلزم وجوده في كلّ فعل شخصي اختاره المكلف»<sup>(٣٥)</sup>. فإنّ ذيل كلامه كأنه ظاهرٌ في رفع الاستحالة والقبح معاً.

ومن الواضح أنّ التعامل مع قضية الترجيح بلا مرجح يختلف عن التعامل مع قضية الترجيح بلا مرجح؛ وذلك أنّ باب الترجيح منتسبٌ - كما قلنا - للعلّة الفاعلية مباشرة، بينما باب الترجيح فهو منتسب للعلّة الغائية ومحلّ النقاش العمدة فيه هو الفاعل المختار؛ ولذا تجد أنّهم يبحثون عن وجود الغاية الدافعة للفاعل إلى الفعل أو إلى التخصيص.

وبهذا يظهر أنّ المرحلة الأولى من هذا الاستدلال مبنية على استحالة الترجيح بلا مرجح أو فنقل: على قبحه على الحكيم تعالى.

ولا بدّ أن نشير إلى أنّ بعض الفلاسفة والمتكلمين الذين اشتغلوا بموضوع الترجيح بلا مرجح، اعتمدوا لإثبات ذلك أو نفيه على شواهد جزئية غالبها يقوم على الوجدان العفوي، مثل رغيفي الجائع وكأسي العطشان، فيما ردّ عليهم الفريق الآخر بوجود علل خفية هنا، دون أن يكشفوا عن هذه العلل<sup>(٣٦)</sup>، وهذا النوع من الدراسة يبدو لوحده غير موقّ، إن لم يقل قائل بأنّ مثال رغيفي الجائع لا يوجد فيه ترجيح أصلاً؛ لأنّ الآخذ بأحد الرغيفين لم يرحّحه، بل أخذ فيه الطبيعة والكلي، ولم يلحظ فيه العناصر الفردية أصلاً، فضلاً عن أن يرحّحه لأجلها.

المداخلة الثانية: إنّ المرحلة الثانية من الاستدلال فرضت حصر الخيارات المحتملة بعود المرجح على الله أو العباد، ومن الواضح أنّ مراده من العباد البشر القاطنون على هذه البسيطة، وبناء عليه فلا يصحّ هذا الاستدلال؛ لإمكان فرض خيارات آخر محتملة، وهي كون جعل الأحكام الشرعية على العباد راجعاً لمصالح على مخلوقات آخر في عوالم آخر، دون أن يلحق مفسدةً بالعباد، فما لم ننّف مثل هذه الاحتمالات لا يُمكن بناء برهان عقلي حاسم، ولا يصحّ فرض حصر الفروض فيما ذكر.

وأما القول بأنّ المراد في الاستدلال بالعباد مطلق غير الله، فهو لا ينفع المستدلّ هنا بوصفه مجتهداً أصولياً فقيهاً، يستهدف بالاستدلال الوصول إلى قاعدة التبعيّة ونتائجها في الاجتهادات الشرعية، فتأمّل جيّداً.

وبهذا يتضح أنّ الاستناد لبرهان الحُسن الدائم في أفعاله سبحانه وتزّهه عن القبيح مطلقاً، لا ينتج وجود المصالح الراجعة على العباد في التكليف للسبب نفسه، خلافاً لمحاولة بعض المعاصرين<sup>(٣٧)</sup>.

يُضاف إلى ذلك بأنّ الاستدلال هنا بإجماع المسلمين على عدم عود المرجح لله تعالى لا يليق بتشكيل برهان عقلي، إذا كان المقصود بناء دليل عقلي - خاصة لو قلنا بأنّ



دليل حجية الإجماع ليس هو الكشف بمثل حساب الاحتمال وإنما هو التعبد الآتي من النصوص الدالة على أنه لا تجتمع أممي على خطأ - وذلك أنّ قضية من هذا النوع ربّما يكون قد تشكّل وعيها لدى المسلمين من تراكم دراساتهم اللاهوتية والكلامية حول الله سبحانه، وليس بالضرورة من التلقّي عبر الرسول، وبهذا تصبح أمراً حدسيّاً، وبه يظهر أنّ الإجماع لا يبلغ في مستوى قوّته حدّاً أن يكون قضية متيقّنة ليبنى الاستدلال العقلي عليها.

ولا نريد أن ندخل هنا في المقاربة الفلسفية التي تقول بأنّ الله ليس له غاية وهدف إلا ذاته، فكّل حركته - إذا جاز التعبير - هي في ذاته ولذاته ومن ذاته، وأنّ طريقة مقارنة الأمور بغير ذلك هي على خلاف الواقع.

المداخلة الثالثة: إنّ الاستناد إلى الاتفاق العقلائي على نفي إمكان كون المرجح راجعاً إلى مفسدة أو لا مصلحة ولا مفسدة، غير واضح؛ فما قيمة هذا الاتفاق العقلائي؟! فهل المراد منه أنه أمرٌ بديهي أو يراد بيان شيء آخر؟ ومن ثمّ فالأفضل الذهاب خلف العنصر المهمّ في الحجية لا خلف فكرة التوافق العقلائي الذي لا حجية عقلية له في نفسه، لو لم نضعه ضمن سياقات أخرى.

وقد يكون المقصود أنّ اتفاق العقلاء على هذا الأمر ممضى بسكوت الشارع وعدم ردعه عن هذا المفهوم، ممّا يكشف عن صحّته، خاصّة وأنّه يمسّ المولى سبحانه ويتحدّث عنه، إلا أنّ تحصيل اتفاق (عقلائي) على هذه القضية، وإثبات وجوده عبر التاريخ البشري - بعيداً عن النصوص الدينية والأبحاث العقلية وما تلقّوه حول صفات الله - ليس سهلاً، فهذه قضية رؤيوية يتبع فيها الناس علماء الدين وما يفهمونه من الوحي والفلسفة، وليست قضية متجلية في عقلانية البشري يكون حضورها في حياتهم بما عقلاء، ولهذا لا يستبعد بعض الأشاعرة نظرياً أن يكون غرض الله من وراء التشريع شيئاً لا هو بالمصلحة ولا هو بالمفسدة.

وربما يكون المراد إسقاط التجربة العقلانية للعقلاء على المولى سبحانه، فكما أنّ العقلاء بما هم عقلاء عندما يقتنون فهم ينطلقون من مصالح راجعة للمكلفين لا من مفاسد أو من لا شيء، كذا الله سبحانه بوصفه سيّد العقلاء، إلا أنّ ادّعاء صحّة هذه المقاييسات بين الله والإنسان - مع عدم علمنا إلا أقلّ القليل عنه سبحانه - يحتاج لتأمّل شديد.

وبهذا يظهر أنّ عمدة الإشكال على الاستدلال الأوّل هو عدم ملئه الفراغ في المرحلة الثانية، فدعوى استلزام كون الأحكام غير مبنية على مصالح راجعة للعباد الترجيح بلا مرجح، غير صحيحة، ولكي يتمّ الدليل لا بدّ من تطويره.

الدليل الثاني: الاستناد إلى وصف (الحكيم) في الله تعالى ونفي العبث عنه، وهو وصفٌ ثابت له بإجماع المسلمين، فإذا ثبت ذلك ثبت أنّ الحكيم لا يفعل إلا ما فيه مصلحة، وإلا لكان فعله عبثياً، والعبث على الله محالٌ نصّاً وإجماعاً وعقلاً، أمّا النصّ فقولته تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾<sup>(٣٨)</sup>، ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾<sup>(٣٩)</sup>، ﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾<sup>(٤٠)</sup>، وأمّا الإجماع فواضح، وأمّا العقل فلأنّ العبث سفه، والسفه صفة نقص، والنقص على الله تعالى محال... وحيث ثبتت المصلحة تعيّن رجوعها للعباد، كما تقرّر في البرهان الأوّل المتقدّم<sup>(٤١)</sup>.

ويُمكن صياغة هذا الدليل بشكل آخر، وهو: إذا لم يجعل الله الأحكام لملاكات أو أغراض راجعة للعباد، فهو إمّا جاهل بالملاكات والمصالح، أو عاجز عن إصدار الحكم على طبقها، أو هو عابث، وكلّه محال<sup>(٤٢)</sup>.

### المناقشة:

ويلاحظ على هذا الاستدلال - إضافة لما قلناه في الدليل السابق -: أنّ الآيات القرآنية التي استدلّ بها لا تُثبت شمول نفي العبثية عن الله تعالى في كلّ أفعاله؛ إذ ليس

في هذه النصوص سمة السعة والاستيعاب، بل هي تنفي العبثية عن أصل الخلق الكوني والإنساني، وهذا لا يُنافي العبثية في بعض التفاصيل الأخرى، كما أنّ الإجماع لا يصلح حجّة في مثل هذه القضايا، ومن ثمّ فالدليل بحاجة إلى استكمال بعناصر أخرى.

وقد شنّ ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ) هجوماً عنيفاً على استخدام مفهوم الحكمة لإثبات أنّ الله لا يفعل إلا ما فيه مصلحة عباده، وقارب القضية من زوايا كلامية، وابتدأ نقده بقوله: «وتكاد هذه القضية الفاسدة - التي جعلوها عمدة لمذهبهم وعقدة تنحل عنها فتاويهم - تكون أصلاً لكل كفر في الأرض»<sup>(٤٣)</sup>.

ولكنّ وصف الله نفسه بالحكمة، مع ما لهذه الكلمة من معنى في اللغة العربية، يبدو لي كافياً في نسبة معناها إليه سبحانه، ولو لم يكن يُمكننا بدليل العقل إثبات هذه الصفة له، فعندما يُخبرنا الله عزّ وجلّ أنّه حكيم، والحكمة - لو سلّمنا - معناها الفعل الغائي السليم أو تتضمّن الغائية بمضمون ينفي العبثية، كان توصيف الله نفسه بهذا الوصف مثبتاً لمضمونه بالنسبة إلينا، وهذا ما يفرض ترتيب نتائج على هذا الأمر.

الدليل الثالث: الاستناد إلى الإجماع والتسالم الشديد<sup>(٤٤)</sup> بين الكثير جداً من علماء المسلمين؛ فانت تجد في ثنايا بحوثهم الفقهيّة والأصوليّة وضوح حضور المصلحة والمفسدة بوصفها خلفيات تقف وراء الأحكام الشرعيّة، بل إنّ الاجتهاد السنيّ بنى الكثير من قواعده ومناهجه على مقولة المصلحة والتي لا يُمكن فهمها إلا في سياق فكرة التبعية، رغم ذهاب الكثير من أهل السنّة مذهب الأشاعرة في علم الكلام. وهذا الإجماع بل التسالم القويّ جدّاً يكشف عنه وضوح القضية وارتكازها جيلاً بعد جيل.

إلا أنّ الاستناد للإجماع في هذه القضية النظرية التي وقع جدلٌ فيها وفي ثناياها، غير صحيح، بل الإجماع محتمل المدركيّة جدّاً هنا خاصّة مع وجود النصوص القرآنيّة

والحديثية التي تُفيد وجود مصالح وراء التشريعات ترجع للعباد، فلعلهم استنتجوا من مجموع هذه النصوص وجود هذه القاعدة الكلية اللازمة، كما سوف يأتي الحديث عن هذه النصوص قريباً إن شاء الله.

**الدليل الرابع:** ما ذكره الفخر الرازي، وهو أنّ الله تعالى كرم الإنسان، فقال: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾<sup>(٤٥)</sup>، ومن كرم أحداً ثم سعى في تحصيل مطلوبه، كان ذلك السعي ملائماً لأفعال العقلاء مستحسناً فيما بينهم، وهذا معناه أنّ الظنّ بكون المكلف مكرماً يقتضي الظنّ بأنّ الله تعالى لا يشرّع إلا ما يكون مصلحةً له، وكأنّ هذا من مستتبعات التكريم<sup>(٤٦)</sup>.

هذا الدليل - لو تمّت عناصره - يصلح أيضاً لإثبات وجوب وضع الشريعة على الله للعباد، وليس فقط كونها تابعة للمصالح.

ومن الواضح أنّ هذا الدليل لا يُثبت تبعية الأحكام للمصالح بنحو اليقين، بل يقدم ذلك بنحو الظنّ، ولا أدري ما هي حجّة هذا الظنّ الآتي من مثل هذه المقاربات؟! فهل يرجع إلى الظنّ الظهوري بحيث يكون الاستدلال مباشرةً بالنصّ القرآني أو لا؟ وهل الآية تدلّ على ذلك لغويّاً؟!

علماً بأنّ هذا الدليل لو أُريد جعله دليلاً عقلياً أو مطعماً بروح عقلية، فهو غير موفق إطلاقاً؛ إذ هو قياس أشكال التكريم المتعارفة بين البشر على فعل الله سبحانه، وكأنّ أسرار قواعد الفعل الإلهي والنكات والمقاصد التي ترميها أو تحملها في ثناياها منكشفة لنا انكشافاً تاماً!

**الدليل الخامس:** ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ الأفعال في ذاتها إمّا حسنة أو قبيحة، والشارع في جعل الأحكام يُراعي هذه الخواص؛ إذ لو وضع الوجوب على القبيح أو التحريم على ما هو حسن ذاتاً، لزم من ذلك صدور القبيح منه، وهو محال<sup>(٤٧)</sup>.

## المناقشة:

وهذا الاستدلال يحصر تمام الأفعال في ثنائيتي الحسن والقبح، وكأنه يمنع عن وجود المباح أو الفعل الذي لا هو بالحسن ولا هو بالقبح، وهذا يحتاج إلى دليل، بل لعلّ لازمه قبح تشريع المولى للمباحات، ما لم نقل بكون الفعل والترك فيها معاً حسنين!

وإثباته التبعية في خصوص الحسن والقبح الواقعيين الذي هو أخص من مطلق الفعل، لا ينفع؛ لأنّ غايته عدم تشريع المولى وجوباً هو قبيح في الواقع، لا عدم تشريعه وجوباً ليس بقبيح ولا بحسن في الواقع.

كما أنّ ربط فكرة الحسن والقبح في الأفعال بفكرة المصلحة والمفسدة غير واضح بعد<sup>(٤٨)</sup>؛ فإنّ الحسن قد لا تكون فيه مصلحة، والقبح قد لا تكون فيه مفسدة، وبعبارة أدق: قد لا تكون جهة الحسن والقبح في الفعل أحياناً هي المصلحة والمفسدة... ومن ثمّ ففعل الأمر الحسن أو القبح هل ثمة وراءه دائماً شيء غير الإلزام الأخلاقي أو لا؟ وإذا كان خلف هذا الإلزام الأخلاقي - أي خلف الحسن والقبح الذاتيين - مصالح كامنة ومنافع راجعة للكمال الإنساني، فهذا عودٌ على طريقة الاستدلال الموجودة في الدليل الأول وما يلحقه، إذ من أين نعرف أنّ المولى لا يأمر بالقبح لأغراض عليا أهمّ خارجة عن إطار مصالح البشر على الأرض فيكون المأمور به قبيحاً لولا تلك الأغراض، والعقل لعدم إدراكه خفايا تلك الأغراض يصف هذا الفعل بالقبح؛ لأنّ الحسن والقبح - كما قال الخراساني<sup>(٤٩)</sup> - تابعان للوجوه والاعتبارات التي تكون تابعة للنسب والإضافات؟! وهذا ما يُنتج أنّ أمر المولى بفعلٍ يكون أمراً بما هو حسنٌ دون أن تكون نكتة الحسن أمراً راجعاً للعباد أنفسهم بالضرورة.

وإذا قيل بأنّه بعد التقسيم الثنائي الحاصر سوف يُلحق الله الضرر بالبشر لمصالح تابعة لغيرهم! قلنا: ما هو الدليل على نفي ذلك؟ ألا يُمكن اعتبار هذا من نوع الشرور

التي لا بدّ منها، فيقع فيها البشر لمصالح خارجة عنهم، الله أعلمُ بها، وقد عوّضهم عن وقوعهم في هذه الأضرار بالجنة، كما سيعوّضهم عن مآسيهم في الدنيا وفقاً لمثل نظرية التعويض في علم الكلام.

الدليل السادس: إنّ الله صرّح في كتابه الكريم بأنّه ما خلق الجنّ والإنس إلا ليعبدونه، ومقتضى الحكمة في الأمر أن يزيح عذر مأموره ويسعى في مصالحه، ليكون فارغ البال لتحقيق عبادته، وهذا يقتضي الظنّ بأنّ التكليف التي يضعها لا تكون إلا لمصلحته الآيلة إلى تحقيق مقام عبادته لله<sup>(٥٠)</sup>.

### المناقشة:

وهذا الدليل - الذي يصلح أيضاً لإثبات وجوب وضع الشرائع على الله سبحانه - يشتمل على فكرة الظنّ، وهو لا يرفع مستوى النتيجة إلى حالة اليقين بالتبعية، وهو في دعواه الظنّ موقّف، إذ من أين حصلنا على وجوب أخلاقي في رعاية المصالح ليكون فارغ البال للعبادة، كما أنّه غير كافٍ لوحده هنا لإنتاج قاعدة كليّة؛ إذ من الممكن أن تكون بعض التشريعات تحمل صفة المصلحة دون بعض، بما يحقّق فراغ البال المشار إليه. علماً أنّ هذا الدليل يجمع بين التركيبية النصيّة والعقلانيّة مثل الدليل الرابع المتقدّم.

الدليل السابع: إذا لم تكن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد لزم سدّ باب الفقه في إدارة المتغيّرات والمجتمع، وعجزه عن مواكبة الحياة؛ إذ بدون نظرية التبعية هذه لن يمكن حتى إصدار حكم حكومي وستتعطل بنية الأحكام الثانويّة.

وهذا النوع من الأدلّة يلحق ضرراً عظيماً ببينة الاجتهاد عند أهل السنّة أكثر منها عند الإماميّة، لكنّه لا يترك الاجتهاد الإمامي في راحة أبداً، وهو يحاول أن يكشف عن أنّ إغلاق باب المصلحة والمفسدة يساوي إغلاق باب الفقه القائم عليهما، وهذا ما

يجرّ إلى نتائج كارثية غريبة، وكأته يخاطب مُنكري التبعيّة: هل تدرون أيّ نتيجة سوف نصل إليها لو نفينا قانون التبعيّة؟ وهل تصوّرتم المشهد أصلاً؟

### المناقشة:

إلا أنّ هذا الدليل غير صحيح؛ وذلك:

أولاً: إذا كانت الطرائق الاجتهادية قائمة - إثباتاً - على قانون التبعيّة، ولم يثبت هذا القانون، فلا يُمكن لهذه الطرائق أن تُثبتته؛ لأنّ المفروض أنّ شرعيّتها أتت منه، فكيف يُراد إثباته بها؟! نعم لو أُريد من هذا الدليل جعله سبيلاً للتوصّل - بتقرّي المفردات والقواعد الشرعيّة الكثيرة - إلى أخذ قاعدة كليّة تكشف عن قيامه التشريعات الدينيّة على المصالح والمفاسد، لرجع ذلك إلى الأدلّة النصيّة القادمة، وسيأتي البحث فيها.

ثانياً: هناك فرق بين القول بقانون التبعيّة بنحو الموجبة الكليّة وبين القول بأنّ بعض الأحكام قامت على المصالح والمفاسد لدليلٍ خاصّ، والذي نبحث عنه هنا هو وجود قانون كليّ في جميع الأحكام يُثبت التبعيّة، بحيث كلّما كانت المصلحة كان خلفها حكمٌ وكلّما انعدمت لم يكن حكم، فلو نسفنا هذا القانون وأثبتنا الموجبة الجزئيّة كانت هذه الموجبة قادرة على تأسيس فقه المصلحة في دائرتها، فالتصوير الكارثي المزعوم مبالغ فيه.

ثالثاً: إنّهُ سوف يأتي أنّ العديد من العناوين الثانويّة يُمكن أن يجري؛ لقيام دليلٍ عليه، سواء استبطن فكرة المصلحة أم لم يستبطنها، مثل عنوان الحرج وغير ذلك، بل إنّ قانون تغيّر الأحكام بتغيّر الموضوعات والعناوين أو تنوّع المصاديق بتنوّع الزمان والمكان - وهو أحد القوانين العمدة في مواكبة الفقه للمتغيّرات - ليس له علاقة بمسألة المصالح والمفاسد، بل للفقه هنا علاقة بالنصوص وكيفية تنزيلها على الوقائع الخارجيّة،

كما أننا أثبتنا في محله أنّ التشريعات السلطانية الراجعة لعنوان المصلحة هي تشريعات بشرية مبررة شرعاً، وليس معنى ذلك أنّ التشريعات الإلهية كانت قائمة كلّها أيضاً على المصلحة.

الدليل الثامن: إنّ الثواب الأخروي كافٍ في اعتبار التشريعات ذات مصلحة؛ وذلك أنه ما دامت الطاعة ممّا يترتب عليه الثواب، فهذا يقتضي أنّ التشريعات كلّها تحمل مصالح، وهي دخول العباد للجنة على تقدير التزامهم بها ونجاتهم من النار، وهذا كافٍ في جعل الأحكام تابعة للمصالح الراجعة على العباد.

#### المناقشة:

إلا أنّ هذا الدليل يُواجه مشكلة في بعض الحالات؛ وذلك:

أولاً: إنّ لا يُثبت تبعية الأحكام للمصالح في المتعلّقات، إلا لو فرض أنّ الأفعال - بما هي هي وبصرف النظر عن مجيء الشريعة - هي تكويناً بحيث لو فعلها الإنسان دخل الجنة، كما لو قلنا بقانون تجسّد الأعمال بصرف النظر عن مفهوم الطاعة والعصيان، فمن يُريد بقانون التبعية التوصل لإثباته في المتعلّقات لا تنفعه فكرة الثواب والعقاب؛ لأنّ معناها أنّ الفعل في ذاته لا مصلحة ولا مفسدة فيه أبداً، وهذا خُلف كون المصلحة في المتعلّق، ودخول الجنة لم يكن بنتيجة مصلحة في الفعل، بل للطاعة والانقياد.

ثانياً: وأمّا من يُريد جعل المصلحة في غير المتعلّقات، كما لو قلنا بأنّ المصلحة في نفس الجعل القانوني - على تفسير سوف يأتي بإذن الله - واعتبرنا أنّ هذا الجعل القانوني تكمن مصلحته في الثواب الأخروي، فالله يعلم أنّ قانون العالم مبنئ على أنّ الإنسان يستطيع دخول الجنة، فقط عبر التزامه وطاعته لقوانين الله، فهو يجعل القوانين



لتحقيق هذا الالتزام، كي يكسب العبدُ الجنةَ، فهنا يثبت قانون التبعية، لكنّه لا ينفع الأصولي شيئاً في الاجتهاد الشرعي، حتى لو كان هذا المقدار متفقاً عليه بين جميع المسلمين.

وقد يُناقش في إثبات هذه الصورة وأنّ الله لم يجعل القوانين لكي يدخل الناس الجنةَ، بل وضع الجنةَ لأنّ الناس تعمل بالقوانين، فما لم نقم بإثبات الصورة الأولى لا يُمكن الالتزام بقانون التبعية، بل سنتوصّل إلى قانون تبعية الثواب للقانون لا العكس، فالثواب متفرّع على القانون، وليس القانون متفرّعاً على الثواب.

إلا أنّه في مقابل ذلك، ربّما يُقال - وفق بعض التصورات اللاهوتية - بأنّه يُمكن فهم التشريعات الدينية بمثابة سُبُلٍ مجعولة لإعادة الإنسان إلى الجنة، إمّا لأنّها بنفسها تحمل قدرة الإيصال تكويناً للجنة (المصلحة في المتعلق)، أو لأنّ طاعتها تحقّق ذلك (المصلحة في الجعل مثلاً)، فالإنسان بالأصل هو في الجنة، وبالخطيئة الأولى نزل إلى الأرض لتقع العداوات بين البشر، ويؤيّد ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ \* فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ \* قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ \* وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾<sup>(٥١)</sup>، فلكي يعود إلى الجنة ولا يستمرّ في مسيرته التنازلية نحو النار، عقد الله معه صيغة حلّ وميثاق وأرسل له الهدى لتحقيق طريق العودة، وهو هدى يُبنى على الإيمان والطاعة، ليتمكن من النهوض مجدداً، وبهذا التصوير اللاهوتي تصبح القوانين وسيلة عودة للحياة الخالدة.

وقد يتعرّز هذا الأمر بما جاء في خطبة الوداع لرسول الله ﷺ، من قوله: «... أيّها الناس، والله ما من شيء يُقربكم من الجنة ويُباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به،

وما من شيء يُقربكم من النار ويُبعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه...»<sup>(٥٢)</sup>؛ حيث يكشف عن أنّ الجنة والنار مفروضتان مسبقاً، وأنّ التشريع جاء ليُقرّب ويُبعد، فتكون مصلحته ثابتة، غاية الأمر أنّها أخروية، فالتشريع تابع للمصلحة الأخروية، لا أنّ المصلحة الأخروية جاءت على أثر العهد والميثاق بين العبد والله.

وعلى أيّة حال، فهذا المعنى لقانون التبعيّة ليس منظوراً للأصوليّ والفقهاء هنا؛ إذ هو غير قابل لاستخراج أيّة نتيجة منه في الاجتهاد الشرعي، وربّما لهذا كلّ، يعتبرون - فيما هو المتداول بينهم - أنّ المراد بقانون التبعيّة سلسلة من المصالح الراجعة للإنسان بصرف النظر عن مقولة الثواب والعقاب الأخرويّين.

الدليل التاسع: الاستناد لمقاربة عقلانيّة تنطلق من النصوص الدينيّة التي تصف الله سبحانه بأنّه الرؤوف الرحيم، على أساس أنّ الذي يجعل تكاليف على عباده بلا مصلحة راجعة عليهم في ذلك، لا يتصف بأنّه رؤوف ولا رحيم بهم، فمن هذا التوصيف الديني لله نستنتج قانون التبعيّة<sup>(٥٣)</sup>.

وهذا الدليل لا يريد الاستناد لفكرة العدل الإلهي، لهذا عدل نحو النصوص الدينيّة التي تستعمل مفهوم الرحمة، ومن ثمّ فليس رحيماً من يشّرّع بلا مصالح.

### المناقشة:

لكنّ هذا الدليل غير تامّ؛ لأنّ إثبات الرحمة لله تعالى لا يُنافي وجود سلسلة من التشريعات التي يُثيب الله على فعلها أو على تركها، وتكون في دائرة المستحبّات أو المكروهات، بل حتى لو لم يكن فيها ثواب، فأين هي مخالفة الرحمة في ذلك؟! وخلو التشريع من مصلحة لا يُساقوq اشتماله على مفسدة راجعة على العباد دوماً، بل لو خَلَى الفعل والحكم - ولو كان إلزامياً - من أيّة مصلحة على الإطلاق، لكنّ المولى مع ذلك

وعد من يلتزم بأحكامه الخالية من المصالح، بأنه يُدخله الجنة، أفهل هذا مخالفٌ للرحمة؟! وكيف!؟

كانت هذه أهم الأدلة ذات الطابع العقلي أو العقلاني التي حاول القائلون بقاعدة التبعية الاستناد إليها، وقد رأينا أنّ بعضها يستعين بمقدمة نقلية، ثم يركب الدليل العقلاني عليها، فيما بعضها الآخر عقلي خالص، مثل الدليل العمدة وهو الدليل الأول، وكذلك الدليل الخامس؛ فإتھما الوحيدان في الحقيقة تقريباً مما يمكن أن تُطلق عليه بالأدلة العقلية الخالصة، لأنهما قابلان للطرح حتى قبل إرسال الله الرسل وقبل الاطلاع على آية رسالة، بل هما يُعالجان ذات القضية بطريقة عقلية، أما سائر الأدلة فأنت ترى كيف أنّ درايتنا السابقة بصفات الله والشريعة عبر النص كانت تشكّل إحدى مقدمات الاستدلال.

لكنّ رحلة القائلين بالتبعية في البحث عن أدلة لم تتوقف هنا، بل تابعوا مسيرهم في الجانب النقلي؛ لتأكيد هذا القانون الكلي.

والذي نخلص إليه على مستوى رصد هذا النوع من الأدلة أنّه لا يستطيع - بمعزل عن النقل، أو بتعبير أدقّ بمعزل عن طبيعة كشف الله ذاته وشريعته لنا - أن يُقيم دليلاً عقلياً أو عقلائياً يُثبت قانوناً عاماً، وأنّ غاية ما يُنتجه هو ثبوت تبعية بعض الأحكام للمصالح بنحو القضية المهملة، أو تبعية الأحكام لمصالح أخرى، وهذه النتيجة لا تنفع الاجتهاد الشرعي شيئاً يُذكر.

ب - المستندات ذات الطابع النقلي والنصي:

استند القائلون بقانون التبعية إلى قراءة غير بسيطة للنصوص الدينية لإثبات مقولتهم، ونستطيع عرض توليفة المقاربات النصية التي يمكن أن يُستند إليها، وتطوير أدلتهم، عبر وضعها ضمن عناصر:

**العنصر الأول:** الاستناد إلى النصوص القرآنية والحديثية التي تكشف عن غايات بعثة الأنبياء والرسول، فهي تُؤكّد أنّ المصلحة راجعة للعباد في ذلك، مثل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾<sup>(٥٤)</sup>؛ فإن إقامة العدل والقسط وهو - عندما تُطلقه الآية - له مفهوم عقلائي وليس كلمة مبهمّة، كاشفٌ عن أنّ غاية الشرائع هي العدالة في الأرض على مستوى العلاقة بين الناس والذات والله، ويتأكد هذا الأمر عندما تُفسّر كلمة الكتاب في الآية الكريمة بمعنى ما كُتب وفرض لا بمعنى الكتاب الذي بين الدفتين، فتكون الشرائع قائمة على تحقيق العدل، وتحقيق العدل ضرورة لقيام الحياة المادية والمعنوية.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾<sup>(٥٥)</sup>، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾<sup>(٥٦)</sup>، وقوله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾<sup>(٥٧)</sup>، وغيرها من الآيات والروايات.

**العنصر الثاني:** الاستناد إلى تقريري مجموعة النصوص القرآنية والحديثية التي كشفت عن مصالح كامنة خلف التشريعات ترجع للعباد؛ فإنّ ضمّ هذه النصوص إلى بعضها - وهي بالمئات - يكشف عن أنّ الشريعة وُضعت - فيما وضعت - لأجل تحقيق هذه المصالح الراجعة للعباد أنفسهم في دنياهم وأخراهم، وهذه العيّنات الواردة في النصوص تكشف عن قاعدة عامّة هي المنطلق، وهي قاعدة المصالح والفساد التي يُراد تحقيقها أو تجنّبها باتّباع هذه التشريعات.

فعندما تتحدث الآية الكريمة عن بعض المحرمات الأساسية في الإسلام، تقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٠)﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٥٨﴾.

إنّ مثل هذا النص يُعطي مؤشراً عن أنّ منطلقات التشريع كانت تكمن فيها مصالح ترجع للبشر أنفسهم على مستوى حياتهم المادية والمعنوية.

وعندما يقول تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَاماً لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ...﴾ (٥٩)، فهو يكشف عن أنّ قيام أمور الناس وتنظيمها مقصدٌ ومصالحة مرصودة يريدّها خلف تشريع نظام الكعبة والحجّ.

وهكذا قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (٦٠)؛ فإنّ التعليل راجع لخاصية متصلة بحماية النساء من الأذى وما في ذلك من مصالح لهم.

وقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (٦١).

وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (٦٢)، بناءً على فهم الغائية من إيجاد الرهبة في نفوس الأعداء.

وقوله تعالى - واصفاً ما أحلّه من الطعام بالطيب، يجعل التحليل منصباً على عنوان الطيب، بما يظهر أنه سابق عليه -: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (٦٣)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (٦٤)، إلى غيرها من النصوص.

وقد ألفت في هذا المضمار كتبٌ متعدّدة تحت عنوان علل الشرائع أو علل الشريعة أو نحو ذلك، من أشهرها عند الشيعة كتاب علل الشرائع للشيخ الصدوق (٥٣٨١هـ)، وعند السنّة كتاب إثبات العلل للحكيم الترمذي (٥٣٢٠هـ)، وكثيرٌ ممّا ورد في كتب العلل يُشير إلى هذا الأمر، أي إلى مصالح ومنافع ترجع على الناس من وراء التشريعات، كانتظام أمورهم وتحقيق العدالة بينهم ورفع مستوى حياتهم الأخلاقية ومحاربة الفقر وبناء الصّحة البدنية وغير ذلك.

نعم، من الممكن أن يكون رصد مجموع هذه النصوص موصلاً إلى قناعة بأنّ الشريعة الإسلامية لها رؤيتها لمصالح العباد، وأنّ ما قد نتخيّله نحنُ مصلحة قد لا تراه الشريعة كذلك، لكنّ هذا أمرٌ آخر لا علاقة له بأصل القضية هنا (وسياقي الحديث عنه لاحقاً بعون الله)، وهي أنّ الشريعة بُنيت على مصالح العباد في رؤية واضعها لها، وهو الله سبحانه، بصرف النظر عن تطابق هذه الرؤية مع الرؤية البشرية هنا أو هناك أو لا، وبصرف النظر عن كون هذه النصوص قد كشفت عن تمام المصالح الكامنة خلف هذا التشريع أو أنّها ألمحت لبعضها فقط؛ فإنّ هذا الأمر لا صلة له بأصل القضية، بل يُمكن أن يترك تأثيراً على فكرة التعليل والاستنباط والتعميم عبر العلة المنصوصة أو الحكمة...، وهو ما يتصل بمحيثيات إثباتية لا ثبوتية، كما فيما نحن فيه.

وقد احتكم طه جابر العلواني في تحقيقه لكتاب المحصول للرازي إلى نصوص التعليل عموماً - تعليل الأحكام وغيرها - لكي ينتقد في حاشيته على المحصول ما أطل فيه الفخر الرازي من مناقشات فكرة التعليل وفقاً لأصول المدرسة الأشعرية، فقال في جملة دالة: «غفر الله تعالى لنا وللإمام المصنّف، فلقد أطل وأطنب في أمرٍ كان له عن الإطناب فيه مندوحة، فبقطع النظر عن أقوال الأشاعرة أو الماتريدية أو المعتزلة أو غيرهم في التعليل، فإنّ الله سبحانه وتعالى قد علّل الكثير من أحكامه صريحاً وإيماءً وتنبهاً، وعلّل رسوله عليه الصلاة والسلام، وعلّل أصحاب رسوله من بعده، وكذلك فعل المجتهدون...»<sup>(٦٥)</sup>.

وقد استخدم أبو إسحاق الشاطبي - وقبّله بنحو الإشارة العزّ بن عبد السلام - دليل الاستقراء لإثبات التعليل والمقاصد بوصفه قضية كلامية، مستشهداً بهذين النوعين من النصوص - عنيت نصوص بعثة الرسل ونصوص علل الشرائع - وهو بالاستقراء يُثبت النتيجة<sup>(٦٦)</sup>.

العنصر الثالث: إنّ الكثير جداً من التشريعات يُلاحظ الباحث والناظر فيها كيف أنّها موضوعة لتحقيق مصلحة راجعة للعباد، كتحریم الكذب والقتل والعدوان والتجسس والغيبة والبهتان والسرقه والقذف والإسراف والتبذير والهدر وشهادة الزور وكتمان الشهادة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والرشوة أو كوجوب الخمس والزكاة والوفاء بالعقود والعهود والدفاع عن المسلمين ومعاينة المجرم وغير ذلك، وهذا كلّ يضعنا - بفهم عرقي عقلاني مستنطق من النصوص ومناسبات حكمها وموضوعها - في موقف الاستنتاج بأنّ خلفها مصالح راجعة على العباد رحمةً منه تعالى ورأفةً من دون نفي علل أخرى غير ذلك.

وبعبارة أخرى: إنّ مطالعة منظومة القوانين الدينية يُفضي بالإنسان للاقتناع بأنّ خلفها مصالح كامنة ترجع للعباد أرادها واضع القانون، خاصّة وأنّ الكثير منها إنّما هو أحكام إمضائية لمجعولات عقلائية وبشرية (عامّة أو عربيّة) مسبقة قائمة بدورها على المصالح والفساد، فهذا الإمضاء يثبي بأنّ المنطلق الإلهي في ذلك هو بعينه المنطلق البشري، والذي هو المصالح والفساد.

العنصر الرابع: إنّ الله سبحانه واضح هذه الشريعة يُرشدنا في كتابه إلى أنّ غاية الخلق هي العبادة والقرب منه تعالى، وهذا القرب ليس ثواباً أو عدم عقاب، بل هو حالة وجودية تكاملية يعيشها الإنسان في الحياة الدنيوية والأخروية معاً، وهي كمال له، وفيها صلاح روحه ونفسه وخلاصه من أمراضه العميقة، من هنا فالنظام العبادي الذي وُضع يُهدف منه تسمي الإنسان ليرتقي في مدارج الكمال الروحي، وهذه مصلحة وجودية عظيمة لا تقلّ عن مصلحة تنظيم الحياة الدنيوية في علاقات الناس ببعضها، بل وتترك تأثيراً عظيماً عليها، قال تعالى: ﴿أَثَلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ (٦٧).

بل إنّ النظام التكويني بحسب بيان القرآن الكريم - لو فهمناه بطريقة فلسفية ميكانيكية - يُؤكّد أنّ الانحرافات الأخلاقية وابتعاد الخلق عن الله سبحانه، مآله إلى لحوق العذابات عليهم في الدنيا، بوصف ذلك سنّة في الخلق، فمن مصالحهم تحصيل الاستقامة، وقد جاءت الرسل والشرائع لتحقيق هذا الغرض.

العنصر الخامس: الارتكاز التشريعي والعلمائي القائم منذ عصر النصّ، والذي يُفهم من الشريعة أنّها جاءت لصالح الدنيا والآخرة، ولهذا تجد أنّ علماء المسلمين عبر



التاريخ وفي حقب زمنية مختلفة كتبوا في هذا المجال على اختلاف انتماءاتهم الفكرية، وكانت بنية اجتهاداتهم قائمة على ذلك في مواضع كثيرة من بحوثهم، بل إن فهم علل التشريعات وأنها لأغراض دنيوية ومصالح بشرية كان سمة مدرسة من مدارس الفقه في القرن الأول الهجري، كما وجدنا كتابات كثيرة في مجال علل الشرائع أو أسرار العبادات، شارك فيها المتصوفة بشكل فاعل مثل الغزالي وغيره.

بل إننا لو لاحظنا كتابات حتى الذين أنكروا قانون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، بل وأنكروا أصوله التحتية مثل تعليل الأفعال الإلهية بالأغراض أو التحسين والتقبيح الذاتيين والعقليين، لوجدناهم عندما يتعدون عن هذه البحوث ويذهبون في فهم النصوص في موارد متفرقة، يندمجون عفويًا في فهم التشريعات بطريقة المصلحة الكامنة خلفها، ولنا أن نرصد - على سبيل المثال - أعمال أمثال ابن حزم الأندلسي والفخر الرازي وغيرهما؛ لتتأكد من هذا الأمر.

**العنصر السادس:** إن مراجعة النصوص القرآنية والحديثية يُفضي بالإنسان إلى الوثوق بنفي احتمالات كون العلاقة بين الله والبشر مبنية على مصالح ترجع لله أو ترجع لغير البشر؛ وذلك أنّ القرآن يُقدّم الإنسان بوصفه خليفة الله في الأرض ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾<sup>(٦٨)</sup>، وحامل الأمانة ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾<sup>(٦٩)</sup>، والمخلوق الذي سخر الله له ما في السماء وما في الأرض ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً...﴾<sup>(٧٠)</sup>، والذي سجدت له الملائكة ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا...﴾<sup>(٧١)</sup>، وأنه مكرم عند الله ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ

عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٢﴾، وهو بهذه الصورة يجعلنا ننظر لمحورية الإنسان في الخليقة، وفيما فعله الله معه، يُؤيّد هذا كلّ بنصوص لطف الله بعباده ورحمته لهم، وغير ذلك من النصوص الكثيرة في الكتاب والسنة.

العنصر السابع: إنّ العقل من مصادر معرفة الحكم الشرعي، إذ يقف - خاصّة عند العدليّة - إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع؛ لإثبات الأحكام الشرعيّة، ومن الواضح أنّ معيار العقل في الحكم ليس سوى العبور من المصلحة والمفسدة إلى الحكم، فنفس كون العقل حجّة في الشريعة لا معنى له سوى معياريّة المصالح والمفاسد، تماماً ككون الحكم الولائي مشروعاً فيها أيضاً.

العنصر الثامن: النصوص الخاصّة، وأعني بها النصوص الحديثيّة التي وردت تتكلم حول موضوع بحثنا مباشرة، وكأنتها ناظرة لنفي قول الذين لا يرون قاعدة التبعية، وقد أفرد لها الحرّ العاملي بابين في كتابه الفصول المهمّة، وهما: ١ - الباب الثاني والستون من أبواب أصول الدين. ٢ - الباب التاسع والعشرون بعد المئة من أبواب نواذر الكليات.

ومهمّ هذه النصوص هو:

الرواية الأولى: خبر محمّد بن سنان، أنّ أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام، كتب إليه بما في هذا الكتاب جواب كتابه إليه يسأله عنه: «جاءني كتابك تذكر أنّ بعض أهل القبلة يزعم أنّ الله تبارك وتعالى لم يحل شيئاً ولم يحرمه لعلّة أكثر من التعبد لعباده بذلك، (و) قد ضلّ من قال ذلك ضلالاً بعيداً وخسر خسراناً مبيناً؛ لأنّه لو كان ذلك لكان جازياً أن يستعبدهم بتحليل ما حرّم وتحريم ما أحلّ، حتى يستعبدهم بترك الصلاة والصيام وأعمال البرّ كلّها، والإنكار له ولرسله وكتبه، والجحود بالزنى والسرقة

وتحريم (ركوب) ذوات المحارم، وما أشبه ذلك من الأمور التي فيها فساد التدبير وفناء الخلق؛ إذ (إذا) العلة في التحليل والتحريم التعبد لا غيره، فكان كما أبطل الله تعالى به قول من قال ذلك. إنا وجدنا كل ما أحل الله تبارك وتعالى ففيه صلاح العباد وبقاؤهم، ولهم إليه الحاجة التي لا يستغنون عنها، ووجدنا المحرم من الأشياء لا حاجة بالعباد إليه، ووجدناه مفسداً داعياً (إلى) الفناء والهلاك، ثم رأينا تبارك وتعالى قد أحل بعض ما حرم في وقت الحاجة؛ لما فيه من الصلاح في ذلك الوقت، نظير ما أحل من الميتة والدم ولحم الخنزير إذا اضطر إليها المضطر لما في ذلك الوقت من الصلاح والعصمة ودفع الموت، فكيف أن الدليل على أنه لم يحل إلا لما فيه من المصلحة للأبدان، وحرّم ما حرّم لما فيه من الفساد، ولذلك وصف في كتابه وأدّت عنه رسله وحججه...»<sup>(٧٣)</sup>.

من الواضح أن الحديث يُريد التأكيد على معيارية الواقع في جعل التشريعات، وأن هناك واقعاً تكوينياً في المادة والاجتماع البشريين يذهب بالشرعية نحو نسق خاص من القوانين، وهذا الواقع هو المصالح والفساد القائمة في الأفعال والتروك. والجدير بالتأمل أيضاً هنا أن هذا الحديث يستخدم المنهج الاستقرائي في رصد معطيات الشريعة ليؤكد - وهو يحتج على الخصم - أن تقرّي الشريعة يُوصل لهذه القناعة الكلية بأنّ المجموعات القانونية جاءت لتأكيد مصالح ودفع مفسد.

واللافت للنظر أنّ هذه المؤاخذة أو المحاججة الواردة عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام (٢٠٣هـ)، كان تعرّض لها لاحقاً ابن حزم (٤٥٦هـ)، عندما ذهب - وفقاً لتسمية جورج طرابيشي (٢٠١٦م)<sup>(٧٤)</sup> - إلى نوع من لا معقولية النص ولا مرجعية التشريع غير ذاته وسببه وهو الله، وذلك عند حديثه عن النسخ بما يشمل نسخ التوحيد، حيث يقول: «ما أردت بقولك: لا يجوز نسخ التوحيد؟ فإن كنت تريد أنه

بعد أن أعلمنا الله تعالى أنه لا ينسخ هذا الدين أبداً لا يجوز تبديله، وإن كنت تريد أنه لما سلف في سابق علم الله تعالى أنه لا ينسخه أبداً، علمنا أنه لا يجوز نسخه فنعم، هذا قوله صحيح... وإن كنت تريد أنه تعالى غير قادر على نسخ التوحيد، أو أنه تعالى قادر على نسخه، والأمر بالتثنية أو التثليث، إلا أنه لو فعل ذلك لكان ظلماً وعبثاً، فاعلم أنك مخطئ ومفتري على الله تعالى؛ لأنك مُعجز له متحكم عليه... وهذا كلام يؤول إلى الكفر المجرد، والشرك المحض، مع عظيم ما فيه من الجهل والجنون. بل نقول: إن الله عز وجل قادر على أن ينسخ التوحيد، وعلى أن يأمر بالتثنية والتثليث وعبادة الأوثان، وأنه تعالى لو فعل ذلك لكان حكمة وعدلاً وحقاً، وكان التوحيد كفراً وظلماً وعبثاً، ولكنه تعالى لا يفعل ذلك أبداً؛ لأنه قد أخبرنا أن لا يحيل دينه الذي أمرنا به...»<sup>(٧٥)</sup>.

وبالمقارنة بين مقارنة الإمام الرضا عليه السلام والإمام ابن حزم، نجد أن الرضا عليه السلام اعتبر أن التشريعات خلفها واقع تستهدفه بالوصول، وهذا الواقع هو في نفسه حق، وقد أخذ حقيته من الجانب التكويني المنتسب أيضاً لله تعالى، مستخدماً الدليل الاستقرائي، بينما ابن حزم أنكر - في ذهابه بعيداً مع التعبد - أي واقع وراء التشريع عدا واقع واحد، وهو الله بوصفه مشرعاً، فليس من ملزم لله غير نفسه في عوده وقراراته، دون أن يشير ابن حزم إلى أن المصالح والمفاسد الكامنة راجعة لله في مولويته التكوينية، وأن مولويته التشريعية إنما تتبع التكوين الذي وضعه هو نفسه، وهذه التبعية ليست قهراً عليه سبحانه، بل هي تناغم بين أفعاله.

الرواية الثانية: خبر الفقه الرضوي، قال: «إن الله تبارك وتعالى لم يُبح أكلاً ولا شرباً إلا لما فيه المنفعة والصلاح، ولم يحرم إلا ما فيه الضرر والتلف والفساد، فكل

نافع مقو للجسم فيه قوّة للبدن فحلال، وكلّ مضرّ يذهب بالقوّة أو قاتلٍ فحرام، مثل: السموم، والميتة، والدم، ولحم الخنزير...»<sup>(٧٦)</sup>.

وهذه الرواية وإن كانت خاصّة - فيما يبدو - بالأطعمة والأشربة، لكنّها تُعطي مؤشراً في السياق الذي نحن فيه.

الرواية الثالثة: خبر المفضل بن عمر (وخبر ابن عذاfer عن أبيه)، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام (وفي خبر ابن عذاfer عن الباقر): أخبرني جعلت فداك، لم حرّم الله تبارك وتعالى الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير؟ فقال: «إنّ الله سبحانه وتعالى لم يحرم ذلك على عباده وأحلّ لهم سواه رغبة منه فيما حرّم عليهم، ولا زهداً فيما أحلّ لهم، ولكنّه خلق الخلق وعلم عزّ وجل ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم، فأحلّه لهم وأباحه تفضلاً منه عليهم به تبارك وتعالى لمصلحتهم، وعلم ما يضرّ (هم) فنهاهم عنه وحرّمه عليهم، ثمّ أباحه للمضطرّ وأحلّه له في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلاّ به، فأمره أن ينال منه بقدر البلغة، لا غير ذلك...»<sup>(٧٧)</sup>.

الرواية الرابعة: خبر المفضل بن شاذان النيسابوري، عن الرضا عليه السلام، قال: «إن سأل سائل فقال: أخبرني هل يجوز أن يُكلّف الحكيم عبده فعلاً من الأفاعيل لغير علة ولا معنى؟ قيل له: لا يجوز ذلك؛ لأنّه حكيم غير عابث ولا جاهل. فإن قال قائل: فأخبرني لم كلّف الخلق؟ قيل: لعل، فإن قال: فأخبرني عن تلك العلة معروفة موجودة هي أم غير معروفة ولا موجودة؟ قيل: بل هي معروفة موجودة عند أهلها. فإن قال قائل: أتعرفونها أنتم أم لا تعرفونها؟ قيل لهم: منها ما نعرفه ومنها ما لا نعرفه... فإن قال قائل: فلم وجب عليكم معرفة الرسل والإقرار بهم والإذعان لهم بالطاعة؟ قيل له: لأنّه

لما لم يكتف في خلقهم وقواهم ما يثبتون به لمباشرة الصانع تعالى حتى يكلمهم ويشافهم؛ لضعفهم وعجزهم، وكان الصانع متعالياً عن أن يُرى وببشر وكان ضعفهم وعجزهم عن إدراكه ظاهراً لم يكن يدّهم من رسول بينه وبينهم معصوم يوّدي إليهم أمره ونهيه وأدبه ويُفقههم على ما يكون به اجتلاب منافعهم ودفع مضارّهم، إذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون إليه من منافعهم ومضارّهم، فلو لم يجب عليهم معرفته وطاعته لم يكن لهم في مجيء الرسول منفعة ولا سدّ حاجة، ولكن يكون إتيانه عبثاً لغير منفعة ولا صلاح، وليس هذا من صفة الحكيم الذي أتقن كلّ شيء... فإن قال قائل: لم أمر الله العباد ونهاهم؟ قيل: لأنّه لا يكون بقاؤهم وصلاحهم إلا بالأمر والنهي والمنع عن الفساد والتغاصب...»<sup>(٧٨)</sup>.

إلى غير ذلك من النصوص والروايات المنقولة عن أهل البيت النبويّ ﷺ بشكل مركز.

#### وخلاصة الاستدلال هنا:

أنّ أيّ شخص يُطالع هذه المنظومة القانونيّة في نصوصها الكليّة العامّة والجزئيّة، ويلاحظ تعليقاتها، ويرصد نتائجها بعقلانيّة، ويدرس أعمال المجتهدين بموضوعية ويتأمل النصوص الخاصّة (وكلّه مؤيّد بالشهرة العظيمة وبالأدلة العقلية والعقلانية السابقة) يعرف أنّ خلف هذه التشريعات تُوجد مصالح راجعة على العباد، ولا ينفي ذلك وجود مصالح راجعة على غير العباد أيضاً، كما لا يمنع أن تكون هناك مصالح مخفيّة، لكنّ القراءة الجامعة لهذه المنظومة التشريعيّة يُوصل الإنسان إلى القطع بهذه النتيجة.

وقس ذلك على أية منظومة قانونية أخرى تلاحظ فيها هذه المقاربات بأجمعها، ألا يحصل لك ثقة واطمئنان بأنّ واضع القانون أراد من خلال قوانينه تحقيق مصالح راجعة على العباد والمكلفين؟! هذا هو لبّ لباب هذا الاستدلال النصّي.

هذا الدليل بهذه التوليفة التي سقناها، ينبغي الإذعان له، وأنّه يتمكن من تأصيل قاعدة التبعية بوصفها مبدءاً، لكنّ مشكلته تكمن في جوانب:

الجانب الأوّل: الكليّة التامة، فهل يستطيع أن ينفى وجود أيّ حكمٍ على الإطلاق ليست فيه مصلحة راجعة للعباد، وليس فيه مفسدة راجعة عليهم؟ والمقصود أكثر بهذا التساؤل ليس نقض استقرائية وتوليفية هذا الدليل، بل التمييز الآتي قريباً عند الحديث عن نظرية مثل الميرزا النائيني، بين مصالح الكليات ومصالح الأفراد، فمن الممكن أن تكون هناك مصلحة في جعل عبادة معينة، وتوجد ثلاث مصاديق لهذه العبادة لا فرق بينها من حيث إنتاجها للمصلحة المنشودة، وحيث يرى الله سبحانه أنّ المصلحة تكمن في توحيد العبادة بين الناس مثلاً، وفي الوقت عينه لا توجد ترجيحات خاصة بهذا الفرد من العبادة أو ذاك ترجع للإنسان، فإنّه يختار فرداً لتحقيق الهدف، دون أن تكون في فردية الفرد مصلحة خاصة للعباد، هي المرجح لاختياره، فهل هذا الدليل النصّي وتوليافته يتمكّنان من تأمين نظرية المصلحة في هذا النوع من التشريعات؟!

الجانب الثاني: إنّ الاستناد للعنصر السابع في هذه التوليفة - وهو مرجعية العقل - ليس صحيحاً أبداً حتى بوصفه قرينة؛ وذلك أنّه لو أريد العقل العملي فإنّ ملاكه التحسين والتقبيح وليس المصلحة وعدمها، وإن أريد العقل النظري (وكذا العملي لو قيل بكون معياره المصلحة والمفسدة) فيلّاكه وإن كان المصالح والمفاسد على سبيل

المثال، لكنّه إذا لم تكن الأحكام تابعةً للمصالح والمفاسد لم يكن العقل النظري في كشفه المصلحة أو المفسدة حجّةً كاشفةً عن الحكم الشرعي، فكون العقل من مصادر التشريع بهذا المعنى فرع قانون التبعيّة، وليس دليلاً عليه أو قرينة لصالحه تكون مستقلةً عن سائر عناصر التوليفة، وعن مثل الإجماع أو الشهرة أو الارتكاز، وبهذا يصحّ القول بنحوٍ ما، بأنّ قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع - لو بُني على كشف المصلحة - متفرّع على إثبات قانون التبعيّة.

الجانب الثالث: إنّ النصوص الخاصّة (العنصر الثامن) تُمثّل دليلاً مباشراً على كلفة قانون التبعيّة، وهي لذلك مهمّة جدّاً بالنسبة إلينا، لكنّ مشكلتها أنّها قليلة العدد جدّاً، وهي بأجمعها ضعيفة الإسناد، كما أنّ بعضها - وفق ما رأينا - خاصّ بباب الأطعمة والأشربة لا بمطلق التشريعات، لكنّها لا بأس بها في الجملة، غير أنّ الاستدلال عموماً بالنصوص لا ينتهي عند جمع شواهد التبعيّة، بل مشكلته الرئيسة في الشواهد العكسيّة التي غالباً ما تُواجهها ونحن نتعامل مع النصوص، خاصّة الحديثيّة منها، بحيث لا بدّ من تدليل عقبتها قبل التوصل إلى نتيجة نهائيّة.

والنتيجة الأوليّة التي يُمكن الخروج بها هو أنّ الفضاء النصّي في الكتاب والسنة وما يحيط بهما يُساعد على تبلور مبدأ تبعيّة الأحكام للمصالح الراجعة على العباد أو غائيّة مصالح العباد في وضع منظومة التشريعات، وأنّ هذه الغائيّة تُمثّل مساراً وتوجّهاً كبيراً في نظام التشريعات الدينيّة، بيد أنّ هذا المبدأ غير واضح الحدود والمعالم في ضوء هذه التوليفة النصيّة، وإتّما يحتاج للمزيد من الجهد كي نتّمكن من فهمه لو أردنا تنزيله على مفردات التشريعات الدينيّة، ليُمسك بها إمساكاً كلياً تاماً بما يُنتج قانون التبعيّة.



## الهوامش

- (١) العين ٣: ١١٧.
- (٢) الصحاح ١: ٣٨٣ - ٣٨٤؛ وانظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٣: ٣٠٣؛ وابن منظور، لسان العرب ٢: ٥١٦ - ٥١٧.
- (٣) المصباح المنير ١: ٣٤٥.
- (٤) جواهر الكلام ٢٢: ٣٤٤.
- (٥) المحصول ٦: ١٧٦.
- (٦) أحمد الريسوني، الذريعة إلى مقاصد الشريعة: ٢٥ - ٢٦.
- (٧) معارج الأصول: ٣٠٤.
- (٨) القواعد والفوائد ١: ٣٥.
- (٩) كفاية الأصول: ٣٤٣ - ٣٤٤؛ وانظر: الخوئي، محاضرات في أصول الفقه ٤: ٤٠٤ - ٤٠٥.
- (١٠) انظر: جاجكامي، جايكاه مصلحت: ٣٧.
- (١١) المستصفي: ١٧٤، ١٧٩؛ وانظر له أيضاً: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل: ١٥٩ - ١٧٢، ٢١١ - ٢١٢؛ وراجع قريب من ذلك: الخوارزمي كما نقل عنه الشوكاني في إرشاد الفحول: ٢٤٢.
- (١٢) الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة: ٢٥.
- (١٣) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: ٢٣. وتفسير البوطي المصلحة باللذّة لا يصحّ، خاصةً بناءً على مقارناته مع المدارس الوضعيّة، كما سنشير قريباً.
- (١٤) انظر: الفروق اللغويّة: ٣٢٠ - ٣٢١.
- (١٥) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: ٢٤ - ٧٠.
- (١٦) انظر: جعفر الساعدي، تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، مجلّة الفكر الإسلامي، العدد ٢٩: ١٧٩.
- (١٧) انظر - على سبيل المثال - الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق: الآملي): ٤٢٢؛ ونهج الحقّ وكشف الصدق: ٧٤.
- (١٨) شرح المواقف ٨: ٢٠٢.
- (١٩) حديث الطلب والإرادة: ٣٣.

- (٢٠) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٣: ٨٤ - ٨٥.
- (٢١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٨: ٣٦٥ - ٣٦٨.
- (٢٢) شرح المقاصد في علم الكلام ٢: ١٥٦.
- (٢٣) الإيجي، المواقف ٣: ٢٩٤.
- (٢٤) الملك: ٢.
- (٢٥) السجدة: ٧.
- (٢٦) الميزان في تفسير القرآن ١٠: ١٥٣.
- (٢٧) تهذيب الأصول ٢: ٣٩٧. هذا، عليك إجراء مقارنة بين كلامه هنا وكلامه في كتاب الطلب والإرادة، والذي نقلناها آنفاً.
- (٢٨) المحصول ٥: ١٧٥ - ١٧٦.
- (٢٩) انظر: الفخر الرازي، المحصول ٥: ١٧٢ - ١٧٣؛ والآمدي، الإحكام ٣: ٢٨٥ - ٢٨٦؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ٥٨؛ والروحاني، منتقى الأصول ٦: ١٤٠؛ والريسوني، الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده: ٤١؛ والعراقي، نهاية الأفكار ١: ١٧٣ - ١٧٤.
- (٣٠) يقول صدر المتألهين الشيرازي: «كلّ من سلمت ذائقة عقله من القصور والاختلال أو من الأمراض النفسانية والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدل والمناقشة في القيل والقال، لم يرتب في استحالة رجحان الشيء على مثله من كلّ جهة إلا بمنفصل، ومن استحلّ ترجيح الشيء بلا مرجح يوشك أن يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية لخباثة ذاتية وقعت من سوء قابليتها الأصلية وعصيان جبلي اقترفت ذاته الخبيثة في القرية الظالمة الهولانية والمدنية (المدينة) الفاسقة السفلية»، الحكمة المتعالية ٢: ٢٠٨.
- (٣١) السبزواري، (الحاشية على الحكمة المتعالية) ٧: ٢٦٠، الهامش رقم: ٢؛ وانظر: الخميني، أنوار الهداية ١: ١٥٤ - ١٥٥.
- (٣٢) فوائد الأصول ١: ٤٨٦.
- (٣٣) كفاية الأصول: ٤٤٥ - ٤٤٦.
- (٣٤) مباحث الأصول ق ٢، ج ٢: ٥٧٧.
- (٣٥) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٤٦.
- (٣٦) راجع - على سبيل المثال - الملا صدرا، الحكمة المتعالية ٢: ٢٠٨ - ٢٠٩.
- (٣٧) انظر: محمد علي أيازي، مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها ١: ٢٥٠ - ٢٥٥.
- (٣٨) المؤمنون: ١١٥.
- (٣٩) آل عمران: ١٩١.
- (٤٠) الدخان: ٣٩.

- (٤١) الرازي، المحصول ٥: ١٧٣ - ١٧٤؛ والترمذي، إثبات العلل: ٦٩؛ وانظر: المظفر، عقائد الإمامية: ٤٧؛ والريسوني، الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده: ٤٠ - ٤١؛ والروحاني، منتقى الأصول ٢: ٣٨٠؛ والخوئي، محاضرات في أصول الفقه ٤: ٢٠٥؛ والسيوفي المازندراني، بدائع البحوث ١: ١٨٧، ١٩٠. وقد استند لهذه الآيات بعض المعاصرين في بحث التبعية، وهو السيد محمد علي أيازي، مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها ١: ٢٤٨.
- (٤٢) انظر: محمد عرب صالح، روش شناسی حکم: ٢١٢؛ وعبد الكريم عبد الله نجاد ومحمد حسن رباني وقربان جلال، تبعيت احكام از مصالح ومفاسد، مجلة مطالعات معرفتي در دانشگاه اسلامي، العدد ٦٨: ٣٦٨ - ٣٦٩؛ ومهدي رهبر، مقياسه جايكاه مصلحت در فقه اماميه واهل سنت، مجلة جامعة الإمام الصادق، العدد ١٧: ١١١ - ١١٢.
- (٤٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٨: ١١٤٥.
- (٤٤) انظر: الأمدي، الإحكام ٣: ٢٨٥؛ والروحاني، منتقى الأصول ٢: ٣٨٠؛ والمطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية (الفقه والأصول): ٣٥.
- (٤٥) الإسراء: ٧٠.
- (٤٦) انظر: المحصول ٥: ١٧٤.
- (٤٧) انظر: حسنعلي علي أكبريان، درآمدی بر فلسفه أحكام: ٩٧، ٩٨؛ وحמיד دهقان جاجکامي، جايكاه مصلحت در قانون كذاري كيفرى در ايران: ٩٠ - ٩١؛ وعبد الكريم عبد الله نجاد ومحمد حسن رباني وقربان جلال، تبعيت احكام از مصالح ومفاسد، مجلة مطالعات معرفتي در دانشگاه اسلامي، العدد ٦٨: ٣٦٨.
- (٤٨) المعروف بينهم أن الحسن والقبح يُطلقان ويُراد بهما أحد ثلاثة معان: ١ - الكمال والنقص فتقول: العلم حسن والجهل قبيح. ٢ - الملاءمة للنفس وعدمها، فتقول: المنظر جميل حسن أو المشهد قبيح. ٣ - الحسن هو ما يستحق فاعله المدح والثواب، وبعبارة القبيح (انظر: إحقاق الحق ١: ٣٤١؛ ومحمد رضا المظفر، أصول الفقه ١: ٢١٠ - ٢١٣؛ ومحمد حسن المظفر، دلائل الصدق لنهج الحق ٢: ٤١١ - ٤١٢؛ والمشكيني، اصطلاحات الأصول: ١٨٤).
- (٤٩) انظر: كفاية الأصول: ٩٣ - ٩٤.
- (٥٠) انظر: الفخر الرازي، المحصول ٥: ١٧٤.
- (٥١) البقرة: ٣٦ - ٣٩.
- (٥٢) الكافي ٢: ٧٤؛ وانظر: الصنعاني، المصنّف ١١: ١٢٥؛ والحرّ العاملي، الفصول المهمة ١: ٥١٢ - ٥١٣.

- (٥٣) انظر: الفخر الرازي، المحصول ٥: ١٧٥.
- (٥٤) الحديد: ٢٥.
- (٥٥) الأنبياء: ١٠٧.
- (٥٦) الأنفال: ٢٤.
- (٥٧) الحديد: ٩.
- (٥٨) المائدة: ٩٠ - ٩١.
- (٥٩) المائدة: ٩٧.
- (٦٠) الأحزاب: ٥٩.
- (٦١) البقرة: ٢٢٢.
- (٦٢) الأنفال: ٦٠.
- (٦٣) البقرة: ١٧٢.
- (٦٤) المائدة: ٨٧.
- (٦٥) انظر: العلواني، (هامش) المحصول للفخر الرازي ٥: ١٩٦، الهامش رقم: ٧.
- (٦٦) انظر: الشاطبي، الموافقات ٢: ٩ - ١٣؛ والعزّ بن عبد السلام، القواعد الصغرى: ٢٠٩؛ وابن عاشور، مقاصد الشريعة: ٢٧٣ - ٢٧٦.
- (٦٧) العنكبوت: ٤٥.
- (٦٨) البقرة: ٣٠.
- (٦٩) الأحزاب: ٧٢.
- (٧٠) لقمان: ٢٠.
- (٧١) البقرة: ٣٤.
- (٧٢) الإسراء: ٧٠.
- (٧٣) علل الشرائع ٢: ٥٩٢؛ والفصول المهمة ١: ٢٩٣ - ٢٩٤، و٣: ٤٠٥.
- (٧٤) انظر: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: ٣٠٤.
- (٧٥) ابن حزم، الإحكام ٤: ٤٤٩ - ٤٥٠.
- (٧٦) فقه الرضا: ٢٥٤؛ ومستدرک الوسائل ١٦: ١٦٥.
- (٧٧) الكافي ٦: ٢٤٢؛ والصدوق، الأمالي: ٧٦٣ - ٧٦٤؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٤٥؛ والاختصاص: ١٠٣.
- (٧٨) علل الشرائع ١: ٢٥١ - ٢٥٦؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ١٠٦ - ١١٠؛ والفصول المهمة ١: ٢٩٢ - ٢٩٣.

## أصول الفقه

### تجديد الهيكلية وتوسعة النطاق

### القسم الثالث

□ آية الله الشيخ أبو القاسم علي دوست

لا يزال البحث في المحور الخامس، وهو (بيان النظرية، المساحات، وتطبيقاتها)، وقد تقدّم الكلام في بيان الساحتين الأولى والثانية، وانتهى الكلام الى بيان الساحة الثالثة..

#### توضيح الساحة الثالثة للنظرية:

طبقاً للنظرية التي نبحثها فإنّ إحدى أهمّ مسائل أصول الفقه الجامع (البحث عن وظيفة الشارع ومبيني الشريعة في تبين الشريعة)، فعلى الرغم من الأهمية القصوى لهذا المسألة لم يقع حولها أيّ بحث إلا في حدود الإشارة والاستطراد.

بما أنّ الشارع المقدّس ومبيني الشريعة المعصومين قد تكفّلوا ببيان الأحكام فهذا الشأن بدّوره يقتضي جملة من الإلزامات، من قبيل: عدم صحة تأخير البيان عن وقت الحاجة إلا فيما استثنى، ومراعاة العرف والأصول العقلائية في التفهيم والتفاهم. وقد تمّ بحث ذلك في أصول الفقه الحالي بهذا المقدار لا أكثر، فيما أنّه ثمة تساؤلات جمة في هذا المجال لم يتعرّض لها أصول الفقه الحالي. وهذه التساؤلات نظير ما يلي:

- إنّ مبيني النصوص الشرعية لدى بيانهم الأحكام الى أيّ حدّ كانوا ناظرين الى

السير والأعراف القائمة في زمانهم، وبأيّ مقدار يُمكن اعتبار هذه النصوص مرتبطة بزمان ومكان الصدور؟

- الى أيّ حدّ وقع الاعتماد في كلمات المعصومين (عليه السلام) على القرائن الحالية وعلى أوضاع المخاطبين بالنصوص؟

- من هم المخاطبون بالنصوص الشرعية؟ فإن كان المخاطب هو العرف العام فيا ترى هل يتلاءم ذلك مع الطريقة الجارية في اجتهاد الفقهاء؟ وهل يُمكن القول بالفرق بين الأعصار السابقة كعصر الظهور وبين الأعصار التالية كعصر الغيبة، كأن يُقال: المخاطب في العصور ظهور العرف العام، وفي الأعصار التالية الخواصّ والذين لهم القدرة على الجمع بين النصوص المتعدّدة وغير المتجانسة والموازنة بينها؟

- إنّ النصوص الصادرة عن الله تعالى والنبي (صلى الله عليه وآله) الى أيّ حدّ يكون لها نظر الى المصاديق المستقبلية؟

- هل يجب افتراض كلمات المعصومين (عليه السلام) كالكلام المتعدّد من أشخاص متعدّدين أو كالكلام المتعدّد من شخص واحد أو كالكلام الواحد من شخص واحد؟ ويُمكن طرح هذه المسألة أيضاً في الساحة الثانية لكن من زاوية أخرى كما سنشير الى ذلك.

- ما هو حجم دور المجاز والكناية والاستعارة وسائر شؤون المعاني والبيان والبديع في النصوص الشرعية؟

- هل تجري (أصالة التشريع) في كلمات مبيني الشريعة أو لا يُمكن الإفادة من هذا الأصل في كلماتهم؛ نظراً لأنّ لهم شؤوناً متعدّدة؟

- هل تعتبر كلمات مبيني الشريعة بحكم السند - المكتوب لكلّ زمان ومكان - أو إنّها بحكم الخطاب؟ وواضح أنّ انتخاب أيّ من الشقّين ليرك تأثيراً على تفسير النصوص الشرعية المتوقّرة.

- هل أنّ الاصل الأوّلي في كلمات المعصومين (عليه السلام) هو الحمل على التمثيل وبيان الكليات أو الحمل على الانحصار؟ وانتخاب أيّ من الشقّين لينتهي الى منهجين اجتهاديين مختلفين: المنهج القواعدي، والمنهج التجزيئي.

- هل يوجد فرق بين المطلقات والعمومات الصادرة من المعصومين (عليه السلام) للعمل والموجّهة للأشخاص الذين لم يكونوا من مدرسة الإمام (عليه السلام) وبين المطلقات والعمومات الصادرة للتعليم والتبيين والموجّهة لتلامذة مدرسة المعصومين؟

وعلى القارئ المحترم أن يلتفت الى أنّه في فرض كون الإجابة على السؤال بالإيجاب أيّ انعطاف سوف يحصل في أصول الفقه! وسوف لن تتمّ عملية حمل العامّ والمطلق على الخاصّ والمقيّد بسهولة! بل هنا ينبغي أن يُرى أنّ الراوي والسائل والمخاطب بالأحاديث هل هو من تلامذة مدرسة الإمام (عليه السلام) أو كان من الأشخاص الذين رأوا الإمام صدفة وطرح عليه السؤال قاصداً العمل بذلك؟ ففي الفرض الأوّل يكون جريان قاعدة حمل العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيّد متّجهاً، لكن في الفرض الثاني الأمر ليس كذلك.

- إنّ مسألة فحص وبحث تعهّدات مبينيّ الشريعة في مجال الأحكام تؤدّي الى إحداث انعطاف كبير في هيكلية ومسائل أصول الفقه. ومن الملاحظ أنّ أصول الفقه القائم في الغالب مبينّ لوظيفة المتلقّي. وبمجرّد المرور الإجمالي على المسائل التي يشتمل عليها أصول الفقه يتبيّن لنا أنّ جميع الثقل يقع على كاهل الفقيه المستنبط باعتباره المتلقّي للنصّ. أي: يُقال له: اعلم أنّ الأمر ظاهر في الوجوب، والنهي ظاهر في الحرمة، وللشرط مفهوم، والوصف لا مفهوم له، ويجب حمل العامّ على الخاصّ، وأنّ خبر الواحد حجّة، والوظيفة زمان الشكّ إجراء الأصول العملية، وأنّه لدى تعارض الأدلّة تكليفك كذا وتكليف فلان كذا. لكن نادراً ما يكون هناك بحث حول أنّ المتكلم بهذا النصّ ما هي وظيفته. لذا ليس من العبث حينما يُقال:

يجب أن يُوضَّح في الكتاب الأوّل من أصول الفقه وظيفة المخاطب والمتلقّي، وفي كتاب مقترح آخر يتمّ توضيح وظيفة المتكلّم.

وقد تمّ كتابة الكتاب الأوّل، وفي الكتاب المقترح الآخر!

ثمّ إنّ جميع ما مرّ كان يُمثّل فسماً من الملقّات البحثية المغلقة لأصول الفقه، من قبيل: بحث حجية أو عدم حجية الاطمئنان، وتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الموجودة في المتعلّق أو عدمها، إمكان فهم المصالح والمفاسد الملحوظة للشارع أو عدمه، دائرة الشريعة، العلاقة بين الوجوب والوجود، العلاقة بين الفقه والأخلاق، دور العرف والعادة والزمان والمكان في الفقه، بحوث اللسانيات وتفسير النصّ (الهرمونوطيقيا)، إمكان أو عدم إمكان تفسير النصوص الشرعية بلحاظ شأن صدور ونزول النصّ، معايير التقديم في التزاحم والتعارض غير ما هو مطروح، ماهية التقليد وهل هو رجوع الى المتخصّص أو إنّ له ماهية أخرى؟ والحق هو الشقّ الثاني والإلا سيُبتلى بجملة من الإشكالات. مدى حجية أو عدم حجية الفتوى بنحو الشورى؟ ما هو المعيار في تعيين العلة من الحكمة في التعاليم الواردة في النصوص؟ كيف يتمّ معرفة أنظمة الشريعة وحلولها العملية؟ مدى حجية أو عدم حجية تشخيص الموضوع من قِبَل الفقيه؟ تشخيص معيار القضايا الخارجية من الحقيقية في النصوص الشرعية؟ ما هي ضوابط كشف وفرز الأدلّة المبيّنة للشريعة عن غيرها؟

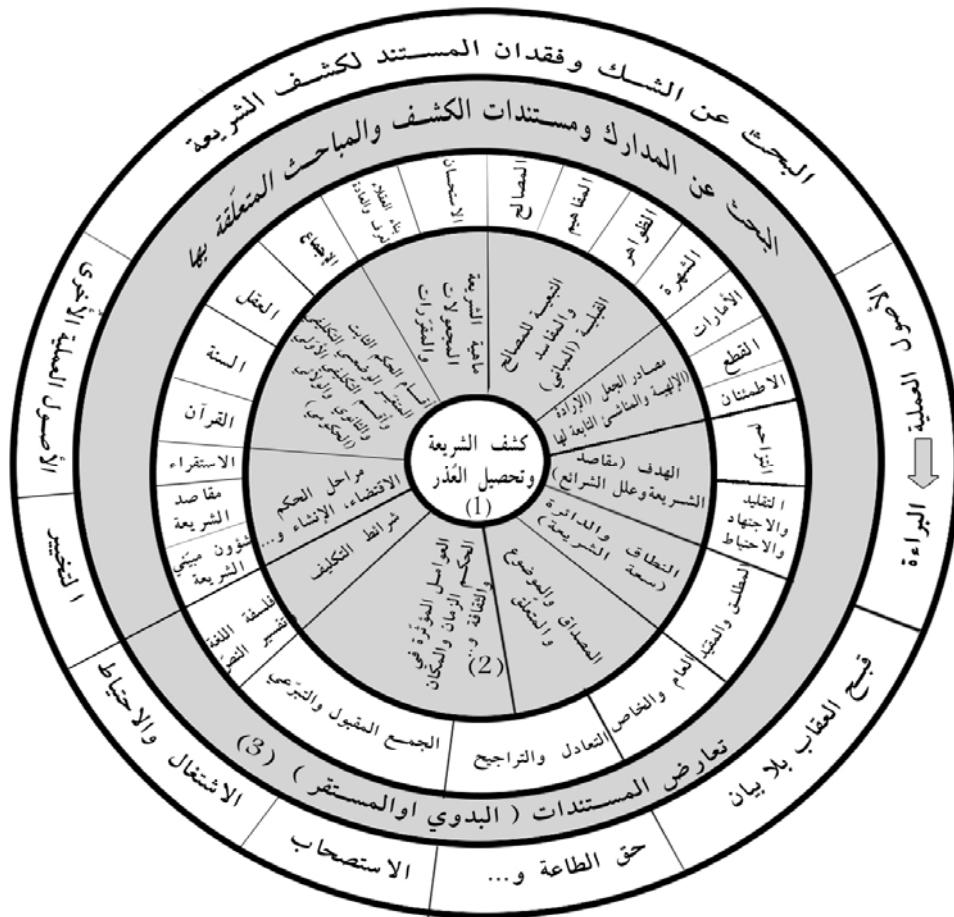
ثمّة قسم آخر من المسائل متروكة في أصول الفقه الحالي.

أقول: رغم احترامنا للجهود المبذولة من قِبَل علماء أصول الفقه - على الله أجرهم ولله درّهم - وإكبارنا لها، بيد أنّنا نرى أنّ ما بقي من الأبحاث الضرورية التي تنتظر التحقيق ليس بالقليل، أجل، ربّما يكون من الضروري أيضاً حذف بعض مباحث أصول الفقه الحالية أو التقليل من حجم بعض الاختلافات والتوقّف في حلّ بعض



العبارات، طبعاً في مرحلة البحث الخارج، لكن ممّا لا ريب فيه أنّه ينبغي التعامل مع المسائل المقترحة وأمثالها بمنطلق علمي وبأناة وتبديل مواطن الإبهام الى محاور بيّنة.

وفي ضوء ما تقدّم أقترح تنظيم المسائل التالية ودرجتها في ثنايا هيكلية أصول الفقه. ولا بدّ أن يُعلم أنّه في ظلّ هذه الهيكلية الاقتراحية سوف تجد الكثير من المباحث المتناثرة والتي لا موطن لها من أصول الفقه موقعها المناسب، كما أنّه من اللازم ترك فراغات للمباحث المحتملة:



١ - إنّ المجموعات والمقرّرات الممثّلة لجميع الاعتبارات والإرادة الإلهية سواء مباشرة أو مع الواسطة هي مجموعة تُعيّن الإرادة الإلهية.

٢ - إنّ مباحث الدائرة الثانية تتحدّث عن عوارض المقرّرات المباشرة.

٣ - المباحث المطروحة في الدائرة الثالثة تدور حول الحجج والمدارك والمستندات فعلاً أو شأنًا والمباحث المتعلقة المستندات.

٤ - الدائرة الرابعة تبحث عن الوظيفة حال فقدان مستند كشف الشريعة بمعنى الأحكام الواقعية، أي: تبحث عن الأحكام الظاهرية.

#### ب - أدلة النظرية وتطبيقاتها:

إنّ النظرية المقترحة سواء في مجال النقد أو في مجال التأسيس تبني على الوجدان وواقعيات ميدان الاستنباط؛ فإنّ أصول الفقه الموجود يبدأ بالبحث عن الوضع وأحوال اللفظ في حين كان ينبغي أن يشرع ببحث الشريعة والحكم، كما أنّ البحث عن مستندات ومصادر الاستنباط في أصول الفقه القائم ليس بالمقدار الكافي، ولم يقع بحث مناسب عمّا هو شبيه بالمصدر في دوره الاستقلالي وعن مقاصد الشريعة والعرف والمصلحة ووظيفة مبيني الشريعة وتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد أو عدم تبعيتها ونطاق الشريعة وعشرات المسائل الأخرى على الرغم من كونها مباحث مؤثرة في الاستنباط. بناءً على ذلك ينبغي أن يُلاحظ محور جامع للمباحث الأصولية، كما ينبغي رصد النواقص وطرحها للبحث، والنماذج المطروحة خلال البحث شاهد على ما نقول.

إنّ التوضيح السابق أيضاً ليكشف عن آثار وتطبيقات النظرية المقترحة، علاوة على ما تقدّم من بيانات يُمكن إضافة عدّة ظواهر فيما يلي:

- تنظيم عملية الاستنباط.

- إخراج كثير من البحوث الأصولي المنبئة في ثنايا النصوص الفقهية ودرجها ضمن النصوص الأصولية.

- جعل الشريعة واعتبارات الشارع وتحصيل العذر محوراً لبحوث الأصول.

- رفع الإبهام عن الكبريات والعناصر المستخدمة في الفقه ولم يتمّ البحث عنها بالمستوى المطلوب والتي ظلت باقية على إبهامها، و... .

#### ٦- النظريات والاتجاهات المنافسة:

كما أشرت في النقطة الثالثة أنّه في مقابل النظرية المقترحة وفيما يتعلّق بالهيكلية المشهورة يوجد اتجاهان يُمكن عدّهما من النظريات المنافسة كما يلي:

ثمّة وجهة نظر لا ترى مبرراً لطرح نظرية جديدة لما هو موجود من هيكلية ومسائل لعلم أصول الفقه، وأنّ الوضع الحالي من دون زيادة ولا نقصان هو وضع مطلوب ونموذجي.

وهناك رأي آخر يلحظ ظاهرة التضخّم في علم أصول الفقه ويصرّ على توضيق مسائله، كما أشرنا لذلك فيما سبق.

أجل، توجد بعض الآراء المطروحة الأخرى التي تختلف تماماً عن النظرية المقترحة؛ وهي إمّا لا تدور على المحور الذي اقترحناه، أو كان محوراً غير (كشف الشريعة وتحصيل العذر) والذي هو محور نظريتنا المقترحة، كما أنّ المطروح في تلك النظريات بشكل عام تغيير موطن المسائل فيما أنّ الثقل الأساس للنظرية المقترحة يتركز على رفع النواقص واقتراح مسائل كثيرة يجب أن تُضاف الى مسائل أصول الفقه، وأنّ

المقارنة بين تلك النظريات - التي أُشير إليها في البحث - وبين النظرية المقترحة يُثبت المدعى المزبور.

#### ٧- تذكير ببعض النقاط:

##### أ - الاتجاه العملي في عرض النظرية المقترحة:

كما أشرنا فيما مضى من البحث أنّ نظرنا في تقديم النظرية المقترحة كان صوب ملء الفراغات وتتبع الحلقات المفقودة التي يُواجهها المتصدّي للاستنباط في مسار الاجتهاد، وليس لدى أصول الفقه الحالي أية معالجة بحثية مناسبة لرفع هذه الإشكاليات، ومن جانب آخر فإنّ علم أصول الفقه هو المحلّ المناسب لملء تلك الفراغات - أي: رفع النقص عن البحث في المسائل التي أصلها موجود في أصول الفقه الموجود لكن لم يتمّ بحثها بالمقدار الوافي - وكذلك هو المحلّ المناسب لتتبع الحلقات المفقودة، أي: رصد المسائل التي يجب أن تُطرح من أساسها في أصول الفقه والوصول الى نتيجة فيها.

لذا فإنّنا نرى أنّ جنس مسائلنا التي اقترحناها هي من جنس مسائل أصول الفقه ونعتقد بأنّه لا بدّ أن يتمّ بحث هذه المسائل في أصول الفقه.

أجل، لا مانع من التغيير الطفيف في طرح تلك المسائل، وليكن بحثها في مكان آخر، فإنّنا لا نصرّ على الإتيان بها في دائرة أصول الفقه، مثلاً: متى ما فرضنا فلسفة الفقه علماً مستقلاً عن أصول الفقه - ولا يصحّ الإصرار على ذلك - وتمّ البحث في تلك المسائل المقترحة في ذلك العلم أو في فلسفة أصول الفقه فلا حاجة ل طرحها في أصول الفقه، وأيضاً لو تمّ تناول بعض تلك المسائل المقترحة في (علوم الحديث) فلا إصرار على جرّها الى دائرة أصول الفقه.

وفي الواقع أنّ نظريتنا التي تجلّت نظرية عملية ناظرة للواقع وبهدف رفع النواقص لتنسجم تماماً مع رسالة علم أصول الفقه، فإنّه لا بدّ من رفع تلك النواقص، وفي أيّ مكان تحقّق ذلك، وإن كان أصول الفقه هو أنسب مكان لها بالنحو الذي نحن طرحناه<sup>(١)</sup>.

### ب- نظر النظرية المقترحة الى القدر الجامع والمتيقّن من أصول الفقه:

لا ريب في أنّ أصول الفقه هو أصول لعلم الفقه وعمليات الاستنباط في ساحاته كافة، أي: إنّ فقه العبادات وفقه المعاملات وفقه السياسات وفقه الفرد وفقه المجتمع والفقه في دائرة الاستنباط الأوّل - مع عدم فرض التزاحم - والفقه في دائرة الاستنباط الثاني، وذلك في فرض تزاحم مصلحتين أو مفسدتين أو مصلحة ومفسدة.

والسؤال الذي يُطرح: هل أنّ أصول الفقه في جميع الساحات من ناحية المنهج والهيكلية والمسألة هو واحد؟ أو أنّ كلّ واحدة من سوح الفقه تتطلب أصول فقه غير ما تتطلبه الساحة الأخرى؟

وبناءً على الفرض الثاني أنّ أصول الفقه المقترح هو أصول لأيّ فقه؟

وفي مقام الجواب ينبغي القول: من المسلّم أنّ نطاق ودائرة علم الفقه وعمليات الاستنباط تابعان لنطاق الشريعة، فلو كان للشريعة حضور في جميع الساحات المشار إليها فإنّ للفقه أيضاً حضور في كلّ تلك الساحات باعتباره علم عمليات كشف الشريعة، لكن يجب لا ننسى أنّ مقولة أنّ تكثّر الفقه بتكثّر الساحات في نفسها لا يستلزم تكثّر وتعدّد أصول الفقه، فالأمر ليس كذلك، فلا يوجد تفاوت أساسي وجوهري بين أصول الفقه في فقه العبادات وبين أصول الفقه في فقه المعاملات. أجل،

يجب أن تتفاوت الاتجاهات حين العمل، من قبيل: أصالة التعبد في فقه العبادات وأصالة الإمضاء في فقه المعاملات، لكن هذا التفاوت لا يدعو الى انفصال أصول الفقه في كلتا الساحتين.

أجل، ثمة أمر ينبغي الالتفات إليها، مثلاً: في العبادات الاتجاه العام في العبادات هو التعبد بالمستندات الشرعية وأما في المعاملات فالاتجاه العام هو الاتجاه العقلائي والإمضائي، أو أنّ الأصل في العبادات عدم وصول الشخص الى علل الأحكام فيما لا وجود لهذا الأصل في باب المعاملات، أو جريان أصالة التشريع في النصوص الواردة عن مبيني الشريعة في بيان العبادات وعدم جريانها في غير تلك النصوص.

فكلّ هذه الموارد تُعدّ من أصول الفقه ويجب أن تُطرح على طاولة البحث والنقض والإبرام، هذه الأمور أيضاً لا تجعل أصول الفقه متعدداً.

ومهما يكن من أمر فلو فرضنا أنّ أصول الفقه يتعدّد في بعض الموارد بعدد ساحات الفقه ويتفاوت بحسبها فلا ريب في أنّ الذي بيّناه واقترحناه ناظر الى القدر الجامع والمتيقن من هيكلية ومسائل أصول الفقه، والذي لا بدّ أن يُؤخذ بعين الاعتبار في جميع الساحات الفقهية وأن يتمّ إجراؤه.

### نتائج البحث:

المتحصّل من البحث المتقدّم: أنّ أصول الفقه بما له من الهيكلية المشهورة والمسائل المعروفة يجب تغيير هذه الهيكلية كالتالي:

١- أن تدور حول محور (كشف الشريعة وتحصيل العُذر).

٢- إثراء الكثير من المسائل التي يتناولها وتسليط الأضواء الكاشفة على فروعها.

- ٣- جرّ ما هو بمثابة المصادر المطروحة عادة في أصول الفقه السنّي الى حلبة البحث، وعلى فرض رفض مصدريتها لا ينبغي الغفلة عن سائر فوائدها.
- ٤- تبين القضايا التي تتكرّر الإفادة منها عملياً ورقع إبهاماتها.
- ٥- ومثلما وقع الكلام بإسهاب عن وظائف المتفهم للنصّ - المتصدّي للاستنباط - في الكتاب الأول من أصول الفقه بحسب تعبيرنا - يجب أن يقع الكلام عن وظائف مبيني الشريعة في الكتاب الثاني من أصول الفقه، وعلى فرض عدم ثبوت وظيفة لهم يجب البحث حول الطرق التي راعاها مبينو الشريعة في تبينهم للشريعة.
- ٦- ثمّة مسائل لا تُعدّ ينبغي إضافتها الى الكتاب الأوّل من أصول الفقه أو تُدرج في الكتاب الثالث منه حسب تعبيرنا.

## المصادر والمآخذ

١. الأردبيلي، أحمد، (المقدّس الأردبيلي)، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم/ بدون مشخّصات.
٢. الإصفهاني، محمد حسين، بحوث في الأصول، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ٢/ ١٤٠٩هـ.
٣. الأنصاري، مرتضى، الفوائد الأصولية، تحقيق وتعليق حسن المراغي (مختار بور)، نشر شمس تبريزي - طهران/ ١٤٢٦هـ.
٤. البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة، دارالكتب الاسلامية - قم/ بدون مشخّصات، دارالكتب الاسلامية- النجف الأشرف/ ١٣٧٦هـ.
٥. البروجردي، محمد تقي، نهاية الأفكار، تقارير دروس ضياء الدين العراقي، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١/ هـ.
٦. البشروي الخراساني، عبدالله بن محمد (الفاضل التوني)، الوافية في أصول الفقه، تحقيق محمد حسين الرضوي، مجمع الفكر الإسلامي - قم، ط ١/ ١٤١٢هـ.
٧. الحائري اليزدي، مهدي، الحجة في الفقه، تقارير درس السيد حسين البروجردي - إصفهان، ط ١/ ١٤١٩هـ.
٨. الحسيني العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة، تحقيق محمد باقر الخالسي، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١/ ١٤١٩هـ.



٩. الحكيم، عبدالصاحب، منتقى الأصول، تقارير دروس محمد الحسيني الروحاني، مطبعة أمير - قم، ط ١/١٤١٣ و ١٤١٤هـ.
١٠. الحليّ (ابن إدريس)، محمد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ٢/١٤١٠هـ.
١١. الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، المكتبة الإسلامية - طهران/ بدون مشخّصات.
١٢. الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات، تقارير دروس الميرزا محمد حسين النائيني، مطبعة مصطفى - قم/ بدون مشخّصات.
١٣. السبحاني، جعفر، تهذيب الأصول، تقارير دروس روح الله الموسوي الخميني، مؤسّسة إسماعيليان - قم/ بدون مشخّصات.
١٤. الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تخرّيج أحاديثه عبد الله دراز، دار الكتب - بيروت/ بدون مشخّصات.
١٥. الطوسي، محمد بن الحسن، عُدة الأصول، تحقيق محمد مهدي نجف، مؤسّسة آل البيت (عليه السلام) - قم/ ١٤٠٣هـ.
١٦. الصدر، حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، منشورات الأعلمي - طهران/ بدون مشخّصات.
١٧. صفري، نعمت الله، نقش تقيه در استنباط، بوستان كتاب - قم، ط ١/ ١٣٨٠هـ. ش [باللغة الفارسية].
١٨. ضيائي فر، سعيد، الرافد و فلسفه علم اصول، مجله پژوهش و حوزه، شماره هاي مختلف، معاونت پژوهشي مركز مديريت حوزه علميه قم [باللغة الفارسية].

١٩. الطباطبائي، علي، رياض المسائل، تحقيق هيئة التأليف والتحقيق والترجمة في دار الهادي - بيروت، ط ١/١٤١٢هـ.

٢٠. علم الهدى، المرتضى، الذريعة الى أصول الشريعة، تصحيح، مقدمة وتعليق أبو القاسم گرجي، منشورات جامعة طهران - طهران، ط ١/١٣٤٦هـ. ش.

٢١. عليدوست، أبو القاسم، فقه و امام علي (عليه السلام)، چاپ شده در دانشنامه امام علي (عليه السلام) زیر نظر علي اکبر رشاد، ط ١، طهران: مركز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي / ١٣٨٠هـ. ش [باللغة الفارسية].

٢٢. عليدوست، أبو القاسم، فقه و عرف، چ. چهارم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي / ١٣٨٨هـ. ش [باللغة الفارسية].

٢٣. عليدوست، أبو القاسم، فقه و عقل، چ. دوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي / ١٣٨٣هـ. ش [باللغة الفارسية].

٢٤. عليدوست، أبو القاسم، فقه و مصلحت، چ. دوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي / ١٣٩٠هـ. ش [باللغة الفارسية].

٢٥. عليدوست، أبو القاسم، فقه و مقاصد شريعت، مجله فقه أهل بيت (عليهم السلام)، شماره ٤١ / بهار ١٣٨٤، دائرة المعارف فقه اسلامي بر طبق مذهب أهل بيت (عليهم السلام)، قم. [باللغة الفارسية].

٢٦. عليدوست، أبو القاسم، فلسفه فقه، چاپ شده در مجموعه مقالات فلسفه هاي مضاف به كوشش عبدالحسين خسروپناه، ط ١ - طهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ اسلامي / ١٣٨٥هـ. ش [باللغة الفارسية].

آية الله الشيخ أبو القاسم علي دوست

٢٧. الفيّاض، محمد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، تقارير دروس أبو القاسم الخوئي، منشورات الإمام موسى الصدر/ بدون مشخّصات.

٢٨. القطيفي، منير عدنان، الرافد في اصول الفقه، تقارير دروس السيد علي سيستاني، مكتب آية الله العظمي السيد السيستاني - قم، ط ١ / ١٤١٤هـ.

٢٩. الموسوي، عليرضا، ساختار علم أصول و ديدگاه هاي انتقادي، تقارير (ماه نامه فرهنگي) - قم، شماره ٢، خرداد ١٣٩٤هـ. ش [باللغة الفارسية].

## الهوامش

(١) أنظر: محمد بن منصور (ابن إدريس) الحلبي، السرائر الحاوي، ١: ٥٠٨. أحمد (المقدس) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، ١٤: ٥، ٦، و١٠. وغيرها...





## حوار مع آية الله علي أكبر رشاد

□ إعداد: التحرير

التقت مجلة الاستنباط سماحة آية الله علي أكبر رشاد رحمته الله أحد أساتذة الحوزة العلمية وأحد المنظرين وعضو بارز في المجلس الأعلى للثورة الثقافية في إيران؛ وذلك بتاريخ ٢٠/٢٠١٤هـ. وقد أجرت معه حواراً علمياً، وعرضت عليه طائفة من الأسئلة التي تتعلق ببعض قضايا الفقه وأفاقه الكبرى، فأجاب عليها رحمته الله بدقة خبروية وتحليل تجديدي معاصر

□ في البدء نشكر سماحتكم على إتاحتنا هذه الفرصة الذهبية للقاء بكم والتزوّد من إفاداتكم والتنوّر برؤاكم الثاقبة ونظرياتكم الفاخرة حول عدد من القضايا، ونرجو من سماحتكم بيان سيرتكم الذاتية بشكل مقتضب لتعريف القراء والأمة بشخصيات علمائها البارزين، فمتى دخلتم الحوزة العلمية المباركة؟ ومن هو أبرز أساتذكم؟ وما هي أهم إنجازاتكم العلمية؟ وما هي المواد التي تمارسون تدريسها؟ أفيدونا جزيتم خيراً.

● لقد رجّح سماحته عدم الإجابة مباشرة على ذلك، ولكنّه أحالنا على ما أعدّه مكتبته من سيرته الذاتية، وها نحن ننقلها لكم كما هي:

بدأ سماحة الشيخ آية الله الشيخ علي أكبر رشاد دراسته في المدارس الدينية منذ عام ١٩٦٥ م في العاصمة طهران ليغادرها عام ١٩٧٠ م إلى مدينة قم المقدّسة. أفاد الشيخ رشاد من دروس «خارج الفقه والأصول» للآيات العظام: الوحيد الخراساني وعلي المشكيني وحسين علي المنتظري والسيد علي الخامنئي ومجتي الطهراني لأكثر من ٢٠ عاماً، وذلك بعد أن أنهى دروس «السطوح» عند الآيات العظام: الاعتمادي التبريزي، وبني فضل، ويوسف الصانعي، وسيد علي محقق داماد، وجعفر السبحاني.

منذ أربعين عاماً، والأستاذ يدرّس الفقه والأصول والفلسفة والعرفان في حوزة طهران العلمية، كما أنّه أصبح يدرّس منذ عشرين عاماً خارج الفقه والأصول. وبعد سماحة آية الله رشاد مؤسساً ومسؤولاً لحوزة الإمام رضا عليه السلام العلمية في طهران بمدارسها الأربع، وهي رضائية ومحمدية وثمانية، ومؤسسة الدراسات العليا الحوزوية في حوزة لإمام رضا عليه السلام، كما يترأس المجلس الأعلى لحوزات محافظة طهران العلمية.

ويترأس الشيخ رشاد أيضاً المجمع العلمي العالي للفكر والثقافة الإسلامية، وهو من أهم مراكز البحوث الدينية والعلمية في إيران، أسّسه الأستاذ رشاد عام ١٩٩٣م بهدف القيام بدراسات فكرية معاصرة، وأبحاث نقدية تنظيرية في مجال المعرفة الدينية. ويصدر المجمع إلى جانب إصداره لأكثر من ١٧٠٠ كتاباً، تسع مجلات علمية، سبع منها باللغة الفارسية هي: قبسات، والذهن، والإقتصاد الإسلامي، والحقوق الإسلامية، وكتاب النقد، وزمانه (الدهر)، والحاشية باللغة الفارسية، وواحدة باللغة العربية وهي فصلية القبسات في مجال الأنظمة الاجتماعية الإسلامية، ومجلة فلسفة الدين الدولية باللغة الإنكليزية.



ألّف الأستاذ رشاد أكثر من ٤٠ كتاباً ومئة ونيفاً من المقالات في الفلسفة وفلسفة الدين والكلام والعلوم القرآنية والفكر السياسي والفقه والأصول وفلسفه الأصول، كما يجري الآن تحت إشراف الأستاذ تنفيذ مشاريع أربع موسوعات هي: الموسوعة الفاطمية والموسوعة العلوية، والموسوعة القرآنية، والموسوعة النبوية.

وقدّم سماحة آية الله رشاد محاضرات ومقالات كثيرة في ندوات ومؤتمرات دولية كثيرة في ألمانيا والولايات المتحدة والنمسا وإسبانيا والجزائر والإمارات العربية المتحدة وبريطانيا وإيطاليا والبوسنة وباكستان وتركيا وتونس وروسيا وسريلانكا وسويسرا والسودان وسوريا والعراق والمملكة العربية السعودية وفرنسا وقبرص ولبنان وفاتيكان والهند واليونان...

ما هو رأيكم في مقالة الإمام الخميني تدوّن في شأن الفقه ونسبته إلى السياسة والدولة، حيث قال: «الحكم في نظر المجتهد الحقيقي هو الفلسفة العملية للفقه الإسلامي أجمع، وفي مختلف الشؤون الحيوية لبني الإنسان، وأنه - أي: الحكم - المظهر العملي لاقتدار الفقه على معالجة كافة العضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية؟»

● بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله والصلاة على رسول الله وعلى آله آل الله، لاسيما بقية الله (أرواحنا لتراب مقدمه الفداء) واللعن الدائم على أعدائهم أعداء الله إلى يوم لقاء الله.

أظنّ أنّ مراد الإمام الخميني (قدس الله نفسه الزكية) هو أنّه ينبغي أن يكون الفقه (وهو كحصّة من حصص المعرفة الدينية الشاملة) مطابقاً مع الشريعة تماماً (وهي كحصّة من حصص حقيقة الدين)، وإلاّ لم يصدق عليه أنّه فقه (= فهمٌ للشريعة)،

ومقتضي انطباق الفقه مع الشريعة هو انطباقهما من جميع الجهات، ومن أهمها هي الغاية المنشودة، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ...﴾ [الصف: ٩. التوبة: ٣٣. الفتح: ٢٨]، وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، واجتناب الطاغوت لا يتحقق إلا بطرد الحكم الظالم الفاسد، وإقامة الحكم العادل الصالح، وكما قال تعالى أيضاً: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرَسُولَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: ٢٥]، فينبغي أن يكون الفقه سياسياً.

🏠 **يحتفل الخطاب الديني والثقافي المعاصر بجملة من المصطلحات الجديدة نسبياً، منها مصطلح «الفقه السياسي»، فبما ترى هل هو هو مجرد مفردة يتشدد بها المثقفون الإسلاميون تحمل قيمتها من إيقاعها اللفظي الخلاب أكثر مما تتضمنه من معنى؟ أو ترون أن لهذه الكلمة مغزاه العميق الخاص بها؟**

● لا نريد بهذا العنوان قسماً خاصاً من الفقه، بل نعي به اتجاهًا خاصاً فيه، يمتلك معايير ثقويه لتلبية التساؤلات الأساس علي الصعد السياسية وشؤون الدولة، وفق الشريعة الإلهية تماماً.

فعلي هذا يكون المراد من الفقه السياسي: «كون الفقه مستطيعاً لا تتخاذ الموقف الفاعل أمام الحوادث الواقعة السياسية أولاً، ومستهدفاً لتأسيس الحكم الشرعي ثانياً، ومتمكناً من توليد أنظمة فرعية التي تمس بها الحاجة لتدبير شؤون الدولة وفق الشريعة، إضافة إلي كونه ذا هيكلية نظامية نفسه ثالثاً، وجامعاً شاملاً من حيث

الحقوق والواجبات وفق حاجات الإنسان في هذه الساحات الهامة رابعاً، ومنعطفاً بالنسبة إلى التطورات والمتطلبات الزمكانية، رغم التزامه بمُرّ الشريعة من دون أيّ تسمّح وتسامح خامساً.

الذي استفدناه من بيانكم السابق لمصطلح الفقه السياسي أنّها تكتنز في طيّاتها جملة من المضامين المهمة والخطيرة والمعقدة، ولسنا أمام مفردة بسيطة، بل نحن أمام مقولة محاطة بالأبعاد والحدود والضوابط، فإذا كان الأمر بهذه المثابة فدعنا نعوص في العمق أكثر فأكثر، فنثير السؤال التالي: ما هي معايير الفقه السياسي ومقوماته؟

● في الحقيقة لوحت بل صرّحت من خلال ما قلت في تبين ماهية الفقه السياسي بمعايره أيضاً، ولكن إيضاحاً وتفصيلاً لتلك المعايير أقول: إنّ للفقه السياسي بالقياس إلى الفقه اللاسياسي معايير شتى، وأهمّها ما يلي:

المعيار الأول: كون الفقه «مستطيعاً لالتّخاذ الموقف الفاعل أمام الشؤون الحكومية والحوادث الواقعة السياسية»؛ فالفقه ليس مجموعة من التوصيات والنصائح والمواظب الأخلاقية والسلوكية فحسب، بل يمتلك أطروحة خاصة شقّافة حول زوايا الحياة المختلفة بنا في ذلك المجال السياسي.

والمعيار الثاني: كون الفقه «مستهدفاً لتأسيس الحكم وتدبير شؤونه وفق الشريعة»؛ فإنّ الفقه هو «حصيلة بذل سعي من له أهلية الإستنباط للتعرّف على الشريعة تماماً عن مصادرها باستخدام منهج معتبر عنده»، فموضوع الفقه ونطاقه أوسع ممّا يتعلّق بـ «الشؤون الحكومية والوقائع السياسية» و «تأسيس الحكم وتدبير شؤونه»، بل موضوعه يستوعب كلّ الحقوق والواجبات المتعلقة بمجالات حياة الإنسان كلّها، ففريدها

واجتماعيها، مادّيتها وروحيها، دنيويها وأخرويها؛ فنطاق الفقه هو نطاق الشريعة نفسه. كما أنّ «تأسيس الحكم» وتدبير شؤونه، يُعدّان كالغاية المنشودة للشريعة المقدّسة في النشأة الدنيا، وعليه: يكون غاية للفقه الإسلامي في تلك النشأة أيضاً؛ فإنّ بإقامة الحكم تقام عمدة أحكام الشريعة الغراء.

والمعيار الثالث: كون الفقه «جامعاً شاملاً من حيث الحقوق والواجبات حسب حاجات الإنسان الحيوية»: فإنّ مصادر الفقه (وهي منابع الشريعة نفسها) جامعة، كما صرّح بذلك في الكتاب العزيز: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، وأكد عليه الرسول الأعظم ﷺ حيث قال: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ وَاللَّهِ مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَمَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ» [اصول الكافي: ٧٤، طبع الإسلامية/ ١٣٦٥هـ.ش. بحارالأصول ٦٧: ٩٦، ب، ٤، ح ٣]، وكما أنّ أمير المؤمنين ﷺ يؤكّد علي جامعية القرآن وشموليته، وهو المصدر الأوّل والأساس للشريعة، حيث يقول: «أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمٌ مَا يَأْتِي، وَالْحَدِيثُ عَنِ الْمَاضِي، وَدَوَاءٌ دَائِكُمْ، وَنَظْمٌ مَا بَيْنَكُمْ» [نهج البلاغة: خ ١٥٨]؛ وكما أنّ الإمام الصادق ﷺ أيضاً يؤكّد علي هذا [ينظر: نورالثقلين ٣: ٧٤، ح ١٧٦ - قم مطبعة الحكمة].

فلو لم يكن الفقه جامعاً علي ما ينبغي أن يكون، لم يصدق عليه أنّه فقه الشريعة، وأنّه يتصدّي للتعرف عليها تماماً، بل يكون فقه بعضها، ولعلّ بعض الشيء (بخاصة حينما يكون أمراً له انسجام وله غاية أو غايات التي يكون تحقّقها رهن تحقّقه بالكامل، والدين والشريعة تكون كذلك) لا يسوغ أن يعدّ نفس الشيء، ففهم بعض الشريعة وتنفيذها علي ساحات الحياة لا يجدي لما قصده الشارع تعالي من الشريعة الغراء.

والمعيار الرابع: كونه: «متمكناً من توليد أنظمة فرعية التي تمسّ بها الحاجة، إضافة إلى كونه ذا هيكلية نظامية نفسه»، فإنّ إدارة الشؤون العامّة لا تنهض بها الأحكام

المتناثرة هنا وهناك، بل لا بد من نسق يؤمن للكيان العام شيئاً من الثبات والاستقرار، وذلك يتحقق من خلال أطروحات تنظيمية كبرى وأطروحات تنظيمية صغرى.

لا ريب في أنّ مقولة الفقه السياسي تعتبر جديدة نسبياً، فهل الجميع يسلم بضرورته فقهياً؟ أو ثمة من لا يحمل مثل هذه الرؤية؟ فإننا بين الفينة والفينة يطرق سمعنا بعض التصريحات من أشخاص لا يعتقدون بامتلاك الفقه هيكلية وتشكيلية نظامية، فما هو رأيكم قبال أولئك الأشخاص؟

● إنّ مقولة الفقه السياسي ليست مجرد ادّعاء، بل يدلّ على كون الشريعة نظامية وشاملة لأنظمة فرعية أدلة عقلية وسمعية كثيرة، وهكذا يكون الفقه أيضاً، بما أنّ الفقه هو عبارة عن الشريعة المستنبطة. ومن الأدلة:

(١) إنّ حكمته تعالي تقتضي أن يكون كلّ من التكوين والتشريع نظاميين، فكما قال سبحانه: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ \* ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: ٣ - ٤]، قال تعالي شأنه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

(٢) قال الله الحكيم: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، ولا ريب أنّ امتلاك الدين الحيثية النظامية يعدّ من معايير كماله، وافتقاده السمة النظامية يعدّ نقصاً للشريعة قطعاً، فيجب أن تكون الشريعة ذات نظام وانسجام تام.

(٣) قال أمير المؤمنين (عليه افضل صلوات المصلين): «أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي، وَالْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي، وَدَوَاءَ دَائِكُمْ، وَنَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ» [نهج البلاغة: خ ١٥٨]، فلو

فرض أنّ الشريعة الغراء إنّما جاءت لتدبير شؤون الإنسان الحيوية ونظمها في مختلف الساحات السياسة والثقافة والاقتصاد والقضائية وما الي ذلك، كيف يمكن أن تكون نفسها مفتقدة للنظم؟! فإنّ فاقد الشيء لا يمكن أن يكون موجد ومعطيه.

﴿ شكرياً لكم ولإيضاحاتكم المشبعة والمفصلة خلال الإجابة على السؤال عن أدلة نظامية الشريعة والفقهاء، فبحسب نظر سماحتكم هل يوجد هناك معيار آخر للفقهاء النظامي غير ما مرّ من المعايير؟

● أجل، هناك معيار آخر هام جداً: وهو كونه «منعطفاً / مواكباً للتطورات والمتطلبات الزمكانية، رغم إلزامه بمُرّ الشريعة من دون أيّ تسمّح وتسامح»؛ فإنّ تطورات الظروف الزمكانية تُحدث موضوعاتٍ حديثة، وكلّ موضوع يتطلّب حكمه المناسب له، ولا يوجد هناك موضوع بلا حكم، فمهما وُجد وُجد.

وعلي ما مرّ: فيما أنّ الشريعة تكون نظاميةً ثبوتاً (وفي واقع التشريع)، فعلي المستنبط بذل الوسع لاستنباط الأحكام الشرعية واصطيادها كذلك إثباتاً أيضاً، وإلا لم يستطع المستنبط أن ينال حاق الدين حقيقةً وتمام الشريعة حقاً.

﴿ شيخنا الكريم المتعارف أنّ كلّ مصطلح أو مقولة جديدة تمرّ بتضاريس معنائية مختلفة في مرحلة الصيرورة وبعد زمن تستقرّ وتتبلور وتنضج، ففيما نحن فيه نواجه مفردتين: الفقه السياسي وفقه السياسة، فهل بينهما فرق أو بينهما ترتدّف أو تقارب معنوي؟

● كما أشرنا: أنّ «الفقه السياسي» ليس قسماً من الفقه، بل هو اتجاه اجتهادي في ساحة الفقه بوصفه العام واستنباط الشريعة، فالفقيه في ضوء الفقه السياسي يقرأ

النص الشرعي قراءة سياسية ويُفسرها في ضوء هذا البعد، طبعاً وفقاً للمعايير الاجتهادية، وليست قراءة ذوقية فوضوية، وأما فقه السياسة فهو قسم من أقسام الفقه (في عرض فقه العبادة وفقه العقود والإيقاعات مثلاً)، فقه السياسة يتكفل استنباط المسائل السياسية خاصة.

إذن، فبين المقولتين بون شاسع، وإن كان ربّما يتسامح البعض في الاستعمال، فيستخدم أحدهما مكان الآخر.

🏠 لقد فتح لنا سماحتكم نافذة لطرح سؤال آخر، ألا وهو: ما هو تعريف فقه السياسة عندكم؟

● هذا العنوان مركب إضافي يتشكل من لفظي: «الفقه» و «السياسة»، فينبغي أن نتحدث عن معني كل من اللفظتين أولاً ثم عن معني العنوان المركب.

كان لكلمة الفقه منذ القدم (وعبر تاريخه المديد) إطلاقات واستعمالات مختلفة، وهو في اللغة بمعني الفهم الدقيق، واستعمل في القرآن الكريم بمعني فهم الدين بمعناه المصدرى (عملية التعرف على الدين)، كما قال سبحانه تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

كما قد استعمل في الأخبار بمعني النصوص الشرعية الصادرة عن المعصوم (عليه السلام) الحاملة للفروع العملية أيضاً، كما في الحديث النبوي المشهور: «قُرْبٌ حَامِلٌ فِقْهِ غَيْرُ فِقِيهِ، وَرُبٌّ حَامِلٌ فِقْهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ».

وهو في الاصطلاح بمعني المعرفة الحاصلة من الدراسة الاستدلالية في مصادر التشريع الإسلامي، وذلك الذي يعبر عنه ب «الفقه الأصغر»؛ وهو المراد من الفقه فيما نحن

بصدده الآن، فقد عرّفه الشهيد الأوّل قَدْ تُسُّ في القواعد بأنّه: «العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة من أدلّتها التفصيليّة»، وقد قال الإمام الخميني قَدْ تُسُّ بأنّ: «الفقه هو النظريّة الواقعية والشاملة لإدارة [حياة] الإنسان من اللهد إلى اللهد».

وهو علي ما نرى ونظراً إلى الفقه العتيد عبارة عن: «مجموع قضايا متراكبة حصلت من استخدام منهجة من المناهج المعتمدة عند أصحاب مدرسة من المدارس الإسلاميّة، بدعوي كشف مشيئة الله التشريعية». وإن أردت تلخيصه فقل: عبارة عن: «حصيلة بذل وسع الفقهاء لكشف الشريعة». وكلّ ذلك إذا نظرنا إلى الفقه «نظرة بعدوية» (أي: بعد إفتراض تحقّقه، وعلي ما هو كان تأريخياً وكائن حالياً وفي الزمن الرّاهن).

وأما إذا نظرنا إليه «نظرة قَبْلوية» (أي: قبل فرض تحقّقه، وعلي ما ينبغي أن يكون منطقياً وفي المستقبل)، فالصحيح أن نقول: فقه السياسة عبارة عن: «نظام سلوكي شمولي يشتمل علي أنظمة سلوكيّة فرعية مستنبطة من مصادر التشريع الإسلامي باستخدام منهج معتبر، تنظيمياً لشؤون حياة الإنسان المختلفة، من حيث الحقوق والواجبات».

وأما لفظ السياسة: فمعروف لا يحتاج الي تعريف؛ فإنّها اليوم بمعني تدبير شؤون الشعب والإقليم العامّة في داخل البلد وتمشية الأمور الدبلوماسية مع الدّول الأخرى والمنظّمات الدولية في المجالات المختلفة.

فعلي ما أسلفنا: ف «فقه السياسة» يطلق - أو ينبغي أن يطلق - علي: «أحكام إطار السّياسة حسب الشريعة في مختلف المجالات والساحات: حكوميها وغيرحكوميها»، ففقه السياسة يشمل: أحكام السّياسة في حقلها الرئيسين: «السياسيات اللاحكومية» و «السياسيات الحكومية».



والمراد من الأول - السياسات اللاحكومية - هو الأحكام التي تتعلّق بأفعال الأفراد أو الجماعات وتُعيّن تكاليفهم في إطار السياسة بما هم أشخاص (أي: باعتبار شخصهم، لا شخصيتهم الحكومية).

والمراد من الثاني - السياسات الحكومية - هو الأحكام التي تتعلّق بأركان الدولة، ومنها أفراد الشعب باعتبار شخصياتهم (أي: من حيث موقفهم قبال الشؤون الحكومية وواجباتهم وحقوقهم الفردية والاجتماعية بالنسبة إلى الأركان الأخرى)، وهذا هو الذي نعبر عنه بـ"فقه الحكم"، فهو أخصّ من فقه السياسة، ويشمل النظم الفقهية الفرعية المتعلقة بكلّ من أركان الدولة تفصيلاً، من:

أ- فقه الإمامة/ القيادة بما هي الركن الركين للدولة الإسلامية (وهو ما يتعلّق بشؤون إمام الأمة ووليّ الأمر رأساً من الحقوق والواجبات).

ب - فقه الأمة/ الشعب (وهو ما يتعلّق بشؤون الأمة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، وحقوق الشعب وواجباته أمام الأركان الأخرى).

ت - فقه السلطات، وهو علي ما نرى: ينبغي أن ينقسم على أقلّ إلى الأقسام التالية:

١- فقه السُلطة التشريعية وما يتعلّق بها من التخطيط والبرمجة والميزانية والتنظيم (تنظيم الدوائر والدواوين).

٢- فقه السُلطة التنفيذية وما يتعلّق بها.

٣- فقه السُلطة الثقافيّة وما يتعلّق بها.

٤- فقه السُلطة العسكرية وما يتعلّق بها.

٥- فقه السُلطة القضائيّة وما يتعلّق بها.

٦- فقه الإقليم (وهو ما يتعلّق بشؤون الوطن ودار الإسلام).

ففقه السياسة سيكون عبارة عن: «مجموعة مترابطة ومتناسقة من الأحكام الشرعية المتعلقة بالسياسيات اللاحكومية والسياسيات الحكومية، تُبين واجبات الأفراد والجماعات وحقوقهم في تلّكم السّاحات».

وأما فقه الحكم - وهو أخصّ من فقه السياسة - فعبارة عن: «نظام سلوكي يُستنبط من مصادر التشريع الإسلامي، يشتمل علي عدّة نُظُم سلوكية فرعية: يتعلّق بشؤون «وليّ الأمر»، و «الشعب»، و «سلطات الدّولة»، وتُبين حقوق و واجبات كلّ من تلّكم الأركان بالنسبة إلي غيره بوصفها كذلك، تنظيماً لشؤونهم، ويتعلّق بشؤون «الإقليم» الذي خضع قبال الحكم الإسلامي كرابع الأركان».

فقد يُرادف فقه الحكومة المصطلحات الأخرى الدّارج استعمالها في التراث الإسلامي قديماً والأدب السياسي حديثاً، تعبيراً عن أحكام السلطنة السياسية الشرعية، كمثل «الأحكام السلطانية»، أو «فقه الخلافة»، أو «فقه الدّولة»، أو «فقه ولاية الفقيه»، أو «السياسة الشرعية»، وما شاكل. وهو يشمل بحوث الأحكام الحكومية بمعني الأحكام التدبيرية السياسية (مقابل الأحكام التشريعية السياسيّة) أيضاً.

🏠 في الختام نقدّم لكم أسمى آيات الشكر والامتنان لإتاحتكم الفرصة المثمرة رغم كثرة الانشغالات والالتزامات، وقد أفدتمونا بطروحاتكم المعاصرة بشكل مفصّل نافع، نودّعكم على أمل اللقاء بكم في فرص أخرى إن شاء الله تعالى متمنين لكم مزيد التوفيق..





## الوعد الكاذب للزوجة قراءة في الملاك والأدلة

### القسم الثاني

□ الشيخ سعد الكعبي (\*)

المبحث الثالث: فقه الروايات

إنّ تحديد الدلالة التركيبية لأية رواية إنّما يتمّ من خلال تحديد الدلالات الإفرادية لعباراتها، وما يرتبط بروايات المسألة، فتوجد عدّة عبارات مؤثّرة في تحديد المعنى النهائي لها، وهي كالآتي:

١. صدق عنوان الكذب على الوعد الكاذب.
٢. شمول الحكم لكلّ الكذب أم اختصاصه بالوعد الكاذب.
٣. شمول الحكم لمطلق الأهل أم اختصاصه بالزوجة.
٤. شمول الحكم لمطلق الزوجة أم اختصاصه بمحصّة منها.
٥. الجمع بين روايات المسألة وروايات حصر الجواز بموردين.
٦. الحكم الفقهي المستفاد من النصوص هو الرجحان أم الإباحة.

النقطة الأولى: مدى صدق عنوان الكذب على الوعد الكاذب

إنّ لسان الروايات الواردة يتحدّث عن عناوين مستثناة من الكذب، وبالتالي فإنّ تلك العناوين لا بدّ أن تُمثّل مصاديق حقيقية لعنوان الكذب، وهو واضح في الكذب

---

(\*) أستاذ في الحوزة العلمية - النجف الأشرف.

في الحرب والإصلاح، ولكن الكلام في مدى انطباق عنوان الكذب على (الوعد الكاذب).

وقد ذكر العلماء عدّة تقريبات لبيان انطباق عنوان الكذب على الوعد الكاذب، منها:

١. ما ذكره العلامة المجلسي رحمته من أنّه استعمال مجازي؛ لأنّ الوعد من الإنشاءات، والكذب إنّما يتصف به الخبر، والكذب في الرواية صفة للمدلول الالتزامي، قال: «إنّ الوعد من قبيل الإنشاء، والصدق والكذب إنّما يكونان في الخبر، ولعلّه باعتبار أنّه يلزم إذا لم يف به أن يعتذر بما يتضمّن الكذب، كأن يقول: نسيت أو لم يُمكنني وأمثال ذلك باعتبار ما يستلزمه من الإخبار ضمناً بإرادة الوفاء»<sup>(١)</sup>، ومقتضى كلامه رحمته: أنّ الاستثناء في الرواية استثناء منقطع؛ لأنّ الوعد ليس من أفراد المستثنى منه.

وفيه:

أ- إنّ الأصل في الاستثناء هو الاتصال، وكونه استثناء منقطعاً يحتاج إلى القرينة.

ب - إنّ المستثنى من الكذب هو ثلاثة عناوين، اثنان منها مصاديق حقيقية للكذب - وهما الكذب في الحرب والإصلاح - فيكون استثناءها متصلاً، ومعه يبعد تركّب الجملة من الاستثناء المتصل والمنقطع ممّا يجعل الحاجة إلى القرينة أكبر.

٢. ما ذكره الميرزا الشهيدي: «الظاهر شمول الكذب للالتزام بفعل خير في الغير - وهو الوعد - فيما أضر عدم الوفاء به في موطنه، وصدقه عليه حقيقة لا حكماً؛ لأنّ الكذب عبارة عن إظهار ما لا واقعية له بأيّ شيء كان وإن لم يكن من قبيل الإخبار، بل كان من قبيل الإنشاء والالتزام، فيعمّ غير القول أيضاً من الفعل والإشارة والكتابة»<sup>(٢)</sup>.

وفيه:

أ- إنّه يبتني على أنّ الكذب هو الكلام المخالف للواقع قال تَدْبُؤُ: «إنّ الكذب قد أخذ في مفهومه إراءة غير الواقع واقعاً»<sup>(٣)</sup>، وهذا المبنى يُواجه إشكالاً في الإخبار عن المستقبلات؛ لأنّ الواقع فيها غير فعلي، فلا يُمكن قياس صدق الكلام أو كذبه، فالصحيح في تعريف الكذب: هو الكلام المخالف للواقع باعتقاد المتكلم، وعليه يصدق عنوان الكذب على الإخبار عن المستقبلات مع اعتقاد المتكلم عدم تحقق المخبر به.

٣. ما ذكره السيد الخوئي: «إن كان الوعد على سبيل الإنشاء فهو خارج عن الكذب موضوعاً على ما عرفته سابقاً، وإن كان على سبيل الإخبار ولم يحرز المتكلم تحقق المخبر به في ظرفه فهو كذب محرّم على صورة الوعد»<sup>(٤)</sup>.

وفيه:

أ- إنّ مقتضى كلامه أنّ عنوان الوعد يصلح للإنشاء والإخبار على حدّ سواء، وهذا غريب؛ لأنّ حقيقة كلّ لفظ إمّا الإنشاء وإمّا الإخبار، ويستعمل لغير الحقيقة مجازاً.

ب- لو افترضنا أنّ مقصود السيد الخوئي في التردد في حقيقة الوعد بين الإنشاء والإخبار بسبب الاختلاف في الاستعمال الحقيقي والمجازي، فإنّه يبقى صدق عنوان الكذب على الوعد الكاذب بحاجة إلى توضيح؛ لأنّ حقيقة الوعد إن كانت هي الإنشاء احتاج اتصافه بالكذب إلى البيان لأنه سيكون من المجاز فيتّجه عليه الإيراد الذي تقدّم على كلام المحقق المجلسي، وإن كانت حقيقته الإخبار فقد قيده السيد بما لم يحرز تحقّقه، في حين أنّ عدم إحراز تحقق الأمور المستقبلية لا يدخل الإخبار بها تحت عنوان الكذب، فالمدرس الذي يُحدّد امتحاناً لتلاميذه وهو غير محرز - لا يقيناً واطمئناناً - لإجراء ذلك الامتحان فهل يصدق عليه عنوان الكاذب؟

جـ- إنّ قوله تَدْتَسُّ: «فهو كذب محرّم على صورة الوعد» يُشعر بالمغايرة بينهما، فنعود معه للتساؤل عن كيفية انطباق عنوان الكذب على الوعد الكاذب، مع أنّ المغايرة خلاف ظاهر النصوص.

أقول: إنّ الوعد الكاذب هو أحد مصاديق الكذب، ومعه يكون استعمال لفظ الكذب فيه استعمالاً حقيقياً، كما أنّ استثناءه من حرمة الكذب يكون استثناءً متصلاً، وهذا هو مقتضى اللغة والصناعة الفقهية.

أمّا اللغة، فقد قال الفيومي: «خلف الوعد عند العرب كذب»<sup>(٥)</sup>.

وأما الصناعة الفقهية، فإنّ الراجح هو أنّ الوعد من قبيل الإنشاء، ومع ذلك يصدق عليه عنوان الكذب حقيقةً؛ لأنّ الإنشاءات التزامات نفسانية يُكشف عنها بالألفاظ، فيكون الوعد: إنشاءً التزم بتحقيق متعلّقه يُكشف عنه بصيغة الوعد، فالصيغة كاشف عن الاعتبار النفساني، فإذا نطق الفرد بصيغة الوعد مع خلوّ نفسه من ذلك الاعتبار والالتزام فإنّه يصدق على الناطق بالصيغة عنوان الكذب.

ولو تنزّلنا عن كون الوعد من الإنشاءات وقلنا بأنّه من الإخبار، كان الوعد الكاذب في مفروض المسألة - وهو الوعد مع البناء على عدم الوفاء - من الكذب أيضاً، فتكون حصّة خاصّة - وهي الوعد مع البناء على عدم الوفاء - من خلف الوعد مصداقاً للكذب، لا مطلق خلف الوعد.

وهذا معنى مغاير لما ذكره السيد الخوئي، فما ذكره السيد وجعله مصداقاً للكذب هو الوعد مع عدم إحراز تحقّق متعلّقه، وظاهر الروايات هو الوعد مع إحراز عدم تحقيق متعلّقه.

النقطة الثانية: متعلّق الترخيص هل هو مطلق الكذب أم الوعد الكاذب؟



إنّ ظاهر الروايات الترخيص في مطلق الكذب في مورد الحرب والإصلاح، بل صريح بعض الروايات في ذلك مثل رواية معاوية بن حكيم عن أبيه عن جدّه عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - أنّه قال: «أبلغ أصحابي كذا وكذا، وأبلغهم كذا وكذا قال: قلت: فإنّي لا أحفظ هذا فأقول ما حفظت ولم أحفظ أحسن ما يحضرنى؟ قال: نعم المصلح ليس بكذاب»<sup>(٦)</sup>.

إلا أنّ الكلام فيما يرتبط بالزوجة، فهل المستثنى هو مطلق الكذب أم خصوص البناء على خلف الوعد؟

إنّ الروايات متفقة على أنّ المستثنى منه هو الكذب بعنوانه المطلق، إلا أنّها انقسمت بلحاظ المستثنى على نوعين، أحدها: استثنى الوعد خاصّة مثل وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام، ورواية عيسى بن حسان عن أبي عبد الله عليه السلام، والآخر: استثنى مطلق الكذب مثل رواية الجعفریات.

وقد اتفقت كلمات فقهاءنا - قدس أسرارهم - ممّن تعرّض لهذه المسألة على أنّ المقصود هو خصوص الوعد لا مطلق الكذب. وتخرّج ذلك بأحد طريقتين:

الطريق الأوّل: حمل المطلق على المقيّد؛ بتقريب: أنّ المستثنى في رواية الجعفریات وإن كان هو مطلق الكذب إلا أنّ المستثنى في الروايات الأخرى هو خصوص الوعد الكاذب، فيحمل المطلق على المقيّد.

وفيه:

أنّهما متوافقان، وحمل المطلق على المقيّد عندما يكون بينهما تنافٍ وتكاذب؛ بمعنى أنّ أحد الدليلين ينفي أمراً والآخر يثبتّه، أمّا النصوص المتوافقة فلا يصح فيها هذا الحمل؛ لإمكان حمل المعنى الأخصّ على الرجحان فيه، لا حصر الحكم به.

الطريق الثاني: لَمَّا كانت حجية الروايات ثابتة بالتواتر الإجمالي أو الوثوق ولم تثبت حجية رواية بعينها، فإنّه حينئذٍ يتمسك بالقدر المتيقن، وهو خصوص الوعد الكاذب.

### وقفه مع روايات سائر المذاهب:

أمّا المذاهب الأخرى فقد اختلفت رواياتهم على عدّة عناوين، هي:

١. حديث الرجل لامرأته.

٢. كذب الرجل

٣. وعد الزوجة

وانقسمت كلمات فقهاءهم على قسمين - كما تقدّم في التمهيد -:

القسم الأول: جواز الكذب مطلقاً ليشمل كلمات المحبة والاعتباط.

القسم الثاني: حرمة الكذب مطلقاً، وحمل روايات الترخيص على التورية.

### المناقشة:

وكلا الموقفين غير سليم:

١ - لأنّ الأوّل أهمل الكثير من القيود الموجودة في النصوص، منها وجود روايات خصّصت الحكم بالوعد، كما أنّ بعضها قيّده بقيود يأتي ذكرها في النقطة الرابعة، بالإضافة إلى عواقبه الوخيمة، فأية ثقة واطمئنان سيقينان للأسرة إذا كان الارتكاز عند كلّ من الزوجين هو احتمال أن تكون كلّ كلمات المحبة والودّ والمشاعر محض كذب؟! كذب!

٢ - أمّا الثاني فقد حمل روايات الترخيص على التورية، وهو حمل بعيد جداً ياباه الفهم العرفي.

### النقطة الثالثة: موضوع الترخيص هو الزوجة أم مطلق الأهل؟

اختلفت كلمات الفقهاء في تحديد موضوع الترخيص هل هو الزوجة فقط أو مطلق العيال والأهل:

فقد صرح الشيخ الأنصاري وتبعه السيد الخوئي والسيد الروحاني في أنّ الترخيص يشمل مطلق الأهل، فقد قال الشيخ الأنصاري في المكاسب المحرّمة: «إنّته قد ورد في أخبار كثيرة جواز الوعد الكاذب مع الزوجة، بل مطلق الأهل، والله العالم»<sup>(٧)</sup>.

وقال السيد الخوئي في مقام شرح هذه العبارة والتعليق عليها: «ولكن ظاهر جملة من الروايات التي تقدّم بعضها في البحث عن جواز الكذب للإصلاح هو جواز الوعد الكاذب للزوجة، بل لمطلق الأهل»<sup>(٨)</sup>.

وقال السيد الروحاني في مقام مناقشة خبر الحارث: «إنّته معارض بإخبار دالّة على جواز الوعد الكاذب مع مطلق الأهل»<sup>(٩)</sup>.

وهذا الإطلاق يستند إلى رواية عيسى بن حسان عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: «أو رجل وعد أهله شيئاً ولا يريد أن يتم لهم».

وفيه:

إنّ المعنى الثابت صدور عن المعصوم عليه السلام هو معنى إجمالي فيقتصر فيه على القدر المتيقّن؛ لأنّته لم تثبت رواية بعينها حتى يتمسك بمدلولها، والقدر المتيقّن هو الزوجة، دون مطلق الأهل.

إلا أنّ السيد السيستاني فهم وحدة المعنى من التعبيرين (الزوجة، والأهل)، قال دام ظله: «وأما لو كان حال الوعد بانياً على الخلف فالظاهر حرّمته، بلا فرق في ذلك بين

الوعد مع الأهل وغيرها على الأحوط»<sup>(١٠)</sup>، فقوله (وغيرها) يدل على أنه فهم من كلمة (الأهل) معنى الزوجة، وإلا كان المناسب أن يُعبّر (وغيرهم).

وفيه:

أ- إنّ ترادف لفظي الأهل والزوجة هو أمر مستحدث لم يكن في عصر النصّ، فمفهوم الأهل وأهل بيت الرجل أعمّ من الزوجة، ويثبت ذلك بمراجعة النصوص القرآنية والروائية، كقوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا لَوِطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِبْ أَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرَاتُكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾<sup>(١١)</sup>، وهذه الآية تستثني الزوجة من الحكم الذي يدل على أنّ المفهوم أعمّ من الزوجة.

نعم، ورد في سورة يوسف استعمال لفظ (الأهل) في الزوجة، قال تعالى حكاية عن امرأة العزيز: ﴿قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾<sup>(١٢)</sup> إلاّ أنّه من استعمال العامّ وإرادة الخاصّ، كما أنّ عموم اللفظ لغير الزوجة هو ظاهر أغلب أهل اللغة<sup>(١٣)</sup>.

ب- أنّه مخالف لظاهر الرواية، حيث نصّت الرواية على أنّه (لا يريد أن يتمّ لهم)، وهذه العبارة ظاهرة في تعميم الكلام لغير الزوجة من جهة استعمال صيغة جمع المذكر، وهو لا يناسب الزوجة الواحدة؛ لأنّ المناسب أن يقول: (أن يتمّ لها)، ولا يناسب الزوجات المتعدّات؛ لأنّ التعبير المناسب هو (أن يتمّ لهنّ)، وبالتالي فإنّ هذه الرواية تتعارض مع بعض الروايات الناهية عن الوعد الكاذب للأولاد، وسيأتي الحديث عنها إن شاء الله تعالى.

والراجع: هو أنّ موضوع هذا الترخيص هو خصوص الزوجة دون مطلق الأهل، ويدلّ عليه:

١. ما تقدّم من أنّ حجية الروايات مقتصرة على القدر المتيقّن وهو هنا الزوجة فقط، لا سيما إذا ضمّنا إليها الروايات من طرق العامّة التي أطبقت على أنّ موضوع الترخيص هو الزوجة فقط، ومنه يتحصّل الاطمئنان بالاقتصار على عنوان الزوجة في الترخيص.

٢. وجود روايات تنهى عن خلف الوعد للأولاد، وبما أنّ الأسر في عصر النصّ تتألّف من الزوجات والأولاد فيكون العنوان المرخّص فيه هو الوعد الكاذب للزوجة فقط دون بقية الأهل.

تفصيل الكلام في هذين الدليلين:

أمّا انحصار الأهل بالزوجة والأولاد فإنّه مقتضى قول جماعة من اللغويين<sup>(١٤)</sup> هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ البناء الأسري في عصر النصّ كان بهذا الشكل، ويشهد له ما تضمّنته كتب التاريخ من بيان وقائع الزواج وانتقالهم إلى بيت جديد، واشتمال بعض الأسر على أمّ الأب - إن كان - فهو نادر لا تُحمل النصوص عليه، مع وضوح خروج العبيد والإماء عن عنوان (الأهل).

وأمّا الروايات الناهية عن خلف الوعد للأولاد فهي:

١ - خبر عبدالله بن محمّد البجلي عن أبي عبدالله<sup>(عليه السلام)</sup>: «قال: قال رسول الله<sup>(صلى الله عليه وآله)</sup>: أحبّوا الصبيان وارجحهم، وإذا وعدتموهم شيئاً ففوا لهم فإنّهم لا يدرون إلا أنّكم ترزقونهم»<sup>(١٥)</sup>.

٢ - عن كليب الصيداوي قال: «قال لي أبو الحسن<sup>(عليه السلام)</sup>: إذا وعدتم الصبيان ففوا لهم؛ فإنّهم يرون أنّكم الذين ترزقونهم، إنّ الله عزّوجلّ ليس يغضب لشيء كغضبه للنساء والصبيان»<sup>(١٦)</sup>.

٣ - عن الحارث، «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يصلح من الكذب جدّ ولا هزل وأن يعد أحدكم صبيّه ثم لا يفي له»<sup>(١٧)</sup>.

٤ - خبر الجعفریات: «إذا واعد أحدكم صبيّه فلينجز»<sup>(١٨)</sup>.

وهذه الروایات وإن أمكن المناقشة في سندها إلا أنه يحصل الوثوق بصدور هذا المعنى من المعصوم عليه السلام.

وأما دلالتها فصريحة في النهي عن خلف الوعد للأولاد، ووجوب الوفاء لهم، لا سيما رواية الصيداوي عن أبي الحسن عليه السلام؛ حيث تضمنت أنّ الله عزّوجلّ لا يغضب كما يغضب للنساء والصبيان، وهذا التذييل يناسب الأحكام الإلزامية، ولا يناسب الأحكام الترخيضية.

وهذا النهي وإن كان موضوعه خلف الوعد إلا أنه شامل للوعد الكاذب ابتداء لوحدة العلة المنصوصة.

مناقشة وجواب:

ومما مرّ يظهر اندفاع كلام السيد الروحاني قدس سره حيث ناقش في خبر الحارث من جهتين:

الجهة الأولى: أنه ضعيف السند.

الجهة الثانية: أنه معارض بأخبار دالة على جواز الوعد الكاذب مع مطلق الأهل<sup>(١٩)</sup>.

وجه الاندفاع:

أما المناقشة السندية، فإنّ المنع عن خلف الوعد للصبي لم يرد في رواية واحدة حتى تناقش بضعف سندها، بل ورد في عدّة روايات يحصل الاطمئنان بصدور هذا المعنى

عن المعصوم عليه السلام، مع ملاحظة أنّ أخبار الترخيص بالوعد الكاذب غير نقية السند أيضاً وثبتت حجيتها بنفس الطريقة، وعليه فإنّ المناقشة واردة على كلا النوعين من الروايات.

وأما معارضته بأخبار الترخيص في الوعد الكاذب، فإنّ مجرد المعارضة لا تكفي في رفع اليد عن الدليل، ما لم يحصل تخصيص أو تقييد أو حكومة، أو يحصل تعارض مستقرّ فيتساقطان مع عدم المرجح، أو يؤخذ بالدليل الراجح.

وفي المقام لا يوجد ما يُؤدّي لتقديم أخبار الترخيص، لا على نحو التخصيص ولا الحكومة ولا على نحو الترجيح لأحد المتعارضين؛ لأنّ موضوع أخبار الترخيص إن كان هو خصوص الزوجة صارت تلك الأخبار أجنبية عن خلف الوعد للصبي فلا توجد معارضة، وإن كان موضوعها هو مطلق الأهل صارت أخبار النهي عن خلف الوعد للصبي أخصّ فتتقدّم عليها.

ومع التسليم بالتعارض فإنّ المرجح مع طرف النهي؛ لموافقتها للقرآن الكريم، بناء على ما هو الراجح من أنّ الوعد الكاذب من أفراد الكذب.

**النقطة الرابعة:** موضوع الترخيص هل هو مطلق الزوجة أو حصة خاصة منها؟

إنّ كلمات الفقهاء المجوزين للوعد الكاذب للزوجة صريحة في أنّ الترخيص شامل لكلّ زوجة، بل يشمل جميع الأهل كما تقدّم.

والموقف الفقهي نفسه نجده عند فقهاء السنّة المرخصين للكذب، فظاهر كلماتهم يشمل مطلق الزوجة دون استثناء، بل يشمل الزوج نفسه بأن يجوز للزوجة أن تكذب على زوجها.

إلا أنه يُمكن تقييد هذا الإطلاق بخصوص الزوجة سيئة الخلق؛ وذلك بأحد الطرق التالية:

#### الطريق الأوّل: التقييد

أي: تقييدها بما دلّ عليه ذيل رواية عيسى بن حسان بحسب نسخة مشكاة الأنوار حيث ورد فيها «يريد بذلك دفعها»، ومثله ما تقدّم نقله عن الترمذي «يُحدّث الرجل امرأته ليرضيها»، وما رواه أحمد في مسنده «كذب الرجل مع امرأته لترضى عنه»، وأكثر صراحة منها رواية كنز العمال: «رجل يكذب على امرأته ليصلح خلقها»؛ فإنّها دالّة على أنّ الحكم مختصّ بالزوجة سيئة الخلق، لا مطلقاً.

#### المناقشة:

ويرد عليه:

١- إنّ هذا المعنى لم يثبت بطريق معتبر، بل حصل الوثوق بمعنى إجمالي، وبالتالي لا يُمكن التمسك بدلالة كلمة وردت ببعض نسخ الرواية ولم يحصل الوثوق بصدورها، نعم إن حصل الوثوق بهذا الذيل ولو بضميمة ما ورد من طرق السنّة أمكن التعويل عليه.

٢- إنّ الذيل الوارد في نسخة مشكاة الأنوار غير موجود في المصادر الأصلية للرواية كالكاظمي، مما يحول دون حصول الوثوق بوجوده في أصل الرواية، والظاهر أنّه من كلام العلماء تفسيراً لها، فيكون الحديث من قبيل المدرج.

٣- إنّ روايات السنّة وإن كانت صحيحة حسب مبانيهم إلا أنّها ليست كذلك عندنا، فلا يُمكن التمسك بها في التخصيص، والغريب أنّهم أطلقوا الحكم رغم وجود



هذه الرواية الدالة على التخصيص، بل توسع بعضهم ليجيز مطلق الكذب حتى في الإخبار عن المحبة والاعتباط، كما تقدّم.

### الطريق الثاني: العقل

إنّ العقل يحكم بقبح الكذب إمّا لذاته باعتباره هدراً لحق المخاطب أو لأنّه من مصاديق الظلم - كما تقدّم في المبحث الثبوتي - .

وسواء كان قبح الكذب ناشئاً من كونه إهداراً لحق المخاطب أم ناشئاً من كونه مصداقاً للظلم فإنّ العقل يحكم بالترخيص في الوعد الكاذب، لا لانتفاء قبحه الذاتي ولو بلحاظ قبحه بالنسبة للمتكلّم - كما رجحنا سابقاً خلافاً لجملة من الأعلام - فإنّه يشتمل على المفسدة حتى تجاه الزوجة المسيئة، ولكن لما كانت إساءتها تُهدّد البناء الأسري وجوداً أو سلوكاً - لاسيما مع ملاحظة أنّ موضوع المسألة يُمثّل سلوكاً يومياً بين الزوجين - فإنّ المفسدة تكون أكبر، وبالتالي فإنّ العقل يحكم بالترخيص بالوعد الكاذب لها؛ لأنّه يتضمّن أقلّ المفسدتين. وهذه المزاحمة غير موجود بالنسبة للزوجة غير المسيئة، فيكون الوعد الكاذب لها ظلماً قبيحاً لا يوجد مسوغ له بحكم العقل.

وعليه فالترخيص بالوعد الكاذب - عقلاً - يختصّ بالزوجة سيئة الخلق، نعم الإساءة القليلة لا تُؤدّي إلى حكم العقل بهذا الترخيص، وكذا النادرة ما لم تصل لمستوى تهديد البناء الأسري فيثبت لها حكم المسألة من الترخيص بالوعد الكاذب، فإذا ضمنا كبرى الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل، فالنتيجة أنّ الترخيص شرعاً مختصّ بهذه الحصة من الزوجة لا مطلقاً.

الطريق الثالث: التمسك بمناسبات الحكم والموضوع.

إنّ مناسبات الحكم والموضوع قاعدة عُرفية في التعاطي مع المفردة لا تفتقر لإقامة الدليل، ولكن يُمكن إقامة بعض الشواهد والمؤيّدات:

١- إنّ هذا التقييد هو ما فهمه بعض المحدثين الذين رواوا هذه الرواية؛ لذا أدرجوا تفسيراً لهذه الفقرة كقولهم (يريد بذلك دفعها)، والدفع للزوجة سيئة الخلق، لا مطلق الزوجة.

٢- إنّ أيّ مدير أو مشرف أو قيّم على جماعة لو رُخص له ارتكاب مخالفة لحكم شرعي عند إدارته لتلك المجموعة، فإنّه سيفهم أنّ هذا الترخيص ليس مطلقاً ليشمل الجميع، بل هو محدّد بحالة معيّنة أو أشخاص لهم مواصفات خاصّة.

النقطة الخامسة: تحديد حقيقة الجواز.

بعد الفراغ من دلالة النصوص على جواز الوعد الكاذب عند تحقّق موضوعه، يبحث عن نوع الجواز هل هو الرجحان أم الإباحة؟

فإنّ رواية عيسى بن حسان تدلّ على عدم الإثم الذي يقتضي إباحة الفعل وعدم حرمة.

ولكن وصية النبي ﷺ لعليّ عليه السلام تتضمن قرائن دالّة على الرجحان، هي:

١- قوله ﷺ: «يا عليّ ثلاث يحسن فيهنّ الكذب...»؛ فإنّها تدلّ على أنّ موارد الاستثناء فيها مصلحة، وبالتالي فإنّ الحكم سيكون الرجحان الأعمّ من الوجوب والاستحباب.

أجل، إلا أن يقال إنّ المصلحة فيها هي أن يكون العبد مطلق العنان، وهو ملاك الإباحة، لا الرجحان.

لكنّه مندفع بأمرين:

الأمر الأوّل: إنّهُ يحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة في المقام.

الأمر الثاني: إنّ المصالح التي يُحتمل فيها أن تكون من قبيل إطلاق عنان المكلف إنّما يكون موردها السلوكيات التي تكون بين المكلف والمشرّع، ولا علاقة لها بمحقوق الآخرين، أمّا إذا كان لها مساس بمحقوق الآخرين فتُلاحظ المِلاكات الموجودة في المتعلّقات من مصالح ومفاسد، لا المصلحة في إطلاق العنان من عدمه.

وبعبارة اصطلاحية: أنّ مورد الإباحة الاقتضائية هو أفعال العبد المرتبطة بمحقوق الله تعالى، وليس الأفعال المرتبطة بمحقوق الناس.

٢- ويدلّ على وجود مبادئ الرجحان فقرات أخرى وردت في نفس الرواية وفي روايات أخرى، مثل قوله ﷺ: «يا علي إنّ الله أحبّ الكذب في الإصلاح» الدالّ على وجود محبوبية التي هي من مبادئ الرجحان، مع ضميمته القول بعدم الفصل بين موارد الاستثناء أو القول بأنّ المقصود من (الإصلاح) معناه الأعمّ الشامل لإصلاح الزوجة والأسرة.

والحكم برجحان الكذب في الحرب واضح، بل قد يجب مع انحصار النصر به، وأمّا الإصلاح فكذلك بناء على ما هو الراجح من وجوب الإصلاح بين المتخاصمين كفاية.

النقطة السادسة: الجمع بين روايات المسألة والروايات التي تُحدّد مورد الرخصة بعنوانين.

إنّ روايات المسألة حدّدت موارد الترخيص بالكذب في ثلاثة موارد هي: (الحرب العادلة، الوعد للزوجة، الإصلاح).

ولكن هناك روايات حدّدت الرخصة بموردين هما: (دفع شرّ الظلمة، الإصلاح)، منها: ما روي عن الإمام الصادق (عليه السلام)، قال: «الكذب مذموم إلا في أمرين: دفع شرّ الظلمة، وإصلاح ذات البين»<sup>(٢٠)</sup>.

ومن المعلوم أنّ التحديد المختلف يقتضي التعارض؛ لأنّ مقتضى التحديد نفي الحكم عمّا عدا موارد التحديد.

أقول: يُمكن الجمع بين هاتين الطائفتين بالشكل التالي:

أما بالنسبة للحرب العادلة فإنّها داخلة تحت عنوان (دفع شرّ الظلمة)، فلا تشكّل مورداً للتعارض.

وأما الوعد الكاذب للزوجة فيمكن الجمع بأحد طريقتين:

الطريق الأوّل: القول باندرجاه تحت عنوان (دفع شرّ الظلمة)، بناء على ما رجحناه من أن المقصود من الزوجة هو خصوص الزوجة سيئة الخلق.

الطريق الثاني: القول باندرجاه تحت عنوان (الإصلاح).

إن قلت: إنّ الظاهر من الروايات هو خصوص الإصلاح بين المتخاصمين، والوعد الكاذب للزوجة ليس من هذا القبيل.

قلت: توجد أكثر من رواية طبق فيها الإمام (عليه السلام) مفهوم الإصلاح على الأعمّ من الإصلاح بين المتخاصمين وإصلاح حال الأمة، كما ورد في تعليل كلام إبراهيم (عليه السلام) عند تحطيمه الأصنام ويوسف (عليه السلام) في قصة الصواع، حيث قال أبو عبد الله (عليه السلام): «إنّ إبراهيم (عليه السلام) إنّما قال: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾<sup>(٢١)</sup> إرادة الإصلاح، ودلالة على أنّهم لا يفعلون، وقال يوسف (عليه السلام): إرادة الإصلاح»<sup>(٢٢)</sup>.

وواضح أنّ الإصلاح هنا ليس بين متخصصين، وهذا بعينه ينطبق على وعد الزوج زوجته لإصلاحها أو إصلاح الأسرة.

وعليه يندرج الوعد الكاذب لدفع الزوجة سيئة الخلق تحت عنوان الإصلاح؛ لما يشمل من الحفاظ على الأسرة من التفكك أو لا أقلّ صيرورتها بيئة سلبية مؤثرة على أفرادها بما لا يرضى به المولى عزّوجلّ.

وخلاصة ما تقدّم: يكون هذا الحكم على طبق القواعد الفقهية، بل التشريعية الشاملة للتشريع البشري التي تقضي بدفع الضرر الأكبر بالضرر الأقلّ، فليس الحكم تجويزاً للقبیح أو إعطاء خصوصية تشريفية للرجل على المرأة.

## الهوامش

- (١) المصدر نفسه، ٦٩: ٢٤٢.
- (٢) الشهيدي، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، دار الفقه للطباعة، ط ٢، ١: ٤١٣.
- (٣) المصدر نفسه: ٤١٥.
- (٤) مصباح الفقاهة: ٦٣٧.
- (٥) الفيومي، أحمد، المصباح المنير (باب و ع د).
- (٦) الوسائل، ١٢: ٢٥٥.
- (٧) المكاسب المحرّمة، ١: ١٦٤.
- (٨) مصباح الفقاهة ٤١٦.
- (٩) فقه الصادق ٤٢١.
- (١٠) الموقع الرسمي لمكتب المرجع السيستاني.
- (١١) هود: ٨١.
- (١٢) يوسف: ٢٥.
- (١٣) أنظر: كتاب العين. تاج العروس، و ظ: مجمع البحرين باب (أ هـ ل).
- (١٤) العين، باب (أ هـ ل). تاج العروس باب (أ هـ ل).
- يوجد اختلاف بين اللغويين في تحديد المعنى سعة وضيقاً، بعضها راجع لكيفية تفسير بعض الآيات القرآنية، والراجع ما ذكرناه في المتن.
- (١٥) الوسائل، ٢١: ٤٨٣.
- (١٦) المصدر نفسه، ٢١: ٤٨٤.
- (١٧) المصدر نفسه، ١٢: ٢٥١.
- (١٨) الجعفریات، باب صفة أخلاق المتقين: ١٦٦.
- (١٩) منهاج الفقاهة ١١٧.
- (٢٠) مستدرک الوسائل، ٩: ٥١.
- (٢١) الأنبياء: ٦٣.
- (٢٢) وسائل الشيعة، ١٢: ٢٥٣.



تَفَافِزُ عِلْمِيَّةٍ





## تنقيح موضوع وقت صلاة المغرب

### القسم الأول

□ الدكتور عماد الهلالي

#### ١- مقدمة:

ارتبطت مواقيت الصلوات المفروضة بالشمس والظواهر المرتبطة بها كدالة ظاهرة لتحديد الوقت، وهي مواقيت معروفة في العرف وغير متشابهة في التكوين؛ (فإن الله تبارك وتعالى لم يجعل خلقه في شبهة من هذا)<sup>(١)</sup>.

إلا أنه قد حصل خلاف فقهي في تحديد وقت صلاة المغرب، بين أن تكون بداية الوقت الاكتفاء بغياب قرص الشمس تحت الأفق الغربي أو غياب الحمرة من الأفق الشرقي، ووصف المحقق الحلبي القول الأول بالمشهور، والقول الثاني بالأشهر<sup>(٢)</sup>، وهو ما يكشف عن قوة الجدل في المسألة آنذاك. وإلى جانب القولين السابقين ومن زيادة العمق والتعميق ظهر قول ثالث يرى تحقق المغرب بزوال الحمرة من فوق الرأس. كما توجد أقوال أخرى أقل شهرة كزوال الحمرة عن الربع الشرقي للسماء.

ويظهر من تتبع بحوث الفقهاء في المسألة أن التعقيد لم ينشأ من الاختلافات في تصريف النصوص وتوجيه تعارضها، بل من مشكلة في تصوّر الموضوع في بعض الأحيان.

كما توجد حاجة ضرورية لتحديد وقت زوال تلك الحمرة بالدقة وتقدير العوامل المؤثرة على الظواهر الأخرى التي وردت في الروايات مرتبطة بمسألة المغرب.

ولم نطلع على تجربة خارجية ورصد مستمرّ لتسجيل وقت زوال الحمرة إلا ما ذكره السيد الخوئي تدئ في مجته الفقهي عن مواقيت الصلاة<sup>(٣)</sup> أنّ زوال الحمرة عن المشرق يتطلّب ١٢ دقيقة وزوالها عن الربع الشرقي من السماء يتطلّب ١٥ دقيقة. وما ذكره السيد الشهيد الصدر الأول في رسالته العملية عن وقت الحمرة قال: «وهي الحمرة التي نراها من جهة المشرق عند اختفاء قرص الشمس عن الأنظار، ويعبر عنه الفقهاء بالحمرة المشرقية، فإذا تلاشت هذه الحمرة عن جانب المشرق حلّ وقت صلاة المغرب، ويحصل هذا عادة بعد غروب قرص الشمس عن الأفق باثنتي عشرة دقيقة أو مجوالي ذلك»<sup>(٤)</sup>. وما ذكره السيد الشهيد الصدر الثاني تدئ في موسوعته ما وراء الفقه<sup>(٥)</sup> أنّ زوال الحمرة عن الأفق الشرقي يتطلّب ١٠ دقائق أو أقلّ أو أكثر.

وانقسمت أقوال الفقهاء اليوم في وقت صلاة المغرب بين زوال الحمرة من المشرق أو زوالها من فوق الرأس، وكلاهما لا يتأخّر بحسب السيد الخوئي والسيد الصدر (١٢ دقيقة)، ومع ذلك يؤدّن المؤدّنون عندنا بعد ١٥ دقيقة من غياب قرص الشمس، وفي السنوات الأخيرة صارت تضاف دقيقة ثمّ دقيقتان، فيكون الأذان والإفطار بعد ١٧ دقيقة، وتسجّل تلك المواقيت في جداول المواقيت والإمساكيات.

وربّما كان لروح الاحتياط دخل في تمديد هذا الوقت كلّ هذا المقدار على طول الأزمنة لا سيما مع مجهولية الموضوع وعدم معرفة ارتباط الحمرة بغياب قرص الشمس، أو علّة التمسية المأمور بها، وهل هي من الاحتياط كما قال الشيخ<sup>(٦)</sup> وغيره، أو لأنّ الحمرة موضوع مستقلّ فلكياً كما عن بعض المتأخّرين؟

وإنَّ مَنْ جهل أمراً يبالغ في الاحتراز عنه، وقد يكون أصل الأمر بانتظار غياب الحمرة أو التسمية من الاحتياط للوقت الأصلي وهو غياب القرص، فلا داعٍ للاحتياط أزيد، وذلك حين لا يستطيع المكلف تحصيل الوقت فيأمره الإمام بالاحتياط كما في صحيحة عبدالله بن وضاح قال: (كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام): يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الليل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون أفاصلي حينئذٍ وأفطر إن كنت صائماً؟ أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الليل؟ فكتب إليّ: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك<sup>(٧)</sup>.

فالرواية صريحة بأنَّ انتظار الحمرة من الاحتياط في الدين، ولم يكن الإمام عليه السلام في صدد بيان حدّ وقت المغرب، ولكن قال صاحب الجواهر رحمته الله في صدد التعليق على هذه الرواية وتبرير حملها على التقية، لأنَّ «الإمام لا يأمر عند السؤال عن الحكم الشرعي بالاحتياط؛ إذ هو طريق الجاهل بالحكم، لا الإمام عليه السلام، كما هو واضح»<sup>(٨)</sup>.

## ٢- هدف البحث ومنهجيته:

ينفع البحث الموضوعي عموماً في رفع الشبهة الموضوعية والاحتياط المتأثري من إجمال الموضوع إذا أفلح الباحث في تحديد ذلك الموضوع ومعرفته بشكل واضح، فمواضيع مثل الحمرة والأفق واستبانة النجوم لا بدّ من تنقيحها خارجاً لكي يتاح الفهم الكامل للروايات الشريفة، فلعلّ بعضها لا يعارض بعض، ولعلّ بعضها لا يطرّد دائماً، ولعلّ عدم معرفتها تنتج الاحتياط بما يجهد المكلف ويوقعه في الحرج والالتباس، وقد يغني الجمع الموضوعي عن الجمع الحكمي عند التعارض، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقد اعتمدنا المصادر الحديثة المعتمدة في الدراسات الأكاديمية لتوضيح الهندسة المكانية بين الشمس والأرض، وشكل الأرض وطبيعة الغلاف الجوي ومكوناته؛ لتتضح لنا معاني الغروب والأفق والحمرة وأسبابها.

ثم قمنا بعمليات رصد متعدّدة في ظروف وأماكن مختلفة لتسجيل قراءات خارجية دقيقة، واختبارها ومقارنتها في البرامج الحاسوبية الدقيقة لاختبار دقتها.

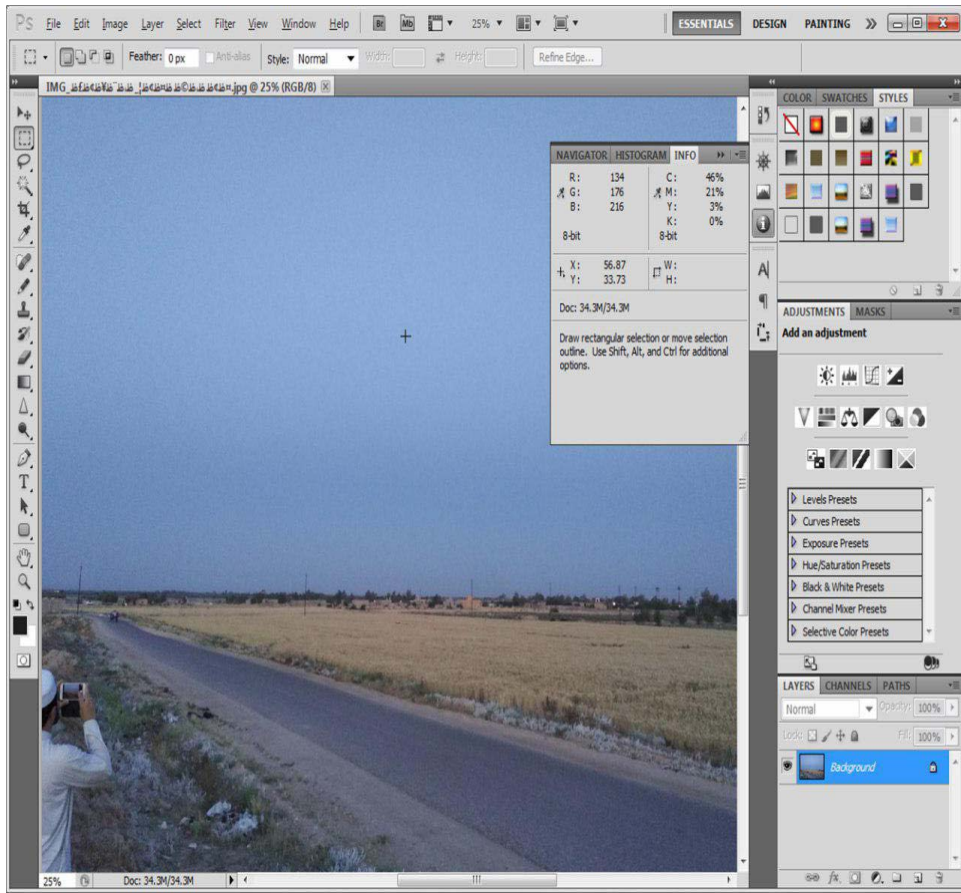
وكان تسجيلنا للتغيّرات الجوية يتم بتصوير الآفاق قبيل الغروب وما بعده إلى زوال الشفق وظهور النجوم، لتسجيل وقت غروب الشمس ومجيء الفحمة، وارتفاع الحمرة وغيابها، وظهور أول الكوكب، واستبانة النجوم، وغياب الشفق الأحمر والشفق الأبيض.

وسجلنا من خلال الرصد والتحليل أنّ بعض العلامات لا تظهر دائماً كالحمرة الشرقية؛ فإنّها قد لا تظهر بعد المغرب في بعض المناطق ذات الأجواء قليلة الغبار أو في نسب الرطوبة العالية، والحمرة فوق قمة الرأس قد لا تظهر إلا في الأجواء المغبرة. وستأتي النتائج المترتبة على هذه الملاحظات.

واستعملنا كاميرات تصوير تسجّل وقت الرصد، ولا تتضمن أية عمليات تحسين لونية تشوّه نسبة المركّبات اللونية للصورة، وبرنامج ( Adobe Photoshop CC ٢٠١٥ ) وبرنامج الرسام (Paint) الملحق بنظام التشغيل (Windows٧) لاختبار المركّبات اللونية.

لاحظ الشكل رقم (١)، وفيه واجهة برنامج (Adobe Photoshop)، وفي أعلى يمين الصورة تظهر لوحة معلومات الصورة، وفيها نسب المركّبات اللونية الحمراء

والخضراء والزرقاء (R, G, B)، وإلى جانبها المركبات اللونية المكتملة: الأزرق المحمر (C: Cyan) والأزرق المخضر (Magenta) والأصفر (Y: Yellow) والأسود (K: Black)، وهي تتحرك مع تحرك مؤشر الفأرة (Mouse Move) على الصورة لإظهار المركبات اللونية لكل نقطة في الصورة (Pixel).



شكل رقم (١) طريقة تحليل ألوان الصورة باستعمال برنامج Adobe Photoshop

### ٣- متعلقات اجتماعية تاريخية مرتبطة بالمسألة:

#### أ- التقية:

الحمل على التقية إحدى مراتب الترجيح عند التعارض لما ابتلي به الأئمة عليهم السلام وشيعتهم من السلاطين أو من العداوات الاجتماعية التي تريد الشرّ بهم وبشيعتهم وتكيد لهم بشتى الوسائل، كما ابتلي الأئمة عليهم السلام بفقهاء مخالفين كانوا يتعمدون المخالفة أو يجرّضون السلطان والمتحجّرين بما يختلف به الأئمة عن فقهاء أهل السنّة.

ومما أجمع عليه فقهاء أهل السنّة أنّ صلاة المغرب تكون عند سقوط القرص.

وللحمل على التقية شروط ينبغي تنقيحها، فهي ليست مجرد احتمال نتخلص به من التعارض، وقد لاحظنا مبالغة في الحمل على التقية، والحال أنّه يمكن فهم الرواية فهماً مناسباً مع بقية الروايات.

فإذا أمكننا تصوّر التقية في قول الإمامين الباقر والصادق عليهم السلام فمن المستبعد تصوّرها في فعل الإمام الرضا عليه السلام حيث كان في نظر الناس ولياً لعهد المأمون، ويتزلف المأمون إليه بنشر مناقب جدّه أمير المؤمنين عليه السلام كما رواه الصدوق في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام، ورغم أنّ هذا التزلف شكلي ولكنّه فرصة لإعلان الحكم الحقيقي دون الحاجة للتقية من الفقهاء المحيطين بالسلطان الذين لا يعرفون خطة المأمون مع الإمام عليه السلام.

كما أنّ الروايات التي دلّت على أنّ المغرب يكون بسقوط القرص كثيرة وصحيحة السند كما قال عنها صاحب الجواهر رحمته الله (٩)، وهي معلّلة، ويستدلّ لها الإمام عليه السلام بالقرآن الكريم بما لا يناسب التقية.

## ب - الفتنة الاجتماعية التي تسبب بها أبو الخطاب:

محمد بن أبي زينب أبو الخطاب كان من أصحاب الصادق عليه السلام مستقيماً، ثم انحرف، وصدر اللعن في حقه، وقد أضل جماعة كبيرة من أهل الكوفة، والظاهر أنّ انحرافه أكبر من تغيير توقيت الصلاة ليستحق ما صدر من الصادق عليه السلام بشأنه. وكان يزعم أنّ الإمام عليه السلام أمره أن يؤخر الصلاة إلى حين رؤية كوكب في السماء يُسمى القيدياني، وكان الكوكب يتأخر إلى اشتباك النجوم، أو أنه كان يأمر أتباعه بالتمسية إلى زوال الحمرة التي في المغرب<sup>(١٠)</sup>.

وكان الإمام عليه السلام ينبّه إلى ضرورة مخالفة أبي الخطاب في قضية الصلاة ويلعن من يُطيعه فيها، وكان يتعمد الصلاة عند سقوط القرص، وفي بعض الروايات يحتمل فيها أنّ الإمام عليه السلام يتعمد إراءة نفسه وهو يصلي عند سقوط القرص مخالفاً التسمية القليلة<sup>(١١)</sup>. لذا يُحتمل في بعض الروايات الآمرة بالصلاة عند سقوط القرص أنّها لعزل أبي الخطاب وأتباعه، وأنّ حكم التسمية القليلة قد عُطل إلى حين زوال تلك الفتنة، ثم سيدرك الفقهاء من أصحاب الأئمة عليهم السلام مغزاها، والظاهر أنّ السؤال عن وقت المغرب قد قلّ بعد مقتل أبي الخطاب؛ إذ لا تعهد روايات عن وقت صلاة المغرب بعد عهد الإمام الصادق عليه السلام كما كانت قبلها.

وتحليلنا لطبيعة الأزمة التي سببت ما يبدو من تعارض الروايات الشريفة، أنّ الوقت الحقيقي لصلاة المغرب كان هو سقوط القرص، وأنّ أمراً صدر من الإمام الصادق عليه السلام احتياطاً أو استحباباً أو لفائدة اجتماعية بتأخير الصلاة قليلاً، ثمّ بولغ في التأخير وصار عنواناً لفئة متمردة هم أتباع أبي الخطاب تُسيء لسمعة الشيعة وتغري بهم، فصار الإمام عليه السلام يصلي الصلاة وقت سقوط القرص، وفي الأعصار المتأخرة صار

يُشتبه بين الظواهر الجوية لا سيما مع النشاط المدني، فصار البعض يظنّ أنّ الشفق الذي يرتفع إلى ناحية المشرق هو الحمرة المشرقية.

### ج - الثقافة الفلكية القديمة:

يظهر من كلمات بعض الأعلام أنّه كانت هناك تصوّرات فلكية قديمة كما في القول المحكي الذي نقله صاحب البحار «عن السيد الداماد أنّ عليه العمل عند أصحابنا وعند أساطين الإلهيين والرياضيين من حكماء يونان»، و«هو أنّ زمان ما بين الفجر إلى طلوع الشمس من النهار ومعدود من ساعاته، وكذلك زمان غروب الشمس إلى ذهاب الحمرة من جانب المشرق، فإنّ ذلك أمانة غروبها في أفق المغرب، فالنهار الشرعي في باب الصلاة والصوم وسائر الأبواب من طلوع الفجر إلى ذهاب الحمرة المشرقية، وهذا هو المعقول والمعول عليه عند أساطين الإلهيين والرياضيين من حكماء يونان»<sup>(١٢)</sup>، انتهى كلام السيد الداماد.

ولا مشكلة في احترام ثقافة الفلكيين، ولكن مع الانتباه إلى أنّ الفلكي قد لا يكون غرضه فهم مداليل الألفاظ في الروايات الشريفة زمان صدورها، كما أنّ موضوع المغرب لا يتوقّف على حسابات حركة الشمس والأرض، بل يحتاج الأمر إلى معرفة الظواهر البصرية في الغلاف الجوي للأرض التي تنتج الحمرة، ولم يكن حسابها ممكناً بالطرق التي كان يتعامل معها الفلكيون.

وقد يقال: إنّ الغروب أو المغرب قد يكون من الموضوعات المستنبطة، فيكون للشارع نظر في تحديده غير ما يقوله الفلكيون باعتباره من الموضوعات المستنبطة وليس الصرفة، وللفقيه أن يتدخّل في بيان معنى الموضوع الصرف وتنقيحه.



لكن هذا يتطلب أن تكون أدوات التنقيح نصية هنا وليست فلكية مأخوذة من ثقافة اليونان، وقد ألقى رسول الله ﷺ التعبير إلى الناس دون أن يبين حدوده بما يقتضي أنه يريد الموضوع الخارجي، ولكن الموضوع المستنبط يمكن أن نحتمله في كلام الإمام الصادق عليه السلام عن الحمرة لولا أنه عليه السلام كان يعلل اختيار وقت سقوط القرص للمغرب بنزول جبرائيل به عليه السلام، وهو أقوى في المعارضة من غياب الحمرة لو كانت غير وقت سقوط القرص.

#### ٤- واقع المشكلة:

يؤدّن المؤذنون في مدينة النجف وسائر المحافظات العراقية بعد ربع ساعة من غياب قرص الشمس، وحالياً توزع جداول مواقيت وإمساكيات من قبل رجال الدين المتصلين بمكاتب بعض المرجعيات تتراوح بين ١٥ إلى ١٧ دقيقة بعد غياب الشمس دون أن يكون فيها وقت غروب قرص الشمس، واعتمد المهندس محمد علي الصائغ وقت ١٥ دقيقة في كتابه (تقويم الصائغ)<sup>(١٣)</sup> لمدن مكة والمدينة المنورة والنجف وكربلاء وبغداد وسامراء ومشهد ودمشق، رغم اختلاف هذه المدن في دوائر العرض، ولم يبين لنا (دام عزه) دليل اعتماد هذا التوقيت في كتابه أو الحسابات المعتمدة لاستخراج الجداول التي تضمّنّها كتابه.

واعتماد وقت أذان المغرب في النجف ربع ساعة يحصل عندما تكون الشمس تحت الأفق بزاوية ٤ درجات، والظاهر أنّ عدداً من جداول المواقيت في بعض المدن الدينية المقدّسة قد اعتمدوا هذه الزاوية، ولما كانت تقع إلى الشمال من دائرة العرض التي تمرّ بالنجف صار الوقت يتأخّر عندهم حوالي ٢٠ دقيقة كمدينة مشهد المقدّسة.

ويوجد محذور شرعي من الاسترسال في التأخير احتياطاً، وهو ذمّ بل لعن من يؤخّر صلاة المغرب طلباً لفضيلتها، وعن التشبّه بأتباع أبي الخطاب، فنحن بحاجة إلى معرفة حدود المغرب بدقة أكبر أو بما يضمن جعل المكلف في الجانب الآمن من احتمال مخالفة المطلوب الشرعي، كما تترتب على التأخير محاذير أخرى تتعلّق بمسائل فقهية أخرى<sup>(١٤)</sup>.

وكانت الطريقة القديمة لتحديد المغرب هي النظر المباشر لمغيب الشمس والأفق، فكان معنى المغرب والحمرة ومقدارها معروفاً لدى الناس لرصدهم اليومي، ولكن اعتماد الناس على المؤذنين ولا سيما في المدن ذات البنايات العالية التي تسدّ الأفق، واعتماد المؤذنين على جداول المواقيت أو تسامحهم وقلة خبرتهم جعل هناك شبهة موضوعية في معرفة معنى الحمرة. وكلّ هذه المبررات تعطي لبحثنا عن موضوع هذه المسألة أهمية معتبرة تستحق العناية بها.

##### ٥- الموقف الاستدلالي والروايات الشريفة:

تنقسم الروايات عند النظر الأوّلي للموضوع إلى مجموعات في دلالتها على وقت صلاة المغرب:

المجموعة الأولى: تدلّ على أن وقت المغرب هو سقوط قرص الشمس تحت الأفق، وهي كثيرة وفيها الصحيح ويعضد بعضها بعضاً، وتتضمّن عبارات مترادفة يصعب تأويلها، وتتضمّن عبارات مثل (وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها)، (وقت المغرب إذا غاب القرص)، (إذا غاب القرص أفطر الصائم ودخل وقت الصلاة)، (يدخل وقت المغرب، إذا غاب كرسيها، قرصها، إذا نظرت إليه فلم تره).

المجموعة الثانية: تدلّ على أنّ وقت المغرب هو غياب الحمرة التي في المشرق أو جوازها عن أعلى الرأس، ويتضمّن بعضها ربطاً بين غياب الحمرة وسقوط القرص، مثل: صحيحة بريد عن أبي جعفر عليه السلام، وفيها (إذا غابت الحمرة من هذا الجانب فقد غابت الشمس من شرق الأرض)، ومرسلة ابن أبي عمير، وفيها (فإذا جازت - أي الحمرة - قمة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار وسقط القرص)، وخبر بن أشيم وفيه (إذا غابت هاهنا ذهب الحمرة من هاهنا).

المجموعة الثالثة: تدلّ على انتظار الفحمة تأتي من المشرق، مثل: خبر محمد بن علي الذي رأى الرضا عليه السلام يصليّ إذا أقبلت الفحمة، ويربط بعضها بين مجيء (الليل) وبين الحمرة التي ترتفع فوقه، مثل: صحيحة عبدالله بن وضاح وفيها (وترتفع فوق الليل<sup>(١٥)</sup> حمرة، فيجيبه الإمام عليه السلام: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة).

المجموعة الرابعة: تدلّ على التأخير جملة، مثل خبر أبان (كان رسول الله صلى الله عليه وآله يوتر، على مثل مغيب الشمس إلى صلاة المغرب)، (مسوا بها قليلاً).

المجموعة الخامسة: ما تضمّن ذكر علامات أخرى كوكب أو ثلاثة أنجم.

ويرى بعض الفقهاء تعارضاً بين روايات المجموعتين الأولى والثانية؛ لفكرة تأخر الحمرة عن غياب قرص الشمس، فيحمل الأولى على التقية، ويجمع بعض الفقهاء الآخرين بين روايات المجموعة الأولى وروايات سائر المجموعات بحمل الأخريات على الاحتياط أو الاستحباب، ويجمع بعضهم بين التسمية القليلة وانتظار غياب الحمرة يجعل حد التسمية القليلة إلى وقت غياب الحمرة من المشرق أو من أعلى الرأس.

والذي يفيد التنقيح الموضوعي كما سيأتي أنّ العلامات (غياب الحمرة، وإقبال الفحمة، ورؤية الكوكب) كلّها علامات متفاوتة غير مطّردة؛ لاعتمادها على عوامل جوية متغيّرة، فقد تذهب الحمرة في الأجواء الصافية أو في البحر لعدم وجود الغبار، وقد لا تظهر مطلقاً وتظهر بدلاً عنها زرقة أو خضرة مائلة للبياض في الأجواء الرطبة، وقد تتأخّر زماناً إلى وقت غير طبيعي كلّما اتّجهنا شمالاً. ممّا ينفي ما ذهب إليه بعض الفقهاء من النظر إلى غياب الحمرة كموضوع شرعي مستقلّ والانتظار تعبّداً، ويؤيّد ما ذهب إليه آخرون من أنّ انتظار الحمرة علامة بديلة أو ضامنة لتحقق سقوط القرص.

وبهذا البحث نوّقر للبحث الفقهي احتمالات جديدة لا تصل معها النوبة إلى طرح الروايات.

ويجد الفقيه في العادة تعارضاً بين الروايات التي صرّحت بأنّ وقت المغرب هو غياب قرص الشمس، والروايات التي جعلته في وقت زوال الحمرة المشرقية، أو التي جعلته زوال الحمرة عن أعلى الرأس، أو الآمرة بالتمسية، ويكون الخروج من التعارض بحسب المنهج الاستدلالي على خطوات:

فالأخيرة: عند استقرار التعارض في نظره، فيرجع إلى أحوط الأقوال، وهو اختيار أبعدهما وقتاً، أي الانتظار إلى زوال الحمرة المشرقية من المشرق أو من أعلى الرأس، أيّهما أبعد، دون الوصول إلى تأخير صلاة المغرب حتى اشتباك النجوم أو حتى سقوط الشفق المغربي.

وما قبلها: رفع اليد عمّا يوافق التقيّة منها، وهي الروايات التي جعلت غياب القرص هو وقت صلاة المغرب لموافقته للعامة، وترجيح الأخرى الآمرة بالتأخّر إلى

غياب الحمرة أو التسمية قليلاً. وسلاحظ صعوبة في ذلك لكثرة الروايات المصرحة بأن وقت المغرب هو سقوط قرص الشمس، ولاشتمال تلك الروايات على التعليل الدائم، أو نسبتها إلى نزول جبرائيل عليه السلام بها على النبي صلى الله عليه وسلم؛ يذكر ذلك الأئمة عليهم السلام لتوثيق هذا الوقت والاحتجاج له وتحديد أصالته، مما يصعب معه احتمال النسخ مع قبولنا به مبدئياً.

وما قبلها: ترجيح أكثرها عدداً وأقواها سنداً، وهو لصالح جعل وقت صلاة المغرب عند غياب القرص، ولكن لا يستطيع الفقيه التجرؤ على إهمال الروايات الصحيحة الآمرة بالتسمية أو بالتأخير إلى غياب الحمرة، لا سيما وأنها أحوط الأقوال، ورغم أن الاحتياط أصل عملي يرجع إليه عند التعارض إلا أنه يأخذ مجراه إلى نفس الفقيه الذي تعود على التورع والرعاية لدين الناس، لا سيما إذا وافقته شهرة فتوائية وسيرة متشرعية سادت على أجواء المذهب لقرون طويلة

وما قبلها: الجمع الحكمي بينهما بحسب ما يقبله العرف الشرعي الذي يتلقى كلمات المعصومين من احتمالات، كحمل روايات التسمية وغياب الحمرة على الاستحباب أو الاحتياط.

وأول خطوات حلّ التعارض: محاولة الجمع الموضوعي بينها، كأن يكون زوال الحمرة علامة على سقوط القرص، وكذلك زوالها عن قمة الرأس، وهل يمكن فهم التسمية القليلة على الانتظار إلى زوال الحمرة أم لا؟ وهذا ما يخرج بنا عن الدراسة الموضوعية.

ولم يبعد عن أذهان الفقهاء النظر إلى الموضوع، فاحتمل بعضهم أن المغرب صار مصطلحاً شرعياً، أوسع أو أضيق من المعنى العرفي، وتطور بعضهم به ليشمل بعض المعلومات الفلكية المكتسبة كفكرة الأفق الحقيقي خلف الأفق المحسوس، وغيرها.

## ٦- المعالم الموضوعية الخارجية التي جعلت مداراً للحكم في المسألة:

بمراجعة بحوث فقهاءنا الأعلام نجد أنّ المصطلحات المتداولة في بحث وقت صلاة المغرب وآخر وقت فضيلتها ونافلتها هي:

غياب قرص الشمس، الحمرة، زوال الحمرة، زوال الحمرة من المشرق، وزوالها عن قمة الرأس، الشفق، الحمرة المغربية، ربع الفلك.

وهي منتزعة في الغالب من الروايات الشريفة التي استعملت مصطلحات:

غياب قرص الشمس، الحمرة، غياب الحمرة من المشرق، أقبلت الفحمة، مسّوا قليلاً، مسّوا كثيراً (أتباع أبي الخطاب)، غياب الحمرة من المغرب، جواز الحمرة قمة الرأس، الصفرة، الشفق، اشتباك النجوم، رؤية كوكب، رؤية ثلاثة نجوم، قصرة النجوم، استبانة النجوم، بياض مغيب الشمس، إقبال الظلام، ثلث الليل، ربع الليل.

## ٧- غروب الشمس في اللغة والاستعمال الشرعي:

للفظ (غرب) استعمالات كثيرة، فيصعب إرجاعها إلى أصل واحد، إلا أنّ الأقرب لاشتقاق كلمة المغرب أن تكون من الأصل عَرَبَ معنى بَعُدَ، ومنه الغربية، أي البعد عن الوطن، فغروب الشمس بعدها عن وجه الأرض، كأنه بَعُدَها عن وجه الأرض كما عن ابن فارس<sup>(١٦)</sup>، وتستعمل في المعنى الغريب إذا كان بعيداً عن القبول أو التصوّر. وهذا المقدار من المعنى لا يكشف عن حدّ الغروب، وهل هو غياب القرص تحت الأفق أو يكفي في تحقّقه أن تتجه الشمس نحو الأفق في آخر اليوم كأنها تبتعد<sup>(١٧)</sup>. وعلى كلا الاحتمالين لا يقال إنّ الغروب لم يتحقّق إذا كانت الشمس تحت الأفق. واستعمال الغروب في غياب القرص معنى متواتر ومتفق عليه حتى في اللهجات العامية المختلفة؛ لأنّه ظاهرة تحصل كلّ يوم، ومعلّم للصلاة ولبعض النشاطات المعيشية الأخرى.

وقد حدّدت النصوص الشرعية الفقهية بدقّة مصطلح مغرب الشمس أو غروبها بغياب قرص الشمس، واستعملت مع مفردة الغروب مرادفاتهما مثل الغياب عن النظر، والسقوط وعدم الرؤية، ومن المعروف أنّ المصطلحات الفقهية والشرعية أكثر تحديداً من اللغة؛ إمّا بسبب تنقيح استعمالها بالتطبيق الخارجي المتصل بالمعصوم وكثرة النقاش فيها، وإمّا بسبب تدخّل القرآن والمعصومين عليهم السلام في تنقيح أصل اللغة. ولعلّ ما حصل من استفهامات<sup>(١٨)</sup> عن غروب الشمس والاختلاف في العلامات وعلامية غياب الحمرة نتج بسبب اختلاف المناطق في إمكانية رؤية مغيب القرص، أو من البلبلة التي أحدثها أبو الخطاب، ومن الخطوات والتصريحات (المؤقّته) التي صدرت من الإمام الصادق عليه السلام بشأن مشكلة وقت صلاة المغرب، أو من المبالغة في الاحتياط والوسوسة في الموضوع، لا سيما إذا كان الموضوع شرعياً ومهماً، فتراعى الاحتمالات الضئيلة حتى تخرج الشخص من الاعتدال ومن ذوق الشريعة في النظر إلى المواضيع وفهم النصوص.

ولعلّ بعض الفقهاء احتمل النقل أو الحقيقة الشرعية في معنى الغروب، فناقش في أنّ الغروب هل هو زوال الحمرة المشرقية أو زوال قرص الشمس.

وإلا فإنّ المعنى التكويني واضح ومرتبط بالشمس، فيقال غربت الشمس، وأمّا الحمرة فلازم تكويني لغروبها، ولا يصح عند العقلاء التوجّه للزوم بوجود الأصل الملزوم.

على أنّ الحقيقة الشرعية تكون في المواضيع الشرعية التي تحتاج إلى تحديد معنى جديد غير الاستعمال، أمّا الموضوعات الخارجية فلا يُتصور فيها ذلك، لا سيما وأنّ الله سبحانه قد جعلها علامات واضحة، وعبر عنها النبي صلى الله عليه وآله في زمانه بوضوح وفهمها المعاصرون له بمجرد استعمال المعنى المتداول، ولم يردع المعصومون عليهم السلام عنها. ولو كان

ثمة نقل في معنى الغروب لتمّ الإعلان عنه بما يناسب سعة العبادة المرتبطة به وأهميتها.

وقال السيد الخوئي قدس في التنقيح: «لا إجمال في الغروب حتى يحتاج إلى الشرح والتفسير»، وقال في تعليقه: «إنّ معنى الغروب أمر ظاهر لدى العرف؛ فإنّه في مقابل الطلوع، فكما أنّه بمعنى ظهور قرص الشمس عن المشرق وخروجها عن تحت الأفق بحيث لو لم يكن هناك حاجب من جبل أو سحاب أو غيرها لأمكن رؤيتها ومشاهدتها فكذلك الغروب بمقتضى المقابلة - بمعنى خفاء القرص واستتاره تحت الأفق، بحيث لا يمكن مشاهدتها ولا تقع عليها الرؤية وإن لم يكن هناك أيّ حاجب من الحواجب، أو مانع آخر ككروية الأرض المانعة عن وقوع الأبصار على القرص ومشاهدته بعد سقوطه ودخوله تحت الأفق».

أقول: ظهوره لدى العرف نشأ من كونه اسماً لظاهرة خارجية تحصل كلّ يوم ومتداولة في لسان أهل البلاد العربية، وليس لمقابلته (الدورية) لطلوع الشمس في الاستعمالات اللغوية.

والمقابلة وحدها لا تكفي لفهم الاختلاف التكويني بطريقة العكس، ولم يورد لنا تواتر الموارد التي جاء فيها تقابل الطلوع مع الغروب، فهل يعني مثل قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ﴾<sup>(١٩)</sup>، فهذا التقابل في الأمر بالتسبيح لا يدلّ على التقابل التكويني، إلا أنّه يدلّ على الاختلاف وتوزيع التسبيح على أوقات مختلفة، كما نجد توزيع الحمد بين العشي والظهر في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾<sup>(٢٠)</sup>، وتوزيع الدعاء بين الغداة والعشي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدُ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾<sup>(٢١)</sup>، وتسبيح الجبال بين العشي



والإشراق في قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ﴾<sup>(٢٢)</sup>، فهل يدل هذا على أنّ العشيّ مقابل للإشراق؟

وأما قوله **تدبر**: «فكذلك الغروب بمعنى خفاء القرص واستتاره تحت الأفق، بحيث لا يمكن مشاهدتها ولا تقع عليها الرؤية وإن لم يكن هناك أيّ حاجب من الحواجب، أو مانع آخر ككروية الأرض المانعة عن وقوع الأبصار على القرص ومشاهدته بعد سقوطه ودخوله تحت الأفق» فيناقش فيه أنّ كروية الأرض ليست مانعاً بالمعنى المراد هنا كمانعية الجبل عن رؤية الشمس، بل حتى لو لم تكن الأرض كروية كأن تكون مكعبة أو هرمية لأمكنها حجب الشمس عند دورانها.

ولم تكتف الروايات الشريفة باستعمال مفردة الغروب، بل استعملت معها غياب، وسقوط، وعبارات واضحة أخرى يُطمأنّ بأنّ المراد منها نزول القرص تحت الأفق الغربي، مثل صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله **عليه السلام** قال: (وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها)<sup>(٢٣)</sup>، ورواية جابر عن أبي جعفر **عليه السلام** قال: (قال رسول الله **ﷺ**: إذا غاب القرص أفطر الصائم ودخل وقت الصلاة)<sup>(٢٤)</sup>، وخبر الربيع بن سليمان عن الصادق **عليه السلام** وفيه (إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت)<sup>(٢٥)</sup>، وغيرها من الروايات الكثيرة.

ونشأ في الأعصار الأخيرة تفريق بين الغروب والمغرب، كأنّه اجتهاد وتطوير في اللغة الفقهية، فيكون الغروب هو غياب قرص الشمس، والمغرب هو وقت صلاة المغرب الذي يعرف من العلامات، قال السيد الشهيد محمد باقر الصدر **رحمته**: «ويبدأ وقت فريضة المغرب بمغرب الشمس، ولا يحصل ذلك بمجرد اختفائها عن العين عند النظر إلى السماء، بل بذهاب البقية الباقية من ضوء الشمس في الأفق بعد غيابها، وهي

الحمرة التي نراها من جهة المشرق عند اختفاء قرص الشمس عن الأنظار، ويعبر عنه الفقهاء بالحمرة المشرقية، فإذا تلاشت هذه الحمرة عن جانب المشرق حلّ وقت صلاة المغرب، ويحصل هذا عادة بعد غروب قرص الشمس عن الأفق باثنتي عشرة دقيقة أو بجوالي ذلك»<sup>(٢٦)</sup>.

ولا بأس بتطوير الاستعمال اللغوي واستحداث المصطلحات فهو حاصل في جميع اللغات لتلبية الحاجة المستحدثة، ولكن بشرط عدم خروجه عن حوزة الفقه إلى التفسير في مثل قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾<sup>(٢٧)</sup>، وبشرط الانتباه إلى عدم جرّه إلى فهم النصوص الدينية التي تُفهم في ضوء مداليل الألفاظ في زمان نزولها أو صدورها، وبعد الفراغ من كون وقت صلاة المغرب هو ذلك الوقت الذي ينتظر له المصليّ والصائم، وملاحظة وجود علامة فارقة يتعلّق بها المصطلح، وبشرط أن لا يتحوّل الأمر إلى مصادرة على المطلوب وعلامة على الواقع الموضوعي الخارجي.

وقد تأتي مفردة المغرب ويراد بها صلاة المغرب، مثل قول الإمام عليه السلام: (مسوا بالمغرب)<sup>(٢٨)</sup>، فلا يعقل أن تكون التسمية بنفس الظاهرة الخارجية.

## ٨- حساب غياب قرص الشمس

يمكن للفرد الاعتيادي مراقبة مغيب قرص الشمس يومياً وتسجيله في تأريخه لمدة سنة كاملة، وسيكون ثابتاً لقراءة مئة عام، كما يمكن لمن علم وقت طلوع الشمس ووقت الزوال أن يضاعف الوقت بعد الزوال؛ لأنّ الوقت بين طلوع الشمس وبين الزوال هو نفس الوقت تقريباً بين الزوال ومغرب الشمس.

وقد لا يمكنه ملاحظة قرص الشمس وقت الغروب بسبب الغبار أو الغيوم فيمكن الموازنة بين قياسات الأيام قبله وبعده بشكل منسجم بدون أن يحتل تفاوتاً كبيراً.

وقد وصل علم الفلك الحديث اليوم إلى درجة عالية من الدقة في مثل هذه الحسابات، وأصبح من الممكن حساب موقع الشمس اعتماداً على رقم اليوم في السنة<sup>(٢٩)</sup>.

كما يمكن الثقة باطراد تلك الحسابات لعدّة أدلّة، منها علمية ومنها عرفية وموضوعية يمكن للفقيه الثقة بها، منها ما ذكره سماحة الشيخ محمد اليعقوبي رحمته الله من أنّ جداول المواقيت تمّ اختبارها لسنوات طويلة فأثبتت دقتها<sup>(٣٠)</sup>.

وإلى الربع الأول من القرن العشرين كانت حركة الشمس والنجوم تعتمد على رؤية الإنسان واعتباره، فيقال طلعت الشمس ولا يقال دارت الأرض بوجهها نحو الشمس، ويقال جازت الشمس خط الزوال، وغيرها من التعابير، التي ورد نظيرها في القرآن والروايات الشريفة، مع معرفة المعصومين سلام الله عليهم بحقيقة ما عليه النظام الشمسي وحركة الكواكب. وقد طوّر الراصدون من قديم الزمان وحديثة وسائل لقياس حركة الشمس من الأرض حتى مع فرض أنّها هي تدور، ولا زال التعامل مع الحركة الظاهرية للشمس هو الأسهل والأكثر عملية في بعض التخصصات.

## ٩- الظواهر البصرية في الغلاف الجوي ( *Optical phenomena in the atmosphere* )

وتختلف الظواهر البصرية في جوّ الأرض - كالحمرة والشفق - عن حركات الأجرام الفلكية؛ لأنّ الظواهر البصرية تتأثر بمكوّنات الغلاف الجوي، وتلك المكوّنات من غازات وعوالق قد تختلف أحياناً، إلا أنّ ما يهوّن الخطب أنّ اختلاف الغازات الجوية لا يُشكّل فارقاً كبيراً في الظواهر الجوية<sup>(٣١)</sup>، كما أنّ النسب المثالية لمكوّنات الغلاف الجوي مرتبطة بحياة الإنسان والبيئة الطبيعية حوله، فيشعر بكلّ اختلاف غير طبيعي فيها.

ويؤثر الغبار بدرجة أكبر على ظهور الحمرة في الغلاف الجوي، وتوجد نسبة طبيعية من الغبار في الجوي، وأية زيادة غير طبيعية في نسبة الغبار تعتبر من الموانع التي لا يقاس عليها عند حساب الوقت الطبيعي لأيّة ظاهرة جوية. ويصل ارتفاع ذرات الغبار بين ١٧ - ٢٢ كيلومتراً<sup>(٣٢)</sup>، ولكن ذرات الغبار الكبيرة لا ترتفع أكثر من ١٠ كيلومتراً<sup>(٣٣)</sup> في الغلاف الجوي، ولا يكون كثيفاً في ذلك الارتفاع؛ لأنّ ذرات الغبار الكبيرة التي يمكن أن تثيرها الرياح تنزل بسبب الجاذبية، إلا في غبار البراكين الذي يسبب لونهاً خاصاً ويصل إلى أكثر من ٢٠ كم<sup>(٣٤)</sup>، أو الغبار الناتج من النيازك التي تحترق كوكب الأرض وتحترق في غلافه الجوي، كما تؤثر الرطوبة في ظاهرة التشتت الضوئي.

ويؤثر الدخان والغازات والرطوبة على الظواهر الجوية ومنها حمرة المغرب، ولكن بعض هذه العوامل لا نتصوّر وجودها بشكل مؤثر في زمان صدور النص؛ لأنّها من مخلفات الحياة الصناعية اليوم.

ولكننا سجّلنا تأثير زيادة نسبة الرطوبة على الحمرة المشرقية في عملية الرصد التي تمت يوم ٢٠١٩/٥/١ حيث كانت نسبة الرطوبة عالية، ولم تكن هناك حمرة مشرقية، بل كان بدلاً عنها لون أخضر - رمادي مائل للبياض بسبب تأثير جزيئات الماء التي تحجب الأفق الغربي بشكل كامل.

فيمكن إذن تعميم الحسابات التي وصلنا إليها إلى الأيام التي لم يتمّ رصدها من السنة، وتعميم حسابات هذه السنة إلى جميع السنين.

#### ١٠- المحلّية في المواقيت:

يقتضي شكل الأرض الكروي ودورانها حول محورها الذي يكون شبه عمودي على الخط الواصل بين مركزي الأرض والشمس أن يكون وجهها المقابل للشمس مضاءً

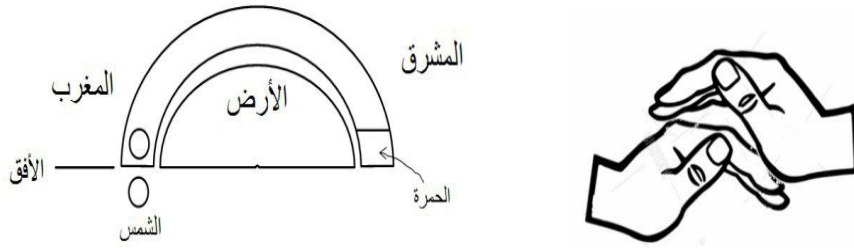
والوجه الآخر مظلماً، ثم يتدرّج الظلام من هذه الجهة والنهار من هذه الجهة تدريجياً، فيتناوب الليل والنهار، وبه فُسر قوله تعالى: ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ﴾ (٣٥).

ونجد في الروايات الشريفة أنّ الإمام الصادق (عليه السلام) يشرح لأصحابه كيف يتحرّك الليل والنهار عبر الأرض، ففي رواية أبي ولاد قال: (قال أبو عبدالله (عليه السلام): إنّ الله خلق حجاباً من ظلمة ممّا يلي المشرق، ووكل به ملكاً، فإذا غابت الشمس اغترف ذلك الملك غرفة بيده ثم استقبل بها المغرب يتبع الشفق ويخرج من بين يديه قليلاً قليلاً، ويمضي فيوافي المغرب عند سقوط الشفق فيسرح [في] الظلمة ثم يعود إلى المشرق، فإذا طلع الفجر نشر جناحيه فاستاق الظلمة من المشرق إلى المغرب حتى يوافي بها المغرب عند طلوع الشمس) (٣٦). وهذا الحديث الشريف يكشف عن فكرة اختلاف المواقيت على الأرض وتغيّرها التدريجي، ولا تناقض بين وصف مقادير الأمور وحركة الفلك بالميكانيك الطبيعي أو بالملك، فليس أحدهما في عرض الآخر وموازاته.

وفي خبر علي بن أحمد بن أشيم، عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: (سمعتة يقول: وقت المغرب إذا ذهبت الحمرة من المشرق. وتدري كيف ذلك؟ قلت: لا، قال: لأنّ المشرق مطّل على المغرب هكذا - ورفع يمينه فوق يساره - فإذا غابت هاهنا ذهب الحمرة من هاهنا) (٣٧).

ولم ينقل لنا الراوي حركة يدي الإمام (عليه السلام) الشريفتين بدقّة، ولكن يحتمل منها أنّه حرّكهما على بعضهما بشكل دائري، وما نعينه أنّ الإمام (عليه السلام) كان يشرح لأصحابه كيفية حصول ذلك، وأنّه يخبرهم بوجود تغيّر عالمي لا يقبل معه احتمال اتحاد جميع الأرض بوقت واحد لصلاة المغرب.

والشكل التالي يمثل تصورنا لحركة الإمام عليه السلام، وهو ما سيؤيد فكرة أنّ ذهاب الحمرة مرتبط بسقوط القرص ودالة عليه.



شكل رقم (٢) تصوّرنا لحركة يدي الإمام الشريفتين في تشبيه ارتباط ذهاب الحمرة مع مغرب الشمس.

والمحصلة - علمياً وروائياً - أنّ الليل والنهار يختلف على بقاع الأرض، والليل أو النهار يزحف من شرق المعمورة إلى غربها كلّ يوم، ولا وجود لتوقيت عالمي موحد لأهل الأرض لا عرفاً ولا شرعاً ولا في العلوم الحديثة.

مما لا خلاف فيه اليوم أنّ على كلّ فرد أن يصلي حين تغرب الشمس عنده، وليس هناك مواقيت عالمية يمكن أن يجتمع عليها أهل الأرض؛ فإنّ الصلاة قبل غروب الشمس المحليّة للاتفاق مع أهل بلد له أهمية يكون مخالفاً للروايات الشريفة الآمرة بالصلاة عند مغرب الشمس.

ويؤيد ذلك معتبرة الصدوق في مجالسه عن جعفر بن علي بن الحسن الكوفي عليه السلام، عن جده الحسن بن علي بن عبد الله، عن جده عبد الله بن مغيرة، عن عبد الله بن بكير، عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (سمعتَه يقول: صحبني رجل كان يمسّي بالمغرب ويغلس بالفجر، فكنت أنا أصليّ المغرب إذا وجبت الشمس وأصليّ

الفجر إذا استبان لي الفجر، فقال لي الرجل: ما يمنعك أن تصنع مثل ما أصنع، فإنّ الشمس تطلع على قوم قبلنا وتغرب عنا وهي طالعة على آخرين بعد، قال: فقلت إنّما علينا أن نصليّ إذا وجبت الشمس عنا، وإذا طلع الفجر عندنا ليس علينا إلا ذلك، وعلى أولئك أن يصلّوا إذا غربت عنهم<sup>(٣٨)</sup>.

وتتضيق المحلّية إلى درجة أزيد من ذلك، كما في صحيحة زيد الشحام قال: (صعدت مرّة جبل أبي قبيس والناس يصلّون المغرب فرأيت الشمس لم تغب، إنّما توارت خلف الجبل عن الناس، فلقيت أبا عبد الله عليه السلام فأخبرته بذلك، فقال لي: ولم فعلت ذلك؟ بئس ما صنعت إنّما تصلّيها إذا لم ترها خلف الجبل غابت أو غارت ما لم يتجلّلها سحاب أو ظلمة تُظّلّها، فإنّما عليك مشرقك ومغربك، وليس على الناس أن يبحثوا)<sup>(٣٩)</sup>.

وروي ما يُستشعر منه خلاف ذلك، أي: التوسعة والعالمية فلكياً أو شرعياً في المغرب:

أمّا العالمية فلكياً فهي رواية القاسم بن عروة عن بريد بن معاوية، عن أبي جعفر عليه السلام قال: (إذا غابت الحمرة من هذا الجانب - يعني من المشرق - فقد غابت الشمس من شرق الأرض وغربها)<sup>(٤٠)</sup>، فقد حُمّلت عبارة (شرق الأرض وغربها) على التوسعة، واحتمل آخرون أن يكون المراد منه بالنسبة للناظر أو ما هو أوسع من المحلّية وأقلّ من العالمية، ورواها الكليني عن القاسم بن عروة عن الحسين بن سعيد، وبسند ثالث عن ابن فضال.

والقاسم بن عروة لم يرد فيه توثيق، ونفى السيد الخوئي في ترجمته إمكانية توثيقه بالقرائن المذكورة في حقه، رغم رواية هؤلاء الأجلاء وأحمد بن محمد بن أبي نصر عن

القاسم بن عروة وغيرهم في الروايات الكثيرة التي وقع في سندها القاسم في الاستبصار والكافي، إلا أنّ السيد الخوئي قدّم فند جميع القرائن الدالّة بصورة غير مباشرة على وثاقته<sup>(٤١)</sup>.

وما لاحظته على روايات القاسم بن عروة أمران يحتمل أن يدخل الخلل على متن رواياته منهما، الأول: هو التعليل الذي يرد في رواياته ممّا يحتمل أنّه من كلامه المتسامح اختلط مع كلام الإمام بطريقة ما، والثاني: أنّه ربّما كان غير دقيق في النقل وفي تدكّر النص الأصلي الذي سمعه فنجد عدم الدقة إلى درجة يصل بها إلى التناقض أحياناً<sup>(٤٢)</sup>.

وكيفما كان فإنّ التعليل غير متصوّر على مدى واسع؛ لما عرفناه من طبيعة الغروب، ومحليّته، ولكون هذه الرواية مناقضة لما تقدّم من قول الإمام (عليه السلام): (إنّما عليك مشرقك ومغربك)، ومناقضة لما سيأتي من غروب الشمس في مكان قبل مكان، فيُحتمل في قوله (عليه السلام) في رواية القاسم: (إذا غابت الحمرة من هذا الجانب - يعني من المشرق - فقد غابت الشمس من شرق الأرض وغربها) أنّه يعني أرض الراصد، وليس كوكب الأرض أو مطلق الأرض، ولعلّ الإمام كان يقصد ما قاله في روايات أخرى أنّ الحمرة إذا غابت من المشرق فقد غابت من المغرب كما في رواية علي بن أحمد بن أشيم المتقدمة، ففهم أحد الرواة عموميّتها، والله العالم.

ويُفهم من بعض الروايات التوسّع الشرعي وإن خالف التعدد في الغروب كما في صحيحة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألته عن وقت المغرب قال: قال: لي مسوا بالمغرب قليلاً؛ فإنّ الشمس تغيب عندكم قبل أن تغيب من عندنا)<sup>(٤٣)</sup>.



والتعليل في آخر الحديث غير معهود عن الأئمة عليهم السلام؛ ولذا احتل السيد محمد رضا المدرسي اليزدي دام ظلته التقية فيه بالخصوص «لأن الملاك لكل مكان مشرقه ومغربه، كما ورد في بعض الروايات (إنما عليك مشرقك ومغربك).. ووجه صدوره تقية هو أن يقدر المكلف على الدفاع عن نفسه في مقابل العامة لا سيما في ذلك العصر الذي كثير من عامة الناس، بل بعض الخاصة منهم يتوهمون أن وجه الأرض مستوي لا كروي. وأما حمله على غيبوبة الشمس في مكان مانعية الجبل عن رؤيته وأمره عليه السلام بالتأخير حتى تغيب الشمس من مكانه عليه السلام الذي يوافق أفقه أفقه فهو خلاف الظاهر، ولا شاهد عليه وإن كان ورود الحكم بنحو القضية الخارجية ربما يقوي ما ذكر من الاحتمال - يعني دام ظلته: احتمال مانعية الجبل - إلا أنه لا يقاوم ما ذكرنا» (٤٤).

وورد عليه:

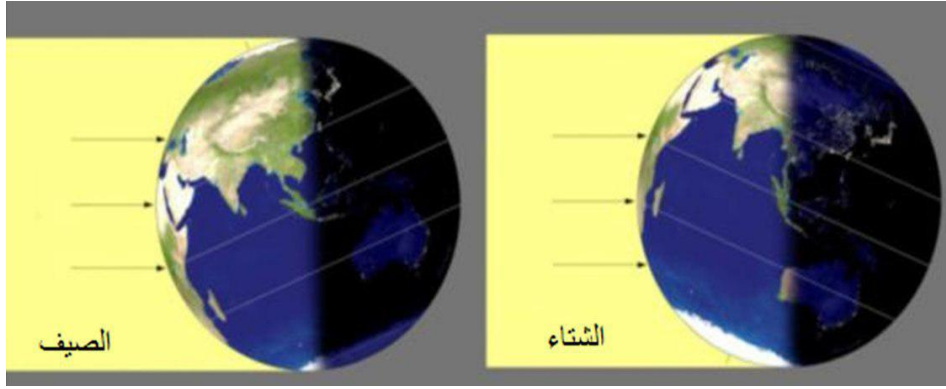
١- إن احتمال التقية يُصار إليه عادة عند التعارض بين النصين وصعوبة الجمع بينهما، ولم تصل النوبة إلى ذلك، فالاحتمال المذكور يسبق مرحلة الحمل على التقية، ولا يقابله ليكون مقاوماً له.

٢- إن معالجة التعارض في العادة يؤدي إلى حمل النص على خلاف المعنى المتبادر منه مما تقبله اللغة والمجاز، وما ذكر من احتمال من هذه الموارد، فهو أولى من إسقاط النص وحمله على التقية.

٣- إن الذي يسبق إلى أذهان الباحثين عادة هو ربط التوقيت بكروية الأرض، فيحتملون أن القبل والبعد تعتمد على كروية الأرض واختلاف المغارب، ولكن قد تكون هناك عوامل أخرى تؤثر عليها، مثل وجود الغبار المانع من رؤية الشمس، أو الذي يحتفظ بمقدار كبير من الإنارة كما هو مشاهد خارجاً في الأيام التي يكون فيها

غبار أو غيم؛ فإنّ أشعة الشمس تنعكس عليها وتتشتت في الأجواء، فيحتاج أهل تلك المناطق للتمسية والتأخر للتأكد.

علماً أنّه ليس دائماً تغرب الشمس في الكوفة قبل المدينة؛ وذلك لأنّ محور الأرض ينحني إلى الشرق في الشتاء، وفي الصيف ينحني إلى الغرب، كما في الشكل التالي:



شكل رقم (٣) تغيّر الآفاق بين الشتاء والصيف، لاحظ تزامن أستراليا مع الصين. فيكون غروب الشمس في المدينة المنورة في نفس توقيت غروبها في الكوفة من الأوّل من حزيران إلى الأسبوع الأوّل من تموز<sup>(٤٥)</sup>.

٤- إنّ المدينة المنورة نفسها لا يمكن رؤية غروب الشمس تحت الأفق فيها؛ لوجود جبال في الجانب الغربي، فيحتمل أنّ شيعة الإمام عليه السلام فيها كانوا يعتمدون بدائل لمعرفة الغروب، فلعلّ تلك البدائل مختلفة لا تصلح لتطبيقها في منطقة السائل، وهي الكوفة. ومحلية الغروب كظاهرة واضحة في هذه الرواية بين المدينة والكوفة، فيصعب تعميمها إلى كلّ مكان.

٥- لم أعرف وجه الدفاع عن التسمية بالمغرب ضدّ مَنْ يتصوّر أنّ الأرض مستوية إذا قيل له أنّ الشمس تغيب مثلاً في الكوفة قبل غيابها في المدينة عند الإمام عليه السلام، وهل سيزيدهم ذلك إلا استغراباً من الشيعة؟ وهل أنّ التسمية خاصّة بغير مَنْ كان في المدينة المنورة؟ وسيأتي محلّ مناسب لآخر الرواية إن شاء الله في البحث عن التسمية القليلة.

ولكن يظهر أنّ للسيد اليزدي دام ظلّه رؤية اجتهادية في التقيّة تجعلها تشمل توفير العذر للشيعة أمام مخالفيهم، وقد طبّقها في موضع آخر من بحثه الشريف، وهي لا تخلو من مؤونة.

والنتيجة: أنّه لا مشكلة في المحليّة في المواقيت وأنّ لكلّ بلد وقته الخاص لصلاة المغرب ولجميع الصلوات، قال السيد الخوئي قدس سرّه: «أنّ المدار في طلوع الشمس وغروبها إنّما هو على الطلوع والغروب عند كلّ شخص وبلده، وقد قامت على ذلك ضرورة الفقه، فإنّ الأرض كروية، ومدارات الشمس والبلدان مختلفتان، فعند غروبها في بلد لا يمكن أن يتحقّق الغروب في كلّ بلد وصقع، بل تختلف في ذلك الأماكن والبلدان، فقد يكون غروباً في مكان ويكون في مكان آخر قبل المغرب بساعة وفي مكان ثالث قبل المغرب بساعتين وفي رابع مضت من الليل ساعة وهكذا، كما أنّ الأمر كذلك في الطلوع. وبعبارة مختصرة: أنّ في الأربع والعشرين ساعة - بجميع آناتها - طلوع في مكان وغروب في مكان آخر؛ لأنّ ذلك مقتضى كروية الأرض، والمدار فيهما على طلوع كلّ بلد وغروبه، سواء أكان في محلّ آخر غروب أو طلوع أم لم يكن، ومن هنا ورد في بعض الروايات: (وإنّما عليك مشرقك ومغربك). فإذا عرفت ذلك فنقول: لا معنى لقوله عليه السلام (فإنّ الشمس تغيب من عندكم قبل أن تغيب من عندنا)، ولا

مناص إلا من حملها على صورة توافق البلدين في الأفق، وغيبوبة الشمس عن النظر في بلدهم قبل الغروب لمكان جبل أو نحوه ممّا يقتضي استتار القرص عن ذلك البلد، وإلا فلا معنى لهذا التعليل كما عرفت. إذن ليست في الرواية دلالة على وجوب التأخير إلى تجاوز الحمرة عن قمة الرأس، وإنّما الأمر بتأخير الصلاة عن الغروب من أجل الاحتياط؛ لاحتمال عدم الغروب في الواقع واستناد الاستتار إلى جبل أو طلل ونحوهما<sup>(٤٦)</sup>.

### ١١- الفحمة أو إقبال الليل من جهة المشرق:

الفحمة والظلام الذي يرتفع من جهة المشرق ظاهرة بصرية وردت في روايات المعصومين عليهم السلام كعلامة مرتبطة بغياب قرص الشمس، كما في خبر علي بن سيف<sup>(٤٧)</sup> عن محمد بن علي - ربّما بن جعفر، أو بن الحسين بن زيد، وكلاهما مجهول، أو الهمداني الضعيف - قال: (صحبت الرضا عليه السلام في السفر فرأيتَه يصلي المغرب إذا أقبلت الفحمة من المشرق، يعني السواد)<sup>(٤٨)</sup>، والظاهر أنّ عبارة (يعني السواد) ليست من كلام محمد بن علي الذي رأى فعل الإمام عليه السلام لا قوله، بل من كلام مَنْ روى عنه.

وروي مرسلًا عن أهل السنّة عن النبي صلى الله عليه وآله قال: (إذا أقبل الظلام من هنا وأشار إلى المشرق وأدبر النهار من ههنا وأشار إلى المغرب فقد أظطر الصائم)<sup>(٤٩)</sup>. وإقبال الظلام أو الليل هو اللون الداكن الذي يشاهد في المشرق ويرتفع قليلاً قليلاً.

وصحيحة عبدالله بن صباح قال: (كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام: يتوارى القرص ويُقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الليل حمرة ويؤدّن

عندنا المؤذّنون، أفاصلي حينئذٍ وأفطر إن كنت صائماً أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الليل؟ فكتب إليّ: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك<sup>(٥٠)</sup>.

وقد تقدّم شيء من التعليق عليها، وقلنا إنّ لسانها لسان الاحتياط في الشبهة الموضوعية للسائل ولمن يعيش في مثل أجواء السائل الجغرافية والاجتماعية. وهي تدلّ على اعتماد مؤذني تلك المنطقة عند ارتفاع الظلام من المشرق مع بقاء حمرة المشرق فوق تلك الظلمة.

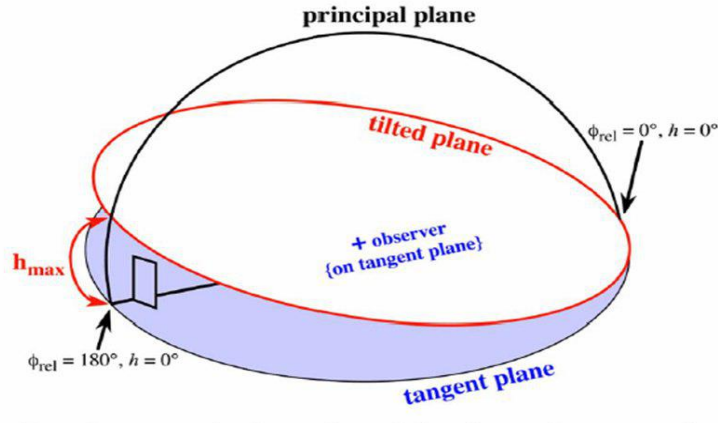
وقوله (وتستتر عنا الشمس) لعلّه يقصد: تخفى عنا الشمس، فلا نرى غياب قرصها وسقوطها عن الأفق.

وما في كتاب الفقه الرضوي «وأول وقت المغرب سقوط القرص، وعلامة سقوطه أن يسودّ أفق المشرق، وآخر وقتها غروب الشفق»<sup>(٥١)</sup>.

والسواد يعني الدكونة، وهي اللون الرمادي الداكن، ولذا يُسمّى العراق بأرض السواد؛ لكثرة النخيل التي تبدو بساينها داكنة للقادم إليها من خارجها، ولون النخيل أخضر داكن وليس أسوداً، ولم تكن تقسيمات الألوان كما هي عليه اليوم من التفصيل والدقة.

## ١٢- تنقيح موضوع الفحمة (Antitwilight) فلكياً:

والفحمة من المشرق هي ظلّ الأرض على غلافها الجوي وتُسمّى بالظلام المقابل للغروب (Antitwilight)، والشكل التالي شكل تقريبي يوضّح كيفية حصوله هندسياً.



شكل رقم (٤) يوضح ببساطة معنى الفحمة.

ويشير الرمز ( $h$ ) في الشكل أعلاه إلى الارتفاع عن سطح الأرض، و ( $\varphi$ ) إلى زاوية الأفق فإذا ابتدأنا من نقطة غروب الشمس بقيمة (صفر) لها، فإنها ستكون بقيمة ( $180^\circ$  درجة) في النقطة المقابلة<sup>(٥٢)</sup>.

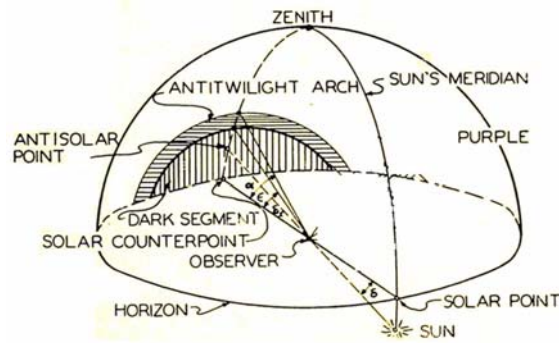
وظلّ الأرض على غلافها يظهر عند زاوية (صفر) للشمس، أي عند غياب القرص، ويكون ساعتها بسعة  $25$  درجة من الأفق ( $\varphi$ )، وفي زاوية  $1.09$  للشمس يكون بسعة  $80$  درجة.

وبحسب منطقة دراسة (Oleg S. Ugolnikov, and Igor A. Maslov) يكون ارتفاع منطقة الفحمة فوق الأرض  $15$  كيلومتراً، لحظة غياب قرص الشمس<sup>(٥٣)</sup>، أي في زاوية (صفر درجة).

وبحسب منطقة دراسة (David K. Lynch, David S. P. Dearborn, ) (And Steven C. Richtsmeier) فإن ارتفاع منطقة الفحمة ( $16$  كيلومتراً)<sup>(٥٤)</sup>.

وتشير دراسة (Raymond L. Lee, Jr. And Duncan C. Mollner) إلى اختلاف مستوى الدكونة بحسب العوالق التي في الهواء<sup>(٥٥)</sup>.

وتتوسع العتمة في الأفق كلما نزلت الشمس، كما في الشكل التالي:

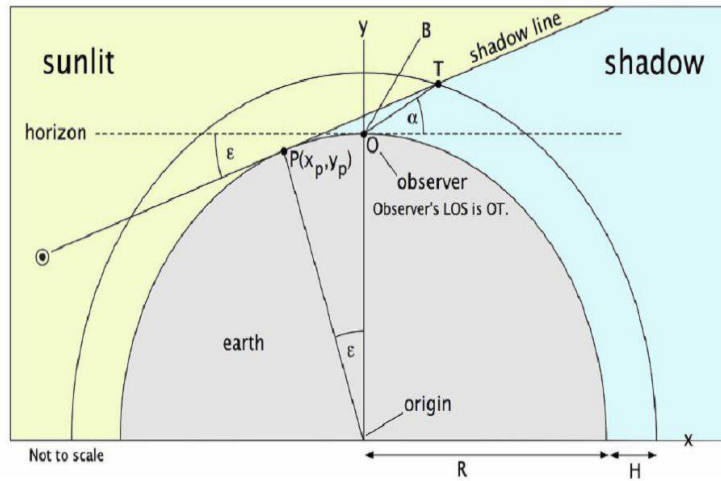


شكل رقم (٥) زيادة ارتفاع الظلام وسعته على الأفق ( $\varphi$ ) ودكونته مع نزول قرص الشمس.

ومن الواضح هندسياً أنّ ظلّ الأرض يبدأ مع غياب القرص، فهي علامة على غيابه ولازم له، ويمكن اعتمادها في حال عدم القدرة على إحراز غياب قرص الشمس. وقال السيد الخوئي قدس: «إنّ الشمس بمجرد دخولها تحت الأفق يشاهد أنّ الفحمة أخذت بالارتفاع، فتتصاعد متدرجاً»<sup>(٥٦)</sup>.

وعند رصدنا لظهور الفحمة في أجواء مدينة النجف بتاريخ (٢٠١٩/٤/١٣) ظهرت الفحمة في وقت غياب القرص، ولكنها بلون أقلّ دكونة، ثم ازدادت دكونتها شيئاً فشيئاً، أمّا الرصد خارج مدينة النجف في مناطق زراعية نقية فكانت الفحمة أوضح بتاريخ (٢٠١٩/٤/٢٦)، وأمّا الرصد يوم (٢٠١٩/٥/١) فلم نر الفحمة بشكل مفصل لشيوع إضاءة منتشرة بسبب الرطوبة.

ويمكن حساب ارتفاع تلك الفحمة هندسياً وبشكل تقريبي من معرفة زاوية الشمس تحت الأفق، كما في الشكل التالي<sup>(٥٧)</sup>:



شكل رقم (٦) حساب ارتفاع الظلام في الشرق من زاوية الشمس.

فمجيء الفحمة إذن يكون دالة لغياب القرص، ولكن تسميتها بالفحمة قد يُفهم منه السواد الإضافي وليس أي ظل مما يحصل عند زاوية (صفر)؛ فإنّ الظل يزداد دكونة، ويكون مركزه داكناً عند زاوية (١.٥٩) درجة للشمس، ولكن بحسب رصدنا وتسجيلنا للوقت فإنّ سواد الفحمة يختلف بعد ٤ دقائق تقريباً بعد الغروب، وهو عندما تكون الشمس بدرجة (١.٠٧) تحت الأفق تقريباً.

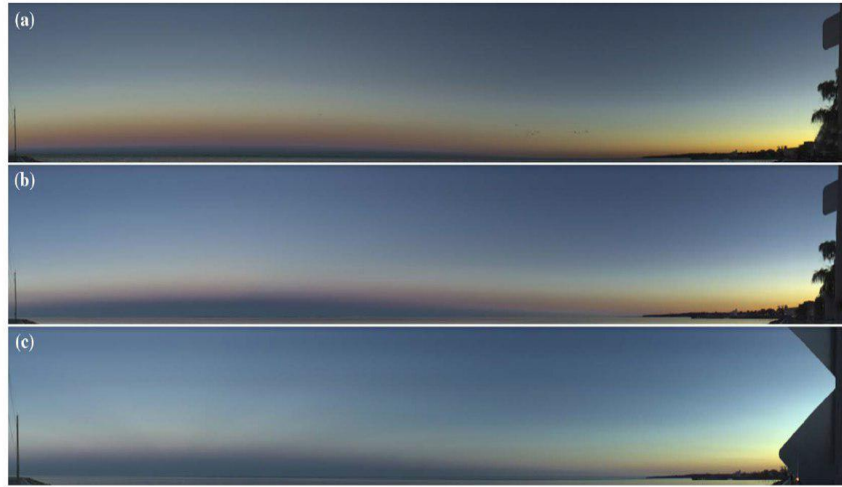
وأما امتداد الفحمة على الأفق فالظاهر من كلام السيد الخوئي أنّ الفحمة هي تلك التي تطلع من جهة مشرق الشمس ولا يحتاج تحقّقها إلى الامتداد على الأفق، ولكنها منطقة غير محدّدة، كما ستري.



### ١٣- العلاقة بين الفحمة والحمرة المشرقية:

وقبل الدخول في بحث الحمرة المشرقية ينبغي التنبيه إلى العلاقة بين الفحمة والحمرة التي تعلوها، فإنّ الفحمة تشكّل منطقة الظلّ، والحمرة التي فوقها تمثل منطقة انعكاس الأشعة الحمراء المتأتية من الأفق الغربي والتي تقع على المنطقة التي تقع فوق منطقة الظلّ، وإذا كان ارتفاع منطقة الظلّ ١٦ كيلومتراً فإنّ منطقة الحمرة تعتمد على العوالق والغبار الذي يرتفع لأكثر من ١٦ كيلومتراً وإلى حدّ ٢٢ كيلومتراً، وهو الغبار الخفيف، فيكون سمكها في الأجواء المغبرة قرابة ٦ كيلومترات.

والشكل التالي يعرض ١٨٠ درجة من الأفق بين المغرب ( $\varphi = 0$ ) (على اليمين) والمشرق ( $\varphi = 180$ ) (على اليسار):



شكل رقم (٧) ثلاث صور تمثل زيادة منطقة الفحمة مع نزول الشمس تحت الأفق بزوايا ( - ١.٥٦ درجة) في الأعلى، و ( - ١.٧٧ درجة) للصورة في الوسط، و ( - ١.٧٤ درجة) للصورة في الأسفل.

ويلاحظ منه اختفاء الحمرة عند درجة ( - ١.٧٤ درجة تحت الأفق) وهو ما يقارب ٦.٥ دقائق بعد المغرب.

وترتفع الحمرة فوق الفحمة لدقائق ولكنها تختفي عاجلاً ضمن منطقة تُسمى بجزام الزهرة (Belt of Venus)؛ لأنّ كوكب الزهرة يظهر في هذه المنطقة، وفي نفس هذه المنطقة يبقى شفق لا يحتفظ بلونه الأحمر طويلاً بعد مغرب الشمس، وسنتحدث عنه في الشفق المشرق.

وتتفاوت سعة هذه المناطق اعتماداً على مكونات الغلاف الجوي وقتها، ولكنها بشكل تقريبي (١٥ - ٢٢ درجة لمنطقة الحمرة)، (٨ - ١٥ درجة لمنطقة الظل).

وقال السيد الخوئي رحمته: «إنّ الفحمة إنّما تقبل بالاستتار كما أنّ البياضة عند الفجر إنّما تقبل بطلوع القرص عن تحت الأفق.. فإنّ الشمس بمجرد دخولها تحت الأفق يشاهد أنّ الفحمة أخذت بالارتفاع فتتصاعد متدرّجاً...»<sup>(٥٨)</sup>.

#### ١٤- معنى المشرق في الروايات:

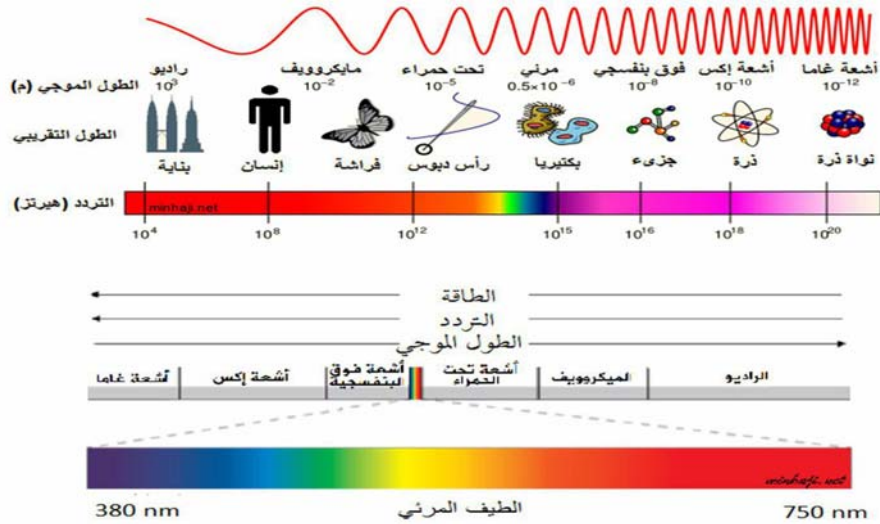
يُحتمل في مفردة (المشرق) الوارد في الروايات الشريفة معنيان: الأوّل هو جهة الشرق الجغرافي للناظر، والثاني هو موضع طلوع الشمس. وكلا المعنيان منتزعان من طلوع الشمس، ومن الصعب احتمال أنّ الثاني هو المعنى العرفي المقصود في النصوص مع ما يُعرف عن الاستعمال العرفي من تسامح، لا سيما وأنّ طلوع الشمس متغيّر عبر السنة، وأنّ ظاهرة الفحمة التي تأتي من قبل المشرق أعرض من موضع طلوع الشمس بكثير، فإنّ أوّل طلوع الفحمة يحتل قرابة ٢٥ درجة من الأفق الدائري، كذلك الحال في التعبير عن الحمرة التي في المشرق، فمن البعيد أن تكون خاصة بمنطقة طلوع الشمس.

ولا يمكن تحديد نقطة شروق الشمس بدقة؛ فإنّ المعالم القريبة التي يمكن تشخيص موضع شروق الشمس بحسبها تختلف زاويتها في عين الناظر إذا تحرك يميناً أو شمالاً، وأثناء عمليات الرصد كنت أتحرك لأمتار من أجل أن أتجنب بعض العوائق التي تمنعني من رؤية غروب الشمس كبناء بعيد أو شجرة.

### ١٥- اللون الأحمر في العرف وفي الفيزياء:

تصدر من الشمس ترددات مختلفة تتراوح بين ألف متر للموجات الراديوية وجزء من عشرة مليارات لأشعة أكس وأقل من ذلك لأشعة جاما.

ولا تدرك العين منها سوى مدى ضيقاً يُسمى المدى المرئي (Visible range) يتراوح بين (٠.٧٩ نانومتر<sup>(٥٩)</sup> للضوء الأحمر)، و (٠.٣٩ نانومتر للضوء الأزرق) وتتوزع الألوان المرئية الأخرى بينهما أو تتركب منهما، فالأصفر مثلاً ينتج من تركيب الضوء الأحمر مع الضوء الأخضر.



شكل رقم (٨) الطيف الكهرومغناطيسي ونطاق الأشعة المرئية منه.

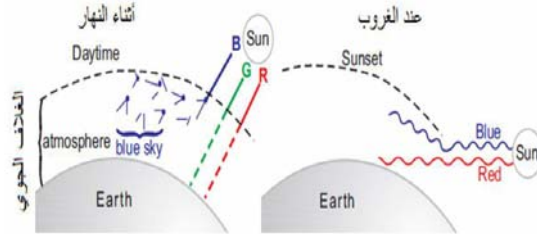
فالأحمر لون معروف، وإذا طغى عليه لون آخر لا يسمى به، وإذا اختلط بغيره لم يسم بالأحمر، فإنه إذا اختلط بالأخضر صار أصفر اللون، وإذا اختلط بالأزرق صار بنفسجياً وإذا اختلط بالأسود صار بنياً.

نعم، قد يُحتمل من الحمرة هي مسحة الاحمرار التي تضاف إلى الزرقة، أو التي يُستبدل بها سواد الليل، فتلاحظ حتى لو كان الطاغى على النظر اللون الأزرق، ولكن هذا الانطباع في العرف لا يخرج عن الحس، فنسبة الحمرة، إذا لم تظهر للعين لا يمكن اعتبارها حمرة.

وتنشق الحمرة عن اللون الأبيض في حال دخول أشعة الشمس عبر موشور زجاجي شفاف.

وحينما تسقط الأشعة الضوئية القادمة من الشمس بشكل عمودي أثناء الظهيرة أو شبه عمودي، فإنّ البصر لا يلاحظ الاشتقاقات اللونية بسبب قلة الانكسار في جو الأرض، إلا من حيث استطارة الأشعة الزرقاء التي تمنح السماء زرققتها المعهودة.

ويعاني ضوء الشمس الأبيض من الانكسار الضوئي حينما يدخل من الفضاء إلى جو الأرض المليء بالغازات، وتتشتت مركّبات الضوء الأخضر؛ لأنها تختلف في انكسارها، وتأثرها بتغيّر الوسط، ومع ميلان الشمس نحو الغروب وسقوط الأشعة بزوايا أكبر تؤثر الغازات والعوالق التي تكون في الطبقة القريبة من الأرض على أشعة الشمس فتشتت المركّبة الزرقاء وتنفذ منها المركّبة الحمراء؛ لأنها أقصر في الطول الموجي وأكبر في الطاقة، فتمنح السماء حمرتها وقت الغروب.



شكل رقم (٩) شكل مبسط يوضح ظاهر استطار بعض ألوان ضوء الشمس ونفوذ بعضها مع اختلاف زاوية ميلان الشمس.

#### ١٦- الحمرة المشرقية:

ينتشر في جو السماء أثناء النهار لون أزرق فاتح يتغمق مع صفاء الجو، وفي نهاية اليوم تكون الشمس بزاوية كبيرة عند خط سمت الرأس فيتشتت الضوء بفعل ذرات الغبار التي في الأفق الغربي لا التي في الأفق الشرقي، وأما الحمرة التي نراها في المشرق فهي من سقوط أشعة الشمس الحمراء عليها والعابرة من مشارف الأفق الغربي بعد تشتت اللون الأزرق وبقاء اللون الأحمر كما تقدم، فما نراه في المشرق من حمرة هي بسبب انعكاس الضوء الأحمر عليها ما دامت الشمس مطلة عليها، ويكون السواد (الفحمة) تحت الحمرة في الأوقات الأولى من الغروب؛ لأن الشمس ستسقط على طبقات الغبار العالية وتنعكس لأعيننا، كما في شكل (٩).

وعليه فالحمرة التي في المشرق تتوقف على نسبة الغبار في الجو، وقد لا تظهر في الأجواء الصافية كما حصل في عملية الرصد التي قمنا بها بتاريخ ٢٦/٤/٢٠١٩ في منطقة تقع شمال النجف ٢٢.٥ كيلومتراً. وقد تتأخر لدقائق بعد الغروب، كما في عملية الرصد بتاريخ ١٣/٤/٢٠١٩ في مدينة النجف.

كما أنّها بالتأكيد ليست ذات توقيت ثابت؛ لاختلاف ارتفاعات الغبار في طبقة التروبوسفير (وهي الطبقة السفلى من الغلاف الغازي لكوكب الأرض)؛ حيث تكون محلاً للاضطرابات الجوية وحركات الرياح، وتتضمّن معظم كتلة الغاز المحيط بالأرض. وتوجد مشكلة حقيقية في الأماكن التي تقع شمال خطّ الاستواء بعد خطّ الطول ٤٥؛ إذ يستمر الشفق إلى آخر الليل، ولا تكون الحمرة محدّدة.

وعليه، فيمكن اعتبار الأمر الوارد في الروايات الشريفة بانتظار غياب الحمرة علامة بديلة عن سقوط القرص أو الاطمئنان بنزوله، ولا يشترط فيها أن تكون مطابقة تماماً لوقت نزول القرص، كما لا يُنتظر منها أن تكون مظردة ثابتة.

وجعل السيد الخوئي هذه الظاهرة علامة على غياب قرص الشمس عند عدم تيسّر التأكد من غيابه قال تقيُّ: «وحيث أنّ دخول القرص تحت الأفق هو المدار في الحكم بوجوب الصلاة وجواز الإفطار وغيرهما من الأحكام المترتبة على الغروب ومشاهدة غروب الشمس ودخولها تحت الأفق في القوس النهاري أمر غير متيسّر للمكلّفين، لعدم خلوّ الأرض عن الجبال والأطلال أو غيرهما من الحواجب جعل سلام الله عليه غيبوبة الحمرة عن المشرق أمارة كاشفة عن الغروب الواقعي ودخول القرص تحت الأفق»<sup>(٦٠)</sup>.

وسنعرّض للروايات الشريفة التي ذكرت الحمرة المشرقية:

ومنها - ما تقدّمت - صحيحة عبدالله بن وضّاح قال: (كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام): يتوارى القرص ويُقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الليل حمرة ويؤدّن عندنا المؤدّنون أفاصلي حينئذٍ وأفطر إن كنت صائماً أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الليل؟ فكتب إليّ: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك)<sup>(٦١)</sup>.

وهي تشير إلى هذه الظاهرة التي تكون فوق الفحمة أو فوق ظل الأرض الذي يقبل من المشرق، وهو يمتد أمام الناظر بزاوية بين ١٥ و ٢٢ درجة بالنسبة للناظر في وقت كون الشمس في زاوية صفر، ويمكن حساب وقت بقائها بالدقائق بعد معرفة سرعة دوران الأرض حول نفسها (١٦٧٤.٤ كم في الساعة، ٢٧.٩ كم في الدقيقة).

## الهوامش

- (١) هو خير علي بن مهزيار الإمام الجواد عليه السلام مروى في التهذيبين والكافي عن وقت الفجر في حال حصول الموانع [الكافي (الكليني) ٣: ٢٨٢. التهذيب (الطوسي) ٢: ٣٦].
- (٢) شرائع الإسلام (المحقق الحلي) ١: ٤٧.
- (٣) قال السيد الخوئي رحمته الله في معنى الغروب، المعنى الثاني: «ذهاب الحمرة المشرقية وتجاوزها عن قمة الرأس إلى المغرب، فإنّ به ينكشف انحدار الشمس عن الأفق الحقيقي، وهذا هو الأشهر بين الأصحاب عليهم السلام. وهناك احتمال أو قول ثالث، وهو كون المغرب بمعنى ذهاب الحمرة من مجموع ناحية المشرق، أعني: زوالها عن تمام ربع الفلك، وهذا هو الذي جعله الماتن أحوط، ولم نعثر على قائل به، وعليه فلا يكفي - في تحقّق الغروب - ذهابها عن قمة الرأس فحسب؛ لأنّه - على ما جربناه - يتحقّق قبل ذهاب الحمرة عن تمام ناحية الشرق، إذن لا بدّ في تحقّق الغروب من مضيّ زمان بعد ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس حتى تزول الحمرة عن تمام ناحية المشرق.
- كما أنّ على القول الأوّل يتحقّق الغروب بمجرد استتار الشمس تحت الأفق الحسيّ، وعلى القول الأشهر لا بدّ من الانتظار ومضيّ زمان بعد الاستتار؛ لأنّ ذهاب الحمرة عن قمة الرأس إنّما يتحقّق بعد سقوط القرص بدقائق، كما لا يخفى على من لاحظته وجربّه».
- [كتاب الصلاة من التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٢٤١].
- (٤) الفتاوى الواضحة (محمّد باقر الصدر): ٢٧٩، الفقرة (٣٢).
- (٥) قال السيد محمد الصدر رحمته الله: «في كم دقيقة يتمّ ذلك ابتداءً من سقوط القرص إلى انحسار الحمرة إلى جهة المغرب، أو قل: ما هو الزمن بين الغروب والمغرب؟ المشهور على الألسن أنّ الفرق عشرة دقائق تماماً. إلى حدّ كانوا يؤقّتون الساعة الغروبية على أن تكون في الثانية عشرة تماماً عند سقوط القرص. ويقولون إنّه: في الثانية عشر وعشر دقائق تجب الصلاة. غير أنّ وجوبها مبني على الاحتمالات السابقة. فمن قال بوجوبها عند



سقوط القرص فمعناه وجوبها عند تمام الساعة الثانية عشرة، ومعناه أن وقت الغروب والمغرب واحد؛ لأن معنى المغرب عندهم هو وقت وجوب الصلاة. ومن قال بوجوب الصلاة عند زهاب الحمرة من جانب الشرق فقط فإنه يكفيه سبع أو ثمان دقائق على أقصى تقدير بعد الغروب. ومن قال بتأخر المغرب إلى زوال الحمرة عن دائرة نصف النهار وهو أقصى الاحتمالات وأحوطها، لم يكفه عشر دقائق بطبيعة الحال بل احتاج إلى اثني عشر إلى ثلاثة عشر دقيقة، والأمر (مطاط) نسبياً ويحتاج إلى التأكد من زوال الحمرة من فوق الرؤوس، ولكنني أعتقد أنها على أي حال لا تبلغ الثانية عشرة والرابع غروبية» وقال في وقت تغيير الحمرة من الأفق: «لا يُحتمل إرادة الأفق الغربي؛ لأن زهاب الحمرة منه متأخر جداً». [ما وراء الفقه (محمد صادق الصدر) ١، ق ٢: ٥٧ - ٥٨].

(٦) الاستبصار (الطوسي) ١ : ٢٦٥.

(٧) الاستبصار (الطوسي) ١ : ٢٦٤.

(٨) جواهر الكلام (النجفي) ٧ : ١١٤.

(٩) جواهر الكلام (النجفي) ١١ : ١١١.

(١٠) راجع الروايات التي ورد فيها ذكر أبي الخطاب في الباب ١٦، و ١٨ من أبواب المواقيت، في وسائل الشيعة. ففي خبر القاسم بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (ذُكر أبو الخطاب فلعنه، ثم قال: إنه لم يكن يحفظ شيئاً حدثته، إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم غابت له الشمس في مكان كذا وكذا، وصلى المغرب بالشجرة وبينهما ستة أميال، فأخبرته بذلك في السفر فوضعه في الحضرة) [التهذيب (الطوسي) ٢: ٢٥٨]، والظاهر أنه تمرّد أو شكّ في الإمام عليه السلام، ولو كان مطيعاً متواضعاً لكان بإمكان الإمام عليه السلام توضيح هذا الاشتباه عنده.

(١١) روى الصدوق: عن عبد الله بن زبير وعن أبان بن تغلب والربيع بن سليمان وأبان بن أرقم وغيرهم قالوا: (أقبلنا من مكة حتى إذا كنا بوادي الأجر إذا نحن برجل يصلي ونحن ننظر إلى شعاع الشمس، فوجدنا في أنفسنا، فجعل يصلي ونحن ندعو عليه، حتى صلى ركعة ونحن ندعو عليه، ونقول: هذا من شباب أهل المدينة، فلما أتيناها إذا هو أبو

عبدالله جعفر بن محمد عليه السلام فنزلنا فصلينا معه، وقد فاتتنا ركعة، فلما قضينا الصلاة قمنا إليه، فقلنا: جعلنا فداك، هذه الساعة تصلي؟! فقال: إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت) [الأمالى (الصدوق): ٥٠].

وعلق الحرّ العاملي في الوسائل عليه: «ولعله عليه السلام صلى ذلك الوقت للتقية، ويحتمل كونه صلى بعد زهاب الحمرة بالنسبة إلى الوادي ويكون الشعاع خلف الجبل إلى ناحية المغرب وقد رآه الجماعة من أعلى الجبل» [وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) : أبواب المواقيت، باب ١٧، تعليق على ح ٢٣].

والوادي الذي كان الصادق عليه السلام فيه هو وادي الأخضر بحسب نص الحرّ، وهو وادي المغمس حالياً يقع شمال عرفات، وهو محاط بالجبال من أكثر جهاته، ولعلّ تصوّر العاملي عليه السلام لانعكاس الشمس على الجبل يعني به أحد الجبال التي تحيط بالوادي من الشرق والجنوب من جهة مكة، وأعلى جبل فيها هو الطارقي بارتفاع (٩٠٠ متر)، فيتصوّر عليه السلام أنهم كانوا على بعض تلك الجبال الصغيرة ونزلوا منها لمّا رأوا شاباً يصلي، ورؤية حركات الجسد دون تمييز الوجه وقت المغرب وأداء ركعة واحدة يعني أنهم كانوا على مسافة حوالي ١٠٠ متر، وهي أقلّ من وقت زوال الحمرة المشرقية، ويغنيها التخمين في نصّ العاملي عن نفيه.

وفي نص المجلسي عن مجالس الصدوق أنّ الوادي اسمه وادي الأجر وهو اليوم مدينة تقع في منطقة حائل على الطريق بين العراق والمدينة على إحداثيات (٢٧:٢٨ درجة شمال خط الاستواء، ٢٣ درجة شرق خط كرينتش)، وكانت في طريق حجاج العراق إلى مكة [الدرر الفرائد المنظمة في أخبار الحاج وطريق مكة المكرمة (عبد القادر بن محمد بن عبد القادر الأنصاري الحنبلي ت= ٩٧٧ هـ = ٢: ٧٣)] (بين فيد والخزيمية بينه وبين فيد ستة وثلاثون فرسخاً نحو مكة) [معجم البلدان (ياقوت الحموي) ١: ١٠٢]، وهي منطقة مكشوفة والجبال بعيدة عنها وأقلّ ارتفاعاً.

فالظاهر أنّ الحرّ عليه السلام لاحظ ذلك واستبعد أن يكون الإمام عليه السلام في هذه المنطقة؛ لأنها

بعيدة عن المدينة كما تقدّم، فاحتمل أنّه وادي الأخضر القريب من مكة الذي يقع على طريق المدينة، وهو تحقيق يُشكر عليه، وترجيح ليس ببعيد.

(١٢) جواهر الكلام (النجفي) ٧: ١٠٩، ١٥٠.

(١٣) تقويم الصائغ الهجري لعام ١٤٣٨ هجري، الإصدار الخامس عشر.

(١٤) راجع: فقه الخلاف (محمد اليعقوبي) ٣: ٩٩ - ١٠٢.

(١٥) نقلها الشيخ في التهذيب (ترتفع فوق الجبل) [التهذيب (الطوسي) ٢: ٢٥٩]، وهكذا أخذها وبنى عليها كلّ من الشيخ النراقي في مستند الشيعة، والشيخ الهمداني في المصباح، والسيد الحكيم في المستمسك، والسيد الخوئي في المستند، والسيد الروحاني في فقه الصادق، والشيخ اليعقوبي في فقه الخلاف، ونقلها غيرهم بدون أن يتدخّل الجبل في تصوّراتهم كالشيخ البحراني في الحقائق، وغيره.

ولكن الشيخ نقلها في الاستبصار [١: ٢٦٤] (وترتفع في الليل حمرة)، واختاره العلامة في المنتهى، والحرّ العاملي في الوسائل، والشيخ حسن ابن الشهيد في منتقى الجمال، والسيد الطباطبائي في الرياض، والفاضل الهندي في كشف اللثام، وصاحب الجواهر، والشيخ الأنصاري، ولم يستفيدوا منه في تصوّر المسألة، بل حمل بعضهم الرواية على التقية. واعتمده آخرون.

وهو أوفق في التصوّر كما فهمناه، وليس هناك جبل معهود في الكلام أو في الجغرافية تدلّ عليه الألف واللام، وعبد الله بن وضّاح كان في الكوفة، وليس فيها جبال كمكة والمدينة.

(١٦) معجم مقاييس اللغة (أحمد بن فارس بن زكريا): ٧٨٦، مادة غرب.

(١٧) وقال تعالى: ﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَتَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ﴾ (الكهف: ١٧)، فكيف تقرضهم الشمس إلا إذا كانت طالعة يمرّ شعاعها على الكهف أو على الفتية النائمين فيقرضهم ذات الشمال، فهذا يقتضي أنّه لا اشتراط في اللغة عند استعمال مفردة (غرب) على اختفاء قرص الشمس تحت الأفق. إلا إذا قلنا أنّ

- معنى [إذا غربت] في الآية الشريفة: أوشكت على الغروب، وهو جائز في اللغة، فيرجع الغروب إلى المعنى الشائع المتداول وهو غياب القرص.
- (١٨) مثل ما في مرسله علي بن الحكم عن حدثه عن أحدهما رضي الله عنهما (أنه سئل عن وقت المغرب فقال: إذا غاب كرسيتها، قلت: وما كرسيتها؟ قال: قرصها فقلت: متى يغيب قرصها؟ قال: إذا نظرت إليه فلم تره). [تهذيب الأحكام (الطوسي) ٢: ٢٧].
- (١٩) طه: ١٣٠.
- (٢٠) الروم: ١٨.
- (٢١) الأنعام: ٥٢.
- (٢٢) ص: ١٨.
- (٢٣) الكافي (الكليني) ٣: ٢٨٠. الاستبصار (الطوسي) ١: ٢٦٣.
- (٢٤) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٣: كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، باب ١٦، ح ٢٠.
- (٢٥) الأمالي (الصدوق): ٥٠.
- (٢٦) الفتاوى الواضحة: ٢٧٩، الفقرة (٣٢)، وهي الرسالة العملية للسيد الشهيد الصدر الأول بلغة حديثة.
- (٢٧) الكهف: ٨٦.
- (٢٨) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٤: ١٧٦، ب ١٦ من أبواب المواقيت، ح ١٣.
- (٢٩) راجع كتاب:
- J. W. Spencer, "Fourier Series Representation of the Position of the Sun",  
Search ٢ (٥), ١٩٧١, p. ١٧٢.
- (٣٠) في تقديمه لكتاب: المواقيت الشرعية للفرائض والنوافل، للباحث.
- (٣١) راجع: مخططات اختلاف مكونات الغازات: ٢٥٢ - ٢٥٥ من كتاب المواقيت الإسلامية، تأليف د. محمد إلياس، ١٩٨٩، طبعة النجف الأشرف ١٩٩٦م بتقديم السيد الشهيد محمد الصدر رضي الله عنه.

(٣٢) راجع كتاب:

Yu. Timofeev and A.V. Vasi'lev, "Theoretical Fundamentals of Atmospheric Optics", Cambridge International Science Publishing, ٢٠٠٨, p. ٤٦.

(٣٣) راجع بحث:

Raymond L. Lee, Jr. and Duncan C. Mollner, " Tropospheric haze and twilight sky", Applied Optics, Vol. ٥٦, No. ١٩ / July ١ colors of the clear ٢٠١٧, pps. G١٧٩-١٨٧.

(٣٤) انظر البحث:

G. M. Shah, "Study of aerosols in the atmosphere by twilight scattering", Tellus, Volume ٢٢, ١٩٧٠ - Issue ١, pp. ٨٢-٩٣.

(٣٥) فاطر: ١٣.

(٣٦) الكافي (الكليني) ٣: ٢٧٩.

(٣٧) المصدر السابق ٣: ٢٧٨.

(٣٨) الأمالي (الصدوق): ٥٠.

(٣٩) الاستبصار (الطوسي) ١: ٢٦٦. مَنْ لا يحضره الفقيه (الصدوق) ١: ٢٢١.

(٤٠) الكافي (الكليني) ٣: ٧٨.

(٤١) معجم رجال الحديث (الخوئي) ١٥: ٣٢.

(٤٢) ففي الاستبصار [ ١ : ٦٧]: روى القاسم بن عروة عن ابن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: (ليس المضمضة والاستنشاق فريضة ولا سنة، إنما عليك أن تغسل ما ظهر). وفيه أيضاً عن القاسم بن عروة عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (المضمضة والاستنشاق مما سنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم). والتناقض بين الروايتين ظاهر. وفي الاستبصار [ ١ : ٧٠]: عن القاسم بن عروة عن ابن بكير عن زرارة عن أبي

عبدالله ﷺ قال: (الوضوء مثنى مثنى، فمن زاد لم يؤجر عليه. وحكى لنا وضوء رسول الله ﷺ، فغسل وجهه مرة واحدة وذراعيه مرة واحدة ومسح رأسه بفضله ورجليه)، وفي ص ١٧١ بنفس الإسناد عن أبي جعفر ﷺ في التيمم قال: (تضرب بكفيك على الأرض ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك ويديك) [١: ١٧١].  
وعدم الدقة ظاهرة في الروايتين مقارنة بما روي عن زرارة في هذا الباب من غير القاسم.

وفي الاستبصار أيضاً [٣: ١٤٧]: عن القاسم بن عروة عن عبد الحميد الطائي عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ في المتعة قال: (ليست من الأربع؛ لأنها لا تطلق ولا تترث ولا تورث، وإنما هي مستأجرة. وقال: عدتها خمس وأربعون ليلة).

وفي الكافي [٦: ٢٨٦]: عن القاسم بن عروة، عن عبدالله ابن بكير، عن زرارة قال: (سألت أبا جعفر ﷺ عن قول الله عز وجل: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾ قال: تبدل خبزة نقية يأكل منها الناس حتى يفرغوا من الحساب، فقال له قائل: إنهم لفي شغل يومئذ عن الأكل والشرب فقال: إن الله عز وجل خلق ابن آدم أجوف ولا بد له من الطعام والشراب، أهم أشد شغلاً يومئذ أم من في النار؟ فقد استغاثوا والله عز وجل يقول: [وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب].

وفي الفقيه [٣: ٣٨٢]: روى القاسم بن عروة عن بريد العجلي عن أبي جعفر ﷺ قال: (إن الله تبارك وتعالى أنزل على آدم حوراء من الجنة فزوجها أحد ابنيه، وتزوج الآخر ابنة الجان، فما كان في الناس من جمال كثير أو حسن خلق فهو من الحوراء، وما كان فيهم من سوء خلق فهو من ابنة الجان).

(٤٣) الاستبصار (الطوسي) ١: ٢٦٤.

(٤٤) السيد محمد رضا مدرسي اليزدي، (تحقيق حول المغرب الشرعي)، مجلة فقه أهل

البيت ﷺ: العدد ٤٣: ٤٥ - ٤٦.

(٤٥) تقويم الصائغ، الإصدار ١٥: ١٨٨ - ١٨٩، ١٩٦ - ١٩٧.

- (٤٦) كتاب الطهارة (الخنوي) ١: ٢٥٢.
- (٤٧) علي بن سيف بن عميرة النخعي: أبو الحسن كوفي من أصحاب الرضا عليه السلام ثقة له كتاب كبير، قاله النجاشي.
- (٤٨) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي): ٧٩. الاستبصار (الطوسي) ١: ٢٦٥. التهذيب (الطوسي) ٢: ٢٩.
- (٤٩) البخاري ٢: ٢٣٧، ٢٤٠. مسند أحمد بن حنبل ٤: ٣٨٠، ٣٨١. سنن أبي داود ١: ٥٢٧، ٥٢٨. سنن الترمذي ٢: ١٠٣.
- (٥٠) الاستبصار (الطوسي) ١: ١٣.
- (٥١) الفقه الرضوي: ٢.
- (٥٢) من المصدر:
- Raymond L. Lee, Jr. And Duncan C. Mollner, "Tropospheric Haze And Colors Of The Clear Twilight Sky", Applied Optics, Vol. ٥٦, No. ١٩ / July ١٢٠١٧, p. G١٨٣.
- (٥٣) راجع بحث:
- Oleg S. Ugolnikov, and Igor A. Maslov, " Detection of Leonids meteoric dust in the upper atmosphere by polarization measurements of the twilight sky", Planetary and Space Science, July ٢٠٠٧, p. ٤.
- (٥٤) راجع بحث:
- David K. Lynch, David S. P. Dearborn, And Steven C. Richtsmeier, "Antitwilight I: structure and optics", Applied Optics, Vol. ٥٦, No. ١٩ / July ١٢٠١٧, p. G١٥٧.
- (٥٥) من المصدر:
- Raymond L. Lee, Jr. And Duncan C. Mollner, "Tropospheric Haze And

Colors Of The Clear Twilight Sky", Applied Optics, Vol. ٥٦, No. ١٩ / July ١٢٠١٧, p. G١٨٠.

(٥٦) التنقيح في شرح العروة الوثقى: كتاب الطهارة للسيد الخوئي، ج ١.

(٥٧) من المصدر السابق:

David K. Lynch, David S. P. Dearborn, p. G١٦٢.

(٥٨) التنقيح: كتاب الصلاة (الخوئي) ١: ٢٤٩.

(٥٩) النانومتر يساوي جزء من مليار من المتر.

(٦٠) التنقيح: كتاب الصلاة (الخوئي) ١: ٢٤٤.

(٦١) الاستبصار (الطوسي) ١: ١٣.



## المنهج الفقهي الاستنباطي الحديثي

عند الشيخ البهائي قدس سره

□ نادين اليحفوفي (\*)

### خلاصة البحث:

في عملية اكتشاف المنهج الفقهي لدى الشيخ البهائي قدس سره في كتابه (الحبل المتين في أحكام أحكام الدين)، توقف الباحث عند تسع محطات بحثية كلها مدعومة بعدة نماذج، والمنهج الذي اعتمده الباحث في هذه الدراسة هو المنهج الوصفي التحليلي، وفي جمع المعلومات استند الى البحث المكتبي. وكان من حملة ما توصل إليه الباحث من نتائج: توظيف الشيخ البهائي الدقيق - في دراسته التحليلية للأحاديث الفقهية - للعلوم كعلم النحو وعلم أصول الفقه والعلوم الرياضية والهندسية وعنايته بالبحث المقارن وظاهرة الكرّ والفرّ البحثي..

### الكلمات المفتاحية:

الشيخ البهائي، الحبل المتين، المنهج، الأسلوب، الأحاديث الفقهية.

---

(\*) طالبة دكتوراه في جامعة المصطفى العالمية - قم / فرع الفقه المقارن.  
تمت كتابة البحث بإشراف ومساهمة الأستاذ الدكتور خالد الغفوري الحسني.

## المقدمة:

قبل الشروع بالبحث يحسن بيان بعض المصطلحات التي استُخدمت في البحث.

١- المنهج: عُرِفَ المنهج بأنه الطريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلم بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدّد عملياته حتى يصل إلى نتيجة مطلوبة<sup>(١)</sup>. أمّا علم الفقه فهو علم استنباط الأحكام الشرعية أو هو علم الاستنباط<sup>(٢)</sup>، وكما عبّر الشهيد الأوّل قدسُ هو العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلّتها التفصيلية لتحصيل السعادة الآخروية<sup>(٣)</sup>.

٢- الحديث: أمّا الحديث فهو كلامٌ يحكي قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، وإطلاقه على حديث غير المعصوم تجوّز.

٣- علم الحديث: علم الحديث أو دراية الحديث هو العلم يبحث فيه عن سند الحديث وامتنه وكيفية تحمّله وآداب نقله<sup>(٤)</sup>.

٤- المنهج الفقهي الحديثي: الكلام عن المنهج الفقهي الاستنباطي الحديثي عند الشيخ البهائي قدسُ، يُراد به ذلك الطريق الذي اتبعه الشيخ البهائي قدسُ في عملية استنباط الأحكام الفقهية الشرعية من الأحاديث الواردة عن المعصومين عليهم السلام.

ويُلاحظ أنّ الشيخ البهائي قدسُ هو من العلماء الأصوليين الذين قالوا بأنّ مصادر التشريع هي أربعة: الكتاب الكريم والسنة النبوية والعقل والإجماع، وهذه هي المصادر التي يستخلص منها الحكم الشرعي. ولقد أولى الشيخ اهتماماً بالأحاديث المتعلقة بالأحكام في كتابه (الحبل المتين في إحكام أحكام الدين) وشرحها شرحاً مفصلاً مع وضع لمساته الخاصة الاجتهادية بتطبيق القواعد اللغوية والأصولية والفقهية والقرائن المساعدة، سواء التفسير القرآني في شرح المراد من آية حكمية، أو علوم أخرى كعلم الهندسة أو الطبّ التي تصبّ في شرح الحديث لاستخلاص الحكم الشرعي. ورغم كونه

أصولياً ولكنّه جعل الأحاديث محوراً في أطروحته هذه، لا بمعنى إلغاء سائر الأدلّة، بل إنّه حاول أن يجعل الدليل الروائي مرتكزاً تدور عليه رحي سائر الأدلّة، نظير: ما قدّمه بعض الفقهاء في تصنيفهم لكتب فقه القرآن وآيات الأحكام. إذن، فهذه أطروحة في الفقه الروائي الاجتهادي الأصولي، لا في الفقه الأخباري، وبينهما بون، ومن هنا تجده لا يعتمد كلّ نصّ حديثي، بل مارس الانتقائية في درج الأحاديث، فانتخب منها ما يراه حجة، ولم يسردها كلّها كما هو دأب الأخباريين.

وقبل الخوض في البحث حول منهج الشيخ بهاء الدين العاملي قدس سره، يجب ملاحظة عدّة نقاط:

أولاً: هذا البحث لا يحدّد المنهج الكلي للشيخ البهائي، بل يلاحظ خصوص المنهج الاستنباطي النقلي الحديثي عنده.

ثانياً: اقتصر البحث على كتاب (الحبل المتين في إحكام أحكام الدين).

ثالثاً: سعى البحث إلى عرض أكثر من نموذج، هادفاً توضيح المنهج عبر التطبيقات العمليّة.

### محطّات البحث:

#### أولاً- التعريف بالكاتب والكتاب

نحاول فيما يلي إعطاء صورة إجمالية مختصرة عن الكاتب والكتاب.

#### أ- التعريف بالكاتب

هو الشيخ بهاء الدين محمد بن عزّ الدين حسين بن عبدالصمد بن شمس الدين محمد بن علي بن الحسين بن محمد بن صالح بن إسماعيل العاملي الجبعي الخارثي الهمداني،

الملقب بالشيخ البهائي. ينتهي نسبه الى الحارث الهمداني. المشهور أنه ولد في مدينة بعلبك عام ٩٥٣هـ، وتوفي في إصفهان عام ١٠٣٠هـ، ونقل جثمانه الى مشهد المقدسة، ودُفن جوار الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، له مؤلفات عديدة وتلامذة جهابذة في العلوم. وكان أعجوبة الزمان لما كان يتمتع به من علوم مختلفة ومهارات جمّة.

### ب - التعريف بالكتاب

اسم الكتاب الكامل (الحبل المتين في أحكام أحكام الدين)، وهو كتاب فقهي استدلالي اعتمد محورية النص الحديثي، بحث فيه باب الطهارة، وباب الصلاة الى (التعقيب)، ولم يكمله.

### ثانياً - معالم الشكل والأسلوب عند البهائي قدس سره:

لدى البحث حول المنهج الاستنباطي للفقهاء لا بدّ من ملاحظة كيفية مساره في العملية الاستنباطية، وهذا هو المطلوب لنا في هذه المقالة أولاً وبالذات، ولكن إكمالاً للصورة التي يراد ترسيمها من المفيد التعرّض الى الجانب الأسلوبي أيضاً، وبالتالي فإنّ دينك الأمرين - وهما: الشكل والمضمون - يشكّلان معاً صورة متكاملة عن عملية استنباطه. ولا يخفى على أحد أنّ المضمون هو الأصل في إنتاج المعرفة والوصول إلى الحكم الشرعي، إلا أنّ الشكل بعناصره كاللغة والأسلوب وطريقة التبويب له نحو تأثير على طبيعة البحث الاستدلالي. ولقد تميّز الشيخ بهاء الدين العاملي قدس سره بالأسلوب العلمي الدقيق في كتابه الحبل المتين، فأنتج المعرفة الفقهية معطياً الشكل أهمية عالية جعلته سابقاً لعصره ممّا جعله مبدعاً في عملية إنتاج المعرفة المنهجية. وهذه بعض الميزات التي تميّز بها كتابته في المجال الفقهي الاستدلالي في (الحبل المتين).

## أ- الأسلوب واللغة:

- إن لغة الكتاب واضحة وسهلة، بعيدة عن الغموض، مختصرة موجزة، لا إطناب فيها إلا في الموضوع الذي يحتاج إلى توسعة من باب التوضيح للمقابل، ولعلّ السبب يعود إلى جمعه علوم شتى منها علم المنطق الذي أثر على شخصيته العلمية، فنظّم كتبه وعلومه بنحو ممنهج واضح متين.

- تمتاز عباراته بالدقة في العبارة باعتماده الألفاظ العلمية.

- وأيضاً يحاول الوصول إلى ذهن المخاطب وجذبه إلى دائرة البحث بأسلوبه السلس مستخدماً عبارات: «وأنت خير»<sup>(٥)</sup>، «واعلم»<sup>(٦)</sup>.

- احترامه وتواضعه الشديد للعلماء السابقين، وإليك نماذج من عباراته: «شيخنا في الذكرى»<sup>(٧)</sup>، «أصحابنا، فقهاؤنا رحمهم الله»<sup>(٨)</sup>، «بين علمائنا»<sup>(٩)</sup>، «علمائنا الحلّيون الأربعة قدس الله أرواحهم»<sup>(١٠)</sup>.

## ب - طريقة التبويب:

- من الجدير بالذكر أنّ الشيخ البهائي كان له كتاب (الوجيزة في الدراية)، فذكر فيه القواعد العامة لهذا العلم مختصراً - بما في ذلك حيث تقسيمات الحديث - تاركاً التفاصيل والتطبيقات في ضمن الكتاب الفقهي، وجعله كمقدمة وحاول هنا طرح كتابه (الحبل المتين في أحكام أحكام الدين) على أساس ذلك، ممّا جعل من الوجيزة مصدراً للباحث وقاعدة عامة يرجع إليها عند تناول الأحاديث المذكورة في (الحبل المتين). إذن، فوضع كتاب (الوجيزة) كمقدمة يُعدّ أمراً ضرورياً.

- بوّب كتابه (الحبل المتين) بطريقة منظّمة علمية ممنهجة، فقسّم الكتاب إلى أربعة مناهج، والمنهج إلى كتب، والكتاب إلى أبواب، والباب إلى مقاصد، والمقصد إلى

جملة، والجملة إلى فصول. وهذا الترتيب البديع جعل الكتاب أقرب الى الحالة الأكاديمية الحديثة المعتمدة اليوم.

- في كل فصل، ذكر الأحاديث المرتبطة مع ذكر عددها.

- شرح تلك الأحاديث مستعيناً بعلوم شتى منها علم اللغة والبيان، علم الأصول، علم تفسير القرآن الكريم، علم الحساب والهندسة، وغيرها من العلوم التي تفيد في الاستدلال.

- الحلّو من الحشو الزائد.

- عباراته العلمية المتقنة.

- عرض آراء العلماء السابقين ونقدها بشكل موضوعي.

- الخلوّص إلى نتائج محدّدة.

### ثالثاً - البيان الإجمالي لمعالم المنهج الحديثي عند البهائي قده:

تضمّن الكتاب أكثر من ألف حديث من الصحاح والحسان والموثّقات، وأغلب تلك الأحاديث نقلت كاملة من مصادرها، لذا يمكن اعتبار الحبل المتين مصدراً للأحاديث المختصّة بالاستدلال الفقهي، ويؤيد ذلك قوله: «فجمعت في كتاب الحبل المتين خلاصة ما تضمّنته الأصول الأربعة من الأحاديث الصّحاح والحسان والموثّقات التي منها تستنبط أمّهات الأحكام الفقهيّة، وإليها تردّ مهمّات المطالب الفرعيّة. وسلكت في توضيح مبانيها وتحقيق معانيها مسلكاً يرتضيه الناظرون بعين البصيرة، ويحمله المتناولون بيد غير قصيرة»<sup>(1)</sup>.

على الرغم من أنّ الشيخ البهائي قده يعتمد المنهج الأصولي والاجتهادي، إلا أنّه في كتابه هذا حاول الانطلاق في ضوء محورية النصّ الروائي، فبنى صرح استدلالاته الفقهيّة على ذلك؛ وهذا ما يتجلّى عبر ما يلي:

أ- توثيق السند، وهو خاص بعلم الرجال في دراسة أسانيد أحاديث الأحكام الفقهية؛ وهذا الأمر يتطلب جهوداً جبّارة مطوية لا يدركها إلا ذوي الخبرة والممارسة الاجتهادية، حيث قام أولاً بحشد الروايات من مصادرها المعتبرة، وهي الكتب الأربعة كما صرح بذلك، ثم صنّفها بحسب الدلالة تصنيفاً أولياً إلى عدّة مجاميع بحسب موضوعاتها ومضامينها، فحشد كلّ مجموعة تحت عنوان معيّن، ثم تصدّى لتقييمها سندياً بصورة وافية وانتهى إلى نتائج قطعية، وراح يحدّدها وفقاً للصناعة الدرائية، فحدّد ما كان صحيحاً وحسناً وموثقاً عن غير المعتبر، ثم فرز كلّ طائفة عن سواها، فجمع الصحيح في رديف، والحسن في رديف آخر، والموثق في رديف ثالث، كلّ ذلك تمّ قبل تدوين وسائل الشيعة للحرّ العاملي.

وقد قام بتدوين بكلّ تلك الجهود الجبّارة خارج كتابه، بل قدّم في كتابه النتائج السندية التي خلص إليها فقط بصورة جاهزة وناجزة.

ب - التحقّق من سلامة النصّ، أي: لم يدخله تحريف أو زيادة أو نقصان، ومقارنة النصّ بالنصوص القريبة والمشبّهة.

ج- فهم مدلول النصّ.

د - الجمع بين الأدلّة.

وسوف نبيّن بأنّه قدّم قد مارس في عملية فهم مدلول الحديث توظيف وسائل وأدوات وقواعد وعلوم استخدمها في تحصيل المعرفة لمدايل النصوص الحديثية، والذي ساعده في هذا الجولان العلمي وتوظيف هذه الحشود من المعلومات في فقه الحديث هو ما كان يتمتع به من ثقافة واسعة وضلوعه في تخصصات متنوّعة بكلّ ما للكلمة من معنى، فنحن نرى أنّ تخصصاته المتنوّعة وثقافته الواسعة قد انعكست بوضوح في عملية

تفسيره للأحاديث، نظير: تخصصه في علم الرياضيات والهندسة والفلسفة والعرفان والكلام والأخلاق واللغة والأدب والأصول وسعة اطلاعه في علم الحديث والرجال والدراية وغيرها، فيجد المستقرئ لمنهجه أنّ المنهجين الاستنباطي والتتبّعي حاضران في ذهنيته واستدلّاه، لذا نجد في بحوثه ما يلي:

د- الاهتمام بالقرآن الكريم وآيات الأحكام وخاصة الآيات الواردة ضمن الأحاديث. وهذا امتياز قلّ نظيره في غيره من كتب الفقه؛ بسبب تخصصه في القرآن وعلومه.

هـ- اهتمامه بشرح الحديث من جميع جوانبه ولو تطلّب الأمر التوسعة والإطالة في الاستدلال عبر التحليل، التجزئة والتركيب، التعليل، الربط، الاستدراك، الاستنتاج، الاستفهام وغيرها.

مما تقدّم، يمكن اعتبار المنهج الاستدلالي للشيخ بهاء الدين العاملي تدبّيراً منهجاً جامعاً لأبعاد متعدّدة تداخل فيها المضمون والشكل لتعطي منهجاً خاصاً اسمه منهج الشيخ البهائي تدبّيراً.

#### رابعاً - بيان معالم المنهج من خلال عرض نماذج تطبيقية:

سنستعرض عدّة نماذج تطبيقية لمنهج الشيخ البهائي تدبّيراً من خلال التوقف عند بعض المحطّات، وهي:

#### ١- ذكر نصّ الأحاديث المختصة بكلّ موضوع:

ويلاحظ أنّ أغلب الأحاديث المذكورة منقولة كاملة من مصادرها، مراعيّاً تقسيمها حسب علم الدراية إلى صحيحة أو حسنة أو موثّقة، كلّ طائفة على حدة، مع ذكره لعدد الأحاديث المستخدمة في المسألة وعلى سبيل الحصر، وهذا الأمر لا يجرؤ على التفوّه به إلا الفقه المهيمن على الفقه ومصادره والعلوم المرتبطة به، وعملية التفسير



هذه وإن بدت بحسب ظاهرها عملية بسيطة، لكن أهل الخبرة يعرفون أنها تكمن وراءها عمليات بحثية معقدة جداً.

نموذج (١): ذكر عليه السلام في مقدمة فضل الصلاة من كتاب الصلاة خمسة أحاديث، ثم قسمها مرقمة إلى صحاح وحسان<sup>(١٢)</sup>.

ثلاثة من الصحاح، وهي:

الأول: أبان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «يا أبان هذه الصلوات الخمس المفروضات من أقامهنّ وحافظ على مواقيتهنّ لقي الله يوم القيمة وله عنده عهد يدخله به الجنة، ومن لم يصلهنّ لمواقيتهنّ ولم يحافظ عليهنّ فذلك إليه إن شاء غفر له وإن شاء عذبه»<sup>(١٣)</sup>.

الثاني: معاوية بن وهب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أفضل ما يتقرب به العباد إلى ربهم وأحبّ ذلك إلى الله عزّ وجلّ ما هو؟ فقال: ما أعلم بعد المعرفة أفضل من الصلاة؟ ألا ترى أنّ العبد الصالح عيسى بن مريم صلى الله عليه قال: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾<sup>(١٤)</sup>»<sup>(١٥)</sup>.

الثالث: بريد بن معاوية العجلي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما بين المسلم وبين أن يكفر إلا أن يترك الصلاة الفريضة متعمداً أو يتهاون بها فلا يصلّيها»<sup>(١٦)</sup>.

ثم اثنان من الحسان:

الرابع: عبيد بن زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ الكبائر سبع الكفر بالله وقتل النفس وعقوق الوالدين وأكل الربا وأكل مال اليتيم ظلماً والفرار من الزحف والتعرب

بعد الهجرة. قال: قلت: فأكل درهم من مال اليتيم أكبر أم ترك الصلاة؟ قلت: فما عدت في الكبائر، قال: أي شيء ما قلت لك؟ قال: قلت: الكفر، قال: فإن تارك الصلاة كافر». يعني: من غير علة<sup>(١٧)(١٨)</sup>.

الخامس: زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «بيننا رسول الله صلى الله عليه وآله جالس في المسجد إذ دخل رجل فقام فصلّى فلم يتم ركوعه ولا سجوده، فقال صلى الله عليه وآله: نقر كنقر الغراب، لئن مات هذا وهكذا صلواته ليموتنّ على غير ديني»<sup>(١٩)</sup>.

أقول: إنّ توصيف أسانيد الروايات بكونها صحيحة أو حسنة أو غير ذلك هو حاصل عمليات علمية معقدة في علمي الرجال والدراية، ويحتاج الى مهارة عالية، وليست عملية بسيطة.

نموذج (٢): ذكرته في بحق القيام وآدابه أحد عشر حديثاً، تسعة منها من الصحاح، واثنتان من الموثقات<sup>(٢٠)</sup>.

## ٢- شرح الحديث من خلال الاستعانة بعلوم النحو واللغة والصرف:

تصدى الشيخ البهائي عليه السلام لشرح الأحاديث عبر بيان المعاني اللغوية للكلمات، شرح المفردات، ومستعيناً بعلم النحو والصرف واللغة وغيرها من العلوم التي تساعد في الوصول إلى فهم الحديث.

### نموذج (١): تفسير (اللام) و(الجارّ والمجرور)

نلاحظ: في الحديث الصحيح الأول الوارد في مقدّمة فضل الصلاة<sup>(٢١)</sup> أنّه صلى الله عليه وآله بدأ بشرح معاني الكلمات مستعيناً بعلم المعاني والبيان، قال: «أقول: المراد بالمحافظة على المواقيت شدة الاعتناء بشأنها بمراقبتها والتطّلع إليها والتّهيو لها قبل دخولها وعدم تفويت وقت الفضيلة منها وما هو من هذا القبيل».

ثم استعان بعلم النحو مستقرناً الاحتمالات الممكنة كافة لشرح المفردات والتراكيب اللفظية، قال: «و (اللام)»<sup>(٢٢)</sup> في قوله ﷺ «ولم يصلهنّ لمواقيتهنّ» إمّا بمعنى (في) كما قالوه في قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾<sup>(٢٣)</sup>، أو بمعنى (بعد) كما قالوه في قوله ﷺ: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»<sup>(٢٤)</sup>، أو بمعنى (عند) كما قالوه في قولهم: «كتبت الكتاب لخمس خلون من شهر كذا».

و (المجرور)<sup>(٢٥)</sup> في قوله ﷺ: «ولم يحافظ عليهنّ» إمّا عائد إلى الصلوات أو الى المواقيت، والسّلامة من تشويش الضّمائر تعضد الأوّل، ورعاية اللّف والنّشر تعضد الثاني. و (الجارّ والمجرور)<sup>(٢٦)</sup> في قوله ﷺ: «فذلك إليه» خبر مبتدأ محذوف، والتقدير فذلك أمره إليه سبحانه، ويُحتمل أن يكون مراد هو الخبر عن اسم الإشارة، أي: فذلك الشخص صائر الى الله تعالى وراجع إليه إن شاء غفر له وإن شاء عدّبه<sup>(٢٧)</sup>.

لاحظ: كثرة الاحتمالات المتعدّدة التي طرحها في تفسير الأحاديث، وتعدّد الاحتمالات كاشف عن سعة اطلاعه من جهة، ومن جهة أخرى كاشف عن مدى جولانه الذهني، ومن جهة ثالثة كاشف عن حسّه الأدبي المرهف. وكلّ هذه العناصر لها دور مؤثّر في كيفية التعامل مع النصّ الشرعي.

### نموذج (٢): تفسير ﴿مَا﴾

بالنسبة الى الاستدلال بالآية الكريمة ﴿فَاقْرَأُوا مَا تَبَيَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾<sup>(٢٨)</sup> فقد ناقش تشرّ بعدم تمامية الدلالة على استحباب السورة، وإمّا يتمّ الاستدلال لو ثبت كون لفظة ﴿مَا﴾ فيها موصولة ليفيد العموم، لا موصوفة بأن يكون المعنى: فاقروا شيئاً تبَيَّرَ؛ فإنّه يتحقّق بقراءة الفاتحة وحدها، على أنّ الآية وردت في التّهجد<sup>(٢٩)</sup>.

وحاصل المناقشة:

١- عدم دلالة الآية؛ لأنَّ ﴿مَا﴾ فيها موصوفة لا موصولة، والمعنى: فاقروا شيئاً تيسر، وهذا يتحقق بقراءة الفاتحة وحدها.

٢- أنَّ الآية وردت في التهجّد، لا في الفرائض.

فهنا حاولتُ توظيف علم النحو، كما أفاد من أسباب النزول والسياق أيضاً.

### ٣- شرح الآيات القرآنية الواردة في الأحاديث:

نموذج (١): ما سيأتي من كيفية إفادته اللطيفة والدقيقة من لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾<sup>(٣٠)</sup>.

نموذج (٢): الحديث الثاني الوارد في فضل الصلاة، فبعد ذكره المراد بالمعرفة في قول الإمام (عليه السلام) في الحديث الثاني: «لا أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة»، وهي: ما يتحقق به الإيمان عندنا من المعارف الخمس، ثم ذكر أنّ مقصود الإمام (عليه السلام) من أفضلية الصلاة على غيرها من الأعمال وإن لم يدلّ عليها منطوق الكلام إلا أنّ المفهوم منه بحسب العرف ذلك، كما يفهم من: (ليس بين أهل البلد أفضل من زيد) أفضليته عليهم. وإن كان منطوقه نفي أفضليتهم عليه، وهو لا يمنع المساواة.

ثم ذكر رأيه وأنه يوجد نوع من الخفاء في ذكر الإمام (عليه السلام) للآية: وفي جعله (عليه السلام) قول عيسى على نبينا وعليه السلام: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾<sup>(٣١)</sup> مؤيداً لأفضلية الصلاة بعد المعرفة على غيرها من الأعمال نوع خفاء.

ثم ذكرتُ وجهين: الأول: لعلّ المستفاد من تقديم الإمام (عليه السلام) ما هو من قبيل الاعتقادات في مفتتح كلامه ثمّ أردفه ذلك بالأعمال البدنية والمالية وتصديره لها

بالصلاة مقدماً لها على الزكاة. الثاني: لا يبعد أن يكون التأييد لمجرد تفضيل الصلاة على غيرها من الأعمال من غير ملاحظة تفضيل المعرفة عليها<sup>(٣٢)</sup>.

ثم ذكر تأييداً لذلك: « ويؤيده عدم إيرادهِ ﷺ صدر الآية في صدر التأييد، والآية هكذا ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا \* وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ (٣٣) (٣٤).

#### ٤- توظيفه الدقيق لعلم أصول الفقه:

قال السيّد الشهيد الصدر تدئ: «علم الأصول منطق الفقه»<sup>(٣٥)</sup>؛ لذا فهو العلم الأساس في عملية الاستنباط. ولقد استعان الشيخ البهائي تدئ بالعناصر الأصولية المشتركة في استنباطه وشرحه للأحاديث كأدلة الوجوب، الظاهر، النص، الشهرة، الإجماع، العموم، الإطلاق، حمل النهي على الكراهة تارة وأخرى على الحرمة، الجمع بين الأدلة، حمل الأمر تارة على الوجوب، وأخرى على الاستحباب، وذكر في مواضع كثيرة القواعد العامة كقاعدة التسامح في أدلة السنن وغيرها، كما أنه ينبغي ملاحظة مدى الدقة التي أعملها في كيفية تطبيق تلك القواعد الأصولية على موارد؛ فإنه تدئ لم يتعامل معها كقوانين جافة حديدية، بل إنَّها محاطة بعناصر مرنة تؤثر على جريانها من مورد لآخر.

#### نموذج (١): تعارض النص مع الشهرة والإجماع

نُلاحظ: في الفصل الأوّل في قراءة الحمد واستحباب السورة أورد ما رواه أبان بن عثمان عمّن أخبره عن أحدهما عليه السلام قال: «سألته هل يقسم السورة في ركعتين؟ فقال: نعم، أقسمها كيف شئت». ووجه الدلالة: فإنّ جواز التبعض نصّ في الاستحباب<sup>(٣٦)</sup>،

وأدلة الوجوب وإن اعتضدت بالشهرة والإجماع إلا أنها لا تخلو من ضعف بحسب الدلالة أو بحسب السند.

فإنه قد أُعْمِلَ في المقام القواعد الأصولية المذكورة في باب التعارض، وانتهى الى ترجيح القول باستحباب قراءة السورة بعد الحمد.

### نموذج (٢): الظهور والإطلاق والمفهوم

حول الأحاديث المذكورة في الفصل الأول في قراءة الحمد واستحباب السورة فقد سرد في الباب تسعة عشر حديثاً كلّها من الصحاح عدا الأخير فإنه من الحسان، ثم شرع في البحث، وطرح في اثني عشر أحاديث غير نقية السند، ثم شرع بمناقشة أدلة القول بالوجوب وردّها:

قال تقي: «أمّا الأوّل<sup>(٣٧)</sup> فلأنّ تجويز الاقتصار على الفاتحة لإعجال مطلق الحاجة الشاملة للضرورة وغيرها لا يجامع الوجوب، وثبوت البأس أعمّ من التحريم». فقد استدللّ هنا بأمرين:

أحدهما: الإطلاق؛ حيث صرح بأنّ الحاجة الموسّعة للاقتصار على قراءة الحمد تشمل الضرورية وغيرها.

ثانيهما: المفهوم؛ فإنّ مفهوم الحديث هو: إذا لم تكن له حاجة عاجلة أو لم يتخوّف شيئاً ففي الاقتصار على الحمد بأس، إلا أنّه أضاف بأنّه على الرغم من ثبوت البأس بيد أنّ ثبوت البأس لا يساوق التحريم والبطلان، كما هو مراد القائل بالوجوب.

ثمّ قال تقي: «وأما الثاني<sup>(٣٨)</sup> فدلالته على وجوب قراءة سورة التوحيد للغالط، ولا قائل به، فلا مندوحة عن حمل الأمر فيه على الاستحباب. وأمّا الثالث<sup>(٣٩)</sup> فلأنّ الكراهة فيه أعمّ من التحريم كثبوت البأس. وأمّا الرابع<sup>(٤٠)</sup> فلضعف دلالة المفهوم.

وأما الخامس<sup>(٤١)</sup> فلأنّ النهي فيه عن قراءة ما نقص عن سورة وما زاد عليها، والنهي عمّا زاد محمول على الكراهة جمعاً بين الأخبار<sup>(٤٢)</sup>.

فعلى الرغم من أنّ اقتضاء القاعدة الأصولية كون الأمر ظاهراً في الوجوب في قوله عليه السلام «فليقرأ...» في صحيح معاوية بن عمّار إلا أنّه حيث لا قائل بوجوب سورة التوحيد على الغالب فحملتُ الأمر هنا على الاستحباب؛ لوجود القرينة.

ويرى تَدْتُّ أنّ الكراهة دالّة على عدم المطلوبية وهي أعمّ من التحريم والكراهة، فلا دلالة لصحيح ابن يقطين على حرمة أو بطلان تبعيض السورة ولزوم الإتيان بها كاملة.

كما أنّه تَدْتُّ يرى عدم صحّة التمسك بمفهوم رواية ابن سنان على وجوب السورة، حيث ورد فيها «يجوز للمريض أن يقرأ فاتحة الكتاب وحدها...»؛ وذلك لضعف القول بمفهوم الوصف واللقب، فإنّ محققي الأصوليين لا يرون ثبوت المفهوم للوصف واللقب.

ثم إنّ النهي في قوله ع: «لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر» قد تعلق بأمرين عطف أحدهما على الآخر، وهما: قراءة ما نقص عن السورة، وقراءة ما زاد عليها، وحيث إنّ قراءة ما زاد على السورة سائغ كما دلّت عليه بعض الأخبار كرواية ابن يقطين<sup>(٤٣)</sup> وغيرها فيحمل النهي على الكراهة؛ جمعاً بين الأخبار، وبسبب وحدة السياق للعطف فيحمل النهي عن كلا الأمرين على الكراهة. إذن، فبسبب وجود القرينة نراه تَدْتُّ يصرف دلالة النهي عن ظاهره وهو التحريم الى الكراهة.

**نموذج (٣): العدول عن الوجوب الى الاستحباب بالاستعانة بأحاديث أخرى**

في الفصل الثالث في الإقامة ونُبذ من أحكامها ذكر تَدْتُّ أورد ستة عشر حديثاً، تسعة منها من الصحاح، وستة من الحسان، و واحد من الموثق، وخلال البحث في

الحديث الأول<sup>(٤٤)</sup> قال: «وربما يستفاد مما دلّ عليه من توظيف الجمعة والمنافقين لصلاة الجمعة وجوب قراءتهما فيها كما ذهب إليه السيّد المرتضى رحمته الله عنه<sup>(٤٥)</sup>، والأولى حمل التوظيف على الاستحباب، كما يرشد إليه الحديث الثاني<sup>(٤٦)</sup>، وفي الحديث الثالث<sup>(٤٧)</sup> إشعار بتأكده»<sup>(٤٨)</sup>.

فعلى الرغم من أنّ ظاهر الصحيح الأول - أي: صحيح محمد بن مسلم - هو وجوب قراءة الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة، إلا أنّه عدل عن هذا الظهور بمعونة الحديث الثاني - أي: صحيح ابن يقطين - الذي نفى البأس عمّن تركهما عمدًا، وهو صريح في عدم الوجوب، كما أنّه قد حاول الإفادة أيضاً من الصحيح الثالث - أي: صحيح ابن سنان - الذي تضمّن نفي البأس بتركهما، وفيه إشعار بالاستحباب؛ إذ من المستبعد جداً انتفاء الحكم الإلزامي بسبب الاستعجال، فيكون مشعراً بتأكد استحباب قراءتهما في يوم الجمعة.

#### نموذج (٤): الاستعانة بالقرائن المنفصلة

وتلك القرينة قد تكون آية أو حديث، فتخصّص أو تقيّد مثلاً: الحديث الذي يستدلّ به، أو بآية لشرح المعنى المقصود وحمل الحديث على الكراهة لا على الحرمة مثلاً.

فقد ذكر (رضوان الله عليه) حديثاً<sup>(٤٩)</sup> عن أبي عبد الله رحمته الله: «... وركعتان بعد العشاء كان أبي يصلّيها وهو قاعد وأنا قائم...»<sup>(٥٠)</sup>، ثمّ قال رحمته الله: «وما تضمّن من أنّ الباقر رحمته الله كان يصلّي الوتيرة جالساً وأنه رحمته الله يصلّيها قائماً ربّما يستنبط منه من أفضلية القيام فيهما؛ إذ عدوله رحمته الله إلى القيام نصّ على رجحانه، وفي بعض الأخبار تصريح بأفضلية القيام فيهما، ويؤيّد ما اشتهر من قوله رحمته الله: (أفضل الأعمال أحمرها)<sup>(٥١)</sup>»<sup>(٥٢)</sup>.



### نموذج (٥): حمل الرواية على التقية، الاستحباب وغيرها:

ذكرتُ في الفصل الخامس في نبذ مما يتعلّق بالتيمّم، أنّ رواية السّكونيّ عن الإمام الصادق (عليه السلام) في أنّه لا يستباح بالتيمّم أكثر من صلاة واحدة ونوافلها فيمكن حملها على التّقية، معللاً بموافقتهما لمذهب الشّافعيّ؛ حيث قال: لا يستباح به أكثر من فريضة واحدة، ويستباح معها من التّوافل ما شاء. وأمّا الحمل على الاستحباب، من قبيل: تجديد الوضوء، كما قاله بعض الأصحاب، فهو في الرواية الأولى قريب، وأمّا في الثانية فلا يخلو من بُعد<sup>(٥٣)</sup>.

### نموذج (٦): عنايته بالإجماع، عدم الخلاف، مورد الاتفاق، والمعروف

ففي الفصل العاشر «وفيما ظنّ أنّه ناقض وليس بناقض» ذكر عدم نقض التقيء والرّعاف والمدة للوضوء قائلاً: «وهو موضع وفاق عندنا، والمخالف فيه بعض العامة، والأحاديث الواردة في خلاف ذلك محمولة على التّقية والاستحباب»<sup>(٥٤)</sup>.

وفي الفصل نفسه: من عدم التّقض بالقبلة لا خلاف فيه بين أصحابنا إلّا من ابن الجنيد، وما تضمّنه من عدم التّقض بالقبلة لا خلاف فيه بين أصحابنا، خالف هو وابن بابويه فيه، والرّوايات بما يوافقهما ضعيفة، وربّما حملت على الاستحباب. وما تضمّنه الحديث العاشر من عدم النقض بالقهقهة هو المعروف بين علمائنا<sup>(٥٥)</sup>.

وفي أعداد الصلوات قال: «وما تضمّنه الحديث الثّاني والسادس والسّابع من كون التّوافل اليوميّة أربعاً وثلاثين ممّا لا خلاف فيه بين الأصحاب، ونقل الشّيخ طاب ثراه عليه الإجماع»<sup>(٥٦)</sup>.

### نموذج (٧): عدم مخالفته لجمهور علماء الإمامية وعمله بالاحتياط.

ذكر عليه السلام <sup>(٥٧)</sup> أنّ ما تضمنه الحديث الرابع من الاستقبال بالميت حال الدفن ممّا لا خلاف فيه بين الأصحاب رضوان الله عليهم في وجوبه إلّا من ابن حمزة؛ فإنّه ذهب الى استحبابه، ولم يظفر الشيخ البهائي عليه السلام في الأخبار بما يردّ كلامه - أي: كلام ابن حمزة - إلّا أنّه لا خروج عمّا عليه جماهير الأصحاب <sup>(٥٨)</sup>.

وقد ختم بحثه حول جواز تأخير الصلاة إلى آخر وقتها بعد عرضه للآراء ومناقشتها بالاحتياط الذي لا بدّ منه: «وكيف كان فالاحتياط المواظبة على عدم تأخير الصلاة عن أوّل الوقت مهما أمكن» <sup>(٥٩)</sup>.

### نموذج (٨): اعتناؤه بأقوال وآراء علماء الإمامية السابقين

ذكر الحديث <sup>(٦٠)</sup> الصحيح كاملاً لأهميته، وهو: زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: قال: سألته عمّا فرض الله من الصلاة. فقال: «خمس صلوات بالليل والنهار»، فقلت: هل سمّاهنّ الله وبينهنّ في كتابه؟ فقال: «نعم، قال الله عزّ وجلّ لنبيه عليه السلام: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ <sup>(٦١)</sup>، ودلوها زوالها، ففي ما بين دلوك الشمس الى غسق الليل أربع صلوات سمّاهنّ وبينهنّ ووقتهنّ، وغسق الليل انتصافه. ثمّ قال: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾ <sup>(٦٢)</sup>، فهذه الخامسة، وقال في ذلك ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ﴾، وطرفاه المغرب والغداة، ﴿وَزَلْفًا مِنَ اللَّيْلِ﴾ <sup>(٦٣)</sup>، وهي صلاة العشاء الآخرة. وقال تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ <sup>(٦٤)</sup>، وهي الظهر، وهي أوّل صلاة صلاها رسول الله عليه السلام، وهي وسط النهار ووسط صلاتين بالنهار وصلاة الغداة وصلاة العصر، وفي بعض القراءة ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ وصلاة العصر ﴿وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ <sup>(٦٥)</sup>. قال: «ونزلت هذه الآية يوم الجمعة

ورسول الله ﷺ في سفر فقت فيها وتركها على حالها في السفر والحضر وأضاف للمقيم ركعتين، وأما وضعت الركعتان اللتان أضافهما النبي ﷺ يوم الجمعة للمقيم لمكان الخطبتين مع الإمام، فمن صلى يوم الجمعة في غير جماعة فليصلها أربع ركعات كصلاة الظهر في سائر الأيام»<sup>(٦٦)</sup>.

في بداية كلامه بين قديراً أن هذا الحديث تضمن أن الصلاة الوسطى هي صلاة الظهر؛ فإنها تتوسط النهار وتتوسط صلاتين نهاريتين.

ثم بدأ بعرضه لآراء الماضين من العلماء رحمهم الله:

أ- رأي الشيخ الطوسي رحمته الله: وقد نقل الشيخ في الخلاف إجماع الفرقة على ذلك.

ب- رأي السيد المرتضى رحمته الله: وقيل هي العصر؛ لوقوعها وسط الصلوات الخمس في اليوم والليلة، وإليه ذهب السيد المرتضى رضي الله عنه، بل ادعى الاتفاق عليه.

هذا، وقد تعرض لآراء ولم يذكر أصحابها:

ج- وقيل: هي المغرب؛ لأن أقل المفروضات ركعتان وأكثرها أربع والمغرب متوسط بين الأقل والأكثر.

د- وقيل: هي العشاء؛ لتوسطها بين صلاة ليل ونهار.

هـ- وقيل: هي الصبح لذلك<sup>(٦٧)</sup>.

وذكر في الفصل الثاني من أعداد الصلوات<sup>(٦٨)</sup> (في أن لكل صلاة وقتين) قسم آراء الفقهاء إلى ما يلي:

الرأي الأول: الوقت الأول للمحترق والثاني للمعذور، وذهب إليه كل من الشيخين، وابن أبي عقيل وأبو الصلاح وابن البراج رحمهم الله.

الثاني: الأول وقت الفضيلة والثاني وقت الإجزاء، وهو رأي كل من المرتضى وابن إدريس وابن الجنيد وجمهور المتأخرين عليهم السلام.

قال الشيخ بهاء الدين العاملي (رضوان الله عليه): «اختلف الأصحاب في ذلك فالشيخان وابن أبي عقيل وأبو الصلاح وابن البراج على الأول، والمرتضى وابن إدريس وابن الجنيد وجمهور المتأخرين على الثاني»<sup>(٦٩)</sup>.

ويظهر علو أدبه في عرضه لآراء القدماء عبر استدلاله، فقال مبرراً للشيخين اختيارهما الرأي الأول وأن رأيهما ظاهر حسب الأدلة التي استدلا بها، فقال: «وكلام الشيخين لا بأس به»<sup>(٧٠)</sup>. ثم أعطى رأيه وتبى القول الثاني قائلاً: «إلا أن دلالة الأخبار المتكثرة على ما ذهب إليه المتأخرون أظهر»<sup>(٧١)</sup>.

### نموذج (٩): مفهوم الجملة الشرطية والإجماع المركب

في الفصل الخامس في القنوت دار الكلام حول الحديث التاسع، قال عليه السلام: «فلأن قوله عليه السلام وإن لم يذكر حتى ينصرف فلا شيء عليه - يعني: لا إثم عليه - يعطي بمفهومه الشرطي أنه لو ذكر ولم يقنت كان عليه إثم، وهو نص في الوجوب»<sup>(٧٢)</sup>. وقال أيضاً في الفصل نفسه: «فالقول بالوجوب من دون تكرار خرق للإجماع المركب»<sup>(٧٣)</sup>.

١- أفاد عليه السلام من مفهوم الجملة الشرطية لإثبات وجوب القنوت.

٢- وليعلم أن الشهيد الأول في الذكرى رد الاستدلال بالآية ﴿وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾<sup>(٧٤)</sup> على وجوب القنوت، ومن جملة رده أن القنوت هنا بمعنى الطاعة، ولو سلمنا بأنها بمعنى القنوت فلا دلالة فيها على الوجوب، ولو دلت لم تدل على التكرار بل يكفي في تحقق الامتثال الإتيان به مرة واحدة<sup>(٧٥)</sup>، فانبرى الشيخ البهائي عليه السلام لمناقشته بأن القول

بالجوب يستلزم التكرار، وإلا كان خرفاً للإجماع المركب، فكلّ مَنْ قال بوجوبه قال بلزوم الإتيان به في كلّ صلاة مطلقاً أو في كل جهرية. فهو يرى حجية الإجماع المركب، وبه تمسك في ردّه للشهيد القائل بالاستحباب.

### نموذج (١٠): قاعدة حمل المطلق على المقيد

في الفصل الثالث في الإقامة ونُبذ من أحكامها ذكرتهُ: «ثم لا يخفى أنّ المراد بالفراغ في هذا الحديث<sup>(٧٦)</sup> الفراغ من جميع أفعال الصلاة، وشيخنا في الذكرى تبعاً للعلامة في المختلف حمّله على ما قبل الرّكوع حملاً للمطلق على المقيد<sup>(٧٧)</sup>... وهو محمل بعيد جداً، وكلامه يعطي أنّه ظنّ ورود هذا الحديث فيمن نسي الأذان والإقامة معاً<sup>(٧٨)</sup>.

إنّ صحيح ابن يقطين ورد فيه الأمر بالإعادة لمن نسي الإقامة قبل الفراغ من صلاته<sup>(٧٩)</sup>، وهو مطلق، فيما أنّ ما رواه الحلبي فصل بين حالتي ما قبل الرّكوع وما بعده فيعيد في الأولى دون الثانية، والشهيد الأوّل حمل المطلق على المقيد.

واعترضه الشيخ البهائيّ قهراً بأنّ قاعدة حمل المطلق على المقيد إنّما تجري مع اتّحاد الموضوع، فيما أنّ ما نحن فيه ليس كذلك؛ إذ أنّ رواية الحلبي واردة فيمن نسي الأذان والإقامة معاً، وأمّا صحيح ابن يقطين وارد فيمن نسي الإقامة، وبينهما فرق، ويبدو أنّ الشهيد فهم من صحيح ابن يقطين أنّه بصدد بيان حكم من نسيهما معاً. ومن هنا يكون حمل المطلق على المقيد بعيداً جداً وليس فنياً.

### نموذج (١١): قاعدة التسامح في أدلة السنن

في الفصل الثالث (في نُبذ متفرقة من أحكام القراءة) أشار الى طريقة الأصحاب من التمسك بقاعدة (التسامح في دلائل السنن). ومما رتبوه على ذلك إفتاء المشهور سيّما

المتأخرين باستحباب قراءة سور المفصل في الصلاة، وهي ثمان وستون سورة من سورة محمد ﷺ إلى آخر القرآن، وأنه يستحب تخصيص الصبح بمطولاته، وهي من محمد إلى عم، والعشاء بمتوسّطاته، وهي من عم إلى الضحى، والظهرين والمغرب بيقصاره، وهي من الضحى إلى آخر القرآن.

وعلق تقي على ذلك منتقداً: بأنّ هذا شيء ذكره الشيخ الطوسي رحمته الله (٨٠)، ولم نطلع في ما وصل إلينا من الأحاديث المروية من طرقنا على ما يتضمّن ذلك، بل أصولنا المتداولة في زماننا خالية عن هذا الاسم أيضاً، وهذا التفضيل إنّما هو مذكور في كتب الفروع، وقد رواه العامّة بطريق فيه عمر بن الخطاب، ولعلّ وجه ذكر أصحابنا له في كتب الفروع أنّ من عادتهم قدّس الله أرواحهم التسامح في دلائل السنن والعمل فيها بالأخبار الضعيفة تعويلاً على الحديث الحسن المشهور الدالّ على جواز العمل في السنن بالأحاديث الضعيفة (٨١).

ثم قال: «وكيف كان فالأولى التعويل على ما تضمّنه هذا الحديث الصحيح (٨٢)» (٨٣).

ورده تقي للمشهور إمّا بسبب عدم ارتضائه لأصل قاعدة التسامح في أدلة السنن كما يشعر كلامه بذلك أو لأنّ هذه القاعدة حتّى لو سلّمت فلا تجري في أحاديث العامّة.

**نموذج (١٢): حجية قول أهل الخبرة كالأطباء في الموضوعات، وكذا قول الثقات**

قال تقي: «قد دلّ الحديث السادس (٨٤) والحادي عشر (٨٥) على جواز العمل بقول الأطباء في ترك القيام في الصلاة، وإطلاق الأطباء يشمل الفسقة والعدول والكفرة والمسلمين، بل صرح جماعة من علمائنا بجواز العمل بقول الطبيب الواحد وإن كان

كافراً. وكأنهم حملوا (اللام) في الأطباء على الجنسية كما ذكره علماء المعاني في نحو زيد يركب الخيل، والظاهر أنّ جواز التعويل على كلام الأطباء في ذلك وأمثاله ممّا لا خلاف فيه بين علمائنا، وكلامهم يُعطي تخصيص آية التثبّت<sup>(٨٦)</sup> عند خبر الفاسق بما إذا لم يُفد خبره الظن<sup>(٨٧)</sup>.

١- لقد ذكرتمُ توسعة دائرة مشروعية التعويل على كلام الأطباء الى حدّ بحيث يشمل الفسقة والعدول والكفرة والمسلمين؛ تمسكاً بالإطلاق وأنّ (اللام) للجنس، بل يفهم منه التوسعة الى مطلق أهل الخبرة.

٢- لقد أثار نكتة أصولية في منتهى الدقّة، ألا وهي: تخصيص آية التثبّت عند خبر الفاسق بما إذا لم يُفد خبره الظنّ، لا مطلقاً، ويُستفاد منه: أنّ المدار في قبول الخبر وحجّيته على حصول الوثوق، بل ربّما يُتعدّى الى القول بذلك مطلقاً، أي: سواء أكان خبر الفاسق أو العادل - وأضافتمُ مبيّناً أمرين:

أحدهما: تفسير الباغي والعادي، قال: « وقد فُسر الباغي في الآية بالخارج على الإمام، والعادي بقاطع الطّريق، وهو مروّي عن الصادق (عليه السلام) »<sup>(٨٨)</sup>.

ثانيهما: تعيين دائرة الحكم المستفاد من الآية في ضوء الحديث، قال: « وربّما يلوح من تلاوته عليه السّلام هذه الآية عقيب الرّخصة في الصّلاة مستقلياً أنّ الباغي والعادي غير مرخّصين في ذلك، فيحرّم عليهما الاستلقاء في الصّلاة للمداواة ويتحتمّ القيام وإن أوجب استمرار المرض، كما يحرم عليهما تناول الميتة عند الاضطرار ويتحتمّ لهما الكفّ عنها وإن أدّى ذلك الى الهلاك. ولا يحضرنى الآن تعرّض من الأصحاب لذلك، ولو قيل به لم يكن فيه كثير بُعد إن لم يكن انعقد الإجماع على خلافه »<sup>(٨٩)</sup>.

فذكر بأن الترخيص بالمعالجة وإن أدت الى ترك القيام في الصلاة لا يشمل الباغي والعادي، وقد استفاد ذلك من تلاوة الإمام ع لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾<sup>(٩٠)</sup>، وهذه استفادة لطيفة منه.

### ٥- دقته الدرائية والرجالية:

ونحن وإن كنا في غنى عن فتح الملقّ الدرائي والرجالي؛ نظراً لكون الكتاب كلّ قد تمّ تصميمه على أساس الرجال والدراية، لكنّ الباحث يُواجه بعض الموارد في هذا الكتاب للمؤلّف فيه إثارات درائية ورجالية أحببنا أن نسرد منها بعض النماذج، وهي: نموذج (١): (المقدّمة في فضل الصلاة والحثّ عليها) في بحثه للحديث الأوّل<sup>(٩١)</sup> استعان بحديث رواه الشيخ الصدوق قده، قال الشيخ البهائي قده: « وهذا الحديث رواه الصدوق في الفقيه على أنّه حديث قدسيّ هكذا: (دخل رسول الله صلّى الله عليه وآله المسجد وفيه ناس من أصحابه فقال: أتدرون ما قال ربّكم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، فقال: إنّ ربكم يقول هذه الصلوات الخمس المفروضات...) الحديث<sup>(٩٢)</sup> مع أدنى تغيير<sup>(٩٣)</sup>»<sup>(٩٤)</sup>.

فقد قارن بين النقلين: ونبه على وجود نقطتي اختلاف:

النقطة الأولى: أنّ الصدوق أرسله عن رسول الله صلّى الله عليه وآله بصفته حديثاً قدسياً، ويترتب عليه اختلاف الصيغة من استعمال ضمائر الغيبة الى استعمال ضمائر المتكلّم.

النقطة الثانية: وجود اختلاف في الألفاظ عدا ما ذكر، بيد أنّها اختلافات يسيرة.

أقول: والصدوق في ثواب الأعمال نقل كلا الحديثين: الأوّل بطريق أبان والثاني بطريق الفضل<sup>(٩٥)</sup>، ولم يُنبّه الحرّ العاملي على ذلك، وربّما لم يكن ملتفتاً.



نموذج (٢): المناقشة السندية، ففيما يرتبط برواية سماعة التي استدّل بها ابن الجنيد الدالة على وجوب قطع الصلاة وإعادة الوضوء فيما لو قهقهه متعمداً لنظر أو سماع ما يضحكه، فإنّها هي ضعيفة لا تنهض بمعارضة الأخبار الصحيحة<sup>(٩٦)</sup>.

نموذج (٣): الخدشة في السند والمتن، فقد ذكرْتُ أنّ رواية أبي بصير الواردة حول تحديد الكرّ من الماء بأنّه إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصفان في مثله ثلاثة أشبار ونصف في عمقه من الأرض، ضعيفة لجهالة أحمد بن محمد بن يحيى ووقف عثمان بن عيسى واشترك أبي بصير. وأضاف أنه ربّما يطعن في متنها لخلوّه عن بيان قدر العمق كما قاله شيخنا الشهيد الثاني طاب ثراه في شرح الإرشاد<sup>(٩٧)</sup>.

نموذج (٤): وقالْتُ في الفصل الخامس في القنوت: «فلا شيء من تلك الأحاديث الأربعة بسالم من الخدش سنداً أو دلالة، فلم يبق لهم إلا الحديث الثالث والعشرون، وهو لا يصلح لمعارضة الأحاديث الدالة على خلافه كالحديث الخامس والتاسع والعاشر والرّابع والعشرين»<sup>(٩٨)</sup>.

نموذج (٥): ذكرْتُ في الفصل الخامس في الركوع: «أخبار أخرى نقيّة السند غير صريحة الدلالة وصرحة الدلالة غير نقيّة السند»<sup>(٩٩)</sup>.

## ٦- استعانت به بعض العلوم الأخرى كالتقواعد الحسابية والأصول الهندسية في شرح بعض الأحاديث:

ذكر (أعلى الله مقامه) في الفصل الثاني في تقدير الكثير من الرّاكد أنّ الأحاديث الواردة في المقام وهي سبعة، ثمّ جعلها قسمين، قالْتُ: «قد تضمّنت هذه الأحاديث تقدير الكثير من الرّاكد بالوزن والمساحة بالشّبر والدّراع وبلوغه نصف السّاق أو الرّكبة وكونه نحو حبّ من أحباب المدينة وكونه أكثر من راوية. أمّا الوزن فقد تضمّن

الحديث الأوّل أنّه ألف ومئتا رطل، والأصحاب رضوان الله عليهم مختلفون في أنّ المراد الرّطل العراقي وهو مئة وثلاثون درهماً كلّ درهم ثمان وأربعون شعيرة من أوسط حبّ الشعير المدنيّ الذي هو مئة وخمسة وتسعون درهماً، أعني: رطلاً ونصفاً بالعراقي»<sup>(١٠٠)</sup>.

ثمّ بدأ بالشرح، وذكر أنّه سيستعين في شرح المساحة والعلم ببلوغ الكرية بالقواعد الحسابية والأصول الهندسية. قال عليه السلام: «ثمّ لا يخفى عليك أنّ أشكال الحيضان والغدران شديدة الاختلاف، ومعرفة مساحتها والعلم ببلوغها الكريّة لا يتيسّر غالباً إلاّ بالرجوع إلى ما يقتضيه القواعد الحسابية والأصول الهندسية، ولم يتصدّد الأصحاب قدّس الله أرواحهم لبسط الكلام في ذلك، مع أنّه من المهمّات، والخوض فيه أهمّ من خوضهم في حساب الوصايا المبهمة والإقرارات وميراث الخنثى ومن تحرّر بعضه وغير ذلك؛ فإنّها أمور لا يتفق وقوعها إلاّ نادراً، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّه ممّا يكثر الاحتياج إليه، ويتوقّف الدواعي إلى الاطلاع عليه، فلا بأس بإطلاق عنان القلم في هذا الباب»<sup>(١٠١)</sup>.

نموذج (١): شرحه للصورة الدائرة على الألسنة الممثل بها في الرواية، وهي ما بلغ كلّ من الأقطار الثلاثة ثلاثة أشبار ونصفاً. القاعدة: وهو جعل الصّحيح من جنس الكسر بأن يضرب الصّحيح في مخرج الكسر، ويزيد صورة الكسر على الحاصل.

الحالة الأولى: إذا كان في كلّ من الجانبين كسر فإمّا أن يكون في كلّ منهما صحيح، فتضرب مجتس أحد الطرفين في مجتس الآخر، أو يختصّ الصّحيح بأحدهما فتضرب مجتسه في صورة كسر الطرف الآخر ويحفظ الحاصل، ثمّ يضرب مخرج أحد الكسرين في مخرج الآخر ويحفظ الحاصل أيضاً. ثمّ تقسم الحاصل الأوّل على الحاصل الثاني إن لم يكن أقلّ منه وتنسبه منه إن كان أقلّ، فما صار فهو المطلوب.

مثال: فلو كان الطول ثلاثة أشبار ونصفاً والعرض شبرين وثلاثة أرباع والعمق أربعة أشبار وربعاً، فالحاصل من ضرب مجتس الطول في مجتس العرض سبعة وسبعون، ومن ضرب المخرج في المخرج ثمانية، والخارج من القسمة تسعة وخمسة أثمان، وهي: الحاصل من ضرب الطول في العرض مجتسها سبعة وسبعون، ومجتس العمق سبعة عشر، ومضروب أحدهما في الآخر - وهو الحاصل الأول - ألف وثلاثمئة وتسعة، ومضروب المخرج في المخرج - أعني الحاصل الثاني - اثنان وثلاثون، والخارج من القسمة أربعون وسبعة أثمان [ وربع الثمن ]. فهذا الماء ينقص من الكرّ بشبرين تقريباً. وقد جربنا في الأمثلة على ما هو المشهور من أنّ الكرّ ما بلغ تكسيره اثنين وأربعين شبراً وسبعة أثمان شبر.

الحالة الثانية: وإذا كان الكسر في أحد الجانبين فقط، فإن كان معه صحيح فاضرب مجتس الطرف ذي الكسر في الطرف الصحيح، وإلا فاضرب صورة الكسر في الطرف الصحيح، وتقسم الحاصل على التقديرين على مخرج الكسر أو تنسبه منه، فلو كان الطول اثني عشر شبراً والعرض خمسة أشبار وثلاثاً والعمق ثلاثة أرباع شبر فاضرب الاثني عشر في مجتس الخمسة والثلاث - أعني: ستة عشر - يحصل مئة واثنان وتسعون، فاقسمها على الثلاثة التي هي المخرج تخرج أربعة وستون، تضربها في صور الثلاثة أرباع - وهو ثلاثة - يحصل مئة واثنان وتسعون فاقسمها على الأربعة يخرج ثمانية وأربعون، فهذا الماء يزيد على الكرّ بخمسة أشبار وثمان شبر.

وهنا نكتة يحسن التنبيه عليها، وهي: أنّ ماء الحوض المربع الذي كلّ من أبعاده الثلاثة ثلاثة أشبار ونصف يزيد عند التحقيق على التصاب الشرعي بشيء يسير؛ لما بين في موضعه من أنّ الماء أينما وقع يكون قطعة من سطح [ كروي ] مركزه مركز الأرض، وعليه بناء المسألة المشهورة من زيادة ما يحويه الإناء وهو في قعر البئر على ما يحويه وهو على رأس المنارة، فلا يكون السطح المماس للهواء من الماء مستوياً، بل هو

محدّب. فماء الحوض المذكور يزيد في الحقيقة على الكرّ بقطعة صغيرة جداً من كرة، نصف قطرها مساوٍ لبُعد محدّب الماء عن مركز الأرض، لكن لما كانت هذه الزيادة في غاية القلّة والحقارة بحيث لا يُدركها الحسّ أصلاً لم يكن لها اعتبار في نظر الشارع<sup>(١٠٢)</sup>.

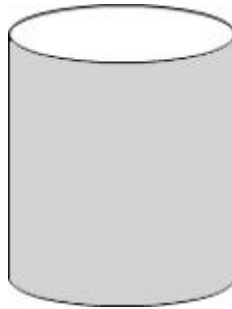
نموذج ٢: الأشكال المسطّحة التي يمكن وقوع الحيضان والغدران عليها غير محصورة.

القاعدة الحسابية العامة: مساحة السطح معلومة ومساحة العمق كلّها على نسبته، ضربت ما حصل من مساحته في أشبار العمق.

الحالة الأولى: الحوض على شكل الدائرة.

فطبّق خيطاً على محيطها، ثمّ خذ ثلاثة - وهو قطرها بالتقريب المشهور - واضرب نصف عدد أشباره في نصف عدد أشبار المحيط، والحاصل في عدد أشبار العمق.

مثاله: ففي حوض مستدير، محيطه أحد وعشرون شبراً، وعمقه شبران، تضرب نصف قطره - أعني: ثلاثة ونصفاً - في عشرة ونصف، يحصل ستّة وثلاثون وثلاثة أرباع، فاضربه في اثني، ن يحصل ثلاثة وسبعون ونصف، فالحوض المذكور يزيد على الكرّ بثلاثين شبراً وخمسة أثمان شبر<sup>(١٠٣)</sup>.



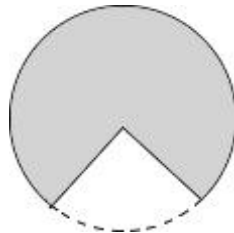
الحوض المستدير

الحالة الثانية: الحوض على هيئة نصف الدائرة.  
تضرب نصف القطر في ربع المحيط هكذا.

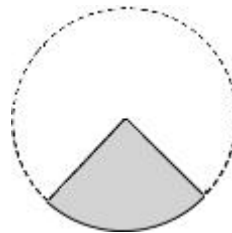


نصف الدائرة

الحالة الثالثة: الحوض على هيئة القطاع، وهو ما أحاط به قوس من الدائرة وخطان متساويان هما نصف قطرهما يلتقيان عند مركزهما، فإن كان القوس أعظم من نصفها فهو القطاع الأكبر، أو أقل منه فهو القطاع الأصغر.  
فتضرب نصف القطر في نصف القوس.



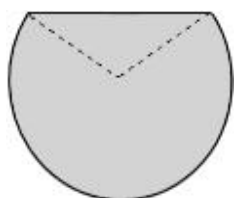
القطاع الأكبر



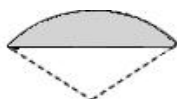
القطاع الأصغر

الحالة الرابعة: الحوض على هيئة قطعة الدائرة، وهي ما أحاط به قوس من دائرة غير نصفها وخَطَّ مستقيم.

وهي إمَّا عظمى أو صغرى كالقطاع، فحصل المركز وكملها قطاعين ليحصل مثلث داخلي أو خارجي، تزيد مساحة الداخلي على مساحة القطاع ليحصل مساحة العظمى، أو تنقص مساحة الخارجي من مساحة القطاع ليبقى مساحة الصغرى<sup>(١٠٤)</sup>.



القطعة الكبرى



القطعة الصغرى

## ٧- عنايته بالبحث المقارن

ويمكن تلمس ذلك من خلال مؤشّرين:

أحدهما: مراجعة مصادر وأحاديث أهل السنة

نموذج (١): في الفصل الثالث في التعقيب، في بحث تفضيل الواجب على الندب، قال تَدْتُّ: «وقد دلّ على تفضيل الواجب على الندب الحديث القدسي المشتهر بين الخاصّة والعامّة (ما يتقرّب إليّ عبدي بشيء أحبّ ممّا افترضت عليه)<sup>(١٠٥)</sup>، وقد رواه حجة الإسلام محمّد بن يعقوب الكليني تَدْتُّ في الكافي بسند صحيح<sup>(١٠٦)</sup>، ورواه العامّة في صحاحهم. وبالجملة فهو من الأحاديث المتفق على صحّتها من الطرفين»<sup>(١٠٧)</sup>.

نموذج (٢): في بحث القسام وأدابه نقل حديث ابن عباس الذي ربّما يُستدلّ به على عدم جواز المعالجة لو آلت الى ترك القيام في الصلاة؛ حيث نُسب الإفتاء به الى مالك<sup>(١٠٨)</sup>، فناقشه وحاول طرح بعض المحامل والوجوه الفنية لتفسيره، قال تَدْبُشُّ: «وأما ما روي من أنّ ابن عباس رضي الله عنه عنه لما كَفَّ بصره أتاه رجل فقال له: إن صبرت على سبعة أيّام لا تصليّ إلاّ مستلقياً داويت عينيك ورجوت أن تبرأ، فأرسل الى بعض الصّحابة كأمّ سلمة وغيرها يستفتيهم في ذلك فقالوا: لو متّ في هذه الأيّام ما الذي تصنع في الصّلاة؟! فترك المعالجة<sup>(١٠٩)</sup>. فهذا خبر عامّي لا تعويل عليه، مع أنّه يُحتمل عدم حصول الظنّ بخبر ذلك الرّجل، أو أنّ تركه رضى الله عنه للمعالجة كان من باب الاحتياط، لا لعدم جوازها<sup>(١١٠)</sup>.

ثانيهما: التعرّض الى آراء فقهاء السنّة، ففي الفصل الأوّل في قراءة الحمد والسورة وتحريم قول أمين، بعد ذكره أنّ هناك إطباق بين علماء الإمامية على أنّ البسملة هي جزء من سورة الفاتحة ومن كلّ سورة سوى البراءة، تعرّض الى رأي أهل السنّة وأنّ أقوالهم فيها مختلفة وآراءهم متشعبة<sup>(١١١)</sup>. وقد أحال القارئ في معرفة تفصيل البحث في ذلك الى كتابه (العروة الوثقى).

### ٨- تعامله الموضوعي مع أقوال سائر الفقهاء:

فتارة نرى قبوله للآراء المطروحة وتارة نرى ردّه لها حسبما يقوده إليه الدليل، فيتعامل معها بموضوعية تامّة:

نموذج (١): قال رضي الله عنه: «قال شيخنا في الذّكرى: لم أقف على قائل باستحباب رفع اليدين عند الرّفْع من الرّكوع إلاّ ابني بابويه وصاحب الفاخر، ونفاه ابن أبي عقيل والفاضل، وهو ظاهر ابن الجنيد. ثمّ قال: واستحبابه لصحّة سند الحديثين وأصالة

الجواز وعموم أنّ الرّفح زينة الصّلاة واستكانة من المصليّ، ويبتدئ بالرّفح عند ابتداء رفع الرّأس، وينتهي بانتهاؤه، وعليه جماعة من العامّة، انتهى كلامه طاب ثراه. ولا بأس به»<sup>(١١٢)</sup>.

نموذج (٢): قال عليه السلام: «ما تضمّن الحديث الأوّل والخامس من أنّ السّجود على الأعضاء السّبعة ممّا أطبق الأصحاب على وجوبه غير أنّ المرتضى ذهب إلى الاجتزاء عن الكفّين بمفصل الرّنين ووافق ابن الجنيد وحجّتهما على ذلك غير معلومة»<sup>(١١٣)</sup>.

نموذج (٣): ذكر عليه السلام أنّ المعروف من مذهب الأصحاب استحباب إرغام الأنف ثم وجه قول الصدوق عليه السلام وما ذكره في الفقيه من أنّ الإرغام سنّة في الصّلاة، فمن تركه متعمّداً، فلا صلاة له، بأنّ لعلّ مراد الصدوق عليه السلام من نفي الصّلاة نفي كمالها، كما حمل الإجزاء في قول أمير المؤمنين عليه السلام في الحديث الرابع والعشرين لا يجزي صلاة لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين على الإجزاء الكامل والإرغام إلصاق الأنف بالرغام - بالفتح - وهو التراب<sup>(١١٤)</sup>.

## ٩- ظاهرة الكرّ والفرّ:

وهي ظاهرة صحّية تدلّ من ناحية على الجولان الذهني للفقيه، ومن ناحية ثانية تُفيد المتابع للدربة على كيفية الاستدلال، ومن ناحية ثالثة تنفع في استحكام الرأي المتبقيّ في المسألة، كما تدلّ على كمال الفحص من ناحية رابعة.

ذكر في الفصل الثاني من أعداد الصلوات<sup>(١١٥)</sup> (في أنّ لكلّ صلاة وقتين) ثمانية أحاديث من الصحاح، وذكر نتيجة، وهي: أنّ جميع الأحاديث دالة على أنّ للصلاة وقتين.



ثمّ طرح المسألة بشكل استفهامي لا تقريري عبر السؤال التالي: ولكن هل الوقت الأوّل للمختار والثاني للمعدور؟ أو أنّ الأوّل وقت الفضيلة والثاني وقت الإجزاء؟

ثمّ قسّم الفقهاء حسب الرأي المتبع من قبلهم.

ولم يبيّن رأياً مباشرة، بل بحث في الأحاديث ودلالاتها، مقوياً الرأي الأوّل؛ وذلك عبر:

أ- معنى الأفضلية الوارد في الأحاديث التي ذكرها (أوّل الوقتين أفضلهما) وأنه يدلّ على الاشتراك، قال (رضوان الله عليه): «فإنّ اسم التفضيل يقتضي المشاركة في المعنى»<sup>(١١٦)</sup>.

ب- الاستدلال بالآية القرآنية: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾<sup>(١١٧)</sup>، فإنه دلّ على التخيير في إيقاع الصلاة فيما بينهما. ج- ذكر أنّ هذين الدليلين ذكرهما العلامة رحمته في المختلف.

ثمّ استدرك قائلاً: «وأنت خبير بأنّ لقائل أن يقول: إنّ اقتضاء اسم التفضيل المشاركة في المعنى إنّما يقتضي كون الوقت الثاني وقتاً مفضولاً. ويجوز أن تكون الصلاة في آخر الوقت لعذر أنقص فضلاً من الواقعة في أوّله».

ثمّ أشكل على استدلاله الأوّل بالآية وأنّ دلالتها غير محصورة في الرأي الثاني، بل تشمل الرأي الأوّل، قال: «وأما الآية فلا تدلّ على أنّ ما بين الدلوك والغسق وقت للمختار لا غيره، وإنّما تدلّ على أنّ ما بينهما وقت في الجملة. وهذا لا ينافي كون البعض وقتاً للمختار، والبعض الآخر وقتاً للمعدور»<sup>(١١٨)</sup>.

ويظهر علوّ أدبه في عرضه لآراء القدماء عبر استدلاله، فقال مبرّراً للشيخين اختيارهما الرأي الأوّل وأنّ رأيهما ظاهر حسب الأدلّة التي استدلا بها، فقال: « وكلام الشيخين لا بأس به»<sup>(١١٩)</sup>.

ثمّ أعطى رأيه وتبّى القول الثاني قائلاً: « إلا أنّ دلالة الأخبار المتكرّرة على ما ذهب إليه المتأخرون أظهر»<sup>(١٢٠)</sup>.

### أهمّ نتائج البحث:

بعد خوض البحث حول المنهج الاستنباطي الفقهي الحديثي عند الشيخ بهاء الدين العاملي قدس سره، يمكن القول بأنّ دراسة المناهج الفقهية والتعرّف عليها ليس بالأمر السهل، بل يحتاج إلى جهد علمي في عملية استنتاج الطريقة والأسلوب المتبع من قبل الفقيه، هذا من ناحية. أمّا من ناحية أخرى، فإنّ أصل عملية البحث في هكذا نوع من الأبحاث علمية شيقّة فيه فوائد جمة أقلّها التعرّف على لغة الفقيه وسعة علمه، وزيادة المعرفة الفقهية الحديثية من خلال الخوض في أحاديث الأئمة الأطهار عليهم السلام.

وتوصّل البحث إلى أنّ لمنهج الشيخ قدس سره ميزات منها:

ما يتعلّق بالشكل والأسلوب فقد امتاز باللغة العلمية والتبويب المنطقي والفنيّ لبحوث الكتاب.

وأما ما يتعلّق بالمنهج البحثي فقد اعتمد محورية الحديث في كتابه، واستخلاص منهجه يتمّ من خلال ما أبرزناه في المحطّات البحثية التالية:

١- ذكر الأحاديث المختصة بكل موضوع.

- ٢- دقته في شرح المراد من الحديث عبر الاستعانة بعلوم عديدة تفيد في المقام، منها: علم النحو، الصرف.
  - ٣- دقته في شرح الآيات الواردة في ضمن الأحاديث.
  - ٤- توظيفه الدقيق لعلم أصول الفقه.
  - ٥- دقته الدرائية والرجالية.
  - ٦- الاستعانة ببعض العلوم كالقواعد الرياضية والهندسة.
  - ٧- عنايته بالفقه المقارن.
  - ٨- تعامله الموضوعي مع أقوال سائر الفقهاء.
  - ٩- ظاهرة الكرّ والفرّ في مجوئه الاستدلالية.
- وقد تمّ دعم جميع تلك المحطّات بعدّة نماذج تتمّ عن مدى دقته الفائقة تُشوّ.

#### توصيات:

- إنّ البحث حول دراسة المناهج الفقهية لعلماء الإمامية بحاجة إلى دراسة وتطوير لإثراء المكتبة الإمامية.

## المصادر والآخذ

### القرآن الكريم

- ١- ابن بابويه، محمد بن علي، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، منشورات الرضي - قم، ط ٢ / ١٣٦٨ هـ ش.
- ٢- ابن بابويه، محمد بن علي، مَنْ لا يحضره الفقيه، تحقيق علي أكبر غفاري، جامعة المدرسين، قم المقدّسة - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط ٢ / ١٤١٣ هـ.
- ٣- البهائي، محمد بن الحسين، الحبل المتين في أحكام الدين، مطبعة البصيرتي، قم المقدّسة - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط ١ / ١٣٩٠ هـ.
- ٤- البهائي، محمد بن الحسين، الوجيزة في علم الدراية، مطبعة البصيرتي، قم المقدّسة - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط ١ / ١٣٩٠ هـ.
- ٥- السرخسي، شمس الدين، المبسوط، دار المعرفة - بيروت / بدون تاريخ
- ٦- الشهيد الأول، محمد بن مكي، الأربعون حديثًا، نشر مدرسة الإمام المهدي #، قم المقدّسة - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط ١ / ١٤٠٧ هـ.
- ٧- الشهيد الأول، محمد بن مكي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المقدّسة - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط ١ / ١٤١٩ هـ.
- ٨- الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ط ٢ / ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

- ٩- الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة، مطبعة النعمان، النجف الأشرف - العراق، ط٢ / ١٩٧٥ م.
- ١٠- الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية / ١٣٨٧ هـ ش
- ١١- الطوسي، محمد بن الحسن، النهاية في مجرّد الفقه والفتوى، منشورات قدس محمدي - قم / بلا تاريخ
- ١٢- عناية، غازي حسين، البحث العلمي في الإسلام، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ط١ / ١٤٣٥ هـ = ٢٠١٤ م.
- ١٣- الكاساني، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المكتبة الحبيبية - باكستان، ط١ / ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٩ م
- ١٤- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، قم المقدسة - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط٤ / ١٤٠٧ هـ.
- ١٥- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط٣ / ١٤٠٣ هـ.
- ١٦- المرتضى، علي بن الحسين الموسوي البغدادي، رسائل السيّد المرتضى، دار القرآن الكريم - قم / ١٤٠٥ هـ.

## الهوامش

- (١) عناية، غازي حسين، البحث العلمي في الإسلام: ١٩.
- (٢) الصدر، السيد محمد باقر، المعالم الجديدة: ٧.
- (٣) الشهيد الأول، محمد بن مكي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ١: ٤.
- (٤) البهائي، الوجيزة في علم الدراية: ٤.
- (٥) البهائي، محمد بن الحسين، الحبل المتين في أحكام أحكام الدين: ٢٣٦.
- (٦) المصدر السابق: ٢١٦.
- (٧) المصدر السابق: ٢٤٥.
- (٨) المصدر السابق: ٢٢٣.
- (٩) المصدر السابق: ٢١٨.
- (١٠) المصدر السابق: ٢٤٢.
- (١١) البهائي، الوجيزة في علم الدراية: ٧.
- (١٢) البهائي، محمد بن الحسين، الحبل المتين في أحكام الدين: ٩ - ١٠.
- (١٣) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ٣: ٢٦٧.
- (١٤) مريم: ٣١.
- (١٥) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ٣: ٢٦٧.
- (١٦) المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، بحار الأنوار، ٧٩: ٢١٦.
- (١٧) هذا الحديث منقول بالمضمون وليس نصاً. راجع الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ٢: ٢٦٨.
- (١٨) أي: إن تارك الصلاة الذي يكون كافراً هو مَنْ كان تاركاً لها من غير علة.
- (١٩) المصدر السابق، ٣: ٢٦٨.

- (٢٠) البهائي، محمد بن الحسين، الحبل المتين في أحكام الدين: ٢١٦ - ٢١٧.
- (٢١) وهو صحيح أبان بن تغلب عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «يا أبان هذه الصلوات الخمس المفروضات مَنْ أقامهنَّ وحافظ على مواعيتهنَّ لقي الله يوم القيامة وله عنده عهد يُدخله به الجنة، ومَنْ لم يُصلهنَّ ولم يُحافظ عليهنَّ فذلك إليه، إن شاء غفر له وإن شاء عذَّبه» [الحرَّ العاملي، وسائل الشيعة، ٤: ١٠٨، ب ١ من أبواب المواعيت، ح ١].
- (٢٢) أي: اللام في قوله «لمواعيتهنَّ» المجرور بـ (على)، في قوله: «عليهنَّ».
- (٢٣) الأنبياء: ٤٧.
- (٢٤) النوري، الميرزا حسين، مستدرك الوسائل، ٧: ٤٠٤، ب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣.
- (٢٥) أي: الضمير (هنَّ) المجرور بـ (على)، في قوله: «عليهنَّ».
- (٢٦) أي: (إليه).
- (٢٧) راجع: البهائي، محمد بن الحسين، الحبل المتين في أحكام الدين: ١٠ - ١١.
- (٢٨) المزمّل: ٢.
- (٢٩) راجع البهائي، الحبل المتين: ٢٢٥.
- (٣٠) البقرة: ١٧٣.
- (٣١) مريم: ٣١.
- (٣٢) راجع: البهائي، محمد بن الحسين، الحبل المتين في أحكام أحكام الدين: ٩ - ١٠.
- (٣٣) مريم: ٣٠ - ٣١.
- (٣٤) البهائي، الحبل المتين: ١٠.
- (٣٥) الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ١: ٣٩.
- (٣٦) أي: استحباب قراءة سورة كاملة بعد سورة الحمد.
- (٣٧) وهو صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس أن يقرأ الرجل في الفريضة بقاتحة

الكتاب إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوّف شيئاً» [الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل

الشيعة، ٦: ٤٠، ب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢].

(٣٨) وهو صحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «مَنْ غلط في سورة فليقرأ ﴿قُلْ هُوَ

اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ثم ليركع» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٦: ١١٠، ب ٤٣ من أبواب القراءة في

الصلاة، ح ١].

(٣٩) وهو صحيح علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن تبعض السورة، قال: «أكره

[ذلك]، ولا بأس به في النافلة» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٦: ٤٤، ب ٤ من أبواب

القراءة في الصلاة، ح ٤].

(٤٠) أي: رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يجوز للمريض أن يقرأ فاتحة

الكتاب وحدها، ويجوز للصحيح في قضاء صلاة التطوّع بالليل والنهار» [الحرّ العاملي،

وسائل الشيعة، ٦: ٤٠ - ٤١، ب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٥]، وهي غير تامة

سنداً.

(٤١) أي: رواية منصور بن حازم، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا تقرأ في المكتوبة بأقلّ من

سورة ولا بأكثر» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٦: ٤٣ - ٤٤، ب ٤ من أبواب القراءة في

الصلاة، ح ٢].

(٤٢) البهائي، محمد بن الحسين، الحبل المتين: ٢٢٤.

(٤٣) عن علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن القرآن بين السورتين في المكتوبة

والنافلة. قال: «لا بأس...» الحديث. [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٦: ٥٢، ب ٨ من أبواب

القراءة في الصلاة، ح ٩].

(٤٤) وهو صحيح محمّد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: القراءة في الصلّاة فيها شيء

مؤقت؟ قال: «لا، إلّا الجمعة يقرأ بالجمعة والمنافقين». قلت: فأبي السورة تقرأ في

الصلّوات؟ قال: «أمّا الظّهر والعشاء الآخرة فيقرأ فيهما سواء، والعصر والمغرب سواء،



وأما الغداة فأطول، فأما الظهر وعشاء الآخرة فـ ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ و ﴿وَالشَّمْسِ  
وَضُحَاهَا﴾ ونحوهما، وأما العصر والمغرب فـ ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ﴾ و ﴿الْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ﴾  
ونحوهما، وأما الغداة فـ ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ و ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَآشِيَةِ﴾ و ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ  
الْقِيَامَةِ﴾ و ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ﴾، [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٦: ١١٧،  
ب ٤٨ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢].

(٤٥) المرتضى، رسائل السيّد المرتضى، ٣: ٤٢.

(٤٦) وهو صحيح علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن الأوّل عليه السلام: عن الرجل يقرأ في صلاة  
الجمعة بغير سورة الجمعة متعمداً، قال: «لا بأس بذلك» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة،  
٦: ١٥٧، ب ٧١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١].

(٤٧) وهو صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول في صلاة الجمعة:  
«لا بأس بأن تقرأ فيها بغير الجمعة والمنافقين إذا كنت مستعجلاً» [الحرّ العاملي، وسائل  
الشيعة، ٦: ١٥٧، ب ٧١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣].

(٤٨) البهائي، الحبل المتين: ٢٢٨.

(٤٩) ذكر هذا الحديث في الفصل الأوّل في أعداد اليومية و الرواتب ورقمه الثاني.

(٥٠) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ٣: ٤٤٦.

(٥١) المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، بحار الأنوار، ٦٧: ١٩١.

(٥٢) البهائي، الحبل المتين: ١٣٣.

(٥٣) المصدر السابق: ٩٤.

(٥٤) المصدر السابق: ٣٢. في الفصل العاشر «وفيما ظنّ أنّه ناقض وليس بناقض» من الجملة  
الأولى في الوضوء وما يتعلق به.

(٥٥) راجع: المصدر السابق.

(٥٦) المصدر السابق: ١٣٢.

(٥٧) في الفصل السادس في الدفن ومقدماته وآدابه وتوابعه من الجملة الثانية في الأغسال من كتاب الطهارة.

(٥٨) راجع: البهائي، المصدر السابق: ٧٠.

(٥٩) المصدر السابق.

(٦٠) وهو الحديث الأول من الفصل الأول في أعداد اليومية والرواتب من المقصد الأول، راجع المصدر السابق: ١٣١.

(٦١) الإسراء: ٧٨.

(٦٢) الإسراء: ٧٨.

(٦٣) هود: ١٤٤.

(٦٤) البقرة: ٢٣٨.

(٦٥) البقرة: ٢٣٨.

(٦٦) ابن بابويه، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، ١: ١٩٥.

(٦٧) البهائي، محمد بن الحسين، الحبل المتين في إحكام أحكام الدين: ١٣٣.

(٦٨) من المقصد الثالث في أعداد الصلوات اليومية من كتاب الصلاة.

(٦٩) المصدر السابق: ١٣٥.

(٧٠) المصدر السابق.

(٧١) المصدر السابق.

(٧٢) المصدر السابق: ٢٣٧.

(٧٣) المصدر السابق.

(٧٤) البقرة: ٢٣٨.

(٧٥) الشهيد الأول، ذكرى الشيعة، ٣: ٢٨٣.

(٧٦) وهو صحيح علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام): عن الرجل ينسى أن يُقيم

الصلاة وقد افتتح الصلاة، قال: «إن كان قد فرغ من صلاته فقد تمت صلاته، وإن لم يكن فرغ من صلاته فليُعد» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٦: ٤٤، ب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٤].

(٧٧) الشهيد الأول، ذكرى الشيعة، ٣: ٢٣٢.

(٧٨) البهائي، الحبل المتين: ٢١٠.

(٧٩) عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا افتتحت الصلاة فنسيت أن تؤذن وتقيم تم ذكرت قبل أن تركع فانصرف وأذن وأقم واستفتحت الصلاة، وإن كنت قد ركعت فاتم على صلاتك» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٥: ٤٣٤، ب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة، ح ٣].

(٨٠) الطوسي، المبسوط، ١: ١٠٨. النهاية: ٧٨ - ٧٩.

(٨١) البهائي، الحبل المتين: ٢٢٨.

(٨٢) وهو صحيح محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: القراءة في الصلاة فيها شيء مؤقت؟ قال: «لا، إلّا الجمعة يقرأ بالجمعة والمنافقين». قلت: فأبي السورة تقرأ في الصلوات؟ قال: «أمّا الظهر والعشاء الآخرة فيقرأ فيهما سواء، والعصر والمغرب سواء، وأمّا الغداة فأطول، وأمّا الظهر وعشاء الآخرة فـ ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ و ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾ ونحوهما، وأمّا العصر والمغرب فـ ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ﴾ و ﴿الْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ﴾ ونحوهما، وأمّا الغداة فـ ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ و ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾ و ﴿لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ و ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ﴾» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٦: ١١٧، ب ٤٨ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢].

(٨٣) البهائي، الحبل المتين: ٢٢٨.

(٨٤) وهو صحيح محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: عن الرجل والمرأة يذهب بصره، قياتيه الأطباء فيقولون: نداويك شهراً أو أربعين ليلة مستلقياً كذلك يُصلي؟ فرخص في ذلك وقال: «فمن اضطرّ غير باغٍ ولا عادٍ» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة،

٥: ٤٩٦، ب ٧ من أبواب القيام، ح ١].

(٨٥) وهو موثّق سماعة، قال: سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينزع الماء فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوماً أو أقلّ أو أكثر، فيمتنع من الصلاة الأيام وهو على حال، فقال: «لا بأس بذلك، وليس شيء ممّا حرّم الله إلا وقد أحلّه لمن اصطرّ إليه» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٥: ٤٨٢ - ٤٨٣، ب ١ من أبواب القيام، ح ٦].

(٨٦) وهي آية النبأ: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦].

(٨٧) المصدر السابق: ٢١٧ - ٢١٨.

(٨٨) المصدر السابق: ٢١٧ - ٢١٨.

(٨٩) المصدر السابق: ٢١٧ - ٢١٨.

(٩٠) البقرة: ١٧٣.

(٩١) وهو صحيح أبان بن تغلب عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «يا أبان هذه الصلوات الخمس المفروضات من أقامهنّ وحافظ على مواعيتهنّ لقي الله يوم القيامة وله عنده عهد يدخله به الجنّة، ومن لم يصلهنّ ولم يحافظ عليهنّ فذلك إليه، إن شاء غفر له وإن شاء عذّبه» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٤: ١٠٨، ب ١ من أبواب المواقيت، ح ١].

(٩٢) الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، ١: ٢٠٨، ح ٦٢٥.

(٩٣) وتتمّة الحديث: «... من صلاهنّ لوقتتهنّ وحافظ عليهنّ لقيني يوم القيامة وله عندي عهد أدخله به الجنّة، ومن لم يصلهنّ لوقتتهنّ ولم يحافظ عليهنّ فذلك إليّ، إن شئت عذّبه وإن شئت غفرت له».

(٩٤) البهائي، الحبل المتين: ١٠.

(٩٥) الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٨.

(٩٦) المصدر السابق: ٣٢.

- (٩٧) المصدر السابق: ١٠٧.
- (٩٨) المصدر السابق: ٢٣٧.
- (٩٩) المصدر السابق: ٢٣٩.
- (١٠٠) المصدر السابق: ١٠٧.
- (١٠١) المصدر السابق.
- (١٠٢) راجع البهائي، محمد بن الحسين، الحبل المتين: ١٠٩ - ١١٠.
- (١٠٣) المصدر السابق: ١١٠.
- (١٠٤) البهائي، محمد بن الحسين، الحبل المتين: ١١٠.
- (١٠٥) البخاري، صحيح البخاري، ٧: ١٩٠. البيهقي، السنن الكبرى، ٣: ٣٤٦. ابن حجر، فتح الباري، ١١: ٢٩٤.
- (١٠٦) الكليني، الكافي، ٢: ٣٥٢، ح ٧.
- (١٠٧) المصدر السابق: ٢٦٠.
- (١٠٨) السرخسي، المبسوط، ١: ٢١٥. الكاشاني، بدائع الصنائع، ١: ١٠٦.
- (١٠٩) السرخسي، المبسوط، ١: ٢١٥. الكاشاني، بدائع الصنائع، ١: ١٠٦.
- (١١٠) المصدر السابق: ٢١٧ - ٢١٨.
- (١١١) المصدر السابق: ٢٢٣.
- (١١٢) البهائي، الحبل المتين: ٢٣٧.
- (١١٣) المصدر السابق: ٢٤١. (الفصل الثاني في السجود)
- (١١٤) المصدر السابق: ٢٤٢.
- (١١٥) من المقصد الثالث في أعداد الصلوات اليومية من كتاب الصلاة.
- (١١٦) المصدر السابق.
- (١١٧) سورة الإسراء، الآية ٧٨.

(١١٨) البهائي، محمد بن الحسين، الحبل المتين: ١٣٥.

(١١٩) المصدر السابق.

(١٢٠) المصدر السابق.



# AL-ESTENBAT

**EDITOR - IN - CHIEF**

**Thamir Hakeem Assaedi**

**EXECUTIVE MANAGER**

**D.khalid Ghaffuri AL-Hasani**

**NAJAF: +964 770 649 8060**

**Thd\_srd@yahoo.com**

**QOM: +964 912 252 0797**

**Thdsrd@gmail.com**

**Two – quarterly VOL. 2 – NO. 4**

**Spring & Summer 2019 / 1440**