

مَجَلَّةُ الْأَسْتَبْنَاتِ

نَصْفُ سِكُونِيَّةٍ تَعْنِي بِعُلُومِ الْفِقْهِ وَالْأُصُولِ وَالْحَدِيثِ
تَصْدُرُ عَنْ مَرْكَزَيْنِ لِلدِّرَاسَاتِ وَالْبَحْثِ الْعَاصِرَةِ فِي النَجْفِ 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 الخامس - السنة الثالثة خريف وشتاء ١٤٤١ هـ / ٢٠٢٠ 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: المحتوى، 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.

المحتويات

• رجال ابن الغضائري دراسة في نسبة الكتاب وإشكالية تضعيفاته

الشيخ ثامر الساعدي..... ٧

بجواز ناصليته

• وجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط ١/

آية الله السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي رحمته الله..... ٥٧

• حكم رمي الجمرّة مع تغيير بنيّتها

آية الله الشيخ محمد أمين المامقاني..... ٧٣

• ضابطة الأبوة والأمومة في النسب

آية الله الشيخ محمد اليعقوبي..... ٨٧

• إرث الزوجة من العقار - في ضوء النصّ الحديثي - تحليل ونقد ١/

الشيخ الدكتور خالد غفوري الحسني..... ١١٣

• قانون تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد المفاهيم والاتّجاهات ٢/

الأستاذ حيدر حبّ الله..... ١٧١

حوار العباد

- حوار مع آية الله مرتضى المقتدائي/١

إعداد: التحرير..... ٢٠٣

بجود وكرامات

- قاعدة الميسور/١

الشيخ عباس الزارعي السبزواري..... ٢٢٧

- الرشد قراءة فقهية جديدة

الشيخ حميد البغدادي..... ٢٦٧

- أصالة الجد في اصول الفقه الإسلامي/١

السيد علاء المشايخي..... ٢٩١

نوافذ علمية

- نافذة: تنقيح الموضوعات - تنقيح موضوع وقت صلاة المغرب/٢

د. عماد علي الهاللي..... ٣١٩

- نافذة: ضوء على التراث - قراءة في تراث آية الله السيد البروجردي - استكشاف نظريته حول ولاية الفقيه وفقه الدولة/١

الشيخ محمد سرّوش المحلاتي..... ٣٣٩

رجال ابن الغضائري

دراسة في نسبة الكتاب وإشكالية تضعيفاته

□ الشيخ ثامر الساعدي^(*)

مقدمة:

(رجال ابن الغضائري) أو (كتاب الضعفاء) أحد الأصول الرجالية، جنباً إلى كتابي الشيخ (الفهرست والرجال)، و (فهرس النجاشي)، و (رجال الكشي) المعروف بـ(اختيار معرفة الرجال).

ولم يصل إلينا كتاب الضعفاء المنسوب لابن الغضائري إلا عبر السيد ابن طاووس [ت = ٦٧٣] حيث أدرجه كاملاً في كتابه (حلّ الإشكال في معرفة الرجال)، والذي كان موجوداً بخط مؤلفه عند صاحب المعالم ليحرّره بعنوان (التحرير الطاووسي)، ثم حصلت تلك النسخة بعينها عند المولى عبدالله بن الحسين التستري [ت = ١٠٢١]، وكانت مخرّقة مشرفة على التلف، فاستخرج منها خصوص عبارات كتاب الضعفاء، مرتّباً على الحروف، وذكر في أوّله سبب استخراجها فقط^(١). فقال عليه السلام: «اعلم - أيّدك الله وإيانا - إنّي لما وقفتُ على كتاب (السيد المعظم الأعظم) السيد جمال الدين أحمد بن طاووس في الرجال فرأيتُه مُشتملاً على نقل ما في كتب السلف، وقد كنتُ رزقتُ -

(*) رئيس التحرير.

بحمد الله تعالى - النافع من تلك الكُتُب، إلّا (كتاب ابن الغضائري) فإنّي ما كُنْتُ سمعتُ له وجوداً في زماننا هذا، وكان كتابُ السيّد هذا - بحظه الشريف - مشتملاً عليه؛ فَحَدّاني التبرُّكُ به - مع ظنّ الانتفاع بكتاب ابن الغضائري - أن أجعله مُنفرداً عنه»^(٢).

ولا يخفى أهمية البحث في أحد أهمّ الأصول الرجالية مع ما يواجهه الكتاب من إشكاليتين أساسيتين، سيحاول هذا البحث أن يقف عليهما تفصيلاً:

الأولى: في نسبة الكتاب الى أحمد بن الحسين المعروف بابن الغضائري.

الثانية: تحقيق الحال في تضعيفاته التي صارت محلاً للإشكال بين من يقبلها ومن يرفضها.

الإشكالية الأولى: نسبة الكتاب الى ابن الغضائري

طعن بعض الأعلام في نسبة أصل كتاب الضعفاء لابن الغضائري وأثار بشأن ذلك بعض التشكيكات:

أولاً - إشكالات السيد الخوئي:

قال رحمته الله: «وأما الكتاب المنسوب إلى ابن الغضائري فهو لم يثبت، ولم يتعرّض له العلامة في إجازاته وذكر طرقه إلى الكتب، بل إنّ وجود هذا الكتاب في زمان النجاشي والشيخ أيضاً مشكوك فيه، فإنّ النجاشي لم يتعرّض له...»

نعم، إنّ الشيخ تعرّض في مقدّمة فهرسته أنّ أحمد بن الحسين كان له كتابان، ذكر في أحدهما المصتفات وفي الآخر الأصول، ومدحهما غير أنّه ذكر عن بعضهم أنّ بعض ورثته أتلفهما ولم ينسخهما أحد... ومما يؤكّد عدم صحة نسبة هذا الكتاب إلى ابن

الغضائري: أنّ النجاشي ذكر في ترجمة الخيبري عن ابن الغضائري أنّه ضعيف في مذهبه، ولكن في الكتاب المنسوب إليه أنّه ضعيف الحديث غالي المذهب، فلو صحّ هذا الكتاب لذكر النجاشي ما هو الموجود أيضاً، بل إنّ الاختلاف في النقل عن هذا الكتاب، كما في ترجمة صالح بن عقبة بن قيس وغيرها يؤيد عدم ثبوته، بل توجد في عدّة موارد ترجمة شخص في نسخة ولا توجد في نسخة أخرى، إلى غير ذلك من المؤيّدات»^(٣).

وفي كلامه رحمه الله عدّة مواضع للتعليق:

١- عدم ذكر النجاشي لكتب ابن الغضائري وردّه:

التعليق الأوّل: أنّه لا ملازمة بين عدم تعرّض النجاشي لكتاب الضعفاء وكونه غير موجود البتة، وبينهما بُعد واضح، خصوصاً وإنّ النجاشي لم يترجمه مستقلاً، ولو كان ذكره كذلك ولم يردفه بذكر كتابه لأمكن الشكّ فيه.

مع أنّ الشيخ ذكره في مقدّمة الفهرست، وأشار الى فضله والى كتابيه بالمدح والثناء، فقال: «فإني لما رأيت جماعة من شيوخ طائفنا من أصحاب الحديث عملوا فهرس كتب أصحابنا وما صنّفوه من التصانيف ورووه من الأصول، ولم أجد أحداً استوفى ذلك ولا ذكر أكثره... ولم يتعرّض أحد منهم باستيفاء جميعه إلا ما قصده أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيدالله رحمه الله، فإنّه عمل كتابين، أحدهما ذكر فيه المصنّفات، والآخر ذكر فيه الأصول، واستوفاهما على مبلغ ما وجده وقدر عليه...»^(٤).

وذهب أبو المعالي الكلباسي في رسائله الى أنّ أحمد بن الحسين الغضائري كان هو الداعي للشيخ في تأليفه الفهرست، حيث قال الشيخ في الفهرست: «ولمّا تكرّر

من الشيخ الفاضل أدام الله تأييده الرغبة فيما يجري هذا المجرى وتوالى منه الحث على ذلك ورأيته حريصاً عليه، عمدت إلى كتاب يشتمل على ذكر المصنّفات والأصول»^(٥).

قال أبو المعالي عليه السلام: «ومقصوده من الشيخ الفاضل هو الأحمد، بشهادة ذكره في العبارة المُتقدّمة السابقة على هذه العبارة، واشتمالها على تصنيف الأحمد [أحمد بن الحسين الغضائري] كتابين: أحدهما ذكر فيه المُصنّفات، والآخر ذكر فيه الأصول على حسب ما وجده وقدر عليه؛ حيث إنّ مقتضى سبق ذكر أحمد كون المقصود بالشيخ الفاضل هو الأحمد، واشتمال تلك العبارة على تصنيف الأحمد للكتابين المذكورين يُوجب ظهور كون المقصود بالشيخ الفاضل هو الأحمد، بمناسبة كون المأمور به ضبط أرباب المُصنّفات والأصول، ولا سيّما مع قوله: (ولم أُفرد أحدهما عن الآخر) حيث إنّه احتراز عن صنّعة الأحمد»^(٦).

ولكنّه غير صحيح؛ فإنّ الشيخ عبّر في كلمته الأخيرة بـ (الشيخ الفاضل أدام الله تأييده) الصريحة في حياته، بينما عبّر عقيب ذكره لكتابي ابن الغضائري بقوله: «واخترم هو عليه السلام»، وعمد بعض ورثته إلى إهلاك هذين الكتابين»^(٧)، والظاهر منه أنّ ابن الغضائري قد توفّي دون الأربعين من عمره على ما تفيد كلمة (اخترم) على قول^(٨).

ثمّ إنّ النجاشي ذكر في أحمد بن محمد بن خالد البرقي: «قال أحمد بن الحسين عليه السلام في تاريخه: توفّي أحمد بن أبي عبد الله البرقي في سنة أربع وسبعين ومئتين»^(٩).

ومن المحتمل أن يكون كتابه في التاريخ هذا هو عين كتابه عن الرجال، وفي الأثر عن النبي صلى الله عليه وآله: «من ورّخ مؤمناً فكأنما أحياه»^(١٠)؛ فيحتمل كونه في تاريخ الرجال،

ومن المستغرب نقل النجاشي لما يخص الرجال من كتب التاريخ إلا أن يقال بأن الكتاب المذكور وإن ظهر منه أنه في التاريخ نسبةً الى مؤلفه إلا أنه في تاريخ الرجال كما ليس ببعيد بقريظة ما نقله.

خصوصاً وإن كتاب التاريخ المذكور يظهر منه معرفيته في تلك الأعصار من جهة نسبته لابن الغضائري على نحو الكتب المشهورة فقال: أحمد بن الحسين عليه السلام في تاريخه، ومعه من المحتمل أن تكون معرفيته رجوعاً على أحد كتابيه اللذين عُرف بهما، وهما من المصنّفات المشهورة، كما عرفته قريباً.

فضلاً عن شيوع «إطلاق لفظ التاريخ على كتاب الرجال، كتاريخ البخاري، وهو كتاب رجاله المعروف، وتاريخ بغداد وهو نوع رجال»^(١١).

ويظهر من بعض الموارد أنّ الشيخ النجاشي قد أخذ من كتاب ابن الغضائري، فقال في ترجمة محمد بن أورمة: «ذكره القميون وغمزوا عليه... وقال بعض أصحابنا: إنّه رأى توقيعاً من أبي الحسن الثالث عليه السلام إلى أهل قم في معنى محمد بن أورمة وبراءته ممّا قذف به. وكتبه صحاح، إلا كتاباً ينسب إليه، ترجمته تفسير الباطن، فإنّه مخلط»^(١٢).

ومن الواضح أنّه أخذه من كتاب ابن الغضائري وأنّه عناه بقوله: (بعض أصحابنا) لا أنّه سمعه منه شفاهة بالنظر لما قاله ابن الغضائري في ترجمة ابن أورمة: «ورأيتُ كتاباً خرَجَ من أبي الحسن عليّ بن مُحَمَّد عليه السلام إلى الثُميين في بَرَاءتِهِ مِمّا قُذِفَ بِهِ، وَحُسْنِ عَقِيدَتِهِ، وَقُرْبِ مَنْزِلَتِهِ»^(١٣).

ونرى أنّ السيد الخوئي نفسه استظهر رجوع النجاشي الى الغضائري فيها، فقال في تعليقه على كلمة النجاشي السابقة: «فإنّ الظاهر أنّه يريد بذلك ما ذكره ابن الغضائري»^(١٤).

ولعلّ منها كذلك ما في ترجمة مُحَمَّدُ بن عَبْدِاللهِ الجَعْفَرِيِّ؛ إذ قال ابن الغضائري: «لا نَعْرِفُهُ إِلَّا من جِهَةِ عَلِيِّ بنِ مُحَمَّدِ صَاحِبِ الزَّنْجِ، ومن جِهَةِ عَبْدِاللهِ بنِ مُحَمَّدِ البَلَوِيِّ، والذي يُحْمَلُ عليه فسائِرُهُ فاسد»^(١٥).

فيظهر منه التعبير بحصر معرفته من جهة صاحب الزنج والبلوي، ويحمل قول النجاشي الآتي عليه لدلالة الحصر على رجوعه الى الغضائري، فقال: «ذكره بعض أصحابنا وغمز عليه، روى عنه البلوي، والبلوي رجل ضعيف مطعون عليه. وذكر بعض أصحابنا أنّه رأى له رواية رواها عنه علي بن محمد البرذعي صاحب الزنج، وهذا أيضاً ممّا يضعفه»^(١٦).

من هنا فإننا نجد أنّ ابن الغضائري قد اتفق مع الشيخ في ضعف رجل واحد - لم يذكر النجاشي رأيه فيه - وهو: أبان بن أبي عياش. ولكنّه اتفق مع النجاشي في ضعف ٢٨ رجلاً - لم يذكر الشيخ فيهم رأيه - وهم: أحمد بن محمد أبو عبدالله الأملي الطبري، وأمّية بن علي القيسي، وبكر بن أحمد بن محمد، وجعفر بن محمد بن مالك، وبكر بن صالح الرازي، والحسن بن راشد، والحسن بن العياش بن حريش، والحسن بن علي بن أبي حمزة، والحسن بن محمد بن يحيى، وسعيد بن خيثم، وعبدالله بن الحكم الأرمي، وعبدالله بن القاسم البطل، وعبدالرحمن بن أبي حماد، وعبيدالله بن كثير، وعلي بن حسان بن كثير، وعلي بن العباس الجراذيني، وعلي بن عبدالله الخديجي، وعمارة بن زيد الخيواني، وعمرو بن شمر الجعفي، ومحمد بن الحسن بن شمون، ومحمد بن الحسين بن سعيد، ومحمد بن سنان أبو جعفر، ومحمد بن علي بن إبراهيم، ومحمد بن فرات بن أحنف، وموسى بن سعدان الحنّاط، ومياع المدايني، ويوسف بن يعقوب الجعفي، ويونس بن ظبيان.

ثم إنَّ السيد الخوئي رحمته الله استشكل بأنَّ النجاشي «قد تعرّض لترجمة الحسين بن عبيدالله وذكر كتبه، ولم يذكر فيها كتاب الرجال»، وهو غير دقيق؛ لأنَّ كتاب الرجال لابن الغضائري أحمد بن الحسين لا لأبيه الحسين، كما هو واضح ومشهور.

٢- ما أخذه النجاشي عن ابن الغضائري:

التعليق الثاني: الظاهر أنَّ النجاشي قد امتلأ كتابه بالماخذ عن أحمد بن الحسين الغضائري، سماعاً مرّةً ومن كتابه مرّةً أخرى، فلا يصح الاستدلال على أنَّ النجاشي لم يذكر كتابه؛ لأنَّه وإن غفل عن ذكر اسم كتابه أو التعبير بأنَّ له كتاب، لم يغفل ذكر مواطن كثيرة من كتابه.

ولعلَّ كثرة الموارد المستقاة من كتبه تعدّ قرينة على وجودها بين يديه، خصوصاً مع تنوّع التعبير عنه بما يوحي برجوعه عليها، وأمّا الاقتصار عنه بذكر اسمه واسم أبيه بقوله: قال أحمد بن الحسين، فهو من باب الرجوع على معروف غير مشترك اللفظ مع آخر.

قال المحقق التستري: «الظاهر أنَّه إن يرو عنه مشافهة يعبر عن ذلك بقوله: (قال: أحمد بن الحسين)، وإن نقل عن كتبه يعبر بقوله: (ذكر)»^(١٧).

ولكنّه مردود؛ لأنَّ النجاشي عبّر في ترجمة محمد بن أورمة: «وقال بعض أصحابنا: إنّه رأى توقيعاً من أبي الحسن الثالث عليه السلام إلى أهل قم...»^(١٨)، وهو يعني به كتاب ابن الغضائري مع تعبيره بـ (قال).

وقال في ترجمة جعفر بن أحمد بن أيوب السمرقندي: «ذكر أحمد بن الحسين عليه السلام: أنّ له كتاب الردّ على مَنْ زعم أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان على دين قومه قبل النبوة»^(١٩).

رجال ابن الغضائري دراسة في نسبة الكتاب وإشكالية تضعيفاته

ومثله قوله في ترجمة أبي الشداخ: «ذكر أحمد بن الحسين عليه السلام أنه وقع إليه كتاب في الإمامة موقع عليه بخط الأصل كتاب أبي الشداخ في الإمامة. يكون نحواً من خمسين ورقة وأنه أراه لأبيه، فلم يعرف الرجل»^(٢٠).

وفي صالح أبو مقاتل الديلمي: «ذكره أحمد بن الحسين، وقال: صنّف كتاباً في الإمامة كبيراً حديثاً وكلاماً وسمّاه كتاب الاحتجاج»^(٢١).

فتفيد بكون مأخذه بعض كتب ابن الغضائري، من جهة نسبتها إليه بغير واسطة والتعبير عنه (وذكر) المشعرة بالنقل عن المكتوب، كما أنّ التعبير بـ (قال) في المقام محمول على ما (ذكره) في كتابه الرجالي.

وفي ترجمة بريد بن معاوية: «قال أحمد بن الحسين: إنّه رأى له كتاباً يرويه عنه علي بن عقبة بن خالد الأسدي. ورأيت بخط أبي العباس أحمد بن علي بن نوح: أخبرنا...»^(٢٢).

فتنوّع العبارة بين (قال أحمد) و (رأيت بخط فلان) مشعرة بمأخذه عن كتابه، ولو أراد أنه سمعه مشافهة لعبر بـ (وسمعت) في مقابل (رأيت).

وقال في ترجمة محمد بن عبدالله بن جعفر بن جامع: «قال لنا أحمد بن الحسين: وقعت هذه المسائل إليّ في أصلها والتوقيعات بين السطور»^(٢٣). والظاهر منه أنّه كّمه مشافهة لجهة نسبة القول بتعبيره (قال لنا).

بعد هذا نذكر بقية الموارد التي استقاها النجاشي عن الغضائري:

قال في ترجمة الحسن بن أبي قتادة: «قال أحمد بن الحسين: إنّه وقع إليه أشعار عمرو بن معدي كرب، وأخباره صنّعه»^(٢٤).

وقال في ترجمة الحسين بن أبي العلاء الخفاف: «وقال أحمد بن الحسين عليه السلام: هو مولى بني عامر، وأخواه علي وعبد الحميد، روى الجميع عن أبي عبدالله عليه السلام، وكان الحسين أوجههم»^(٢٥).

وقال في ترجمة الحسين بن محمد بن علي الأزدي: «وله كتب: كتاب الوفود على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، كتاب أخبار أبي محمد سفيان بن مصعب العبدي وشعره، كتاب أخبار ابن أبي عقب وشعره، ذكر ذلك أحمد بن الحسين»^(٢٦).

وقال في ترجمة أحمد بن الحسين بن عمر الصيقل: «له كتب لا يعرف منها إلا النوادر قرأته أنا وأحمد بن الحسين عليه السلام على أبيه... وقال أحمد بن الحسين عليه السلام: له كتاب في الإمامة أخبرنا به أبي عن العطار، عن أبيه، عن أحمد بن أبي زاهر، عن أحمد بن الحسين به»^(٢٧).

وقال في جعفر بن عبدالله رأس المذري: «قال أحمد بن الحسين عليه السلام: رأيت له كتاب المتعة»^(٢٨).

وقال في ترجمة جعفر بن محمد بن مالك بن سابور: «قال أحمد بن الحسين: كان يضع الحديث وضعاً، ويروي عن المجاهيل»^(٢٩).

وقال في ترجمة حبيب بن أوس: «وذكر أحمد بن الحسين عليه السلام أنه رأى نسخة عتيقة. قال: لعلها كتبت في أيامه أو قريباً منه»^(٣٠).

وقال في حماد بن عيسى أبو محمد الجهني: «قال أحمد بن الحسين عليه السلام: رأيت كتاباً فيه عبر ومواعظ وتنبيهات على منافع الأعضاء من الإنسان والحيوان وفصول من الكلام في التوحيد»^(٣١).

رجال ابن الغضائري دراسة في نسبة الكتاب وإشكالية تضعيفاته

وقال في ترجمة خالد بن يحيى بن خالد: «ذكره أحمد بن الحسين وقال: رأيت له كتاباً في الإمامة كبيراً سمّاه كتاب المنهج»^(٣٢).

وقال في خبيري بن علي الطحّان: «كوفي، ضعيف في مذهبه، ذكر ذلك أحمد بن الحسين»^(٣٣).

وقال في سماعة بن مهران بن عبدالرحمن: «وذكر أحمد بن الحسين عليه السلام: أنه وجد في بعض الكتب أنه مات سنة خمس وأربعين ومئة، في حياة أبي عبدالله عليه السلام»^(٣٤).

وقال في علي بن الحسن بن علي بن فضال: «وذكر أحمد بن الحسين عليه السلام أنه رأى نسخة أخرجها أبو جعفر بن بابويه»^(٣٥).

وقال في محمد بن علي بن النعمان بن أبي طريقة: «له كتاب افعل لا تفعل، رأيتَه عند أحمد بن الحسين بن عبيدالله عليه السلام كتاب كبير حسن»^(٣٦).

وبعد كلّ هذه المآخذ كيف يصح القول إنّ وجود هذا الكتاب أمرٌ مشكوك فيه، وإنّ النجاشي لم يتعرّض له!؟

٣- كتاب الغضائري عند العلامة والمتأخّرين:

التعليق الثالث: الظاهر أنّ كتابي ابن الغضائري وصلا بيد العلامة، من هنا فقد نسب العلامة الى ابن الغضائري ما ليس موجوداً في كتاب الضعفاء الذي بين أيدينا، ومن هذه الموارد:

قوله في ترجمة ليث بن البخترى: «وقال ابن الغضائري: ليث بن البخترى المرادي أبو بصير، يكتّى أبا احمد، كان أبو عبدالله عليه السلام يتضجّر به ويتبرّم، وأصحابه مختلفون في شأنه»^(٣٧).

وقوله في ترجمة عبدالكريم بن عمرو الحثعمي: «وقال ابن الغضائري: إنَّ الواقفة تدعيه، والغلاة تروي عنه كثيراً»^(٣٨).

وذكر العلامة في مواضع من كتابه وقال هي من كتاب ابن الغضائري الآخر، أي غير كتاب الضعفاء:

فقال في ترجمة سليمان النخعي: «قال ابن الغضائري: سليمان بن هارون النخعي أبو داود، يقال له: كذاب النخع، روى عن أبي عبدالله عليه السلام ضعيف جداً. وقال في كتابه الآخر: سليمان بن عمر، أبو داود النخعي، يروي عن أبي عبدالله عليه السلام... كان أبو داود النخعي يلقبهُ المحدثون كذاب النخع»^(٣٩).

وقال في ترجمة عمرو بن ثابت: «ضعيف جداً، قاله ابن الغضائري. وقال في كتابه الآخر: عمرو بن أبي المقدم ثابت العجلي، مولاهم الكوفي، طعنوا عليه من جهة، وليس عندي كما زعموا، وهو ثقة»^(٤٠).

وقال في ترجمة محمد بن عبدالله الجعفري: «قال ابن الغضائري: لا نعرفه إلا من جهة علي بن محمد صاحب الزنج، ومن جهة عبدالله بن محمد البلوي، والذي يحمل عليه فأمره فاسد. وقال في كتابه الآخر: محمد بن الحسن بن عبدالله الجعفري، روى عنه علي بن محمد العبيدي صاحب الزنج بالبصرة، وروى عنه عمارة بن زيد أيضاً، وهو منكر الحديث»^(٤١).

وقال العلامة الحلي أيضاً في ترجمة محمد بن مصادف: «اختلف قول ابن الغضائري فيه، ففي أحد الكتابين: أنه ضعيف، وفي الآخر: أنه ثقة، والأولى عندي التوقف فيه»^(٤٢).

ونسب ابن داود الحلي الى ابن الغضائري في موارد معدودة ما ليس موجوداً في كتاب الضعفاء، منها:

قوله: «ذكر ابن الغضائري في كتابه خمسة رجال زيادة على ما قاله النجاشي كل منهم ثقة ثقة مرتين، وهم: علي بن حسان الواسطي، محمد بن قيس أبو نصر الأسدي، محمد بن الحسن بن الوليد أبو جعفر، محمد بن محمد بن رباط، هشام بن سالم الجواليقي»^(٤٣).

وما نقله عن ابن الغضائري في ترجمة عبد الملك بن المنذر القمي: «الواقفية تدعيه وتروي عنه كثيراً، وأرى ترك حديثه إلا في شاهد»^(٤٤).

ونقل قوله في محمد بن أحمد بن قضاة: «ما أنكرت منه شيئاً إلا ما يرويه عن أبيه عن جده عن الصادق (عليه السلام) فإنه شيء غير معروف. وقد رأيت فيه مناكير مكذوبة عليه، وأظن الكذب من قبل أبيه»^(٤٥).

وكذا قوله في المعتقل بن عمر الجعفي: «هو عندي في نفسه ثقة لكن أحاديثه كلها مناكير، وليس يخلص من حديثه شيء يجوز أن يعول عليه»^(٤٦).

٤- عدم نسخ كتب ابن الضغائري:

التعليق الرابع: وأما عدم نسخهما فقد حكاه الشيخ عن بعض، لا أنه جزم به، فقال: «أن هذين الكتابين لم ينسخهما أحد من أصحابنا واخترم هو (عليه السلام)، وعمد بعض ورثته إلى إهلاك هذين الكتابين وغيرهما من الكتب، على ما حكى بعضهم عنه»^(٤٧)، فلا يمنع من وقوعه لبعضهم، فالمقتضي موجود والمعبر عنه بالنسخة المنتزعة من تحرير ابن طاووس، ونقل العلامة وابن داود عن كتابيه، بل عن النجاشي في الموارد التي

استقاها منه، فيؤكّد هذا نسخه، ولا يمنع منه عدم نسخه على حكاية الشيخ وفي أيامه، مع كونها مرسله عمّن حكاها.

ولا يخفى أنّ الشيخ قال: «فإني لما رأيت جماعة من شيوخ طائفتنا من أصحاب الحديث عملوا فهرس كتب أصحابنا وما صنّفوه من التصانيف ورووه من الأصول... ولم يتعرّض أحد منهم باستيفاء جميعه إلا ما قصده أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيدالله رحمته الله، فإنه عمل كتابين، أحدهما ذكر فيه المصنّفات، والآخر ذكر فيه الأصول، واستوفاهما على مبلغ ما وجده وقدّر عليه...»^(٤٨)، وهي مشعرة غاية الإشعار باطلاعه على مضمونه وجودة ما كتبه الغضائري، ومن البعيد وصفه بما ذكر من الاستيفاء والتقدّم من غير اطلاع شامل بلا أن يصفه له غيره؛ فتحمّس الشيخ بما قدر عليه الغضائري وما قارن به غيره يؤكّد هذا المعنى الذي نريده من بلوغه له واطلاعه عليه، ولعلّه وصل إليه ملخصاً، والله العالم.

ثم إنّ الغمز بعدم ذكر النجاشي لكتب ابن الغضائري مبني على أنّ الأخير شيخ النجاشي، ومع كون كتاب النجاشي في تصانيف أصحابنا^(٤٩)، يشكل أمر عدم ذكره لكتاب شيخه.

ولكن يردّه:

أ- إنّ النجاشي نفسه قد اعتذر عن عدم درجه لبعض الكتب، وإنّما قصد ما استطاع وقدّر عليه؛ ولذا قال في مقدّمة رجاله: «وقد جمعت من ذلك ما استطعته، ولم أبلغ غايته؛ لعدم أكثر الكتب، وإنّما ذكرت ذلك عذراً إلى من وقع إليه كتاب لم أذكر»^(٥٠).

والشيخ في مقدّمة الفهرست أشار الى صعوبة التأليف في هذا المجال، فقال: «ولم أضمن أيّ أستوفى ذلك إلى آخره، فإنّ تصانيف أصحابنا وأصولهم لا تكاد تُضبط؛ لانتشار أصحابنا في البلدان وأقاصي الأرض، غير أنّ عليّ الجهد في ذلك، والاستقصاء فيما أقدر عليه وبلغه وسعي ووجدي»^(٥١). ولكن هذا إن صحّ ففي الكتب البعيدة عنه، لا مثل ما في المقام.

ب - إنّ ابن الغضائري شريك النجاشي في الدرس على أبيه الحسين بن عبیدالله الغضائري، وقال النجاشي في ترجمة أحمد بن الحسين بن عمر الصيقل: «له كتب لا يعرف منها إلا النوادر قرأته أنا وأحمد بن الحسين عليه السلام على أبيه»^(٥٢).

وفي علي بن الحسن بن علي بن فضال، قال: «قرأ أحمد بن الحسين كتاب الصلاة، والزكاة.... والرجال على أحمد بن عبدالواحد في مدّة سمعتها معه»^(٥٣).

وفي ترجمة عبیدالله بن أبي عبیدالله محمد بن خالد قال: «ولعبدالله كتاب نوادر... ونسخة أخرى نوادر صغيرة رواه أبو الحسين النصيبي أخبرناها بقراءة أحمد بن الحسين»^(٥٤).

وحينئذٍ فمع كونه زميلاً للشيخ النجاشي لا يكون عدم ذكره لكتابه منقصة لشيوخه.

وأما قوله في علي بن محمد بن شيران: «كنا نجتمع معه عند أحمد بن الحسين»^(٥٥)، فمشعرة بتلمّذه؛ لأنّ حضوره عنده دليل شيخوخته، ويكون حينئذٍ عدم ذكره مستقلاً وكتابه من جهة السهو ونحوه.

ولكن قد يقال: إنّ كونه من شيوخه غير واضح، ولعلّ حضوره بالمعية أي من باب أنّه زميله كما اتفق لقراءة الكتب أو مطالعة الطرق التي ليس لأهل الكوفة علم بها، كما ذكره النجاشي في غير مرّة، ومرّ قريباً في نوادر عبیدالله بن أبي عبیدالله.

وكما مرّ في ترجمة محمد بن علي بن أبي طريقة إذ قال: «له كتاب افعل لا تفعل، رأيته عند أحمد بن الحسين بن عبيدالله عليه السلام»^(٥٦).

وفي ترجمة علي بن الحسن بن علي بن فضال: «وذكر أحمد بن الحسين عليه السلام أنّه رأى نسخة أخرجها أبو جعفر بن بابويه... ولا يعرف الكوفيون هذه النسخة، ولا رويت من غير هذا الطريق»^(٥٧).

هذا، ويبقى احتمال أنّه اتفق لأحمد بن الحسين أن يكون زميل النجاشي فترة وشيخه فترة أخرى.

ولعلّه من باب وصوله الى الكتب أو لأتته أكثر سماعاً ونحوه.

٥- عدم ذكر العلامة إجازته لكتاب الضعفاء:

التعليق الخامس: ما أستشكل من أنّ العلامة لم يتعرّض لكتاب ابن الغضائري في إجازاته، ولم يذكر طريقه إليه.

فيرد عليه:

إنّ الكتابين بلغا من الشهرة حتى نسب الشيخ تأليفهما الى شيخ من شيوخ الطائفة وأصحاب الحديث وعدّهما من التصانيف التي لم يتعرّض أحد الى استيفاء جميع ما ابتغاه كابن الغضائري، وإنّ العلامة اعتمد عليهما نحواً من مئة وخمسين مرّة في الخلاصة، بل في بعض المرّات رجّح العلامة ابن الغضائري على النجاشي والشيخ، كما في ترجمة حذيفة بن منصور^(٥٨)، وعبر عن المؤلّف والمؤلّف بعبارة جليّة تردّ ما ذكر، إذ قال في ترجمة يونس بن ظبيان - بعد نقله لتضعيف الكشي والنجاشي وابن الغضائري -: «فأنا لا أعتمد على روايته؛ لقول هؤلاء المشايخ العظام فيه»^(٥٩).

فلو لم يكن العلامة يرى جلالته وانتساب كتابه إليه ما عبّر بمثل هذا التعبير، ومع كون الكتابين متداولين الى حدّ هذا الاعتماد، بمعية نقل النجاشي عنه، وكذا من تأخّر كابن طاووس وابن داود، لا يحتاج حينئذٍ الى الإجازة إلا من أجل بركة الاتصال، لا ليخرجه من الإرسال.

٦- الاختلاف في المآخذ عن ابن الغضائري:

التعليق السادس: ممّا استشكل به السيد الخوئي وجعله من المؤكّدات على عدم صحة نسبة الكتاب هو أنّ النجاشي ذكر في ترجمة الخيبري عن ابن الغضائري أنّه ضعيف في مذهبه، ولكن في الكتاب المنسوب إليه أنّه: ضعيف الحديث غالي المذهب، فلو صحّ هذا الكتاب لذكر النجاشي ما هو الموجود أيضاً.

ومثله في ترجمة صالح بن عقبة بن قيس، وفي عدّة موارد أخرى توجد ترجمة شخص في نسخة ولا توجد في نسخة أخرى.

ولكن يقال في جواب ذلك:

أ- إنّ النجاشي قال في ترجمته: «خيبري بن علي الطحّان كوفي، ضعيف في مذهبه، ذكر ذلك أحمد بن الحسين»^(٦٠)، والحال أنّ نصّ ما ذكره ابن الغضائري في الضعفاء هو قوله: «ضعيف الحديث، غالي المذهب، كان يصحّب يونس بن ظبيان، ويكثير الرواية عنه. وله كتاب عن أبي عبد الله (عليه السلام)، لا يلتفت إلى حديثه»^(٦١).

فيظهر أنّ النجاشي نقل كلام أحمد بن الحسين (ابن الغضائري) في خصوص ارتفاع مذهب الخيبري، ولم ينقل عبارته الأخرى (لا يلتفت إلى حديثه)؛ ليشهد ذلك بمجدس ابن الغضائري في تضعيفه بناء على غلوّه وارتفاعه، وعالجنا هذه النقطة طويلاً في هذا البحث، كما سيوافيك.

ب - يظهر من النجاشي نقله عن ابن الغضائري بالمعنى لا بالنص، ولذلك عقب على ما نقله بالأخير بقوله: (ذكر ذلك أحمد بن الحسين) ولم يصدرها، من جهة أنّ اسم الإشارة يعود الى ما ذكره الأعم من نصّ العبارة.

ت - إته لا يعلم استناد النجاشي في مأخذه في المقام، هل هو عبارة الضعفاء، أو كتاب ابن الغضائري الآخر، أو سماعه منه مشافهة؟ وتحديد كونه من عبارة الضعفاء أوّل الكلام، ومثله ما في ترجمة صالح بن عقبة، وجعفر بن محمد بن مالك ونحوهما. وقد عرفت ممّا مرّ إضافة العلامة وابن داود بعض الموارد ونسبتها لكتاب ابن الغضائري الآخر.

ثانياً - إشكال المحقّق الطهراني في الذريعة:

وممّا سبق كلّ تعرف ما في الظنون التي ساقها صاحب الذريعة حيث استشكل على ثبوت كتاب الضعفاء، ولذا لا نطيل الكلام في ردّها. قال عليه السلام: «أمّا أصل كتاب الضعفاء وتاريخ بدو ظهوره فقد ظهر لنا بعد التتبع أنّ أوّل من وجده هو السيد جمال الدين أبو الفضائل أحمد بن طاووس الحسيني الحلّي المتوفّي سنة [٦٧٣]...»^(٦٢).

أقول: يظهر من تتبع الموارد المنقولة عن ابن الغضائري وصول كتبه أو خلاصات منها الى النجاشي ومن ثمّ الى ابن طاووس والعلامة وابن داود، فإنّ أستشكل في اعتبار الكتاب بدلالة تأخّر العثور عليه، فقد رددناه في عدّة مواضع وخاصة في التعليقين الرابع والخامس.

ثمّ قال عليه السلام: «فلم يدرجه السيد إلا بعد الإيماء إلى شأنه أوّلاً بحسب الترتيب الذكري فأخّره عن الجميع، ثمّ تصرّح به بأنّه ليس من مروياته بل وجده منسوباً إلى ابن الغضائري، فتبرّأ من عهده بصحة النسبة إليه...»^(٦٣).

أقول: الظاهر من ابن طاووس هو العكس، إذ يذكره الى جنب النجاشي وأئمة الرجال، ومن الواضح اعتماده عليه كسائر الأصول، بل إنّه ضبط بعض الأسماء استناداً الى كتاب الضعفاء، فقال: «زكريا أبو يحيى الموصلّي، لقبه: كوكب الدم. الاسم نقلته من كتاب ابن الغضائري»^(٦٤)

وذكر رأيه كالمعتمد عليه في عدّة تراجم، كما في ترجمة محمد بن أحمد بن خاقان النهدي^(٦٥)، وخلف بن حماد^(٦٦)، ومحمد بن موسى الهمداني^(٦٧)، والحسن بن علي بن أبي عثمان سجادة^(٦٨)، وصالح بن أبي حماد الرازي^(٦٩)، ومحمد بن بحر الرهني الشيباني^(٧٠)، ومحمد بن جمهور^(٧١)، وإبراهيم بن عمر الصنعاني وأبان بن أبي عياش^(٧٢)، وغيرهم كثير.

وما في الذريعة من تأخيره عن الجميع لا يدلّ على عدم اعتبار أقواله، ولا على عدم اعتبار الكتاب، بل إنّ العلامة قدّمه في غير مورد.

ثمّ قال عليه السلام: «يجق لنا أن ننزّه ساحة ابن الغضائري عن الإقدام في تأليف هذا الكتاب والاقتحام في هتك هؤلاء المشاهير بالعفاف والتقوى والصلاح المذكورين في الكتاب والمطعونين بأنواع الجراح... كلّ ذلك يدلّنا على أنّ هذا الكتاب ليس من تأليفه، وإتّما ألفه بعض المعاندين.. لإشاعة الفاحشة في الذين آمنوا وأدرج فيه بعض أقوال نسبة الشيخ والنجاشي في كتابيهما إلى ابن الغضائري ليتمكن من النسبة إليه وليروج منه ما أدرج فيه من الأكاذيب والمفتريات»^(٧٣).

أقول: إنّ قدحه الرواة والمشاهير أعمّ من عدم اعتبار الكتاب؛ إذ قد يكون لتسرّعه أو لبنائه على بعض الوجوه الحدسية ونحوها كما سترى، من غير ما يقدر ذلك في النسبة، وبقية الكلام محض ظنون لا ينبغي التعويل عليها.

الإشكالية الثانية من البحث: تحقيق الحال في التضعيفات

عُرف عن ابن الغضائري أنه جارّ في تضعيف عدد من الرجال، ولم يعتمد رواية جماعة من الثقات.

من هنا فقد قدح عدد من الأعلام في تضعيفاته، فقال صاحب الرواشح: «إنّه مسارع في الأكثر إلى التضعيف بأدنى سبب»^(٧٤).

وعلق أبو الهدى في سماء المقال قائلاً: «والذي يختلج بالبال أن يقال: إنّ دعوى التسارع غير بعيد»^(٧٥).

وذهب الحرّ العاملي الى ذلك أيضاً فقال: «تضعيف ابن الغضائري ضعيف، وكثير ما يضعف الثقات»^(٧٦).

وقال العلامة المجلسي: «رجال ابن الغضائري، وهو إن كان للحسين فهو من أجلة الثقات، وإن كان لأحمد - كما هو الظاهر - فلا أعتمد عليه كثيراً، وعلى أيّ حال فالاعتماد على هذا الكتاب يوجب ردّ أكثر أخبار الكتب المشهورة»^(٧٧).

وقال العلامة البهبهاني: «وهذا يشير إلى عدم تحقيقه حال الرجال أو كون أكثر ما يعتقده ليس في الحقيقة جرحاً»^(٧٨).

وقال في موضع آخر: «قد أكثر [ابن الغضائري] من تضعيف الأجلة»^(٧٩).

وقال السيد بحر العلوم: «هذا الشيخ الذي بلغ الغاية في تضعيف الروايات والطعن في الرواة، حتى قيل: إنّ السالم من رجال الحديث من سلم منه»^(٨٠).

وقال الشيخ الأنصاري: «ابن الغضائري الطاعن كثيراً في من لا يطعن فيه غيره»^(٨١).

وقال في موضع آخر: «ابن الغضائري الطاعن في كثيرٍ من الثقات»^(٨٢).

وقال الشيخ الخاقاني في رجاله: «فأمّا ابن الغضائري فلا عبرة بتضعيفه؛ لتسرّعه»^(٨٣).

ولعلّ منهم أيضاً الميرزا النوري؛ إذ أنّه بعد نقله لترحم الكليني على أحمد بن مهران قال: «وهذا الإصرار على الترحم عليه ينبئ عن علوّ قدره، وحسن حاله، مضافاً إلى كونه من مشايخه، فقول الغضائري كما في الخلاصة: أنّه ضعيف^(٨٤)، ينبغي أن يُعدّ من قوادح الغضائري المتأخّر عنه بقرون»^(٨٥).

في المقابل من ذلك ذهب جماعة من المحقّقين الى وجاهة تضعيفاته كتوثيقاته، منهم: الفاضل الخواجوي حيث قال: «أنّه يظهر بأدنى تأمل في كلمات أرباب الرجال غاية الظهور، جلالة قدر الرجل [ابن الغضائري] وكمال اعتباره عندهم في قوله ونقله وجرحه وتعديله، وهذا ظاهر لا يخفى إلّا على من جهل حاله، ولم يعرف شخصه وكماله»^(٨٦).

وقال أبو المعالي الكلباسي في الرسائل: «بعد ما ثبت اعتبار مقالته من جهة الاعتبار أو الوثاقة فيثبت اعتبار جرحه»^(٨٧).

وقال في تعليقه على ما حكم في الرواشح بمسارعة ابن الغضائري إلى الجرح، «لكن نقول: إنّه يُمكن أن يكون الغرض فرط الاحتياط، وشدة ضيق الأمر، كما هو الحال في القميين، وليس هذا موجبا لسوء الحال»^(٨٨).

وذهب العلامة التستري الى وجاهة تضعيفاته، وكونه من نقاد الحديث، وأنه لا يعدله أحد فيه^(٨٩)، وستأتي كلمته قريباً.

وذهب بعض أعلام العصر الى الغاية، فقال باعتبار تضعيفاته، بل إنّها هي المعتمدة في مقام الجرح والتعديل أكثر من النجاشي والشيخ وأمثالهما^(٩٠).

المناط في عدم اعتبار تضعيفاته:

إنّ تضعيفات ابن الغضائري غير معتمدة حال معارضتها للشيخ والنجاشي في الغالب، والوجه فيه هو: أنّ ابن الغضائري في موارد عديدة ضعّف رجالاً: إمّا من باب الغمز في ديانتهم لا أمانتهم وما تقتضيه الوثاقة، كأن يعتقدون بالمذاهب الباطلة ونحوها.

أو لروايتهم عن الضعاف لا لعدم وثاقتهم في أنفسهم، فكان ذلك داعية منه الى توهينهم.

أو لبنائه على الحدس في موارد ليست قليلة، كما هو أغلب الظنّ، كما سيوافيك. ولذا شدّد عنه الشيخ وخالفه النجاشي في موارد ليست بالقليلة.

والمهم الآن مناقشة إشكالية تضعيفات ابن الغضائري ودرجتها ضمن مطالب:

المطلب الأوّل: حدسية التضعيفات

تصدّى ابن الغضائري للتحقيق في العديد من الرجال وخاصة ممّن طعن عليه أهل قم، فقوى بعض من ضعّفه القميون، كأحمد بن الحسين بن سعيد، قال فيه: «قال القمّيون: كان غالباً. وحديثه في ما رأيتُه سالمٌ»^(٩١).

وقال في الحسين بن شاذويه: «رَعَمَ القمّيون: أنّه كان غالباً. ورأيتُ له كتاباً في الصلاة سديداً»^(٩٢).

وقال في الزراد والنرسي: «زيد الزراد كوفي وزيد النرسي روي عن أبي عبد الله عليه السلام، وقال أبو جعفر ابن بابويه: إن كتابهما موضوع، وضعه محمد بن موسى السمان، قال: وغلط أبو جعفر في هذا القول، فإنني رأيت كتبهما مسموعة عن محمد بن أبي عمير»^(٩٣).

وقال في محمد بن أرومة: «اتهمه القميون بالغلو، وحديثه نقي لا فساد فيه، وما رأيت شيئاً يُنسب إليه تضطرب فيه النفس، إلا أوراقاً في (تفسير الباطن) وما يليق بحديثه، وأظنها موضوعة»^(٩٤).

وبملاحظة هذه الموارد يتبين أن ابن الغضائري كان يعتمد في توثيقهم على متابعة كتبهم، فقال: «في ما رأيته سالمٍ - ورأيتُ له كتاباً سديداً - وما رأيت شيئاً يُنسب إليه - فإنني رأيت كتبهما».

ومثلها قوله في ترجمة: مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُطَّلِبِ: «رَأَيْتُ كُتُبَهُ، وَفِيهَا الْأَسَانِيدُ مِنْ دُونِ الْمُتُونِ، وَالْمُتُونُ مِنْ دُونِ الْأَسَانِيدِ. وَأَرَى تَرْكَ مَا يَنْفَرِدُ بِهِ»^(٩٥).

وفي ترجمة: عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ الْمُنْذِرِ، قال: «الوَاقِفِيَّةُ تَدَّعِيهِ، وَتُرْوَى عَنْهُ كَثِيرًا. وَأَرَى تَرْكَ حَدِيثِهِ إِلَّا فِي شَاهِدٍ»^(٩٦).

ومعه نقول: من غير البعيد أن تكون تضعيفاته كتوثيقاته المذكورة يتبع فيها طريقة خاصة من مراجعة رواياته وسلامة مضمونها وبعدها عن الغلو والتهافت والخلط ليكون الراوي موثقاً أو ضعيفاً بناء على هذه الأمور التي هي بنظر ابن الغضائري واجتهاده، لا بناء على الحس.

ولأن أمكن التوثيق بمراجعة كتب الرواة من جهة أن ما أتهموا به إن لم يكن منعكساً في رواياتهم ولم يتحصّل وجوده في كتبهم فهو دليل الاعتماد لا أقل، فلا

يمكن التضعيف بناء عليه؛ لأنّ توثيق الرجال لا يلازم سلامة مضمون الروايات، وكذا تضعيفهم لا يلازم عدم سلامة مضمون الروايات، فضلاً عن دخالة ذوق الجرح فيه؛ إذ لا يعلم من ذلك سلامته عمّا أُبتي به أهل قم من توسيعهم لمفهوم الغلوّ، كما هو معروف.

من هنا فقد تفرّد ابن الغضائري - سواء لم يرد بيان من الشيخ والنجاشي أو مع مخالفته لهما - بعدم الاعتماد على مجموعة من الرجال لا من جهة وثاقهم في أنفسهم بل لرواياتهم، وهم بحسب ما استقرّ أتهم:

- ابراهيم بن سليمان الهمداني، وإدريس بن زياد، وإسحاق بن عبدالعزيز أبو السفاتج، وإسماعيل بن مهران بن محمد، وحذيفة بن منصور بن كثير، وخلف بن حماد بن ناشر، ودارم بن قبيصة، وداود بن كثير بن أبي خالد، وذبيان، وزياد بن المنذر أبو الجارود، وصباح بن يحيى المزني، وعبدالله بن أيوب القمي، وعبدالله بن حماد أبو محمد، وعلي بن ميمون، ومحمد بن سالم أبي سلمة، ومحمد بن سليمان بن زكريا، ومحمد بن علي بن إبراهيم بن محمد الهمداني، ومعلّى بن خنيس، ويحيى بن زكريا الترماشيري، ويونس بن ظبيان، ويونس بن بهمن.

وأما ما يخص المذاهب الباطلة كالوقف والغلوّ، فقد ذكر جماعة تفرّد هو بذلك دون الشيخ والنجاشي؛ إذ لم يذكر شيئاً فيهم أو خالفهما في الطعن عليهم، وهم:

- إبراهيم بن سليمان الهمداني، وجعفر بن معروف السمرقندي، والحسن بن أسد الطفاوي، والحسين بن شادويه، وعبدالله بن بحر، وعبدالله بن بكير الأرجاني، وعبدالله بن الحكم الأرميني، وعبدالله بن سالم الصيرفي، وعبدالله بن عبدالرحمن، وعبدالرحمن بن أحمد، وعلي بن أبي حمزة، وعلي بن أحمد أبو القاسم، وعلي بن حسان

بن كثير، والقاسم بن الحسن بن علي، محمد بن أبي زينب، محمد بن الحسن بن جمهور،
ومحمد بن الحسين بن سعيد، ومحمد بن سنان أبو جعفر، ومحمد بن علي بن إبراهيم بن
موسى القرشي، ومعلّى بن راشد العمي، وموسى بن سعدان الحنّاط، ومياح المدني،
ويوسف بن يعقوب الجعفي، ويونس بن بهمن، ويونس بن ظبيان.

ويحتمل أنّ ابن الغضائري ضعّف جماعة من باب الغلوّ، ومن ثمّ عطف الكذب أو
الضعف على الغلوّ في مذهبهم، وعليه فقد ورد في عدد ممّن ضعّفهم هذا العطف
المذكور، ومعه يحتمل إرادته الغلوّ من وصفهم بالكذب، وهم بحسب الاستقراء:

- إبراهيم بن سليمان الهمداني، وعبدالله بن بحر، وعبدالله بن الحكم الأرمي،
وعبدالله بن سالم الصيرفي، وعبدالله بن عبدالرحمن، وعبدالرحمن بن أحمد، وعلي بن
عبدالله بن عمران، وفرات بن أحنف، ومحمد بن الحسن بن جمهور، ومحمد بن
سليمان بن زكريا، ومعلّى بن راشد العمي، ويونس بن بهمن.

وفي ترجمة مُحَمَّدُ بنُ أَبِي زَيْنَب، أَبُو الحَطَّاب، قال ابن الغضائري: «لَعَنَهُ اللهُ. أَمْرُهُ
شَهِيرٌ، وَأَرَى تَرْكَ مَا يَقُولُ أَصْحَابُنَا: (حَدَّثَنَا أَبُو الحَطَّابِ فِي حَالِ اسْتِقَامَتِهِ)»^(٩٧).

ومن الواضح أنّه يرفض رواياته حال استقامته؛ لمكان الغلوّ والانحراف اللاحق.

وقال العلامة الكلباسي في رسائله يصف قلّة توثيق ابن الغضائري: «بل لم أظفر
بتوثيقه في غير الحسن بن القاسم بن مُحَمَّد بن شمون، وعمرو بن أبي المقدم، وسالم بن
عبدالرحمن، في ترجمة ابنه عبدالرحمن بن سالم.

وقال في ترجمة القاسم بن الحسن بن علي بن يقطين: (إنّ حديثه نعرفه وننكره، ذكر
القمييون أنّ في مذهبه ارتفاعاً، والأغلب عليه الخير)^(٩٨).

قال العلامة الحلي في خلاصة الأقوال: (وهذا يُعطي تعديله منه) ^(٩٩). وصرح في ترجمة أحمد بن الحسين بن سعيد بن حماد بن سعيد بن مهران الملقب بدنجان: بسلامة حديثه ^(١٠٠) «^(١٠١)».

ثم إن ما يؤكّد الحدسية في تضعيفاته أنّ (إبراهيم بن عمر اليماني) قال النجاشي فيه: «شيخ من أصحابنا ثقة» ^(١٠٢)، وقال الشيخ: «له أصل، أخبرنا به عدة من أصحابنا» ^(١٠٣).

ولكن ابن الغضائري ضعفه قائلاً: «إبراهيم بن عمر، الصنعائي، اليماني، يُكْتَى أبا إسحاق، ضَعِيفٌ جِدًّا» ^(١٠٤).

ولو أردنا التوسّع في حل التعارض بين توثيق النجاشي من جهة وتضعيف ابن الغضائري من جهة، لقلنا: إنّ الأمر يدور بين كونه «ضعيف جداً» كما صرح ابن الغضائري وبين كونه «شيخ من أصحابنا ثقة» كما صرح النجاشي.

وهذا يقتضي الدوران بين الضعيف جداً والثقة المعروف بوثاقته ومكانته في الأصحاب، ولا يتوقّع أن يختلف في الرجل بين حدّين بعيدين إلا لدخالة الحدس في المقام، وإلا لما اختلفوا فيه، إذ يقال: من البعيد أن يكون الحسّ دليلهما الى ما يكون في الرجل الواحد هذا الاختلاف الفاحش، وكلّ موضع يختلف فيه بين الحدّين، التوثيق والتبجيل من جهة والتضعيف والتوهين من جهة أخرى، يحتمل جداً بناء الحدس فيهما، وسيأتي ذلك في عدد من الرجال.

وأيضاً يأتي الكلام نفسه في: يحيى بن محمد بن عليم، قال ابن الغضائري: «ضَعِيفٌ» ^(١٠٥).

بينما قال النجاشي: «ثقة عين» ^(١٠٦).

وأيضاً: زكريا أبو يحيى كوكب الدم: قال ابن الغضائري: «كُوفِيٌّ ضَعِيفٌ»^(١٠٧).

ولكنه عُدَّ في الكشي من الشيوخ الأخيار ومن أهل الفضل والدين^(١٠٨).

وأيضاً: محمد بن إسماعيل البرمكي: قال ابن الغضائري: «ضَعِيفٌ»^(١٠٩).

بينما أفاد النجاشي بكونه: «ثقة مستقيماً»^(١١٠).

وفي ترجمة خير بن علي الطحّان، قال النجاشي: «كوفي، ضعيف في مذهبه، ذكر ذلك أحمد بن الحسين»^(١١١).

والحال أنّ ابن الغضائري نصّ في الضعفاء: «ضَعِيفُ الْحَدِيثِ، غَالِي الْمَذْهَبِ، كَانَ يَصْحَبُ يُونُسَ بْنَ ظَبْيَانَ، وَيُكْثِرُ الرِّوَايَةَ عَنْهُ. وَلَهُ كِتَابٌ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، لَا يُلْتَفَتُ إِلَى حَدِيثِهِ»^(١١٢).

فنقل النجاشي كلام أحمد بن الحسين (ابن الغضائري) في خصوص ارتفاع مذهب الخيري، ولم ينقل عبارته الأخرى (لا يلتفت إلى حديثه أو ضعيف الحديث)؛ فيشهد ذلك لحدس ابن الغضائري في تضعيفه بناء على غلوّه، وإلا لما تجاهلها النجاشي.

ويؤيده ما قاله ابن الغضائري في ترجمة جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَالِكٍ: «كَذَّابٌ، مَثْرُوكٌ الْحَدِيثِ جُمْلَةً، وَفِي مَذْهَبِهِ ارْتِفَاعٌ، وَيُرْوَى عَنِ الضُّعَفَاءِ وَالْمَجَاهِيلِ، وَكُلُّ عُيُوبِ الضُّعَفَاءِ مُجْتَمِعَةٌ فِيهِ»^(١١٣).

ولكن الشيخ وثقه قائلاً: «كوفي، ثقة، ويضعفه قوم، روى في مولد القائم عليه السلام أعاجيب»^(١١٤).

ويحتمل أنّ ابن الغضائري ضعّفه لرواياته العجائب في القائم عليه السلام، ولذا قال النجاشي في حقه: «كان ضعيفاً في الحديث، قال أحمد بن الحسين كان يضع الحديث

وضعاً ويروي عن المجاهيل، وسمعت من قال: كان أيضاً فاسد المذهب والرواية»^(١١٥). وما ينفعنا في المقام أيضاً رواية ابن أبي عمير عنه، بمعية صدق كبرى أنّ ابن أبي عمير لا ينقل إلا عن ثقة.

وأيضاً يأتي الكلام نفسه في ترجمة عمر بن توبة: قال ابن الغضائري: «ضَعِيفٌ جِدًّا، لَا يُلْتَفَتُ إِلَيْهِ»^(١١٦). واكتفى النجاشي بقوله: «يعرف منه وينكر»^(١١٧)، وسيأتي منّا عدم دلالة هذه العبارة على التضعيف، بل قد يقال: إنّ متابعة النجاشي لروايته أدقّ بمقتضى تفصيله بين ما يعرف وما ينكر من غير إشارة الى عدم وثاقته ممّا يحتمل معه أنّ ابن الغضائري ضَعَفَه بمقتضى ما ينكر من حديثه.

ومثله أيضاً: علي بن محمد بن جعفر بن عنبسة: قال ابن الغضائري: «ضَعِيفٌ، رَوَى عَنِ الضُّعَفَاءِ، لَا يُلْتَفَتُ إِلَيْهِ»^(١١٨).

بينما قال النجاشي: «مضطرب الحديث»^(١١٩)، وسيأتي منّا عدم دلالة الاضطراب على التضعيف.

ثمّ إنّ النجاشي لمّا كان قد أعمل تصنيفه بعد ابن الغضائري ولم يعتمد الكثير من تضعيفاته؛ فيشعرنا هذا ببناؤه على الحدس، وإلا كان على النجاشي أن ينقله كما نقل بعض موارده التي مرّت قريباً.

كلام المحقق التستري:

قال المحقق محمد تقي التستري في ابن الغضائري: «هذا الرجل لا نقاد مثله بعد ابن الوليد الناقد لنوادير الحكمة وغيره، بل هو فوقه، فزاه قوّى ممّن ضَعَفَه ابن الوليد وابن بابويه - أحمد بن الحسين بن سعيد، والحسين بن شاذويه، ومحمد بن أرومة،

وزيد الزرّاد، وزيد النرسي... والقول الفصل: إنّنا نسبر من طعن فيه هذا الرجل في كتابه أو حديثه، فنراه منكراً؛ فإنّه طعن في كتاب سليم بن قيس، وفي تفسير محمّد بن القاسم الاسترابادي الذي نسبه إلى العسكري (عليه السلام)، وفي كتب علي بن أحمد الكوفي، وفي كتاب الحسن بن عباس بن حريش. وقد وصل إلينا من كتب الكوفي استغاثته، وقد أكثر فيه من إنكار ما أجمع عليه. وقد روى الكافي - في باب شأن إنّنا أنزلنا - عدّة أخبار من كتاب ابن حريش ليس لها محصّل؛ وآثار الوضع عليها كالنار على الجبل، وكذلك أخبار باقي من طعن هذا الرجل عليه في الفقه أو غيره اشتملت على ما زيّفه النقاد وتشمئزّ منه الطباع، وليس لها نورانيّة كلام المعصومين (عليهم السلام)، وبهاؤه وضياؤه» (١٢٠).

مناقشة كلام التستري:

وفي كلامه عدّة مناقشات:

المناقشة الأولى: في قوله إنه «قوى أحمد بن الحسين بن سعيد، والحسين بن شاذويه، ومحمّد بن أرومة، والزرّاد، والنرسي...».

ولكنّه من التوثيق، وهو غير موردنا في التضعيف، مع ما عرفته من توثيقه الحدسي في النظر في كتبهم، وإمكان دفع التهمة عن الراوي بمجرد قراءة كتبه؛ فعدم وجدان ما أتهم به وإنّه لم يكن منعكساً في رواياتهم ولم يتحصّل وجوده في كتبهم فهو دليل الاعتماد لا أقلّ، وهو الحاصل فيمن قواهم، وما ذكر غير ما نحن فيه؛ لأنّ التضعيف بناء على نقل الراوي لروايات لا يرتضيها ابن الغضائري لا يلازم الكذب وعدم الوثاقة، ولعلّه من باب الاعتماد على الوساطة ونحو ذلك.

المناقشة الثانية: إن ملاحظته لتضعيفات القميين خارجة عن الكلام؛ لأنه يستدعي العناية والفحص في كثير من تضعيفهم المبتني على فهم خاص لحدّ الغلوّ والتقصير، وقد ردّها كلّها أو بعضها غير واحد، كالمفيد والنجاشي.

فقال الشيخ المفيد رحمته الله: «وقد وجدنا جماعة وردوا إلينا من قم يقصرون تقصيراً ظاهراً في الدين، وينزلون الأئمة عليهم السلام عن مراتبهم، ويزعمون أنهم كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينية حتى ينكت في قلوبهم!»^(١٢١).

وقال النجاشي في ترجمة محمد بن أورمة: «ذكره القميون وغمزوا عليه ورموه بالغلوّ حتى دُس عليه من يفتك به، فوجدوه يصلي من أول الليل إلى آخره، فتوقفوا عنه»^(١٢٢). ونحوها.

المناقشة الثالثة: إن قوله: «إننا نسبر من طعن فيه هذا الرجل في كتابه أو حديثه، فنراه منكراً»، مردود؛ لأننا سنستقرأ تفصيلاً في المطلب الثاني تضعيفاته، وسيتبين عدم دقة هذا القول.

فضلاً عن احتمال الحدس في تضعيفه، إذ يقول: «فزرى كلاً منها مشتتاً على منكرات... وقد روى الكافي عدّة أخبار من كتاب ابن حريش ليس لها محصل»، ونحوه. ثم إن الطعن على الرجال بملاحظة ما تشمّر منه الطباع وإنه ليس له نورانية المعصومين عليهم السلام، لا يكاد يتحصّل منه ما يُعتدّ به.

المناقشة الرابعة: إن الشيخ التستري نفسه عرض - في بعض كلامه - بأخطاء ابن الغضائري، فقال عند نقل رواية عن تميم بن عبد الله القرشي: «وضعه ابن الغضائري، ولم أقف على وقوعه في رجال أو خبر من العامة أو خاصة في غير ذلك الخبر، لكن ترصّي الصدوق عليه وحسن متن الخبر يجعله كالصحيح فهو يضعّف

تضعيف ابن الغضائري له، ونحن وإن قلنا في الرجال أنه نقاد، لكن لم نقل: إنه معصوم!«^(١٢٣).

المطلب الثاني: دراسة تفصيلية لمن ضعفهم ابن الغضائري

وهو دراسة من ضعفهم ابن الغضائري تفصيلاً؛ إذ يمكن الاستدلال لما مر من وهن تضعيفاته من خلال مجموعة ممن ذكرهم، وسأخذ - فقط - المواطن التي خالف فيها أئمة الرجال:

فمنهم: إبراهيم بن سليمان بن عبدالله الهمداني، قال ابن الغضائري فيه: «يروى عن الضعفاء، وفي مذهبه ضعف»^(١٢٤).

بينما ترى الشيخ لم يكتف بتوثيقه فقط، وإنما أشار الى تفاصيل عنه من الواضح اعتماده على الحسن فيها كمحلّ سكناه وغيرها، فقال: «إبراهيم بن سليمان بن عبيدالله بن حيان النهمي - بطن من همدان - الحزاز الكوفي، أبو إسحاق، ثقة في الحديث، سكن الكوفة في بني نهم قديماً، فلذلك قيل: النهمي، وسكن في بني تميم، فسُمّي تميمياً، قالوا: ثمّ سكن في بني هلال، فربّما قيل: الهلالي، ونسبه في نهم»^(١٢٥).

وكذا قال النجاشي في إبراهيم بن سليمان المذكور: «كان ثقة في الحديث، يسكن في الكوفة في بني نهم، وسكن في بني تميم فقيل تميمي، وسكن في بني هلال، ونسبه في نهم»^(١٢٦).

ومنهم: يحيى بن محمد بن عليم: قال ابن الغضائري: «ضعيف»^(١٢٧). بينما قال النجاشي: «ثقة عين»^(١٢٨).

ومنهم: يعقوب السراج: قال ابن الغضائري: «كوفي، وله رواية عن أبي عبد الله عليه السلام، ضَعِيفٌ»^(١٢٩).

ولكن النجاشي قال عنه: «كوفي، ثقة»^(١٣٠)، وعدّه الشيخ المفيد ممن روى صريح النص بالإمامة لموسى بن جعفر عليه السلام، ومن شيوخ أبي عبد الله عليه السلام وخاصته وبطانته وثقاته الفقهاء الصالحين^(١٣١).

ومنهم: زكريا أبو يحيى كوكب الدم: قال ابن الغضائري: «كُوفِيٌّ ضَعِيفٌ»^(١٣٢).

ولكن في رجال الكشي: «قال حمدويه، عن العبيدي، عن يونس، قال: أبو يحيى الموصلي ولقبه كوكب الدم كان شيخاً من الأخيار. قال العبيدي: أخبرني الحسن بن علي بن يقطين: أنه كان يعرفه أيام أبيه له فضل ودين»^(١٣٣).

ومنهم: إسماعيل بن مهران السكوني: قال ابن الغضائري فيه: «ليس حديثه بالنقي، يضطرب تارةً ويصلح أخرى. ويروي عن الضعفاء كثيراً، ويجوز أن يخرج شاهداً»^(١٣٤).

بينما قال النجاشي: «ثقة معتمد عليه»^(١٣٥)، وزاد الشيخ: «مولى كوفي، يكتى أبي يعقوب، ثقة، معتمد عليه، روى عن جماعة من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام، ولقي الرضا عليه السلام وروى عنه»^(١٣٦).

ومنهم: سليمان بن داود المنقري: قال ابن الغضائري: «ضَعِيفٌ جِدًّا، لا يُلْتَمَتُ إليه، يوضع كثيراً على المهمات»^(١٣٧). ولكن النجاشي وثقه^(١٣٨).

ومنهم: سهل بن أحمد الديباجي: قال ابن الغضائري: «كَانَ ضَعِيفًا، يَضَعُ الأحاديث. ويروي عن المجاهيل. ولا بأس بما رواه من الأشعثيات وبما يجري مجراها، مما رواه غيره»^(١٣٩).

بينما قال النجاشي فيه: «لا بأس به، كان يخفي أمره كثيراً، ثمّ ظاهر بالدين في آخر عمره له كتاب إيمان أبي طالب»^(١٤٠)، وسمع منه التلعكبري وله منه إجازة^(١٤١)، و«وسمه الخطيب البغدادي بالغلو... وصلّى عليه الشيخ المفيد»^(١٤٢).

ومنهم: سعد بن طريف: قال ابن الغضائري: «ضَعِيفٌ»^(١٤٣). بينما صرّح الشيخ بأنّه «صحيح الحديث»^(١٤٤).

نعم، أشار النجاشي الى أنّه: «يعرف وينكر»^(١٤٥)، وهو لا يعارض تلميح الشيخ لوثاقته، وسبق أن وقفنا في بعض بحوثنا على مراده من (يعرف وينكر) وسببه إمّا نقله عن الضعاف، أو الاضطراب المتأّتي من الخلط، أو عدم موافقة مضمونه للكتاب والسنة، أو أنّه يقبل مرّة ولا يقبل أخرى، ونحوها، وهو لا يضرّ بالوثاقة، خصوصاً مع نسبة ما ينكر الى حديثه، لا الى نفسه.

وقال النجاشي في محمد بن حسان الرازي: «يعرف وينكر بين بين»^(١٤٦)، الدالّ على التقلّب والقبول مرّة ومرّة.

وفي صالح بن أبي حماد الرازي قال النجاشي: «وكان أمره ملتبساً يعرف وينكر»^(١٤٧)، مع أنّ الكتبي نقل أنّ «الفضل يرتضيه ويمدحه، ولا يرتضي أبا سعيد الآدمي»^(١٤٨)، ويشعر هذا أنّ النجاشي لم يضعّفه في نفسه.

ومنهم: صباح بن يحيى المزني: قال ابن الغضائري: «حديثه في حديث أصحابنا، ضَعِيفٌ، يَجُوزُ أَنْ يُخْرَجَ شَاهِدًا»^(١٤٩).

بينما قال النجاشي: «أبو محمد المزني كوفي، ثقة، روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله^(عليه السلام) له كتاب»^(١٥٠).

ومنهم: محمد بن إسماعيل البرمكي: قال ابن الغضائري: «صَعِيفٌ»^(١٥١). بينما أفاد النجاشي بكونه: «ثقة مستقيماً»^(١٥٢).

ومنهم: محمد بن بحر الرهني: قال ابن الغضائري: «صَعِيفٌ، في مذهبه اِرْتِفَاعٌ»^(١٥٣). بينما وثقه النجاشي واستغرب لقولهم بارتفاعه فقال: «قال بعض أصحابنا: إنّه كان في مذهبه ارتفاع، وحديثه قريب من السلامة، ولا أدري من أين قيل ذلك!؟»^(١٥٤).

لا يقال: لعل المراد من قوله (من أين قيل ذلك) هو أنّ النجاشي لا يعرف قائله من هو، وحينئذٍ لا تكون دليلاً على استغراب النجاشي في غلوّ محمد بن بحر.

فإنّه يقال: إنّ الشيخ ذكره فقال: «محمد بن بحر الرهني، من أهل سجستان، وكان من المتكلمين، وكان عالماً بالأخبار فقيهاً، إلا أنّه متهم بالغلوّ، وله نحو من خمسمئة مصنّف ورسالة»^(١٥٥)، ومثله الكشي قال: «محمد بن بحر هذا غالٍ»^(١٥٦)؛ فمن البعيد عدم اطلاع النجاشي على قائله وكلمة الشيخ والكشي بين يديه، والصحيح أنّ النجاشي أفاد مستغرباً عن سبب غلوّه مع تدبّره في كتبه وسلامة حديثه، كما يظهر.

ومنهم: إسماعيل بن علي بن علي بن رزين، قال ابن الغضائري: «كَانَ كَذَاباً وَضَاعاً لِلْحَدِيثِ، لَا يُلْتَفَتُ إِلَى مَا رَوَاهُ عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الرِّضَا عليه السلام وَلَا غَيْرِ ذَلِكَ، وَلَا مَا صَنَّفَ»^(١٥٧).

بينما قبل النجاشي والشيخ بعض رواياته وأنكروا روايات أخرى، فقال النجاشي: «وكان مختلطاً يعرف منه وينكر»^(١٥٨). وقال الشيخ: «وكان مختلط الأمر في الحديث، يعرف منه وينكر»^(١٥٩)، ومرّبنا عدم معارضة ما يعرف وما ينكر للوثاقة.

ومنهم: حذيفة بن منصور بن كثير، قال ابن الغضائري: «حديثه غير نقي، يروي الصحيح والسقيم، وأمره ملتبس، ويُخرَجُ شاهداً»^(١٦٠).

بينما قال النجاشي: «ثقة، روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله وأبي الحسن عليهم السلام، وابناه الحسن ومحمد روي الحديث. له كتاب يرويه عدة من أصحابنا»^(١٦١).

ولا يبعد إرادة النجاشي للثقة في المقام ما يزيد على أمانته الى الاعتماد عليه بمقتضى هذه الوثيقة؛ لأنه عبر عنه بأنه روى عن الباقر والصادق عليهما السلام وله كتاب.

ووثقه الشيخ المفيد ومدحه على ما حكاه العلامة^(١٦٢)، ولم نعثر على مورده، ولعله لما ورد في جوابات أهل الموصل؛ إذ قال: «فمن ذلك حديث رواه محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن محمد بن سنان، عن حذيفة بن منصور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (شهر رمضان ثلاثون يوماً لا ينقص أبداً). وهذا الحديث شاذ نادر غير معتمد عليه، طريقه محمد بن سنان، وهو مطعون فيه، لا تختلف العصابة في تهمة وضعفه، وما كان هذا سبيله لم يعمل عليه في الدين»^(١٦٣).

وعلق العلامة النوري على ما قاله الشيخ المفيد بأنه: «لم يطعن في السند الذي فيه حذيفة إلا بمحمد بن سنان، ولولا وثاقته عنده لكان أولى بالطعن»^(١٦٤).

أقول: ما ينفع الشيخ المفيد هو إسقاط أحد رجالات السند للقول بعدم اعتبار الرواية، ومع تضعيف ابن سنان والإجماع على تهمة لا داعي للخوض في رجال الرواية كلهم. هذا غير ما يقال من أن أقصى ما تدل عليه عبارة الشيخ المفيد هو السكوت عن عدم تضعيف منصور بن حازم، لا القول بوثاقته.

نعم، روى الكشي ما يشعر بمدح الإمام الصادق عليه السلام له، فعن حمويه ومحمد، قالوا: «حدثنا محمد بن عيسى، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت

أبو العباس فضل البقباق لحريز الإذن على أبي عبد الله عليه السلام فلم يأذن له، فعاوده فلم يأذن له، فقال: أي شيء للرجل أن يبلغ من عقوبة غلامه؟ قال، قال: على قدر ذنوبه، فقال: قد عاقبت والله حريزاً بأعظم ممّا صنع، قال: ويحك إني فعلت ذلك أنّ حريزاً جرّد السيف، ثم قال: أما لو كان حذيفة بن منصور ما عاودني فيه بعد أن قلت لا» (١٦٥).

والإنصاف أنّ المدح غير واضح.

وما قيل من: «دلّته على المدح العظيم، خصوصاً اختصاصه عليه السلام حذيفة بخصلة التسليم - الذي هو من أشرف الخصال - من بين أصحابه غير خفي على المنصف البصير» (١٦٦)، لا يعاب به؛ لأنّ في كلام الإمام ما يشعر بعهد سابق يرجع عليه لا يتضح منه التسليم.

ولو قيل بعدم العهد في البين فإنّ التسليم غير واضح أيضاً؛ لأنّه بعد ردّ الإمام وعدم الإذن لا معنى للتسليم؛ فلم يأذن الإمام عليه السلام لحريز ولو عاوده منصور بن حازم لما أذن أيضاً من جهة التقية عن اجتماعه بحريز، والفرق في إلحاح فضل البقباق عليه بينما كان منصور يعرف أدب الاستئذان بأن يكتفي منه بمرّة واحدة، ولا يرى من هذا دليل وثاقته.

ومنهم: خلف بن حماد بن ناشر: قال عنه ابن الغضائري: «أمره مُخْتَلِطٌ» (١٦٧).

ولكن النجاشي قال عنه: «ثقة، سمع موسى بن جعفر عليه السلام، له كتاب يرويه جماعة» (١٦٨)، ولا يبعد إرادة النجاشي للثقة في المقام ليس أمانته وحسب بل بما يزيد للاعتماد عليه بمقتضى هذه الوثيقة؛ لأنه عبّر عنه بأنّه سمع الإمام الكاظم عليه السلام وله كتاب.

ومنهم: إدريس بن زياد: قال عنه ابن الغضائري: «يَرُوي عن الضُّعفاء»^(١٦٩)، بينما قال عنه النجاشي: «ثقة، أدرك أصحاب أبي عبدالله عليه السلام وروى عنهم، وله كتاب»^(١٧٠).

وقد يقال: إنّ ابن الغضائري لم يعارض النجاشي هنا؛ «لأنّه لم يجرحه في نفسه، ولا طعن في عدالته»^(١٧١)، ولكن يرد عليه نفس الاحتمال السابق من إرادة النجاشي للثقة في المقام لما يصح الاعتماد عليه؛ لأنّه عبّر عنه بأنّه أدرك أصحاب الإمام الصادق عليه السلام وروى عنهم وله كتاب.

ومنهم: عبدالله بن حمّاد: قال ابن الغضائري: «حديثه يُعرفُ تارةً ويُنكرُ أخرى، ويُخرِّجُ شاهداً»^(١٧٢).

ولكن النجاشي قال فيه: «من شيوخ أصحابنا»^(١٧٣).

ومنهم: عمر بن توبة: قال ابن الغضائري: «صَعِيفٌ جِدًّا، لا يُلتَفَتُ إليه»^(١٧٤). واكتفى النجاشي بقوله: «يعرف منه وينكر»^(١٧٥)، ومرّ عدم دلالة هذه العبارة على التضعيف.

ومنهم: علي بن محمد بن جعفر بن عنبسة: قال ابن الغضائري: «صَعِيفٌ، روى عن الضُّعفاء، لا يُلتَفَتُ إليه»^(١٧٦).

بينما قال النجاشي: «مضطرب الحديث»^(١٧٧)، ومرّ عدم دلالة الاضطراب على التضعيف.

ومنهم: محمد بن أحمد بن خاقان: قال ابن الغضائري: «كُوفِيٌّ، صَعِيفٌ»^(١٧٨). ولكن النجاشي قال فيه: «كوفي، مضطرب»^(١٧٩).

ومنهم: محمد بن حسان الرازي: قال ابن الغضائري: «ضَعِيفٌ»^(١٨٠).

ولكن النجاشي قال فيه: «يعرف وينكر بين بين، يروي عن الضعفاء كثيراً»^(١٨١)،
ومرّ عدم دلالة هذه العبارة على التضعيف.

ومنهم: أحمد بن مهران: قال ابن الغضائري: «ضَعِيفٌ»^(١٨٢).

ولكن ثقة الإسلام الكليني ذكره مترحماً عليه في ستة مواضع من الكافي^(١٨٣)، ومع
دلالة الترحّم على التوثيق كما قد بنينا^(١٨٤) فلا إشكال، بل قد يقال: إنّ هذه الحالة
الملفتة تشكّل مركزاً عرفياً وعقلاً يدلّ على الوثاقة حتى مع البناء على عدم دلالة
الترحّم على التوثيق؛ فمثل هذه الحالة من التكرار في الترحّم يكون الظاهر منه وضوح
وثاقته، فالإكثار فرع الإلتفات، وهو يقتضي التمحيص والنظر والتبين من أمره، وإلا
كان من المستبعد جداً إكثار الترحّم عليه مع عدم العناية، وهو مخّل كما ترى بحيث لا
يليق بمثل هؤلاء الأجلاء. خصوصاً وإنّ الكليني كان ينقل عنه بلا واسطة، ولم يكن
مكثراً من الترحّم في كتابه؛ فبحسب ما استقرّأته فإنّ الكليني لم يترحم إلا في ثمان
مرّات، ستة في أحمد بن مهران، ومرّة للقاسم بن العلاء^(١٨٥)، ومرّة للحسين بن الحسن
الحسني^(١٨٦).

وعليه: إن قلنا بكلّ ذلك فهو يعارض ما عن ابن الغضائري.

ومنهم: سماعة بن مهران بن عبدالرحمن، قال النجاشي في ترجمته: «وذكر أحمد بن
الحسين عليه السلام [أي ابن الغضائري]: أنّه وجد في بعض الكتب أنّه مات سنة خمس
وأربعين ومئة، في حياة أبي عبدالله عليه السلام؛ وذلك أنّ أبا عبدالله عليه السلام قال له: (إن رجعت
لم ترجع إلينا)، فأقام عنده، فمات في تلك السنة، وكان عمره نحواً من ستين سنة.

وليس أعلم كيف هذه الحكاية؛ لأنّ سماعة روى عن أبي الحسن عليه السلام، وهذه الحكاية تتضمن أنّه مات في حياة أبي عبدالله عليه السلام. والله أعلم»^(١٨٧).

ومنهم: جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَالِكٍ، قال ابن الغضائري: «كذابٌ، مَثْرُوكُ الحديثِ جُمْلَةً، وفي مذهبه ارتفاحٌ، ويروي عن الضعفاء والمجاهيل، وكلُّ عُيُوبِ الضَّعْفَاءِ مُجْتَمِعَةٌ فِيهِ»^(١٨٨).

ولكن الشيخ وثقه قائلاً: «كوفي، ثقة، ويضعفه قوم، روى في مولد القائم عليه السلام أعاجيب»^(١٨٩).

من هنا يحتمل أنّ ابن الغضائري ضعّفه لروايته في القائم العجائب عن عليه السلام؛ ولذا قال النجاشي في حقه: «كان ضعيفاً في الحديث، قال أحمد بن الحسين كان يضع الحديث وضعاً ويروي عن المجاهيل، وسمعت من قال: كان أيضاً فاسد المذهب والرواية»^(١٩٠).

المطلب الثالث: الاستقراء العام لنتائج التضعيف

وليعلم أنّه بحسب الاستقراء فإنّ من أصل (١٥٧) رجلاً أبدى ابن الغضائري موقفه منهم:

- لم يتفق مع الشيخ والنجاشي سوية في هذا العدد الكبير إلا في تضعيف أربعة منهم، وهم: أحمد بن محمد بن سيّار، وعلي بن أحمد أبو القاسم، ومحمد بن عبدالله بن عبدالمطلب، ومحمد بن عبدالله بن مهران.

- واتفق مع الشيخ في ضعف رجل واحد - لم يذكر النجاشي فيه رأيه - وهو: أبان بن أبي عياش.

وهذه الحالة ليست عادية ليقال بعدم قدحها؛ فالشيخ من أصل ٣١ رجلاً كان له رأي فيه لم يختلف مع النجاشي إلا في إبراهيم بن إسحاق الأحمر!

بل قد يقال: إنّ الاعتماد على مثل هذا البون الشاسع في الآراء حول الرجال المطلوب توثيقهم أو تضعيفهم عن حسّ لا حدس، مسقط لأقوال أعلام الرجال؛ لأنّ معناه التزلزل في أغلب كلامهم.

أهمّ نتائج البحث:

- ١- عدم وجاهة التشكيكات المثارة بشأن نسبة كتاب الرجال الى ابن الغضائري.
- ٢- إمكانية الاعتماد على توثيقات ابن الغضائري.
- ٣- وأما تضعيفاته فحيث إنّها مبنية على الحدس فيتعامل معها في كلّ مورد بحسبه.

الهوامش

- (١) أنظر: الذريعة الى تصانيف الشيعة، الطهراني، ٤: ٢٨٥.
- (٢) مجمع الرجال، عناية الله القهبائي، ١: ١١.
- (٣) معجم رجال الحديث، الخوئي ١: ٩٦ - ٩٧.
- (٤) الفهرست، الطوسي: ٣١.
- (٥) المصدر السابق: ٣٢.
- (٦) الرسائل الرجالية، أبو المعالي الكلباسي، ٢: ٣٨٨.
- (٧) الفهرست، الطوسي: ٣٢.
- (٨) «في الحديث لا يأمن الإنسان أن يخترم، أي: يهلك بأن يموت أو يقتل. واخترمهم الدهر وتخرمهم أي: اقتطعهم واستأصلهم. وفيه: مَنْ مات دون الأربعين فقد اخترم، من قولهم اخترمته المنية أي: أخذته». مجمع البحرين، الطريحي، ٦: ٥٦.
- (٩) رجال النجاشي، النجاشي: ٧٧.
- (١٠) مستدرک سفينة البحار، النمازي الشاهرودي، ١٠: ٢٧٨.
- (١١) كليات في علم الرجال، السبحاني: ٨١.
- (١٢) رجال النجاشي، النجاشي: ٣٢٩.
- (١٣) رجال ابن الغضائري، ابن الغضائري: ٩٣.
- (١٤) معجم رجال الحديث، الخوئي ١٦: ١٣٣.
- (١٥) رجال ابن الغضائري: ٨٩.
- (١٦) رجال النجاشي: ٣٢٤.
- (١٧) قاموس الرجال، التستري ١: ٢٩٢.
- (١٨) رجال النجاشي: ٣٢٩.
- (١٩) المصدر السابق: ١٢١.

- (٢٠) المصدر السابق: ٤٥٩.
- (٢١) المصدر السابق: ١٩٨.
- (٢٢) المصدر السابق: ١١٢.
- (٢٣) المصدر السابق: ٣٥٥.
- (٢٤) المصدر السابق: ٣٧.
- (٢٥) المصدر السابق: ٥٢.
- (٢٦) المصدر السابق: ٦٥.
- (٢٧) المصدر السابق: ٨٣.
- (٢٨) المصدر السابق: ١٢٠.
- (٢٩) المصدر السابق: ١٢٢.
- (٣٠) المصدر السابق: ١٤١.
- (٣١) المصدر السابق: ١٤٣.
- (٣٢) المصدر السابق: ١٥١.
- (٣٣) المصدر السابق: ١٥٤.
- (٣٤) المصدر السابق: ١٩٣.
- (٣٥) المصدر السابق: ٢٥٨.
- (٣٦) المصدر السابق: ٣٢٦.
- (٣٧) خلاصة الأقوال، العلامة الحلي: ٢٣٤.
- (٣٨) المصدر السابق: ٣٨١.
- (٣٩) المصدر السابق: ٣٥١.
- (٤٠) المصدر السابق: ٣٧٧.
- (٤١) المصدر السابق: ٤٠٣.
- (٤٢) المصدر السابق: ٤٠٤.
- (٤٣) رجال ابن داود، ابن داود الحلي: ٢٠٨.

- (٤٤) المصدر السابق: ٢٥٧.
- (٤٥) المصدر السابق: ٢٦٩.
- (٤٦) المصدر السابق: ٢٧٨.
- (٤٧) الفهرست، الطوسي: ٣٢.
- (٤٨) المصدر السابق: ٣١.
- (٤٩) قال النجاشي في مقدمة كتابه: «أمّا بعد، فإنّي وقفت على ما ذكره السيد الشريف - أطال الله بقاءه وأدام توفيقه - من تعيير قوم من مخالفتنا أنّه لا سلف لكم ولا مصنّف. وهذا قول من لا علم له بالناس ولا وقف على أخبارهم، ولا عرف منازلهم وتاريخ أخبار أهل العلم، ولا لقي أحداً فيعرف منه، ولا حجة علينا لمن لم يعلم ولا عرف. وقد جمعت من ذلك ما استطعته». [رجال النجاشي: ٣].
- (٥٠) المصدر السابق: ٣.
- (٥١) الفهرست، الطوسي: ٣٣.
- (٥٢) رجال النجاشي: ٨٣.
- (٥٣) المصدر السابق: ٢٥٨.
- (٥٤) المصدر السابق: ٢١٩.
- (٥٥) المصدر السابق: ٢٦٩.
- (٥٦) المصدر السابق: ٣٢٦.
- (٥٧) المصدر السابق: ٢٥٨.
- (٥٨) خلاصة الأقوال، العلامة الحلي: ١٣١.
- (٥٩) المصدر السابق: ٤١٩.
- (٦٠) رجال النجاشي: ١٥٥.
- (٦١) رجال ابن الغضائري: ٥٦.
- (٦٢) الذريعة الى تصانيف الشيعة، المحقق الطهراني ٤: ٢٨٥.
- (٦٣) المصدر السابق ٤: ٢٨٥.

- (٦٤) التحرير الطاووسي، حسن ابن الشهيد الثاني: ٢١٥.
- (٦٥) المصدر السابق: ٧٩.
- (٦٦) المصدر السابق: ١٩٩.
- (٦٧) المصدر السابق: ٢٢٥.
- (٦٨) المصدر السابق: ٢٢٥.
- (٦٩) المصدر السابق: ٢٣٠.
- (٧٠) المصدر السابق: ٢٣٢.
- (٧١) المصدر السابق: ٢٤٢.
- (٧٢) المصدر السابق: ٢٥٣.
- (٧٣) الذريعة الى تصانيف الشيعة، المحقق الطهراني، ٤: ٢٨٥.
- (٧٤) الرواشح السماوية، الميرداماد السيد محمد باقر الاسترآبادي: ١١٣.
- (٧٥) سماء المقال في علم الرجال، أبو الهدى ١: ٥٥.
- (٧٦) هداية الأمة الى أحكام الأئمة، الحرّ العاملي، ٨: ٥٥٧.
- (٧٧) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ١: ٤١.
- (٧٨) تنقيح المقال، الوحيد البهبهاني ١: ٥٧.
- (٧٩) حاشية مجمع الفائدة والبرهان، الوحيد البهبهاني: ٥٩٧.
- (٨٠) الفوائد الرجالية، السيد مهدي بحر العلوم، ٢: ٣٦٩.
- (٨١) كتاب الطهارة، الأنصاري ١: ٣٥٦.
- (٨٢) كتاب الطهارة، الأنصاري ٥: ١٨٠.
- (٨٣) رجال الخاقاني: ١٦٧.
- (٨٤) خلاصة الأقوال، العلامة الحلي: ٣٢٤.
- (٨٥) خاتمة المستدرک، النوري ٧: ١٤٣.
- (٨٦) الفوائد الرجالية، الخواجوي: ٣٠٢.
- (٨٧) الرسائل الرجالية، الكلباسي ١: ٤١٩.

- (٨٨) المصدر السابق، ٢: ٤٠٣.
- (٨٩) قاموس الرجال، التستري، ١: ٢٩٣.
- (٩٠) حكي عن السيد السيستاني في موقعه على الانترنت، فذكر في سيرته الذاتية: «وله آراء خاصة يخالف بها المشهور في هذا العصر، مثلاً: ما اشتهر من عدم الاعتداد بقده ابن الغضائري، إمّا لكثرة قدحه أو لعدم ثبوت نسبة الكتاب إليه ممّا لا يرتضيه سيدنا الأستاذ، بل يرى ثبوت الكتاب وأنّ ابن الغضائري هو المعتمد في مقام الجرح والتعديل أكثر من النجاشي والشيخ وأمثالهما».
- (٩١) رجال ابن الغضائري: ٤١.
- (٩٢) المصدر السابق: ٥٣.
- (٩٣) المصدر السابق: ٦٢.
- (٩٤) المصدر السابق: ٩٣.
- (٩٥) المصدر السابق: ٩٩.
- (٩٦) المصدر السابق: ١١٩.
- (٩٧) المصدر السابق: ٨٨.
- (٩٨) انظر: المصدر السابق: ٨٦.
- (٩٩) خلاصة الأقوال، العلامة الحلّي: ٣٨٩.
- (١٠٠) انظر: رجال ابن الغضائري: ٤٠.
- (١٠١) الرسائل الرجالية، الكلباسي ٢: ٤٢١.
- (١٠٢) رجال النجاشي: ٢٠.
- (١٠٣) الفهرست، الطوسي: ٤٣.
- (١٠٤) رجال ابن الغضائري: ٣٦.
- (١٠٥) المصدر السابق: ١٠٢.
- (١٠٦) رجال النجاشي: ٤٤١.
- (١٠٧) رجال ابن الغضائري: ٦٢.

- (١٠٨) رجال الكشي، ٢: ٨٦٥.
(١٠٩) رجال ابن الغضائري: ٩٧.
(١١٠) رجال النجاشي: ٣٤١.
(١١١) المصدر السابق: ١٥٥.
(١١٢) رجال ابن الغضائري: ٥٦.
(١١٣) المصدر السابق: ٤٨.
(١١٤) رجال الطوسي: ٤١٨.
(١١٥) رجال النجاشي: ١٢٢.
(١١٦) رجال ابن الغضائري: ٧٥.
(١١٧) رجال النجاشي: ٢٨٤.
(١١٨) رجال ابن الغضائري: ٨١.
(١١٩) رجال النجاشي: ٢٦٣.
(١٢٠) قاموس الرجال، التستري ١: ٢٩٣.
(١٢١) تصحيح الاعتقاد، المفيد: ٦٣.
(١٢٢) رجال النجاشي: ٣٢٩.
(١٢٣) النجعة في شرح العروة الوثقى، التستري، ٢: ٢٦٣.
(١٢٤) رجال ابن الغضائري: ٤١.
(١٢٥) الفهرست: ٣٨.
(١٢٦) رجال النجاشي: ١٨.
(١٢٧) رجال ابن الغضائري: ١٠٢.
(١٢٨) رجال النجاشي: ٤٤١.
(١٢٩) رجال ابن الغضائري: ١٠٢.
(١٣٠) رجال النجاشي: ٤٥١.
(١٣١) الإرشاد، ٢: ٢١٦.

- (١٣٢) رجال ابن الغضائري: ٦٢.
- (١٣٣) رجال الكشي، ٢: ٨٦٥.
- (١٣٤) رجال ابن الغضائري: ٣٨.
- (١٣٥) رجال النجاشي: ٢٦.
- (١٣٦) الفهرست، الطوسي: ٤٦.
- (١٣٧) رجال ابن الغضائري: ٦٥.
- (١٣٨) رجال النجاشي: ١٤٨.
- (١٣٩) رجال ابن الغضائري: ٦٧.
- (١٤٠) رجال النجاشي: ١٨٦.
- (١٤١) رجال الطوسي: ٤٢٧.
- (١٤٢) معجم مؤرخي الشيعة حتى نهاية القرن السابع الهجري، صائب عبدالحميد، مجلة تراثنا، ٥٦: ٢٧٦.
- (١٤٣) رجال ابن الغضائري: ٦٤.
- (١٤٤) رجال الطوسي: ١١٥.
- (١٤٥) رجال النجاشي: ١٧٨.
- (١٤٦) المصدر السابق: ٣٣٨.
- (١٤٧) المصدر السابق: ١٩٨.
- (١٤٨) رجال الكشي، ٢: ٨٣٧.
- (١٤٩) رجال ابن الغضائري: ٧٠.
- (١٥٠) رجال النجاشي: ٢٠١.
- (١٥١) رجال ابن الغضائري: ٩٧.
- (١٥٢) رجال النجاشي: ٣٤١.
- (١٥٣) رجال ابن الغضائري: ٩٨.
- (١٥٤) رجال النجاشي: ٣٨٤.

- (١٥٥) الفهرست، الطوسي: ٢٠٨.
- (١٥٦) رجال الكشي، ١: ٣٦٣.
- (١٥٧) رجال ابن الغضائري: ٤٣.
- (١٥٨) رجال النجاشي: ٣٢.
- (١٥٩) الفهرست، الطوسي: ٥٠.
- (١٦٠) رجال ابن الغضائري: ٥٠.
- (١٦١) رجال النجاشي: ١٤٨.
- (١٦٢) خلاصة الأقوال، العلامة الحلي: ١٣١.
- (١٦٣) جوابات أهل الموصل، المفيد: ١٩.
- (١٦٤) خاتمة المستدرک، النوري ٤: ٢٣١.
- (١٦٥) رجال الكشي، ٢: ٦٢٧.
- (١٦٦) خاتمة المستدرک، النوري ٤: ٢٣٢.
- (١٦٧) رجال ابن الغضائري: ٥٦.
- (١٦٨) رجال النجاشي: ١٥٢.
- (١٦٩) رجال ابن الغضائري: ٣٩.
- (١٧٠) رجال النجاشي: ١٠٣.
- (١٧١) خلاصة الأقوال، العلامة الحلي: ٦٠.
- (١٧٢) رجال ابن الغضائري: ٧٨.
- (١٧٣) رجال النجاشي: ٢١٨.
- (١٧٤) رجال ابن الغضائري: ٧٥.
- (١٧٥) رجال النجاشي: ٢٨٤.
- (١٧٦) رجال ابن الغضائري: ٨١.
- (١٧٧) رجال النجاشي: ٢٦٣.
- (١٧٨) رجال ابن الغضائري: ٩٦.

- (١٧٩) رجال النجاشي: ٣٤١.
- (١٨٠) رجال ابن الغضائري: ٩٥.
- (١٨١) رجال النجاشي: ٣٣٨.
- (١٨٢) رجال ابن الغضائري: ٤٢.
- (١٨٣) أنظر: الكافي، الكليني ١: ٣٩١، ٣٩٨، ٤٢٤، ٤٥٨، ٤٨٤، ٤٨٧.
- (١٨٤) أنظر: بحوث في التوثيق العامة، للمؤلف.
- (١٨٥) أنظر: الكافي، الكليني ١: ١٩٨.
- (١٨٦) أنظر: المصدر السابق، ١: ٤٦٦.
- (١٨٧) رجال النجاشي: ١٩٣.
- (١٨٨) رجال ابن الغضائري: ٤٨.
- (١٨٩) رجال الطوسي: ٤١٨.
- (١٩٠) رجال النجاشي: ١٢٢.



مَجْرَتَانِ صِلِيَّةٌ

وجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط

القسم الأول

□ آية الله السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي رحمته الله

خلاصة البحث:

تتصدى مجلة (الاستنباط) لنشر بحوث قيّمة لم تنشر الى الآن لسماحة الأستاذ آية الله السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي رحمته الله، والبحوث التي بين يدي القراء عبارة عن محاضرات مركّزة تتعلّق بباب (الاجتهاد والتقليد)، وقد سار في بحوثه بحسب ترتيب المسائل الواردة في كتاب (منهاج الصالحين)، وقد عالج هذا المقال مسألة وجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، انعقد البحث في أربع جهات، تمّ في القسم الأوّل بحث الجهة الأولى المتضمّنة لبيان معنى الوجوب..

الكلمات المفتاحية:

الاجتهاد، التقليد، الاحتياط، العلم الإجمالي، الوجوب العقلي.

«المسألة الأولى: يجب على كلّ مكلف لم يبلغ رتبة الاجتهاد أن يكون في جميع عباداته ومعاملاته وسائر أفعاله وتروكه مقلّداً أو محتاطاً إلا أن يحصل له العلم بالحكم لضرورة أو غيرها، كما في بعض الواجبات وكثير من المستحبات والمباحات»⁽¹⁾.

هنا في الواقع في هذه المسألة توجد أربع جهات تستحق التعرّض:

الجهة الأولى: في معنى الوجوب، ففي قولهم «يجب على كلّ مكلف» ما هذا الوجوب؟ هل هو عقلي أو شرعي أو عقلي وشرعي؟ وإذا كان شرعياً هل هو نفسي أو غيري أو طريقي؟

الجهة الثانية: في موضوع هذا الوجوب، موضوع هذا الوجوب ما هو؟ هل هو «كلّ مكلف لم يبلغ رتبة الاجتهاد»، القيد الذي أخذه السيد الحكيم وغيره مأخوذ في العروة. **الجهة الثالثة:** طولية الأعدال الثلاثة الاجتهاد والتقليد والاحتياط بعضها في طول الآخر أو في عرض واحد؟

الجهة الرابعة: في مشروعية التقليد أساساً، ما هي أدلة مشروعية التقليد، إذ الاجتهاد والاحتياط واضحان إلى حدّ ما، أمّا التقليد هل يحتاج إثبات المشروعية فيه إلى دليل، وكيف يستفيد المقلّد من هذا الدليل.

هذه الجهات الأساسية في المسألة الأولى. وإليك تفصيل البحث:

الجهة الأولى: في معنى الوجوب

حينما يقال: «يجب على كلّ مكلف لم يبلغ رتبة الاجتهاد أن يكون في جميع أفعاله وتروكه مقلّداً أو محتاطاً»، هذا معناه أنّه لا بدّ لكلّ مكلف إمّا أن يجتهد أو يقلّد أو يحتاط، من هنا جعل السيّد اليزدي في العروة التعبير هكذا: «يجب على كلّ مكلف في عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً، إلا أن يحصل له العلم بالحكم لضرورة أو غيرها كما في بعض الواجبات وكثير من المستحبات والمباحات»^(٢)، فجعله تقسيماً ثلاثياً.

اختلفوا في أنّ هذا الوجوب هل هو عقلي أو شرعي؟

لا إشكال أنّ هذا الوجوب يمكن أن يراد به الوجوب العقلي، لكن المقصود من الوجوب العقلي ليس وجوب هذه العناوين الثلاثة بعناوينها؛ فإنّ الوجوب العقلي ليس لعنوان (الاجتهاد) وعنوان (التقليد) وعنوان (الاحتياط)، وإنّما الوجوب العقلي معناه منجزية التكليف، معنى كلمة «يجب»، أي: تكون التكاليف الواقعية منجزية في حق المكلف من دون اجتهاد ولا تقليد ولا احتياط، هذه التكاليف لو خالفها يعاقب عليها، ومنشأ هذه المنجزية العقلية - التي هي معنى هذا الوجوب - يرتفع بأحد هذه العناوين الثلاثة، لا أنّ أحد هذه العناوين الثلاثة واجبة أو الجامع بينها واجب بوجوب عقلي.

فرق بين أن يقال: مثلاً العدل واجب عقلاً وبين أن يقال: يجب الاحتياط أو التقليد، فكلمة «يجب» معناها منجزية التكاليف الواقعية، وهذا التنجيز - أي: استحقاق العقوبة - لا يرتفع إلا بأحد هذه الطرق الثلاثة. هذا هو معنى الوجوب.

منشأ منجزية التكاليف الواقعية:

ومنشأ المنجزية للتكاليف الواقعية في الواقع منشأه أحد أمرين:

١- إمّا العلم الإجمالي بوجود تكاليف في الشريعة.

٢- أو الاحتمال نفسه؛ فإنّ الاحتمال وحده يكفي لهذا التنجيز، لأنّه احتمال قبل الفحص وقبل أيّ تصدّد للتعرف على الحكم، والاحتمال قبل الفحص للمجتهد منجز، فكيف للمقلّد، كيف لسائر الناس؟! فلا يكون فيه شيء من التأمينات الشرعية أو العقلية.

الاستدلال بقاعدة دفع الضرر المحتمل:

وبعض الأعلام أو مشهور المحققين استدلوا على إثبات التنجيز والوجوب العقلي بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، حيث قالوا: إن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل هو الذي يثبت هذا الوجوب. فقد جعلوا مبنى هذا الوجوب وجوب دفع الضرر المحتمل.

المناقشة:

هناك نقاش معروف مع من يستدل بهذه القاعدة لإثبات الوجوب العقلي ذكرناه في بحث البراءة والاشتغال:

١- إذ أنّ هذه القاعدة لا يمكن أن يستدل بها على التنجيز، فهذه القاعدة هي في طول التنجيز دائماً، فيستحيل أن نثبت بها المنجزية والوجوب. وقلنا ثمة: إنّ الوجوب العقلي لا يراد منه إلا المنجزية، وليس له معنى آخر، فإن أريد من إثبات الوجوب العقلي بهذه القاعدة إثبات المنجزية العقلية فهو غير صحيح ودوري؛ فإنّه متوقف على أن يتنجز التكليف في الرتبة السابقة - أي: يكون عقاب - لكي يحكم بأنه يجب دفعه؛ فإنّ المراد بدفع الضرر دفع الضرر الأخرى وهي العقوبة.

٢- كما قلنا هناك: إنّه أساساً لا وجود لقاعدة عقلية باسم وجوب دفع الضرر المحتمل، فهذه ليست قاعدة عقلية وليست حكماً عقلياً عملياً، وإنّما هذا أمر طبعى؛ فإنّ طبع كلّ إنسان يتنفر من الألم والأذى والضرر سواء في الدنيا أو في الآخرة، فهذه مسألة طبيعية، وليست مسألة عقلية.

إذاً فملاك التنجيز والوجوب العقلي هو نفس كون الشبهة قبل الفحص، وقد يضاف إلى ذلك علم إجمالي إذا كان الإنسان يعلم إجمالاً - كما هو كذلك عادة - أنّ في كلّ شريعة بما في ذلك شريعتنا أيضاً أحكام وإلزامات أكثر من المقدار الواضح بالتسالم والضرورة. وعلى أية حال، فإنّ الاحتمال يكون منجزاً فضلاً عن العلم.

تعيين سنخ هذا الوجوب:

هنا بحث في أنّ هذا الوجوب هل يمكن أن يكون شرعياً أيضاً كما هو وجوب عقلي أو لا يمكن أن يكون شرعياً؟ ثمّ لو أمكن ثبوتاً هل يوجد دليل عليه إثباتاً؟

١- إنّ قولهم «يجب» كما قاله الماتن هنا وقاله السيد الزيدي في العروة وقاله كلّ الفقهاء في مسائلهم العملية يراد به المعنى والمصطلح الذي ظاهره الوجوب الشرعي أيضاً ولو الظاهري.

٢- إنّ الوجوب الشرعي لو أريد إثباته هنا ينبغي أن لا يراد به الوجوب النفسي؛ إذ من الواضح أنّه لا وجوب نفسياً لهذه العناوين الثلاثة (الاجتهاد والتقليد والاحتياط)، لأنّ هذه العناوين بأنفسها ليست مطلوبة، وإنّما يطلب من خلالها امتثال الأحكام الواقعية، فتلك الأحكام نفسية، لا نفس التقليد والاجتهاد والاحتياط، خصوصاً الاحتياط والتقليد. إذا فالوجوب النفسي الشرعي غير محتمل.

٣- كما لا ينبغي أن يراد به الوجوب الشرعي الغيري؛ باعتبار أنّ الوجوب الغيري، أي: المقدّم الذي يكون مقدّمة لفعل آخر، فهذا الوجوب الغيري أيضاً لا موضوع له باعتبار أنّ الوجوب الغيري عبارة عن الوجوب المقدمي، وهو فرع المقدّمية والتوقّف، ولا توقّف لامتثال الأحكام الواقعية على الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط.

نعم، قد تكون مقدّمة علمية، بمعنى أنّ تحصيل العلم بالفراغ يتوقّف على العلم ولو بالمعنى الأعمّ من التعبدي والوجداني، أي: يتوقّف على أحد هذه الطرق الثلاثة. إلا أنّ المقدّمة العلمية لا وجوب غيراً لها هنا، وإن كان قد يتوقّف الامتثال في تفاصيل بعض العبادات على تحصيل العلم، لكنّ هذا غير مقصود هنا، بل الذي يحتمل أن يكون مقصوداً هنا الوجوب الطريقي، أي: الظاهري.

حينئذٍ اختلفت كلمات الأعلام في أنّ هذا الوجوب هل يمكن أن يكون وجوباً
طريقياً بأن يجعل الشارع وجوباً ظاهرياً على المكلفين لأحد الطرق الثلاثة، فيكون
وجوباً شرعياً أيضاً، فبالإضافة إلى التنجّز العقلي يوجد وجوب شرعي؟

الصحيح: أنّه يمكن ذلك، ولا يوجد أيّ محذور ثبوتي أن يكون هنا وجوب شرعي
طريقي؛ لأنّ مردّ هذا الوجوب الشرعي والطريقي على تصوّراتنا المذكورة حسب مسلك
السيد الشهيد الصدر في بحث الحكم الظاهري، مردّ الحكم الطريقي إلى شدّة اهتمام
المولى بأغراضه الواقعية وعدم رضائه بتفويتها في موارد التزاحم والشكّ، وهذا الملاك
محفوظ في الشبهة قبل الاجتهاد أو قبل التقليد أو قبل الاحتياط، فكلّ شبهة يكون
ملاك الحكم الظاهري فيها محفوظاً، فيمكن للمولى أن يجعل الإلزام وإيجاب احتياط؛
كأن يقول: لا يمكن للمكلف هنا أن يرتكب، ولو ارتكب وصادف مخالفة الغرض
الواقعي يكون معاقباً، فذاك الغرض الواقعي الإلزامي يريد المولى ولا يرفع يده عنه،
فملاك الحكم الظاهري الطريقي الشرعي موجود هنا ومعقول.

كيفية جعل الوجوب للعناوين الثلاثة:

إشكال:

يبقى أنّه قد يُثار هنا إشكال، وهو إنّ هذا الوجوب وهو وجوب أحد العناوين الثلاثة
(الاجتهاد والتقليد والاحتياط) حينما يكون شرعياً كيف يجعله المولى بحيث يحفظ
هذا الغرض؟ بأيّ شكل يجعله؟ هل يكون بجعل إيجاب الاحتياط أو بجعل وجوب
تحصيل العلم والحجة ولو بالتقليد؟ وكلّ ذلك لا يتمّ:

أ- أمّا جعل إيجاب الاحتياط فقد يقال: إنّ هذا حينئذٍ معناه تعيّن إيجاب الاحتياط،
وهذا مقطوع العدم؛ فإنّه لا يتعيّن على المكلف إيجاب الاحتياط، بل هو غير ممكن في

حق أكثر الناس، إنَّ المتفقَّه إذا أراد أن يحتاط فإنَّه يتعسّر عليه الاحتياط فضلاً عن غيره، ولو فرض إمكانه فليس متعيّناً يقيناً. إذاً فجعل إيجاب الاحتياط غير محتمل وغير متعيّن.

ب - وأمّا أن يبرز المولى اهتمامه بالصياغة التالية، وهي جعلُ وجوب تحصيل العلم أو الحجة، فأولاً: لا يجب على الإنسان تحصيل العلم، وأيضاً لو فرض ثبوته فالإنسان لا يتعيّن عليه تحصيل العلم، بل يمكنه أن يحتاط إذا تمكن من الاحتياط، ثم لو فرض أنّه يمكنه تحصيل العلم والحجة فقد يقال: إنّ المنجّز بحسب الحقيقة حينئذٍ إنّما هو ذلك العلم أو الحجة على الإلزام التي حصلها من خلال الاجتهاد أو من خلال التقليد، لا أنّ هذا الإيجاب يكون منجّزاً.

الجواب:

إلا أنّ هذا الإشكال إشكال صياغي، لا إشكال روحي حقيقي فقي؛ بمعنى أنّ روح المطلب لا يتغيّر، فإنّ المولى يهتمّ بأغراضه الإلزامية الواقعية، ويرى أنّ أيّ تفويت لها من قبيل المكلف الذي لم يجتهد ولم يقلّد ولم يحتطّ يكون مقصراً إذا لم يكن التفويت مستنداً إلى الاجتهاد والتقليد.

إذاً يبقى البحث في مقام الصياغة؛ إذ توجد صياغات عديدة لإبراز هذا الروح:

١- فيمكن أن يبرز هذه الروح من خلال جعل إيجاب الاحتياط بالمعنى الأعم من تحصيل الفراغ اليقيني العلمي بالاجتهاد أو الفراغ التعبدي بالاحتياط أو الفراغ التعبدي بالتقليد؛ كأن يقول: أوجب الاحتياط بهذا المعنى، أي: أوجب تحصيل الفراغ العلمي الأعم من الواقعي أو بالحجة، فحينما يحتاط يحصل فراغ، وكذا حينما يقلّد بحجّة، أو حينما يستنبط حكماً من حجة شرعية بالاجتهاد.

٢- كما يمكن أن يبرز هذا الحكم بلسان استحقاق العقوبة على المخالفة أصلاً، لا أن يجعل إيجاب العناوين الثلاثة، فنحن قلنا إنّ هذه العناوين الثلاثة بعناوينها وبجامعها أيضاً ليست هي معروض الوجوب لا العقلي ولا الشرعي، فنحن قلنا: إنّ العقل لا يحكم بوجوب العناوين الثلاثة، بل يحكم بمنجّزية التكاليف الواقعية، وليس عنوان الاجتهاد وعنوان التقليد وعنوان الاحتياط، فلو أمكن امتثال الحكم الواقعي وعدم الوقوع في مخالفتها من غير هذه العناوين الثلاثة لكان ذلك يكفي أيضاً. وهذا هو معنى أنّ الوجوب لا يتعلّق بهذه العناوين الثلاثة بعناوينها.

والوجوب الشرعي كذلك لا يتعلّق بهذه العناوين، بل يمكن أن يبرز بلسان استحقاق العقوبة على المخالفة من دون هذه الطرق الثلاثة، فمن يخالف الحكم الواقعي من دون أن يكون مستنداً في المخالفة إلى حجة اجتهادية أو تقليدية يكون معاقباً، وهذا لسان من السنة الحكم الظاهري والمنجّزية والوجوب الظاهري.

إذاً فهذا الإشكال إشكال صوري ولفظي، وليس إشكالاً حقيقياً.

٣- بل حتى عنوان وجوب تحصيل العلم أو الحجة أيضاً يمكن أن يكون لساناً من السنة جعل هذا الحكم الظاهري، كما في رواية: «هل لا تعلّمت»^(٣) التي أخذها الفقهاء دليلاً في بحث الشبهة قبل الفحص، على أنّه يجعل وجوب الاحتياط كحكم طريقي، يوم القيامة يقال للعبد إذا كان لم يعمل: لماذا خالفت ولم تعمل؟ يقول: لم أكن أعلم. يقال: هل لا تعلّمت؟!.

فإيجاب تحصيل العلم فضلاً عن إيجاب الاحتياط فضلاً عن أيّ لسان آخر، هذه كلّها السنة صالحة لإبراز حقيقة واحدة وروح واحدة، وهي عبارة عن منجّزية الحكم الواقعي في هذه المرحلة، وهو معنى الوجوب الطريقي؛ إذ لا نعي بالوجوب الطريقي

وبالحكم الظاهري الطريقي إلا هذا الشيء، أي: أن المولى يبرز اهتمامه بحفظ أغراضه الواقعية في موارد الشكّ والإلتباس.

تقريبات لعدم إمكان الوجوب الشرعي:

في كلمات بعض المحققين توجد عدّة تقريبات لإثبات عدم إمكان أن يكون هذا الوجوب وجوباً شرعياً:

التقريب الأوّل:

ورد في بعض الكلمات هذا التعبير: أنّ الأحكام الواقعية متنجّزة بالعلم الإجمالي أو بالاحتمال قبل الفحص لمكان الشبهة أو لوجود الأمانة مثلاً في الكتب وفي معرض الوصول، فإذا كان هكذا فلا معنى لتنجّزها بسبب الاحتياط أو الاجتهاد أو التقليد.

المناقشة:

إنّ هذا التعبير لا يخلو من تشويش أساساً؛ وكأنّ ظاهره أنّ الذي يريد أن يدعي الوجوب الشرعي يريد أن يدعيه لهذه العناوين الثلاثة (الاحتياط والاجتهاد أو التقليد)، أو التنجّز الشرعي الذي يحصل في طول الاجتهاد أو التقليد، بينما مقصود من يدعي الوجوب الشرعي أنّ الشارع أيضاً حكم على من لم يجتهد ولم يحتط ولم يقلّد بالمنجّزية. هذا المقصود بالوجوب الشرعي.

ومن الواضح أنّ جعل هذه المنجّزية مع كون العلم الإجمالي منجّزاً والاحتمال قبل الفحص منجّزاً لا منافاة بينهما، وكون الأحكام الواقعية متنجّزة بالعلم الإجمالي - بمعنى أنّ العقل يرى المنجّزية العقلية - لا يمنع عن جعل المنجّزية الشرعية إلى جانب المنجّزية العقلية، ولهذا في كثير من موارد الشك في الامتثال يوجد منجّز شرعي كما أنّ العقل يحكم بالمنجّزية، من قبيل:

أ- الشكّ في العمل كالوضوء قبل الفراغ؛ فإنّ روايات قاعدة الفراغ تقول: لا بدّ أن يعيد، كذلك العقل يحكم بالمنجزية؛ لأنّ الشكّ في الامتثال.

ب - موارد العلم الإجمالي الذي تجري في الأطراف أصول منجزّة، فكما أنّ العقل يحكم بالتنجيز بملاك العلم الإجمالي كذلك يجري استصحاب النجاسة.

فأيّ مانع جعل المنجزية الشرعية مع كون العلم الإجمالي منجزاً أو الاحتمال قبل الفحص منجزاً! فإنّ هذا لا يمنع من جعل المنجزية الشرعية.

وليس المقصود من جعل المنجزية أنّه يقلّد والتقليد يكون منجزاً عليه، إنّما المقصود من وجوب التقليد أو الاحتياط أو الاجتهاد كون هذا الإيجاب إيجاباً شرعياً، أي: أنّ الشارع جعل المنجزية هنا كما أنّ العقل يحكم بالمنجزية، فوجود العلم الإجمالي الذي هو ملاك للتنجيز العقلي أو كون الاحتمال قبل الفحص الذي هو ملاك للمنجزية العقلية لا ينفي إمكان جعل المنجزية الشرعية أيضاً إلى جانبها.

وهذا البيان واضح البطلان، ولا أدري ماذا فهم منه المقرّر والمقرّر له حينما سجّل هذا البيان فربّما يكون المقصود معنيّ آخر نحن لا نفهمه.

التقريب الثاني:

هناك وجه آخر يُذكر، قالوا: إنّّه لا يمكن أن يكون الوجوب لأحد العناوين الثلاثة شرعياً؛ باعتبار أنّ وجوب التقليد أو الاحتياط أو الاجتهاد إذا كان شرعياً فحاله حال سائر الأحكام الشرعية للوصول إليه لا بدّ إمّا من الاحتياط أو من الاجتهاد أو من التقليد، وحينئذٍ نحتاج إلى إيجاب آخر لأحد العناوين الثلاثة للوصول إلى هذا الوجوب، فيلزم التسلسل، أي: يلزم حينئذٍ أنّ المولى يجعل وجوباً شرعياً آخر للاجتهاد

أو الاحتياط أو التقليد من أجل الوصول إلى الوجوب الشرعي الأوّل، وهكذا ذاك الوجوب الآخر أيضاً لا بدّ من تحصيله إمّا بالعلم أو بالاجتهاد أو بالاحتياط أو بالتقليد.

المناقشة:

إنّ شبهة التسلسل واضحة البطلان؛ باعتبار أنّ هذا الوجوب الشرعي حينما يجعله المولى فإنّه يصل إلى المكلف، فهذا الحكم بالخصوص يختلف عن سائر الأحكام؛ إذ قد يكون أيسر وصولاً للمكلفين، فيجعله المولى لكي يصل إلى المكلفين ولو من باب التسالم والوضوح والإجماع ونحو ذلك فيتجنّز عليهم، فجعل هذا الوجوب لا يتوقّف على أن يجعل وجوبات أخرى لإيصالها.

الكلام على مبنى كون الحكم الظاهري متقوم بالوصول:

نعم، لو اخترنا في باب الحكم الظاهري أنّ حقيقة الحكم الظاهر متقومّة بالوصول، ولا يعقل جعل الحكم الظاهري واقعاً من دون وصول وافترضنا أنّ الوصول الذي هو قوام الحكم الظاهري وصول علمي لا يكفي الوصول الاحتمالي المنجّز، لو جمعنا بين هذين المبنيين - اللذين كلاهما غير تامّ - حينئذٍ يقال: جعل هذا الإيجاب الشرعي في موردٍ لا يمكن أن يصل - كأن لا يكون متسالمًا عليه ولا من الواضحات - يكون لغواً؛ لأنّه لا يمكن ثبوتاً جعل هذا الوجوب الشرعي، إذ المفروض أنّه ليس من المسلّمات وليس من الواضحات، ولو كان من المسلّمات أو الواضحات فلا بأس بجعله؛ وإلا يكون جعله محالاً، باعتبار أنّ هذا الحكم ليس حكماً نفسياً، بل هو حكم ظاهري طريقي، والحكم الظاهري قوامه بالوصول كما يقوله الميرزا، والوصول هنا لا يحصل إذا كانت المسألة ليست واضحة، فيحتاج وصولها حينئذٍ إمّا إلى اجتهاد أو تقليد أو احتياط.

الجواب:

إلا أنه يرد عليه:

أولاً: أن هذا المبنى غير تام، حيث قلنا إن الأحكام الظاهرية كالأحكام الواقعية لها وجود واقعي. وهذا تفصيله في علم الأصول.

ثانياً: إن الميرزا القائل بأن الحكم الظاهري قوامه الوصول يكتفي أيضاً بالوصول الاحتمالي المنجز، وهذا الوصول هنا محفوظ؛ لأن هذا الحكم الظاهري لو احتمله المكلف كان الاحتمال منجزاً، فهو الوصول المحرك والمنجز عقلاً يكفي لمعقولية جعله.

ثالثاً: ما أشرنا إليه في البداية أنه لعل هذا الوجوب جعله الشارع باعتبار وضوحه، فهو يعرف أن هذا سوف يمكن إيصاله لوضوحه ولكونه من المسائل الأصولية الأساسية كما هو كذلك؛ إذ لا يشك إنسان في أنه يجب على كل عامي إما أن يجتهد أو يقلد أو يحتاط، فأصل الإيجاب لأحد الأمور الثلاثة من مسلمات الإسلام بجناحيه السني والشيعة. إذاً فهذا المقدار يكفي لمعقولية جعله، فكل حكم ظاهري يجعل وقد وصل بالأدلة للمجتهدين أو إلى كل الناس - فهذا من الأحكام التي وصلت إلى كل الناس - فيكون حينئذ جعله معقولاً، من دون أن يلزم من ذلك تسلسل أو يلزم من ذلك اللغو التي تنشأ من مبنى أن حقيقة الحكم الظاهري متقومة بالوصول.

التقريب الثالث:

هناك تقريب ثالث يمكن أن يذكر للاستحالة، فقد يقرب بأن العقل إما يحكم بالوجوب، أي: يحكم بأنه يجب على المكلف إما أن يجتهد أو يقلد أو يحتاط أو لا يحكم، بأن يحكم بالبراءة والتأمين وقبح العقاب مثلاً.

فإن كان العقل يحكم بالتنجيز وبأثته لا بدّ من امتثال الأحكام الواقعية بأحد الأشكال الثلاثة إذاً فجعل هذا الوجوب الشرعي يكون لغواً بملاك تحصيل الحاصل، فما دام العقل يحكم بهذا فلماذا يجعل الشارع هذا الوجوب زائداً على جعل الوجوبات الواقعية الموجودة، فجعل هذا الوجوب سوف لا يضيف شيئاً، فيكون تحصيلاً للحاصل، فهو لغو من باب أنه تحصيل للحاصل. وقد اعتمد بعض الكتاب والشرّاح على هذه الإشكالية.

وإن كان العقل لا يحكم بذلك بل يحكم بالمعدّرية حينئذٍ مع حكم العقل بالمعدّرية فجعل هذا الوجوب سوف لا يفيد؛ لأنّ الشخص الذي لا يعلم بهذا الوجوب سوف يجري البراءة، فحال هذا الوجوب حال الوجوبات الواقعية الشرعية الأخرى التي يجري عليها البراءة مثلاً العقلية، فيؤمّن العقل منها.

المناقشة:

هذا الإشكال أيضاً ظهر جوابه ممّا سبق:

أمّا الشقّ الثاني - وهو حكم العقل بالمعدّرية - فواضح؛ فإنّه لو فرضنا أنّ العقل يحكم بالمؤمنية فجعل هذا الوجوب فائده أنّه يمنع الحكم العقلي؛ باعتبار أنّه حكم تعليلي، إذ كلّ أحكام العقل بالتأمين معلقة على عدم جعل إيجاب شرعي واقعي أو ظاهري، وهذا إيجاب ظاهري شرعي لو وصل كما هو واصل لكلّ الناس حينئذٍ يرفع موضوع الحكم.

أمّا الشقّ الأوّل - وهو حكم العقل بالتنجيز وما يلزم منه من إشكالية تحصيل الحاصل - فذاك أيضاً جوابه واضح؛ وذلك أنّ جعل الوجوب الشرعي يوجب تحقّق ملاك شرعي للمنجزية، فإنّ الملاك الموجود للمنجزية عقلاً ملاكاً، والملاك الذي يحصل بجعل الاحتياط الشرعي ملاكاً آخر، فليس هذا تحصيلاً للحاصل، فيكفي في أن لا يكون لغواً ولا تحصيلاً للحاصل أنّه حينئذٍ سوف يكون للاحتياط أو التنجيز ملاك

شرعي أيضاً زائداً على الملاك العقلي، فربما يوجد إنسان لا يحركه الملاك العقلي لكن يتحرك حينما يجد أنّ هناك خطاباً شرعياً أيضاً، فلعلّ ثمة إنسان لا يحركه احتمال التكليف المنجز، لا يحركه احتمال الخطاب رغم حكم عقله بالتنجز لكن حينما يعلم بالخطاب الشرعي يتحرك.

وإلا لزم حينئذٍ النقض بجعل الأحكام الظاهرية الإلزامية الشرعية في تمام موارد حكم العقل بالتنجز فيها حتى لو لم يكن ذاك الخطاب، كما أشرنا إلى الأحكام التي تجعل شرعاً في موارد الشك في الاشتغال أو في موارد العلم الإجمالي، ففي تلك الموارد كثيراً ما تجعل أحكام ظاهرية إلزامية لولاها أيضاً كان يحكم العقل بالإلزام، فكان هناك لا بدّ أن يقال إنّ جعل ذاك الخطاب الشرعي الظاهري لغو. إذن فدعوى اللغوية واضحة البطلان نقضاً.

وحلاً أيضاً، وهو ما أشرنا إليه من أنّ هذا ملاك ثانٍ لوجوب التنجز غير ذاك الملاك، هذا ملاك شرعي، وهو يوجب محرّكية أخرى، وهذه المحرّكية في الحقيقة تفيد في حق أولئك الذين لا يكتفون في مقام التحرك بالمحرّكية الأولى، فالمولى إذا كان يهتم بأغراضه أكثر في بعض الموارد حينئذٍ يتصدّى لإيجاد المحقّز والمحرّك حتى من هذه الناحية ليغلق ويسدّ أبواب العدم على العباد، وهذا أمر معقول في كثير من الموارد، وهذا من موارد المعقولة.

إذاً، فلا يوجد لا لغوية ولا تسلسل ولا محذور ثبوتي في كون هذا الوجوب وجوباً شرعياً بالمعنى المذكور، لا وجوب العناوين الثلاثة، بل بمعنى منجزية التكليف الواقعية شرعاً، وتكون صيغة إبرازه وخطابه في مرحلة الصياغة عنوان تحصيل الحجة، أو عنوان تنجز التكليف الواقعية واستحقاق العقوبة لمن ترك طريقي الاجتهاد والتقليد كما يوجد في بعض الألسنة، أو عنوان الاحتياط، أو عنوان يجب أحد الأمور الثلاثة، هذه السنة في مقام الخطاب وروحها واحد. إذاً فالإمكان الثبوتي لا إشكال فيه.

يبقى أنّ هذا يمكن استفادته إثباتاً من الأدلة أو لا يمكن استفادته؟

لا يبعد إمكان استفادته من روايات «هلا تعلّمت» التي هي أحد الأدلة التي يستدلّ بها الأصوليون في خاتمة بحث الأصول العملية لإثبات أنّ الشبهة قبل الفحص تكون منجزة، ولا تجري فيها لا البراءة العقلية ولا البراءة الشرعية؛ وهذه الروايات ليست خاصّة بالمجتهدين، بل هي مطلقة، وإطلاقها لا بأس به.

وقد قلنا إنّ هذا خير لسان من السنة جعل الإيجاب الظاهري والحكم الظاهري بتنجز الأحكام الواقعية قبل الفحص وقبل التصديّ لامثالها ولو بتحصيل العلم بها وجداناً أو تعبداً ثمّ امثالها، كما أنّه لا يبعد أن يدعى استفادته من بعض أدلة التقليد من قبيل آية النفر ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٤) أو آية السؤال ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٥)؛ فإنّ هذا أيضاً أمرٌ بتحصيل العلم، ففي الواقع هذا لسان من السنة بيان أنّ من ترك تحصيل العلم واكتفى بعدم علمه لا يكون معذوراً، بل إن كان لا يعلم فيجب عليه السؤال من أهل الذكر بناءً على تمامية الدلالة، فلو تمّت دلالة الآية فهذا اللسان أيضاً صالح لأن يكون مبرزاً لاهتمام المولى بأحكامه الواقعية وتنجزها شرعاً على المكلفين قبل تحصيل العلم، وأنّه لا يمكن للمكلف أن يترك تحصيل العلم يقول لأبيّ لا أعلم فيرتكب ما يرتكب، إذ يجب عليه السؤال، وهذا الوجوب والأمر بالسؤال لتحصيل العلم لا يحتمل أن يكون أمراً نفسياً ولا مقدّمياً، وإتّما هو أمر طريقي لا محالة ولسان من السنة جعل إيجاب الاحتياط وجعل المنجزية، فهذه الألسنة حينئذٍ يمكن أن تكون في مقام الإثبات دالة على أنّ هذا الوجوب وجوب شرعي.

العوامش

- (١) الحكيم، محسن، منهاج الصالحين، ١ : ٥، مقدّمة في بعض مسائل التقليد، م (١) .
- (٢) اليزدي، محمّد كاظم، العروة الوثقى، ١ : ١١ - ١٢، الاجتهاد والتقليد، م (١) .
- (٣) الأمالي (المفيد) : ٢٢٧ - ٢٢٨، ح ٦ . الأمالي (الطوسي) : ٩، ح ١٠ .
- (٤) التوبة: ١٢٢ .
- (٥) النحل: ٤٣. الأنبياء: ٧ .

حكم رمي الجمرة مع تغيير بنيتها

□ آية الله الشيخ محمد أمين المامقاني

خلاصة البحث:

تناول الباحث حكم رمي الجمرة مع تغيير بنيتها مع الحفاظ مكانها وأبعادها، ومع تغيير أبعادها طولاً أو عرضاً أو ارتفاعاً، من خلال التدقيق في الأدلة طبقاً للمنهج الاجتهادي الأصولي المتعارف. وانتهى إلى القول بلزوم رمي الجمرة الأصل، وعدم الاجتزاء برمي البنية المستحدثة..

الكلمات المفتاحية:

رمي الجمرة، منى، بنية الجمرة، تغيير الجمرة، توسعة الجمرة

الحكم الشرعي لرمي الجمرة:

يجب وصول الحصاة المرمية إلى جمرة العقبة، وهي بناء مخصوص وأثر معين في مكان مخصوص في منى؛ فإن كان الأثر قائماً معروفاً بعد تغيير بنائه في مكانه المعهود المتلقى جيلاً عن جيل إلى زمان رسول الله ﷺ وجب رميه بالحصاة.

وإذا زيد عليه أو رفع عن محله الأصلي أو أنزل منخفضاً عنه وتوسّع عرضاً أشكال الاجتزاء برمي المقدار الزائد، ولا بدّ من رمي البناء الأصل أو موضعه المعين وعدم الاجتزاء برمي المكان المستحدث غير الأصل، لا أقلّ من الجمع بين رمي

الموضوعين لتحصيل العلم بالإمتثال - بأن يرمي المكان المستحدث ويستنيب من يقدر ويعرف الموضع الأصل فينوب عنه في الرمي - من دون فرق في ذلك بين العالم والجاهل والناسي.

ولو أزيل الجدار الخلفي لجمرة العقبة أو الجانب اليمين مثلاً وبقي منه بعض الحائط يشكل الإجتزاء بالرمي إلى المتبقي من الحائط، ويتعين - احتياطاً - رمي الجمرة الأصل من جانب الجدار المتبقي منه ليحرز يقيناً امتثال الأمر برمي جمرة العقبة.

وهكذا لو بنت الجهات المختصة طابقاً علوياً لرمي جمرة العقبة يعلو على الأرض أمتاراً خمسة أو عشرة أو أكثر فيشكل الرمي منه إلى الموضع المتغير من الجمار لصعوبة إصابة البنية الأصلية أو موضعها غير المزيّد عليه طولاً وارتفاعاً وعرضاً. نعم، إذا أمكن للحاجّ إصابة الجمرة الأصل القديم وهو في الطابق العلوي أجزأه، وإن تعذر عليه إصابتها تعين عليه الرمي من الطابق الأرضي إلى موضع الجمرة الأصل القديم - ولو باستنابة من يقدر على رميها عنه إذا عجز عن المباشرة لشدة الزحام وضعف المزاج، والأولى أن يضمّ إلى عمل النائب رميه بنفسه للجمرة المستحدثة ولو من الطابق العلوي.

هذا في مقام الفتوى.

البحث الاستدلالي:

قد تحقّق استظهاراً من بعض الروايات الشريفة: أنّه لا بدّ من إصابة الرمية للجمرة، نظير الصحيحة: «... فإن رميت بحصاة فوقعت في محمل فأعد مكانها، وإن أصابت إنساناً أو جمللاً ثم وقعت على الجمار أجزأك»^(١).

وعليه لا بدّ من وجود هدف - مرمى - تصيبه الحصاة، وهذا الهدف - الجمرة - هو بناء مخصوص وأثر معيّن في مكان مخصوص في (منى) هي الجمرة القصوى في آخر منى من طرف مكّة، وإتّما سمّيت بالقصوى لتطرّفها ووقوعها على حدّ (منى) داخلها، فلا بدّ من إصابتها في الرمي.

حالات الرمي:

وهنا عدّة حالات لرمي الجمرة:

أ - فقد تصيبها حصاته مباشرة ويجزيه قطعاً.

ب - وقد تصيبها بعد أن تصطدم بجسم - إنسانٍ أو حيوانٍ أو حصاة الغير - ثم تصيبها من دون أن يكون للجسم المصاب أثر ودفع للحصاة المرمية نحو الجمرة - الهدف المرمي - أجزأته الرمية.

ج - وقد تصيبها بعد أن تصطدم بجسم ويتحرّك فيبقى أو يدفع الحصاة المرمية في حركتها نحو إصابة الجمرة، ولا يجزي، ولا بدّ من الإعادة.

هذا كلّه في فرض بقاء البنية المخصوصة في مكانها المعهود المتلقّى جيلاً عن جيل إلى زمان رسول الله ﷺ.

المراد من الجمرة:

وجمرة العقبة التي ترمى يوم العيد أو الجمار الثلاثة التي تُرمى في يومي التشريق أو أيامه هي جدران وحيطان - كما في خبر حميد: «الجمار عندنا مثل الصفا والمروة حيطان»^(٢).

ومكانها معروف معهود متلقى عبر الأجيال من زمان رسول الله ﷺ إلى يومنا، والجمرة - هدف الرمي - تعلق عن الأرض بما يزيد عن قدر قامة الإنسان بقليل، وهذه الحيطان التي فيها الجمرة - موضع الرمي - تتغير بتغير الأوقات والأحوال وطور العوارض والآفات، ومن البعيد عادة بقاء شخص البنية الموجودة زمن رسول الله ﷺ إلى نهاية الدنيا، بل يطرأ الخراب عليها وتحتاج إلى تجديد العمارة وتغيير الهيئة العمرانية وتبديل المواد الإنشائية.

صور تغيير الجمرة:

وهنا عدة صور محتملة:

الصورة الأولى: إذا خربت الجدران أو الحيطان - في الجمار الثلاثة - وجددت عمارتها من دون تغيير مكان الجمرة الأصلي - بإضافة وزيادة أو نقصان أو ارتفاع عن الموضع الأصلي أو انخفاض عنه - فهو خير؛ إذ أثر الجمرة وموضعها قائم في محلّه من الحائط المقامة عليه.

ويجب الرمي إليها، ولا ريب في إجزائه عن الواجب المأمور به واقعاً مع اجتماع الشرائط المتقدمة، فإنّه لا ضير في تبدل المواد الإنشائية - الجصّ أو الأسمنت أو الطابوق أو نحوها - والتي يقام بها القاعدة والجدار أو البنية وأثر الجمرة؛ وذلك للقرينة القطعية التي أشرنا إليها، فإنّ الدين باقٍ ووجوب الحج والرمي مستمر إلى نهاية الدنيا وانقضائها، والجمرة وقاعدتها الأرضية بموادها لا تبقى لعروض الخراب والدمار بمرور الأوقات وطور الآفات، فيستبعد بقاؤها واستمرارها، ولا بدّ من طور العمران عليها ولا بدّ من تغيير جزئيات المواد الإنشائية بعد خرابها، ولذا لا يضرّ تبدل موادها الإنشائية عند العمران إذا بقيت الجمرة في موضعها ومحلّها المعهود المتلقى جيلاً عن جيل إلى زمان رسول الله ﷺ.

الصورة الثانية: إذا خربت الجدران في الجمار الثلاثة أو بعضها وجددت عمارتها مع تغيير مكان الجمرة الأصلي - بزيادة في عرضها أو في طولها، أو برفع موضع الجمرة في الحائط وعلوه على موضعه الأصلي، أو بزيادته وارتفاعه عن الموضع الأصلي المتلقى من عصر رسول الله ﷺ وعصور الأئمة المعصومين (عليهم السلام) - كما حصل التغيير في زماننا - فهل يجزي رمي المقدار الزائد عن المقدار الأصلي والموضع المعهود المتلقى من عهد رسول الله ﷺ؟

يشكل الاجتزاء برمييه مع إمكان رمي الموضع الأصلي - ولو باستنابة شخص قوي يتمكن من رميه نيابة عنه؛ وذلك لأنّ الإجزاء يحتاج إلى دليل، والقدر المتيقن عدم مانعيته عن الإجزاء هو تغير خصوصية الجمرة وشخص موادها الموجودة في زمانهم (عليهم السلام)، وذلك للقرينة القطعية المتقدمة.

وأما إجزاء الرمي إلى الموضع المتغير - العمران المتبدل عن الأصل والقدر الزائد أو الناقص في الطول أو في العرض - فلا قرينة قطعية واضحة ولا حجة اطمئنانية لائحة على إجزاء الرمي إليه وكفايته عن الرمي الواجب شرعاً.

وهذا التغيير الحاصل يشبه ما لو بني حائط إلى جنب القاعدة العمرانية الأرضية التي فيها الجمرة الأصلية وجعل عليها أثر جمرة ومرمى حصاة فهل يمكن الوثوق بإجزاء الرمي إلى جمرة الحائط الجديد المتصل بالحائط الأصلي؟

كلا، لا وثوق بالإجزاء ولا اطمئنان بخروج المكلف عن عهده الرمي الواجب قطعياً إذا أمكن رمي الجمرة الأصل.

بل لا يمكن تحقق اليقين أو الاطمئنان في النفس، ولا بدّ من قصد الحائط الأصلي ورمي الجمرة في موضعها الأصلي تحصيلاً لليقين بفراغ الذمة، وهو يتحقق بالرمي نحو

حكم رمي الجمرة مع تغيير بنيتها

الجمرة الأصلية - ولو بعد الفحص والتحقق من العارفين الخبراء بموضعها الموثوق بنخبورويتهم بالموضع والموثوق بنخبورهم وصدقهم.

القول بالأجزاء:

نعم، قد يقال - كما جاء في (مهذب الأحكام)^(٣) - بكفاية الرمي إلى الموضع المتغير بزيادة البناء وارتفاع الجمرة أو بتعريض الحائط والجدار عما كان عليه في الزمان القديم إذا لم يمكن الرمي إلى الموضع الأصلي السابق - ولو لعدم بقائه، أو لوجوده وعسر الرمي إليه - فيجزى الرمي إلى المحلّ الجديد، بلحاظ أنّ محلّ الجمار لم يكن في زمان إبراهيم عليه السلام بناءً، وعلى فرضه فالبناء علامة لا خصوصية له، ولا إشكال في أنّ الرمي بالحصى إلى الجمرة هو رمي لبغض الشيطان وسلوكه وعلامة رفض الشرك والانحراف كما هو تحقير ومهانة للشيطان المرمي، وهذا يتحقق برمي البناء الجديد المتغير مع قصده فيجزى.

ومع استحكام الشك تندرج المسألة في الأقلّ والأكثر، فالرمي إلى المحلّ الموجود فيه الجمرة معلوم الأجزاء، واحتمال اعتبار قيد زائد: هو الرمي إلى خصوص موضع الجمرة الأصلي القديم دون المستحدث ينتفي بأصل البراءة من اعتباره.

وهذا المقال أصله في كتاب (الجواهر) احتمله قائلاً: «ويمكن كون المراد بها - بالجمرة الواجب رميها - المحلّ بأحواله التي منها الارتفاع ببناء أو غيره أو الانخفاض»^(٤).

المناقشة:

ويرد على هذا المقال بتمامه:

أولاً: لا شك في أن الرمي يرمز إلى بغض الشيطان ورفض سلوكه وشركه وانحرافه، لكن هذا لا يصلح دليلاً على الإجزاء وتسويغ الرمي إلى أيّ موضع في منى بهذا القصد الرمزي، كما أنّ إحراز علامة البناء وعدم خصوصيته يحتاج إلى دليل واضح هو مفقود لدينا.

ثانياً: إنّه لا عبرة بما كان في زمان إبراهيم عليه السلام، بل العبرة بما كان الحال زمان نبينا محمد عليه السلام وأوصيائه عليهم السلام، ومن المقطوع به وجود البنية المخصوصة حينئذٍ ضمن الاسطوانة والحائط المرفوع على الأرض والذي يتجدّد كلّ فترة من الزمان مع الحفاظ موضع الجمرة في القاعدة والاسطوانة المرفوعة على الأرض.

وحيث حصل التغيير عن الأصل بزيادة في العرض أو في الارتفاع - احتاج الإجزاء إلى دليل، ولا دليل. ومنه يتبيّن الإشكال.

ثالثاً: وهو العمدة، وهو أنّ المسألة تندرج في قاعدة الشغل اليقيني لا في أصل البراءة من الأكثر المحتمل، وقد سبق تقريب وجه اندراجها في قاعدة الاشتغال اليقيني بالرمي إلى الجمرة؛ إذ الخطاب برمي جمرة العقبة متوجّه يقيناً إلى المكلف ويشك في فراغ ذمته برمي الجمرة بعد تغيير موضعها، ولا يحصل يقين بفراغ الذمة إلا بالرمي إلى موضع الجمرة الأصلي دون المزيد عليه - طولاً أو عرضاً أو محلاً، كما قرّبناه مفصلاً - إذ لا دليل موثوق به على إجزاء الرمي إلى الموضع والمحلّ المتغيّر، لا أقلّ من عدم العلم بالإجزاء.

وعليه، إذا تمكن الناسك المحرم بالحج من رمي الجمرة - بنيتها القديمة الأصلية قبل زيادة ارتفاعها أو عرضها - وجب وتعيّن، ولا يجزيه رمي البنية المتغيّرة الزائدة طولاً أو عرضاً.

وإذا لم يتمكن من رمي الجمرة الأصلية - لشدة الزحام أو غيره من الأعذار - وأمكنه رمي الجمرة الحالية فعلاً المتغيرة عن أصلها سابقاً - باشر رميها بسبع حصيات في الموضع المتمكن من رميه واحتاط لزوماً باستنابة من يتمكن من رمي الجمرة بموضعها الأصلي السابق نيابة عنه؛ وذلك لأجل تحصيل الموافقة القطعية بواسطة العلم الإجمالي بالامتثال الناشئ من الرمي المباشر للجمرة المتغيرة والرمي النيابي للجمرة في موضعها الأصلي.

هذا هو مقتضى القاعدة والأدلة العامة وبه الكفاية بعد وضوح عدم الدليل الخاص - ولأجله يستوي حكماً العالم والجاهل والناسي ، فلا فرق بينهم في الأحكام الماضية؛ لعموم مقتضى القاعدة العامة وعدم الشاهد الواضح على الاختصاص.

ومما تقدم يتبين حكم الصورة التالية.

الصورة الثالثة: إنه لو أزالَت السلطات المختصة جدار الجمرة من جهة الخلف مثلاً أو من جهة اليمين يشكل الاجتزاء بالرمي إلى المتبقي من هذا الجانب الذي أزيلت آثار الجمرة منه، ويتعين - احتياطاً - الرمي إلى الجهة المتبقية والجدار الأمامي أو اليسار غير المزال من البنية المخصصة؛ وذلك لعين الاستدلال المتقدم، أعني: اقتضاء قاعدة الشغل لرمي الجمرة من الجدار الأصلي المتبقي.

رمي الجمرة من الطوابق العلوية:

وهنا ينبغي التعرّض لجهة مستحدثة أخرى في رمي الجمرة أورمي الجمار، وهي جهة الرمي من الطابق العلوي أو الطوابق التي بنتها السلطات المختصة لرمي جمرة العقبة أو الجمار تخفيفاً من الزحام الشديد وتدافع الرماة على الأرض في يوم العيد وأيام التشريق،

فهل يجزي الرمي من بناءٍ يعلو الأرض بخمسة أمتار أو عشرة أو أكثر - على ما حكي -
عن قاع الأرض؟.

أقول:

بعد أن تحقق لزوم رمي الجمرة - جمرة العقبة يوم العيد والجمار الثلاثة في أيام
التشريق - وتحقق لزوم إصابة الجمرة وأنّ القدر المتيقن أجزاءه هو رميها في موضعها
الأصلي القديم، مع تحقق أجزاء الرمي من الأرض أو من فوق جمل أو مكان مرتفع
بمترين أو يزيد قليلاً - يمكن الوثوق بإجزاء رميته عالياً ناشئاً من إمكان إصابة الجمرة
الأصلية حينئذٍ، ومن دلالة بعض الروايات⁽⁵⁾ على إجزائه، وهي صحيحة معاوية التي
تدلّ على عدم البأس بري الجمار وهو راكب، وروايات عديدة حاكية لمباشرة
الرسول ﷺ وبعض الأئمة للإمام للرمي حال الركوب على الراحلة، وهي بعلو يقرب من
مترين.

لكن الطابق العلوي المنشأ في منى في أيامنا يزيد على خمسة أمتار، فلذا يصعب
علينا الإذعان بالإجزاء.

نعم إلا إذا أمكن رمي الجمرة الأصلية؛ فإنه يُحتمل قوياً الإجزاء إذا أحرز إصابة
الجمرة في البنية القديمة الماثورة جيلاً عن جيل متصلاً بزمان رسول الله ﷺ، وهي
البنية الموجودة قبل التوسعة والرفع والإعلاء الحاصل في زماننا.

والحاصل: إنّه بعد هذا التغيير والتوسعة في عرض عمارة الجمرة وتعليتها يشكل
إجزاء الرمي من غير الطابق الأرضي؛ لتعدّر إصابة موضع الجمرة القديمة أو لعسر
إحراز إصابة الجزء الأصلي المتيقن أجزاء رميه إليها.

نعم، في الطابق العلوي يتمكن الناسك من رمي الجمرة بعمارتها الجديدة العالية والقدر الجديد المرتفع على موضع الجمرة القديمة والمتيقن أجزاء رميها.

ومن هنا نعتقد عدم صحة الرمي من الطابق الثاني أو الثالث لوجهين:

الوجه الأول: قاعدة الشغل؛ فإنَّ اشتغال ذمّة المكلف وعهدته بالرمي يوم العيد وأيام التشريق متيقن، ولا مخلص له منه ولا يقين بفراغ عهدته من الشغل اليقيني إلا برمي موضع الجمرة الأصلية التي يتعدّر إصابتها من الطابق العلوي، فيتعيّن الرمي من الطابق الأرضي ليكون رميه نحو موضع الجمرة الأصلية والبنية القديمة المتلقّاة عصراً من عصر إلى زمان رسول الله ﷺ.

ولو تعدّر أو تعسّر عليه الرمي من الطابق الأرضي لشدة الزحام أو ضعف المزاج أو تأخر الوقت عليه أمكنه استنابة من يرمي الحصيات السبعة عنه، والأولى أن يضمّ إليه رمي الجمرة بعمارتها الجديدة المرتفعة من الطابق العلوي، وهو محض احتياط لا دخالة له في براءة الذمّة، ولا يتيقن معه خلاص عهدته ممّا اشتغلت به من رمي جمرة العقبة يوم العيد ورمي الجمار في يومي التشريق أو أيامه الثلاثة.

الوجه الثاني: جاء في الرواية الصحيحة: «فارمها من قبل وجهها، ولا ترمها من أعلاها»^(٦)، ويحتمل قوياً في مفاد الجملة الثانية: المنع من رمي الجمرة من المكان العالي كأن يصعد الجبل أو الطابق العلوي الحديث، ولعلّه أمر ونهي إرشادي للحذر من عدم إصابة الجمرة، وتوضيحه:

إنّه وردت روايتان صحيحتان^(٧):

الأولى لمعاوية يروي عن الإمام الصادق عليه السلام: «أئت الجمرة القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها، ولا ترمها من أعلاها»، وهي في رمي جمرة العقبة خاصة.

والثانية للبزني يرويها عن الإمام الرضا عليه السلام في رمي الجمار: «إرمها في بطن الوادي، واجعلهنّ كلهنّ عن يمينك، ولا ترم أعلى الجمرة»، وهذه الرواية سندها ضعيف في (الكافي) و(التهذيب)، وصحيح في (قرب الإسناد).

وقد فسّر صاحب الجواهر^(٨) صحيحة معاوية - أخذاً من منتهى العلامة كما أفاد - بأن يكون الرامي مقابلاً لجمرة العقبة.

وأحتمل شخصياً قوياً أو يظهر لي من هذا النصّ الصحيح كونه أمراً ونهياً إرشادياً: أمراً باستقبال وجه الجمرة بوجهه، ونهياً عن الارتفاع عالياً على الجمرة الأصلية الموجودة في زمان الأئمة عليهم السلام، ومن المعلوم أن علو الجمرة الأصلية بقدر قامته الإنسان أو يزيد قليلاً، فإذا ضمنا الأمر والنهي الإرشادي إلى واقع الجمار الثلاث وقدر علوها يفهم إرشاد الإمامين الصادق والرضا عليهما السلام إلى كون الرامي يرمي الجمرة مقابلاً وجهه لوجهها، لا عالياً عليها بالصعود على الجبل أو الطابق العلوي مثلاً.

وبتعبير مختصر: يمكن أن يستفاد من هاتين الصحيحتين المنع الإرشادي عن رمي أعلى الجمرة؛ فإنّه منع يرشد إلى عدم تحقق الواجب - إصابة الرمي للجمرة الأصلية - فإنّه برمي الجمرة من أعلاها لا يتوقع إصابتها إلا نادراً، بينما الأمر برميها من قبل وجهها إرشاد إلى أنّه السبيل الأصح للرمي المصيب لجمرة العقبة وبنيتها الأصلية الموجودة زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

والحاصل من ملاحظة الوجهين: إشراف الذهن على لزوم الرمي من الأرض قائماً برجله أو على العربة أو على جمل ويرمي الجمرة الأصلية، فإن لم يتمكن من رمي الجمرة الأصلية من الأرض فالواجب هو استنابة من يتمكن من رمي الجمرة الأصلية نيابةً عنه

أخذاً ممّا دلّ من النصوص^(٩) على أنّ الذي لا يستطيع الرمي والمريض الذي لا يرجى برؤه وقدرته على الرمي طيلة النهار يستنيب من يرمي عنه.

ويحسن منه الاحتياط برميها من أعلى، أي: من الطابق العلوي إذا أمكنه أن يرمي بنفسه الجمرة الحديثة المتغيرة نحو الارتفاع، مضافاً إلى استنابته من يقوى على رمي الجمرة الأصلية من الأرض بسبع حصيات.

أهمّ نتائج البحث:

١- يجب وصول الحصاة المرمية إلى جمرة العقبة، فإن كان الأثر قائماً معروفاً بعد تغيير بنائه في مكانه المعهود وجب رميه بالحصاة.

٢- إذا زيد عليه أو رفع عن محلّه الأصلي أو أنزل منخفضاً عنه وتوسّع عرضاً أشكل الإجتزاء برمي المقدار الزائد، ولا بدّ من رمي البناء الأصل أو موضعه المعين وعدم الإجتزاء برمي المكان المستحدث غير الأصل، لا أقلّ من الجمع بين رمي الموضعين لتحصيل العلم بالإمتثال - بأن يرمي المكان المستحدث ويستنيب من يقدر ويعرف الموضع الأصل فينوب عنه في الرمي - من دون فرق في ذلك بين العالم والجاهل والناسي.

٣- لو أزيل الجدار الخلفي لجمرة العقبة أو الجانب اليميني مثلاً وبقي منه بعض الحائط يشكل الإجتزاء بالرمي إلى المتبقي من الحائط، ويتعيّن - احتياطاً - رمي الجمرة الأصل من جانب الجدار المتبقي منه.

٤- لو بنت الجهات المختصة طابقاً علوياً لرمي جمرة العقبة يعلو على الأرض أمتاراً خمسة أو عشرة أو أكثر فيشكل الرمي منه إلى الموضع المتغير من الجمار لصعوبة إصابة البنية الأصلية أو موضعها غير المزيد عليه طولاً وارتفاعاً وعرضاً. نعم، إذا أمكن

آية الله الشيخ محمد أمين المامقاني

الحاجّ إصابة الجمرّة الأصل القديم وهو في الطابق العلوي أجزاءه، وإن تعذّر عليه
إصابتها تعيّن عليه الرمي من الطابق الأرضي إلى موضع الجمرّة الأصل القديم - ولو
باستنابة من يقدر على رميها عنه إذا عجز عن المباشرة لشدة الزحام وضعف المزاج،
والأولى أن يضمّ إلى عمل النائب رميه بنفسه للجمرّة المستحدثة ولو من الطابق
العلوي.

العوامش

- (١) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٠: ب ٦ من أبواب رمي جمره العقبة، ح ١.
- (٢) المصدر السابق، ١٠: ب ٢، ح ٥.
- (٣) مهذب الأحكام (السبزواري) ١٤: ٢٥٥ - ٢٥٦.
- (٤) جواهر الكلام (النجفي) ١٩: ١٠٧.
- (٥) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٠: ب ٨ و ٩ من أبواب رمي جمره العقبة.
- (٦) المصدر السابق، ١٠: ب ٣ من أبواب رمي جمره العقبة: ح ١.
- (٧) المصدر السابق، ١٠: ح ١، و ب ٧، ح ١.
- (٨) جواهر الكلام (النجفي) ١٩: ١١٢.
- (٩) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٩: ب ٤٧ و ب ٤٩ من أبواب الطواف.

ضابطة الأبوة والأمومة في النسب

□ آية الله الشيخ محمد اليعقوبي

خلاصة البحث:

حمل هذا المقال عنوان الضابطة في النسب لكن ركّز على الولادة غير الطبيعية كالتلقيح الصناعي وزرع النطفة في رحم المرأة، وتوزّع البحث في محورين: أولهما: ضابطة الانتساب الى الأب، والثاني: ضابطة الانتساب الى الأم، واستعرض الأقوال في ذلك مع أدلتها وخاض في تحليلها ومناقشتها..

الكلمات المفتاحية:

النسب، الأبوة، الأمومة، الزواج الشرعي، الزوجان

المقدمة:

في الحالة الطبيعية للولادة من خلال الزواج الشرعي يكون تحديد الأب والأم واضحاً، لكن بعض الحالات ليست بهذا الوضوح كما في بعض صور التلقيح الصناعي كما لو كانت البويضة من امرأة والحمل في رحم امرأة أخرى، أو يؤخذ الحيمن من غير زوج ونحو ذلك، لذا وجب تنقيح ضابطة الانتساب إلى الأب والأم ليتم على أساسها تحديدهما بالنسبة للوليد.

ولا يخفى ارتباط هذا البحث بمسألة انتساب المولود من الزنا إلى والديه شرعاً، وقد حرّراه في بحث مستقل، وانتهينا إلى صحة انتسابه إليهما شرعاً، وتترتب عليه سائر آثار البنوة إلا ما استثناه الدليل كالإرث ونشر الحرمة بالرضاع.

وعلى أيّ حال فالبحث يتضمن مطلبين:

المطلب الأول: ضابطة الانتساب للأب لغة و عرفاً و شرعاً

قال الراغب في المفردات: «الأب: الوالد، ويُسمّى كلّ مَنْ كان سبباً في إيجاد شيء وإصلاحه أو ظهوره أباً، ولذا يُسمّى النبي ﷺ أباً المؤمنين، وروي أنّه قال لعلي: (أنا وأنت أبوا هذه الأمة)».

وقال الكفوي في الكلّيات: «الأب هو إنسان تولّد من نطفته إنسان آخر»، وبعد أن ذكر ما في المفردات قال: «وأرباب الشرائع المتقدّمة كانوا يطلقون الأب على الله تعالى، باعتبار أنّه السبب الأوّل، حتى قالوا الأب هو الرب الأصغر والله هو الرب الأكبر، ثم ظنّت الجهلة منهم أنّ المراد به معنى الولادة»⁽¹⁾.

أقول: إن صحّ هذا فإنّه يبيّن تأثير استعمال الألفاظ في صنع الشبهات والانحراف العقائدي.

وقد بنى العرف على هذا المعنى؛ فإنّه يرى الأبوة تتحقّق بتكوّن الجنين الذي سيصير إنساناً من مائه بغضّ النظر عن وعاء احتضان النطفة ونموها وهل هو رحم طبيعي أم صناعي، فلو خلق من غير ماء كعيسى عليه السلام أو من خلايا جذعية - كما يقال - فإنّه لا يُنسب إلى أب ولا يكون له أب، ولا أقلّ من الشك المساق للعدم، ولا ضرورة توجب وجود أبوين لكلّ إنسان.

ويُلاحظ في صدق الأبوة شرط الذكورة، فلو زرعت خلية من امرأة في رحمها أو رحم امرأة أخرى فولدت فإثمه لا أب له؛ لانتهاء هذا الشرط، مضافاً إلى ما ذكرناه من اشتراط التولّد من مائه.

ولم يضع الشارع المقدّس معنىً خاصاً به غير اللغوي والعرفي؛ لذا لم يخرج المعنى الشرعي عنهما بحسب ما يستفاد من الروايات:

منها: صحيحة محمد بن مسلم قال: «سمعت أبا جعفر وأبا عبد الله عليهما السلام يقولان: بينما الحسن بن علي في مجلس أمير المؤمنين عليه السلام إذ أقبل قوم فقالوا: يا أبا محمد أردنا أمير المؤمنين، قال: وما حاجتكم؟ قالوا: أردنا أن نسأله عن مسألة، قال: وما هي تخبرونا بها؟ قالوا: امرأة جامعها زوجها، فلما قام عنها قامت بمحوته (حموة الشيء شدته وسورته) فوقعت على جارية بكر فساحقتها فوقعت (فألقت ل خ) النطفة فيها فحملت، فما تقول في هذا؟ فقال الحسن: معضلة وأبو الحسن لها، وأقول: فإن أصبت فمن الله ومن أمير المؤمنين، وإن أخطأت فمن نفسي، فأرجو أن لا أخطئ إن شاء الله^(٢): يعمد إلى المرأة فيؤخذ منها مهر الجارية البكر في أوّل وهلة؛ لأنّ الولد لا يخرج منها حتى تشقّ فتذهب عذرتها، ثم ترجم المرأة لأتّها محصنة، ويُنْتَظَرُ بالجارية حتى تضع ما في بطنها ويردّ الولد إلى أبيه صاحب النطفة، ثم تجلد الجارية الحدّ، قال: فانصرف القوم من عند الحسن عليه السلام فلقوا أمير المؤمنين عليه السلام، قال: ما قلت لأبي محمد؟ وما قال لكم؟ فأخبروه، فقال: لو أنّني المسؤول ما كان عندي فيها أكثر ممّا قال ابني^(٣).

أقول: في الرواية تصريح بالضابطة، أعني: تعريف الأب بصاحب النطفة، وكذا في رواية عمرو بن عثمان لهذه القضية تصريح بهذا المعنى فقد ورد فيها «ويلحق الولد بصاحب النطفة»^(٤).

ومنها: ما ورد في تعليل حرمة الزنا من أنّ فيه ذهاب الأنساب؛ لأنّ المرأة لا تعلم من أحبها والولد لم يعرف من أبوه، فإنّه كشف عن هذه الضابطة أيضاً، لاختلاط المياه وجهالة صاحب الماء الذي تكوّن منه الجنين بغضّ النظر عن الحكم الآخر، وهو حرمانه من الميراث.

ومنها: روايات كثيرة واردة في أحكام الأولاد والعزل عن الزوجة وأبواب العدد وأنها تحرّزاً من اختلاط المياه، وكذلك استبراء الأمة^(٥).

ومن روايات السنّة ما ورد في الصحيحين عندهم وغيرهما حتى عدّه السيوطي من الأحاديث المتواترة عن «عائشة قالت^(٦): كان عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أنّ ابن وليدة^(٧) زمعة مّي، فاقبضه، قالت: فلمّا كان عام الفتح أخذه سعد بن أبي وقاص، وقال: ابن أخي قد عهد إليّ فيه، فقام عبد بن زمعة فقال: أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه.. فقال رسول الله ﷺ: هو لك يا عبدالله بن زمعة، ثم قال ﷺ: الولد للفراش وللعاهر الحجر، ثم قال لسودة بنت زمعة - زوج النبي ﷺ -: احتجبي منه يا سودة؛ لما رأى شبهه بعتبة، فما رآها حتى لقي الله تعالى^(٨).

أقول: في الرواية عدّة مواضع للنظر، ومنها اعتماد النبي ﷺ على القيافة (لما رأى شبهه بعتبة) في إلحاق الأنساب، وهو مرفوض - كما في مكاتبة الأشعري الآتية - إلا أن يكون النبي ﷺ قد عمل بعلمه الواقعي على فرض صحة الحادثة أو أنّه إجراء خاص بنساء النبي ﷺ: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(٩)، وحمله بعضهم على الاحتياط، وهو غير متصوّر في حق النبي ﷺ؛ لعدم تردّده وشكّه ﷺ.

وتقريب الاستدلال أمر النبي ﷺ سودة أن تحتجب منه باعتبارها ابناً لعتبة، وليس لزمعة صاحب الفراش، ومعنى هذا ترتيب آثار التحريم على التولّد من مائه ولو بالزنا

وإن كان مقتضى القاعدة الظاهرية إلحاقه بصاحب الفراش، وتترتب عليه سائر آثار البنوة.

المطلب الثاني: ضابطة الأمومة

الأم لغةً: أصل الشيء ومبدأه وما يرجع إليه، قال في المفردات: «أم: يقال لكل من كان أصلاً لوجود شيء أو تربيته أو إصلاحه أو مبدأه».

وفي العرف: أم الشخص هي من تكون المولود من النطفة المتكوّنة في رحمها وحملت به وولدت، وهذه هي الحالة الطبيعية المتعارفة، لكن التلقيح الصناعي أنتج حالات متعدّدة غير متعارفة فيما لو كانت النطفة تنعقد خارج الرحم، أو تنعقد في رحم امرأة وتنقل لحملها ونموها في رحم امرأة أخرى أو رحم صناعي ونحو ذلك، وهذه الصور تحتاج إلى نظر وتدقيق.

فما هي الضابطة في الانتساب إلى الأم؟ هل هو التكوّن من مائها أي بويضتها التي تتحد مع حيمين الرجل لتكوين النطفة، أو الحمل به وولادته؟

الأقوال في المسألة:

في المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: إنّ الأمّ هي صاحبة البويضة وإن أخذت منها النطفة بمجرد حصول التلقيح ونقلت إلى الخارج، فضلاً عما لو كان النقل بعد تكوّن الجنين وتصور أعضائه. وهذا القول يظهر من المحقّق الأصفهاني تَدْبُرُ حيث اعتبر «أنّ مجرد انعقاد النطفة يكون مصحّحاً لعنوانين متضايفين آخرين كالأبوة والأمومة»^(١٠).

واحتمله السيد الخميني قدس سره فقال: «لو انتقل الحمل في حال كونه علقة أو مضغة أو بعد ولوج الروح من رحم امرأة إلى رحم امرأة أخرى فنشأ فيها وتولّد هل هو ولد الأولى أو الثانية؟ لا شبهة في أنه ولد الأولى إذا انتقل بعد تمام الحلقة وولج الروح، كما أنه لا إشكال في ذلك إذا أخرج وجعل في رحم صناعية ورتي فيها، وأمّا لو أخرج قبل ذلك حال مضغته مثلاً ففيه إشكال، نعم لو ثبت أنّ نطفة الزوجين منشأ للطفل فالظاهر إلحاقه بهما سواء انتقل إلى رحم المرأة أو رحم صناعية»^(١١).

وذهب إليه صريحاً بعض الأعلام المعاصرين، قال قدس سره: «ولو نقلت بويضة المرأة الملقحة بماء الرجل إلى رحم امرأة أخرى فنشأ فيها وتولّد كانت صاحبة البويضة أمّه النسبية وصاحبة الرحم بحكم أمّه الرضاعية»^(١٢).

الوجه الأوّل:

وهو المشار إليه في ذيل كلام السيد الخميني المتقدّم بأنّ الجنين يتكوّن بانعقاد نطفته من حيمن الرجل وبويضة المرأة ويأخذ من كلّ منهما نصف كروموسوماته لتشكّل العدد الكامل من أزواجها ويصبح بذلك مشروع إنسان، أمّا انشطارات الخلايا والنمو في الرحم سواء كانت طبيعية أو صناعية فإنّها لا تتأثّر في صدق الانتساب، فهو من قبيل الإرضاع بعد الولادة، وإنّ الانفصال عن الأمّ لا ينفي الولدية، والرحم الجديد مجرد وعاء لنموه، ومن الشعر المنسوب لأمير المؤمنين عليه السلام^(١٣):

وإنّما أمّهات الناس أوعية مستودعات وللأحساب آباء

فتكون المرأة التي حملت به كالأرض التي بُذر فيها شخص الحبّ واغتذى من مائها وترابها؛ فإنّ الزرع لصاحب الحبّ، وعليه أجرة الأرض ونحو ذلك.

وورد التصريح به في رواية ثعلبة بن ميمون (عن) وعبدالله بن هلال عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يتزوج ولد الزنا؟ قال: «لا بأس، إنما ذلك مخافة العار، وإنما الولد للصلب، وإنما المرأة وعاء»^(١٤)، وهي ضعيفة السند.

وقد وردت الإشارة إلى أنّ النطفة التي يشترك ماء الرجل والمرأة في تكوينها هي مبدأ تكوّن الإنسان في الآيات الكريمة والروايات:

كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيِّ يَمْنَىٰ * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ﴾^(١٥)، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ * مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ﴾^(١٦)، والنطفة هي ما يتركب من اختلاط مائي الرجل والمرأة، وهي الأمشاج - أي: الأخلاط - التي ورد ذكرها في قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(١٧).

وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾^(١٨)، والمقصود به ماء التكاثر، وليس الماء الداخل في تركيب الأنسجة بقريئة ذكر الدابة، وإلا فإنّ النبات أيضاً تتكوّن أنسجته من الماء، فنتمسك بإطلاق الماء الشامل لمائي الرجل والمرأة؛ لأنّ عيسى عليه السلام تجري الآية في حقه ولم يشترك ماء الرجل في تكوينه.

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾^(١٩)، وإنما يخلق البشر من مائي الرجل والمرأة وهكذا، وتبين الآيات (١٢ - ١٤) من سورة المؤمنون مراحل تكون الإنسان من النطفة إلى اكتماله بشراً سوياً، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾.

وكذا في الروايات أيضاً، حيث تصرّح صحيحة أبي هاشم الجعفري عن الإمام الجواد عليه السلام^(٢٠) بكون مائي الرجل والمرأة هما الأصل في تكوّن الإنسان وتحديد صفاته، ففي حديث طويل عن الإمام الجواد عليه السلام عن الإمام الحسن عليه السلام قال: «وأما ما ذكرت من أمر المولود الذي يشبه أعمامه وأخواله فإنّ الرجل إذا أتى أهله فجامعها بقلب ساكن وعروق هادئة وبدنٍ غير مضطرب فاستكنت تلك النطفة في جوف الرحم خرج الولد يشبه أباه وأمه، وإن هو أتاها بقلب غير ساكن وعروق غير هادئة وبدن مضطرب اضطربت النطفة فوقعت حال اضطرابها على بعض العروق، فإن وقعت على عرق من عروق الأعمام أشبه الولد أعمامه، وإن وقعت على عرق من عروق الأخوال أشبه الولد أخواله»^(٢١).

وفي موقفة إسحاق بن عمّار قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: المرأة تخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها؟ قال: لا، فقلت: إنّما هو نطفة، فقال: إنّ أوّل ما يخلق نطفة»^(٢٢)؛ بتقريب: إنّ النطفة ما عرفناها آنفاً بأنّها بويضة الأنثى الملقحة بيمين الرجل.

فلا يلتفت بعد هذا إلى ما قيل من أنّ العرب لم تكن تعرف كيفية تكوّن النطفة والجنين، وأنّها لا تعرف غير كون ماء الرجل هو أصل التكوّن، وأنّ دور المرأة تغذيته ليكبر، فلا يمكن حمل الأمومة على صاحبة البيضة، وإنّما هي من حملت به ووضعت، وهي من تُسمّى بالوالدة.

ووجه عدم اعتبار هذا الكلام: معروفة اشتراك ماء المرأة وماء الرجل في تكوين النطفة ولو على نحو الإجمال، وتوجد روايات كثيرة عن إنزال المرأة في باب وجوب غسل الجنابة عليها إذا أنزلت ونحو ذلك، فكان المسلمون في زمان النص يعرفون إجمالاً

اشترك المرأة مع الرجل في تكوّن النطفة التي هي مبدأ خلق الإنسان، وتوجد روايات^(٢٣) عديدة في كتب الفريقين عن تأثير مائي الرجل والمرأة في الجنين وأنّ سبق أحدهما هو علّة شبهه بصاحبه، كصحيحة أبي هاشم الجعفري المتقدمة.

الوجه الثاني:

ويُضاف إلى هذا ما يقال من الوجوه للاستدلال على أنّ مبدأ الحمل من حين انعقاد البويضة المخصّبة، وليس من حين انغراسها في الرحم، وهو يقتضي كون صاحبة البويضة هي الأمّ التي اشتركت مع الأب في تكون أصل الإنسان.

الوجه الثالث:

وقرّب السيد الشهيد الصدر الثاني^{تدبّر} الاستدلال بقاعدة الفراش، قال^{تدبّر}: «قد يقال: إنّ الولد لصاحبة البويضة - الزوجة - تمسكاً بقوله صلى الله عليه وآله: (الولد للفراش وللعاهر الحجر). والزوجة هنا فراش وزوجها صاحب الحويمن، والمرأة المستأجرة قد تلتحق بقوله: (وللعاهر الحجر) - باعتبارها ليست فراشاً، فلا تدخل في الجزء الأوّل، فتدخل في الجزء الثاني - ولا أقلّ من الشكّ بالإلحاق وعدمه».

المناقشة:

١- إنّ هذا المورد ليس مجرى لقاعدة الفراش التي تجري عند الشكّ في انتساب الولد إلى صاحب الفراش أو الزاني، ومفروض المسألة معلومية صاحبة البويضة وصاحبة الرحم المستأجرة، وإنّ المشكلة في معنى الأمومة فالشبهة مفهومية، والقاعدة تعالج شبهة موضوعية.

٢- إنّ صاحبة الرحم المستأجرة قد تكون متزوجة وصاحبة فراش، فتكون مجرى للقاعدة أيضاً وفق هذا التفكير.

٣- إنّ البويضة قد تؤخذ من امرأة أجنبية وتلقح بماء الزوج وتزرع في رحم الزوجة، فإجراء قاعدة الفراش هنا تكون لمصلحة الحامل بالجنين، وليس لصاحبة البويضة.

هذا، وقد ردّدْتُ على التقريب بقوله: «إلا أنّ هذا لا يمكن صحته فقهياً؛ لأنّ الفراش مشروط بالمضاجعة مع الزوجة، وإلا لم تكن فراشاً، وبتعبير آخر: إنّ الفراش عرفاً هو المضاجعة، وليست مطلق الزوجية، والمضاجعة هنا منتفية بطبيعة الحال»^(٢٤).
أقول: يجب: -

١- حلاً بأنّ الفراش أوسع من المضاجعة، فيكفي في صدقه تحقّق الإخصاب بين مائي الرجل والمرأة بأيّ نحو كان مع وجود العلقمة المبيحة بينهما، مضافاً إلى تحقّق المضاجعة؛ لأنّ بويضة الزوجة لقحت بماء الزوج من خلال الجماع بحسب الفرض.

٢- ونقضاً بعدم صدق الفراش على المرأة التي حملت به أيضاً، فكيف يلحق بها الولد؟!

تأييد هذا القول:

ويمكن أن يؤيد هذا القول ما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾^(٢٥)، والأمشاج هي الأخلاط من مائي الرجل والمرأة، وقوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾^(٢٦)؛ فإنّها تبين أنّ مبدأ تكوّن الإنسان وأصله هي النطفة التي تتكوّن من حيمن الرجل وبويضة المرأة.

القول الثاني: إِنَّ الْأُمَّ هِيَ مَنْ حَمَلَتْ بِهِ وولدتَه؛ لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَكَدَتْهُنَّ﴾^(٢٧)؛ بتقريب أن ذيل الآية حصر الأمومة بالتي تلد، وقيل: بتقريب دلالة آيات أخر كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾^(٢٨)، وقوله تعالى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾^(٢٩)، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾^(٣٠).

وقد تبني هذا القول السيد الخوئي قدس في بعض أجوبته على المسائل حيث سُئل عن رجل زرع نطفة متكوّنة من مائه وبويضة زوجته في رحم امرأة أجنبية لأنّ رحم زوجته لا يتحمّل حمل الجنين، فأجاب قدس: «المرأة المذكورة التي زرع المتّي في رحمها أمّ للولد شرعاً؛ فإنّ الأمّ هي المرأة التي تلد الولد، كما هو مقتضى قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَكَدَتْهُنَّ﴾^(٣١)، وصاحب النطفة أب له، وأمّا زوجته فليست أمّاً له، وعلى هذا فالمرأة المزبورة من حقها أن تأخذ الولد إلى سنتين من جهة حق الحضانة لها، والله العالم»^(٣٢).

ووافقه السيد الشهيد الصدر الثاني قدس قال: «إنّ المرأة المستأجرة هي الأمّ للحمل، فالولد ينسب إليها لا إلى صاحبة البويضة؛ تمسكاً بقوله تعالى: ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَكَدَتْهُنَّ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا﴾^(٣٣) يعني: من يقول خلاف ذلك»^(٣٤).

أقول: الاستنكار في الآية لمن اعتبر زوجته أمّاً له بمجرد ظهارها، لا لمن قال خلاف قوله قدس.

ونفى قدس آية علاقة بين المولود وصاحبة البويضة، قال: «ولا ربط لصاحبة البويضة بالمولود»^(٣٥).

وجعل قَدُّ كُلِّ آثَارِ الْأُمُومَةِ لِمَنْ حَمَلَتْ بِالْوَلِيدِ، قَالَ قَدُّ: «بعد أن ثبتت أمومة (المرأة المستأجرة) فإنه يترتب عليها أحكام الأمومة على الأقوى وإن كانت ليست جميعها بالوضوح الفقهي ذاته، فهي أم الوليد. فهي تحرم عليه، فيجوز النظر إليها، ويجوز لها النظر إليه، ويحرم عليها النكاح مؤبداً، ويتوارثان على إشكال، ولها فيه حق الحضانة ذكراً كان أو أنثى بمقدار ما هو مذكور في محله من الفقه»^(٣٦).

المناقشة:

١- إنه مخالف للمعنى اللغوي والعرفي الذي ذكرناه في توجيه القول الأول، وأنّ الأم هي أصل التكوّن، والعرف يرى أنّ النطفة هي الأصل، ولا يوجد دليل على أنّ الشارع المقدّس له اصطلاح خاص به لما سنذكره في النقطة التالية، أمّا الحمل بالجنين وتغذيته من رحمها فإنه لا يجعلها أمّاً بالمعنى الذي نبحت عنه، كالمرضعة التي يتغذى الولد بلبنها ﴿وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾^(٣٧)، فتصبح أمّاً بمعنى آخر، وتترتب عليه بعض آثار الأمومة كحرمة النكاح.

٢- إنّ الحصر الموجود في الآية إضافي بلحاظ الأزواج الذين يظهرون من نسائهم، فالآية تنفي كونهنّ أمّهات بهذا الظهار، وأنّ أمّهاتهم هنّ النسبيات اللاتي حملن بهم ووضعنهم، فالآية ليس لها إطلاق، ولا يُستفاد منها تحديد معنى الأمّ النسبية؛ لأنها ليست في مقام بيان التحديد والتعريف، وإنّما في مقام الردّ على المظاهرين، ويكفي لردّهم ذكر بعض الوجوه.

وبيان آخر: إنّ الآية وإن أثبتت الأمومة لمن تضع الحمل وتلدّه إلا أنّها لم تنفها عن المرأة التي تكون الحمل من مائها؛ لأنّ الحصر هنا إضافي.

٣- إنَّ الولادة لا يتعيَّن معناها بوضع الجنين حتى تختص الآية بأومومة المرأة التي حملت به، وإنما لها معنى أوسع مما فهمه تَدْبُؤُ؛ لأنَّ الأب يسمَّى والدًا وهو لا يمرَّ بمثل هذه الحالة قال تعالى: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾^(٣٨) وقال تعالى: ﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَكَدَّ﴾^(٣٩) وقال تعالى: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾^(٤٠)، وهذا المعنى هو التكاثر والإنجاب والتناسل، قال ابن فارس: «الواو واللام والداً أصل صحيح، وهو دليل النجل والنسل ثم يقاس عليه غيره، من ذلك الولد»^(٤١)، فإطلاق الوالد على الأب حقيقي لأنه أصل في التكاثر والتناسل، وكذا صدقه على الأم. وبالذقة فإن المعنى المتعارف للولادة الذي بنى عليه السيد الخوئي تَدْبُؤُ استدلاله من باب الاستعمال إذ يُطلق على هذا المعنى (وضع الحمل)، قال تعالى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾^(٤٢) وقال تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾^(٤٣)، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ﴾^(٤٤)، وقال تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾^(٤٥)، وفي المفردات «تولّد الشيء من الشيء حصوله عنه بسبب من الأسباب»، فالوالد سمي والدًا؛ لأنه صاحب النطفة وسبب التكوّن، فالأم صاحبة النطفة هي والدة أيضاً لنفس السبب فالآية تشملها، ولا تنافي أمومتها.

ونتيجة هذه النقطة أنّ الآية شاملة للمرأتين، ولا تعيّن إحداهما.

نعم، قد يقال إنّ تسمية الأب والدًا لا لهذا السبب، وإنّما مجازاً بعناية ولادة امرأته ولدًا له؛ بقريظة قوله تعالى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ﴾^(٤٦)، لكن الأصل عدم المجاز، وحكي عن الفراهيدي أنّ إطلاق الوالد على الأب بعلاقة السببية^(٤٧)، أي: باعتباره السبب في ولادته، وعن ابن سيده أنّه على النسب^(٤٨)، وهذا منهم لأنّهم بنوا على أنّ الولادة بمعنى وضع الولد فبحثوا عن وجه للمجاز، ولكن أصل بنائهم لم يثبت.

واحتمل الشيخ الأنصاري تَدْمُ أَنْ معنى الولادة التي اشتق منها لفظ (الوالد) غير المعنى الذي اشتق منه لفظ الوالدة، فيمكن أن يكون فيه وضع الماء في الرحم، واشتراكهما لفظي قال تَدْمُ: «ويحتمل أن يراد الولادة من الوالد دون الوالدة»^(٤٩)، وقال تَدْمُ - في مسألة إلحاق النطفة والعلقة في صدق النفاس والولادة على سقوطها إذا علم كونها مبدأً نشئ آدمي -: «والمراد بكونها مبدأً نشئ آدمي: إشرافها على صيرورتها علقه، ولذا قيل: إنَّ العلم بذلك متعسّر بل متعذّر، وإلا فالنطفة مطلقاً مستعدّة لتحقق الولد منه، وبهذا الاعتبار يطلق الوالد على الأب»^(٥٠).

٤- إنَّ الآية ناظرة إلى العلامة الأبرز في معرفة الأمّ، وهي الحمل والولادة، وما كان يمكن أن يقال يومئذٍ: إن أمهاتهم إلا اللائي أخذت البويضة^(٥١) منهنّ ونحو ذلك؛ لعدم معرفة الأمور السابقة على الحمل كتكون النطفة ونحوها، ضمن ما هو الغالب المتعارف في الأمّهات بأن تكون صاحبة البويضة التي يلقحها الحيمن بالجماع هي مَنْ تحمل بالنطفة وتضع الحمل بعد اكتمال نموّه، فليس فيها نظر إلى خصوصية الحمل والولادة في صدق الأمومة فضلاً عن جعلها الضابطة لها.

وبصياغة أخرى: إنَّ اعتبار المرأة التي تحمل وتضع أمّاً إنّما هو باعتبار الحالة الغالبة من كونها صاحبة الماء الذي تولّد منه الجنين، وإلا فلا دليل على كفاية مجرد الحمل والوضع في تحقّق معنى الأمومة.

وبتعبير آخر: إنَّ الآية تثبت الأمومة لمنّ تحمل وتضع، ولكن ليس معنى هذا أنّ كلّ مَنْ تضع هي أمّ، وإنّما هي مجملة من هذه الناحية، وليس لها إطلاق، ويكفي في صدقها وجود الحالة الغالبة المذكورة.

٥- التسليم بأنّ عنوان الوالدة يصدق على مَنْ وضعت الجنين، إلا أنّ بحثنا ليس عن هذا العنوان، وإنّما عنوان (الأمّ)، ولا ملازمة بينهما، فيمكن أن تصدق الأمومة على

صاحبة الماء الذي شارك ماء الأب في تكوين الجنين وإن لم تصدق الوالدة عليها، وهذا التفريق يظهر من كلام الشيخ الأصفهاني، قال تَدْتُّ في تعليقه على كلام الشيخ الأنصاري تَدْتُّ المتقدم: «لا يخفى أن الولادة التي هي مبدأ الاشتقاق للوالد والوالدة المتضائفتين هي الولادة بمعنى انفصال الجنين عن أمه، المصحح لصدق الوالد على الأب والوالدة على الأم، وأما انفصال النطفة عن الأب فليس مصححاً لاشتقاق المتضائفتين المزبورين، وإن كان مجرد انعقاد النطفة مصححاً لمتضائفتين آخريين كالأبوة والأمومة، إلا أن الوالد والوالدة باعتبار وضع الولد من الرحم»^(٥٢).

٦- يلزم من نفي النسب بين الولد والمرأة صاحبة النطفة عدم حرمة النكاح بينهما، فهل يلتزم تَدْتُّ بهذه النتيجة؟ وللعلم فقد صرح بقبولها بعض الأعلام حيث اختار هذا الرأي وقال: «ولازم ذلك جواز الزواج بين صاحبة البويضة والولد، ولا مجال لإلحاقها بالمرضعة في التحريم حتى وإن تمت أركان القياس، فإنه باطل في فقه الإمامية»^(٥٣)، ثم احتاط بالترك.

٧- ماذا يقول مثلاً في أم البويضة التي حملت بجنينها ثم نقل منها بعد ولوج الروح أو قبل ذلك إلى رحم امرأة أخرى^(٥٤)؟! فهل ينفي عنها الأمومة، وهو ممّا لا يساعد عليه الوجدان الفقهي.

٨- النقض عليه بما لو نقلت البيضة المخصبة إلى رحم صناعية فنمت فيه حتى تولد إنسان كامل، فهنا لم تتحقق ضابطة الأمومة التي هي الولادة، ولا يعبر عن تلك الرحم الصناعية بأنها أم، فهل يكون الأطفال المولودون بهذه الطريقة لا أم لهم؟ باعتبار أن الولادة المتعارفة وما يصاحبها من الطلق لم تحصل، وهذه النتيجة ممّا لا يساعد عليها الوجدان الفقهي في هذا المورد؛ لوجود المرأة التي نقلت منها النطفة، ويكون الإشكال

أشدّ فيما لو فصل الجنين بعد نموّه وتصوّره وولوج الروح فيه مثلاً، اللهمّ إلا أن يقول تدش: إنني لست في مقام إطلاق الضابطة، وإنما بلحاظ مفروض السؤال، وحينئذٍ عليه أن يعطينا الضابطة كاملة.

أمومة الحامل بالجنين:

هذا، ولكن من الصعب إلغاء علاقة المرأة التي حملت بالجنين؛ لما ثبت في العلوم الحديثة ودلت عليه الروايات من تأثير الأمّ الحامل في تكوين الجنين، وكلّما بدأت بالحمل من وقت مبكر - كما لو زرعت البيضة المخصّبة في رحمها مباشرة - فإن تأثيرها أكبر وعلقتها أقوى.

مع إمكان تقريب عدّة وجوه لحصول محرمية بين الولد والمرأة التي حملت به تشبه محرمية الأمّ:

الوجه الأوّل: فحوى ما دلّ على أنّ الرضاع محرّم كالنسب، وتعريف الرضاع المحرّم بأنّه ما أنبت اللحم والدم، كصحيحة بريد العجلي عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»، ومثلها روايات كثيرة معتبرة في الباب نفسه.

وفي صحيحة علي بن رئاب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت: ما يحرم من الرضاع؟ قال: ما أنبت اللحم وشدّ العظم، قلت: فيحرم عشر رضعات؟ قال: لا؛ لأنّه لا تنبت اللحم ولا تشدّ العظم عشر رضعات»^(٥٥).

وتقريب الاستدلال بألوية الحمل والتغذي من جسمها المستمر تسعة أشهر على مجرّد الإرضاع يوماً وليلة ونحو ذلك، أو بعموم التعليل بإنبات اللحم وشدّ العظم، وهذا متحقّق في الحمل.

المناقشة:

١- إنّ الدليل أخصّ من المدعى الذي هو اعتبار الحامل أمّاً نسبية؛ لأنّ غاية ما يستفاد من هذه الروايات حرمة النكاح بينهما، وليس سائر آثار الأمومة، لذا لا توارث بين الأمّ الرضاعية وولدها.

٢- إنّ إنبات اللحم وشدّ العظم ليس وحده تمام العلة حتى يعتم، وإنّما مقيّداً بالإرضاع الواجد للشروط الأخرى، لذا لو حصل إرضاع شدّ العظم وأنبت اللحم لكنّه لم يكن بالتقام الثدي أو خارج الحولين ونحو ذلك فإنّه لا يحرم، فلا استدلال من القياس، وليس من تعميم العلة.

الوجه الثاني: استئناس ذوق الشارع المقدّس من بعض الحالات التي ذكرتها الروايات، ومنها: -

١- النهي عن نكاح القابلة، ففي معتبرة إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن عليه السلام في حديث «وإن كانت قبلته وربّته وكفلته فإنّي أنهي نفسي عنها وولدي»^(٥٦)، وفي خبر آخر «وصديقي». وفي رواية الكافي بسنده عن جابر بن يزيد قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن القابلة، أيحّل للمولود أن ينكحها؟ فقال: لا، ولا ابنتها، هي بعض أمّهاته». وفي مرسله الكليني عن معاوية بن عمّار «وإن قبلت وربّت حرمت عليه».

وتقريب الاستدلال بالأولوية.

المناقشة:

أ- إنّ الروايات محمولة على الكراهة بقريئة الروايات الأخرى الدالّة على الجواز، كصحيحة البنظي قال: «قلت للرضا عليه السلام: يتزوّج الرجل المرأة التي قبلته؟ فقال:

سبحان الله، ما حرّم الله عليه من ذلك»، أو على ضمّ الإرضاع إلى القبالة كما في الوسائل، فتكون حرمتها بعنوان الأمّ الرضاعية.

ب - المناقشة في تحقّق الأولوية؛ لأنّ الموضوع مختلف، فلا يخلو الاستدلال من قياس أو استحسان.

٢- ما في معتبرة إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن عليه السلام فيمن اشترى جارية حاملاً قد استبان حملها فوطأها، قال عليه السلام: «بئس ما صنع»... إلى أن قال عليه السلام: «وإن كان لم يعزل عنها فلا يبيع ذلك الولد ولا يورثه، ولكن يعتقه ويجعل له شيئاً من ماله يعيش به؛ فإنّه قد غداه بنطفته»^(٥٧)، وفي رواية غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام «فعلية أن يعتق ولدها، ولا يسترق؛ لأنّه شارك فيه الماء تمام الولد»، وفي رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام «لأنّ نطفتك غدّت سمعه وبصره ولحمه ودمه»؛ بتقريب أنّ الانعتاق ووجوب الإنفاق عليه يدلان على شائبة بنوّة الجنين في الجملة وأنّ التغذية منشأها، فكذلك في الحامل.

المناقشة:

أ- إنّ الوارد في الرواية التغذية بالنطفة، وليس مطلق التغذية، ولا نعلم وجهاً للتجريد عن الخصوصية.

ب - إنّ هذا الولد هو ابن صاحب النطفة قطعاً، فتغذية المشتري لم تجعله ابناً، وهذه الأحكام المذكورة للجنين خاصة بالحالة، ولا تدلّ على البنوّة.

الوجه الثالث: إنّ الرحم هو الأساس في العلاقة النسبية؛ لذا سمّيت القرابة به فقيل (الأرحام) و(صلة الرحم) ونحو ذلك؛ لأنّهم يشتركون برحم ما في الطبقة الأولى كالإخوة والثانية كأولاد العمّ والخال أو غير ذلك، فالمرأة التي حملت الجنين في رحمها هي الأمّ.

المناقشة:

ويرد عليه: أنّ التركيز على الرحم وكونه الأصل في القرابة بلحاظ الحالة الغالبة، وهي كون المرأة الحامل بالجنين في رحمها هي منشأ تكوّنه من بيضتها، وليس فيه نظر إلى كونها رحماً مستأجرة أو مستضيفة.

ويأتي الردّ نفسه على الاستدلال بما ورد في التوصية بالأمّهات معللاً بأنّها حملت الولد، فإنّها ناظرة إلى المتعارف، كما تقدّم.

الوجه الرابع: الروايات الدالّة على حرمة نكاح بعض الإنسان بعضه فيما حكي من قصة زواج آدم وحواء، كصحيحة زرارة في الفقيه قال: «سُئل أبو عبد الله عليه السلام عن خلق حواء. وقيل له: إنّ أناساً عندنا يقولون: إنّ الله عزّ وجلّ خلق حواء من ضلع آدم الأيسر الأقصى، فقال: سبحان الله وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، أيقول من يقول هذا: أنّ الله تبارك وتعالى لم يكن له من القدرة ما يخلق لآدم زوجة من غير ضلعه؟! ويجعل للمتكلّم من أهل التشنيع سبيلاً إلى الكلام أن يقول: إنّ آدم كان ينكح بعضه بعضاً إذا كانت من ضلعه. ما لهؤلاء؟! حكم الله بيننا وبينهم»^(٥٨)؛ بتقريب أنّ الجنين جزء من الحامل، فيحرم النكاح بينهما؛ لحرمة نكاح بعض الإنسان بعضه.

المناقشة:

وفيه: أنّ المرأة صاحبة البويضة أولى بجزئية الجنين، فالاستدلال عليها أقرب. وإن أبيت فالروايات تجري فيهما معاً، وتكون هذه الروايات دليلاً على القول الثالث.

أقول: لو تمّت هذه الوجوه والتقريبات فيجب الاقتصار على ما تفيده من الأحكام، وهي حرمة النكاح بينهما وجواز النظر مثلاً، فتكون كالأمّ الرضاعية، لا مطلق آثار الأمومة النسبية، كما هو المدعى.

القول الثالث: اعتبار كلٍّ من صاحبة الماء والحامل بالجنين أمّاً. فذهب بعضهم إلى الجزم بأمومة صاحبة البويضة واحتاط في أمومة الحامل بالجنين كالشيخ الفياض، قال (دام ظله الشريف): «نسب المولود لصاحب النطفة والبويضة، والأحوط ترتيب أحكام الأمّ على صاحبة الرحم أيضاً»^(٥٩).

ومنهم من احتاط فيهما معاً كالسيد السيستاني، قال (دام ظله الشريف): «ولو نقلت بويضة المرأة الملقحة بجوهر من الرجل إلى رحم امرأة أخرى فنشأ فيها وتولّد ففي انتسابه إلى صاحبة البويضة أو إلى صاحبة الرحم إشكال، فلا يترك مراعاة الاحتياط فيما يتعلّق بذلك من أحكام الأمومة والبنوة، نعم لا يبعد ثبوت المحرمية بينه وبين صاحبة الرحم وإن لم يحكم بانتسابه إليها»^(٦٠).

أقول: صريح عبارتيهما أنّ الأخذ بهذا القول من باب الاحتياط، وهو يتعلّق بأمومة كلّ منهما، ومقتضاه اعتبار المرأة الحامل أمّاً، مع أنّ بعض أحكام الأمومة مخالفة للاحتياط كجواز النظر إليها ولمسها وتوريثها وغير ذلك، فلا بدّ أن يراد بالاحتياط ما يقتضيه بحسب الموارد، فيحرم نكاحها ولا يجوز لمسها والنظر إليها، ويجب التصالح بينها وبين الورثة على الميراث وهكذا. وأرجع بعضهم وجه الاحتياط للعلم الإجمالي بكون إحداهما أمّاً والأمر متردّد بينهما فيحتاط فيهما معاً.

المناقشة:

١- إنّ مقتضى القاعدة عندهم انحلال العلم الإجمالي عند خروج أحد أطرافه عن الابتلاء، كما لو ماتت إحدى الأمّين فلا تترتب آثاره على الأخرى، وهو خلاف المعمول به.

٢- يمكن نفي وجود علم إجمالي بكون إحداهما أمّاً وادّعاء عدم وجود أمّ في هذه الحالة؛ لاحتمال أنّ الأمومة تتحقّق باجتماع كلا الأمرين: التكوّن من مائتها والحمل

بالجنين كما هي الحالة المتعارفة أو على الأقلّ عدم حمل امرأة أخرى به كإتمام الحمل بأنبوبة صناعية ونحو ذلك، وهذان الأمران لم يجتمعا في أيّ منهما، ولا غرابة في عدم وجود أب أو أمّ في البين كما لو صحّ ما يقولونه من إمكان تلقيح المرأة بزرع أنسجة مأخوذة من جسمها، فلا يمكن القول بأنّها أم وأب في آن واحد.

فالأولى تقريب الاستدلال على القول الثالث بالعمل بالاحتياط بما يقتضيه كلّ مورد بحسبه، أو بآته من باب الأخذ بأدلة كلا القولين لتماमितها في الجملة وإنّ لكل منهما وجهاً، ولا مانع؛ لأنّ القضية ليست مانعة جمع.

وحيثنذ يجب العمل في حدود مفاد الأدلة وتكون صاحبة البويضة أمّاً نسبية والمرأة التي حملت بالجنين كالأمّ الرضاعية.

وإذا لم يتمّ شيء من الأدلة المتقدمة فنرجع إلى الأصول العملية، ولا أصل يجري في مفهوم الأمومة، وإنّما نعمل الأصول في كلّ أثر من آثار الأمومة على حدة.

مع الإلتفات إلى أنّ الأصول الترخيضية لا تجري في مورد يكون طرفاً لعلم إجمالي منجز لحكم إلزامي.

ونضمّ إلى ما تقدّم أكثر من وجه لخصوص حرمة النكاح بهما معاً:

أولاً: إنهم قرّروا أنّ الأصل في المعاملات الفساد؛ بمعنى أنّ الأصل في المعاملات عدم الصحة إلا أن يحرز اجتماع الشرائط فيها، وفي المقام لم تحرز أهلية أيّ من المرأتين للنكاح؛ لاحتمال كونها أمّاً والتردد من جهة الشبهة المفهومية لمعنى الأمّ.

نعم، قد يقال: إنّ الشبهة المفهومية غير متحقّقة في مداليل الألفاظ؛ لأنّ العرف ببابنا ونسأله عن فهمه لها، وإذا شكّ أو تردّد فهذا يقتضي عدم الوضع بإزاء هذا المعنى وعدم صدق العنوان؛ لأنّ التردد يستلزم عدم وجود تبادر دالّ على الحقيقة.

ثانياً: الوجه الرابع من الاستدلال على القول الثاني المتقدم آنفاً، وحاصله حرمة نكاح بعض الإنسان بعرضه، وهو معنى متحقق فيهما معاً.

ويمكن التقدم أكثر والحكم بكون الأمّ الحامل بالجنين أمّاً نسبية كصاحبة البويضة ولو احتياطاً إذا كان التلقيح بين مائتي الزوجين خارجياً وزرعت البويضة المخصبة في رحم الأمّ الحامل.

أو أنّها زرعت في رحم الزوجة صاحبة البويضة ثم نقلت منها إلى المرأة الحامل بها قبل انغراس البويضة المخصبة في جدار رحمها.

ويصبح الاحتياط أضعف مرتبة إذا كان بعد الانغراس فضلاً عن الأزمنة الأخرى، كما لو ولجته الروح، وهكذا تتدرّج مراتب الاحتياط بحسب زمن نقل الجنين إلى المرأة الحامل به.

أهمّ نتائج البحث:

- ١- إنّ الضابطة في الانتساب إلى الأب كونه صاحب النطفة.
- ٢- إنّ الضابطة في الانتساب إلى الأمّ كونها صاحبة البويضة، مع الاحتياط في الحامل لها، وتختلف كيفية الاحتياط بحسب الموارد من النكاح والنظر واللمس والإرث، كما تختلف مطلوبة الاحتياط شدة وضعفاً بحسب الحالات المختلفة.

الهوامش

- (١) الكليات (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي): ٢٠.
- (٢) هذا الكلام ناشئ من أدب الإمام الحسن (عليه السلام) وتواضعه، ولا يدلّ على أنّه كان يجتهد في الحكم بالمعنى المتعارف؛ لأنّ لديه (عليه السلام) علماً لديناً.
- (٣) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٨: ١٦٨، ب ٣ من أبواب حد السحق والقيادة، ح ١. ومثلها عدّة روايات في الباب نفسه.
- (٤) المصدر السابق ٢٨: ح ٣.
- (٥) المصدر السابق ٢١: ٣٧٨، ب ١٥ من أبواب أحكام الأولاد، ح ١٥، ١٦، ١٩.
- (٦) لا يبعد احتمال تنكيل عائشة بضرتها سودة التي تزوّجها النبي (صلى الله عليه وآله) بعد وفاة خديجة (عليها السلام)، وعتبة هو الذي رمى رسول الله (صلى الله عليه وآله) يوم أحد وشجّ وجهه الشريف وكسر ربايعته، ومات عتبة كافراً بدعاء النبي (صلى الله عليه وآله).
- (٧) الوليدة هي الأمة المملوكة، أمّا الحرّة فيقال لها: (مهيرة).
- (٨) صحيح البخاري ٣: ٥٠٤، ط. دار الفكر. صحيح مسلم ٤: ١٧١، ط. دار الفكر.
- (٩) الأحزاب: ٣٢.
- (١٠) حاشية المكاسب (الأصفهاني) ٣: ١٧٢.
- (١١) تحرير الوسيلة (الخميني) ٢: ٥٦٤، التلخيص الصناعي، مسألة (١٠).
- (١٢) منهاج الصالحين (محمود الهاشمي) ١: ٤٤٥، المسألة (٤٤).
- (١٣) هذا البيت من مجموعة أبيات منسوبة لأمير المؤمنين (عليه السلام) في ديوانه، ومنها:
ما الفضل إلا لأهل العلم إنهم
وقيمة المرء ما قد كان يحسنه
فقم بعلم ولا تطلب به بدلاً
على الهدى لمن استهدى أدلاءً
والجاهلون لأهل العلم أعداءً
فالناس موتى وأهل العلم أحياءً

ونُسب إلى المأمون العباسي في مغني المحتاج ٤: ٥٣٨. الميزان ٢: ٢٤٠. ولعلّه استشهد به من دون أن ينسبه إلى قائله.

(١٤) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٠: ٤٤٣، ب ١٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، ح ٨.

(١٥) القيامة: ٣٧ - ٣٩.

(١٦) النجم: ٤٥ - ٤٦.

(١٧) الإنسان: ٢.

(١٨) النور: ٤٥.

(١٩) الفرقان: ٥٤.

(٢٠) في المصدر (عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام)، وهو اشتباه أو من سبق قلم الناسخ؛ لأنّ الجعفري لا يروي عن الباقر بل عن الجواد عليه السلام.

(٢١) عيون أخبار الرضا (الصدوق): ٦٩، باب ٦، ح ٣٦.

(٢٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٩: ٣٦، كتاب القصاص في النفس، باب ٧، ح ١.

(٢٣) منها ما أورده المجلسي [في بحار الأنوار ٦٠: ٣٣٨ - ٣٣٩ عن العلل ومسنند أحمد بن حنبل ١: ٤٦٥]، وفي خبر عبدالله بن سنان المروي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «إذا سبق ماء الرجل ماء المرأة فالولد يشبه أباه وعمّه، وإذا سبق ماء المرأة ماء الرجل يشبه الولد أمّه وخاله»، وروى مثله البخاري [٤: ١٦١]، وورد في بعضها تعبير «نطفة المرأة».

(٢٤) ما وراء الفقه (محمد الصدر) ٦: ٢٢.

(٢٥) الإنسان: ٢.

(٢٦) الطارق: ٧.

(٢٧) المجادلة: ٢.

(٢٨) النجم: ٣٢.

(٢٩) الأحقاف: ١٥.

- (٣٠) النحل: ٧٨.
- (٣١) المجادلة: ٢.
- (٣٢) صراط النجاة ١: ٣٦٢. المسائل الشرعية (السيد الخوئي) ٢: ٣١٩.
- (٣٣) المجادلة: ٢.
- (٣٤) ما وراء الفقه (محمّد الصدر) ٦: ٢٢.
- (٣٥) ما وراء الفقه: ٣١/٦.
- (٣٦) ما وراء الفقه: ٢٤/٦.
- (٣٧) النساء: ٢٣.
- (٣٨) الإسراء: ٢٣.
- (٣٩) البلد: ٣.
- (٤٠) إبراهيم: ٤١.
- (٤١) معجم مقاييس اللغة: ١٤٣/٦.
- (٤٢) الأحقاف: ١٥.
- (٤٣) فاطر: ١١.
- (٤٤) آل عمران: ٣٦.
- (٤٥) الطلاق: ٤.
- (٤٦) البقرة: ٢٣٣.
- (٤٧) كتاب العين (الفراهيدي) ٨: ٧١.
- (٤٨) المحكم (ابن سيده) ٨: ٢٣٧.
- (٤٩) كتاب المكاسب من الموسوعة الكاملة ٤: ١١١.
- (٥٠) كتاب الطهارة من الموسوعة الكاملة ٤: ١٢٣.
- (٥١) هذا بغضّ النظر عمّا ذكرناه من وجود الآيات والروايات الدالّة على أنّ النطفة تتكوّن من مائي الرجل والمرأة [من نطفة أمشاج] [الإنسان: ٢].

- (٥٢) حاشية المكاسب (الأصفهاني) ٣: ١٧١ - ١٧٢.
- (٥٣) الفقه ومسائل طبية (محمد آصف محسني) ١: ٩١.
- (٥٤) نقلت مواقع أخبارية بتاريخ ٢٠١٩/١٢/٤ خبراً عنوانه (تنجبان طفلاً نما في رحميهما معاً) ملخصه: أنّ إحدى العيادات في لندن أجرت عملية جراحية تسمى (الأمومة المشتركة) لسيدتين اشتركتا في حملٍ بالتلقيح الصناعي عن طريق وضع البويضات لتحضينها في رحم الأولى ثم تنقل بعد ذلك إلى رحم الثانية ليكتمل الحمل في رحمها. واعتبرها الأطباء طفرة علمية في الولادة والصحة الإنجابية.
- (٥٥) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٠: ٣٧٤، ب ٢ من الأبواب السابقة، ح ٢.
- (٥٦) والروايات الثلاث التالية تجدها في المصدر السابق ٢٠: ٥٠٠، ب ٣٩ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ح ١، ٢، ٧.
- (٥٧) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢١: ٩٤، ب ٩ من أبواب نكاح العبيد، ح ١، ٢، ٣.
- (٥٨) مَنْ لا يحضره الفقيه (الصدوق) ٣: ٣٧٩. وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٠: ٣٥٢، ب ٢٨ من أبواب النكاح المحرّم، ح ١.
- (٥٩) المسائل الطبية (المحسني): ٣٦، الطبعة الثانية، الفصل الثاني.
- (٦٠) منهاج الصالحين (السيستاني) ١: ٤٢٧، مستحدثات المسائل، المسألة (٦٨).

إرث الزوجة من العقار - في ضوء النصّ الحديثي

تحليل ونقد

القسم الأول

□ الشيخ الدكتور خالد غفوري الحسني^(*)

خلاصة البحث:

المسألة الأصلية: ما هو الموقف الفقهي من إرث الزوجة ممّا ترك زوجها، فهل ترث من جميع تركته؟ أو لا ترث من العقار؟ أو يفصل؟ المشهور لدى الإمامية شهرة عظيمة - وادّعي عليه الإجماع عدا القاضي المغربي وابن الجنيد الإسكافي - حرمان الزوجة من العقار استناداً للإجماع والأخبار الدالّة على حرمان الزوجة من الأرض والدور عيناً وقيمة دون البناء وآلاته، فترث منها قيمة لا عيناً. وأهمية المسألة لا تكاد تخفى؛ لكونها محلّ ابتلاء الناس، ويترتب عليها آثار حقوقية. اعتمدنا المنهج الاجتهادي المتعارف بما يشتمل عليه من أدلّة وأدوات الإثبات الوجداني والشرعي، بيد أنّنا ركّزنا في هذه المقالة على الدليل الحديثي (النصّ الحديثي)، فتصدّينا

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

لتحليل الاستدلال به وطرح الإشكاليات التي اوردت أو التي يمكن أن تورد، وقد خصصنا القسم الأول لطرح الإشكاليات الخاصة وثلاث من الإشكاليات العامة الواردة أو التي يمكن أن تورد عليها. وأهم ما توصلنا إليه في القسم الأول: عدم صلاحية الدليل الحديثي لإثبات حرمان الزوجة من تركة زوجها من العقار؛ فالروايات بين ما هو مبتلى بالتصحيح أو الاضطراب أو اختلاف النسخ في ضبط ألفاظ الرواية أو ضعف السند.. وعلى صعيد الإشكاليات العامة فأثبتنا عدم تمامية دعوى تواتر روايات الحرمان واستبعاد الحكم بالحرمان واضطراب الروايات من جهات متعدّدة..

الكلمات المفتاحية:

الحديث، حرمان الزوجة، العقار، التركة، الإرث.

بيان المسألة:

إنّ مسألة إرث الزوجة ممّا ترك زوجها من المسائل المطروحة قديماً، وتعرّض لها القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ الرَّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَكْدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَكْدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ...﴾^(١)، وكان موقف الفقه السنيّ هو العمل بظاهر الآية الكريمة من أنّ للزوجة من جميع تركة زوجها الثمن مع الولد والربع بدون استثناء لشيء.

فيما أنّ المشهور لدى الإمامية شهرة عظيمة - بل ادّعي عليه الإجماع، ولم يُخالف فيه من المتقدّمين سوى ابن الجنيد الإسكافي - هو حرمان الزوجة من العقار وتخصيص آية الأزواج أو تقييدها بالنسبة للزوجة بما ورد في السنّة بطرقهم من الأخبار^(٢) الدالّة

على حرمان الزوجة من الأرض والدور عيناً وقيمة دون البناء وآلاته، فترث منها قيمة لا عيناً^(٣). وعُدَّ ذلك من انفراداتهم^(٤)، وبات ذلك موقفاً معروفاً لفقهاء الإمامية ومن متفرداتهم^(٥)، ولم يُخالف في هذا الحكم سوى القاضي المغربي وابن الجنيّد الإسكافي. والمهمّ لنا في المقام هو متابعة الروايات التي استند إليها فقهاء الإمامية في إثبات حرمان الزوجة من إرث العقار، ثمّ دراسة تلك الروايات سنداً ودلالة.

منهج البحث ومبانيه:

- ١- اعتمدنا في عمليات الاستدلال في هذا البحث: المنهج الاجتهادي المتعارف بما يشتمل عليه من أدلة لفظية وغير لفظية.
- ٢- نحن لا نعتقد بحجية الإجماع المدركي ولا المنقول.
- ٣- نحن لا نعتقد بالتبعيض في الحجية للدليل الواحد، فالرواية الواحدة إمّا أن تكون حجة أو لا، ولا يصحّ بنظرنا الاعتقاد بحجية مقطع منها دون آخر، إلا في موارد نادرة جداً.
- ٤- نحن لا نرى تمامية الاستدلال بالسنة مستقلة من دون مراجعة الكتاب، بل نحن نرى ضرورة الرجوع الى القرآن حتّى لو توقّف لنا الدليل من السنة.
- ٥- إنّنا لا نعتقد بأنّ تخصيص الكتاب يتمّ بأيّ خبر من أخبار الأحاد، بل لا بدّ من الاطمئنان أو على الأقلّ الوثوق بالخبر حتّى يُمكن أن يُخصّص الكتاب.

تبويب البحث:

نبدأ البحث بمقدمة اشتملت على جملة أمور: أولها: تبين موقف المذاهب الإسلامية في المسألة، وثانيها: تبين السابقة التاريخية لمسألة إرث الزوجة من العقار عند الإمامية، وثالثها: تقديم رؤية إجمالية عن استدلال المشهور بالروايات. ثمّ عقدنا

البحث الأصلي في محورين: المحور الأول: الاستدلال بروايات الحرمان وما فيها من مناقشات خاصة بكل رواية، وتمّ بحث (١٧) رواية. والمحور الثاني: المناقشات العامة، وقد احتوى على ست مناقشات.

المقدمة:

تعرض القرآن الكريم لإرث الزوجة وحدد سهمها، قال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَكْدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَكْدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ...﴾^(٦).

وموقف الفقه السني هو العمل بظاهر الآية الكريمة من أنّ للزوجة من جميع تركة زوجها الثمن مع الولد والربع بدونه دون استثناء لشيء^(٧).

فيما أنّ المشهور لدى الإمامية شهرة عظيمة - بل ادّعي عليه الإجماع^(٨) - هو حرمان الزوجة من العقار وتخصيص آية الأزواج أو تقييدها بالنسبة للزوجة بما ورد في السنة بطرقهم من الأخبار^(٩) الدالة على حرمان الزوجة من الأرض والدور عيناً وقيمة دون البناء وآلاته، فترث منها قيمة لا عيناً^(١٠). ولهم في ذلك تفصيلات وقيود وتفريعات كثيرة، وبات ذلك موقفاً معروفاً لفقهاء الإمامية ومن متفرداتهم^(١١)، ولم يخالف في هذا الحكم سوى نزر قليل كالقاضي المغربي وابن الجنيد وربما عدّ السيّد المرتضى مخالفاً.

ونُلفت النظر الى أنّ الأدوات الأساسية في الاستدلال في مسألة حرمان الزوجة من إرث العقار عبارة عن: الإجماع والقرآن والسنة، ولكن تعامل الفقهاء مع هذه الأدلة لم يكن على وتيرة واحدة:

١- أمّا الإجماع فهو وإن ذكره الجميع لكن لم يتمّ التعامل معه بنظرة تحليلية ومبسوطة بل مرّ عليه الفقهاء مروراً سريعاً.

٢- وأمّا الدليل القرآني فيندر من تعرّض إليه وكان ذلك باختصار شديد، ولم يتمّ التركيز عليه وتحليله فتياً كما هو متعارف في صناعة الاستدلال.

٣- وأمّا السنّة فقد حظيت بالقسط الأوفر من الدراسات الفقهية، وتمّ بحثها وتحليلها مفصّلاً من الناحيتين السندية والمضمونية، بل تمّ التعامل مع الروايات الواردة عن أهل البيت (عليهم السلام) الخاصّة بهذا الشأن وكأثها اللاعب الأوحّد في ميدان الاستدلال بحيث غطت على الدليلين الآخرين؛ وذلك بسبب تعدّدها كمّاً وتنوعها دلالة ومضموناً، وقد اختلفت الأنظار في كيفية فهمها، ومعرفة هذه التفاصيل يتطلّب الخوض في أعماق البحث، من هنا لم نجد جدوى في أفراد بحث مستقلّ خاصّ بتتبّع كيفية تعامل الفقهاء مع السنّة تاريخياً، بل أوكلنا ذلك الى الغور في البحث الفتيّ، وهو ما عمّدت له هذه الدراسة.

رؤية إجمالية عن استدلال المشهور بالروايات:

لقد خصّص ثقة الإسلام الكليني باباً تحت عنوان (باب أنّ النساء لا يرثن من العقار شيئاً) أورد فيه أحد عشر حديثاً دالّة على الحرمان^(١٢)، كما أنّ الصدوق أورد سبعة أحاديث دالّة على الحرمان في باب (نوادير المواريث)^(١٣)، وأمّا الشيخ الطوسي فقد أورد (١٤) حديثاً في التهذيب^(١٤)، وخصّص باباً في الاستبصار أورد فيه (١١) حديثاً^(١٥)، ثمّ تصدّى للجمع بينها وبين الأحاديث المعارضة^(١٦).

كما عقد الشيخ الحرّ العاملي في وسائله باباً مختصّاً بالروايات الدالّة على حرمان الزوجة من بعض تركة زوجها، وهو الباب السادس من أبواب ميراث الأزواج، وقد بلغ مجموعها (١٧) رواية حسب الترتيب الوارد في الطبعة المحقّقة من الكتاب^(١٧).

ومن هنا ادّعي استفاضتها بل كثرتها جداً^(١٨) بل تواترها^(١٩)، بل قال النجفي: «... تسالم النصوص عليه التي هي فوق مرتبة التواتر»^(٢٠). وأمّا الروايات المعارضة كصحيح الفضل بن عبد الملك فيتعيّن حملها على التقيّة لموافقته العامّة^(٢١)، وعدم الاكتراث بغيره.

وبذلك يتّجه تخصيص العمومات بالإجماع والمتواتر من النصوص^(٢٢)، قال الطباطبائي: «وبالجملة لا شبهة في أنّها لا ترث من العقار شيئاً...»^(٢٣)، وقال النجفي: «... كما يتّجه تخصيص العمومات بالمتواتر من النصوص والإجماع المحكي بل وبالإجماع المحصل، فلا ينبغي الإطناب في ذلك»^(٢٤).

تعليق:

أنظر كيف أنهوا البحث في أصل المسألة وحسموا الموقف بهذه الطريقة، وواصلوا البحث في فروعها! ونحن لا نتعرّض الى كيفية تعاملهم مع الروايات الدالّة على حرمان الزوجة واستخراج فروع المسألة منها؛ فإنّها مسألة خارجة عن مسؤولية البحث في هذا المقام، والمهمّ لنا معرفة كيفية تعاملهم مع نصوص الكتاب العزيز، والتي غابت بالمرّة عن ساحة الاستدلال، وشيّدوا بحجّهم على دعامين - وهما: الإجماع والروايات فقط - علماً بأنّ مجموع بحث السيّد الطباطبائي العاملي لأصل هذه المسألة وتعيين ما تُحرم منه قد بلغ (٨) صفحات تقريباً^(٢٥) من دون حساب الفروع المترتبة عليها، وبحجّتها النراقي فيما لا يتجاوز (١٢) صفحة^(٢٦) من دون حساب البحوث اللغوية والفروع المترتبة عليها، وبحجّتها النجفي خلال (١٠) صفحة^(٢٧).

وسياقي مناقشة دعوى تواتر الروايات لاحقاً ومدى وجهة الاستدلال بها بشكل مفصّل، فانتظر.

الإشكاليات الخاصة الواردة على الاستدلال بروايات الحرمان:

وإليك هذه الروايات التي استدلت بها المشهور على حرمان الزوجة بحسب كتاب وسائل الشيعة:

الرواية الأولى: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «إِنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَرِثُ مِمَّا تَرَكَ زَوْجُهَا مِنَ الْقَرَى»^(٢٨) والدور والسلاح والدواب شيئاً، وترث من المال والفرش والثياب ومتاع البيت ممّا ترك، ويقوم النقص^(٢٩) والأبواب والجدوع^(٣٠) والقصب وتعطى حقّها منه^(٣١).

المناقشة:

نوقش: بأنه لا يصح الاستدلال بالرواية، وإلا لزم عدم إرثها من السلاح والدواب، ولا يقول به أحد من الفقهاء.

وأجيب بما يلي:

الجواب الأوّل: ترك العمل بهذا المقدار المخالف للإجماع، ويُعمل بالباقي، ومثله كثير خصوصاً في روايات الحبوة^(٣٢).

أقول: وهذا الجواب مبني على التبويض في الحجية.

الجواب الثاني: حمل هذا المقطع «السلاح والدواب» على بعض المحامل، من قبيل:

أ- حمل السلاح على ما يُجبي به الولد الأكبر، والدواب تُحمل على أنه أوقفها أو أوصى بها وخرج من الثلث؛ لأنّ السؤال وقع في صورة خاصّة، واللام في قوله «المرأة» للعهد، أي: راجع الى المرأة التي وقع السؤال عنها^(٣٣)، وليس اللام للجنس^(٣٤).

ب- حملهما على ما إذا عمل بهما ما يمنع من الإرث.

ج- حمل السلاح على سلاح خاص، وحمل الدواب على دوابّ خاصّة^(٣٥).

فإن قيل: تبقى رواية وردت على صورة خاصة، فلا يُتعدى من موردها الى غيره. قيل: لا نسلم عدم التعدي إذا لم يدل دليل على اختصاصها^(٣٦).

وأفاد الشهيد الثاني: بأن هذه الحمل وإن كان خلاف الظاهر إلا أنّ فيه جمعاً بين الأخبار، وهو خير من اطّراحه^(٣٧).

أقول: وهذا الجواب - كما ترى - غير فتي وفيه من التكلّف والتعسف ما لا يخفى. ومن هنا استبعده المحقق الأردبيلي وتأمّل فيه^(٣٨). وقد سبقه الى ذلك الشهيد الأوّل، قال: «قوله (السلاح والدواب) فيه نظر، والأصحّ الإرث منهما»^(٣٩).

الجواب الثالث: حمّله على الحكم غير الإلزامي وأنّ الأولى لها ذلك^(٤٠)، فيستحبّ لها عدم الأخذ من السلاح والدواب^(٤١).

الجواب الرابع: حمّله على حرمانها من العين دون القيمة^(٤٢).

أقول: يرد على الجوابين الثالث والرابع بأنّه لا قائل بذلك، وليس على هذا الحمل شاهد، بل هو حمل تبرّعي، كما هو واضح.

ومن هنا رجّح أحد المحققين وقوع التصحيف في هذه الرواية - وكذا الرواية [١٢] - وأنّ عبارة «والسلاح والدواب» كانت في الأصل بعد عبارة «وترث من المال» فحرّفت عن موضعها^(٤٣).

أقول:

١- ما ذكره من التصحيف في موضع عبارة «والسلاح والدواب» وجيه.

٢- بل إنّ ثمة تصحيف آخر، وهو أنّ كلمة «القرى» مصحّفة عن (العقار) الذي هو الوارد في كافة الروايات، والظاهر أنّ هذه الرواية مأخوذة من نسخة مغلوطة، سيما

إذا قارناها بموثقة زرارة [وهي الرواية الثانية عشرة] الذي يختلف متنها أيضاً في موردين.

الرواية الثانية: صحيحة العلاء بن رزين (عن محمد بن مسلم)، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «ترث المرأة الطوب^(٤٤)، ولا ترث من الرباع^(٤٥) شيئاً». قال: قلت: كيف ترث من الفرع ولا ترث من الأصل [= الرباع] شيئاً؟! فقال: «ليس لها منه [= منهم] نسب ترث به، وإنما هي دخيل عليهم، فترث من الفرع، ولا ترث من الأصل، ولا يدخل عليهم داخل بسببها»^(٤٦).

المناقشة:

أولاً: ونوقش بأن في متنه نحو اضطراب؛ لأنّ الرباع هي الدور والمنازل بأعيانها، فإن كان المراد من الطوب طوب الدار فلا يستقيم الجمع بينه وبين قوله «ولا ترث من الرباع شيئاً»، وإن كان المراد غير طوب الدار فتدلّ على عدم إرثها من الدار عيناً وقيمة^(٤٧).

لكن يُمكن الردّ: بأنّ المراد من الطوب طوب الدار، كما أنّ المراد من قوله «ولا ترث من الرباع شيئاً» عدم إرثها من عين الرباع دون القيمة، والتقدير: لا ترث من الرباع شيئاً من أعيانها، وأمّا توريثها القيمة فيُستفاد من ذكر تقويم الطوب وتقويم الفرع.

ثانياً: أنّ فيها اضطراباً من حيث إنّ التعبير بكون الزوجة ترث من الفرع دون الأصل يقتضي توريثها من النماءات والثمار دون أصول المال، لا حرمانها من الأصل بمعنى حرمانها من الملك الثابت وهو البناء أو البناء والأرض؛ لأنّ التعبير بالأصل في الرواية - في كلامي كلّ من السائل والإمام عليه السلام - قد ورد في مقابل الفرع، لا في مقابل المتغيّر، فيما أنّ توصيف الزوجة في التعليل بأنها دخيل على الورثة إنّما يُناسب إرادة التغيّر والتبدّل لا التفرّع من أساس.

فإن قيل: بأن في هذا التعبير نحو مسامحة، وهو مقبول عرفاً.

قيل: بأن المقام وهو مقام بيان علة الحكم أو حكمته لا يتلاءم مع المسامحة، بل المقام يقتضي الدقة في التعبير في كلام الإمام (عليه السلام)، ومع الإغضاء عن ذلك فإنّ التعليل لا ينطبق على ما نحن فيه؛ إذ الأصل هنا هو الأرض والفرع هو الدار، وعليه فالتعليل يقتضي حرمانها من الأرض خاصة لأنها أصل دون عين الدار التي هي فرع شيد فوق الأرض، وأما الطوب والجذوع فإنها ليست فروعاً.

ثالثاً: أنّ التعبير عن الزوجة بأنها دخيل على الورثة فيه من الحزازة ما لا يخفى، وسيأتي فيه لاحقاً مزيد بحث، فانتظر.

الرواية الثالثة: معتبرة ميسر ببيع الزطي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن النساء ما لهنّ من الميراث؟ قال: «لهنّ قيمة الطوب والبناء والخشب والقصب، فأما الأرض والعقارات»^(٤٨) فلا ميراث لهنّ فيه» قال: قلت: فالثياب [= فالبنات]؟ قال: «الثياب [= البنات] لهنّ نصيبهن [منه]». قال: قلت: كيف صار ذا، ولهذه الثمن ولهذه الربع مستى؟! قال: «لأنّ المرأة ليس لها نسب ترث به، وإتّما هي دخيل عليهم، إتّما صار هذا كلّه لئلا تتزوج المرأة، فيجيء زوجها أو ولدها من قوم آخرين، فيزاحم قوماً آخرين في عقارهم»^(٤٩).

وقد اشتملت الرواية على عنوانين: (الأرض) و (العقار)، فتكون دالة على الحرمان من مطلق الأرض ومن مطلق العقار الذي قد يكون في مقابلها أو أعمّ منها، بل أصرّ النزاق على أنّ العقار لا يصلح من معانيه إلا الأصل، فتدلّ الرواية على حرمان النساء من أصل الأرض^(٥٠).

المناقشة:

ونوقش في تحديد دائرة دلالتها، وهل تدلّ على الحرمان من مطلق الأرض؟ بما يلي:

أولاً: نوقش في دلالتها على الحرمان من مطلق الأرض بأنه يُمكن دعوى إجمالها من هذه الجهة؛ لاحتمال أن يكون (الألف واللام) في قوله «الأرض والعقارات» للعهد، وهذا الاحتمال ليس ببعيد سيما بعد اقتصار بعض الروايات على ذكر عقار الدور وأرضها، مضافاً إلى أنّ المستفاد من بعض كلمات أهل اللغة أنّ العقار يُقال على كلّ شيء له أصل، فلا يشمل الأرض الخالية من البناء والشجر ونحوهما. ولو سلّمنا ظهوره في العموم وشموله لجميع الأراضي وشموله لجميع الأراضي فيخصّص عمومه في أراضي غير الدور والمسكن بالمفهوم المستظهر من بعض الروايات كرواية يزيد الصائغ عن أبي جعفر عليه السلام [وهي الرواية الحادية عشرة] ورواية حمّاد عن زرارة ومحمّد بن مسلم [وهي الرواية السابعة].

ثانياً: أنّ هذه الرواية وإن اشتملت على العنوانين المذكورين، لكن ليس المراد صدق كلّ منهما على انفراده، فلا يُراد الحرمان من مطلق الأرض الشامل لما كان منها بياضاً، بل المراد الأرض المشغولة خاصّة ببناء أو شجر أو غيرهما. ومن ذلك يتّضح البحث في الروايات المشتملة على هذين العنوانين، بل والروايات المشتملة على ما أشبههما من عناوين كعنواني (التربة) و(البناء).

أقول: إنّ اختلاف النسخ في تعيين مفردة (الشياب) أو (البنات) يُشير إلى وجود مشكلة في متن هذه الرواية، وهذا وإن كان لا يُؤثر على دلالتها على الحرمان، لكن ذلك يُعتبر عنصراً مضعفاً للرواية.

هذا، وسيأتي لاحقاً البحث في التعليل الذي تضمّنته الرواية.

الرواية الرابعة: صحيحة محمد بن حمران عن زرارة عن [= و] محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «النساء لا يرثن من الأرض ولا من العقار شيئاً»^(٥١).

المناقشة:

ونوقش بأنه من المحتمل قوياً اتحاد هذا الحديث مع ما اشتمل على عنوان (عقار الأرض) كصحيحة جميل عن زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام [وهي الرواية السادسة]، ويكون المراد من الأرض أرض الدور، وأن يكون قوله «ولا من العقار شيئاً» من العطف بالتفسير^(٥٢).

أقول: بل هي مقتطعة من الرواية [١٣] مع اختلاف في بعض ألفاظها، فبدل (الأرض) (الضياع)، وبدل (العقار) (الدور).

الرواية الخامسة: حسنة الفضلاء الخمسة - زرارة وأخيه بكير وفضيل وبريد ومحمد بن مسلم - عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: «إنّ المرأة لا ترث من تركة زوجها من تربة دار أو أرض، إلا أن يقوم الطوب والخشب قيمة فتعطي ربعها أو ثمنها [إن كان لها ولد]^(٥٣) من قيمة الطوب والجذوع والخشب»^(٥٤).

أقول: إنّ النسخ مختلفة:

فبناء على كون الضمير مؤنثاً - في قوله «إن كان لها ولد» - لم يظهر لي أنّ لهذه الجملة الشرطية معنى محصلاً.

وأما بناء على كون الضمير مذكراً - في قوله «إن كان له ولد» - يكون المراد من العبارة بيان استحقاق الزوجة الثمن، أي منطوقها: إن كان للمتوفى ولد فلها الثمن، ومفهومها: إن لم يكن له ولد فلها الربع. وعليها بنى الحرّ العاملي؛ حيث علّق عليها بالقول: «لا تصريح فيه بأنّ الولد منها، فيحمل على وجود ولد للميت من غيرها»، ومراده: أنّها لا تُثافي الروايات التي خصّت الحرمان بغير ذات الولد.

وأما بناء على كون الجملة الشرطية «إن كان» فقط كما في التهذيب أو «إن كانت» فقط كما في الاستبصار فلعل المراد: إن كان هناك طوب أو خشب، والغرض من ذكرهما باعتبار أنّ لهما قيمة؛ فربّما لا يكون للنقض قيمة كما إذا كان من الطين والتراب ونحوهما.

ولدى مقارنة هذه الرواية بأشباهاها يقوى احتمال كون العبارة على اختلاف صيغها من إضافات النسخ أو المعلقين أو الرواة. ويؤكد ذلك ما ذكره العاملي في المفتاح، قال: «والذي وجدته في الكافي في نسخة مضبوطة صحيحة (فتعطي ربعها وثمانها)، وليس فيها زيادة على ذلك أصلاً، وقد رواها كذلك في الوسائل ومثله في الكشف والتنقيح والمفاتيح»^(٥٥).

ومهما يكن من أمر فإنّ اختلاف النسخ في العبارة المزبورة يُشير الى وجود مشكلة في متن هذه الرواية، وهذا وإن كان لا يُؤثر على دلالتها على الحرمان، لكن ذلك يُعتبر عنصراً مضعفاً للرواية.

وأما الدلالة فقوله عليه السلام: «تربة دار» واضح في إرادة التربة المشغولة بالدار، وأما قوله «أو أرض» بقريئة المعطوف عليه، وبقريئة ذكر الطوب والخشب يُعرف أنّه لا يُراد منها مطلق الأرض، بل المشغولة خاصّة، بل يُحتمل أنّ التردد من الراوي.

الرواية السادسة: حسنة جميل عن زرارة ومحمد عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا ترث النساء من عقار الأرض شيئاً»^(٥٦).

المناقشة:

نوقش بأنّ قوله عليه السلام «من عقار الأرض» مجمل؛ وذلك:

لاحتمال أن تكون الإضافة بتقدير (من) كإضافة الخاتم الى الفضة في قولنا: خاتم فضة أي: خاتم من فضة - أي المراد: عقار من الأرض - وعليه يشمل الحكم عقار جميع الأراضي.

ولاحتمال أن تكون الإضافة بتقدير (في) - أي المراد: عقار في الأرض - فلا يشمل الحكم جميع الأراضي.

ويظهر من بعض اللغويين - كالراغب - أن العقر يُقال على كل شيء له أصل، فالعقر بمنزلة الفرع، فلا يقال في الأرض الخالية عقر، لكن يقال عقر الدار وعقر الحوض وعقر الروضة وعقر البستان وغيرها.

إذن، فعلى كلا الاحتمالين لا يدل هذا الخبر على عدم إرثها من مطلق الأراضي لو لم نقل بدلالة مفهومه على عدم حرمانها من غير أراضي الدور والمسكن^(٥٧).

أقول: وعليه فتدلّ الصحيحة على حرمانها من فروع الأرض كالدار والشجر، ولا تدلّ على حرمانها من الأرض التي هي أصل البناء أو أصل الشجر.

وقد مرّ احتمال اتّحادها مع صحيحة محمد بن حمران عن زرارة [٤] الماضية؛ لأنّ لجميل كتاباً اشترك هو ومحمد بن حمران فيه^(٥٨).

ومن الجدير بالذكر أنّ هذه الرواية مقتطعة من حسنة حماد عن زرارة الآتية [٧]؛ وذلك بملاحظة اتّحاد السند بابن أبي عمير وتقارب المتن.

الرواية السابعة: حسنة حماد بن عثمان عن زرارة و [أ] محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا ترث النساء من عقار الدور شيئاً، ولكن يقوم البناء والطوب وتعطى ثمنها أو ربعها. وإنّما ذلك لئلا يتزوجن فيفسدن على أهل المواريث مواريثهم»^(٥٩).

ودلالة هذه الرواية على حرمانها عن خصوص أراضي الدور غنية عن البيان^(٦٠).

أقول:

١- قد تقدّم احتمال اتّحاد هذه الرواية مع صحيحة محمّد بن حمران [٤] و حسنة جميل [٦].

٢- كما يقوى اتّحادها مع صحيحة حمّاد [٩].

الرواية الثامنة: رواية يزيد الصائغ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن النساء، هل يرثن [من] الأرض؟ فقال: «لا، ولكن يرثن قيمة البناء» قال، قلت: فإنّ الناس لا يرضون أبداً، فقال: «إذا ولينا ولم يرض الناس ضربناهم بالسوط، فإن لم يستقيموا ضربناهم بالسيف»^(٦١).

وهو دالّ على الحرمان من الأرض مطلقاً.

المناقشة:

أولاً: إمكان أن يكون (الألف واللام) في كلمة «الأرض» للعهد بدليل قوله عليه السلام: «ولكن يرثن قيمة البناء»^(٦٢).

ثانياً: الظاهر أنّ هذا الحديث متّحد مع حديثه الآخر [وهو الحديث الحادي عشر]، ولدى المقارنة بين نصّي الحديثين يتّضح أنّه قد سقطت منه كلمة (رباع) من سؤال السائل، أي كانت العبارة في الأصل: رباع الأرض، فيكون دالاً حينئذٍ على الحرمان من الدور، لا الأراضي. ولا يضرّ وقوع الاشتباه من الصائغ أو من غيره من الرواة في تعيين الإمام المروي عنه، ونظائره ليس بنادر في كتب الحديث^(٦٣).

أقول: ولا يُنافي دعوى اتّحاد الروایتين قول الراوي في هذه الرواية (سألته) وفي الأخرى (سمعت).

ثالثاً: مضافاً الى عدم تمامية سنده.

رابعاً: لا تخلو بعض فقراته من تأمل.

الرواية التاسعة: صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إتّما جعل للمرأة قيمة الخشب والطوب لئلا يتزوجن فيدخل عليهم - يعني: أهل المواريث - من يُفسد مواريثهم»^(٦٤). وهذا الحديث يدلّ على المفروغية من الحرمان.

المناقشة:

أولاً: ونوقش بأنّه وإن كان لا يخلو عن الدلالة على حرمانها في الجملة، إلا أنّه لا يدلّ على حرمانها من أراضي غير الدور والمسكن^(٦٥)؛ بقريئة ذكر الخشب والطوب وقريئة التعليل.

ثانياً: من المحتمل قوياً اتّحاده من حديثه الآخر في الحسن عن زرارة ومحمد بن مسلم [٧]، وإتّما ترك ذكر اسميهما في هذا الحديث من جهة قطعه بقول الإمام عليه السلام، وعليه فيكون هذا كسابقه ممّا دلّ على حرمانها عن أراضي الدور خاصة^(٦٦).

الرواية العاشرة: موثقة عبد الملك بن أعين عن أحدهما عليهما السلام: «ليس للنساء من الدور والعقار شيء»^(٦٧).

أقول: وهي مقتطعة من رواية الصّفّار [١٧].

الرواية الحادية عشرة: رواية يزيد الصائغ قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إنّ النساء لا يرثن من رباغ الأرض شيئاً، ولكن لهنّ قيمة الطوب والخشب». قال، فقلت له: إنّ الناس لا يأخذون بهذا، فقال: «إذا وليناهم ضربناهم بالسوط، فإن انتهوا وإلا ضربناهم بالسيف عليه»^(٦٨).

وعدم دلالة هذا الحديث إلا على حرمانها من عين الرباع لا يحتاج الى البيان^(٦٩).
وقد تقدّم اتّحاده مع [٨]، مضافاً الى ضعف في السند والمتن.

الرواية الثانية عشرة: موثقة زرارة^(٧٠) عن أبي جعفر^(عليه السلام): «إنّ المرأة لا ترث ممّا ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدوابّ شيئاً، وترث من المال والرقيق والثياب ومتاع البيت ممّا ترك، ويقوم النقض والجذوع والقصب فتعطى حقها منه»، وهي مثل الصحيحة الأولى^(٧١)، إلا أنّه هنا قال: «الرقيق» بدل «الفرش»، ولم يذكر الأبواب فيما ذكرها هناك.

ومهما يكن من أمر فإّنه لا ريب في اتّحادهما مع صحيحته الأولى [١]، وحينئذٍ فيسري فيها احتمال التصحيف أيضاً وأنّ عبارة (والسلاح والدوابّ) كانت في الأصل بعد عبارة (وترث من المال) فحرّفت عن موضعها^(٧٢).

الرواية الثالثة عشرة: موثقة محمّد بن حمران عن محمّد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر^(عليه السلام): «إنّ النساء لا يرثن من الدور ولا من الضياع^(٧٣) شيئاً، إلا أن يكون أحدث بناءً فيرثن ذلك البناء»^(٧٤).

أقول:

وهي متّحدة مع صحيحته الأخرى [٤]. لكنّها اشتملت على عنوان (الضياع) بدل (الأرض)، والضياع: جمع ضيعة، مثل: بَدْرَة وِبَدْر. و (الضاد والياء والعين) أصل صحيح يدلّ على فوت الشيء وذهابه وهلاكه^(٧٥).

لكن قالوا: الضيعة: العقار^(٧٦) والأرض المغلّة^(٧٧). ويُرَاد بها في عُرف أهل زماننا: المنتجع في القرى الزراعية والذي يكون عادة نائياً عن المدن الكبيرة. كما أنّها اشتملت على عنوان (الدور) بدل (العقار).

الرواية الرابعة عشرة: ما كتبه الرضا عليه السلام إلى محمد بن سنان في حديث: «... وعلّة المرأة أنّها لا ترث من العقار شيئاً إلا قيمة الطوب والنقض، لأنّ العقار لا يمكن تغييره وقلبه، والمرأة يجوز أن ينقطع [= تقطع] ما بينها وبينه من العصمة، ويجوز تغييرها وتبديلها، وليس الولد والوالد كذلك؛ لأنّه لا يُمكن التفصّي منهما، والمرأة يمكن الاستبدال بها، فما يجوز أن يجيء ويذهب كان ميراثه فيما يجوز تبديله وتغييره إذا أشبهه [= وما أشبههما]»^(٧٨)، وكان الثابت المقيم على حاله كمن كان مثله في الغبات والقيام»^(٧٩).

المناقشة:

أولاً: عدم تمامية السند^(٨٠).

ثانياً: إنّ هذه الرواية تقتضي حرمانها من كلّ مال ثابت وغير منقول كالأرض والبناء والشجر عيناً وقيمة بما في ذلك الطوب والخشب والأبواب المستخدمة في البناء، وتوريثها من المنقول فحسب. وهذا لا يتناسب مع الروايات الكثيرة الحاكمة بتقويم الطوب والخشب ونحوهما وتوريثها من القيمة. على أنّ هذا النوع من البيان - مضافاً الى تفرد ابن سنان بنقله - لدى مقارنته بروايات الباب ينقدح في الذهن أنّه ليس منقولاً بعين اللفظ وعدم صدوره نصّاً عن الإمام المعصوم عليه السلام، بل ونقله مع الإخلال بمعناه، ويؤيّد ما حكي عن السيّد البروجردي عن بعضهم: أنّ محمّد بن سنان زعم أنّ الرضا عليه السلام أجابه هكذا^(٨١).

الرواية الخامسة عشرة: معتبرة موسى بن بكر الواسطي : قال : قلت لزارة : إنّ بكيراً حدّثني عن أبي جعفر عليه السلام : « أنّ النساء لا ترث امرأة ممّا ترك زوجها من تربة دار ولا أرض ، إلا أن يقوم البناء والجذوع والخشب فتعطى نصيبها من قيمة البناء ، وأمّا التربة فلا تعطى شيئاً من الأرض ولا تربة دار». قال زارة : هذا ممّا لا شكّ فيه^(٨٢).

أقول:

من الواضح أنّ هذا الحديث هو عين صحيحة الفضلاء الخمسة، [وهي الرواية الخامسة] المتقدمة بلا ريب، وهذا ما يفهم أيضاً من كلام موسى بن بكر، وقد تقدّم الكلام في دلالتها.

الرواية السادسة عشرة: موثقة مؤمن الطاق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « لا يرثن النساء من العقار شيئاً، وهنّ قيمة البناء والشجر والنخل » يعني بالبناء: الدور، وإتّما عنى من النساء الزوجة^(٨٣).

المناقشة:

أولاً: ولدى المقارنة بين هذا الحديث وبين ما تقدّم من الأحاديث السابقة [وهي: ١ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ٩ و ١٢ و ١٣ و ١٥] يتّضح أنّ دعوى كونه عينها بمكان من الإمكان؛ لجواز أن يكون في مجلس إملاء الحديث جماعة من الأصحاب بما فيهم مؤمن الطاق، وهذا قريب جداً سيما في عصر الإمام الصادق عليه السلام الذي تجاوز عدد تلاميذه وأصحابه أربعة آلاف رجل، فيجوز أن يُخرج عنه في موضوع خاص حديثاً واحداً جميع هؤلاء الرجال^(٨٤).

وربّما يؤيّد اتّحاده عدم إخراج الشيخ الطوسي له في كتابيه.

ثانياً: لو سلّمنا أنّ كون هذا الحديث حديثاً مستقلاً بنفسه وادّعي أنّ الظاهر أنّ ما أخبر به الأحول غير ما أخبر به زرارة ومحمد بن مسلم فغاية ما يُمكن الاستدلال عليه بهذا الخبر حرمانها من أراضي الدور والمشغولة بالبناء والأشجار والنخيل^(٨٥).

الرواية السابعة عشرة: ما رواه الصقّار في بصائر الدرجات بإسناده عن عبد الملك: قال: دعا أبو جعفر بكتاب علي عليه السلام، فجاء به جعفر مثل فخذ الرجل مطويّاً، فإذا فيه:

«أن النساء ليس لهنّ من عقار الرجل إذا توفي عنهنّ شيء» فقال أبو جعفر عليه السلام: «هذا والله خطّ علي عليه السلام بيده وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»^(٨٦).

وادّعي الشيخ الأنصاري تمامية السند؛ إذ أنّه ليس في السند من يُتأمّل فيه عدا محمد بن موسى المتوكّل، وهو وإن لم يحك عن الشيخ والنجاشي توثيقه، إلا أنّه وثّقه العلامة^(٨٧) وابن داود^(٨٨)، وقد ترصّى الصدوق عليه وكان من مشايخه^(٨٩). وبالجملة، لا يقصر حاله عن إبراهيم بن هاشم، مضافاً إلى أنّ عمل الأكثر على الرواية^(٩٠).

المناقشة:

مع الإغماض عمّا ذكره - فإنّه مبني على الاعتماد على توثيقات المتأخّرين، وعلى أنّ الترضّي يكفي في التوثيق وكذا كون الشخص من مشايخ الصدوق، وفي الكلّ بحث - فإنّ الراوي عن عبد الملك مردّد، ففي البصائر (عن الحسين بن أبي مخلّد)^(٩١)، وأبو مخلّد مجهول^(٩٢).

وفي الوسائل (عن الحسين بن أبي مخلّد)، لكنّه لم يعنّون في الرجال، والمعنون هو (الحسين بن مخلّد) له كتاب^(٩٣)، لكنّه لم يُوثّق^(٩٤)، فكيف يُدعى تمامية السند!

ومهما يكن من أمر فإنّ هذه الرواية متحدة مع الرواية [١٠].

الإشكاليات العامّة الواردة على الاستدلال بروايات الحرمان:

تعرّض الاستدلال بروايات الحرمان لعدّة مناقشات، نذكر أهمّها:

المناقشة (١):

لقد ادّعي استفاضة روايات الحرمان، بل كثرتها جدّاً^(٩٥) بل تواترها^(٩٦)، بل قال النجفي: «... تسالم النصوص عليه التي هي فوق مرتبة التواتر»^(٩٧).

ويرد على ذلك:

أولاً: لقد أنزل الشيخ لطف الله الصافي ذلك العدد الغفير وهو (١٧) رواية وأرجعه الى (٧) أو (٦) روايات لا أكثر^(٩٨)، وتبعه بعض المحققين^(٩٩)، بيان ذلك كالتالي:

١- اتحاد أحاديث زرارة ومحمد بن مسلم وبعض الفضلاء عن أبي جعفر^(ع) [١] و٤ و٥ و٦ و١٢ و١٣ و١٥]، فهذه سبعة أحاديث كلها ترجع إلى حديث واحد عنه^(ع).

٢- اتحاد حديث علاء بن رزين عن محمد بن مسلم [٢]، وحديث بعض الفضلاء [٥]، وحديث حماد عن زرارة ومحمد بن مسلم [٧]، وحديثه الآخر [٩] كلهم عن أبي عبدالله^(ع)، فكل هذه الأحاديث أيضاً ترجع إلى حديث واحد.

كما يُحتمل اتحاد حديث الأحول عن أبي عبدالله^(ع) [١٦] مع غيره من الأحاديث المروية عن أبي عبدالله^(ع)، فهذه خمسة أحاديث ترجع إلى حديث أو حديثين؛ فإن هذه الأحاديث يحتمل قوياً كونها حديثين، بل حديثاً واحداً^(١٠٠)؛ لجواز أن يكون في مجلس إملاء الحديث جماعة من الأصحاب.

وهذا قريب جداً سيما في عصر الإمام الصادق^(ع) الذي تجاوز عدد تلاميذه وأصحابه أربعة آلاف رجل، فيجوز أن يخرج عنه في موضوع خاص حديثاً واحداً جميع هؤلاء الرجال^(١٠١).

٣- اتحاد حديث عبد الملك بن أعين عن أحدهما^(ع) [١٠] وحديث عبد الملك عن أبي جعفر^(ع) [١٧]؛ فإنهما أيضاً على احتمال حديث واحد، ويحتمل أن يكون كل منهما حديثاً مستقلاً بنفسه.

٤- اتحاد الحديثين [٨ و ١١] ليزيد الصائغ قطعاً؛ وذلك بملاحظة متنيهما.

أقول:

فهذه الأحاديث الخمسة عشر كلّها ترجع الى خمسة أحاديث، فإذا أضفنا إليها رواية ميسر [٣] ومكاتبة ابن سنان [١٤] يصبح المجموع سبعة أحاديث، ولكن إذا أسقطنا الضعاف منها كروايي يزيد الصائغ [٨ و ١١] ومكاتبة محمد بن سنان [١٤] فسوف يتنازل العدد المعتبر الى أقلّ من ذلك، فيصبح عدد الروايات المعتبرة خمس روايات، لا أكثر.

وليس من المحتمل اتّحاد رواية ميسر [٣] مع رواية يزيد الصائغ [٨ و ١١]؛ لأنّ كلاً منهما مصدرٌ بسؤال شخص معيّن، فمع اختلاف شخص السائل ينتفي احتمال الاتّحاد بلا ريب.

وننبّه على ما يلي:

أ- لا يضرّ بدعوى الاتّحاد قول الراوي في بعضها (سألته) وفي الأخرى (سمعت)؛ إذ لا منافاة بينهما.

ب - كما لا يضرّ كون بعضها عن أبي عبدالله عليه السلام وبعضها الآخر عن أبي جعفر عليه السلام، كما سنبينه قريباً.

ج- من الطريف أنّ الشيخ الحرّ العاملي قد أشار الى تداخل الأسانيد واشتباكها عند إيراده لسند الرواية الخامسة من الباب، إلا أنّه لم يلتفت الى اتّحادها، ولم ينبّه على ذلك^(١٠٢).

د - على الرغم ممّا يُترأى فيها بدوّاً من اختلاف المتن، إلا أنّها متداخلى فيما بينها؛ فإنّ التداخل إنّما هو بلحاظ الأمور التالية:

١- لحاظ اتّحاد السند سيما بالنسبة للراوي المباشر عن المعصوم عليه السلام.

٢- لحاظ اتحاد المضمون أو تقاربه الى حد كبير.

٣- لحاظ ظاهرة التقطيع بحسب مورد الحاجة.

٤- لحاظ ظاهرة النقل بالمعنى الذي يكون لفهم الناقل دخلاً في التصرف بالألفاظ الصادرة عن الإمام (عليه السلام)، والاتكال أحياناً على وضوح المعنى عند المخاطب، وكون الناقل في مقام التفصيل أو الإجمال.

٥- عطف كلمة على كلمة في مقام التفسير^(١٠٣).

إذن، فهذه الأحاديث ليست متعدّدة وإنما توهم تعدّدها لتكرّر نقلها، وإن تردّدتنا في ذلك فلا ريب في عدم إثبات تعدّدها بتكرّر نقلها، وفي مثل هذه الحالة يؤخذ بالقدر المتيقّن من الجميع، وأمّا الزائد على ذلك فلا يحتجّ به لعدم حصول الاطمئنان بنقل ألفاظ الإمام (عليه السلام) وإمكان إخبار بعض الرواة عن الإمام أو بعض الوسائط بما فهم من كلامه، وإمكان إرجاع نقل الجميع إلى هذا القدر المتيقّن.

نعم، إذا كان بعض طرق الحديث مشتملاً على معنى لم يذكر في غيره تلويحاً ولا تصريحاً ولا إجمالاً ولا تفصيلاً ولا يمكن إرجاعه إلى غيره يجب الأخذ به^(١٠٤).

إشكال:

قد يُعترض على دعوى تداخل الروايات بأنّ بعض روايات الحرمان مروية عن الإمام الباقر (عليه السلام) تعييناً وهي تسع روايات، وبعضها الآخر مروية عن الإمام الصادق (عليه السلام) تعييناً وهي ست روايات.

ومن البعيد اتحاد ما كان مروياً عن الإمام الباقر (عليه السلام) مع ما كان مروياً عن الإمام الصادق (عليه السلام)، إلا بناء على فروض مستبعدة جداً، نظير احتمال نسيان الراوي المباشر

وخلطه وتردده بين الإمامين (عليه السلام)، وإن أمكن تأييده برواية عبد الملك بن أعين [١٠] التي هي عن أحدهما، وكذلك تأييده بالتصريح في بعضها بسماع الراوي الرواية بذاتها عن كلا الإمامين (عليه السلام) معاً كما في الرواية [٥].

الجواب:

إن بعض هذه الروايات نقلها الرواة عن كتب من روى عن كلا الإمامين (عليه السلام) أو أن المصنف لم يُصرح باسم المعصوم (عليه السلام) واكتفى بقول (عنه (عليه السلام)) ونحوه، فلم يتضح للنقل من هو على وجه التحديد فخلط بينهما أو تسامح في ذلك لعدم ترتب الأثر بحسب ظن الراوي، ومن هنا نرى ظاهرة نقل الرواية بلفظ (عن أحدهما (عليه السلام)) ونحو ذلك.

ثانياً: لو لم نقبل بدعوى انخفاض عدد الروايات كما مرّ وأصررنا على تكثير العدد فإن كثرة العدد لوحدها لا تورث اليقين ولا تُؤلّد القطع بالصدور، سيما مع وجود المضغّات، من قبيل: النقل بالمعنى، ووجود الأحاديث المعارضة، ومعارضة الأحاديث مع الكتاب ولو احتمالاً، الى غير ذلك من الإشكاليات كما سيأتي. فمع هذا كله كيف يدعى القطع بالصدور؟!

والقول بأن هذا العدد إن لم يُحقّق التواتر فلا أقلّ من أنه يُحقّق لنا استفاضة الحديث وتظافره، سيما مع صحّة أسانيد بعضها.

مردود بأنه إنّما تتّجه هذه الدعوى فيما لو لم يكن اضطراب في المضامين، كما مرّ وسيأتي.

المناقشة (٢):

إنّ هذه الروايات كلّها مروية عن الإمامين الصادقين (عليه السلام) باستثناء مكاتبة محمد بن سنان فإنّها مروية عن الإمام الرضا (عليه السلام)^(١٠٥)، ولا عين ولا أثر لهذا الحكم في الروايات

الواردة عن النبي ﷺ وأمير المؤمنين ﷺ وسائر الأئمة ﷺ الى زمان الإمامين الصادقين ﷺ ولا من بعدهما باستثناء مكاتبة محمد بن سنان عن الرضا ﷺ كما ذكرنا، رغم صدور روايات وأحكام فقهية وقضائية كثيرة جداً عن أمير المؤمنين ﷺ في باب الإرث ورغم تعرّض القرآن الكريم بل تأسيسه لنظام الإرث على نحو خالف فيه ما كان سائداً في الجاهلية^(١٠٦).

وأما رواية عبد الملك فهي وإن تضمنت وجود حكم الحرمان في كتاب علي ﷺ الذي كان بإملاء رسول الله ﷺ إلا أنّ هذا الكتاب كان مذخوراً عند أهل البيت ﷺ ولم يطلع عليه أحد حتى أظهره الإمام الباقر ﷺ^(١٠٧).

ومن المستبعد صدور مثل هذه الروايات عن الأئمة المتأخرين ﷺ فقط، قال السيد فضل الله دام ظلّه في ذكر بعض المبعّدات للحكم بحرمان الزوجة من إرث العقار:

« ثم إنّ المسألة محلّ ابتلاء كلّ مسلم، والمفروض أنّ مثلها لا بدّ أن تكون ممّا يبيّن حكمها بوضوح زمن الرسول ﷺ، فقد كان المسلمون يملكون دوراً وعقارات وأراضي، والواضح من القرآن أنّ حكم هذه الممتلكات حكم غيرها من ممتلكات الميت، تدخل جميعاً في التركة، ويستحقّها الورثة على وزان استحقاق غيرها، فلو كان لها حكم مغاير لحكم غيرها لكان حكماً على خلاف ظاهر القرآن، ولوجب على النبي ﷺ بيانه، وإلا كان تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة، وهو يقتضي إيقاع الناس في الحرام بإعطاء الزوجة ما لا تستحق من تركة زوجها، وحرمان غيرها من حقهم فيها^(١٠٨).

الجواب:

وقد يُجاب:

أولاً: بأن الأحكام تدريجية، كما في غالب الموارد، فلا مانع من بيان أحكام الإرث بالتدرج، ومنها هذا الحكم.

ثانياً: إن هذا الحكم كان مذكوراً في كتاب علي عليه السلام الذي هو بإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (١٠٩)، كما في رواية عبد الملك بن أعين [١٧].

الرد:

إلا أن هذا الجواب غير مقبول في المقام؛ وذلك:

أولاً: لا مبرر لتأخير بيان حكم يتناسب مع الذهنية السائدة آنذاك والمتناغمة مع حرمان المرأة من الإرث، والمجتمع يتقبله برحابة صدر.

ثانياً: إن دعوى كون هذا الحكم مذكوراً في كتاب علي عليه السلام لم تثبت؛ لعدم تمامية سند رواية عبد الملك (١١٠)، مضافاً الى استبعاد افتراض إراءة الإمام عليه السلام كتاب علي عليه السلام لعبد الملك وحده دون أمثال زرارة ومحمد بن مسلم ممن كان أشدّ قرباً واعتماداً.

المناقشة (٣):

اضطراب روايات الحرمان من جهات متعدّدة وبينها تداخل من ناحية الأسانيد والمتون، وبعضها ظاهر أو صريح وبعضها لا يخلو من الإجمال، كما أنه توجد بعض الشواهد في بعضها المبيّنة لمفاد بعضها الآخر؛ فإنّ الأخبار يُفسّر بعضها بعضاً (١١١).

ومن هنا اختلف المحققون في كيفية تبويبها وتنسيق البحث فيها:

فمنهم من سردها كلّها (١١٢).

وبعضهم أضاف إليها الروايات المعارضة (١١٣).

ومنهم من قسمها الى طائفتين (١١٤).

ومنهم من قسّمها الى ثلاث طوائف^(١١٥).

وقد حاول الباحثون إيجاد حلول فنية لكلّ جهة من جهات الاختلاف، وعلى فرض قبولها كلّ منها على حدة بيد أنّه بلحاظ المجموع لا يحصل الاطمئنان إليها. وسوف نُشير الى أهمّ جهات الاختلاف في هذه الروايات:

أولاً: لقد اختلفت روايات الحرمان فيما ذكرته من عناوين ما تُحرم منه الزوجة. وإليك هذه العناوين:

١- القرى، الدور، السلاح، الدوابّ، كما في الرواية [١ و ١٢].

٢- الرباع فقط، كما في رواية علاء بن رزين [٢]، مضافاً الى الحديث الثاني من الباب السابع وهو صحيح ابن أذينة.

٣- الأرض والعقارات، كما في رواية ميسر [٣].

٤- الأرض والعقار، كما في رواية محمّد بن حمّان [٤].

٥- تربة دار أو أرض، كما في الرواية [٥ و ١٥]^(١١٦).

٦- عقار الأرض، كما في رواية جميل [٦].

٧- عقار الدور، كما في رواية حمّد عن زرارة [٧].

٨- الأرض، كما في رواية الصائغ عن أبي جعفر عليه السلام [٨].

٩- الدور والعقار، كما في رواية عبدالمملك عن أحدهما عليهما السلام [١٠].

١٠- رباع الأرض، كما في رواية الصائغ عن أبي جعفر عليه السلام [١١].

١١- الدور والضياع، كما في رواية محمد بن حمران [١٣].

١٢- العقار، كما في الرواية [١٤ و ١٦].

١٣- عقار الرجل، كما في رواية عبد الملك عن أبي جعفر عليه السلام [١٧].

وعلى الرغم من اشتراك بعض هذه العناوين وتكررها ك (العقار) وإمكان الجمع بين بعض هذه العناوين ولو مع تكلف نحو: (العقار والدار والضياع والرباع)، ونحو: (الأرض والتربة).

إلا أنه - وكما ترى - فإنّ بين بعضها الآخر تبايناً واختلافاً كالاختلاف بين المجموعتين المتقدّمتين الأولى والثانية، وإن حاول البعض استفادة القرينية من ذكر الطوب على إرادة الأرض المشغولة بالبناء من المجموعة الثانية.

وكذا نرى الاختلاف بين تينك المجموعتين من جهة وبين العناوين الأخرى ك (السلاح والدواب) من جهة أخرى.

أضف الى ذلك احتمال بعض هذه الروايات على بعض التراكيب اللفظية المركّبة تركيباً إضافياً أو عطفياً قد يوجب تشويشاً في تعيين المراد بها، كما في عنوان (عقار الأرض) فإنّه غير عنوان (الأرض) وكذا عنوان (تربة الدار) فإنّه غير عنوان (الدار).

ثانياً: إنّ بعض تلك العناوين لم يُفْتِ بها أحد من الفقهاء إطلاقاً كالمجموعة الأخيرة (السلاح والدواب) باستثناء الحرّ العامل الذي ديدنه الإفتاء بمضمون الروايات^(١١٧).

ولذا رجّح أحد المحققين وقوع التصحيف في الروایتين [١ و ١٢] وأنّ عبارة (والسلاح والدوابّ) كانت في الأصل بعد عبارة (وترث من المال) فحرّفت عن موضعها^(١١٨).

ثالثاً: التهافت بين بعض روايات الحرمان؛ فقد صرّح في رواية محمّد بن حمران [١٣] بتوريثها البناء المحدث، فكيف يُجمع بينها وبين روايات الحرمان من البناء؟! كما أنّه صرّح في رواية الأحول [١٦] بتوريثها قيمة الشجر والنخل، ومنه يُفهم حرمانها من أعيان الشجر والنخل، فكيف يُجمع بينها وبين رواية موسى بن بكر [١٥] التي خصّت الحرمان بالأرض والتربة!؟

رابعاً: نجد المشكلة أيضاً في العناوين المقابلة التي وردت فيما ترثه الزوجة عيناً وقيمة أو قيمة فحسب، فقد تُشكّل قرينة على تغيير فهمنا لموارد الحرمان. وإليك هذه العناوين التي ترث منها المرأة:

١- المال والفرش والثياب ومتاع البيت، وقيمة النقض والأبواب والجذوع والقصب [١].

٢- المال والرقيق والثياب ومتاع البيت، وقيمة النقض والجذوع والقصب [١٢].

٣- الطوب [٢].

٤- البناء المستحدث [١٣].

٥- السلاح والدوابّ (على احتمال التصحيف) [١ و ١٢].

٦- قيمة البناء [٨].

٧- قيمة البناء والطوب [٧].

٨- قيمة البناء والجذوع والخشب [١٥].

٩- قيمة الطوب والخشب [٥ و ٩ و ١١].

١٠- قيمة الطوب والبناء والخشب والقصب، (والثياب على احتمال) [٣].

١١- قيمة الطوب والنقض [١٤].

١٢- قيمة البناء والشجر والنخل [١٦].

فكيف يُجمع بين هذه العناوين المتباينة؟! سيما أنه قد نُصّ في بعضها على توريثها منها الظاهر في توريثها العين، وفي بعضها نُصّ على توريثها من قيمتها الظاهر في حرمانها من أعيانها!؟

كما ورد في بعضها - كرواية محمد بن حمران [١٣] - توريث الزوجة من البناء المُحدّث في مقابل حرمانها من الدور، ممّا يُشكّل إبهاماً.

ثمّ إذا اعتبرنا العقار شاملاً للدار والشجر والنخل فسوف تُبتلى بتهافت هذا المفاد مع ما دلّ على حرمانها من إرث المذكورات.

وأيضاً فإنّ اشتغال بعضها على عنوان واحد كالعقار فحسب يدلّ على انحصار الحرمان فيه، فيما نجد غيرها مشتملاً على عناوين إضافية، والجمع بين المفادين فيه مزيد إشكال.

خامساً: الاختلاف في تحديد دائرة بعض موارد الحرمان، فهل الحرمان من الأرض مطلقاً ولو كانت بياضاً أو الحرمان من الأرض المشغولة فحسب؟

يُستفاد - من عدم النصّ على الأرض بالخصوص وذكر عناوين أخرى كالعقار والرباع والدار ونحوها في الروايات الأخرى أو بسبب الإجمال [٢ و ٣ و ٦ و ٧ و ٨ و ٩ و

[١١] - خصوص الأرض المشغولة، بل قد يُدعم ذلك من النصّ على توريثها (الطوب والخشب) ونحوهما؛ فإنّه قد يُفهم منه إرادة الأرض المشغولة بالسكنى من (الأرض) لا مطلقاً.

لكن ظاهر بعضها [٣ و ٤ و ٥ و ٨ و ١٥] الإطلاق، واختاره المشهور.

وهذا وإن أمكن دلالته في نفسه على العموم ومع قطع النظر عن غيره، بيد أنّه لاحتمال اتّحاده مع روايات غيره ممّا لا يُستفاد منه ذلك - إن لم نقل باستفادة خلافه - يسقط الاستدلال به، خصوصاً إذا كان احتمال أن يكون ما يُستفاد منه العموم من النقل بالمعنى لما لا يُستفاد منه ذلك مقبولاً عند العقلاء وأهل العُرف كاتّحاد [٤] مع [٦] واتّحاد [٨] مع [١١].

لا يُقال:

إنّ احتمال اتّحاد ما يُستفاد منه العموم مع ما لا يُستفاد منه الخصوص غير مقبول عند العُرف والعقلاء، بل يجب الحكم بتعدّد الحديث، ولو فتحنا هذا الباب في الأحاديث لسقط أكثرها عن الحجّية.

فإنّه يُقال:

قد تقوم في بعض الموارد قرائن تدلّ على اتّحاد الحديث وعدم صدوره مكرّراً بحيث يحصل بها اليقين أو الاطمئنان أو الظنّ للناقد البصير العارف بأحوال الأحاديث وأسنادها ومتونها، فلا يحرز بمجرد تكرّر نقل بعض الأحاديث تكرّر صدوره عن الإمام (عليه السلام)، ولو شككنا في ذلك ليس في البين أصلاً يدفعه.

فإذا أخبر زرارة أو غيره من الشيوخ أحد تلاميذه بحديث في إرث الزوجة مثلاً، وأخبر تلميذه الآخر أيضاً، وهكذا أخبر سائر تلاميذه به لا يستلزم ذلك تعدّد المخبر

به، وأنّ ما ذكره الشيخ لبعض تلاميذه غير ما ذكره لتلميذه الآخر، وإلا فيصير عدد الأحاديث بتكثّر الوسائط وتعدّد التلاميذ في كلّ طبقة خارجاً عن حدّ الإحصاء.

ومع عدم إحراز التعدّد فلا تصل النوبة الى إعمال قواعد التعارض؛ فإنّ الملاك كلّ الملاك في إعمال قواعد باب التعارض أو العموم والخصوص والمطلق والمقيّد وحمل الظاهر على الأظهر إنّما هو تعدّد الحديث والمخبر به، وهكذا ملاحظة بعض الأصول العقلائية الأخر مثل أصالة عدم النقيصة وأصالة عدم الزيادة وتقدّمها على أصالة عدم النقيصة مطلقاً أو في الجملة إنّما يصحّ إذا كان الناقل في مقام نقل عين ألفاظ المروي عنه، وأمّا إذا لم يكن في هذا المقام وكان هناك قرائن على عدم اعتماده على نقل عين اللفظ فحجّية هذه الأصول غير معلومة^(١١٩).

وبسبب هذا التداخل وغيره اختلفت واضطربت أقوال الأصحاب القائلين بالحرمان ولم تستقرّ على اتجاه واحد، بل تشعبت الى عدّة أقوال، بل اختلفت في تعيينها وتعيين قائلها.

وقد عدّها النراقي^(١٢٠) كما يلي:

القول الأوّل: حرمانها من نفس الأرض مطلقاً، سواء كانت بياضاً أم مشغولة بزرع أو شجر أو بناء أو غيرها، عيناً وقيمةً. وحرمانها من عين الآلات كالأبواب والشبّاك والآجرّ واللبن ومن عين الأبنية دون قيمتها، فتُعطي نصيبها من قيمتها. نُسب ذلك إلى الشيخ والقاضي وابن حمزة والحلي.

واختاره المحقّق في الشرائع، والفاضل في المختلف والإرشاد، والشهيد في اللمعة والدروس. وقوّاه في المسالك والمفاتيح. وادّعى عليه الشهرة جماعة في كتبهم كالتحرير والقواعد والإيضاح ونكت الإرشاد وشرح الشرائع للصيمري وشرح الإرشاد للأردبيلي

والمسالك والمفاتيح والكفاية. وعن الخلاف الإجماع عليه. وظاهر هذا القول عدم حرمانها من الأشجار عيناً؛ لعدم صدق الأرض عليها.

القول الثاني: حرمانها من جميع ما ذكر وزيادة أعيان الأشجار، فتُعطي قيمتها، كالألات والأبنية، جعله في القواعد والإيضاح وغيرهما هو المشهور، واختاره في الإيضاح ونسبه إلى والده أيضاً، ونُسب إلى أكثر المتأخرين، بل لم ينقلوا الأوّل، كما لم ينقل بعضهم الثاني. واتّحد القولين بعيد، والظاهر: تغايرهما، واشتهار الأوّل عند القدماء، والثاني عند المتأخرين.

وعلق الزاقي بالقول: والحقّ عندي هو الثاني، وهو مركّب من أمور: أحدها: حرمانها من عين أراضي الرباع. والثاني: حرمانها من عين أراضي الزرع والبستان والقرى والدكاكين والخانات والطواحين والحمامات وغيرها. والثالث: حرمانها من قيمة الأراضي مطلقاً أيضاً. والرابع: حرمانها من عين الأشجار. والخامس: حرمانها من عين الآلات والأبنية. والسادس: عدم حرمانها من قيمة الأشجار والآلات والأبنية.

القول الثالث: حرمانها من أراضي الرباع، وهي الدور والمسكن خاصة، دون أراضي المزارع والقرى والبساتين، وتُعطي قيمة الآلات والأبنية من الدور والمسكن، ولا تُعطي عينها. اختاره المحقق في النافع، ونُسب إلى المفيد والحليّ وصاحب كشف الرموز، ومال إليه في المختلف بعض الميل، وقال في الكفاية: إنّه بعد قول السيد لا يخلو عن قوة.

القول الرابع: حرمانها من عين الرباع خاصة، لا من قيمتها. وهو قول السيد المرتضى، وجعله في الكفاية أقوى، واستحسنه في المختلف وإن استقرّ رأيه أخيراً على الأوّل.

أقول:

هذا، مضافاً الى قول بعض المعاصرين، وهو حرمان غير ذات الولد من عين الأرض التي تكون داراً أو عقاراً فقط، ولا تحرم من عين الأراضي الزراعية، ولا من عين الأبنية وغيرها، وأمّا ذات الولد فلا تحرم من أيّ شيء من التركة^(١٢١)، فيكون قولاً خامساً.

كما أنّ ثمة من ذهب الى عدم الحرمان جزماً فيكون قولاً سادساً، عدا من تردّد.

فمع هذا الاختلاف الفاحش كيف يُطمأن الى هذه الروايات!؟

سادساً: لقد اختلفت هذه الروايات في تعيين من يُحرم من التركة:

١- فمن ناحية قد اشتملت الروايات على لفظ (المرأة) بالمفرد والجمع (النساء)، ولم يرد في الروايات رغم تعددها لفظ (الزوجة)، أجل ورد تفسيرها بذلك من قبل الراوي في رواية [١٦]، كما يُستفاد إرادتها من بعض القرائن كذكر عنوان (الزوج) في بعضها [١ و ٣ و ٥ و ١٢ و ١٥]، وربما يُستفاد إرادته من الضمير المفرد المذكّر [١٣ و ١٦] أو من السياق، واشتمال بعضها على التعليل [٢ و ٣ و ٧ و ٩ و ١٤]، وتضمّن بعضها (الربع والثلث) [٥ و ٧] وهما سهمها الزوجة.

ولكن في الوقت نفسه اشتمل بعضها على لفظ (المرأة أو النساء) مطلقاً وخالياً من أية قرينة [٤ و ٦ و ٨ و ١٠ و ١١]، وهو - كما ترى - عنوان عامّ يشمل البنت والأخت والأمّ والزوجة وغيرها من النساء الوارثات، ومن الواضح للعناوين أهمية بالغة في تحديد الموارث، فيلزم القول بحرمانهنّ طرّاً، ولا قائل به.

ودعوى الجمع بينهما يحمل المطلق على المقيد، غير صحيحة؛ لعدم التنافي بينهما.

٢- ومن ناحية أخرى اختلفت الروايات في تعيين الزوجة المحرومة، فأكثر الروايات دلّ على حرمان الزوجة مطلقاً، ولكن ورد تقييد الحرمان بذات الولد في مقطوعة ابن أذينة، وهي الرواية الثانية من الباب السابع.

واختلف موقف الفقهاء في كيفية التعامل مع هذه الروايات، وبتبعها اختلفت الأقوال، وقد عدّها النراقي قولين^(١٢٢):

القول الأوّل: الفرق بين ذات الولد من الزوج وغيرها، فخصّ الحرمان بغير ذات الولد، وأمّا ذات الولد من زوجها فلا تُحرم من شيء، ذهب إليه المحقق في الشرائع والفاضل، ونفى عنه البأس في المسالك، ونُسب إلى المشهور بين المتأخرين. واحتمل بعض المحققين هذا التفصيل أيضاً في عبارة ابن الجنيد^(١٢٣).

القول الثاني: التعميم، أي: حرمان الزوجة مطلقاً من غير فرق بين ذات الولد وغيرها، ذهب إليه الكليني والمفيد والسيد والشيخ في الاستبصار والحلي والمحقق في النافع وابن زهرة، وجعله في المسالك قوياً متيناً، واختاره جماعة من المتأخرين، وفي الخلاف والسرائر الإجماع عليه. وعلّق عليه النراقي بأنّه الحق.

أقول:

لكن يظهر من الشيخ الصدوق: التفصيل بين الزوجة ذات الولد فلا تُحرم من شيء، وبين غير ذات الولد فتُحرم من عين الرباع دون القيمة^(١٢٤)، فيكون قولاً ثالثاً في المسألة.

ومع وجود هذا الاختلاف الكبير كيف يُطمأنّ حينئذٍ بالحكم المستفاد منها؟!!

سابعاً: لقد اختلف في تعيين نوع الحرمان، هل إنّ الحرمان من العقار ونحوه هو حرمان من العين والقيمة أو من العين فقط دون القيمة؟

ظاهر الروايات الحرمان من العين والقيمة، واختاره المشهور.
لكن ذهب السيد المرتضى الى الحرمان من العين دون القيمة.

ورُدَّ بأنَّ الروايات مبعّدة لتخريج السيد المرتضى تَدُّ فَإِنَّهُ عليه السلام قابل بين عدم الإرث من العقار والإرث من قيمة البناء والشجر وغير ذلك، فلو كانت ترث من القيمة مطلقاً لما كان للتقابل معنى^(١٢٥).

ولكن في مقابل ذلك ادّعي أنّ جملة من الروايات المتقدمة ليست ظاهرة في حرمان الزوجة من إرث الأرض عيناً وقيمة، بل حرمانها عيناً فقط، من قبيل صحيحة الفضلاء المتقدمة؛ حيث قال فيها الإمام عليه السلام: «إنَّ المرأة لا ترث من تركه زوجها من تربة دار أو أرض (وأرض) إلا أن يقوم الطوب والخشب قيمة فتعطي ربعها أو ثمنها»^(١٢٦).

ومثلها رواية الواسطي: «لا ترث امرأة ممّا ترك زوجها من تربة دار ولا أرض إلا أن يقوم البناء والجذوع والخشب فتعطي نصيبها من قيمة البناء، فأما التربة فلا تعطي شيئاً من الأرض ولا تربة دار»^(١٢٧)، ومثلها رواية الصائغ^(١٢٨).

فإنَّ الظاهر من إضافة المنع إلى تربة الدار والأرض أنّ النظر إلى عين الأرض وترابها أي ذاتها، لا ما قد يتولّد فيها وعليها من الأموال الإضافية حتى المالية والقيمة نتيجة الإحياء والبناء.

ولهذا استدرك بلسان الاستثناء فقال: إلا أن يقوم البناء والجذوع والخشب أو الطوب - وهي الآجر - ونحوها، وظاهر الاستثناء الاتصال، مع أنّ الطوب والخشب ليس من الأرض، فكيف استثنى منها؟!!

والظاهر أنّ أقرب المعاني لمثل هذا التركيب ليس هو ما فعله المشهور من حمل الاستثناء على الانقطاع، بل ينبغي الحفاظ على ظهوره في الاتصال مع كون المستثنى هو الإضافات الحاصلة في القيمة والمالية سواء بالنسبة إلى ذات البناء أو الأرض وما أحدث فيها وعليها بسبب الإحياء والبناء من المالية، فيكون المتفاهم عُرفاً من مثل هذا التركيب: أنّها لا ترث من العين والتربة، ولكنها ترث أصل حقها من التركة بأن تعطى من قيمة الأرض وما عليها بسبب البناء والإحياء بما فيها مالية الأرض ومنفعة المكان الحاصلة بذلك، فتعطى ربعها أو ثمنها.

وهذا الاستظهار يكون أوضح إذا استظهرنا رجوع الضمير في ربعها وثنمها إلى المرأة، لا إلى قيمة الطوب، كما لا يخفى.

إن قيل:

إذا كان المقصود ذلك فلماذا لم يُصرّح في شيء من هذه الروايات بإعطائها من قيمة نفس الأرض كما صُرح بإعطائها من قيمة البناء والخشب والطوب؟

قلنا:

من المظنون قوياً أنّ قيمة الأرض وقتئذٍ كانت تحسب من خلال قيمة البناء والإحياء، وأنّ ذات الأرض المجردة الخالية من الإحياء والبناء لم تكن ذات قيمة، بل بناءً على أنّ الأرض تملك بالإحياء وأنّ المالك إنّما يملك حياتها لا ذات الرقبة وإنّما يكون له حق الاختصاص بها، فتمام مالية الأرض إنّما كانت بمالية البناء عليها والإحياء فيها، فاكتفت الروايات في مقام تحديد سهم الزوجة من مالية الأرض بذكر قيمة البناء وما على الأرض أو فيها من آثار الإحياء والبناء.

فالتعبير بإعطائها من قيمة البناء والطوب والخشب ونحو ذلك يمكن أن يكون المقصود منه عرفاً التفكيك بين العين والمالية أو الرقبة والمنفعة، وأنّ الزوجة لا ترث من الأصل ولكن ترث من الفرع، ويكون المراد بالأصل العين أو الرقبة، والمراد بالفرع المالية أو المنفعة للأرض.

وقد طبق عنوان الأصل والفرع في بعض هذه الروايات بهذا المعنى، كما في رواية علاء عن محمد بن مسلم المتقدمة، وفيها: «قلت: كيف ترث من الفرع ولا ترث من الأصل شيئاً؟ فقال: ليس لها منهم نسب ترث به...» (١٢٩).

بل مثل رواية الأحول عن أبي عبد الله عليه السلام [١٦]، وما ورد في ذيلها: «يعني من البناء الدور» قوي الظهور في أنّ المراد إعطاؤها قيمة الدور بما فيها قيمة رقبة أرضها، أي قيمة الدور بما هي دور لا بما هي آجر وطوب، فتحمل سائر الروايات عليها.

كما أنّ التعبير بالاعطاء أو إعطاء حقها أو ربعها وثمانها الوارد في السنة هذه الروايات يجعلها ظاهرة في النظر إلى مقام التقسيم والافراز لحقوق الورثة وبيان أنّ حقها من التركة - وهو الربع أو الثمن - لا يُعطى من عين الأرض والعقار، بل يعطى لها من سائر التركة، ومثل هذا بيان عرفي، فإنّه إذا قال الأب لأبنائه مثلاً هذا البيت لكم إلا أنّ فلاناً لا تعطوه الغرفة الفلانية فإنّه لا يعني حرمانها من أصل الاستحقاق بل يعطى حقها من سائر الغرف؛ أو قال: لا تعطوه من عينها كان معناه أنّه يعطى حقّه من المالية والقيمة.

كما أنّ هذا هو المناسب، بل الظاهر من التعليل الوارد بشأن هذا الحكم في جملة من الروايات كصحيح محمد بن مسلم [٧]؛ فإنّ علّة الافساد على سائر الورثة إنّما تنشأ من إرثها من العين دون المالية، ولهذا جعل هذا التعليل في أكثر الروايات المعلّلة

تعليلاً لإرثها من قيمة البناء أيضاً، كما أنّ ظاهر التعليل - كما ذكرنا سابقاً - انخفاض نسبة المواريث لهم ولها بلحاظ أصل السهام لا تغيّرها. لاحظ رواية حمّاد ورواية محمد بن سنان المتقدمين^(١٣٠).

ومن هنا قال المحقق الأردبيلي^{تدوّن} في المقام: «وأنت تعلم أنّ هذه الحكمة إنّما تقتضي الحرمان من عين تلك الأمور لا قيمتها، فافهم»^(١٣١).

فالحاصل:

أنّ مجرّد سكوت الروايات عن التصريح بإعطائها من قيمة الأرض لا ينبغي أن يجعل دليلاً على حرمانها من الأرض عيناً وقيمة.

بل بقرينة ظهور الاستثناء في الاتصال لا الانقطاع، وظهور التأكيد في بعض الروايات بعدم الاعطاء من تربة الأرض في النظر إلى العين دون المالية، وظهور التعبير بإعطائها من قيمة البناء الوارد في بعض الروايات في إعطاء قيمة البناء والدور بما هي دور قائمة وتستحق البقاء على الأرض والتي هي قيمة الأرض خصوصاً في تلك الأيام، وظهور التعليل بمنع الزوجة من إدخال زوج جديد يتلاعب برباع وعقار سائر الورثة في إرادة حفظ عين العقار لهم لا أكثر.

ومجموع هذه النقاط إن لم توجب ظهور الروايات المفصلة في أنّ المراد حفظ عين الدور والعقار لسائر الورثة لا حرمان الزوجة من أصل حقها من المالية أو منفعة الأرض.

ويكون هذا نظير ما إذا قال: هذا البيت يكون لولدي بالسويّة من بعدي ولكن لا يعطى للبنات من الجانب الغربي مثلاً فإنّ ظاهره إعطاء حقهنّ من سائر الجوانب لا حرمانهنّ من أصل فرضهنّ.

فلا أقل من أنها مجملة ومحملة لهذا المعنى قوياً بحيث لا يكون فيها ظهور في أكثر من حرمان الزوجة من عين العقار لا أكثر، فتبقى القيمة والمالية للدور والمسكن والعقارات بما فيها منفعة نفس الأرض باقية تحت إطلاق أدلة التوريث.

نعم، الروايات التي اقتضت على ذكر أنّ المرأة لا ترث من العقار أو الأرض شيئاً من دون تفصيل واستثناء لقيمة البناء ونحوه - كما في صحيح زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة - ظاهر إطلاق الشيء فيها نفي الإرث من المالية أيضاً، إلا أنه من المطمأن به أنّ هذه الرواية تقطع لنفس الروايات المفصلة والمنقولة عن زرارة ومحمد بن مسلم وليس حديثاً مستقلاً؛ لوحدة الرواية فيها عن المعصوم، بل أكثر هذه الأحاديث ترجع إلى حديث واحد أو حديثين.

بل إنّنا لو استظهرنا من روايات التفصيل أنّ المقصود حرمان الزوجة من إرث العين دون المالية كانت بنفسها قرينة على إرادة نفس المعنى من عدم الإرث من الأرض شيئاً خصوصاً ما كان ظاهراً في عدم الإرث حتى من البناء، كما في رواية عبد الملك عن أحدهما عليه السلام [١٠].

وقال المحقق الشعراني تدوّن في تعليقه على كتاب الوافي الشريف في ذيل روايات الحرمان: «قوله: (لا يرثن من الأرض ولا من العقار شيئاً) والعقار كلّ ما لا ينقل من الأموال سواء كان داراً أو رحىً أو بستاناً أو معصرة زيت أو أرضاً معدة للزراعة. وأكثر الأراضي خصوصاً في العراق وما والاها كانت من المفتوحة عنوة، وكان ملك الناس إياها تبعاً لملك الآثار والحقوق، وعدم الإرث هنا عدم الإرث من العين، ولا ينافي ثبوت القيمة بدليل آخر. ومذهب السيد المرتضى أنّ المرأة تحرم من العقار عيناً لا قيمة بمعنى أنّ للورثة أن يعطوها ثمن قيمة العقار أو ربعها ويستخلصوا الملك لأنفسهم،

وهذا معنى حرمان الزوجة من العقار لا أنها لا تستحق ماليتها عيناً وقيمة. والمشهور أنها تحرم من الأرض مطلقاً ومن آلات البناء والأشجار ومثلها عيناً وترث قيمة. وهذا مسلم في الأراضي المفتوحة عنوة، وأمّا غيرها فقول السيد أرجح وأولى؛ لأنه موافق لظاهر القرآن؛ لأنّ مفاد الآية عموم إرث الزوجة من جميع التركة عيناً، ويخصّص بمقتضى الروايات، وما شك في تخصيصه يبقى على العموم، ولا تدل الروايات على محروميتها من قيمة الأراضي إلا بسكوت الإمام (عليه السلام) عن ذكر قيمة الأرض مع ذكره (عليه السلام) قيمة الآلات.

وهذا غير كافٍ في التخصيص، فلعله (عليه السلام) لم يذكر قيمة الأرض لأنّ أكثر الأراضي خصوصاً ما كان بيد الشيعة في الكوفة ونواحيها من المفتوحة عنوة، وكان ملكهم لها حق اختصاص بسبب تملك الآلات، وقيمة الأراضي كانت قيمة حق التصرف في الأرض لقبالته من السلطان سنين معينة أو غير معينة، وكان تصرفهم في الأرض نظير تصرف المستأجرين لملك المنفعة، فكما أنه إذا مات المستأجر وكان لمنعته وتصرفه في مورد الإجارة قيمة ورثت منها الزوجة كذلك حق الاختصاص في الأراضي المفتوحة عنوة. وسكوته (عليه السلام) عن ذكر قيمة هذا الحق لا يدلّ على عدم إرثها؛ لأنه (عليه السلام) ذكر ما ذكر تمثيلاً ليقاس عليه الباقي.

ومما يدلّ على أنّ حق الاختصاص بالأرض أيضاً ممّا ترثه الزوجة أنّ بعض فقهاءنا ذكروا في قيمة الأشجار والبناء أنها ترث قيمة الأشجار الثابتة في الأرض الباقية إلى أن تبنى، وكذلك الآلات لا قيمة الشجرة المقلوعة والآلات الخارجة بعد خراب البناء. ولا ريب أنّ حق الاختصاص في الأرض داخل في القيمة بهذا الطريق؛ إذ لو لم يكن لها حق في الأرض لم يكن وجه لأخذ قيمة الهيئة والبناء والشجر في المعاملات»^(١٣٢). كذا قيل.

أقول:

وأنت - كما ترى - كم في هذا البيان من التكلّف؛ فلو كنّا وهذه الروايات فالفهوم عُرفاً من الحرمان فيها هو الحرمان من العين والقيمة؛ بقريئة المقابلة بينها وبين تقويم الطوب والخشب، سيما مع التأكيد على الحرمان من الأرض وتكراره في رواية الواسطي: « لا ترث امرأة ممّا ترك زوجها من تربة دار ولا أرض إلا أن يقوم البناء والجذوع والخشب فتعطى نصيبها من قيمة البناء، فأما التربة فلا تعطى شيئاً من الأرض ولا تربة دار» (١٣٣).

وأما دعوى عدم كون للأرض قيمة في الزمان السابق؛ لكونها مواتاً، فهي من عجائب الأمور؛ فيا ترى هل كلّ الاراضي كانت مواتاً ثمّ مُلكت بالإحياء؟ وما هو حال الأرض المملوكة بالشراء حينئذٍ؟ وليت شعري كيف يلتئم دعوى الحرمان من الأرض قيمة لا عيناً مع دعوى عدم كون للأرض عديمة القيمة؟! وكيف يتناسب هذا مع تأكيد نفي الإرث في إحدى عشرة رواية، كقوله: « لا ترث من الرباع شيئاً» [٢]، و «لا يرثن من الأرض ولا من العقار شيئاً» [٤] ونحوها [٦ و ٧ و ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٣ و ١٤ و ١٦ و ١٧]؟!.

كما أنّ دعوى كون قيمة الأرض تابعة لقيمة البناء - على فرض قبولها - غير دعوى كونها عديمة القيمة.

وأيضاً دعوى كون الأرض التي لا تورث من الأراضي المفتوحة عنوة التي لا تُملك - كما احتمله صاحب الدعائم - أغرب وأغرب؛ إذ ما خصوصية الزوجة فتُحرم دون غيرها من الورثة؟! وما حال غيرها من الأراضي؟!.

أهمّ نتائج البحث في القسم الأوّل:

مجموع الروايات التي استُدلّ بها لحرمان الزوجة من العقار سبعة عشرة، كما أوردها الحرّ العاملي في وسائل الشيعة، وتعرّض الاستدلال بها لإشكاليات خاصّة وعمامة:

أولاً: الإشكاليات الخاصّة:

- ١- إنّ صحيحة زرارة [١] مبتلاة بالتصحيح وأنها متّحدة مع موثقة زرارة [١٢].
- ٢- في متن صحيحة العلاء بن رزين [٢] اضطراب، والتعبير عن الزوجة بأنّها دخيل لا يخلو من حزارة.
- ٣- إنّ اختلاف النسخ في ضبط بعض ألفاظ معتبرة ميسر بيّاع الزطي [٣] يُعتبر عنصراً مضعفاً للاستدلال بها.
- ٤- إنّ صحيحة محمّد بن حمران [٤] من المحتمل قوياً اتّحادها مع حسنة جميل [٦]، بل هي مقتطعة من موثقة محمّد بن حمران عن محمّد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام [١٣]، وطراً عليها التصحيح، كما يُحتمل قوياً اتّحادها مع غيرها أيضاً كحسنة حمّاد [٧].
- ٥- إنّ حسنة الفضلاء [٥] مبتلاة بالتصحيح.
- ٦- إنّ حسنة جميل [٦] فيها إجمال، وأنها مقتطعة من صحيحة زرارة [١٣]، وقد مرّ احتمال اتّحادها مع صحيحة [٤].
- ٧- تقدّم احتمال اتّحادها مع الروایتين [٤] و [٦].
- ٨- إنّ رواية يزيد الصائغ عن أبي عبد الله عليه السلام [٨] متّحدة مع حديثه الآخر عن أبي جعفر عليه السلام [١١]، مضافاً إلى عدم تمامية سنده، ولا تخلو بعض مقاطعه من تأمل.

ارث الزوجة من العقار - في ضوء النص الحديثي - تحليل ونقد/ ٢

٩- إنّ صحيحة حمّاد [٩] متّحدة مع حديثه الآخر في الحسن عن زرارة ومحمّد بن مسلم [٧].

١٠- إنّ موثّقة عبد الملك بن أعين [١٠] مقتطعة من رواية الصّفّار [١٧].

١١- إنّ رواية يزيد الصّائغ [١١]، وقد تقدّم اتّحاده مع [٨]، مضافاً الى ضعف في السند والمتن.

١٢- إنّ موثّقة زرارة [١٢] متّحدة مع صحيحته الأولى [١]، وحينئذٍ فيسري فيها احتمال التصحيف أيضاً وأنّ عبارة (والسلاح والدوابّ) كانت في الأصل بعد عبارة (وترث من المال) فحرّفت عن موضعها^(١٣٤).

١٣- إنّ موثّقة محمّد بن حمران [١٣] متّحدة مع صحيحته الأخرى [٤].

١٤- إنّ مكاتبة ابن سنان [١٤] ضعيفة سنداً، وابتلاء متنها ببعض الإشكاليات.

١٥- إنّ معتبرة موسى بن بكر الواسطي [١٥] متّحدة مع صحيحة الفضلاء [٥].

١٦- إنّ موثّقة مؤمن الطاق [١٦] من المحتمل قوياً اتّحاده مع غيرها من الروايات [وهي: ١ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ٩ و ١٢ و ١٣ و ١٥].

١٧- إنّ رواية الصّفّار [١٧] ضعيفة السند.

ثانياً: الإشكاليات العامّة:

١- عدم تمامية دعوى تواتر روايات الحرمان، فالروايات السبعة عشرة كلّها ترجع الى سبعة أحاديث، ولكن إذا أسقطنا الضعاف منها كروايتي يزيد الصّائغ [٨ و ١١] ومكاتبة محمّد بن سنان [١٤] فسوف يتنازل العدد المعتبر الى أقلّ من ذلك، فيصبح عدد الروايات المعتبرة خمس روايات، لا أكثر.

- ٢- استبعاد الحكم بالحرمان؛ إذ لا عين ولا أثر لهذا الحكم في الروايات الواردة عن النبي ﷺ وأمير المؤمنين (عليه السلام) وسائر الأئمة (عليهم السلام) الى زمان الإمامين الصادقين (عليهما السلام).
- ٣- اضطراب روايات الحرمان من جهات متعدّدة وبينها تداخل من ناحية الأسانيد والمتون، وبعضها ظاهر أو صريح وبعضها لا يخلو من الإجمال، كما أنّه توجد بعض الشواهد في بعضها المبيّنة لمفاد بعضها الآخر؛ فإنّ الأخبار يُفسّر بعضها بعضاً.

للبحث صلة...

الهوامش

- (١) النساء: ١٢.
- (٢) أنظر: وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢٠٥ - ٢١١، ب ٦ من ميراث الأزواج.
- (٣) أنظر: مواهب الرحمن (السبزواري) ٧: ٣٠٧. قلائد الدرر (الجزائري): ٣٤٩.
- (٤) أنظر: الانتصار (المرتضى): ٥٨٥.
- (٥) لمزيد الاطلاع راجع: جواهر الكلام (النجفي) ٣٩: ٢٠٧ - ٢١٧. مستند الشيعة (النراقي) ١٩: ٣٥٩ - ٣٨٨. وانظر أيضاً: مجلة فقه أهل البيت عليه السلام، الأعداد: ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨. وغيرها من مصادر فقه الإمامية.
- (٦) النساء: ١٢.
- (٧) المغني (ابن قدامة) ٧: ١٨.
- (٨) ولم يُخالف فيه من المتقدمين سوى ابن الجنيد الإسكافي.
- (٩) أنظر: وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢٠٥ - ٢١١، ب ٦ من ميراث الأزواج.
- (١٠) أنظر: مواهب الرحمن (السبزواري) ٧: ٣٠٧. قلائد الدرر (الجزائري): ٣٤٩.
- (١١) لمزيد الاطلاع راجع: جواهر الكلام (النجفي) ٣٩: ٢٠٧ - ٢١٧. مستند الشيعة (النراقي) ١٩: ٣٥٩ - ٣٨٨. وانظر أيضاً: مجلة فقه أهل البيت عليه السلام، الأعداد: ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨. وغيرها من مصادر فقه الإمامية.
- (١٢) الكافي (الكليني) ٧: ١٢٧ - ١٣٠.
- (١٣) من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ٤: ٣٤٧ - ٣٤٩.
- (١٤) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ٢٩٧ - ٣٠١.
- (١٥) الاستبصار (الطوسي) ٤: ١٥١ - ١٥٤، ب ٩٤.
- (١٦) المصدر السابق ٤: ١٥٤ - ١٥٥.
- (١٧) وأمّا الطباطبائي فهو وإن زادها الى (٢١) رواية، وعبر بأنّها كثيرة جداً، إلا أنّه جمع الروايات الدالّة مع الروايات المعارضة - وهنّ ثلاث - كما فصل بين موثقة زرارة ورواية طربال فجعلهما اثنتين. [رياض المسائل (علي الطباطبائي) ١٢: ٥٨٣ - ٣٦٤].

- (١٨) مستند الشيعة (النراقي) ١٩: ٣٦٠.
- (١٩) رياض المسائل (علي الطباطبائي) ١٢: ٥٨٣. جواهر الكلام (النجفي) ٣٩: ٢١٠.
- (٢٠) جواهر الكلام (النجفي) ٣٩: ٢١٠.
- (٢١) رياض المسائل (علي الطباطبائي) ١٢: ٥٨٢. جواهر الكلام (النجفي) ٣٩: ٢١٠.
- (٢٢) رياض المسائل (علي الطباطبائي) ١٢: ٥٨٢. جواهر الكلام (النجفي) ٣٩: ٢١٠.
- (٢٣) رياض المسائل (علي الطباطبائي) ١٢: ٥٨٣.
- (٢٤) جواهر الكلام (النجفي) ٣٩: ٢١٠.
- (٢٥) رياض المسائل (علي الطباطبائي) ١٢: ٥٨٢ - ٥٩٠..... ٥٩١.
- (٢٦) مستند الشيعة (النراقي) ١٩: ٣٥٩ - ٣٦٦..... ٣٨٨.
- (٢٧) جواهر الكلام (النجفي) ٣٩: ٢٠٧ - ٢١٦..... ٢١٩.
- (٢٨) (قرى) القاف والراء والحرف المعتلّ أصل صحيح يدلّ على جمع واجتماع، من ذلك القرية، سُمّيت قرية لاجتماع الناس فيها. وجمع القرية قُرى، مثل: كُسُوَة وكُسى [معجم مقاييس اللغة (ابن فارس) ٥: ٧٨]. وذكر الجوهري أنّها جمعت على غير قياس؛ لأنّ ما كان على (فَعْلَة) بفتح الفاء من المعتلّ فجمعه ممدود، مثل: رَكُوَة وركاء وظبّية وظباء. ويُقال: (قَرْيَة) لغة يمانية، ولعلّها جمعت على ذلك، مثل: ذِرْوَة وذُرَى لِحْيَة ولُحَى [الصحاح (الجوهري) ٦: ٢٤٦٠]. والقرية أيضاً المصر الجامع، وفي كفاية المتحفّظ: «القرية كلّ مكان اتّصلت به الأبنية واتّخذ قراراً، وتقع على المدن وغيرها» [تاج العروس (الزبيدي)، ٢٠: ٧٠، مادّة (قرى)]. ومن هنا قال بعضه المعاصرين: وقد يكون المراد من (القرى) المدن والمساكن التي تُبنى لاجتماع الناس ومجاورة بعضهم لبعض. [أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٤٩].
- (٢٩) النُقْض - بكسر النون - المنقوض من البناء [الوافي (الفيض الكاشاني) ٢٥: ٧٨١].
- (٣٠) الجذوع: جمع جذع، وهو ساق النخلة [مستند الشيعة (النراقي) ١٠: ٣٦٦].
- (٣١) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢٠٥ - ٢٠٦، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ١.
- أقول: ادّعى آية الله الصافي أنّ هذا الحديث متّحد مع الحديث ١٢. [أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٤٧ - ٤٨].

- (٣٢) رسائل الشهيد الثاني (الشهيد الثاني) ١: ٤٥٢.
- (٣٣) إيضاح الفوائد (فخر المحققين) ٤: ٢٤١.
- (٣٤) رسائل الشهيد الثاني (الشهيد الثاني) ١: ٤٥٣.
- (٣٥) رسائل الشهيد الثاني (الشهيد الثاني) ١: ٤٥٣.
- (٣٦) إيضاح الفوائد (فخر المحققين) ٤: ٢٤١.
- (٣٧) رسائل الشهيد الثاني (الشهيد الثاني) ١: ٤٥٣.
- (٣٨) مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ١١: ٤٤٦.
- (٣٩) غاية المراد (الشهيد الأول) ٣: ٥٨٦.
- (٤٠) كفاية الأحكام (المحقق السبزواري) ٢: ٨٥٩.
- (٤١) المناهل (المجاهد): ٦٩١.
- (٤٢) كفاية الأحكام (المحقق السبزواري) ٢: ٨٥٩.
- (٤٣) النجعة في شرح اللمعة (التستري) ١٠: ٤٥٩.
- (٤٤) الطوبى - بالضم - الأجر بلغة أهل مصر [الوافي (الفيض الكاشاني) ٢٥: ٧٨٢].
- (٤٥) الرباع: «جمع الربيع، وهو الدار بعينها حيث كانت... والمحلة والمنزل...» [القاموس المحيط (الفيروزآبادي) ٣: ٢٤. الصحاح (الجوهري) ٣: ١٢١١]، أو هو دار الإقامة [الفائق في غريب الحديث (الزمخشري) ٢: ١٣].
- (٤٦) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ٢٦: ٢٠٦، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٢.
- (٤٧) أنظر: مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٤٢.
- (٤٨) العقارات: جمع عقار، والعقار - بالفتح - الأرض والضياع والنخل. [كتاب العين (الفراهيدي) ١: ١٥١. الصحاح (الجوهري) ٢: ٧٥٤. النهاية في غريب الحديث والأثر (ابن الأثير) ٣: ٢٧٤]. والعقر: القصر الذي يكون معتمداً لأهل القرية يلجأون إليه. وعقر الدار: أصلها، وقيل: وسطها، وقيل: محلة القوم بين الدار، كان هناك بناء أو لم يكن، والعقيرى والعقار مثله. وعقر الحوض: مؤخره حيث تقف الإبل إذا وردت. وعقر النار: مجتمع جمرها أو معظمها أو موضعها. [المحيط في اللغة (الصاحب بن عباد) ١: ١٥٩. معجم مقاييس اللغة (ابن فارس) ٤: ٩٤. وانظر: الصحاح (الجوهري) ٢: ٧٥٥. مفردات ألفاظ القرآن الكريم (الراغب الإصفهاني): ٥٧٧]. وعقار البيت: المصون من متاعه الذي لا

يُبتدل [الفائق في غريب الحديث (الزمخشري) ١: ٣٥٧]. وقال الفيومي: «العقر: أصل كل شيء. وعقر الدار: أصلها في لغة أهل الحجاز... وعقرها: معظمها في لغة غيرهم... والعقار - مثل سلام - كل ملك ثابت له أصل كالدار والنخل. قال بعضهم: ربّما أُطلق على المتاع» [المصباح المنير (الفيومي) ٢: ٤٢١].

هذا، واستظهر لطف الله الصافي من بعض اللغويين: أنّ العقر يُقال على كل شيء له أصل، فالعقر بمنزلة الفرع، فلا يقال في الأرض الخالية عقر، لكن يقال: عقر الدار وعقر الحوض وعقر الروضة وعقر البستان وغيرها. [أنظر: مجلة فقه أهل البيت عليه السلام، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٤٣].

تعليق:

لقد رأيت أنّ اللغويين بين من فسّر العقار بالأصل وبين من فسّره بما كان له أصل، أي: الفرع الذي له أصل. وعلى كلا المعنيين أنّ لفظ (الأصل) يستلزم وجود فرع، فلا داعي للإصرار على أنّه بمعنى الفرع لا غير. ومن هنا يتّجه ما ادّعاه الشيخ الصافي من عدم إطلاق العقار على الأرض الخالية، سواء أريد بالعقار الأرض المبنية نفسها أو البناء الذي فوقها.

وقد أفاد أحد المحققين المعاصرين أنّ: «كل شيء يكون في معرض تحوّل عن جريان الحياء، فهو عقير وعافر ومعقور. وقد يُطلق على أصل شيء ومبدأ جريان أو منتهاه باعتبار خروجه عن الجريان والتحوّل، فيقال: عقر الشيء، والعقر اسم مصدر، وهو الحاصل عن التغيّر والتحوّل، كما في دية الفرج المغصوب المعقور، أو الصداق والمهر بعد الوطء في البكر، وكذلك محلّة القوم في وسط الدار والحوض»، ثمّ قال: «والعقار: ما يتحوّل من أراضي الموات بالإحياء، فاللّازم ملاحظة قيود الأصل، وإلا فيكون تجوّزاً» [التحقيق في كلمات القرآن الكريم (المصطفوي) ٨: ١٩٣ - ١٩٤].

تعليق:

إنّ هذا البيان من هذا المحقّق - سواء قبل أو رفض - إنّما هو تحليل صرف لتعيين منشأ اللفظ وأصل الاشتقاق، ولا يُعيّن المعنى المستعمل؛ إذ لا ملازمة بين منشأ الاشتقاق وبين المعنى المستعمل فيه اللفظ.

(٤٩) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢٠٦ - ٢٠٧، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٣.

- (٥٠) مستند الشيعة (النراقي) ١٠: ٣٦٩.
- (٥١) المصدر السابق ٢٦: ٢٠٧، ح ٤.
- أقول: ادعى آية الله الصافي أن هذا الحديث متّحد مع الحديث ٦. [أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٤٧]؛ لأنّ لجميل ومحمّد بن حمران كتاب حديث مشتركاً [جامع الرواة وإزاحة الشبهات (محمّد علي الأردبيلي) ١: ١٦٥].
- (٥٢) مفتاح الكرامة (محمّد جواد العاملي) ٨: ١٩٣.
- (٥٣) كذا في نسخة الكافي المطبوعة. وفي بعض نسخ الكافي والوافي والظاهر من نسخة الوسائل: (إن كان له ولد) [أنظر: الكافي (الكليني) ٧: ١٢٨، ح ٣. الوافي (الفيض الكاشاني) ٢٥: ٧٨١، ح ٥]. ولكن ما بين المعقوفين سقط من الوسائل من قبل النسخ لا من قبل الشيخ الحرّ؛ لأنّه علّق على هذه الجملة الشرطية بقوله: « لا تصريح فيه بأنّ الولد منها، فيحمل على وجود ولد للميت من غيرها ». وفي الاستبصار: «... أو ثمنها إن كانت من قيمة الطوب... » [الاستبصار (الطوسي) ٤: ١٥١، ح ٥٧٠]، وفي التهذيب: «... أو ثمنها إن كان من قيمة الطوب... » [تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ٢٩٨، ح ١٥١، ح ١٠٦٤].
- (٥٤) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢٠٧ - ٢٠٨، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٥.
- (٥٥) أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٤٧.
- (٥٦) المصدر السابق ٢٦: ٢٠٨، ح ٦.
- (٥٧) أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٤٢ - ٤٣.
- (٥٨) جامع الرواة (محمّد علي الأردبيلي) ١: ١٦٥.
- (٥٩) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢٠٨، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٧.
- (٦٠) أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٤٣.
- (٦١) المصدر السابق ٢٦: ٢٠٨ - ٢٠٩، ح ٨.
- (٦٢) أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٤٤.

- (٦٣) أنظر: المصدر السابق: ٤٤.
- (٦٤) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢٠٩، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٩.
قال آية الله الصافي: يُحتمل اتّحاده مع [ح ٧]. [أنظر: مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٤٤].
- (٦٥) أنظر: مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٤٤.
- (٦٦) أنظر: المصدر السابق: ٤٤.
- (٦٧) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢٠٩، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ١٠.
- (٦٨) المصدر السابق ٢٦: ٢١٠، ح ١١. وقد تقدّمت الإشارة الى أنّه متّحد مع [ح ٨].
- (٦٩) أنظر: مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٤٣.
- (٧٠) وروي أيضاً بسند آخر: الحسن بن محمد بن سماعة عن الحسن بن محبوب عن خطّاب [=ابن] أبي محمد الهمداني عن طربال بن رجاء عن أبي جعفر (عليه السلام): «إنّ المرأة لا ترث مما ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدوابّ شيئاً، وترث من المال والرقيق والثياب ومتاع البيت ممّا ترك، ويقوم نقض الأجداع والقصب والأبواب، فتعطى حقها منه». [وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢١٠، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ١٢].
أقول: وهذا الطريق ضعيف، لكن هذا لا يضرّ ما دام الطريق الآخر صحيحاً.
- (٧١) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢٠٥ - ٢٠٦، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ١.
أقول: ادّعى آية الله الصافي أنّ هذا الحديث متّحد مع الحديث ١٢. أنظر: مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٤٧ - ٤٨].
- (٧٢) النجعة في شرح اللمعة (التستري) ١٠: ٤٥٩.
- (٧٣) الضيعة والضياع أيضاً مستعملان في معان متعدّدة، منها العقار ومنها الأرض المغلّة، ومنها المنازل. قال الليث: «الضياع المنازل، سمّيت ضياعاً لأنها إذا ترك تعهدها وعمارتها تضيع» [لسان العرب (ابن منظور)، ٨: ٢٣٠، مادة (ضيع)].
- (٧٤) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢١٠، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ١٣.
- (٧٥) قال ابن فارس: «وأما تسميتهم العقار ضيعة فما أحسبها من اللغة الأصيلية، وأظنّه من

محدثات الكلام. وسمعت مَنْ يقول: إِنَّمَا سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّهَا إِذَا تَرَكَ تَعَهَّدَهَا ضَاعَتْ. فَإِنْ كَانَ كَذَا فَهوَ دَلِيلٌ مَا قَلْنَا هُ مِنْ الْكَلَامِ الْمَحْدُوثِ» [معجم مقاييس اللغة (ابن فارس) ٣: ٣٨٠].

(٧٦) القاموس المحيط (الفيروزآبادي) ٣: ٥٨. الصحاح (الجوهري) ٣: ٢٥٢. المصباح المنير (الفيومي) ٢: ٣٦٦.

(٧٧) القاموس المحيط (الفيروزآبادي) ٣: ٥٨.

(٧٨) أراد بـ «ما أشبههما»: ما لا ضرر في المشاركة فيه [الوافي (الفيض الكاشاني) ٢٥: ٧٨٦].

(٧٩) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢١٠ - ٢١١، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ١٤.

(٨٠) في طريق الصدوق الى محمد بن سنان: علي بن العباس عن قاسم بن الربيع الصحّاف الكوفي [مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه (الصدوق) ٤: ٤٢٩، المشيخة]، وهما ضعيفان. [خلاصة الأقوال (العلامة الحلي): ٢٣٤، رقم (١٩)، و ٢٤٨، رقم (٨)، القسم الثاني. وانظر: مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٥١ - ٥٢]. هذا مع قطع النظر عن الراوي المباشر، وهو محمد بن سنان الذي لم تثبت وثاقته على ما هو المعروف بين المحققين [المفيد من معجم رجال الحديث (الجواهرى): ٥٣٥، رقم (١٠٩١٤ - ١٠٩٠٩ - ١٠٩٣٦)].

(٨١) أنظر: مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٥١.

(٨٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢١١، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ١٥.

(٨٣) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢١١، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ١٦.

(٨٤) أنظر: مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٥٢.

(٨٥) أنظر: مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٥٢.

(٨٦) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢١٢، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ١٧.

(٨٧) خلاصة الأقوال (العلامة الحلي): ٢٥١، رقم (٥٩).

(٨٨) رجال ابن داود (ابن داود الحلي): ١٨٥، رقم (١٥١٣).

(٨٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه (الصدوق) ٤: ٤٥٣.

- (٩٠) رسالة في المواريث (الأنصاري): ١٩٠.
- (٩١) بصائر الدرجات (الصقّار): ٣٤٢، ح ١٨.
- (٩٢) المفيد من معجم رجال الحديث (الجواهري): ٧٢٣ - ٧٢٤.
- (٩٣) الفهرست (الطوسي): ١٠٨، رقم (٢١١).
- (٩٤) المفيد من معجم رجال الحديث (الجواهري): ١٨١، رقم (٣٦٤٦ - ٣٦٤٥ - ٣٦٥٥).
- (٩٥) مستند الشيعة (النراقي) ١٩: ٣٦٠.
- (٩٦) المسائل الصاغانية (المفيد): ٩٨، م (٧). رياض المسائل (علي الطباطبائي) ١٢: ٥٨٣.
- جواهر الكلام (النجفي) ٣٩: ٢١٠.
- (٩٧) جواهر الكلام (النجفي) ٣٩: ٢١٠.
- (٩٨) أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٥٣ - ٥٥.
- (٩٩) أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العدد: ٤٦، مقال (ميراث الزوجة من العقار) لآية الله السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي، العدد ٤٦: ١٥.
- (١٠٠) أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٤٨ - ٤٩، ٥٠، ٥٢.
- (١٠١) أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٥٢.
- (١٠٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢٠٧ - ٢٠٨، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٥.
- (١٠٣) أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٥٤.
- (١٠٤) أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٥٠.
- (١٠٥) أقول: إنها ضعيفة السند.
- (١٠٦) أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العدد: ٤٥، مقال (ميراث الزوجة من العقار ١ و ٢) لآية الله السيّد محمود الهاشمي: ٣٢.
- (١٠٧) أقول: هذه الرواية ضعيفة السند.

(١٠٨) أنظر: فقه المواريث والفرائض، تقريراً لأبحاث آية الله السيّد فضل الله (خنجر حمية) ٢: ٢٦١.

(١٠٩) أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العدنان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٤١ - ٤٢.

(١١٠) مشكلة السند في الراوي عن عبدالمك وهو الحسين بن أبي مخدّ أو الحسين عن أبي مخدّ [بصائر الدرجات (الصفار): ١٦٥، الجزء الرابع، ب ١ في الأئمة (عليه السلام) وأنه صارت إليهم كتب رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأمير المؤمنين (عليه السلام)، ح ١٤. وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢١٢، ب ٦، ح ١٧] أو الحسين بن مخدّ، وهو الأرجح فإنه الحسين بن مخدّ بن الياس الخزّاز، من أصحاب أبي عبدالله (عليه السلام)، له كتاب، وهو لم يوثق [رجال الطوسي (الطوسي): ١٩٥، رقم (٣١١). الفهرست (الطوسي): ١٠٨، رقم (٢١١)].

(١١١) أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العدنان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٥٤ - ٥٥.

(١١٢) كفاية الأحكام (المحقّق السبزواري) ٢: ٨٥٤ - ٨٥٧.

(١١٣) مستند الشيعة (النراقي) ١٩: ٣٦٠ - ٣٦٤.

(١١٤) الطائفة الأولى: ما لا يُستفاد منه عموم لغير أراضي الدور والمسكن [٢ و ٦ و ٧ و ١١ و ٨ و ٩ و ٧ و ٣]. الطائفة الثانية: ما يُمكن استفادة عموم الحرمان لأراضي الدور والمسكن وغيرها عيناً وقيمة. ثمّ حاول إرجاع عمدة الثانية الى الأولى [أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العدنان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٤٢ - ٥٣.

(١١٥) الطائفة الأولى: ما ظاهره حرمان الزوجة من إرث العقار والأراضي مطلقاً من دون تعرّض لكيفيّة إرثها من البناء [٤ و ٦ و ١٠]. الطائفة الثانية: ما ظاهره حرمان الزوجة من إرث العقار والضياع وإرثها من نفس البناء [١٣ و ٢]. الطائفة الثالثة: ما دلّ على التفصيل في إرث الزوجة، فلا ترث من الدور والعقار والأراضي، ولكن ترث من قيمة البناء والآلات [وهي أكثر الروايات الواردة في الباب]. وألسنة هذه الطائفة مختلفة أيضاً، فبعضها خصّت الحكم بالرباع - وهي المنازل - وأرض الدور. وبعضها أطلقت العقار بناءً على شموله لكلّ أرض أو الأرض، وبعضها صرّحت بالقرى أيضاً، كما أنّه

- تقدّم في خبر زرارة ومحمد بن مسلم في الطائفة السابقة التصريح بالضياع أيضاً وأنّ المرأة لا تترث منها، وفي بعضها صرّح بحرمان الزوجة من السلاح والدوابّ أيضاً [١ و ١٢]، وهو غير محتمل فقهيّاً، كما أنّه ورد في ذيل بعضها تعليل هذا الحكم بأنّ ذلك «لئلا يتزوجن فيفسدن على أهل المواريث مواريتهم». كما أنّ هذا التفصيل بين الأرض وقيمة البناء والآلات قد ورد في جملة من روايات هذه الطائفة بلسان الاستثناء والاستدراك، وأنّه تعطى حقّها - أي الزوجة - من الثمن والربع من قيمة البناء، ممّا جعلها بعض الفقهاء ظاهرة في إعطاء كامل حقّها حتى من الأرض من القيمة [١ و ١٢ و ٣ و ٥ و ٧ و ٨ و ٩ و ١٥ و ١٦ و ١٤]. [أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العدد: ٤٥، مقال (ميراث الزوجة من العقار ١ و ٢) لآية الله السيد محمود الهاشمي: ٣٢].
- (١١٦) أقول: ويُمكن إضافة العنوان الوارد في الحديث الأوّل من الباب السابع وهو صحيح الفضل وابن أبي يعفور الى ذلك أيضاً، إلا أنّه ورد في كلام السائل، وليس في كلام المعصوم (عليه السلام). [أنظر: وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٢١٢ - ٢١٣، ب ٧ من ميراث الأزواج، ح ١].
- (١١٧) حيث جعل عنون الباب (باب أنّ الزوجة إذا لم يكن لها منه ولد لا تترث من العقار والدور والسلاح والدوابّ شيئاً، ولها من قيمة ما عدا الأرض من الجذوع والأبواب والنقض والقصب والخشب والطوب والبناء والشجر والنخل، وأنّ البنات برثن من كلّ شيء) [الوسائل ٢٦: ٢٠٥، ب ٦ من ميراث الأزواج].
- (١١٨) النجعة في شرح للمعة (التستري) ١٠: ٤٥٩.
- (١١٩) أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٤٢ - ٤٧.
- (١٢٠) مستند الشيعة (النراقي) ١٩: ٣٦٦ - ٣٦٩.
- (١٢١) منهاج الصالحين (الهاشمي الشاهرودي) ٢: ٥٢٤ - ٥٢٥، م (١٧٨٨).
- (١٢٢) مستند الشيعة (النراقي) ١٩: ٣٧٩ - ٣٨٠.
- (١٢٣) أنظر: مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العددان: ٧١ - ٧٢، مقال (حرمان الزوجة من إرث العقار) لآية الله الشيخ لطف الله الصافي: ٥٧.
- (١٢٤) من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ٤: ٣٤٧، ذيل ح ٥٧٥٣.

- (١٢٥) تقريرات ثلاثة: ١٠٧.
- (١٢٦) الوسائل ٢٦: ٢٠٧ - ٢٠٨، ب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٥.
- (١٢٧) المصدر السابق: ٢١١، ح ١٥.
- (١٢٨) المصدر السابق: ٢٠٩، ح ٨.
- (١٢٩) المصدر السابق: ٢٠٦، ح ٢.
- (١٣٠) المصدر السابق: ٢٠٩ - ٢١٠، ح ٩، ١٤.
- (١٣١) مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٤٥٠.
- (١٣٢) الوافي (الفيض الكاشاني) ١٣: ٧٧٩.
- (١٣٣) المصدر السابق: ٢١١، ح ١٥.
- (١٣٤) النجعة في شرح اللمعة (التستري) ١٠: ٤٥٩.

قانون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد

المفاهيم والاتجاهات

القسم الثاني

□ الأستاذ حيدر حبّ الله^(*)

٢- اتجاه نفي التبعيّة أو تحرير القانون من المصلحة، الأدلّة والشواهد:

في مقابل الاتجاه الأوّل يأتي اتجاه آخر، يحرّر القانون من عالم نفس الأمر والواقع أو من عالم المصالح الكامنة خلفه، إنّ هذا الفريق تارةً ينطلق من أصول مختلفة تبعته لإنكار قانون التبعيّة، وأخرى يشترك مع نظرية التبعيّة في الأصول الكلاميّة - كلّها أو بعضها - لكنّه يختلف عنها في البناء الفوقي.

أ- فالأشاعرة وأمثال الفخر الرازي^(١) وابن حزم يقفون موقفاً بنيوياً من أصل مقولات التبعيّة وأمثالها؛ لأنّهم يرفضون تعليل الأفعال الإلهيّة بالأغراض من جهة، ويرفضون التحسين والتقبیح الذاتيين والعقليين، وتحكيم معايير العقل العملي على الله سبحانه من جهة ثانية، وهؤلاء انطلاقاً من هذه المبادئ اعتبروا أنّ تقييد الفعال القانونيّة الإلهيّة بمعيّار عقلاني من نوع وجود مصلحة خلفها، يقيّد المشيئة ويحدّ من إطلاق القدرة الإلهيّة، وهو أمرٌ مرفوض.

(*) أستاذ في الحوزة العلميّة - قم المقدّسة.

لكننا رأينا سابقاً أنّ مجرد إنكار هذه الأصول العدليّة في علم الكلام لا يساوي حسم النزاع في قضية قانون التبعيّة، بقدر ما يساوي سدّ باب الاستدلالات العقلية الخالصة فيه، والتي لم نقبل بها في نفسها بصرف النظر عن إنكار هذه الأصول، ومن ثمّ يلزم حتى على هذا الفريق تجديد نظره في قضية المصالح بعيداً - هذه المرّة - عن المقاربة العقلية المحضة.

ب - لكنّ الأمر لم يقف عند حدود مدرسة الأشاعرة وأمثالها، بل تعدّى إلى داخل أروقة مدرسة العدليّة، حيث ظهرت توجّهات متحفّظة على قانون التبعيّة، مستعينةً بمجموعة من الأدلّة والمعطيات التي لا بدّ لنا من رصدتها لتقويم الموقف.

ولم يستبعد بعض الباحثين المعاصرين - وهو الأستاذ الشيخ أحمد عابدي^(٢)، الذي يُعدّ من الفقهاء الشيعة النادرين المنكرين تماماً لقانون التبعيّة بأشكاله - أن تكون فكرة التبعيّة قد جاءت للفقهاء الشيعة من خلال نفوذ الأفكار السنيّة في باب المصلحة والقياس والعلة والاستحسان وأمثال ذلك.

ولكنّ هذا التحليل غير دقيق؛ لأنّ الاجتهاد الشيعي أبدى عبر التاريخ تحفظاً شديداً من مقولات القياس والمصالح المرسلّة ونحو ذلك، والأرجح أنّ الاجتهاد الشيعي تأثر بالأصول الكلاميّة العدليّة لا بالاجتهاد الشرعي السنيّ، فإنّ هذه الأصول كانت مقبولة لديه في علم الكلام، فيُتوقع أن يتأثر بها في الدراسات الشرعيّة لنتج له فكرة المصلحة، أكثر من أن يتأثر بقواعد الاجتهاد السنيّ التي كان على خصام معها.

ومهما يكن الأمر، فلكي نفهم ذهنيّة هذا الفريق بشكل أكبر يجب أن نعي بأنهم حين يفكّون الارتباط بين التكليف والمصلحة، فهم يُنشؤون ارتباطاً بين التكليف ومبدأي العبوديّة والربوبيّة، فقيمة التكليف في أنّه تعبير عن مبدأ العبوديّة والانقياد

للمولى، وليس له آية قيمة أخرى يتبعها، يقول الفخر الرازي: «إنه تعالى مالك الأشياء وخالقها، فلم يكن على حكمه اعتراضٌ بوجهٍ من الوجوه، وهذا هو الذي يقوله أصحابنا أنّ علة حُسن التكليف هي الربوبية والعبودية، لا ما يقوله المعتزلة من رعاية المصالح»^(٣). فمسألة التكليف هي مسألة التبعية لله سبحانه لا غير، ولا تقف خلف هذه القضية قضية أخرى، وهي مصلحة العباد في ذلك، وكأنّ هذه الذهنية تُريد أن تجعل العبد في علاقته بالله لا ينطلق من مصلحته هو، بقدر ما ينطلق من عبوديته لله سبحانه، دون أن يتلوّث ذهنه بأيّ غرض يقف خلف هذه التشريعات.

وهذا معناه أنّ تحرير الفعل الإلهي من الأغراض، ثم تحرير العبد من تبعية مصالحه لصالح تبعية ربّه، هو المحور المركزي في هذا التفكير.

وتجدر الإشارة إلى أنّ أدلة النفي على نوعين: نوعٌ منها يهدف لإثبات السالبة الكلية، أي نفي وجود حكم شرعيّ تابع للمصلحة، ونوعٌ آخر يهدف لإبطال الموجبة الكلية المزعومة لدى التبعيين، للتوصّل إلى تفنيد قانون التبعية لا إلى تأسيس قانون عدم التبعية، ومن هنا أيضاً نجد أنّ توجّهات المنكرين هنا ونوعيّة أدلتهم على نوعين: ضرورة فكّ التبعية، أي: أنّ فكّ الارتباط بين التشريع والمصلحة هو فكّ ضروري، بينما آخرون يكتفون بكون فكّ هذا الارتباط ممكناً، ومن ثمّ فلا دليل يُثبت الارتباط أو يدعو إليه.

كما لا بدّ لنا أن نُشير إلى وقوع خلط في بعض الكلمات في موضوع النفي، ففي الوقت الذي تشعر فيه بأنّ الباحث يُريد نفي قانون التبعية، نجد في الحقيقة يُركّز على نفي قانون التبعية في المتعلّقات لا مطلق التبعية، وهذه نقطة لا بدّ للباحث من الانتباه إليها بدقّة، وسوف نُلاحظ بعض مظاهرها قريباً.

وعلى آية حال، فأهم أدلة النفي - بعيداً عن الأصول العقلية الكلامية المتقدمة - هو الآتي:

الدليل الأول: الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيراً * وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكَلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾^(٤).

إن هذه الآية الكريمة تثبت أن الله تعالى قد حرّم بعض ما وصفته الآية نفسها بأته طيب، وقد وقع هذا التحريم على بني إسرائيل بسبب ظلمهم وصدّهم عن سبيل الله وسائر الأفعال المنكرة التي وقعت منهم، وهذا يقتضي أن تحريم شيء كان مجامعاً لكونه طيباً، فالله يعلن أنه حرّم الطيب، وعليه فكما يمكن أن يكون تحريم بعض الأمور المحللة على بني إسرائيل لا لمصلحة، كذا يمكن أن يكون تحريم بعض الأمور على المسلمين على النحو عينه؛ تضييقاً على العباد؛ لما فعلوه ويفعلونه من الظلم^(٥).

والقرآن الكريم يؤكّد مقولة العقاب في هذه التشريعات التي يبدو أنه يشرح تفاصيلها لنا في موقع آخر، حيث يقول: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبِعْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾^(٦)، ويبيّن لنا أصل القضية في قوله سبحانه: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالاً لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنزَلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأَتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٧).

وقد استند الفاضل التونسي لهذه الآية - محل الاستدلال - في إبطال القياس، وتبعه آخرون؛ وذلك أنّ علّة التحريم قد لا تكون أوصاف الشيء، بل أمر خارج عن الشيء، وهو عصيانهم وظلمهم، فكيف يمكن أن يستقيم القياس عبر الوصف الجامع (في المقيس والمقيس عليه)؟!^(٨).

إلا أنّ الاستدلال بهذه الآية الكريمة غير موقّق؛ وذلك أنّ غاية ما يُفيد امتناع كون الملاك راجعاً لمعلّق المتعلّق^(٩)، وعدم تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، ولا ينفي هذا النصّ القرآني أصل مبدأ التبعيّة؛ بل الآية دالّة على هذا المبدأ الغائي؛ لأنّه يقول بأنّ ظلمهم وبغيهم دفع المولى - جزاءً لهم - لكي يحرمّ عليهم أشياء كانت في الأصل حلالاً لهم، فكأنّه أراد تأديبهم بذلك، فكما أنّ التشريعات العقابيّة البشريّة لا تكمن مصالحها في ذوات الأشياء، بل في نفس المنع للتأديب، كذا المقام هنا، وهذا كافٍ في إثبات مبدأ التبعيّة، فالآية تصلح إيراداً على القائل بحصر الملاكات في متعلّقات المتعلّقات، لا على القائل بمبدأ التبعيّة، بل يكفيه احتمال ما قلناه.

ويُمكن صياغة مناقشتنا بشكلٍ آخر، وهو أنّ منعهم من أكل الطيبات في سياق عقوبة، هو في نفسه مصلحة لهم لكي يتأدّبوا، ويدركوا فساد ما فعلوه، تماماً كما يحرم الأب ابنه من طعامٍ لذيذ نافع، لمُدّة زمنيّة معيّنة كي يُؤدّبهُ على فعل ارتكبه، ويكون له في ذلك مصلحة، ومن هنا فهذه التحريمات كانت مؤقتة على بني إسرائيل، حيث يبدو أنّها رُفعت بمجيء النبي عيسى عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ... وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَأَجَلٍ لَّكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِي﴾^(١٠).

ووفقاً لمثل هذه المقاربات يطرح السيّد الإمام الخميني قدسُ فهماً لمسألة نجاسة الكافر، حيث يقول: «الأحكام الشرعيّة وإن كانت مجعولة عن مصالح ومفاسد، لكن لا يلزم أن يكون تلك المصالح أو المفاسد في نفس الموضوعات، حتى يكون الاقتضاء واللاقتضاء راجعاً إليه، بل الجهات الخارجيّة مؤثّرة في جعل الأحكام بلا ريب، وأوضح شاهد على ذلك هو نجاسة الكفّار والمشرّكين، فإنّ جعل النجاسة عليهم ليس لأجل

وجود قذارة أو كثافة في أبدانهم كما في سائر الأعيان النجسة، بل الملاك لهذا الجعل الجهات السياسية؛ فإنّ نظر المشرّع تحقّق المسلمين عن مخالطة الكفّار والمعاشرة معهم، حتى تصون بذلك أخلاقهم وآدابهم ونواميسهم، فلأجل هذه الأمنية حكم على نجاستهم»^(١١).

الدليل الثاني: الاستناد إلى قصّة أصحاب السبت؛ وذلك أنّه لا فرق بين السمك يوم السبت ويوم الأحد، فهل السمك يوم السبت يحتوي على فساد بينما هو بعينه يوم الأحد لا يحتوي عليه؟! إنّ هذا يكشف عن أنّ هذا التشريع لا علاقة له بالمصلحة والمفسدة، بل هو مجرد أمر الشارع ونهيه^(١٢).

وهذا الدليل قابلٌ للمناقشة أيضاً؛ وذلك:

أولاً: من أين يُمكننا - على مسلك صاحب هذا الدليل وطريقة تفكيره - اليقين بأنّه لا فرق في نفس السمك بين اصطياده يوم السبت ويوم الأحد؟ فلعلّه يوم السبت لو خرج من الماء مصطاداً وقع فيه خبثٌ وفساد، أفهل نحن عالمون بكلّ ملابسات القضية وكلّ خصوصيّات تلك القرية (ومائها) التي كانت على البحر، حتى ننفي هذا الاحتمال كي يكون النفي مقدّمةً لإقامة دليل في المقام؟!

ثانياً: إنّ الآية الكريمة لم تخبر بأنّه تمّ تحريم السمك عليهم بعينه، بل حرّمت عليهم الصيد يوم السبت، ومن الممكن أن تختلف الأفعال في مصلحتها ومفسدتها باختلاف الزمان، وهذا مشهودٌ بالوجدان، فكيف ننفي أن تكون خلف التحريم مفسدة في الفعل لو وقع في هذا الزمان؟!

ولعلّه يشهد لاختلاف القضية هنا باختلاف الزمان، ما أفاده بعض المعاصرين، من أنّ خاصيّة التحريم يوم السبت إنّما هي لكون هذا اليوم هو يوم عبادة وترك العمل

على اليهود، فهي تماماً مثل النهي عن البيع والتجارة وقت الصلاة المنادى لها يوم الجمعة عند المسلمين، فالسبت يومٌ يتسم بذكر الله والدعاء والعبادة عندهم، فلعلّ تحريم العمل كان لهذه الخواص، لكي يتفرّغوا للعبادة^(١٣).

بل قد يكون تعيين يومٍ للراحة من العمل صالحاً نافعاً للبشر، ألا ترى أنّ الإنسانيّة تتفق على يوم عطلةٍ في الأسبوع بالحدّ الأدنى، لكي يستريح العاملون والموظفون؛ لما في ذلك من مصالح عظيمة راجعة لأذهانهم وأبدانهم وعلاقاتهم الاجتماعيّة بما يؤثر على إنتاجيّتهم وسلوكهم؟ وعليه يُمكن أن ينسجم موضوع السبت مع موضوع التبعية، ولو في غير تعيين فرد من الأفراد المتساوية.

ثالثاً: إنّ غاية ما يُثبت هذا الدليل هو نفي تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، لا أصل مبدأ التبعية؛ لأنّ النصّ القرآني يقول: ﴿فِيظْلِمِ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيراً * وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾^(١٤).

﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعاً وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾^(١٥)، فكأنّ ما وقع معهم من عدم مجيء الحيتان غير يوم السبت كان بلاءً من الله عليهم جزاءً عمّا كانوا يفسقون من قبل، فإذا حرّم عليهم ذلك ضمن هذا السياق وفرضنا السبت لم يكن محرّماً في غير ذلك، كانت هذه الآية على نسق الآية السابقة التي دلّت على أنّ تحريم بعض الأطعمة كان لبغيهم وظلمهم، فيكون الكلام هو الكلام في الآية السابقة، فلا نُعيد.

الدليل الثالث: الالتزام بمبدأ النسخ، وذلك أنّه لو كانت الأحكام تابعة للمصالح لما وقع النسخ؛ إذ لا معنى للنسخ سوى أنّ الأحكام متحرّرة من واقع نفس أمري يقع

كامناً خلفها، بل لن نتمكن من فهم مجيء دينٍ جديدٍ، له أحكام جديدة وفقاً لقانون التبعية^(١٦).

والجواب عن هذا الدليل هو أنه يكفي في التوفيق بين النسخ وقانون التبعية فتح باب احتمال أنّ صفات الفعل تابعة لسياقاته الزمكانية، ومن الممكن أن فترة زمنية معينة ونتيجة ظروف معينة فرضت تشريعاً معيناً، فيما انقضت هذه المصلحة في لحظة زمنية أخرى، فما هو الذي ينفي مثل هذا الاحتمال ما دمنا لا ندرك تمام المصالح والفساد الكامنة؟ بل إنّ قيامه التشريعات الوضعية المعاصرة على ذلك، ولا يرون في ذلك تنافياً مع انطلاقهم من رصد المصالح التي تقف خلف هذه التشريعات التي يستنونها.

ويخيّل لي أنّ صاحب الدليل استصعب أن تكون الأشياء بعينها محرّمة في زمن ومحلّة في زمن آخر، مثل الأطعمة والأشربة، فهل تغيّرت مكوّناتها أو ماذا؟! لكن عندما نُحرّر أنفسنا من ربط المصالح بالموضوعات - فضلاً عن المتعلّقات - فلن تكون هناك أيّة مشكلة.

الدليل الرابع: ما ذكره السيّد كمال الحيدري، على ما جاء في دروسه الفقهية المنشورة، من أنّ فكرة تبعية الأحكام للمصالح والفساد خرافة علمية دون إثباتها خُط القِتاد بحسب تعبيره، ويشهد لذلك عنده أنّ النصوص والفتاوى قد حكمت بسلسلة من الأحكام التي لا يُمكن أن تنسجم مع هذا القانون، ومن نماذج ذلك جواز أخذ ثمن الخمر ممّن يستحلّه، وترتيب آثار الحلّية على الشيء عند وقوع المعاملة مع طرف لا يرى الحرمة مع كونك تراها، وجواز أخذ المال ممّن لا يحمّس، والعديد من المعاملات المتعلقة بثمر الخمر والخزير مع أهل الذمّة.

وبعبارة أخرى: إنّه لو كان هناك أثر تكويني يُعبّر عنه بالمصلحة أو المفسدة، لما صحّ تجويز الشيء الحامل للمفسدة تكويناً، فإنّ ذلك مثل تقديم السمّ، حيث لا فرق فيه

بين مستويات معرفة الإنسان به في وقوع تأثيراته التكوينية، فحتى لو كان الإنسان يرى حلية تناول السمّ فإنّ تأثيره التكويني سوف يقع. ومن هذا النوع أيضاً فروع قاعدة الإلزام الفقهيّة التي تدعوك لترتيب الآثار على ما يعتقده الآخر، ولهذا لو أخطأ الإنسان الواقع في الصلاة مثلاً حصلت له المعراجيّة، ونستنتج من هذا أنّ الأحكام تابعة للانقياد لا لمصالح تقف خلفها^(١٧).

إنّ كلام السيد الحيدري يحتمل النظر إلى أصل قاعدة تبعيّة الأحكام، كما يُستوحى من مواضع منه، كما يحتمل النظر إلى تنزيل هذه القاعدة على المتعلّقات خاصّة، وسوف نتعرّض لوجهة نظره في مركز المصلحة عند الحديث عن هذا الموضوع، حيث يسلك مسلكاً - ذكره في كتابيه المخصّصين لدراسة القطع والظنّ - يعتبره مغايراً للمسالك السائدة، لكنني سوف أتعامل مع هذا الدليل الآن بوصفه دليلاً على بطلان قانون التبعيّة وتصادمه مع الفقه والنصوص، بل سألمح أيضاً لمديات صحّة إبطال تعلق المصلحة بالمتعلّقات وفقاً لهذا الدليل.

إنّ هذا الدليل لم يلتفت إلى أنّ المصلحة والمفسدة صفاتٌ إضافية قياسية للشيء لا ذاتية له، ومن ثمّ فتتغيّر صفة الفعل أو الترك تبعاً لتغيّر موضعه وسط سائر الأشياء من الزمان والمكان والظرف والحال والفاعل، وانطلاقاً من ذلك تخضع صفات المصلحة والمفسدة، بالنسبة للمشرّع، لقانون التزاحم الذي يجعل المشرّع العقلاني يُقدّم المصلحة الأهمّ على المفسدة الأقلّ خطورة.

بناء عليه، تصبح الموارد التي قدّمها الحيدري غير ناهضة لنفي شيء هنا؛ وذلك أنّ تجويز أخذ الربا أو ثمن الخمر أو الميتة ممّن يستحلّ - مسلماً كان أم غير مسلم - قد يكون لمصلحة أهمّ، وهي تسهيل علاقات الناس الماليّة وعدم إيقاعهم في ضغوطات وإرباكات تفوق الحدّ الطبيعي بحيث تُسبّب مفاسد أعظم من مفسدة أخذ هذا المال، بل

لقد تصوّر السيد الحيدري أنّ مفسدة ثمن الخمر في نفسه، ولعلّ الشريعة نهت الإنسان عنه تمهيداً لنهيهِ عن الخمر بناء - كما سيأتي - على مبدأ التفكيك بين مساحة الاعتبار القانوني ومساحة المصلحة الكامنة خلفه، والمفروض أنّه منتهٍ عن الخمر، وأنّ المتورّط في ذلك شخصٌ آخر يستحلّه.

وبهذا ندرك أنّ وجود مصالح ومفاسد حتى في المتعلّقات لا يُنافي تغيير الحكم بتغيير نسبة الشيء إلى محيطه ودخول خاصية جديدة فيه. وتمثّل الأمر بالسمّ غير دقيق على إطلاقه؛ لأنّ السمّ لا يترك أيّ أثر لو فرض أنّ الإنسان أخذ قبله مادّة تمنع من تأثيره، كما أنّ المحرّمات ليست في جميع الأوضاع سمّاً، بل قد يعرضها وضع تتحوّل فيه إلى دواء، كما يصنع الدواء من السمّ، وموارد الاضطرار من هذا النوع.

وبهذا نعرف أنّ السيد الحيدري والشيخ العابدي تصوّروا قانون التبعية في متعلّقات المتعلّقات التي تكون أموراً تكوينيّة عادةً، فيما الأمر ليس كذلك كما صار واضحاً.

بل لنا أن نشكل بمدخلة نقضيّة على السيد الحيدري والشيخ العابدي وكثيرين، وهو أنّهم في مجوئهم في السيرة النبويّة وتاريخ الإسلام يتعاملون بعقلانيّة المصلحة مع التجربة النبويّة وتجربة أهل البيت النبوي، فإذا كان هؤلاء ينطلقون من تطبيق التشريعات الإلهيّة على زمنهم، ولم تكن التشريعات تحمل خلفها أيّة منظومة مصلحة في الاجتماع البشري، فكيف يُمكن قيامة دراسة السيرة النبويّة وغيرها وفقاً لقواعد الفعل العقلاني الإنساني في المصالح والمفاسد وغير ذلك؟! أليس هذا موجباً للتناقض المنهجي ما لم يقدّم دليل خاص هنا أو هناك في هذا الفعل أو ذاك على كونه منبثقاً من خلفيّة مصلحة؟! نعم من الممكن ادّعاء اتفاق وجود المصلحة مع الفعل تاريخيّاً، لا انطلاق الفعل بداعي هذه المصلحة أو تلك من المعصوم.

ولا ينفي ذلك حجية فعل المعصوم على سائر المكلفين؛ لأنّ الكلام ليس في الحجية، بل في كون الفعل الذي هو حجة علينا، قد انطلق من خلفيّة مصلحية.

الدليل الخامس: الاستناد لما دلّ على أنّ حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه كذلك، مثل خبر زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام فقال: «حلال محمّد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره، وقال: قال علي عليه السلام: ما أحد ابتدع بدعةً إلا ترك بها سنة»^(١٨)، فإنّ هذا المفهوم يتناقض مع الاهتمام بالملائكات وجعل الأحكام منوطاً بها، كما أنّ رواية أبان بن تغلب المعروفة في باب الديات^(١٩)، وكذلك حديث: إنّ دين الله لا يُصاب بالعقول^(٢٠) وأمثال هذه النصوص تُرشد إلى أنّه لا ينبغي أن نذهب عبر العقل نحو مسألة ملاكات الأحكام؛ إمّا لأنّ الأحكام لا ملاك لها، أو لأنّه لو كان لها ملاك فلا يُمكن معرفته^(٢١).

والجواب أولاً: إنّّه قد حصل خلطٌ بين مبدأ وجود الملائكات وبين إمكانية معرفتها بمثل العقل ونحو ذلك، ففكرة: إنّ دين الله لا يصاب بالعقول ومسألة دية أصابع المرأة ونحو ذلك، لو أردنا فهمها في سياق موضوع بحثنا، تدلّ على النهي عن زعم معرفة الملائكات بالعقل، لا أنّها تنفي وجود الملائك ولو كان النفي بنحو الاحتمال؛ لأنّ مركز النهي فيها ليس نفي المعلوم بالعقل، بل نفي العلم به، ونفي العلم بالشيء عبر العقل ظاهرٌ عرفاً في وجود الشيء ذاته وانسداد أبواب معرفته بالعقل، لا نفي الشيء في حدّ ذاته.

ثانياً: لم أفهم ما هو الرابط بين قضية خلود الشريعة وثباتها ومسألة الملائكات والمصالح، فالمستدلّ هنا يقبل بنفسه في بحثه هذا بأنّ الأحكام تتغيّر تبعاً لتغيّر العناوين

من حيث انطباقها الخارجي وعدمه، فإذا قلنا بأن الأحكام تابعة للملاكات فهذا ليس سوى إعادة صياغة للحكم نفسه، مثلاً: إذا قال الشارع: يجب دفع الزكاة في الأصناف التسعة الزكوية؛ لأن المصلحة التي أريدها من وراء هذا الحكم هي في سد حاجات الفقراء عبر إخراج أموال الأغنياء الآتية من الاستثمارات الكبرى في الاقتصاد، فإن الذهاب خلف ملاك الحكم ليس سوى إعادة صياغة للحكم نفسه؛ إذ سيصبح الحكم هكذا: يجب إخراج أموال الأغنياء للفقراء عندما تأتي من استثمار ما يُعدّ مورداً عمدة للاستثمار بحسب كل زمان ومكان، فأين يتغيّر الحكم هنا بغير تغيير العنوان بحيث يكون العنوان منطبقاً على التمر في زمان وعلى الأرز في زمان آخر؟!

ما يبدو لي أنه سبب استدلال المستدل هنا هو أنه كان قلقاً من التخلي عن الصيغ الشرعية الآتية في الكتاب والسنة، نحو الملاكات العامة والمقاصد الكلية الواسعة كحفظ النفس والمال والإسلام وغير ذلك، بحيث يتخلى الفقه الإسلامي شيئاً فشيئاً عن الصيغ القانونية التي وضعتها الشريعة، ليبقى منها مجرد بعض الكليات العقلانية العامة، وبهذا تتلاشى خصوصية الشريعة.

لكنّ هذا التوجّس لا ينبغي أن يجرّ لإنكار قضية المصالح، بقدر ما ينبغي أن يضع معايير لاستخدام قضية الملاكات في الاجتهاد الشرعيّ تحافظ على خصوصية الشريعة وسماتها العامة المميزة لها، بل من وجهة نظر بعض المقاصديين المعاصرين^(٢٢)، سوف تتلاشى الشريعة لوبقينا جامدين على الظواهر الحرفية اللفظية للنصوص.

الدليل السادس: الاستناد لقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾^(٢٣)؛ وذلك أنّ هذه الآية تُثبت في الخمر والميسر

منافع، ولكنهما في الوقت عينه إثْمٌ وذنْبٌ وعصيانٌ لله، ثم تقول بأنَّ معصية الله سبحانه أعظم من كلِّ المنافع الراجعة عليكم منها، وهذا يُؤكِّد أنَّ تحريمها منفصل ومخارج لمنافعها، فلم تقم التشريعات على المنافع والمصالح الراجعة للعباد كما يدَّعى^(٢٤).

وهذا التفسير ينفي بوضوح فكرة أنَّ المراد بالإثم في الآية هو الضرر، ليكون مقابلاً للمنفعة، بل تُريد حصر معنى الإثم بالمعصية الآتية من التمرد على أوامر الله ونواهيه. وما أبعد ما بين هذا التفسير وبين ما ذهب إليه أمثال السيد محمد حسين فضل الله (م٢٠١٠)، من أنَّ هذه الآية تُثبت أنَّ كلَّ ما يكون ضرره أكبر من نفعه فهو حرام، بوصفها قاعدةً فقهيةً شاملةً يُمكن الخروج منها بتحريم العديد من الأشياء مثل التنبك والتتن وغير ذلك. وهذان القولان يقفان في مقابل من فسّر الإثم في الآية بالفسدة لا بالضرر ولا بالذنْب، بحيث تكون النتائج الاجتماعية والنفسية والأسرية السلبية من ضمن الإثم، ولو لم تكن ضرراً بالمعنى السائد لهذه الكلمة.

وبهذا تكون هناك ثلاثة تفاسير محتملة للآية:

أ- الإثم بمعنى الذنب، وهو ما يستهدفه المستدلُّ هنا.

ب - الإثم بمعنى الضرر، وهو ما ذكره العديد من المفسرين^(٢٥)، وعليه بنى أمثال السيد فضل الله القاعدة الاجتهادية المشار إليها، والتي لها إشارات طفيفة في كلمات الشيخ مغنّية، الذي اختار في الآية تفسير الضرر بمعنى متحدٍ مع المفسدة^(٢٦).

وذكر الزمخشري أنَّ المراد بالإثم هنا هو عقاب الإثم، وأنَّه أكبر من منفعة تناول الخمر^(٢٧)، وكأته أراد التوفيق بين قرينة المقابلة مع المنفعة وبقاء كلمة الإثم على دلالتها الدينية فيكون توفيقاً بين القول الأوّل والثاني.

ج - الإثم بمعنى المفسدة، بعد تفسيرها بما هو أعم من الضرر^(٢٨).

لكن الاستدلال بهذه الآية الكريمة هنا غير تام؛ إذ لو غضضنا الطرف عن معنى الإثم الوارد فيها وسلّمنا جدلاً بأنّ المراد منه المعصية والذنب، لم يكن ذلك دالاً على خلوّ الأحكام من المصالح؛ بل غاية ما في الأمر أنّ الآية تُريد أن تقول لهم بأنّ في هذه الأشياء منافع ترجع عليكم ونحن لا نُنكر منافعها، لكنّها محرّمة عند الله سبحانه، فما الذي ينبغي اختياره لكم؟ ولا تنفي الآية وجود ضرر في الخمر أو مفسدة هي سبب التحريم في الحقيقة، كما صرّحت به الآية الأخرى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾^(٢٩)، لكنّها تريد أن تُكرّس فيهم مبدأ الانقياد لله سبحانه، فحالها كحال شخص يسأل: إنّ الزنا أو الاستمناء فيه الكثير من المنافع النفسية والجسدية التي أثبتتها العلم، فيُجاب بأنّ الله حرّمه، فهل تذهب خلف هذه المنافع أو تلتزم بحكم الله، فالجواب ساكت عن سبب تحريم الله له.

الدليل السابع: ما يُمكن اعتباره دليل فك الارتباط بين الحكم والمصلحة، انطلاقاً من اللوازم الفاسدة لذلك، وذلك أنّه إذا قبلنا بتبعية الأحكام للمنافع والمضارّ ونحو ذلك لزم تجويز تناول قطرة من الخمر أو سماع مقدار بسيط من الموسيقى، فإنّ هذه الأمور لا يُمكن أن تلازمها مضارّ، وكذلك لو قيل علمياً بنفي الضرر في لحم الخنزير، ففي هذه الحال يلزم تجويز أكله؛ لأنّ المفروض أنّ الحكم تابع للمصلحة والمفسدة، والمفروض انتفاء المفسدة هنا فينتفي التحريم، ويلزم أنّنا لو تمكّنا من التوصل لمصالح العبادات عبر طريق آخر أن نترك العبادة الخاصّة التي ذكرتها النصوص... وغير ذلك من النتائج التي تنتج عن الاعتقاد بنظرية المصلحة والتي تكشف لنا عقم هذه النظرية وسلبية الاعتقاد بها، وعليه فالأصحّ هو القول بالتبعية للأمر والنهي الإلهيين لا غير، مهما كانت المصالح والفساد على أرض الواقع، فهذا أمرٌ لا يعيننا في نفسه على الإطلاق.

ولا يلزم من ذلك جمود الفقه حتى نلجأ لنظرية المصلحة بغية منحه قدرًا من المرونة؛ لأنّ التحوّل في المنظومة الفقهيّة الداخليّة وتكيّفها مع الواقع والزمان والمكان، لا يرجع لتغيّر الأحكام ولا لتغيّر الموضوعات، بل لتحوّل العناوين المأخوذة في النصوص من حيث تحقّقها في الخارج، فلو أحال الشرع معيار التوافق في المبيع على العرف أمكن أن يكون المعيار في بلدٍ بالوزن وفي بلدٍ آخر بالكيل، تبعاً للعرف السائد في هذا البلد أو ذاك، وكذا لو شرط معلوميّة العوضين كان شكل المعلوميّة مختلفة تبعاً لنوعيّة العوضين أو نحو ذلك لا أصل الشرط مختلفاً.

وبهذا يظهر أنّه لا فرق بين العبادات والمعاملات في التعامل مع الشريعة، على خلاف التصورات التي أخذت تُصبح رائجةً مؤخّراً، من أنّ باب العبادات يختلف عن باب المعاملات، بل حتى الحكم الولائي القائم على المصلحة ليس حكماً شرعيّاً، بل هو حكم بشريّ، ولذلك لا يصحّ التعبير عنه بالواجب والحرام، وإلا لو كانت المصلحة في تغيير أصناف الزكاة فهل نترك النصوص الشرعيّة نحو ما فيه المصلحة؟! بل إنّ وضع الفقه تحت رحمة المصلحة سوف يفرض عليه اضطراباً، فمن الذي يشخص المصلحة؟ وما هي معاييرها؟ وماذا لو تعارضت التشخيصات؟

وينتج عمّا قلناه الإطاحة بمنظومة الفهم التاريخي للفقه، وأنّه لا بدّ من التخلّي عن الأحكام الفقهيّة نتيجة تغيّر الواقع اليوم وتحوّلها إلى عبء على الإنسان تُلحق به المفسد والمضارّ، وإلا فما هو الأسوأ من أن يُقال بأنّه (لو لزم إلحاق الضرر بالطفل لو أقدمت أمّه على الصوم، فإنّ حقّ الطفل مقدّم على حقّ الله)؟!، إنّ هذا التفكير يرجع لمنطق المصلحة، وذلك أنّنا نتبع الأمر والنهي الإلهي فقط، وحقّ الطفل ليس سوى حقّ الله سبحانه الذي أمرنا بذلك^(٣٠).

ويُمكنني التعليق على هذا الدليل:

أولاً: إنَّ المستدلَّ تصوّر أنّ القانون يتحدّد - سعةً وضيقاً - بتبع المصلحة أو المفسدة التي أولدته، ولهذا تصوّر أنّ قطرة الخمر لا ضرر ولا فساد فيها فيلزم الحكم بجواز شربها، وقد خلط هنا بين العلة الشبوتية والعلّة الإثباتية، وسيأتي هذا البحث مفصلاً، والغريب أنّ العديد من المقاصدين لم يخلطوا مثل هذا الخلط، وميّزوا في كثير من الأحيان بين هذه الموضوعات، فالعلّة الشبوتية هي المصلحة التي نخبرنا عنها قانون التبعية، والمشرّع لأجل تحقيق تلك المصلحة يقوم بتشريع القانون، لكن لا يلزم أن تتساوى مساحة الاعتبار القانوني مع مساحة المصلحة الشبوتية، فقد ينهى المقنّن عن شيء لأجل تحقيق شيء آخر، لا لأنّ الشيء المنهي عنه يحمل في طياته في ذاته مفسدة حتى لو أننا اكتشفنا أنّه لا مفسدة فيه في ذاته رفعنا الحكم عن تحريمه! بل لأنّ دفع المفسدة في شيء آخر منوط بالنهاي عن الشيء المقدمي هذا...

وهذا سائد في القوانين الوضعية وفي العقل القانوني البشري عامّة، فأنت تمنع تخطي السيارات عند الإشارة الحمراء، وربما يمرّ سائق ولا يوجد أية سيّارة أخرى على الإطلاق في محيط التقاطع، ومع ذلك يمنعه القانون رغم أنّ سلبية التخطي غير متحققة هنا؛ والسبب هو أنّ القانون لو أحال الملاك (العلّة الشبوتية) للمكلفين والمواطنين لتوقّعنا - أحياناً - خطأهم في تحديده، تبعاً لنوعية هذا الملاك، بحيث قد يظنّ شخص أنّه لا يوجد أحد في محيط هذا التقاطع، فيمكنني تخطي الإشارة الحمراء، والحال أنّه قد يكون هذا الآخر موجوداً، فالقانوني يرصد احتماليّات الخطأ، والتي هي بنفسها تُفضي لحواث تصادم وأضرار، فيمنع مطلقاً، وهذا شيء طبيعي في القوانين؛ إذ إحالة الملاكات الواقعية للناس قد يُوجب بنفسه الفوضى.

وهذا النوع من العلل الشبوتية التي هي مناط قانون التبعية لا يخضع بالضرورة الحكم فيه سلباً أو إيجاباً لتعيين المصلحة في الفعل المنهي عنه أو المأمور به، إنّما يرتفع

الحكم بالنسبة إلينا بالعلّة الإثباتيّة، عبر مقارنة نصيّة اجتهاديّة، فلو قال المولى: إنّ التقصير في الصلاة والإفطار في الصوم للمسافر مجعولٌ بسبب إرادة الله الترخيص عليكم؛ نظراً لما في السفر من التعب، بما قد يستوحيه الفقيه المقاصدي أو العلي من قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمُ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٣١)، أو من صحيحة عبدالله بن سنان، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يُسافر في شهر رمضان ومعه جارية له، فله أن يُصيب منها بالنهار؟ فقال: «سبحان الله أما تعرف حرمة شهر رمضان إنّ له في الليل سبْحاً طويلاً»، قلت: أليس له أن يأكل ويشرب ويقصر؟ فقال: «إنّ الله تبارك وتعالى قد رخص للمسافر في الإفطار والتقصير رحمةً وتخفيفاً؛ لموضع التعب والنصب ووعث السفر، ولم يُرخص له في مجامعة النساء في السفر بالنهار في شهر رمضان...»^(٣٢).

ففي مثل هذه الحال يفهم الفقيه أنّ الحكم مرتبط وجوداً وعدمًا بالتعب، فلو تحقّق السفر بلا تعبٍ، كما لو تغيّرت وسائل النقل، فإنّ الفقيه قد لا يطمئنّ بإمكان التمسك بإطلاق نصوص القصر والإفطار بمعيار المسافة؛ نتيجة هذا التعليل. وهذا التعليل ليس هو المصلحة بالضرورة، بل التضييق والتوسعة من الفقيه هنا لأجل اتّباع النصّ فيما يفهمه العرف منه ومن دائرته ومساحته.

ولو قال المولى: الأمر الفلاني حرام؛ لأنّ فيه اختلاط الأنساب، وتطور العلم وصار اختلاط الأنساب مع هذا الأمر ليس سوى خيال، لم يعدّ الفقيه ليفهم إطلاقاً في النصّ لمثل الواقع المعاصر، وإذا ناقشنا هذا الفقيه فيما فهمه، فإنّ المناقشة هنا في فهم النصّ، لا في قانون التبعية أو في نظريّة المصلحة بهذا المعنى.

وإذا فهم الفقيه من دراسة النصوص المتصلة بالزكاة أنها موضوعة بحيث تسد حاجات الفقراء، ثم نظر في حال الزكاة اليوم وطبقها على الأصناف التسعة، وأجرى مقارنة واقعية، ليرى أنه لو طبق جميع المسلمين في العالم أحكام الزكاة التي في الكتب الفقهية فإنه لن ترتفع حاجات الفقراء إطلاقاً؛ نظراً لقلّة مواردها اليوم... ففي هذه الحال إذا غير الفقيه رأيه لأصناف الزكاة وفهم أنها ليست بنحو الموضوعية، فليس ذلك لأجل قضية المصلحة؛ بل لأن النص الذي كشف لي عن كفاية الزكاة في سد حاجات الفقراء هو الذي أفهمني هوية الزكاة، وجعلني أفهم الطريقة من الأصناف، فالتحوّلات عند المقاصدين والعلليين ليست غالباً من معرفة المصلحة بطريقة العلة الشبوتية، بل من معرفة المصلحة بطريقة كشف النص عنها بوصفها معياراً لثبوت حكم المولى وعدمه.

نعم، هذا الإشكال قد يرد على مسالك نظرية المصالح المرسلة، والتي تنطلق من معرفة المصلحة نحو الحكم، فإنها - في بعض أوجهها على الأقل - تسير بهذه الطريقة التي ينتقدها المستدل هنا.

وبهذا يظهر أنّ العلة الشبوتية والغائية التي هي مكن قانون التبعية، لا علاقة قهرية لها بالعلل والحكم الإثباتية التي تُوجب تعديلاً في الحكم يستهدفه غالب أنصار نظرية المصالح والمقاصد اليوم، لو استبعدنا فكرة المصالح المرسلة.

ثانياً: شخصياً - وكما بحثت في أكثر من موضع - أوافق المستدل على بشرية الحكم الولائي، وعلى عدم التمييز من حيث المبدأ بين العبادات والمعاملات تمييزاً ماهوياً وجوهرياً بعيداً عن دلالات النصوص^(٣٣)، لكنّ مختلف الموارد التي ذكرها المستدل هنا ترجع في روحها وحقيقتها لمسألة كشف الملاك وإمكاناته، ولا تُوجب إبطال أصل وجود الملاك؛ لأنّ تحريم قطرة من الخمر مع وجود النص المتواتر على أنّ ما أسكر كثيره فقليله حرام، لا يرتفع بعدم اكتشاف المفسدة؛ لأنّ عدم الاكتشاف راجع لقصور

معلومات العقل، وعليه فبإمكان المستدلّ هنا أن يذهب بعيداً في نقد نظرية إمكانية الإحاطة بالملاكات من جميع زواياها، لتكون الشواهد التي قالها لصالحه في ذلك، ومن ثمّ فلا تُنتج هذه الشواهد نقدَ نظريّة المصلحة بوصفها علةً ثبوتيةً، أي نقد قانون التبعيّة.

وبعبارة مختصرة: المعطيات والهواجس المذكورة - لو تمت - يفي بها إنكار إمكان كشف الملاكات الواقعيّة، بما لا يفرض التعديّ بها نحو إنكار أصل وجود الملاكات، علماً أنّ الملاكات ليست مستقرّة برمتها - كما قد يُستوحى من كلمات بعض المستدلّين هنا - في متعلّقات المتعلّقات (نفس القطرة من الخمر)، بل قد تكون في أشياء أُخر.

ثالثاً: إنّ القول بأنّ إحالة الفقه إلى نظريّة المصلحة يُوجب خضوعه لها واضطرابه، غير دقيق، فماذا يفعل المستدلّ هنا باختلاف الفقهاء فيما بينهم في فهم النصوص عبر التاريخ؟! لماذا لا يقول ببطلان الاجتهاد أصلاً؛ لأنّ فتحه يُفضي لمثل هذا الاضطراب؟! والقائلون بنظريّة المصلحة في باب كشف الملاكات لهم معاييرهم أيضاً، والتي قد تقع محلّ مناقشة فيما بينهم أنفسهم، تماماً كآية عمليّة اجتهاديّة في تاريخ الاجتهاد الإسلامي، ومن ثمّ فالعودة إلى نظريّة المصلحة - حتى بعرضها العريض - عودةً لفهم الشريعة عبر نظام المصلحة بما يُرجع فيه للفقيه المختصّ، ولو بمعونة الخبراء في مجال الواقع كلّ بحسبه.

رابعاً: إنّ جملة من اللوازم الباطلة التي ذكرها المستدلّ هنا ليس ذكرها سوى تهويل؛ إذ لو صحّت نظريّة المصالح وتوصّل الفقيه لنفي وجود المصلحة، واعتبر ذلك دليلاً على نفي الحكم، فأين المشكلة في حلّية قطرة الخمر والحكم بطهارة الخنزير المعدّل حينئذٍ؟! إنّ المشكلة ليست سوى في تغيّر خارطة الاجتهاد الفقهي، وتأثير هذا التغيير بشكل كبير على النتائج الفقهيّة، وقد قلنا مراراً بأنّ هذا النوع من الاستدلالات يُفكّر

بالمقلوب؛ فالنتائج تابعة لصحة المناهج، وليس العكس، وواقع الفتاوى اليوم ليس هو الحكم في تصويب المناهج الاجتهادية.

الدليل الثامن: الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(٣٤)، وذلك - كما يقرره الآمدي (٦٣١هـ) - أن الحكمة إنما تطلب في فعل من لو خلا فعله عن الحكمة، لحقه الذم، وكان عابثاً، والرب يتعالى عن ذلك، لكونه متصرفاً في ملكه بحسب ما يشاء ويختار من غير سؤال عما يفعل، على ما قال تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(٣٥). فالآية حيث اعتبرت المولى لا يُسأل عما يفعل، دل ذلك على أنه لا يُمكن فرض شروط على عمله، وإذا قلنا بالتبعية يلزم تقييد فعله التقني بكونه على وفق المصلحة، وهو ما يستدعي سؤاله، والمفروض نفي ذلك في الآية.

وهذه الآية من الآيات التي اشتهر الاستدلال بها في التفكير الأشعري؛ ولكتّنها لا تنهض دليلاً هنا في الحد الأدنى؛ وذلك أنّ عدم كون الله في معرض أن يُسأل، كما يُمكن لعدم وجود قيود لفعله، كذا يُمكن لكون ذاته لا يصدر منها إلا ما فيه هذه الصفات من الحكمة والمصلحة والخيرية وغير ذلك، فالآية متساوية النسبة للأشعري والمعتزلي؛ لأنّ المعتزلي أيضاً يقول بأنّه لا يُسأل؛ لأنّه لا يصدر منه إلا كلّ حسن وخير، فكونه لا يُسأل ليس لانعدام موضوع السؤال بالطريقة الأشعرية، بل يكفي فيه انعدامه بالطريقة المعتزلية أيضاً.

وهذه المناقشة التي ذكرناها - وكان ذكرها بعض المفسرين^(٣٦) - هي ما تعرّضت له الرواية عن الإمام محمد الباقر عليه السلام (١١٤هـ)؛ ففي خبر جابر بن يزيد الجعفي أنّه قال - في حديث جرى بينه وبين الإمام الباقر -: ... يا ابن رسول الله، وكيف لا يُسأل عما يفعل؟ قال: «لأنّه لا يفعل إلا ما كان حكمةً وصواباً...»^(٣٧).

الدليل التاسع: الاستناد إلى أنّ الشريعة في بعض الموارد قدّمت حكمين لمعاملتين لا اختلاف بينهما سوى في بعض الألفاظ، فأين هي التغيرات في المصالح والمفاسد الواقعية؟! بل في خبر خالد بن نَجِيح (الحجاج)، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يجيء فيقول: اشتر هذا الثوبَ وأربحك كذا وكذا؟ فقال: «أليس إن شاء أخذ وإن شاء ترك؟ قلت: بلى، قال: «لا بأس به، إنّما يُحلّل الكلام ويُحرّم الكلام»^(٣٨).

ولكنّ الاستدلال هنا أيضاً غير مقنع؛ وذلك أنّه بصرف النظر عن المناقشات المطوّلة جدّاً في الدراسات الفقهية حول هذا اللسان من الروايات، والذي يجعل معيار التحليل والتحریم هو الكلام، لا يُمكننا فهم الرواية بمجرد الكلام بما هو كلام وأصوات خارجة من الفم، بل الكلام تعبير عن مضمون العقد المتفق عليه، فليدقّق في المضمون؛ لأنّه هو الورقة الإثباتية التي ستكون محللاً لتوافق الطرفين، ومرجعاً في حال تنازعهما؛ لأنّها تُعبّر عن المتفق عليه في الحقيقة.

بل إنّه لا يُمكننا نفي تأثير الكلام في المصلحة والمفسدة، فالصيغة التي يُجرىها الطرفان لها تأثير كبير في الإلزام القانوني حتى الوضعي المعاصر، فكيف نجزم بعدم كون الكلام ذا دور في تحقيق أغراض الشارع هنا؟! كونه الكلام ذا دور في تحقيق أغراض الشارع هنا؟!

بل غاية ما في الأمر - لو صرفنا النظر عمّا تقدّم - أننا لم ندرك المصلحة الكامنة في تأثير الألفاظ الخاصّة على المصالح والمفاسد، وليست هذه أوّل مرّة لا ندرك فيها الملاك الواقعي، بل نكاد لا نفهمه إطلاقاً، فكيف يُريد المستدلّ أن يُثبت نفي الملاك متخظياً احتمالية عدم انكاشفه لعقولنا القاصرة.

الدليل العاشر: الاستناد لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ...﴾^(٣٩)، فهذه الآية الكريمة تنفي وجود أية مصلحة في التوجّه نحو القبلة عدا الاتّباع والانقياد، وهذا ما يُبطل دخول مفهوم التبعية، وصيغة الحصر في الآية واضحة في الحصر الحقيقي دون غيره.

وقد قَبِلَ بعضهم بهذا المعنى للآية معتبراً أنه لا ينسف قانون التبعية، وأن المصلحة تكمن في الامتحان^(٤٠)، ومرجع ذلك إلى القول بأن الأوامر الامتحانية (من هذا النوع) هي أيضاً خاضعة لقانون التبعية، فتكمن خلفها مصلحة الابتلاء والاختبار، وبهذا لا تُنافي هذه الآية وأمثالها من النصوص قانون التبعية.

وهذا صحيح، بمعنى أن الأوامر الابتلائية ونحو ذلك تكمن مصلحتها في الجعل - بمعنى من المعاني - لا في المتعلق بعينه بالمعنى المشهور للمتعلق، بهدف تقوية إيمان العباد أو تمييز الصالح عن غيره في المجتمع، فتكون مصلحة اجتماعية، كما لعله يظهر من الآية، أي: لينكشف ويظهر المتبع للرسول من غيره، فتكون هذه الموارد نافعة في بحث مركز المصلحة، لا أصل التبعية.

هذا، إذا لم نقل بما ذهب إليه الميرزا النائيني من أن الأوامر الامتحانية تكمن مصلحتها في المقدمات وإظهار العبد الطاعة وتصديه لها، لكن صيغة الأمر كانت منصبّة على ذي المقدمة^(٤١)، وهذا كله بصرف النظر عن قول من قال بأن الأوامر الامتحانية ليست أوامر أصلاً، وسيأتي بحثه إن شاء الله.

الدليل الحادي عشر: إنَّ الشريعة لا يُعقل أن تكون قائمة على المصالح الواقعية؛ وذلك أن الصلاة على غير المكلف إمّا فيها مصلحة أو لا، فإن لم تكن فيها مصلحة فهذا خلاف إطلاقات أدلة الصلاة الظاهرة في كونها ذات مصلحة مطلقاً، بل إنَّ التكوين لا يتغيّر باختلاف الزمان، وإذا كانت فيها مصلحة لزم القول بأن المعصومين من النبي ﷺ وأهل بيته ﷺ كانوا تاركين للصلاة حال صغرهم، مع أنهم كانوا كاملين في عقولهم منذ أن كانوا في بطون أمهاتهم، كما نصّت عليه العديد من الروايات، وبهذا يلزم عليهم تفويت المصالح، ولا حلّ هنا إلا إمّا إنكار نضجهم قبل بلوغ السنّ القانوني، أو إنكار الربط بين الأحكام والمصالح وبطلان التبعية^(٤٢).

والجواب - بصرف النظر عن أصل هذه القضية العقائدية، ومدى ثبوت هذا في حق أهل البيت النبويّ -:

أولاً: إنّنا أمام حالتين:

الحالة الأولى: أن يدعى أنّه لا مصلحة في الصلاة سوى التعبد بأوامر المولى؛ وهذا غير معقول؛ إذ تكفي مصلحة المقرّبية لله في الروح والباطن، ولو لم يكن هناك أمرٌ بها، فهل يريد المستدلّ نفي هذه المصلحة للصلاة مع أنّه بنفسه تحدّث عن معراجيّتها كما تقدّم؟! وألا ينافي ذلك النصّ القرآني المتقدّم الدالّ على أنّها تنهى عن الفحشاء والمنكر؟!!

الحالة الثانية: أن يدعى وجود مصلحة في الصلاة، والمولى لم يُوجب ذلك عليهم فلماذا فاتتهم، ولكنّ هذا لا يُحلّ مشكلته بنفي قانون التبعيّة؛ لأنّ السؤال يبقى كيف يُمكن تعقّل نفويتهم هم للمصلحة - وما أعظمها من مصلحة تكمن في الصلاة التي هي عمود الدين - حتى لو لم تكن الصلاة واجبةً عليهم؟! فلماذا تركوا الصلاة إذاً رغم هذه المقرّبية والمعراجيّة والمصالح الجمة التي فيها؟

فإن قيل: كان لديهم سبيلٌ آخر للقربة المعنويّة لله سبحانه، ولهذا أمكنهم سلوكه دون سلوك سبيل الصلاة.

قلنا: بأنّ هذا يحلّ المشكلة حتى على القول بالمصلحة؛ لأنّ هذا معناه أنّه كان لديهم سبيل آخر لتحقيق المصلحة نفسها من دون الصلاة، والمولى حيث لا يتوقّر هذا السبيل إلا للمعصوم لم يحكم على العباد إلا بالصلاة، وبهذا يكون تشريعه للمعصومين قبل البلوغ هو التخيير بين الصلاة والفرد الآخر المحقّق للمصلحة، وهم اختاروا الفرد الآخر. فما دامت هذه الصور والاحتمالات معقولة فكيف يُمكن بهذه الحال نفي قانون التبعيّة؟!!

ثانياً: من أين عرفنا أنّ موضوع وجوب الصلاة هو نضج العقل فقط؟ فهذا ما لم يتم عليه دليل؛ وذلك أنّه لو كان هذا هو الموضوع لزم الحكم بتفاوت الناس في وجوب الصلاة بعد بلوغ السنّ القانوني وقبله، فقد يكون شخصٌ في السادسة عشرة من عمره لا يملك أكثر من نضج الأطفال، وقد يكون آخر في الثالثة عشرة من عمره يملك نضج الكبار، فهل دلّت النصوص - حتى لو أنكرنا نظرية المصلحة والتبعية - على معيارية النضج أو على معيارية السنّ؟ وماذا يقول المستدلّ هنا؟

إنّ موضوع السنّ القانوني يبني فيه المشرّع على توحيد القانون؛ لأنّ عدم توحيده يخلق له مشاكل، وهذا جارٍ في القوانين الوضعيّة، فعندما يكون السنّ القانوني هو الثمانية عشرة أو سنّ الانتخاب هو الواحد والعشرين في بعض البلدان، فإنّ المشرّع يدرك أنّ بعض من هم فوق هذا السنّ أقلّ نضجاً ممّن هم تحته، لكنّ إحالة الأمر للنضج بوصفه ظاهرة تكوينيّة يُوجب بعض المشاكل التي تفوق مشكلة خسارة بعض الأفراد لحقهم أو ثبوت حقّ لبعض آخر ليس له حقّ. وهذا ما يُنتج احتماليّة أنّ الشريعة أخذت هذه العناصر بعين الاعتبار لوضع السنّ القانوني، وعفت عن غير ذلك ولو كانت فيه خسارة لبعض المصالح، وبهذا لا يكون المعصوم قد ترك واجباً، بل يكون قد فاتته مصالح الواجب الفردي لأجل مصلحة توحيد القانون، وإثبات أنّه لا تفوته المصالح الواقعيّة مطلقاً حتى في مثل هذا المورد إمّا في غاية الصعوبة أو هو لازم هنا على كلّ التقادير كما تقدّم في المناقشة الأولى.

ثالثاً: كيف عرفنا أنّهم ما كانوا يصلّون أو يصومون طبقاً لقواعد نفي الضرر والخرج، وبما يُمكنهم بحسب سنّهم؟! ومجرّد أنّه لم يخبرنا أحدٌ ليس دليلاً على عدم صلاتهم؛ فلعلّهم كانوا يُفضّلون أن يصلّوا - وهم صغارٌ جدّاً - في البيوت حتى لا

يتسبب ذلك بأية مشكلة لهم، ونفي مثل هذه الاحتمالات غير مفهوم، بل في عصرنا نجد الصغار - في العوائل المتديّنة - قبل البلوغ يُصلّون، وقد وردت الروايات في تمرين الطفل قبل البلوغ على الصلاة، فمن المتوقع أن يكونوا في سنّ السادسة وما بعده قد بدؤوا بالصلاة وهم في أسر دينيّة بارزة، وأمّا قبل ذلك فلعلّهم كانوا يُصلّون بحسب إمكاناتهم في سرّيّة وعدم رغبة في الإظهار، تماماً كما أنّهم لم يُظهروا علومهم أبداً وهم في هذه السنّ، فلم يبيّن أيضاً أنّهم أبدوا أنّهم ناضجون جداً قبل سنّ السادسة، ولم يحدّثنا التاريخ سوى عن موارد قليلة جداً جداً، بل الشواهد التاريخيّة تُفيد أنّ الحسين (عليه السلام) كانا يجلسان على ظهر النبيّ عند الصلاة وأمثال ذلك، فالتبرير هو التبرير؛ فإمّا أن نُنكر أصل المبنى العقدي هذا أو أن نتوقّف عن توظيفه فيما نحن فيه.

رابعاً: ما يُمكننا إضافته على مبنانا في عدم شمول الشريعة، وهو أنّ غاية ما يثبتته هذا الدليل نفي استلزام المصلحة للأحكام، وهذا ليس مورد بحثنا، بل مورد بحثنا خلوّ الأحكام عن المصالح، أيّ أنّنا لا نبحث في أنّ كلّ مصلحة فلا بدّ للمولى أن يكون قد شرّع فيها حكماً^{٤٣}، بل نبحث في أنّ كلّ حكم هل تقف خلفه مصلحة تناسبه أو لا، والمولى هنا وإن رأى مصلحة الصلاة لكنّه لم يُشرّع حكماً أصلاً بالنسبة لغير البالغ، معصوماً كان أم غير معصوم.

كانت هذه أهم الأدلّة التي طرحت لإثبات فكّ الارتباط بين التشريعات والمصالح الكامنة خلفها، وقد رأينا أنّ جميع هذه الأدلّة غير ناهضة لنفي قانون التبعيّة لو ثبت، لكن في المقابل لم نجد أنّ قانون التبعيّة يُمكن إثباته بغير توليفة الدليل النصّي المصاغ بطريقة عقلانيّة كما بيّنا ذلك سابقاً، وقلنا بأنّه يفي بإثبات وجود مسار كبير في التشريعات الإسلاميّة، ينطلق من المصالح الراجعة على العباد ودفع المفساد عنهم، غير

أنّ إثبات الكليّة المطلقة مشكّلٌ كما شرحنا سابقاً، ما لم نقل - وتفصيله يأتي قريباً - بأنّ نفس حصول حال التبعيّة للعبد تجاه المولى سبحانه هو تكاملٌ روحي يقع لمصلحته قبل انتقاله لعالم الآخرة، وبهذا تكون المصلحة مطلقة تقف دائماً خلف كلّ قانون، غاية الأمر أنّها ليست في المتعلّق بالضرورة. كما أنّ هذا النوع من المصلحة قد لا ينفع الأصوليّ كثيراً.

الهوامش

- (١) لقد أطال الفخر الرازي في المناقشات هنا، ووضعها كلّها ضمن مباحث كلامية موسّعة على وفق أصول الأشاعرة، وحقّقها أن تبحث في علم الكلام لا في علم الأصول، فانظر له: المحصول ٥: ١٨٠ - ١٩٦؛ ولمزيد توسّع راجع: الأمدي، الإحكام ٣: ٢٨٨ - ٢٩٣.
- (٢) عابدي، مصلحت در فقه، مجلّة نقد ونظر، العدد ١٢: ٢١٣.
- (٣) الرازي، التفسير الكبير ١١: ١٢٧.
- (٤) النساء: ١٦٠ - ١٦١.
- (٥) عابدي، مصلحت در فقه، مجلّة نقد ونظر، العدد ١٢: ٢١٥.
- (٦) الأنعام: ١٤٦.
- (٧) آل عمران: ٩٣.
- (٨) التوني، الوافية في أصول الفقه: ٢٣٩؛ والمظفر، أصول الفقه ٣: ١٩٢.
- (٩) الحكم هنا هو الحرمة، ومتعلّقه تناول هذه الأطعمة أو مطلق الاستفادة منها، ومتعلّق المتعلّق - ويطلق عليه الموضوع أحياناً - هو نفس هذه الأطعمة.
- (١٠) آل عمران: ٤٩ - ٥٠.
- (١١) الخميني، تهذيب الأصول ٣: ٧٦؛ وانظر له أيضاً: كتاب الطهارة ٣: ١٤. وقد طرح هذا التفسير أيضاً آخرون، مثل: هاشم الآملي، المعالم المأثورة ٢: ٢٣٧؛ واللكراني، تفصيل الشريعة (النجاسات وأحكامها): ٤ - ٥.
- (١٢) عابدي، مصلحت در فقه، مجلّة نقد ونظر، العدد ١٢: ٢١٤.
- (١٣) محمّد علي أيازي، مقاصد الأحكام الشرعيّة وغاياتها ١: ٢٧٨ - ٢٧٩. ولمزيد من الاطلاع حول بعض نصوص السبب في التوراة، انظر: سفر الخروج، الإصحاح ١٦: ٢٢ - ٣١؛ والإصحاح ٢٠: ٨ - ١١، والإصحاح ٣١: ١٢ - ١٧؛ وسفر التثنية، الإصحاح ٥: ١٢ - ١٥.

(١٤) النساء: ١٦٠ - ١٦١.

(١٥) الأعراف: ١٦٣.

(١٦) عابدي، مصلحت در فقه، مجلّة نقد ونظر، العدد ١٢: ٢١٨.

(١٧) كمال الحيدري، بحوث في طهارة الإنسان، الدروس رقم: ٢٠، ٣٢، ٣٥، ٥٣، وبحوث فقه المرأة، الدرس رقم: ١٤، وهي منشورة على موقعه الرسمي على الشبكة العنكبوتية.

(١٨) الكافي ١: ٥٨.

(١٩) والرواية هي: عن أبان بن تغلب، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في رجلٍ قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشرٌ من الإبل. قلت: قطع اثنتين؟ قال: عشرون من الإبل. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون من الإبل. قال: قلت: أربعاً؟ قال: عشرون من الإبل، قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون! إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان. فقال: مهلاً يا أبان، إن هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله أنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست انمحق الدين (تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٤).

(٢٠) هذا التعبير مشهور جداً، ويُتلَقَى على أنّه رواية، ولم نعثر على رواية بهذه الصيغة عدا خبر أبي حمزة الثمالي، عن الإمام زين العابدين، لكن الوارد فيها هو: «إنّ دين الله لا يُصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة، ولا يُصاب إلا بالتسليم...» (كمال الدين وتمام النعمة: ٣٢٤).

(٢١) عابدي، مصلحت در فقه، مجلّة نقد ونظر، العدد ١٢: ٢١٦.

(٢٢) انظر: أيازي، مقاصد الأحكام الشرعيّة وغاياتها ١: ٢٩٠.

(٢٣) البقرة: ٢١٩.

(٢٤) عابدي، مصلحت در فقه، مجلّة نقد ونظر، العدد ١٢: ٢٢٢.

- (٢٥) انظر - على سبيل المثال - الطوسي، التبيان ٢: ٢١٣؛ والراوندي، فقه القرآن ٢: ٢٧٦.
- (٢٦) انظر: مغنيّة، التفسير الكاشف ١: ٣٢٩؛ والتفسير المبين: ٤٣.
- (٢٧) انظر: الكشاف ١: ٣٥٩.
- (٢٨) انظر - على سبيل المثال - الشهيد الأوّل، القواعد والفوائد ١: ١٤٤؛ وفتح الله الكاشاني، زبدة التفاسير ١: ٣٤٨؛ والفيض الكاشاني، التفسير الصافي ١: ٢٤٨.
- (٢٩) المائدة: ٩١.
- (٣٠) عابدي، مصلحت در فقه، مجلّة نقد ونظر، العدد ١٢: ٢٢٤.
- (٣١) البقرة: ١٨٥.
- (٣٢) الكافي ٤: ١٣٤؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ١٤٣.
- (٣٣) راجع: حيدر حبّ الله، شمول الشريعة: ٣٢٠ - ٣٥٦.
- (٣٤) الأنبياء: ٢٣.
- (٣٥) الأمدي، الإحكام ٣: ٢٩٠.
- (٣٦) مثل الشيخ الطوسي في تفسير (التبيان ٧: ٢٣٩)، حيث قال: «نمّ قال تعالى: لا يُسأل عمّا يفعل؛ لأنّه لا يفعل إلا ما هو حكمة وصواب، ولا يقال للحكيم: لو فعلت الصواب. وهم يسألون؛ لأنّه يجوز عليهم الخطأ»؛ وانظر: الطبرسي، جوامع الجامع ٢: ٥١٩.
- (٣٧) الصدوق، التوحيد: ٣٩٧؛ وانظر: الطباطبائي، الميزان ١٤: ٢٦٨ - ٢٦٩.
- (٣٨) الكليني، الكافي ٥: ٢٠١.
- (٣٩) البقرة: ١٤٣.
- (٤٠) أبو القاسم عليدوست، فقه وعقل: ١١٢ - ١١٣.
- (٤١) انظر: أجود التقريرات ٢: ٣٨؛ وفوائد الأصول ٣: ٥٩.
- (٤٢) كمال الحيدري، بحوث في طهارة الإنسان، الدرس رقم: ٥٨، والمنشور على موقعه الرسمي على الشبكة العنكبوتية؛ وانظر: المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١٢٠ - ١٢١؛ والمفيد،

تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٢٩ - ١٣٠. هذا، وأصل الفكرة - بعيداً عن إقحام موضوع المعصوم - كان قد طرحه صاحب الفصول في الفصول الغروية: ٣٣٩.
(٤٣) يقول العلامة الحلي: (الأحكام إنما شرّعت للمصالح ووضعت لمنافع العباد - وهو ظاهر قد ثبت في علم الكلام - فكلّ مصلحة لا مفسدة فيها وجب في حكم الله تعالى مشروعيّتها)، (مختلف الشيعة ٥: ٣٠٣).



حوار مع آية الله مرتضى المقتدائي

القسم الأول

□ إعداد: التحرير

التقت مجلة الاستنباط سماحة آية الله مرتضى المقتدائي رحمته الله أحد أساتذة الحوزة العلمية وأحد المنظرين وعضو بارز وفعال في جماعة المدرّسين وأحد مؤسسيها؛ وذلك بتاريخ ٢٢ / ربيع الأول / ١٤٤١هـ وقد أجرت معه حواراً جاداً، وعرضت عليه طائفة من الأسئلة التي تتعلق بتأسيس الجماعة وظروف النشأة والمراحل والتطورات التي مرّت بها هذه المنظّمة الحوزوية المباركة.

في البدء نشكر سماحتكم على إتاحتنا هذه الفرصة الذهبية الذهبية للقاء بكم ولإلقاء الضوء على بعض الموضوعات المفيدة سيما ما يتعلّق بتشكيلة (جماعة المدرّسين في العلمية بقم المقدّسة) تأسيساً وتاريخاً وأهدافاً ومساراً وعطاءً، ونرجو من سماحتكم بيان سيرتكم الذاتية بشكل مقتضب لتعريف القراء والأمة بشخصيات علمائها البارزين، فمتى دخلتم الحوزة العلمية

المباركة؟ ومن هو أبرز أساتذتكم؟ وما هي أهم إنجازاتكم العلمية؟ وما هي المواد التي تمارسون تدريسها؟ أفيدونا جزيتم خيراً.

● لقد أحال سماحته للإجابة على هذا السؤال الى ما كان معداً مسبقاً حول سيرته الذاتية والعلمية، وها نحن نقلها لكم كما هي:

ولد آية الله مرتضى المقتدائي في الثالث عشر من رجب، يوم ميلاد الإمام علي (عليه السلام) عام ١٣١٤هـ. ش في حي مسجد الحكيم في محافظة إصفهان. كان والده المرحوم آية الله الحاج ميرزا محمود المقتدائي من كبار علماء إصفهان البارزين، وكان له إجازة اجتهاد من المرحوم السيد محمد نجف آبادي، وقد أفاد فترة وجيزة من درس المرحوم الحاج الشيخ عبدالكريم الحائري - مؤسس الحوزة العلمية بقم - وقد عقد مع الإمام الخميني (قده) والرحوم آية الله المحقق الداماد والرحوم آية الله السيد أحمد الزنجاني جلسات مشتركة.

لقد دخل آية الله المقتدائي الحوزة العملية بإصفهان في سنة ١٣٣١هـ. ش، وأكمل دراسة مرحلتي المقدمات والسطوح عند علماء تلك المدينة، واشترك سنتين في دروس البحث الخارج، ثم هاجر إلى قم في عام ١٣٣٨هـ. ش إلى الحوزة العلمية بقم المقدسة.

وكان سبب عزيمته إلى قم هو أنه في فصل الصيف جاء عدد من الطلاب الأفاضل في حوزة قم إلى إصفهان وسكنوا في غرفة آية الله مقتدائي في مدرسة الصدر، وبعد تعرّفهم على الوضع الجادّ لدرس وبحث الطالب الشاب شجّعوه على الحضور في قم، وذكروا له خصائص درس السيد الإمام (قده) وأوضحوا أنّ الدورة الثانية من دروس البحث الخارج في الأصول والمكاسب للسيد الإمام (قده) قد بدأت توّاً. وقد أثار هذا الخبر السارّ شغفه للحضور في قم وضاعف رغبته. وعند دخوله إلى الحوزة العلمية بقم حضر في درس البحث الخارج للإمام الخميني (قده)، وحضر أيضاً درس آية الله العظمي

البروجردى رحمه الله. كما أفاد من دروس المرحوم المحقق الداماد والمرحوم الكلبيكاني والمرحوم الأراكي رحمه الله. وفي بحث الفلسفة أيضاً حضر درس الأسفار للمرحوم العلامة الطباطبائي رحمه الله.

قام آية الله مرتضى المقتدائي حتى الآن بالعديد من الأنشطة العلمية والثقافية، فمنذ سنواته الأولى في الدراسة في الحوزة العلمية بإصفهان قام بتدريس الدروس التعليمية لمرحلة المقدمات وكتب مرحلة السطوح وأيضاً مرحلة السطوح العلاء مراراً. واشتغل بتدريس مرحلة الخارج في الفقه بمدرسة مروية في العاصمة طهران. وبعد ذلك استمر في التدريس بالحوزة العلمية في قم لحد الآن، وخلال ذلك تم إعداد وتربية العديد من الطلاب والفضلاء الذين سيشكل وجودهم استمراراً لحظ الاجتهاد في الحوزات علمياً وعملياً. وقد كتب أيضاً تقارير دروس آيات العظام البروجردي والإمام الخميني والمحقق الداماد والكلبيكاني، والتي لم تنشر بعد.

كان آية الله المقتدائي نشطاً في الحنادق السياسية المختلفة في السنوات قبل وبعد الثورة. ومن بين أنشطته المهمة قبل الثورة الإسلامية عضويته في جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم والمشاركة في اجتماعاتها، وإن حضوره في هذه الساحة آنذاك ليدل على شجاعته وإيمانه الحقيقي. ويظهر للرأي توقيعه تحت العديد من الإعلانات والبيانات المهمة لذلك المركز.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية المجيدة في ١٣٥٧هـ.ش الموافق لفربراير ١٩٧٩م لم يقل حضور آية الله المقتدائي على المسرح السياسي، بل استمر في نشاطه بشجاعة وصمود في مختلف المجالات خاصة في القوة القضائية. وفي آخر شهر من ذلك العام أي بعد أقل من شهر من انتصار الثورة وبأمر قضائي أصدره بعض أعضاء جماعة المدرسين تم نصبه قاضياً في محاكم الثورة. وفي أول شهر من السنة الجديدة أرسله السيد الإمام إلى

خرمشهر وآبادان، وأيضاً إلى ملاير وزنجان لأمر القضاء. كما عمل مؤقتاً في محاكم طهران وقم.

وفيما يلي بعض مناصبه ما بعد الثورة:

- ١- قاضي محاكم الثورة الإسلامية.
 - ٢- عضو ومتحدث باسم مجلس القضاء الأعلى.
 - ٣- رئاسة المحكمة العليا.
 - ٤- رئاسة المحكمة العليا والمدعي العام البلاد.
 - ٥- عضو جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.
 - ٦- عضو المجلس الأعلى للحوزة العلمية بقم.
 - ٧- عضو مجلس خبراء القيادة في المرحلتين الثانية والثالثة لمحافظة إصفهان.
- الى جانب هذه المسؤوليات كلها قام أيضاً بتدريس دروس مرحلي السطوح والخارج، بحيث لم تمنعه عن التدريس مسؤولياته التنفيذية.

﴿ كان سماحتكم من بين العلماء الذين أسسوا جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم في فترة ما قبل الثورة الإسلامية. فيا ترى ما هي الضرورة في ذلك الوقت لتأسيس هذه النقابة، وبعبارة أخرى: ما هي الفلسفة الكامنة وراء تأسيس هذه الجماعة؟

● بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله والصلاة على رسول الله وعلى آله آل الله، لاسيما بقية الله (أرواحنا لتراب مقدمه الفداء) وللعن الدائم على أعدائهم أعداء الله إلى يوم لقاء الله.

١- إطلالة على تأسيس الحوزة القميّة الحديثية:

علينا أولاً أن ندرس تاريخ جماعة مدرّسي الحوزة العلمية بقم من خلال لحاظ تأسيس الحوزة العلمية القميّة الحديثية، ففي عام ١٣٠١ هـ قدم آية الله الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي إلى مدينة قم المقدّسة، وكان قبل ذلك قد أمضى سنوات عديدة في الدراسة والتدريس في الحوزات العلمية المختلفة. وقبل انتقاله إلى قم قام بتربية ثلّة من الطلاب في مدينة أراك. لكن على أثر إصرار علماء قم جاء مع طلابه إلى قم. وقد تزامن ذلك مع انعدام الأمن إبان نهضة المشروطة وخيبة أمل العلماء وما ترتّب على من أحداث المشروطة وديكتاتورية نظام رضاشاه الاستعماري وحكومة المنتمين إلى الغرب.

لقد حاول آية الله الحائري تحويل قم إلى مركز علمي للشيعة وتأبير شجيرة الحوزة العلمية بقم. لذلك كانت أعماله السياسية حذرة للغاية، وهذا الاحتياط كان ضرورياً حينما نراجع الأحداث وندرسها بدقّة كنفى علماء النجف إلى إيران في عام ١٣٠٢ هـ وش هجرة الحاج نورالله الإصفهاني وبعض علماء المدن إلى قم احتجاجاً على جرائم رضاشاه في عام ١٣٠٦ هـ ش، وقضية منع حجاب النساء عام ١٣١٤ هـ ق و... .

ومع وفاة آية الله الحائري في عام ١٣١٥ هـ ش وفي ظلّ المضايقات الشديدة من قِبَل النظام البهلوي كانت دقّة أمور الحوزة العلمية تدار من قِبَل ثلاثة من كبار العلماء المقيمين في قم، وهم: آية الله السيد صدرالدين الصدر وآية الله السيد محمدتقي الخوانساري وآية الله السيد محمد الحجّة، وظلّت الأمور بهذا الشكل حتّى عام ١٣٢٣ هـ ش. وقد أدّى اضطراب إدارة شؤون الحوزة إلى الشعور بخطر أfolها ودمارها. عندها اتّجهت مجموعة من العلماء والفضلاء الحوزة إلى آية الله العظمي السيد محمدحسين الطباطبائي البروجردي رحمته الله فدعته للتصدّي لرئاسة الحوزة العلمية بقم، مع علمهم بمكانته العلمية والروحية العالية ومنزلته الاجتماعية، وبعد الإصرار الكبير استجاب لهم في النهاية.

كان نهج آية الله العظمى البروجردي رحمته الله في إدارة الحوزة العلمية بقم والمواجهة مع المسائل السياسية والاجتماعية مثل نهج الشيخ عبدالكريم الحائري. ومع ذلك فإن سعة مرجعية آية الله البروجردي التي دامت خمسة عشر عاماً قد ضاعفت من قدرته أمام النظام الحاكم.

لقد تحاشى آية الله العظمى البروجردي رحمته الله أي عمل سياسي ضدّ النظام، وكان ذلك من أجل توطيد الأرضية العلمية للحوزة العلمية بقم العلمية وتوسعة تلك الحوزة العلمية العظيمة. وخلال فترته كان عدد طلاب الحوزة في تصاعد وعمّت روح الابتكار العلمي في فضاء الحوزة.

٢- إرهاصات تأسيس جماعة المدرّسين:

إنّ البحث والتعليم في الحوزة يتطلّب التخطيط الجادّ والتغلّب على المشاكل، وكان الكثير من مدرّسي وفضلاء الحوزة يعانون من بعض الإشكاليات والفضوى، فقدّموا في عام ١٣٢٨ هـ اقتراحاً جاداً لإصلاح الحوزة. وتشكّلت بأمر من آية الله العظمى بروجردي رحمته الله «هيئة المصلحين» أو «الهيئة العليا» من ثلثة من العلماء من الدرجة الثانية الذين أرادوا وضع حدّ للفضوى في الحوزة.

وكان من جملة الأعضاء النشطين في تلك الاجتماعات التي سبّبت الارتياح وأوجدت الأمل لدى الطلاب الإمام الخميني والشيخ مرتضى الحائري نجل الشيخ عبدالكريم الحائري. وتمّ تقديم أطروحة من قبّل هيئة المصلحين إلى آية الله البروجردي بعد الكثير من التدقيق، لكنه رُفض لأسبابٍ ما فشلت الخطة. وفي الثلاثينات تابعت مجموعة من فضلاء الحوزة إصلاح الحوزة في حواراتهم واجتماعاتهم لكنهم مرّة أخرى فشلوا في تحقيق أهدافهم. دارت هناك حوارات مختلفة حول ما طلبه المدرّسون والأفاضل في خطة إصلاح الحوزة بيد أنّه في النهاية يمكن أن يقال إنهم اتفقوا على طرح ثلاثة مطالب على آية الله البروجردي:

الأول: مسألة تشكيل ملفّ جامع لكلّ طالب، يضمّ مختلف القضايا بما في ذلك السوابق واللواحق والبرنامج الدراسي ويتمّ التفحص بصورة كاملة بمختلف الطرق، وجمع ذلك في سجلات الحوزة.

الثاني: إقامة الدروس وتأكيد البحوث الأخلاقية في الحوزة بشكل أقوى ممّا كانت عليه، ولا يحقّ لأحد استغلال الزيّ الديني المقدّس لتشويه صورة رجال الدين وسمعتهم، وأن يكون هناك حساب ومتابعة.

الثالث: تشكيل هيئة تسمّى بـ (هيئة التهذيب والتزكية) مهمّتها إن قام أحد والعياذ بالله بخطوة بوعي أو بغير وعي غير لائقة بشأن رجال الدين تقوم بإحضاره وإرشاده وإن لم ينفع ذلك يُطرد من الحوزة ومجموعة رجال الدين.

وعلى الرغم من أن المقترحات المقدّمة إلى آية الله البروجردي قوبلت بالرفض الشديد من سماحته إلا أنّ مجموعة من المدرّسين قاموا ببعض الأعمال الإصلاحية في الحوزة، من قبيل:

أ- إنشاء ونشر مجلّة: أسست مجموعة من المدرّسين والفضلاء مجلة شهرية بعنوان «دروس من مدرسة الإسلام» تهدف إلى الردّ على الشبهات الاعتقادية والسياسية. وكان من بين هؤلاء: السيد مرتضى الجزائري وجعفر السبحاني وعلي الدواني والسيد موسى الصدر ومحمدالدين المحلّاتي وناصر مكارم الشيرازي والسيد عبدالكريم الموسوي الأردبيلي وحسين النوري الهمداني ومحمد واعظزاده، وعلى الرغم من بعض الإشكالات فقد دعم آية الله البروجردي هذا المشروع الإصلاحي بصورة قاطعة. وبعد نشر هذه المجلة أنشأ فضلاء الحوزة أيضاً منشورات أخرى، بما في ذلك «المدرسة الشيعية».

ب- تعلّم العلوم الجديدة: لقد دفع انتشار الفكر الماركسي بعض المدرّسين إلى جعل تعلّم العلوم الجديدة ضمن جدول الأعمال من أجل الإجابة على الشبهات والدفاع عن

حريم الفكر الديني. وكان فرضاً عليهم أن يتعلّموا بعض المصطلحات الأكاديمية، ومن هذه الجهة شكل صفّ في المدرسة الثانوية كي يُشارك فيه طلبة الحوزة، وتمّ ذلك بمشورة وجهد آية الله البهشتي الذي كان في تلك الفترة مدير مدرسة الدين والعلم الثانوية في قم، وفي تلك الصفوف تمّ تدريس اللغة الانجليزية والفيزياء والكيمياء وفلسفة العلم وعلم المناهج والرياضيات وعلم الاجتماع.

ج- وضع أول برنامج منظمّ في مدرسة علوي وحقاني: ففي اجتماع المدرّسين في عام ١٣٣٩ هـش تمّ وضع برنامج واضح وشفوي للإصلاح في الحوزة الذي نُظّم وقرّر أن يقدّم إلى آية الله البروجدي. ومع رحلة آية الله البروجدي انتفى تقديم البرنامج إليه. وأخيراً وبمساعدة آية الله الكلبايكاني بدأ تنفيذ البرنامج الموضوع في عام ١٣٤٠ هـش بصورة محدودة في مدرسة علوي - التي كانت تحت إشرافه - واستمرّ لبعض الوقت. وبسبب ظهور بعض المشاكل استمرّ هذا البرنامج حوالي عام ١٣٤٢ هـش في المدرسة المنتظرية (= حقاني) الحديثة التأسيس بمساعدة آية الله الميلاني، وهذه المدرسة بعد أن بدأت الانتفاضة أصبحت أحد المراكز المحورية للانتفاضة ضدّ النظام.

٣- تشكيل النواة الأولى لتشكيلة المدرّسين في عام ١٣٤١ هـش:

منذ أن توفيّ آية الله البروجدي في ١٠ فروردين ١٣٤٠ هـش عقدت اجتماعات بين مختلف الفضلاء، وكان أهمّ الموضوعات المطروحة في هذه الاجتماعات هو المرجعية. واستمرّت هذه المشاورات حتى شهر مهر ١٣٤١ هـش، أي: إبان انطلاق تيّار الاحتجاج على بعض الموادّ المصادق عليها بخصوص نقابات المدن والمحافظات. في ذلك الوقت برزت مسألتان رئيستان بفضّل جهود مجموعة من الفضلاء والمدرّسين:

أولاً: ذوبان الاختلافات الى حدّ ما بين مجاميع المدرّسين، وأصبحت هذه المجموعات أكثر انسجاماً.

ثانياً: تمركز اهتمامات وأنشطة الفضلاء المرتبطة بالإصلاحات في الحوزة على المسائل السياسية أكثر، ويرى العديد من أعضاء جماعة المدرّسين أنّ تشكيل «النواة المركزية لجماعة المدرّسين» كان منذ هذا العام تقريباً.

٤- تشكيل «جمعية أحد عشر شخصاً» في عام ١٣٤٢هـ ش:

في أواخر عام ١٣٤٢هـ ش وبسبب وجود اختلاف في الصراع السياسي مع النظام وحبس الإمام الخميني أسّس بعض المدرّسين مجموعة سرّية منسجمة تحت ستار إصلاح الحوزة. وعلى الرغم من أهمية هذا التنظيم المذكور إلا أنّ نشاطه توقّف بعد حوالي عام، وفي بداية عام ١٣٤٥هـ ش أثناء تفتيش منزل أحد الأعضاء تم العثور على النظام الداخلي للمنظمة بيد منظمة (السافاك) الدموية، وسبّب ذلك مطاردة بعض الأعضاء. ورغم ذلك كلّه فقد تأثرت هذه المنظمة بشدّة بالجهود الأخيرة لمدرّسي الحوزة.

٥- عناصر منظمة المدرّسين:

أ- أسماء الأعضاء: لا يمكن حصول عدد واضح وكامل من أعضاء المدرّسين في ذلك المقطع، ولكن وفقاً لمذكرات بعض الأعضاء والوثائق الموجودة ربّما يمكن إحصاء أسماء الزملاء في هذه المنظمة، وهم كلّ من السادة: أحمد الآذرى القمّي، محمد الأبطحي، الكاشاني، على الأحمدى الميانجي، إبراهيم الأميني، هاشم التقديري، أحمد جنّتي، مهدي الحائري الطهراني، محسن حرم پناهي، على الخامنئي، أبوالقاسم الخزعلي، محمد مهدي الرباني الأملشي، عبدالرحيم الرباني الشيرازي، مهدي الروحاني، جعفر السبحاني، محمد الشاه آبادي، جلال طاهر شمس، حسن الطاهري الحرّم آبادي، محمد فاضل اللنكراني، محمد على الكرامى، عباس المحفوظي، محمد المحمدى الجيلاني، على المشكيني، عبدالعظيم المحصلي، ناصر مكارم الشيرازي، حسين على المنتظري، أبوالفضل النجفي الخونساري، حسين النورى الهمداني، أكبر الهاشمي الرفسنجاني،

يحيي الأنصاري الشيرازي، مرتضى بنى فضل، أبوطالب تجليل، محمدرضا التوسلي، حسن الطهراني، عبدالله الجوادى الآملى، على حيدرى النهاوندى، صادق الخلخالى، على الدوانى، محسن الدوزدوزانى، الشهيد محمدرضا السعيدى، موسى الشبيرى الزنجانى، محمدعلى الشرعى، يوسف الصانعى، محمدعلى فيض الجيلانى، الشهيد على القدوسى، على أكبر المسعودى الخمينى، محمدتقى مصباح اليزدى، محمد اليزدى، مرتضى المقتدائي.

وكان هؤلاء الأفراد مختلفي المستوى من الناحية العلمية والمكانة الحوزوية والاجتماعية، فساهم بعضهم في اتخاذ القرارات، وساهم آخرون - ممن كانوا أصغر سنًا - في متابعة هذه الموضوعات وتنفيذها.

ب - محور النشاط السياسي: ذكر أنّ هدف المدرّسين في الصراع السياسي هو تعريف دين الإسلام المقدّس وتطبيق تعاليمه في إيران ثمّ نشره في البلدان الأخرى. ولتحقيق هذا الهدف النبيل تمّ إنجاز أنشطة المدرّسين خلال الصراعات حتى انتصار الثورة الإسلامية بعدة طرق، وكان أبرزها:

- ١- عقد اجتماعات لمناقشة مختلف القضايا واتخاذ القرارات بشأن الأمور اللازمة.
- ٢- إعداد وتنظيم ونشر بيانات ورسائل وإبراق البرقيات تحت عناوين عامّة نحو: «الحوزة العلمية في قم»، «أساتذة وفضلاء الحوزة العلمية في قم»، «جمع من فضلاء ومدرّسي الحوزة العلمية في قم» و...
- ٣- التواصل مع الناس في مختلف أنحاء البلاد وإلقاء الخطب الدينية والسياسية، خاصّة خلال أشهر محرّم وصفر ورمضان.
- ٤- التواصل والتنسيق مع العلماء ومراجع التقليد وإقناعهم بالتصدّي لبعض الأمور أو متابعتها.

٥- متابعة المسائل المتعلقة بالإمام الخميني وخطه.

٦- إعلان تعطيلات الحوزة وعقد المجالس والتجمع والتحصن والمسيرات عند الضرورة.

من الجدير بالذكر أنّ أعضاء جماعة المدرّسين لم يكونوا في أنشطتهم سواء، فكان تصدّي البعض قليلاً ولأسباب مختلفة.

ج- نطاق الأنشطة: ارتبط العديد من المدرّسين مع الثوّار التابعة لمدنهم وبعض المدن الأخرى. وقد أدّى ذلك إلى ظهور شبكة واسعة من الثوّار بمحورية تيار المدرّسين في قم، وممّا يمكن الإشارة إليه: علاقة الشيخ الميانجي مع أهالي مدينة (ميانه)، وعلاقة الشيخ الجوادى الأملي مع أهالي مدينة (آمل)، وعلاقة الشيخ الخزعلي مع بعض علماء مشهد وتبريز وأهالي محافظة خوزستان، علاقة السادة المحمدي الجيلاني والمحفوظي والرباني الأملشي مع أهالي مناطق الشمالية في البلاد، وعلاقة السيد بني فضل والملكوتي والسيد أبو الفضل الموسوي التبريزي مع أهالي وعلماء محافظة آذربايجان، وعلاقة الشيخ اليزدي بطلاب وثوّار قم، وعلاقة الرباني الشيرازي بأهالي محافظة فارس والجمعيات الثورية في طهران.

د- الارتباط بالعلماء والمراجع: لقد كان جميع المدرّسين من طلاب آية الله البروجردي، ويتباينون في نسبة المشاركة في دروسه، فمشاركة بعضهم أكثر وبعض أقل، وكان أهمّ أساتذة الفقه والأصول من المدرّسين بعده: الإمام الخميني وآية الله المحقق الداماد. وأيضاً كان حضرات الآيات الكلبايكاني وشريعتمداري ومرضى الحائري ومحمد علي الأراكي والميرزا هاشم الأملي من ضمن أساتذة بعض المدرّسين.

ومع انطلاق النهضة فيما يتعلّق بالعلاقة مع المراجع الثلاثة - الإمام الخميني وآية الله شريعتمداري وآية الله الكلبايكاني - يمكن تحديد ثلاثة اتجاهات كانت بين المدرّسين:

- المجموعة الأكثر تأثراً بشخصية الإمام الخميني وأيضاً طرحوا مرجعيته.
- المجموعة التي انضمت في الغالب إلى آية الله شريعتمداري.
- المجموعة الأكثر ارتباطاً بآيات الله الكلبايكاني.

٦- تقليل أنشطة تنظيم المدرّسين بعد نفي الإمام الخميني:

مع نفي الإمام الخميني من تركيا إلى النجف في منتصف عام ١٣٤٤ هـ.ش واعتقال جماعة من المدرّسين في بداية عام ١٣٤٥ هـ.ش، وبعد أن استطاع النظام البهلوي من الوصول إلى الاقتدار النسبي بدأ سقف القمع والظروف القاسية بالانخفاض.

وقد جاء في النظام الداخلي لجماعة المدرّسين - التي تقدّمت نبذة مختصرة عن تاريخ تأسيسها - ما يلي:

بعد إطلاق سراح السادة الذين قبض عليهم في أواخر عام ١٣٤٤ هـ.ش وأوائل عام ١٣٤٥ هـ.ش وأُفرج عنهم بعد بضعة أشهر من السجن، كانت تعقد جلسات الجماعة أحياناً، وأحياناً كانت تعطل لفترة طويلة نسبياً، لكن في الوقت نفسه كانت لهم أنشطة ملفتة للنظر وفي قلب الصراع. والخدمة المهمة لجماعة المدرّسين هو إعلان اثني عشر من علماء وفضلاء تلك الهيئة لدعم مرجعية الزعيم الكبير للثورة الإسلامية، والتي أثارت غضب الجهاز البهلوي السقّاك الذي قام فوراً بنفي عدد منهم وتفريقهم وطردهم حوالي ٢٥ شخصاً. واستمرّ نشاط هذه المجموعة بشطل وآخر، ومع ضراوة الأوضاع الحاكمة لم يكن لهم تنظيمياً ذا بال، وفي بعض الحالات الضرورية كانت تعقد جلسات الجماعة بتعداد ٤ - ٥ أفراد.

وخلال هذه الفترة تمّ فصل البعض عن أنشطة جماعة المدرّسين لبعض الأسباب، وفي المقابل أضيف إليها جمع آخر بما في ذلك السادة: الحائري طهران، الخامنئي، الشهيد

المطهري، الشهيد السعيدي، الهاشمي الرفسنجاني، الذين تخلّوا عن الجلسات والنشاطات بسبب الهجرة إلى طهران ومشهد، وفي مقابل ذلك السادة: مسلم الملكوتي والراستي الكاشاني بعد الرجوع من النجف والإقامة في قم انضموا إلى جماعة المدرّسين. كما تمّت دعوة السادة: محمد المؤمن والسيد أبو الفضل الموسوي التبريزي أيضاً إلى جماعة المدرّسين.

هناك نجد ثلاث اتجاهات لمواجهة النظام خلال هذه الفترة:

أ- طائفة واصلت الانخراط في الأنشطة السياسية مباشرة بشكل خطب ضدّ النظام، تنظيم ونشر البيانات، التنسيق مع الشوار في التعامل مع أوضاعهم، وهؤلاء بين مَنْ تمّ إيداعهم السجن أو نفيهم.

ب - طائفة أعطت الأولوية لبرامجها في المجالات الثقافية، وتدريب عناصر فكرية وتنظيم الكوادر على الرغم من مواكبتها للصراع السياسي بشكل عامّ واهتمامها بالأنشطة الحوزوية المتعارفة (الاشتغال بدروس الفقه والأصول).

ج- طائفة اهتمّت أيضاً بالأنشطة الثقافية والحوزوية وفعلاً مارسوا كلا المجالين الى جانب الاهتمام بالأنشطة السياسية العلنية أو السرية، وكانت هذه المجموعة أكثر عدداً من المجموعتين السابقتين.

وهذا الاختلاف في المناهج رغم أنّه طبيعي ومنطقي بل من ناحية كان لازماً قد أدّى إلى بروز اختلافات وأحداث عديدة.

٧ - ذروة الأنشطة مع الوفاة المشكوكة لابن السيد الإمام:

في شهر إبان عام ١٣٥٦هـ.ش توفي السيد مصطفى الخميني - النجل الأكبر للسيد الإمام - لأسباب مشكوكة، وبعد ذلك في ١٩ شهر دي بدأ فصل جديد في التطوّرات السياسية

إيران تزامناً مع انتفاضة الشعب في قم. وأصبحت منظمة جامعة المدرّسين أيضاً أكثر نشاطاً، فعلى الرغم من أنّ بعض المدرّسين كانوا في السجن في ذلك الوقت ونفي بعضهم في أعقاب تلك الأحداث كان يتمّ عقد اجتماعات المدرّسين - مع الأشخاص الحاضرين آنذاك - وكان لها بالغ الأثر في عملية الصراع مع نظم أكثر وانسجام أفضل. وكان تأثير أنشطة المدرّسين على مدينة قم أكثر من المدن الأخرى.

أ- العلاقة مع المراجع والمجاميع المختلفة: لقد كانت العلاقة مع الإمام الخميني وأيضاً التنسيق مع مراجع التقليد قم في طول سنوات الصراع (٤١ - ٥٧) بمكان من الأهمية، ولكن في هذه الفترة سرعة الأحداث وحساسيتها زادت أهمية المسألة ضعفين، يقول السيد الطاهري الحرّم آبادي:

لقد تواصلنا مع الإمام من خلال المرحوم السيد أحمد - النجل الأصغر للسيد الإمام - عبر الهاتف، وأمّا ما يتعلّق بالتواصل مع سائر المراجع في قم أودّ أن أقول: إنّ هذه المسائل كان يتمّ تبليغها إليهم، ولكن عندما تتمّ المشورة مع الإمام وكان يلقي رأيه لم يجرتشاور ذوبال مع السادة الآخرين.

ولا نستغني عن القول بأنّه كلّما كانت هناك حاجة الى موقف لمراجع التقليد في قم وتدخلهم في المسائل السياسية في شكل تعطيل الدروس وعقد الجلسات وإصدار بيان وما إلى ذلك، من خلال التنسيق في اجتماعات المدرّسين كان يذهب أفراد من المنظمة المذكورة - بصورة انفرادية أو نفرين وأكثر - إلى بيوت المراجع، ويتحدّثون معهم، وأحياناً في هذا المجال كانت تبذل جهود كثيرة.

على الرغم من أنّ بعض مراجع قم - خاصة آية الله الكلبايكاني - كان له ردّات فعل في مواجهة لنظام الشاه، فإنّ قيادة الإمام في الصراع كانت واضحة تماماً، بيد أنّه بعد نفي الإمام كان يجب أن يقوم المدرّسون بدورهم، فقد كان لديهم علاقة مع منظمات طلبة

العلوم الدينية كجماعة طلبة طهران المناضلين، وخاصة مع التنظيم السري الذي كان برئاسة الشهيد البهشتي. كما عقد الكثير من فضلاء الحوزة جلسات مشتركة وكان يدعوهم للانضمام.

ب - تغييرات التنظيم والحركة نحو المزيد من الانسجام: في الفترة الأخيرة (شهر آبان عام ٥٦ إلى شهر بهمن ١٣٥٧ هـ.ش) تم إجراء العديد من التغييرات على هيئة منظمة المدرسين، وقدمت العديد من البيانات المختلفة - بما في ذلك خلع الشاه من السلطنة - بطريقة جماعية وتنظيمية لحدّ أن بعض الأعضاء كانوا يعتبرون النشاط الجماعي للمدرسين في هذه الفترة أكثر من نشاطهم الجماعي بعد الثورة.

وكان أهم التطورات في هذه الفترة هو تغيير مواقع وأدوار بعض أعضاء المنظمة مثل السادة: الشرعي والطاهري الحرّم آبادي والمؤمن واليزدي الذين كانوا سابقاً في الدورة الأولى من الأفراد مهمّشين أو التحقوا في الفترة الثانية. ثم إن جهود المدرسين خلال هذه الفترة قد جعلت من تيار مدرسي الحوزة العلمية بقم من كونه منظمة غير منسجمة إلى مؤسسة منسجمة ورسمية، وهذا أمر قد تحقّق بعد فترة قصيرة من انتصار الثورة.

ونظراً لأنّ منظمة مدرسي الحوزة العلمية بقم كانت في المرتبة الثانية بعد مراجع التقليد وعلماء الطراز الأوّل فقد كان واضحاً جداً في المجتمع الديني الإيراني أنّ لها تأثيراً كبيراً وشعبية، وكان لها تأثير كبير على قيام الحركة والصراع ضد نظام الشاه وفي النهاية انتصار الثورة الإسلامية.

السؤال: ما ذكرته هنا مرتبط بدور هذه الجماعة في السنوات التي سبقت الثورة الإسلامية وجزءاً كان في السنوات بعد انتصار الثورة، لكن ما هو مهم بالنسبة لقراء

هذا النص معرفة الدور الذي تلعبه هذه المؤسسة في الحوزة العلمية اليوم، فما هو هذا الدور؟

● إنّ جماعة المدرّسين في قم لها جذور حوزوية وقد انبثقت من صميم الحوزة، ولذا لديها عناية خاصة بما يحدث في الحوزة العلمية. إنّ التوسّع المتزايد للحوزات - وخاصة الحوزة العلمية في قم - والتغيرات الاجتماعية والثقافية الكبيرة كلّ ذلك يتطلّب نظاماً أكثر كفاءة لإدارة وإصلاح الحوزة.

وقد وصلت فكرة إصلاح الحوزة إلى ذروتها في أواخر عمر مرجع الشيعة الكبير آية الله البروجردي، وكان أوّل المدافعين والمروّجين لهذه الفكرة، وأوّل مَنْ زرع البذرة الأولى لجماعة المدرّسين. وهذه المهمة تمّت متابعتها أيضاً بعد انتصار الثورة الإسلامية ولاقت ترحاباً من شباب الحوزة العلمية.

أ - تشكيل الشولاي العليا لإدارة الحوزة: في شهر بهمن ١٣٥٨ هـ ش طرح وبُحث هذا الموضوع لأوّل مرّة في اجتماع جماعة المدرّسين بصورة جادّة، وضمن تأكيد الجميع على إصلاح الحوزة أعلنوا ضرورة الاستئذان من الإمام الخميني أوّلاً. لذلك شكّلت جماعة المدرّسين في عام ١٣٥٩ هـ ش مجلس الشورى العليا للإدارة المؤلّف من ستة أعضاء بالتشاور مع الإمام وسائر مراجع التقليد. تألّف هذا المجلس من ممثلين للإمام وآية الله الكلبايكاني. بدأ هذا المجلس عمله في شهر ذي عام ١٣٥٩ هـ ش. وبعد وقت قصير زار جماعة المدرّسين الإمام الخميني في ١٣/٣/١٣٦٠ هـ ش. وفي هذا الاجتماع أكّد الإمام على أنّه يجب على الحوزة أن تولي عناية خاصة للعلوم الإسلامية وخاصة الفقه، وأن تواصل المنهج الشيعي ذا الألف عام، مضيفاً: «إني أفضل يوماً من الدراسة الحوزوية في قم على وضعي الحالي، وحيثما تسنح الفرصة سآتي إلى قم».

وبعد مضيّ عام من نشاط الشورى صدر أمر الإمام برعاية وضع الحوزة حيث أكّد في رسالته التاريخية في ٢٢ بهمن ١٣٦٠ مرة أخرى على مسألة إصلاح الحوزة وطلب ذلك

من جماعة المدرّسين. بعدها ناقش المدرّسين كلمات الإمام المهّمة في اجتماع وجعلوا ذلك ضمن جدول أعمالهم، وعبر عدّة جلسات صادقوا على «أطروحة تنظيم الحوزات العلمية» في جماعة المدرّسين، وعرضوها على الإمام ومراجع التقليد للملاحظة عليها. والإمام بعد مطالعة تلك الأطروحة أعلن آراءه حول الأطروحة، كما أنّ جماعة المدرّسين بعد إصلاح الأطروحة طبقاً لآراء الإمام قدّمتها إلى آية الله كلبايكاني، وبعد تأييده شكل مجلس شورى الإدارة المؤلّف من تسعة أشخاص - ثلاثة ممثّلوا الإمام وثلاثة ممثّلوا آية الله كلبايكاني وثلاثة ممثّلوا جماعة المدرّسين. وفي غضون ذلك بسبب استقالة بعض أعضاء المجلس جاء أشخاص جدد إلى المجلس. وافق هذا المجلس في أوّل خطوة له على «التدابير الداخلية لتشكيل الاجتماعات».

ب - انتخاب ممثلي الطلبة: من الخطوات المهّمة التي تمّت متابعتها بتوصية من الإمام الخميني - مضافاً إلى إعادة هيكلة شورى الإدارة - كانت عبارة عن إجراء انتخابات لمعرفة ممثلي الطلبة في مختلف المدن. وبعد انتخاب ممثلي الطلاب على أساس قرار جماعة المدرّسين تمّ إرسال نموذج من أطروحة تنظيم الحوزات العلمية للمطالعة والتعليق عليها، وبعد ذلك تمّ عقد اجتماعات مشتركة. وكذلك قام ممثّلو الطلبة في أوّل خطوة لهم بإقرار النظام الداخلي في ١٨ آبان ١٣٦١ هـ.ش. وبعد سبعة أشهر من نشاط شورى الإدارة أعدّ جماعة المدرّسين تقريراً مركزاً في ٤ بهمن ١٣٦١ هـ.ش، وفي لقاء لهم مع الإمام في ١٢ بهمن ١٣٦١ هـ.ش قدّموا التقرير المعدّ، وبعد سماع الإمام هذا التقرير قدّم الإمام أيضاً توصيات حول قضايا الحوزة.

ج - ميثاق رجال الدين: شكّلت تصريحات الإمام في ٣ اسفند ١٣٦٧ هـ.ش نقطة تحوّل في عملية إصلاح وتنظيم الحوزة، وعرفت هذه الرسالة المهّمة بـ «ميثاق رجال الدين». وكانت أوّل تلبية لجماعة المدرّسين لرسالة الإمام أن قرّرت في أوّل اجتماع لها تعطيل الدروس الصباحية يوم الأحد ١٣٦٧/١٢/٧ والمسيرة من مسجد الإمام الحسن

العسكري عليه السلام إلى المدرسة الفيضية من أجل إعلان استعدادها لتنفيذ تصريحات الإمام. ومع التوقيع على الإعلانات من قبل جماعة المدرّسين وشورى الإدارة وكان الخطيب هناك آية الله المشكيني.

د- تشكيل مقرّ الإعداد لتنفيذ حكم الإمام: في الخطوة التالية شكّل جماعة المدرّسين هيئة للإعداد لتنفيذ أمر الإمام، وتمّ الإعلان في بيان عن إرسال آية أطروحة ومقترح يتعلّق بإصلاح الحوزة، وأيضاً إيكال شأن تنفيذ أمر الإمام إلى أمانة الهيئة. وكان من ضمن الإجراءات التي اتخذتها الهيئة تنظيم ندوة لمُدّة ثلاثة أيام بعنوان «اللقاء التحضيري لدراسة مسائل الحوزة»، وذلك في ١٠ خرداد ١٣٦٨ هـ في مدرسة آية الله الكلبايكاني.

هـ- مسيرة العهد والبيعة: وبعد يوم من انتهاء الندوة فوجئنا بالرحلة الملكوتية المحزنة لروح السيد الإمام والتحاقه بالرفيق الأعلى، فبادرت هذه الهيئة بالتعاون مع لجنة التنسيق للمراسم إلى إقامة مجلس لتأبين الإمام الخميني قدس سرّه، وتلته مسيرة هائلة ورائعة قام بها طلاب وعلماء الحوزة العلمية في قم بعنوان «العهد مع الإمام والبيعة مع القائد».

و- هيئة متابعة إرشادات القائد الأعلى: في يوم ٣٠ بهمن ١٣٧٠ هـش وأثناء زيارة القائد الأعلى إلى قم ولقائه مع علماء وأفاضل الحوزة العلمية في قم تناول ضمن حديثه عن تاريخ الحوزات العلمية في قم تناول مسألة إصلاح الحوزة وحاجة الحوزة إلى الإدارة المركزية. وعلى أثر ذلك عقدت جماعة المدرّسين اجتماعاً لمتابعة إرشاداته، واتخذت قرارات مهمّة بما في ذلك اقتراح عقد ندوة لمناقشة قضايا الحوزة، والتصدي لعقد هذه الندوة كان بعهدة الهيئة الموكّل إليها متابعة إرشادات القائد الأعلى.

وقد تمّ عقد الندوة في ١٦ اربيهشت ١٣٧١ هـش في مدرسة دار الشفاء بحضور أعضاء جماعة المدرّسين وشورى الإدارة ومكتب الإعلام الإسلامية وجمعية ممثلي الطلاب

ومسؤولي المدارس والحوزات في جميع أنحاء البلاد ومؤسسات الدعوة والتحقيقات والمفكرين والعلماء في مجال الحوزات الدينية.

وانتهت هذه الندوة بعد يومين من العمل المكثف للجان في ١٨ اربيهشت ١٣٧١ بإصدار قرار يتضمّن ثمانى موادّ، دعي فيها إلى التركيز على إدارة وتشكيل الشورى العليا وتعيين مدير واحد للإسراع في تحركات الحوزات العلمية.

ز- تأسيس الشورى العليا للحوزة العلمية في قم: مع انعقاد الندوة بصورة موفقة أدى بحث قضايا الحوزة الى تشكيل الشورى العليا للحوزة العلمية في جدول أعمال جماعة المدرّسين. وكانت الخطوة الأولى هي طرح مسألة انحلال أو استعادة شورى الإدارة السابق، والذي تم قبول استعادته بعد التشاور مع مراجع التقليد.

ومن أجل تعيين وانتخاب أعضاء الشورى العليا للحوزة تقرّر في اجتماع لجماعة المدرّسين التصويت، وأخيراً تم اقتراح السادة: مكارم، المؤمن، الطاهري، المشكيني، الأستاذي، الراسي، المحفوظي، طاهر شمس إلى مراجع التقليد والقائد الأعلى.

وقد أناط آية الله الكلبايكاني جواب الرسالة ونصب الأفراد بإعلان رأيهم النهائي بشأن قبولهم واستعدادهم لهذه المسؤولية. وبعد التحدّث معهم تمّ في النهاية تقديم: السادة مكارم، المؤمن، الطاهري الحرّم آبادي، الأستاذي، الراسي، المحفوظي، وأعلن سماحته تأييده لهم، وفي طي رسالة بعثها إلى جماعة المدرّسين ذكر بعض النقاط حول إصلاح الحوزة، كما أيّد القائد الأعلى للثورة وآية الله الأراكي هذه الشورى، وكتب آية الله الأراكي في رسالة نقاطاً مهمة حول إدارة الحوزة.

ثمّ عُقد اجتماع للتعريف بالشورى العليا وإدارة الحوزة في يوم الخميس ٧ آبان ١٣٧١هـ، وذلك بحضور ممثلي القائد الأعلى ومراجع التقليد وأعضاء جماعة المدرّسين ومسؤولي الحوزات العلمية في جميع أنحاء البلاد وحشد كبير من العلماء والطلاب في

مدرسة دار الشفاء في قم. وخلال الحفل ضمن الإعلان عن أسماء أعضاء الشورى العليا تمّ تعريف آية الله مكارم الشيرازي بعنوان رئيس الشورى العليا وآية الله المؤمن بعنوان مدير الحوزة.

ومع بدء الشورى العليا وإدارة الحوزة بممارسة أعمالها أبدى القائد الأعلى في رسالة موجّهة إلى جماعة المدرّسين ضمن تأييده الرسمي للمنتخبين ولإدارة الحوزة نقاطاً مهمّة لإحداث تغيير في الحوزة. وفي رسالة شكر جماعة المدرّسين أيضاً القائد الأعلى والمراجع العظام وأعربوا عن دعمهم لتلك الشورى.

وفي أوّل خطوة لها قامت الشورى العليا الحوزة بصياغة نظامها الداخلي، وأرسلت هذا النظام الداخلي إلى القائد الأعلى ومراجع التقليد العظام. وبعد مطالعته أعلنوا آراءهم حول إصلاح بعض الأقسام، وتمّت الموافقة على النظام الداخلي بعد إجراء التعديلات عليه.

وكان قد تمّ في النظام الداخلي للشورى العليا تحديد مدّة عمل الشورى بأربع سنوات، إلا أنّ الأعضاء كانوا يتعهّدون في بدو انتخابهم بعضوية الشورى بمدّة ثلاث سنوات، انتهوا في السنة الثالثة من حضورهم في أوّل دورة للشورى، واستقال مدير الحوزة أيضاً في تلك السنة.

- الدورة الثانية للشورى العليا: اقترحت جماعة المدرّسين بعد الانتخابات كلاً من السادة: ناصر مكارم الشيرازي، حسين الراستي، عباس المحفوظي، رضا الأستادي، السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، مرتضى المقتدائي وعلي الافتخاري إلى القائد الأعلى والمراجع العظام الذين أعلنوا عن تأييدهم لأعضاء الشورى العليا الجدد.

وبعدها عرّف جماعة المدرّسين في رسالة إلى أمين الشورى العليا الأعضاء الشورى الجدد.

وقد أعلنت الشورى الجديدة عقيب استقالة المدير السابق للحوزة العلمية بقم اقترح آية الله رضا الأستاذي بعنوان مدير الحوزة العلمية بقم.

وقد قدّم أعضاء الشورى العليا تقريراً عن عمل الشورى في ٩ مهر ١٣٧٧ هـ.ش في لقاء القائد الأعلى. وأعرب عن امتنانه للأنشطة المنفّذة وأشار الى الاحتياجات الراهنة للحوزات. وفي نهاية هذه الدورة تمّ انتخاب آية الله الراسي الكاشاني رحمته الله رئيساً للشورى العليا.

وفي مطلع شهر مهر عام ١٣٧٧ هـ.ش أيضاً تمّ تعيين حجة الإسلام والمسلمين السيد هاشم الحسيني البوشهري مشرفاً على مركز إدارة الحوزة.

- الدورة الثالثة: مع انتهاء مدّة عضوية أعضاء الشورى العليا في الفترة الثانية وضعت مسألة انتخاب الأعضاء الجدد على جدول أعمال جماعة المدرّسين، وبعد البحث وتبادل الآراء عرّف السادة: الراسي الكاشاني رحمته الله، مصباح اليزدي، المقتدائي، الأستاذي، الحسيني البوشهري، الغروي، الوافي للعضوية في الشورى العليا لمراجع التقليد والقائد الأعلى. وتمّ تأييدهم. وبهذا النحو بدأت الدورة الثالثة للشورى العليا للحوزة العلمية في قم نشاطها في بهمن ١٣٧٨ هـ.ش.

- الدورة الرابعة: وبعد أربع سنوات في ١٢ مهر ١٣٨٢ وفي نهاية الفترة الثالثة عيّن السادة: محمد اليزدي، محمد المؤمن رحمته الله، رضا الأستاذي، مرتضى المقتدائي، محمدتقي مصباح اليزدي، محمد الغروي، محمود عبداللهي، مهدي شبزندهدار، محمود الرجبي للدورة الرابعة للشورى العليا للحوزة العلمية بقم لمدة أربع سنوات.

- الدورة الخامسة: بدأت الدورة الخامسة للشورى العليا للحوزات العلمية بقم في عام ١٣٨٧، وتمّ انتخاب السادة: محمد اليزدي، محمد المؤمن رحمته الله، رضا الأستاذي، السيد محمد الغروي، محمود الرجبي، محمود عبداللهي، مهدي شبزندهدار، السيد أحمد الخاتمي، مرتضى المقتدائي.

حوار مع آية الله مرتضى المقتدائي

- الدورة السادسة: بدأت الدورة السادسة للشورى العليا للحوزات العلمية في عام ١٣٩١هـ.ش، وانتُخب السادة: رضا الأستادي، السيد هاشم الحسيني البوشهري، السيد أحمد الخاتمي، مرتضى الوافي، محمدرضا نكونام الكلبايكاني، السيد محمد الغروي، مرتضى المقتدائي.

- الدورة السابعة: بدأت الدورة السابعة - والتي لا تزال مستمرة - في عام ١٣٩٥هـ.ش، وتمّ انتخاب السادة: رضا الأستادي، السيد محمد الغروي، السيد أحمد الخاتمي، السيد هاشم الحسيني البوشهري، علي رضا الأعرافي، جواد المروي، مرتضى المقتدائي.

للحوار صلة....



بِحُورِ وَرْدِ اسْتَبَقِ

قاعدة الميسور

القسم الأول

□ الشيخ عباس الزارعي السبزواري(*)

خلاصة البحث:

انعقد البحث حول قاعدة الميسور في مقدّمة وأربعة محاور، تناولت المقدّمة أربعة أمور: بيان تاريخ القاعدة وأهميتها وهل أنّها منصوصة أو مستنبطة ونص القاعدة. واشتمل القسم الأول على المحور الأوّل وكان في بيان المفاد الإجمالي للقاعدة، والمحور الثاني كان في بيان مدارك القاعدة وأدلتها وهي خمسة، وقد تمّ بحث دليلين منها (الكتاب والسنة)، وبعد التحليل والتدقيق انتهى الباحث إلى عدم تمامية دلالة الكتاب والسنة على القاعدة..

الكلمات المفتاحية:

قاعدة الميسور، الواجب المركّب، التعدّر، التعسّر، المعسور.
من القواعد الفقهية التي تخصّ باباً خاصّاً من أبواب الفقه قاعدة (الميسور).

(*) أستاذ البحث الخارج في الحوزة العلمية بقم.

وقبل الخوض في شرح مفادها وبيان أدلتها ينبغي تقديم أمور:

الأمر الأوّل: تاريخ القاعدة

أنّ القاعدة وإن كانت مورداً للاستناد والتطبيق عند الفقهاء من قديم الأيام، إلا أنّ الظاهر - على ما يبدو لي - أنّ أوّل من ذكرها وعبر عنها بالقاعدة هو صاحب كتاب (قواعد الأحكام في مصالح الأنام)^(١) من علماء السنّة. وتعرّض لها أيضاً تاج الدين السبكي وفتح باب البحث عنها في كتاب (الأشباه والنظائر)^(٢).

وأما من أصحابنا الإماميّة فالظاهر أنّ أوّل من عبّر عنها بالقاعدة هو صاحب الرياض^(٣)، كما أنّ الظاهر أنّ أوّل من فتح باب البحث عنها مستقلاً هو السيد المراغي في العناوين^(٤).

الأمر الثاني: أهمية القاعدة

أنّ للقاعدة خطراً عظيماً وشأناً رفيعاً في الاستنباط، حيث يطبّق عليها كثير من الفروع الفقهيّة في مختلف أبواب الفقه، كما سيأتي.

ويحكي عن عظم خطرها ما قاله بعض الفقهاء وصفها:

١- قال السبكي: «قاعدة: (الميسور لا يسقط بالمعسور) من أشهر القواعد المستنبطة من قوله ﷺ: (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)»^(٥).

٢- وعن أبي المعالي الجويني أنّه قال: «أنّ هذه القاعدة من الأصول الشائعة التي لا تكاد تُنسى ما أقيمت أصول الشريعة»^(٦).

٣- وقال السيد المحقّق المراغي: «من جملة القواعد المتلقاة من الشرع الكثيرة الدوران المتشتمّة الفروع: قاعدة الميسور ولزوم الإتيان بالمستطاع»^(٧).

٤- وقال السيّد البجنوردي: «ومن جملة القواعد الفقهيّة المشهورة: قاعدة الميسور»^(٨).

الأمر الثالث: هل القاعدة منصوطة أو مستنبطة؟

أنّ في كون القاعدة من القواعد المنصوطة أو المستنبطة وجهين:

الوجه الأوّل: فعلى القول باعتبار ما نقل عن الامام أمير المؤمنين عليّ (عليه السلام) من أنّه قال: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(٩) تكون القاعدة من القواعد المنصوطة. وهذا يظهر من صاحب الرياض السيد العاملي الطباطبائي، حيث قال: «قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور المأثورة في المعتبرة»^(١٠)، وقال في موضع آخر: «الميسور لا يسقط بالمعسور، وما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ، كما في بعض المعتبرة»^(١١)، بل يظهر ذلك من كلام كلّ من نسب الجملة المذكورة إلى المعصوم (عليه السلام) أو استند بها في المقام، كالوحيد البهبهاني في حاشية المجمع^(١٢)، والمحقّق النراقي في المستند^(١٣)، والمحقّق المراغي في العناوين^(١٤).

الوجه الثاني: وأمّا على القول بعدم اعتباره فتكون من القواعد المستنبطة. وهذا ما صرّح به تاج الدين السبكي في كلامه المتقدّم. ويظهر أيضاً من كلام أكثر الفقهاء.

الأمر الرابع: نصّ القاعدة عند الفقهاء

أنّه يعبر عن القاعدة في كلمات الفقهاء بعبارات مختلفة، وهي ما يلي:

١- قاعدة الميسور^(١٥).

٢- قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور^(١٦).

- ٣- قاعدة الميسور ولزوم الإتيان بالمستطاع^(١٧).
- ٤- الميسور لا يتأخر بالمعسور^(١٨).
- ٥- يُفعل بالبعض من المأمور إن شقّ فعل سائر المأمور^(١٩).
- ٦- لا يسقط الميسور بالمعسور^(٢٠).
- ٧- المتعدّر يسقط اعتباره، والممكن يستصحب فيه التكليف^(٢١).
- ٨- مَنْ قدر على بعض الشيء لزمه^(٢٢).
- ٩- مَنْ قدر على بعض العبادة وعجز عن باقيها يلزمه الإتيان بما قدر^(٢٣).
- ١٠- قاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور^(٢٤).
- ١١- مَنْ عجز عن بعض الأمور لا يسقط عنه المقدور^(٢٥).
- ١٢- قاعدة مَنْ كُلف بشيء من الطاعات فقدر على بعضه وعجز عن بعضه فإنه يأتي بما قدر عليه ويسقط عنه ما عجز عنه^(٢٦).
- ١٣- أصالة وجوب ما تيسر من أجزاء المركب الواجب أو استحباب ما تيسر من المستحبّ بعد سقوط الكلّ^(٢٧).
- ١٤- قاعدة مَنْ لا يترك الميسور بالمعسور^(٢٨).
- ١٥- قاعدة ما لا يدرك كله لا يترك كله^(٢٩).
- ١٦- كلّ ما يتعدّر يسقط وكلّ ما يمكن يثبت^(٣٠).

محاوَر البحث في القاعدة:

إذا عرفت هذه الأمور، فنقول إنّ البحث التامّ عن هذه القاعدة يتوقّف على التكلّم في عدّة جهات:

المحور الأوّل: في بيان المفاد الإجمالي للقاعدة

قد وقع الكلام في أنّه إذا أمر الشارع بمركّب ذي أجزاء وشرائط ولم يتمكن المكلف من إيجاد جميع أجزائه وشرائطه، بل تعسّر أو تعدّر له إيجاد بعض الأجزاء أو بعض الشرائط، فهل يسقط أمره بالمرّة بحيث لا يكون المركّب من دون الأجزاء أو الشرائط المعسورة مطلوباً أصلاً، أو يسقط أمره بالنسبة إلى ما تعسّر أو تعدّر، ويبقى بالنسبة إلى باقي الأجزاء والشرائط؟

المعروف والمشهور هو الثاني، وهو المراد من قاعدة الميسور، فيكون مفادها: كلّ حكم ثبت للمركّب بجميع أجزائه وشرائطه في حالة التيسّر منها ثابتٌ له ببعض أجزائه وشرائطه في حالة التعسّر أو التعدّر لبعض آخر من أجزائه أو شرائطه، فلا يرتفع الحكم الثابت له بالنسبة إلى المقدار الميسور منه بواسطة ارتفاعه عن المقدار المعسور أو المتعدّر.

هذا مفاد القاعدة إجمالاً. وأمّا تفصيله: فسيظهر ذيل تنبيهات القاعدة إن شاء الله تعالى.

المحور الثاني: في مدرك القاعدة

ويُستدلّ عليها بأمر:

الدليل الأول: الكتاب

واستُدلّ من الكتاب العزيز بآيتين^(٣١):

إحداهما: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٣٢).

وثانيتها: قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(٣٣).

وفيه: أنّ في الاستدلال بهما على القاعدة نظراً:

أمّا الآية الأولى: فلأنّ غاية ما يُستفاد منها أنّ الله تعالى لا يكلف نفس الإنسان بما كان خارجاً عن وسعه بحسب طبعه، وأمّا لو عجز عن بعض العمل المركّب الذي كان موسّعاً عليه بحسب طبعه فهل يسقط التكليف المتعلّق به بالمرّة أو يسقط التكليف بالنسبة إلى البعض المعسور ويبقى بالنسبة إلى البعض الميسور؟ فلا دلالة لها عليه بوجهٍ.

وأما الآية الثانية: فلأنّها إنّما تدلّ على الأمر بالتقوى بما استطعنا من فعل الواجبات وترك المحرّمات، وأمّا التبعض في عمل واحد مركّب من الأجزاء والشرائط وثبوت التكليف بالنسبة إلى الميسور منها مع سقوطه بالنسبة إلى المعسور منها، فلا دلالة لها عليه أصلاً.

الدليل الثاني: الروايات

واستُدلّ أيضاً بعدّة من الروايات:

الرواية الأولى: ما رواه ابن أبي جمهور عن النبي ﷺ أنّه قال: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا

منه بما استطعتم»^(٣٤).

ورواه السنّة أيضاً بعبارات مختلفة، ونكتفي في المقام بذكر بعضها:

- ١- ما أمرتكم فأتوا منه ما استطعتم^(٣٥).
- ٢- إذا أمرتكم بالشيء فأتوا منه ما استطعتم^(٣٦).
- ٣- وإذا أمرتكم بأمر فأتوا ما استطعتم^(٣٧).
- ٤- وما أمرتكم به فخذوا منه ما استطعتم^(٣٨).
- ٥- وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم^(٣٩).
- ٦- فإذا أمرتكم بأمر فاتبعوه ما استطعتم^(٤٠).
- ٧- ما أمرتكم بشيء فخذوا منه ما استطعتم^(٤١).
- ٨- فإذا أمرتكم بشيء فخذوا منه ما استطعتم^(٤٢).
- ٩- فإذا أمرتكم بالشيء فخذوا به ما استطعتم^(٤٣).
- ١٠- فما أمرتكم به من أمر فأتوا منه ما استطعتم^(٤٤).

وكيف كان، فتقريب الاستدلال به على هذه القاعدة أنّ الضمير في كلمة «منه» يرجع إلى المأمور به الذي يعبر عنه في الحديث تارةً بـ «الشيء» وأخرى بـ «ما أمرتكم» وثالثةً بـ «أمر»، فتكون ظاهرة في التبويض. وتكون كلمة «ما» في قوله ﷺ: «ما استطعتم» موصولةً ومفعولاً لقوله ﷺ: «فأتوا». وعليه، يكون معنى الحديث: أنّ الأمر المتعلق بالشيء والمركب ثابتٌ للمقدور منه، فإن قدر المكلف على تمامه فالأمر ثابت لتمامه، وإن عجز عن بعضه وقدر على بعض آخر منه فالأمر ثابت للبعض المقدور والميسور.

لكن نوقش في الحديث سنداً ودلالةً، فلا بدّ لنا من التكلّم في مقامين:

المقام الأوّل: في سند الحديث

لا إشكال في إرسال الحديث، حيث أنّ ابن أبي جمهور رواه عن النبي ﷺ من دون أن يتعرّض لسنده، ورواه السنّة أيضاً مرسلًا عن عبدالله بن عباس تارةً وعن أبي هريرة أخرى.

وإنّما الكلام في أنّه هل ينجر ضعف سنده بعمل الأصحاب أم لا؟ فيه وجهان، بل قولان:

أحدهما: أنّه ينجر ضعف سنده بعمل مشهور الأصحاب واستنادهم به.

قال الشيخ الأعظم - بعد ما ذكر هذا الحديث وما سيأتي من الأخبار - : «وضعف أسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات، كما لا يخفى على المتتبع»^(٤٥).

وقال الوحيد البهبهاني: «يذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على وجه القبول وعدم الطعن في السند أصلاً، ونقلت في الغوالي عنهم ﷺ ومشهورة في ألسن جميع المسلمين، يذكرونها ويتمسكون بها في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير»^(٤٦).

وصرح بانخبار ضعفه بعمل المشهور المحقّق النائيني^(٤٧) والمحقّق البجنوردي أيضاً^(٤٨).

وثانيهما: أنّه لا ينجر ضعف سنده بعمل المشهور من الأصحاب.

هذا ما ادّعه المحقق الخوئي، فقال: «لا شبهة في أنّ الرواية من المراسيل الضعاف، ولا سيّما أنّ راويها أبو هريرة الذي حاله أظهر من أن يخفى... ولا سيّما أنّها غير موجودة في كتب متقدّمي الأصحاب. وإنّما رواها المتأخرون نقلاً عن محكي كتاب غوالي اللآلي. والكتاب المذكور أيضاً ليس موثقاً به. وقد تصدّى للقدح عليه من ليس من عاداته القدح في كتب الأخبار كصاحب الحدائق.

وأما دعوى انجبارها بعمل الأصحاب فمدفوعة:

أولاً: بعدم ثبوت استناد الأصحاب إليها في مقام العمل، ومجرّد موافقة فتوى الأصحاب للخبر ضعيف لا يوجب الانجبار ما لم يثبت استنادهم إليه، ولم يعلم من الأصحاب العمل بقاعدة الميسور إلا في الصلاة، وفيها دليل خاصّ دلّ على عدم جواز تركها بحال، فلم يعلم استنادهم إلى الرواية المذكورة.

وثانياً: بأنّ مجرّد عمل الأصحاب لا يوجب الانجبار بعد كون الخبر في نفسه ضعيفاً غير داخل في موضوع الحجية على ما ذكرناه في محلّه.

هذا، مضافاً إلى أنّه في صحيح النسائي مروياً بوجه آخر لا يدلّ على المقام أصلاً، وهو قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فخذوا به ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه». ومن المعلوم أنّ كلمة (ما) في هذه الرواية ظاهرة في كونها زمانية، فمفاد الرواية هو وجوب الإتيان بالمأمور به عند الاستطاعة والقدرة، وهذا المعنى أجنبي عن المقام.

وتوهم أنّ اختلاف الطريقتين لا يضرّ بالاستدلال بعد كون أحدهما منجبراً بالشهرة عند الأصحاب دون الآخر، مدفوع: بأنّ الرواية كما نقلت في كتب السنّة بوجهين

كذلك نقلت في كتب الخاصة أيضاً بوجهين، فإنّ الموجود في باب صلاة العراة من البحار (فأثتوا به ما استطعم). فلا وجه لدعوى انجبار أحد الطريقتين، فالمنجبر على تقدير التسليم إنّما هو إحدى الروايتين إجمالاً، فلا يصح الاستدلال بخصوص إحداهما مع عدم ثبوت انجبارها^(٤٩).

والتحقيق: أنّ الحديث وإن كان مرسلًا، إلا أنّ اشتهاره - قديماً وحديثاً - بين الأصحاب ممّا لا يخفى على المتتبع، فإنّ الظاهر أنّ أول من استند لهذا الحديث ونسبه إلى النبي ﷺ هو السيد المرتضى في الرسائل ردّاً على القدرية والجبرية، بل ظاهر كلامه أنّ الاستدلال بهذا الحديث كان شائعاً بين الأصحاب في الردّ على القدرية والجبرية، حيث قال - بعد ما ذكر الأخبار التي فيها هذا الحديث (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم) - : «وهذه الاخبار ممّا يستدلّ بها على بطلان قولهم...»^(٥٠).

ثمّ استدلّ به - بعد ما نُسب إلى النبي ﷺ - كثيرٌ من الأعلام المتأخّرين على وجه القبول ومن دون الطعن في سنده أصلاً، منهم: العلامة^(٥١)، والشهيدان الأول والثاني^(٥٢)، والمحقق الثاني^(٥٣)، والمحقق الأردبيلي^(٥٤)، والمحقق السبزواري^(٥٥)، وكاشف اللثام^(٥٦)، والمحقق البحراني^(٥٧)، وصاحب الرياض^(٥٨)، والمحقق القمي^(٥٩)، وغيرهم^(٦٠).

وعليه، فلا مجال للإشكال في اشتهار الحديث بين الأصحاب أصلاً. إذن ينجبر ضعف سنده بذلك بناءً على القول بانجبار ضعف السند بالشهرة العملية، كما هو الحقّ عندنا.

وأما ما أفاده المحقق الخوئي من دعوى عدم انجبار ضعف سنده بعمل المشهور فلا يخفى ما فيه من مواقع النظر:

أما قوله: «أنّ راويها أبو هريرة الذي حاله أظهر من أن يخفى» ففيه: أنّ الحديث وإن رواه الأكثر عن أبي هريرة، لكن رواه البيهقي عن عبد الله بن عباس^(٦١)، والطبراني عن المغيرة بن شعبة^(٦٢)، وابن راهويه عن شعبة^(٦٣)، وعبد الرزاق الصنعاني عن ابن طاووس عن أبيه^(٦٤). أيضاً في بعض الكتب عن النبي ﷺ من دون أن يسند إلى الراوي^(٦٥).

مضافاً إلى أنّه لا يعتبر عند القائلين بانحجار ضعف السند بالشهرة أن لا يكون الراوي أبا هريرة، بل الملاك كلّ اشتهاؤ الخبر بين الأصحاب بعد ما كان ضعيفاً، من دون فرق بين أن يكون راويه أبا هريرة أو غيره.

وأما قوله: «لا سيّما أنّها غير موجودة في كتب متقدّمي الأصحاب، وإنّما رواها المتأخرون نقلاً عن محكي كتاب عوالي اللآلي...» ففيه: أنّه لو أريد عدم وجود الحديث في الكتب الحديثية من قدماء الأصحاب فما أفاده صحيح، لكن لا يعتبر في اعتبار الحديث المنجبر ضعفه بالشهرة أن يوجد في الكتب الحديثية من القدماء، بل يكفي وجوده في كتب الاستدلال قبل العلامة - كما اعترف به السيد الخوئي أيضاً في بعض المواضع^(٦٦) - وقد عرفت أنّ الحديث رواه السيد المرتضى في رسائله واستند به. وأمّا لو أريد عدم وجوده في جوامع الأخبار وكتب الاستدلال قبل العلامة فهو ممنوع، كيف وقد عرفت أنّ السيد المرتضى رواه في رسائله!؟

وأما قوله: «عدم ثبوت استناد الأصحاب إليها في مقام العمل» ففيه: أنّك قد عرفت استدلال السيّد المرتضى وكثير من المتأخّرين بهذا الحديث.

ودعوى عدم عمل الأصحاب بقاعدة الميسور إلا في الصلاة، ممنوعة فإنّ الأصحاب استدّلوا بها في مختلف أبواب الفقه. وسيأتي مزيد توضيح ذيل الحديث عن موارد تطبيق القاعدة.

وأما قوله: «مجرّد عمل الأصحاب لا يوجب الانجبار...» فهو إنّما يتمّ على مبناه في علم الأصول من عدم انجبار ضعف الرواية بالشهرة، وأما على مبنى المشهور - كما هو الحقّ - فلا يتمّ.

وأما قوله: «أنّه في صحيح النسائي مروياً بوجه آخر...» ففيه: أنّ المستند في المقام هو الحديث بلفظ «منه ما استطعتم»، وهو بهذا اللفظ مشهور بين الأصحاب، والحديث بالوجه الذي رواه النسائي فليس منه في الكتب الاستدلالية من الأصحاب عينٌ ولا أثر. نعم، رواه صاحب الجواهر في موضع من الجواهر هكذا: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا به ما استطعتم»^(٦٧). ولا شك في أنّ المنجبر بعمل الأصحاب إنّما هو الحديث بلفظ «منه ما استطعتم».

ودعوى الإجمال في المنجبر بعمل الأصحاب وأنّه هل الحديث بلفظ «منه ما استطعتم» أو الحديث بلفظ «به ما استطعتم»، فاسدة جداً.

والحاصل: أنّ الحديث وإن كان مرسلًا، إلا أنّه ينجبر ضعف سنده بعمل المشهور من الأصحاب بلا إشكال.

المقام الثاني: في دلالة الحديث

ونوقش في دلالة الحديث من جهات:

الجهة الأولى: أنّ الاستدلال بهذا الحديث على هذه القاعدة يبتني على أن يكون المراد من الشيء في قوله: «أمرتكم بشيء» أو ما في قوله: «ما أمرتكم» أو الأمر في قوله:

«أمرتكم بأمر» هو الكلّ والفرد المركّب من عدّة أجزاء وشرائط، كي يكون معناه: إذا أمرتكم بمركّب ذي أجزاء فأتوا ببعضه الذي كان تحت استطاعتكم.

وأما لو كان المراد به الكلّي والطبيعة ذات أفراد طولية من دون ملاحظة الخصوصيات المشخّصة لها فيكون معنى الحديث: إذا أمرتكم بطبيعة كلىة ذات أفراد ومصاديق متعدّدة فأتوا ببعض تلك الأفراد والمصاديق الذي كان تحت استطاعتكم. وحينئذٍ يكون الحديث أجنبيّاً عن قاعدة الميسور.

وظاهر الحديث - بقرينة المورد - أنّ المراد هو الكلّي والطبيعة ذات أفراد طولية، فإنّ المسؤول عنه في صدر الرواية هو لزوم تكرار طبيعة الحجّ وإيجادها في كلّ عام وعدم لزوم التكرار بعد الإتيان بصرف الوجود منها، وهذا قرينة واضحة على إرادة الكلّي من الشيء وما بمعناه في الحديث، فإنّ السؤال إذا كان عن وجوب الحجّ في كلّ سنة كان المناسب في الجواب عنه أنّه إذا أمرتكم بعمل يمكن تكراره في السنوات الآتية فأتوا بما هو مقدور لكم من أفراد. ولا يناسبه الجواب بوجوب الإتيان بما هو مقدور من أجزاء المركّب وشرائطه.

الجواب:

وأجيب عنها: بأنّ خصوصيّة المورد ليست قابلة للتخصيص؛ فإنّ العبرة في مقام استفادة الحكم إنّما هي عموم اللفظ، ومع عموم كلمة (الشيء) وما بمعناها لا يقتضي مجرّد تطبيقه على مورد خاصّ تخصيص عمومه به. وحينئذٍ لا مانع من إرادة الكلّ والكلّي من الشيء وما بمعناه في الحديث، فيكون معناه: إذا أمرتكم بمركّب ذي أجزاء أو بطبيعة ذات أفراد فأتوا ببعضهما الذي كان تحت استطاعتكم. إذن يشمل الحديث كلا الموردين: الكلّي - أي الطبيعة ذات الأفراد والمصاديق - ، وهو المسؤول عنه في الحديث،

والكلّ - أي: الفرد الواحد المركّب من الأجزاء والشرائط - . وحينئذٍ يتمّ الاستدلال به على القاعدة.

إشكال:

وقد يردّ: بأنّ إرادة الأعمّ من الكلّ والكلّي من لفظ (الشيء) وما بمعناه توجب استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد؛ لعدم الجامع بين الكلّ والكلّي، بل لحاظ الكلّ يباين لحاظ الكلّي، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد محال.

الجواب:

وأجيب عنه: تارةً بمنع الصغرى، وأخرى بمنع الكبرى.

أمّا الصغرى: فلأنّ استعمال لفظ «الشيء» أو «الأمر» في الكلّ والكلّي ليس من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد؛ إذ «الشيء» أو «الأمر» من المفاهيم العامّة، ويكون الكلّ والكلّي من مصاديقه، فلا حاجة في استعماله فيهما من اللحاظين المتنافيين، بل يكفي لحاظ مفهومه الجامع بين الكلّ والكلّي، ويكون استعماله فيهما من قبيل استعمال اللفظ في المعنى الجامع الذي يصدق بهذا المعنى على أفرادهم ومصاديقه.

وقال السيد المحقّق البجنوردي - توجيهاً لمنع الصغرى - : «إنّ لحاظ الجامع بين الكلّ والكلّي بمكان من الإمكان؛ إذ الشيء من المفاهيم العامّة ومصدر مبنيّ للمفعول وبمعنى المشيئة وجوده، ويكون مساوياً للوجود ولمفهوم الموجود في الممكنات، فكلّ ممكنٍ شيء وجوده فهو موجود؛ لعدم تحلّف الإرادة التكوينية عن المراد. وأمّا ما ليس بممكنٍ أو كان ولكن لم يشأ وجوده - كالعنقاء مثلاً - فهو معدوم، وليس

بشيء. وأمّا واجب الوجود، فهو شيء لا كسائر الأشياء، أي: ما شيء وجوده؛ لأنّ الوجود عين ذاته تعالى. فبناءً على هذا، المركّب من الأجزاء الذي شيء وجوده شيء وكذلك الكلّي والطبيعة التي وجودها شيء، فوجود الجامع بين الكلّ والكلّي من أوضح الواضحات»^(٦٨).

وأنت خير بأنّ شمول الشيء أو الأمر لكلّ واحد من الكلّ والكلّي واضح، لا حاجة إلى هذا التكلّف في بيانه.

وأما الكبرى: فلأنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى وإن كان عند الأكثر مستحيلاً، إلا أنّ التحقيق - كما أفاد بعض الأعلام - جوازه، والتفصيل في محله.

اللَّهُمَّ إلا أن يقال: إنّ ما ورد في صدر الحديث من سؤال عكاشة عن تكرار الحج في كلّ سنة وإعراض رسول الله ﷺ عنه، بل اعتراضه عليه، وإن لم يكن قرينة قطعية على إرادة خصوص الكلّي من الشيء وما بمعناه في الجواب عنه، فلا يكون موجباً لتخصيصه به، إلا أنّ صلاحيته للقرينة على ذلك - بحيث يحتمل أن تكون قرينة كما يحتمل أن لا تكون قرينة - ممّا لا يقبل الإنكار، واكتناف الكلام بما يُحتمل القرينية يمنع من ظهور الشيء - وما بمعناه - في العموم، بل يوجب إجماله، فلا يتم الاستدلال بالحديث على إثبات عدم سقوط الحكم عمّا عدا الأجزاء أو الشرائط المعسورة.

الجهة الثانية: أنّ الاستدلال بالحديث على هذه القاعدة يبتني على استعمال كلمة «من» في قوله: «منه» في الأعمّ من الأفراد والأجزاء، وهو محال؛ لأنّه من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد^(٦٩).

الجواب:

وأجيب عنها: أيضاً تارةً بمنع الصغرى، وأخرى بمنع الكبرى.

أما منع الصغرى: فقال السيد البجنوردي: «كلمة (من) استعملت في الربط والنسبة التبعية بين الفعل - أي: فأتوا - ومفعوله - أي: الشيء - ، كما تقول: (ملأت الكوز من النهر)، فالمراد أنّ ما ملأ الكوز بعض ماء النهر، وليس كلمة (من) في هذا المثال مستعملة في بعض ماء النهر، بل استعملت في الربط التبعية الذي بين قوله: (ملأت) و(ماء النهر)، وهكذا الأمر في المقام، فكلمة (من) استعملت في الربط الكذائي بين الإتيان والشيء، وإذا كان المراد من الشيء باعتبار كونه مصداقاً للجامع بين الكلّ والكليّ هو الكلّ فيكون مصداق تلك النسبة هي الربط التبعية في الأجزاء، وإذا كان المراد بذلك الاعتبار هو الكليّ فيكون المصداق هو الربط المذكور في المصداق والأفراد، وإن كان المراد هو الجامع فيشمل كلا الأمرين كما فيما نحن فيه»^(٧٠).

وأما منع الكبرى: فلأنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد جائز عندنا، كما قرّرناه في علم الأصول.

أقول: إنّ استعمال كلمة «من» في الأعم من الأفراد والأجزاء وإن كان ممكناً بحسب مقام الثبوت، لكن ذلك لا يكفي في صحّة الاستدلال بالحديث على قاعدة الميسور، بل لا بدّ في ذلك من ظهور قوله ﷺ: «منه» في الأعمّ من أجزاء الكلّ وأفراد الكليّ، وهو ممنوع؛ لما عرفت من أنّ مورد الحديث من قبيل الكليّ والأفراد، لا الكلّ والأجزاء، وذلك وإن لم يكن قرينة قطعاً لإرادة أفراد الكليّ من قوله: «منه»، لكن احتمال قرينته على ذلك ممّا لا يقبل الإنكار، واكتناف الكلام بما يُحتمل القرينية بمنع من ظهوره في العموم والشمول، بل يوجب إجماله، إذن لا يتمّ الاستدلال بالحديث على

قاعدة الميسور ولو قلنا مجواز استعمال كلمة «من» في الأعمّ من الأفراد والأجزاء بحسب مقام الثبوت.

الجهة الثالثة: أنّ الاستدلال بالحديث على المقام يبني على أن يكون لفظة «من» في قوله ﷺ: «منه» تبعيضية، وأن تكون كلمة «ما» في قوله ﷺ: «ما استطعتم» موصولة، لكنّه أحد الاحتمالات في معنى الحديث، ولا دليل على تعيينه في المقام.

توضيح ذلك: أنّ الاحتمالات في الحديث - بحسب ما يمكن أن يراد من كلمة «من» و«ما» - أمور:

الأوّل: أن تكون كلمة «ما» موصولة ومفعولاً به لقوله: «فأتوا»، وكلمة «من» تبعيضية تتعلق بـ «ما استطعتم»، فيكون المعنى: إذا أمرتكم بشيء فأتوا بعضه الذي استطعتم، فيدلّ الحديث على أنّ الشيء المأمور به قد يكون بتمامه مقدوراً للمكلف، وقد يكون بعضه مقدوراً له، فإذا لم يكن تمامه مقدوراً فأتوا ببعضه الذي كان مقدوراً.

الثاني: أن تكون كلمة «من» للتعدية بمعنى الباء، وتكون كلمة «ما» مصدرية زمانية، فيكون معنى الحديث: إذا أمرتكم بشيء فأتوا به ما دامت استطاعتكم.

الثالث: أن تكون كلمة «من» بيانية، وتكون كلمة «ما» موصولة، فيكون معناه: إذا أمرتكم بشيء فأتوا ما استطعتم من ذلك الشيء.

الرابع: أن تكون كلمة «من» بيانية، وتكون كلمة «ما» مصدرية زمانية، فيكون معناه: إذا أمرتكم بشيء فأتوا ذلك الشيء ما دامت استطاعتكم.

تقويم الاحتمالات:

لا إشكال في أنّ الحديث - بناء على الاحتمال الثاني - أجنبي عن المقام؛ فإنّ الحديث حينئذٍ يدلّ على اشتراط وجوب الإتيان بالمأمور به بالقدرة على ذلك المأمور به، وأمّا إذا لم يكن المكلف قادراً عليه - سواء كان قادراً على بعضه أو لم يكن - فينتفي التكليف بانتفاء شرطه.

وأما الاحتمال الأوّل: فقد يقال: إنّ الاستدلال بالحديث بناءً على هذا الاحتمال وإن كان تاماً، إلاّ أنّه لا يمكن الإلتزام به؛ لعدم مناسبته للسؤال الواقع في صدر الحديث، فإنّ السؤال إنّما هو عن وجوب الحجّ في كلّ سنة، ولا يناسبه الجواب بوجوب الإتيان بما هو مقدور من أجزاء المركّب وشرائطه^(٧١).

أقول: لو كان المراد من التبويض المستفاد من كلمة «من» خصوص التبويض بحسب الأجزاء يلزم ما ذكر من عدم المناسبة بين السؤال والجواب، وأمّا بناءً على استعمال كلمة «من» في الأعمّ من التبويض بحسب الأمر والتبويض بحسب الأجزاء لم يلزم ذلك.

نعم، يردّ هذا الاحتمال بوجهين:

أحدهما: ما عرفت من أنّ استعمال كلمة «من» في الأعمّ وإن كان بحسب مقام الثبوت ممّا لا إشكال فيه - إمّا من جهة جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، أو من جهة وجود الجامع في المقام - ، إلاّ أنّ احتمال قرينية ما ورد في صدر الحديث - من السؤال عن وجوب تكرار الحجّ في كلّ سنة - يمنع من ظهوره في العموم والشمول، بل يوجب إجماله، فلا يتمّ الاستدلال به على قاعدة الميسور.

وثانيهما: أنّ الاستدلال به لا يتمّ إلا بتقدير عدم استطاعة المكلف للإتيان بكلّ العمل، بأن يكون معنى الحديث: (إذا أمرتكم بشيء ولم يكن تمامه في استطاعتكم فأتوا ببعضه الذي كان مستطاعاً لكم)، وإلا كان مفاد الحديث في التبعية بحسب الأجزاء: (إذا أمرتكم بعمل مركّب من الأجزاء والشرائط يجب عليكم الإتيان ببعض ذلك المركّب الذي كان مستطاعاً لكم)، وهذا غير مستقيم، ولم يلتزم به أحد، ولكن الأصل عد التقدير، فلا بدّ من حمله على التبعية بحسب الأفراد فقط.

وأما بناء على الاحتمالين الأخيرين - الثالث والرابع -: فالاستدلال بالحديث يبني على إرادة الكلّ والكليّ من كلمة «الشيء» أولاً، وإرادة بعض الأجزاء وبعض الأفراد من كلمة «منه» ثانياً، وقد عرفت أنّ احتمال قرينية الصدر على إرادة الكليّ من كلمة «الشيء» وإرادة بعض الأفراد من كلمة «منه» تمنع من ظهور الحديث في إرادة الأعمّ، بل توجب إجماله، إذن لا يتمّ الاستدلال به على قاعدة الميسور.

فالحاصل: أنّ الحديث وإن ينجبر ضعف سنده بالشهرة المحقّقة، إلا أنّ دلالته على قاعدة الميسور غير واضحة.

وأما لزوم الإتيان ببعض الأفراد المستطاعة من الكليّ: فهو القدر المتيقّن من مدلول الحديث، فإنّه ما يقتضيه مورد الحديث، وحينئذ فيدلّ الحديث على لزوم الإتيان ببعض الأفراد المستطاعة من طبيعة كلّ شيء أمر به الشارع، ولما يحصل بعض الأفراد المستطاعة بمجرد الإتيان بالفرد الأوّل من الطبيعة فيحصل الامتثال ويسقط الأمر.

وأما لزوم تكراره بقدر استطاعة فهو يحتاج إلى دليل آخر.

الرواية الثانية: ما رواه أيضاً ابن أبي جمهور في كتاب عوالي اللآلي مرسلأً عن النبي ﷺ، أنه قال: «لا يترك الميسور بالمعسور»^(٧٢). ورواه بعض الفقهاء في كتبهم الاستدلالية عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(٧٣).

المناقشة:

ونوقش في الاستدلال بها على القاعدة تارةً من جهة السند، وأخرى من جهة الدلالة، فالتحقيق يستدعي بسط الكلام في مقامين:

المقام الأول: في سند الرواية

لا إشكال في ضعف الرواية سنداً - على تقدير كونها روايةً - لإرسالها، وإنما الكلام في أنّ ضعف سندها هل ينجبر بالشهرة أم لا؟

ذهب بعض الفحول من المحققين إلى الأوّل، كالمحققين النائيني والعراقي - على ما في تقريرات بحثهما^(٧٤) - ، والمحقق البجنوردي^(٧٥).

ولكن التحقيق هو الثاني على تقدير كونها رواية، حيث ليس منها في كلام القدماء عينٌ ولا أثر، فضلاً عن الاستناد إليها بعنوان الرواية المنقولة عن المعصومين عليهم السلام، بل يمكن دعوى عدم كون هذه الجملة رواية أصلاً.

بيان ذلك: أنّ الظاهر - على ما يبدو لي - أنّ القول بـ (الميسور لا يسقط بالمعسور) ما ذكره الغزالي في كتاب (المستصفى) واستند به^(٧٦)، وذكره السبكي لأول مرةً تعبيراً عنها بالقاعدة التي استنبطها من الرواية الأولى وبعض آخر من الأدلّة^(٧٧). ثم ذكره من تأخّر عنه من علماء السنّة في كتبهم الاستدلالية، واستندوا إلى هذه القاعدة

في بعض الفروع من دون أن ينقل بعنوان الرواية، بل صرح بعضهم بأن هذه الجملة ليست إلا تعبيراً للفقهاء عن القاعدة، قال ابن حجر العسقلاني: «من عجز عن بعض الأمور لا يسقط عنه المقدور. وعبر عنه بعض الفقهاء بأن الميسور لا يسقط بالمعسور»^(٧٨).

وأما أصحابنا الإمامية: فلم يذكره أحد من القدماء في كتبهم، لا في الكتب الاستدلالية ولا في الكتب الروائية، بل الظاهر أن فخر المحققين ذكره لأول مرة في كتاب (إيضاح الفوائد)^(٧٩)، واستند إليه بعنوان القاعدة، لا بعنوان الرواية المنقولة عن النبي ﷺ أو عن أمير المؤمنين (عليه السلام).

وأما الفقهاء المتأخرون عن الفخر: فكما أنهم في المقام مختلفة، بل مضطربة:

فمنهم: من تبع فخر المحققين ولم يذكره إلا استناداً إليه بعنوان القاعدة من دون أن ينقله روايةً، كالشهيد الأول في الذكرى^(٨٠)، والفاضل المقداد في التنقيح^(٨١)، والشهيد الثاني في روض الجنان^(٨٢) والمقاصد العلية^(٨٣)، والفاضل الهندي في كشف اللثام^(٨٤).

ومنهم: من ذكره قاعدةً مستنبطة في أكثر الموارد وروايةً منقولة في موارد قليلة، كالمحقق الثاني، حيث ذكره استناداً إليه بعنوان القاعدة المستنبطة في أكثر الموارد^(٨٥) وذكره روايةً في ثلاثة موارد^(٨٦)، والشهيد الثاني أيضاً ذكره في المسالك روايةً في مورد واحد^(٨٧) وقاعدةً مستنبطة في أكثر الموارد^(٨٨)، وصاحب المدارك استند إليها في موارد كثيرة من دون أن ينسبها إلى المعصوم^(٨٩)، وذكرها في مورد واحد ناسباً لها إلى المعصوم^(٩٠).

ومنهم: مَنْ قد يذكره قاعدةً مستنبطة ويستند إليه في بعض الفروع وقد يذكره روايةً عن المعصوم، كالمحقق السبزواري في ذخيرة المعاد^(٩١)، والسيد في رياض المسائل^(٩٢)، والمحقق القمي في غنائم الأيتام^(٩٣)، وصاحب الجواهر^(٩٤).

ومنهم: مَنْ عدّه مثلاً مشهوراً وقولاً شائعاً على ممرّ الأعصار والدهور، كالشيخ حسين آل عصفور في المحاسن النفسانية^(٩٥).

ومنهم: مَنْ عدّه روايةً على نحو القطع والبتّ، وهو المحقق الوحيد البهبهاني، فإنه قد نقله روايةً عن الإمام علي عليه السلام في كلّ موضع ذكره^(٩٦). والظاهر أنّه أوّل مَنْ صرّح بكونه روايةً عن أمير المؤمنين عليه السلام، بخلاف ابن أبي جمهور، فإنه رواه عن النبي صلى الله عليه وآله، كما مرّ.

ومن جميع ما مرّ يظهر أنّ الجملة المعروفة (الميسور لا يسقط بالمعسور) لم يُعلم كونها روايةً منقولةً عن المعصوم عليه السلام كي يُدعى انجبار ضعف سندها بالشهرة، بل كانت جملةً مستنبطةً من الرواية الأولى وبعض آخر من الأدلّة عند فقهاء السنّة، ثم ذكرها فخر المحققين لأوّل مرّة في كتاب الإيضاح بعنوان قاعدة مستنبطة واستند إليها في مواضع متعدّدة من دون أن ينسبها إلى المعصوم عليه السلام، وتبعه على ذلك بعض آخر من فقهاءنا الإماميّة.

نعم، وردت هذه الجملة في موارد قليلة من كلمات المحقق الثاني قولاً منقولاً عن المعصوم عليه السلام، ويُحتمل قوياً أن يكون ذلك من سهو قلم الناسخ ثمّ اشتبه الأمر على أكثر مَنْ تأخّر عنه، فذكروه في بعض الموارد روايةً منقولةً وفي بعض آخر من الموارد قاعدةً مستنبطةً، وذلك يحكي عن عدم إذعانهم بكونها روايةً.

والعجب من المحقق الوحيد البهبهاني، حيث صرح بكونها رواية عن الإمام علي عليه السلام على سبيل القطع والبت.

مضافاً إلى أنه لو سلم كونها رواية فلا نسلم اعتبارها من جهة انجبار ضعف سندها بالشهرة العملية؛ لما عرفت من أنه ليس في كتب القدماء من هذه الجملة عينٌ وأثر، لا في كتبهم الحديثية ولا في كتبهم الاستدلالية.

والعجب من صاحب الرياض، حيث عدّها في بعض الموارد من الروايات المعتمدة^(٩٧).

المقام الثاني: في دلالتها

ثم إنّه لو سلم أنّ هذه الجملة رواية وأنّ ضعف سندها ينجبر بالشهرة فهل يتم الاستدلال بها على قاعدة الميسور أو لا يتم؟

قيل في تقريب الاستدلال بها: إنّ ظاهر هذه الرواية أنّ الميسور من كلّ شيء أمر به الشارع لا يسقط بواسطة سقوط المعسور من ذلك الشيء، فإذا أمر الشارع بعمل مركّب من الأجزاء والشرائط وكان الإتيان ببعض أجزائه أو بعض شرائطه معسوراً فسقط التكليف عن المكلف بالنسبة إلى الأجزاء أو الشرائط المعسورة بواسطة تعسّره، ولكن هذا لا يوجب سقوط التكليف عنه بالنسبة إلى سائر الأجزاء أو الشرائط الميسورة، بل يبقى التكليف بالنسبة إلى غير المعسورة.

المناقشة:

وقد نوقش في دلالتها من وجوه:

الوجه الأوّل: أنّ الرواية مجمّلة، فتسقط عن صلاحية الاعتماد عليها في مقام الاستدلال.

بيان ذلك: أنّ في المراد من (الميسور) و(المعسور) تفسيرين:

أحدهما: أن يكون المراد منهما الأجزاء الميسورة من الكلّ والأجزاء المعسورة منه، فيكون مفادها: أنّه إذا تعسّر الإتيان ببعض الأجزاء أو الشرائط من المأمور به فيسقط الحكم المتعلّق بالكلّ عن ذلك البعض المعسور، ولكنّه لا يوجب سقوط الحكم عن البعض الآخر الذي يكون الإتيان به ميسوراً للمكلّف، بل يبقى الحكم بالنسبة إليه.

وثانيهما: أن يكون المراد منهما الأفراد الميسورة من الكلّي والأفراد المعسورة منه، فيكون مفادها: أنّ تعسّر الإتيان ببعض الأفراد من الكلّي والطبيعة المأمور بها إنّما يوجب سقوط الحكم المتعلّق بالكلّي عن الأفراد المعسورة، ولا يوجب سقوطه عن الأفراد الميسورة، بل الحكم باقٍ بالنسبة إليهما.

ولا إشكال في أنّ دلالة الرواية على قاعدة الميسور يبتني على أن يكون المراد هو الوجه الأوّل. وأمّا على الوجه الثاني فتكون الرواية أجنبية عن القاعدة. وحيث لا قرينة على تعيين الوجه الأوّل فيتعيّن الإجمال، ولا يبقى مجال للاستدلال بها على القاعدة.

الجواب:

وأجيب عنه: بأنّ الظاهر من كلّ واحد من الميسور والمعسور - إذا فرض كون المتكلم في مقام البيان - هو العموم والشمول، فيكون المراد من الميسور هو الميسور من المأمور به، وهو يعمّ الميسور من أفراد الكلّي والمعسور من أجزاء الكلّ.

ولا مانع من استعمالهما وإرادة كلا الأمرين، سواء قلنا بوجود الجامع بين الأمرين أو قلنا بعدم وجود الجامع بينهما.

أما بناءً على وجود الجامع فواضح؛ لأنّ الرواية حينئذٍ تشمل الأمرين من جهة الإطلاق ومقدمات الحكمة، فيقال: إنّ الجامع هو الميسور من كلّ شيء وكذا المعسور من كلّ شيء، وحيث كانت الأجزاء الميسورة أو المعسورة من الكلّ وكذا الأفراد الميسورة أو المعسورة من الكلّي من أفراد ومصاديقه فتشمل الرواية كلا الأمرين من باب شمول الكلّي لأفراده وجزئياته.

وأما بناءً على عدم وجود الجامع فلجواز استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد، كما حَقَّق في علم الأصول.

وعليه فدعوى الإجمال في الرواية - كما ادّعاها المحقّق الخراساني - غير وجيه إلا على القول بعدم وجود الجامع وعدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد. وأما بناءً على وجود الجامع أو القول بالجواز فلا مانع من ظهور هذه الرواية في إرادة عدم سقوط الميسور من الأجزاء والأفراد بمعسورهما.

بخلاف الرواية الأولى حيث قد عرفت أنّ احتمال قرينية صدرها على إرادة الكلّي من كلمة «الشيء» وإرادة بعض الأفراد من كلمة «منه» تمنع من ظهورها في إرادة الأعم.

بل قد يدعى ظهور الرواية في إرادة عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها، وذُكر في وجه الظهور أمران:

أحدهما: ما أفاده المحقّق الأصفهاني، وحاصله: أنّ السقوط فرع الثبوت، ولو كان المراد الميسور من الأفراد لا وجه لتوهم سقوط الحكم عن فردٍ بسبب سقوطه عن فردٍ آخر ليحكم عليه بعدم السقوط، فلا يناسب توهم السقوط إلا في الميسور من الأجزاء^(٩٨).

وثانيهما: ما أفاده بعض أساتيدنا، وحاصله: أنه لو حمل الحديث على عدم سقوط الأفراد الميسورة بسقوط الأفراد المعسورة لكان مدلوله حكماً إرشادياً محضاً حيث لا حاجة في إثبات بقاء التكليف في الأفراد الميسورة إلى خطاب شرعي، بل يحكم به العقل، بخلاف ما إذا كان المراد عدم سقوط الأجزاء الميسورة من المركب الاعتباري، فإن لزوم الإتيان بالباقي من الأجزاء الميسورة يحتاج إلى قيام دليل عليه، فيكون مدلول الحديث حكماً مولوياً، وإذا دار أمر الخطاب الصادر من المعصوم بين كونه إرشاداً إلى حكم العقل أو بياناً للحكم الشرعي المولوي يُحمل على الثاني^(٩٩).

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني^(١٠٠) من أنه لو كان المراد الميسور من أجزاء المركب وشرائطه فلا بدّ من الإلتزام بعدم كون الحكم المستفاد من الرواية حكماً لزومياً، بل يكون مدلوله أولوية الإتيان بالمقدار الميسور، حيث أنّ الرواية تشمل المستحبات أيضاً، وليس الإتيان بالميسور منها واجب. إذن لا تدلّ الرواية على بقاء الحكم بالنسبة إلى الميسور لزوماً.

الجواب:

وأجيب عنه^(١٠١): بأنّ المراد من عدم السقوط ليس وجوب الميسور، بل المراد عدم سقوط حكم الميسور - الثابت للكلّ والمركب أو الكلي والطبيعة - بما له حكم، فإن كان في السابق واجباً لا يسقط ميسوره عن الوجوب، وإن كان مستحباً لا يسقط ميسوره بما له من الاستحباب.

الوجه الثالث: أنه لو حملنا الرواية على تعذر مجموع المركب مع التمكن من بعض أجزائه لزم تقييدها بما إذا كان المتمكن منه معظم الأجزاء؛ إذ لو كان المتعذر هو معظم الأجزاء لا يجب الإتيان بالباقي بلا خلاف وإشكال، والتقييد خلاف الأصل، فالمتعين حملها على تعذر بعض أفراد الواجب مع التمكن من بعض آخر؛ لعدم لزوم التقييد فيه.

الجواب:

وأجيب عنه^(١٠٢): بأن مبنى الاستدلال في الحديث هو كون المراد من الموصول هو الجامع بين الكلّ والكليّ، فيدخل الكليّ الذي تعدّر بعض أفراده في الموصول، سواء كان المتعدّر معظم الأفراد والتممكن منه أقلّها أو بالعكس، فلا دوران بين التقييد وعدمه ليترجّح الثاني على الأوّل.

الوجه الرابع: ما أفاده السيد المحقق الخوئي، وحاصله: أنّ الحديث لو حمل على الكليّ والأفراد كان مدلوله حكماً إرشادياً؛ لأنّ عدم سقوط بعض الأفراد بتعدّر آخر منها أمر ثابت يدركه العقل، إذ المفروض كونها واجبات استقلالية.

ولو حمل على باب الكلّ والأجزاء كان مدلوله حكماً مولوياً، فيدلّ على أنّه لو تعدّر بعض أجزاء المركّب الارتباطي وجب الإتيان بالباقي بوجوب جديد مستقلّ، وحيث إنّ لا جامع بين الحكم الإرشادي والحكم المولوي لتكون الرواية شاملة لهما ولا قرينة على تعيين أحدهما، فيكون الحديث متردداً بينهما، ويصير مجملاً غير قابل للاستدلال به.

ولا يرفع إجماله بإجراء أصالة المولوية عند دوران الأمر بين المولوية والإرشادية؛ لأنّ هذا الأصل إنّما يجري فيما إذا أحرز متعلّق الأمر وشكّ في كونه مولوياً أو إرشادياً، وأمّا إذا دار الأمر بين تعلّقه بما لا يصحّ تعلّقه به إلا إرشادياً وبين تعلّقه بما يصحّ تعلّقه به مولوياً، فلا ظهور للأمر في تعيين متعلّقه؛ إذ ليس ظهور الأمر في المولوية ظهوراً وضعياً ليكون قرينة على تعيين المتعلّق، بل هو ظهور مقايئياً ناشئ عن كون المتكلم في مقام الجعل والتشريع، فلا يصلح للقرينية على تعيين المتعلّق^(١٠٣).

الجواب:

وأجاب عنه الشهيد الصدر: فقال - على ما في تقارير بحثه - ما لفظه: «هذا: الإشكال غير وارد، فإنّه يرد عليه:

أولاً: أنّ الكلام يكون مولويّاً حتى إذا حمل على باب الكليّ والفرد، غاية الأمر أنّه بناءً على حمله على الكليّ والفرد يكون الحكم المولوي بإتيان الميسور بعد سقوط المعسور مبيّناً بنفس الخطاب الأوّل أيضاً، ويكون الخطاب تكراراً وتأكيداً، وليس معنى هذا أنّه أصبح إرشادياً لا مولويّاً، وإنّما الفرق بين الخطاب الإرشادي والخطاب المولوي هو أنّ الخطاب المولوي يبيّن حكماً يصدر عن المولى بما هو مولى، سواء كان ذلك بياناً مكرراً وتأكيداً، أو بياناً ابتدائياً وتأسيساً، والخطاب الإرشادي يبيّن حكماً لا يصدر عن المولى بما هو مولى وليس من شؤون مولويّته، كما لو بيّن مضارّ الجبن مثلاً أو أمر بإطاعته تعالى ونهى عن معصيته، فإنّ وجوب الإطاعة وحرمة المعصية له تعالى إنّما هو من مدركات العقل العملي، وليس أمراً يصدر عن المولى بما هو مولى.

والخلاصة: أنّ الفرق بين باب الكليّ والفرد وباب الكلّ والجزء في المقام إنّما هو بكون الخطاب تأكيداً أو تأسيساً لا بالمولويّة والإرشاد، ومن الواضح أنّ التأكيد والتأسيس ليسا من مداليل الألفاظ حتّى يلزم من الجمع بينهما استعمال اللفظ في معنيين مثلاً، وإنّما هما أمران ينتزعان من سبق بيان آخر لهذا الحكم على هذا البيان وعدمه، فلا يلزم من الجمع بين باب المركّب وباب الكليّ أيّ محذور في المقام.

وثانياً: أنّنا لو سلّمنا أنّ الحكم في باب الكليّ والفرد يكون إرشادياً، وفي باب المركّب يكون مولويّاً، قلنا: إنّ المولويّة والإرشادية ليستا من المداليل المستعمل فيها اللفظ، فصيغة الأمر في قوله: (أقم الصلاة)، وفي قوله: (أطع الله) - مثلاً - قد استعملت في معنى واحد، وهو النسبة البعثيّة والتحريكية، وإنّما المولويّة والإرشادية من مقام المدلول التصديقي لا التصوّري، فلا يلزم من الجمع بين باب الكليّ وباب المركّب محذور، ولا يكون استعمالاً للفظ في معنيين، غاية الأمر أنّه أريد من هذه الجملة مدلولان تصديقيّان، ولا محذور في ذلك إذا كان بين المدلولين التصديقيّين نسخيّة بحيث يناسب أن يكون كلاهما معاً مراداً من هذه الجملة^(١٠٤).

وأقول: إنّ الجواب المذكور مبنيّ على استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وأمّا بناءً على الجواز - كما هو التحقيق عندنا - فلا حاجة إلى تكلف تصوير الجامع بين الأمر المولوي والإرشادي.

الوجه الخامس: أنّ الظاهر أنّ الجملة خبريّة نافية، والنفي في باب الكليّ مع أفراده يكون حقيقيّاً، وفي باب الكلّ مع أجزائه يكون مسامحياً؛ لأنّ وجوب الكلّ يسقط بتعدّد أحد أجزائه، ولو وجب الباقي فهو وجوب مستقلّ جديد، والمسامحة تحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة في المقام، فيحمل الحديث على باب الكليّ وأفراده.

وقد قرّب السيد الخوئي هذا الوجه ببيان آخر، فقال: «السقوط فرع الثبوت، وعليه فالرواية مختصة بتعدّد بعض أفراد الطبيعة باعتبار أنّ غير المتعدّد منها كان وجوبه ثابتاً قبل طرؤ التعدّد، فيصدق أنّه لا يسقط بتعدّد غيره، بخلاف بعض أجزاء المركّب، فإنّه كان واجباً بوجوب ضمنيّ قد سقط بتعدّد المركّب من حيث المجموع، فلو ثبت وجوبه بعد ذلك فهو وجوب استقلالي وهو حادث، فلا معنى للإخبار عن سقوطه بتعدّد غيره. وكذلك الحال في المرتبة النازلة، فإنّ وجوبها لو ثبت بعد تعدّد المرتبة العالية لكان وجوباً حادثاً جديداً لا يصحّ التعبير عنه بعدم السقوط، فإرادة معنى عامّ من الرواية شامل لموارد تعدّد بعض الأفراد وموارد تعدّد بعض الأجزاء وموارد تعدّد المرتبة العالية، تحتاج إلى عناية لا يصار إليها إلا بالقرينة»^(١٠٥).

الجواب:

والجواب عنه: أنّ هذا الكلام إنّما يتمّ على القول بأنّ وجوب الأجزاء وجوب ضمنيّ أو وجوب غيريّ، ولكن التحقيق أنّ الوجوب تعلّق بالفرد الكامل عند التمكن، وبالفرد الفاقد لبعض الأجزاء عند التعسّر من ذاك البعض، وحينئذٍ ليس وجوب الميسور وجوباً مستقلاً جديداً حتى يحتاج إلى المسامحة.

فيحصل: أنّ هذه الجملة لا تصور فيها من ناحية الدلالة، وهي بعمومها تشمل الميسور من الكلّ كما تشمل الميسور من الكلّي، ولا وجه لتخصيصها بالكلّي. لكن الإشكال في أصل صدورها من المعصوم وأنها رواية أم لا؟ وقد عرفت أنّ التحقيق عدم كونها رواية منقولة عن المعصوم (عليه السلام)، بل ليست إلا تعبيراً للفقهاء عن قاعدة الميسور. ولو سلّم كونها رواية منقولة فلا إشكال في ضعف سندها بالإرسال. وحيث قد عرفت خلوّ كلمات القدماء بل بعض المتأخّرين من هذه الجملة فلا مجال لدعوى انجبار ضعف سندها بعمل الأصحاب.

الرواية الثالثة: ما رواه ابن أبي جمهور أيضاً في عوالي اللآلي من قوله (عليه السلام): «ما لا يُدرك كلّ لا يُترك كلّ»^(١٠٦).

تقريب الاستدلال:

تقريب السيّد الخوئي:

وقد أفاد السيّد الخوئي في تقريب الاستدلال بما حاصله: أنّ كلمة «كلّ» الواردة في هذه الرواية دار أمرها بين صور أربع:

الأولى: أن يكون المراد بها في كلتا الفقرتين العموم الاستغراقي.

الثانية: أن يكون المراد بها فيهما العموم المجموعي.

الثالثة: أن يكون المراد بها في الفقرة الأولى العموم الاستغراقي وفي الثانية العموم المجموعي.

الرابعة: أن يكون المراد بها في الفقرة الأولى العموم المجموعي وفي الثانية العموم الاستغراقي.

أما صورتان الأولى والثانية: فلا يمكن الإلتزام بهما؛ إذ لا يعقل الحكم بوجوب الإتيان بكل فرد مع تعذر الإتيان بكل فرد، ولا يعقل أيضاً الحكم بوجوب الإتيان بالمجموع مع تعذر الإتيان بالمجموع.

وأما الصورة الثالثة: فهي أيضاً ممّا لا يمكن الإلتزام بها؛ إذ لا يعقل وجوب الإتيان بالمجموع مع تعذر الإتيان بكل فرد.

فتعيّن الإلتزام بالصورة الرابعة، وحينئذٍ تدلّ الرواية على النهي عن ترك الجميع عند تعذر المجموع، فيكون مفادها أنّه إذا تعذر الإتيان بالمجموع لا يجمع في الترك، بل يجب الإتيان بغير المتعذر. وهذا المعنى يشمل الكلّي إذا تعذر الجمع بين أفرادها، والكلّ إذا تعذر الإتيان ببعض أجزائه، فإنّ العام إذا لوحظ بنحو العموم المجموعي لا يفترق الحال بين كون أجزائه متفكّقة الحقيقة أو مختلفة الحقيقة، وعليه فكّلما كان الواجب ذا أفراد أو ذا أجزاء وجب الإتيان بغير المتعذر من أفرادها أو أجزائه^(١٠٧).

المناقشة:

ولا يخفى أنّه لو كان المراد من (الكلّ) في الفقرة الأولى العموم المجموعي وفي الفقرة الثانية هو العموم الاستغراقي الذي يقتضي عموم السلب وشمول النفي، كان معنى الرواية: إذا تعذر الإتيان بالمجموع لا يترك الإتيان بكل فرد أو بكلّ جزء، بمعنى: أنّه يجب الإتيان بكل فرد أو جزء من أفراد الكلّي أو من أجزاء الكلّ. وهذا ممّا لا يمكن الإلتزام به؛ إذ لا يعقل وجوب الإتيان بكل فرد أو جزء على وجه الاستغراق مع تعذر الإتيان بالمجموع.

تقريب المحقّق العراقي:

وللمحقّق العراقي تقريب آخر للاستدلال بها، فقال: «الظاهر منها هو كون النفي متوجّهاً إلى العموم المستفاد منه سلب العموم، لا عموم السلب»^(١٠٨).

وتوضيحه: أنّ إرادة العموم الأفرادي من لفظ «كلّ» إنّما يمتنع لو فرض أنّ العموم وارد على السلب، بأن يراد سلب القدرة عن كلّ فرد فرد أو عن كلّ جزء جزء، وأمّا لو كان السلب وارداً على العموم - كما هو ظاهر الرواية في المقام - كان المراد سلب العموم لا عموم السلب، ولا شك أنّ سلب العموم يتحقّق بانتفاء بعض الأفراد أو بعض الأجزاء.

إذن، لا مانع من إرادة عموم الأفراد أو الأجزاء بهذا النحو في كلتا الفقرتين، فيكون معنى الرواية: أنّ ما لا يدرك عموم أفراده أو عموم أجزائه بل يدرك بعض أفراده أو بعض أجزائه، لا يترك عموم أفراده أو عموم أجزائه، بل يؤتى ببعضه الميسور. فلا بدّ أن يؤتى ببعض الأفراد من الكلّي فيما إذا تعدّر على المكلف الإتيان بعموم أفراده، وأن يؤتى ببعض الأجزاء من الكلّ فيما إذا تعدّر على المكلف الإتيان بعموم أجزائه.

المناقشة في الرواية سنداً ودلالة:

وكيف كان، فقد نوقش في الاستدلال بهذه الرواية أيضاً من ناحية السند والدلالة.

أمّا سندها:

فقد وقع البحث في أنّ هذه الجملة هل تكون رواية منقولة عن المعصوم (عليه السلام) أو لم تكن إلا تعبيراً للفقهاء عن قاعدة الميسور، بل لم تكن إلا مثلاً عربياً؟ وعلى الأوّل فهل هي رواية معتبرة أو رواية ضعيفة؟ وعلى الثاني فهل ينجر ضعف سندها بالشهرة وعمل الأصحاب أم لا؟ فيه وجوه، بل أقوال:

القول الأوّل: أنّ هذه الجملة ليست إلا مثلاً عربياً^(١٠٩). وهذا ما صرح به ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، حيث قال: «يقال في المثل: ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ»^(١١٠).

القول الثاني: أنّ هذه الجملة تعبير آخر للفقهاء عن قاعدة الميسور، وليست بجديد. وهذا ما صرح به بعض المحققين من الستة^(١١١). ويظهر أيضاً من كلّ من ذكرها تطبيقاً لها على الفروع الفقهية من دون نقله عن المعصوم^(١١٢).

القول الثالث: أنّها رواية منقولة عن المعصوم^(١١٣)، ولكنها ضعيفة بالإرسال، وينجر ضعف سندها بعمل الأصحاب. وهذا ما صرح به الشيخ الأعظم في فرائد الأصول^(١١٣) والمحقق النائيني في فوائد الأصول^(١١٤) والمحقق العراقي في نهاية الأفكار^(١١٥) والمحقق البجنوردي في القواعد الفقهية^(١١٦) والسيد المراغي في العناوين^(١١٧).

القول الرابع: أنّها رواية ضعيفة، ولا ينجر ضعف سندها بالشهرة، إمّا لخلوّ كتب القدماء بل أكثر المتأخرين من هذه الجملة، وإمّا لعدم انجبار ضعف سند الرواية بالشهرة. وهذا ما ذهب إليه بعض أصحابنا المعاصرين^(١١٨).

القول الخامس: أنّها رواية معتبرة. وهذا ما يظهر من رياض المسائل، حيث - قال بعد ما ذكر هذه الرواية - : «كما في بعض المعتمدة»^(١١٩). ويظهر أيضاً من العلامة الوحيد البهبهاني، حيث صرح في مواضع متعددة بأنّها مروية عن علي^(١٢٠).

والتحقيق: أنّ هذه الجملة كانت في بدو الأمر مثلاً شائعاً بين الأعراب، ثمّ جعلها بعض الفقهاء تعبيراً آخر لقاعدة الميسور. وليس من هذه الجملة في كلمات القدماء بل أكثر المتأخرين من أصحابنا عين ولا أثر، فلم يذكر في كتبهم الحديثية والاستدلالية، لا بعنوان الرواية ولا بعنوان القاعدة، بل الظاهر أنّ الفاضل المقداد كان أوّل من ذكر الجملة لا بعنوان الرواية^(١٢١)، ثمّ ذكرها ابن أبي جمهور بعنوان رواية مرسلّة^(١٢٢)، واشتبّه الأمر بعد ذلك على بعض متأخري المتأخرين، فقد يذكر هذه الجملة في كتبهم رواية وقد يذكر قاعدة.

وعليه، فهذه الجملة لا تكون رواية منقولة عن المعصوم عليه السلام، ولو سلم كونها رواية فليست رواية قويّة من ناحية السند، بل هي رواية مرسلة. ولا مجال لدعوى انجبار ضعف سندها بالشهرة؛ لخلوّ كتب القدماء عن هذه الجملة.

وأما دلالتها:

فأورد عليها أكثر الوجوه المتقدّمة في الإيراد على الرواية الثانية، والجواب عنها نفس الجواب هناك، فلا وجه للإعادة سيّما لم تكن الجملة المذكورة عندنا رواية منقولة معتبرة عن المعصوم عليه السلام كي نحتاج إلى التطويل في المقام بالنقض والإبرام.

والحاصل: أنّه لا يتم الاستدلال لقاعدة الميسور بالجملات الثلاث المتقدّمة.

أما الأولى - وهي: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» - : فلأنّها وإن كانت رواية منقولة عن النبي صلى الله عليه وآله ولا إشكال في انجبار ضعف سندها بعمل المشهور من الأصحاب، إلا أنّ احتمال قرينيّة صدرها على إرادة الكي من كلمة (الشيء) وإرادة بعض الأفراد من كلمة «منه» تمنع من ظهورها في إرادة الأعمّ وشمولها للكّل وبعض أجزائها الميسورة، بل يوجب إجمالها، وحينئذٍ لا يتم الاستدلال بها على القاعدة.

وأما الثانية والثالثة: فلعدم كونهما رواية منقولة عن المعصوم عليه السلام فضلاً عن كونهما رواية معتبرة، ولو سلم كونهما روايةً فلا نسلم كونهما معتبرة. نعم، مع قطع النظر عن ذلك تتم دلالتهما على القاعدة، ويجاب عن المناقشة في دلالتهما بالوجوه المتقدّمة.

الهوامش

- (١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٢: ٧. ألفه أبو محمد عزّ الدين بن عبد العزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي الملقّب بسلطان العلماء (المتوفّي ٦٦٠هـ).
- (٢) الأشباه والنظائر (السبكي) ١: ١٥٥.
- (٣) رياض المسائل (الطباطبائي) ٦: ١١٦.
- (٤) العناوين الفقهية (المراغي) ١: ٤٦٣.
- (٥) الأشباه والنظائر (السبكي) ١: ١٥٥.
- (٦) المصدر السابق ١: ١٥٦. الأشباه والنظائر (السيوطي) ١: ١٥٩.
- (٧) العناوين الفقهية (المراغي) ١: ٤٦٤.
- (٨) القواعد الفقهية (البجنوردي) ٤: ١٢١.
- (٩) الحاشية على المدارك (الوحيد البهبهاني) ١: ٢١٨.
- (١٠) رياض المسائل (الطباطبائي) ٦: ١٦٦.
- (١١) المصدر السابق ٩: ٣٣٣.
- (١٢) حاشية مجمع الفائدة والبرهان (البهبهاني): ١٢٢ و ١٧٥.
- (١٣) مستند الشيعة (النراقي) ٢: ٢٠٧، ٣: ١٧١، و ٤: ٢٠٠.
- (١٤) العناوين الفقهية (المراغي) ١: ٤٦٦.
- (١٥) المصدر السابق ١: ٣٥. جواهر الكلام (النجفي) ٤: ١٠٤، ١١٣، و ١٠: ١٤٢. كتاب الطهارة (الشيخ الأنصاري) ٢: ٢٤٣. مصباح الفقيه (الهمداني) ١: ٢٧٣، و ٢: ٦٥. حاشية المكاسب (اليزدي) ١: ٨٥. كتاب الصلاة (النائيني) ٢: ٨٣.
- (١٦) الفوائد ٢: ٥١٧. ذكرى الشيعة (الشهيد الأوّل) : ٨٥. جامع المقاصد (المحقّق الكركي) ١: ٢٣٣. رياض المسائل (الطباطبائي) ٦: ١١٦. غنائم الأيّام (المحقّق القميّ) ٥: ٢٠٩، و ٢١٥. عوائد الأيّام (النراقي): ٢٦١. مستند الشيعة (النراقي) ١١: ١٤٥. الإبهاج في شرح المنهاج (السبكي) ١: ١١٨. الأشياء والنظائر (السبكي) ١: ١٥٥. المنتور في القواعد الفقهية ٣: ١٩٨.

- الأشباه والنظائر (السيوطي) ١: ١٥٩. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه ١: ٣٩٦.
- (١٧) العناوين الفقهية (المراغي) ١: ٤٦٤.
- (١٨) فتح العزيز (الرافعي) ٦: ١٧. الأشباه والنظائر (السبكي) ١: ١٥٧.
- (١٩) شرح منظومة القواعد الفقهية ٤: ١٤.
- (٢٠) إيضاح الفوائد (فخر المحققين) ١: ٢٧٦. رسائل المحقق الكركي (المحقق الكركي) ٣: ٢٧٤.
- جامع المقاصد (المحقق الكركي) ٢: ٦٦. مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١: ١٩٨.
- (٢١) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة ٢: ١٦١.
- (٢٢) موسوعة القواعد الفقهية (أبو الحارث الغزالي) ١١: ١١٥٥.
- (٢٣) القواعد (ابن رجب) ١: ١٠. القواعد والضوابط الفقهية ١: ٥٠١.
- (٢٤) مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٢: ٢٦٥، ٢١٧. جواهر الكلام (النجفي) ٢٨: ٣٦٢.
- (٢٥) فتح الباري (ابن حجر) ١٣: ٢٢٢.
- (٢٦) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٢: ٧.
- (٢٧) عوائد الأيام (النراقي) ٢٦٦.
- (٢٨) مستند الشيعة (النراقي) ١١: ١٥٥.
- (٢٩) مصباح الفقيه (الهمداني) ٥: ١٥١.
- (٣٠) العروة الوثقى (اليزدي) ٢: ٩٠.
- (٣١) استدلّ بهما بعض المحققين من السنّة، فراجع قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٢: ٧.
- الوجيز: ٣٩٦.
- (٣٢) البقرة: ٢٨٦.
- (٣٣) التغاين: ١٦.
- (٣٤) عوالي اللآلي (ابن أبي جمهور) ٤: ٥٨.
- (٣٥) مسند أحمد بن حنبل ٢: ٢٤٧.
- (٣٦) صحيح مسلم ٤: ١٠٢. مسند أحمد بن حنبل ٢: ٢٥٨.
- (٣٧) مسند أحمد بن حنبل ٢: ٣١٤.
- (٣٨) المصدر السابق ٢: ٣٥٥.
- (٣٩) صحيح البخاري ٨: ١٤٢. مسند أحمد بن حنبل ٢: ٤٢٨. السنن الكبرى (البيهقي) ١: ٣٨٨.

- (٤٠) مسند أحمد بن حنبل ٢: ٤٤٨.
- (٤١) صحيح مسلم ٧: ٩١. السنن الكبرى (البيهقي) ١: ٢١٥.
- (٤٢) سنن ابن ماجة (القزويني) ١: ٣. السنن الكبرى (البيهقي) ٧: ١٠٣.
- (٤٣) السنن الكبرى (النسائي) ٥: ١١١.
- (٤٤) السنن الكبرى (البيهقي) ٧: ١٠٣.
- (٤٥) فوائد الأصول (المحقق النائيني) ٢: ٣٩٠.
- (٤٦) الفوائد الحائرية (الدهباني): ٤٣٩.
- (٤٧) فوائد الأصول (المحقق النائيني) ٤: ٢٥٥.
- (٤٨) القواعد الفقهية (الجنوردي) ٤: ١٢٩.
- (٤٩) مصباح الأصول (ضمن موسوعة الإمام الخوئي / ٤٧): ٥٥٣ - ٥٥٤.
- (٥٠) رسائل الشريفة المرتضى (المرتضى) ٢: ٣٤٤.
- (٥١) تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٧: ١٦، ط ج. منتهى المطلب (العلامة الحلي) ١٢: ١٦٦، ط ج.
- (٥٢) ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ٣: ١٦. مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٢: ٣٠٨.
- (٥٣) جامع المقاصد (المحقق الكركي) ١: ٣٧٢، و٢: ١٠٣.
- (٥٤) مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٧: ٣٠٤.
- (٥٥) كشف اللثام (الفاضل الإصفهاني) ٩: ٣٧٣.
- (٥٦) ذخيرة المعاد (المحقق السبزواري) ١: ١٠٣.
- (٥٧) الحقائق الناضرة (البحراني) ٣: ٤٥٧ و٤: ٣٣٧.
- (٥٨) رياض المسائل (الطباطبائي) ١١: ٣٨٠.
- (٥٩) غنائم الأيام (المحقق القمي) ١: ٢٣٨، و٢: ٤٤٠.
- (٦٠) جواهر الكلام (النجفي) ٢: ١٦ و ١٠: ٨١.
- (٦١) السنن الكبرى (البيهقي) ٤: ٢٥٣.
- (٦٢) المعجم الأوسط ٦: ١٣٥ - ١٣٦.
- (٦٣) مسند ابن راهويه ١: ١٥١.
- (٦٤) المصنّف ١١: ٢٢٠.
- (٦٥) الجامع الصغير (السيوطي) ١: ٦٦٤.

- (٦٦) موسوعة الإمام الخوئي ٤: ٥٦.
- (٦٧) جواهر الكلام (النجفي) ٩: ٣٠٤.
- (٦٨) القواعد الفقهية (الجنوردي) ٤: ١٣٧.
- (٦٩) راجع فواد الأصول ٢: ٢٤٥ - ٢٥٥.
- (٧٠) القواعد الفقهية (الجنوردي) ٤: ١٣٢.
- (٧١) مصباح الأصول (ضمن موسوعة الإمام الخوئي) ٤٧: ٥٥٣.
- (٧٢) عوالي اللآلي (ابن أبي جمهور) ٤: ٥٨.
- (٧٣) الحاشية على المدارك (البهبهاني) ١: ٢١٨، ٢٦٣، ٢٩٩، ٢: ٤٣، ٦٤، ٣: ٢٢، ٧٧.
- (٧٤) أجود التقريرات (الخوئي) ٢: ٣١٤، فوائد الأصول (المحقق النائيني) ٤: ٢٥٤، نهاية الأفكار (المحقق العراقي) ٢: ٤٥٥.
- (٧٥) القواعد الفقهية (الجنوردي) ٤: ١٢٩.
- (٧٦) المستصفى (الغزالي): ٢٢٠.
- (٧٧) الأشباه والنظائر (السبكي) ١: ١٥٥.
- (٧٨) فتح الباري (ابن حجر) ١٣: ٢٢٢.
- (٧٩) إيضاح الفوائد (فخر المحققين) ١: ٢٣٢، ٢٧٦، ٢٨٢، ٢: ٥١٧، ٥٣٧.
- (٨٠) ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ٢: ١٣٣، ١٧٤، ٢٠٠، ٢٥٩، ٢٧٢.
- (٨١) التنقيح الرائع (الفاضل المقداد) ١: ١١٧، ٣: ٤٠٠.
- (٨٢) روض الجنان (الشهيد الثاني) ١: ١٠١، ٣٧٧، ٢: ٦٧٠، ٦٧١، ٦٨٨، ٧٣٨.
- (٨٣) المقاصد العلية (الشهيد الثاني): ١٦٠.
- (٨٤) كشف اللثام (الفاضل الإصفهاني) ٢: ٤٧٨، ٣: ١٦٠، ٣٤٥، ٣٩٨، ٤٠٠، ٤: ٩، ٢٥، ٩٣، ٢٥٥، ٣٥٢ و ٣٤٢، ٨: ٢٨٢، ٣٧٨، ٩: ١٠٠، ٣٧٣.
- (٨٥) جامع المقاصد (المحقق الكركي) ١: ٢٣٢، ٣٥٨، ٤٩٦، ٢: ٦٦، ٦٧، ١٦٢، ٢٠٢، ٢٠٧، ٢٣٨، ٢٥٠، ٢٨٤، ٢٠١، ٣٢١، ٤٦٢، ٥: ١٧٤، ٩: ١٠١، ١٠: ١٥٦، ١٦٩.
- (٨٦) جامع المقاصد (المحقق الكركي) ١: ٣٧٢، ٢: ٢٠٣، ٣: ٣٧٢.
- (٨٧) مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١٣: ٤٨.
- (٨٨) المصدر السابق ١: ١٩٦، ٢١٤، ٢٢١، ٤١٧، ٦: ٢٩٤، ٧: ٩٧، ٨: ١٨٤، ١١: ٣٠٢.

- (٨٩) مدارك الأحكام (العالمي) ٣: ٢٤٩، ٣٢١، ٣: ٣٢٣.
- (٩٠) المصدر السابق ٣: ٣٨٦.
- (٩١) ذخيرة المعاد (المحقق السبزواري) ١: ٢٩، ٨٤، ١٠٣، ٢: ٢٤٣، ٢٦١، ٢٦٧.
- (٩٢) رياض المسائل (الطباطبائي) ١: ١٦٣، ١٦٨، ٣٦٥، ٤٦٣، ٢: ٤٤، ١٢٠، ٣٠٤، ٣: ١٣٨، ١٤٥، ١٩٦، ٥: ٣٠٤، ٦: ١٧٧، ١٨٢، ١٠: ١٥٦، ١٧٧.
- (٩٣) غنائم الأيام (المحقق القمي): ١: ١٠٥، ١٧٤، ٣٣٨، ٣٤٦، ٢: ٢٣١، ٤٤٠، ٤٤١، ٥٧٢، ٥٨٩، ٥٩١.
- (٩٤) جواهر الكلام (النجفي) ٢: ١٦، ١٠٦، ١٦٤، ١٨٦، ١٩٤، ٢٤٦، ٣٠٠، ٥: ١٥١، ٨: ١٩٢.
- (٩٥) المحاسن النفسانية (آل عصفور): ١.
- (٩٦) الحاشية على مدارك الأحكام (البهبهاني) ١: ٢١٨، ٢٥٣، ٢٦٣، ٢٨٣، ٢٩٩، ٤٠٢، ٢: ٤٣، ١٤٧، ٣٧٥، ٣: ٢٢، ٧٧ مصابيح الظلام (البهبهاني) ١: ٧٧، ٢: ٤٨٦، ٣: ١٥٢، ١٦٥.
- (٩٧) رياض المسائل (الطباطبائي) ١: ١٦٣، ١٦٨، ٣٦٥، ٦: ٩٥.
- (٩٨) نهاية الدراية (المحقق الإصفهاني) ٢: ٧٠٣.
- (٩٩) دروس في علم الأصول ٥: ٤٢ - ٤٣.
- (١٠٠) كفاية الأصول (المطبوعة مع تعليقاتنا) ٣: ١٤٠.
- (١٠١) المصدر السابق.
- (١٠٢) الوجه الثالث ما ذكره المحقق الخوئي، وأجاب عنه. راجع مصباح الأصول ٣ (ضمن موسوعة الإمام الخوئي ٥٤٧: ٥٥٩).
- (١٠٣) مصباح الأصول ٢ (ضمن موسوعة الإمام الخوئي ٤٧): ٥٥٨ - ٥٥٩.
- (١٠٤) مباحث الأصول (كاظم الحائري) ٤: ٤١٣ - ٤١٤.
- (١٠٥) مصابيح الأصول ٢ (ضمن موسوعة الإمام الخوئي ٤٧): ٥٦١ - ٥٦٢.
- (١٠٦) عوالي اللآلي (ابن أبي جمهور) ٤: ٥٨، ح ٢٠٧.
- (١٠٧) مصباح الأصول (التوحيدي) ١: ٥٥٦ - ٥٥٧.
- (١٠٨) نهاية الأفكار (المحقق العراقي) ٣: ٤٥٧.
- (١٠٩) ويقال أيضاً في اللغة الفارسية:
- آب دریا را اگر نتوان کشید هم بقدر تشنگی باید چشید

- (١١٠) شرح نهج البلاغة ١٩: ٧٥.
- (١١١) كشف الخفاء (العجلوني) ٢: ١٩٦، الجد الحنيث في بيان ما ليس بحديث ١: ٢٠١.
- (١١٢) راجع: مشارق الشموس (الخونساري): ١٩٢. مستمسك العروة (الحكيم) ٩: ٤٠.
- (١١٣) فرائد الأصول (الأنصاري) ٢: ٢٩٠.
- (١١٤) فوائد الأصول (المحقق النائيني) ٤: ٢٥٤.
- (١١٥) نهاية الأفكار (المحقق العراقي) ٢: ٤٥٥.
- (١١٦) القواعد الفقهية (الجنوردي) ٤: ١٢٩.
- (١١٧) العناوين الفقهية (المراغبي) ١: ٤٧٠.
- (١١٨) راجع مصباح الأصول (ضمن موسوعة الإمام الخوئي ٤٧) ٥٥٣ - ٥٥٤.
- (١١٩) رياض المسائل (الطباطبائي) ٩: ٣٣٢.
- (١٢٠) الحاشية على مدارك الأحكام (البهبهاني) ١: ٢٨٣ و ٢٩٩ و ٤٠٢: حاشية مجمع الفائدة والبرهان (البهبهاني): ٩٥ و ١٢٢: مصابيح الظلام (البهبهاني) ٣: ١٥٢ و ٤٢٢.
- (١٢١) كنز العرفان (الفاضل المقداد) ٢: ٢١٦.
- (١٢٢) عوالي اللآلي (ابن أبي جمهور) ٤: ٥٨.

الرشد

قراءة فقهية جديدة

□ الشيخ حميد البغدادي

خلاصة البحث:

تناول الباحث مسألة معروفة في الفقه وهي اشتراط الرشد في التصرفات المالية، فشرع ببيان موقع مفردة الرشد في القرآن الكريم ثم أوضح مفهوم الرشد لغة واصطلاحاً، بعدها بين وجهة نظره بصورة استدلالية حول دائرة شرطية الرشد، وأنها أوسع من التصرفات المالية. والمنهج المعتمد هو المنهج الاجتهادي الأصولي المتعارف بما يتضمّنه من أدوات..

الكلمات المفتاحية:

الرشد، فقه أهل البيت عليهم السلام، التصرفات المالية، النكاح، الولي
اعتنى علماء الطائفة بعلم الفقه وأولوه الاهتمام البالغ لما يحتلّه من مكانة سامية في الشريعة الإسلامية؛ إذ يمثّل القانون الذي منّ الله (سبحانه وتعالى) به على عباده.
هذا الاهتمام منح علم الفقه الكمّ الهائل من الدراسات والبحوث الرائعة التي تكشف عن العقول المبدعة لعلماء هذه الطائفة المباركة، والذي يعتبر إسهام مهمّ للإنسانية جمعاء، حيث بسطت البحث في مجالات كانت وما تزال البشرية بأمسّ

الحاجة إليها، واحتلّ هذا العلم مساحة واسعة تناول فيها الكثير من الموضوعات الحياتية والمهمّة، التي تقدّم للناس الحلول الشرعية لما يحتاجونه.

والملاحظ في الكثير من هذه الدراسات أنّها استجابة لحاجات فعلية للمجتمع، وليست هي دراسات ترفية فكرية، فكانت الدراسات الفقهية تقدّم الحلول لمشاكل موجودة ومستجدّة، والمقصود أنّ علم الفقه يقدم حلولاً مستمدّة من الشريعة لمشاكل موضوعية في المجتمع.

مميّزات فقه أهل البيت عليهم السلام:

تميّز فقه أهل البيت بتميّزات مهمّة وأساسية جعلت منه فقهاً حيويّاً له مكانة خاصّة، منها:

١- اتّصال فقه أهل البيت بالنبي صلى الله عليه وآله: إنّ فقه يتّصل اتّصلاً مباشراً بالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله عن طريق أئمة أهل البيت عليهم السلام الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، وهم عدل القرآن الكريم حسبما تواترت الأخبار عن الرسول الكريم صلى الله عليه وآله، فيما فقد الآخرون مثل هذا النبع الصافي مدّة تزيد على مئة سنة، فاضطرّهم ذلك إلى التماس أدلّة أخرى للتعويض عن ذلك كاستعمال القياس والاستحسان والمصالح المرسلّة^(١).

٢- فتح باب الاجتهاد: إنّ فتح باب الاجتهاد الذي أقفل في المذاهب الأخرى يدلّ على أصالة فقه أهل البيت عليهم السلام وتفاعله مع الحياة واستمراره في العطاء لجميع شؤون الإنسان، فهو فقه موافق لكلّ زمان، ويساير جميع متطلّبات الحياة، يستعرض مشاكل الأمة الإسلامية ويضع الحلول المناسبة لها، فبإبقائه باب الاجتهاد مفتوحاً مكّنه من الاستجابة الواقعية للوقائع الجديدة في الحياة والمجتمع والقدرة على مسايرة مختلف العصور في الإطار الإسلامي.

٣- حيويته وأصالته: يركّز الفقه الإمامي على الرجوع إلى حكم العقل معتبراً أنّه أحد المدارك لاستنباط الأحكام الشرعية، فهو رسول الله الباطني، وأنّه ممّا يُعبد به الرحمان ويكتسب به الجنان. ومن الطبيعي أنّ الرجوع إلى العقل إذا لم يكن في المسألة نصّ، وإنّ للعقل مسرحاً كبيراً في علم الأصول الذي يتوقّف عليه الاجتهاد.

الدراسة الحالية:

سن الرشد، هو سنّ زيادة الوعي والعقل عند الإنسان وصلاح الدين، ومعناه التكليف ومسؤوليّة الإنسان عن أفعاله وأعماله، والرشد بمعنى الهداية إلى الحق، فالإنسان الراشد يتبع طريق الحق والهداية، ويُميّز بين الحق والباطل، فقد يكون الشخص بالغاً غير راشد، وقد يكون راشداً غير بالغ^(٢).

وشرطية الرشد طرحها الفقه المتعارف بخصوص المال مقتصرأً بها على ذلك دون اعتبارها في غيره، وهو أمر يمكن الكلام فيه مع ملاحظة الغاية التي ابتغاها المشرّع الإسلامي، وهي الحفاظ على حقوق الصغير وفاقد الأهلية؛ إذ يبدو أنّ الرشد أوسع من المجال المالي خصوصاً إذا لاحظنا أنّ الوليّ الشرعي على الصغير وأمثاله يشمل في صلاحياته الشؤون الحياتية المتنوّعة، والتي إن لم تكن أهمّ من المال فهي لا تقلّ عنه أهميّة.

أهميّة الدراسة الحالية:

الرشد والولاية على الصغير ومن الموضوعات المهمّة والضرورية؛ لارتباطه بحقوق هذه الفئة- الصغير وفاقد الأهلية- التي لا تملك حولاً ولا قوة، والتي تمثّل شريحة مهمّة من المجتمع ستشكل مستقبل المجتمع، فلم يغفلها المشرّع الإسلامي واحتاط لها ولحقوقها، ووضع لذلك شروطاً وضوابط، ومن بينها وصول الصغير وفاقد الأهلية إلى الرشد.

الهدف من الدراسة:

من الأهداف المتوخاة من هذه الدراسة المساهمة في هذا المجال المهم والحياتي، ومحاولة استيعاب ما قدّمه الأعلام من الأفكار الرائعة والعميقة في بحوثهم الاستدلالية، وتقديم هذا البحث الذي يهتمّ بمسألة أساسية يحتاجها المجتمع.

فهذا بحث ذو أهميّة بالغة تستدعي إعادة النظر فيه ومراجعة أدلته بنظرة فاحصة للوصول الى النتيجة الصحيحة والمرجوة.

وسنحاول التعرّض الى البحث وجوانبه المتعدّدة بموضوعية ودقّة - ما أمكننا - مع الاعتماد على المنهج المنصف والعرض الواضح، لأجل أن نكون قد أسهمنا بشيء بسيط في منظومة الفقه الكبيرة والرائعة.

خطة البحث:

اتّبعتنا الخطة التالية في البحث:

١- اعتماد المراجعة التفصيلية لدراسات أعلام الطائفة؛ لمحاولة استكشاف أبعاد البحث ودقائقه والمشارب المختلفة في طرحه وكيفية الاستفادة من الأدلّة.

٢- التعامل مع النتائج المطروحة من قبّل الأعلام على أنّها دعاوى تحتاج إلى دليل، وعدم اعتبارها نتائج قطعية، بل كأراء واجتهادات لا بدّ من فحصها بشكل دقيق.

٣- إنّ النتائج المستخلصة من هذه الدراسة والأدلّة المعتمدة إنّما هي ضمن دائرة فقه أهل البيت (عليه السلام)، وإن تعرّضنا في بعض الأحيان لآراء فقهاء أهل السنّة، فلأجل تكوين صورة واضحة عن أبعاد المسألة الفقهية^(٣).

مفهوم الرشد في النصّ القرآني:

ورد مصطلح الرشد في القرآن الكريم تسع عشرة مرّة بصيغ عدّة، في ست سور مكية وثلاث سور مدنية - ذكر مصطلح الرشد في سورة الكهف أربع مرّات - وبصيغ ومعانٍ عدّة: الرُّشْد - رَشَدًا - الرِّشَاد - يرشُدون - رشيد - مُرشدًا - الراشدون^(٤):

أولاً: الرشد بمعنى الإيمان والتوحيد^(٥)، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(٦).

ثانياً: الرشد بمعنى الهداية والاستقامة على الحق، قال تعالى: ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾^(٧)، وقال الطبرسي في تفسيرها: «أي: لعلهم يصيبون الحق ويهتدون إليه»^(٨).

ثالثاً: الرشد بمعنى الخير والنفعة ومقابلاً للشر، من ذلك قول الله سبحانه وتعالى على لسان الجن: ﴿وَأَنَا لَا نَدْرِي أَشْرٌ أُرِيدُ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾^(٩).

رابعاً: الرشد بمعنى الحق والسداد والصواب، من ذلك ما جاء على لسان مؤمن آل فرعون: ﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِي أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾^(١٠)، أي: أهدكم طريق الحق والسداد والصواب. أي: طريق الهدى، وهو الإيمان بالله وتوحيده والإقرار بموسى^(١١).

وفي المجمع أيضاً: «﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى﴾ أي: ما أشير عليكم إلا بما أراه صواباً، وأرضاه لنفسه. وقيل: معناه ما أعلمكم إلا ما أعلم ﴿وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ وما أرشدكم إلا إلى ما هو طريق الرشاد والصواب عندي»^(١٢).

خامساً: الرشد بمعنى حسن التصرف في الأمور، وربما يُعبّر عنه بالرشد الإداري، قال تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا

إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴿١٣﴾ في سياق الحديث عن حفظ مال اليتيم وإصلاحه وتدبيره ثم دفعه إليه عندما يلمس الوليّ ويتبين له حسن التصرف في المال وحفظه عند هذا اليتيم.

وفي مقابل الضرّ في قوله عز وجل: ﴿قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا﴾ (١٤).

واعتبر القرآن الكريم الإيمان طريقاً للرشد في آيات قرآنية، منها قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِي فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ (١٥).

من هنا يكون للرشد معنى الصلاح في أمر الدين، وهو الأكثر، ومعنى الصلاح في أمر الدنيا أيضاً، ومنه وصف الأمر بالرشد كما في قوله عز وجل: ﴿وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ﴾ (١٦).

والرشيد والراشد هو المستقيم على طريق الحق، قال الله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَن فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ (١٧).

مفهوم الرشد في اللغة والاصطلاح وآراء الفقهاء:

الرشد لغة واصطلاحاً:

الرشد لغة:

الراء والشين والذال (رشد) في اللغة أصل واحد يدل على استقامة الطريق (١٨)، قال علي بن حمزة الكسائي (١١٩ - ١٨٩هـ) وسيبويه (١٤٨ - ١٨٠هـ): الرُّشْد والرَّشْد: لغتان مثل السُّخْط والسَّخْط... وقال أبو عبيد القاسم بن سلام (١٥٧ - ٢٢٤هـ): فرَّق أبو عمرو [بن

العلاء] (٦٨ أو ٧٠ - ١٥٤هـ) بين الرُّشد فقال: الرُّشد، بالضم: الصلاح، والرُّشد بالفتح: في الدين^(١٩).

وحكى غيره عن أبي عمرو [بن العلاء] أنهما عنده لغتان بمعنى واحد إلا أنه قال: إذا كان الرُّشد وسط الآية فهو مسكن، وإذا كان رأس الآية فهو محرّك، يعني مثل قوله: ﴿وَهَيَّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾ بالفتح^(٢٠).

وقال بعضهم: «الرُّشد أي بفتحتين... أخص من الرُّشد؛ لأنَّ الرُّشد بالضم يقال في الأمور الدنيوية والأخروية، والرُّشد يقال في الأمور الأخروية لا غير»^(٢١).

وقرأ حمزة الكوفي (٨٠ - ١٥٦هـ) وعلي بن حمزة الكسائي (١١٩ - ١٨٩هـ): ﴿وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ﴾ بالفتح، والباقون بضم الراء وسكون الشين. وعن الحسن [البصري] و [عامر] الشعبي أنهما قرءا: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(٢٢).

و (رشد الإنسان، بالفتح، يرشد رُشداً، بالضم، ورشد، بالكسر، يرشد رَشداً ورشاداً، فهو راشد ورشيد، وهو نقيض الضلال، إذا أصاب وجه الأمر والطريق)^(٢٣).

و «الرشاد: خلاف الغي، وقد رَشَدَ يَرشُدُ رُشداً، ورشَدَ بالكسر يَرشُدُ رَشداً لُغةً فيه»^(٢٤).

قَالَ دُرَيْدُ بْنُ الصَّمَّةِ يَرِثِي أَخَاهُ عَبْدِ اللَّهِ

أَمَرْتُهُمْ أَمْرِي بِمُنْعَرَجِ اللَّوِيِّ فَلَمْ يَسْتَبِينُوا الرُّشْدَ إِلَّا صُحِيَ الْعَدِ

فَلَمَّا عَصَوْني كُنْتُ مِنْهُمْ وَقَدْ أَرَى غَوَايَتَهُمْ وَأَنْفِي غَيْرُ مُهْتَدٍ

وَمَا أَنَا إِلَّا مِنْ غَزِيَّةٍ إِنْ غَوَتْ غَوَيْتُ وَإِنْ تَرشُدُ غَزِيَّةٌ أَرشُدِ

الرشد اصطلاحاً:

قال في القواعد: «الرشد: كَيْفِيَّةٌ نَفْسَانِيَّةٌ تَمْنَعُ مِنْ إِفْسَادِ الْمَالِ وَصَرْفِهِ فِي غَيْرِ الْوَجْهِ اللَّائِقَةِ بِأَفْعَالِ الْعُقُلَاءِ»^(٢٥).

وعكس الرشد: السفه، وهو: التبذير للمال وإنفاقه في غير حكمة.

والسفيه (فعل) من سَفِهَ بكسر الفاء يسفه سفهاً وسفاهاً وسفاهاً، وأصله الخفة والحركة، فالسفيه ضعيف العقل وسيئ التصرف، وسُمِّيَ سفياً لخفة عقله، ولهذا سَمَّى اللهُ تعالى النساء والصبيان سفهاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾^(٢٦)(٢٧).

وبلغ رشه: بلغ كمال عقله وحسن تصريفه للأمور، قال الله تعالى: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(٢٨)، وقال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ﴾^(٢٩)، أي: هديناه إلى الحق والخير والصواب، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾^(٣٠) على لسان الكفار، وقصدهم الاستهزاء بالرسول بوصفه بأنه وحده من بينهم الحلِيم الرشيد وهم يعتقدون عكس ذلك.

والرشد حسن التصرف في الأمر حساً أو معنى، ديناً أو دنياً، ذكره أبو الحسن الخراساني المراكشي^(٣١).

مفهوم الرشد لدى الفقهاء:

ذهب جمهور الإمامية^(٣٢)، والحنفية^(٣٣)، والمالكية^(٣٤)، والحنابلة^(٣٥) إلى أنّ الرشد هو: إصلاح المال وتدييره.

ونقل صاحب (مفتاح الكرامة) أنّ هذا الفهم هو ما عليه عامّة من تأخّر من الإماميّة، وحدّده المحقّق الحليّ الرشد بـ «أن يكون الفرد مُصلحاً لماله. وهل تعتبر فيه العدالة؟ فيه تردّد»^(٣٦).

ورأي الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (ت = ٤٦٠هـ) في كتابيه (المبسوط) و(الخلاف): «وإنّما الرشد منه أن يكون مُصلحاً لماله، عدلاً في دينه، فأما إذا كان مُصلحاً لماله غير عدل في دينه، أو كان عدلاً في دينه غير مُصلح لماله، فلا يُدفع إليه ماله»^(٣٧).

ووافقه من الإماميّة عدد من العلماء، منهم: قطب الدين الراوندي، وأبو المكارم في (الغنية)، وصاحب (شرح الإرشاد)^(٣٨).

ولدى التدقيق في تفسير الآية في تفسير التبيان الشيخ الطوسي نجد أنّه عرض آراء المفسّرين في مفهوم الرشد، ثمّ قال: «والأقوى أن يُحمّل على أنّ المراد به العقل وإصلاح المال على ما قاله ابن عباس والحسن، وهو المرويّ عن أبي جعفر (عليه السلام)^(٣٩)، ثمّ عقب فقال: «للإجماع على أنّ من يكون كذلك (العقل، إصلاح المال) لا يجوز الحجر على ماله وإن كان فاجراً في دينه، فإن كان ذلك إجماعاً، فكذلك إذا بلغ وله مال في يد وصيّ أبيه، أو في يد حاكمٍ قد وليّ ماله، وجب عليه أن يسلم إليه ماله، إذا كان عاقلاً مُصلحاً لماله، وإن كان فاسقاً في دينه»^(٤٠).

وتفسير هذين الرأيين للشيخ - في ما نرى - أنّ الشيخ كان على الرأي الأوّل في كتابيه (المبسوط) و(الخلاف). ولما كان قد ذكر كتابيه هذين في (التبيان)، فإنّنا نرى أنّه قد عدل عن رأيه في (التبيان)، وهو متأخّر عن (المبسوط) و(الخلاف)^(٤١)، إن لم يكن الشيخ يريد بالعقل العدالة، كما هو الحال عند فقهاء الظاهرية، كما سيأتي صريح قولهم في ذلك^(٤٢).

ليس للرشد سنّ معيّن:

ونشير إلى أنّه ليس للرشد سنّ محدّد عند جمهور الفقهاء؛ لأنّه خاضع لعوامل عديدة تتصل بالظروف الزمانية والمكانية وبالمستوى الثقافي العام للأمة، ما قد يُؤهل بعض الأفراد للوصول إلى سنّ الرشد مبكراً حتى قبل البلوغ الجسدي، بينما يتأخّر الرشد لدى آخرين لعدم توفّر الأسباب المشار إليها، ولا مشكلة في عدم تحديد سنّ معيّن للرشد، ولا تترتب عليه المحاذير المشار إليها في مسألة البلوغ؛ لأنّ المفروض أنّ السفية في حال بلوغه مكلف ومسؤول.

قراءتنا لاشتراط الرشد:

الرشد هو مستوى من النضج أو الوعي الاجتماعي الذي يكتسبه الإنسان بالتجربة والخبرة بما يخرجّه عن حالة السذاجة التي تجعله في معرض الانخداع أكثر من غيره، وهذا المستوى من النضج الاجتماعي ليس هو مناط التكليف في الفقه الإسلامي، وإنّما مناطه هو البلوغ، والبلوغ - وإنّ تمّ تعريفه بما يجعله مرتبطاً بالنضج الجنسي - يترافق مع بدء اكتمال النضج العقلي وسائر المؤهلات الجسدية والذهنية، وإلا إذا بلغ الإنسان بلوغاً جسدياً، ولكنّه كان فاسد العقل فلا يكون مكلفاً شرعاً؛ لأنّ القلم قد رفع عن المجنون كما رفع عن غير البالغ.

وما ذكر قد لا يكون منسجماً مع ما يذكره الفقهاء، حيث تجدهم يتجهون إلى ربط الرشد بالتصرّفات المالية، فالرشيد عندهم من كان «مصلحاً ماله بحيث يكون له ملكة نفسانية تقتضي إصلاحه وتمنع إفساده وصرفه في غير الوجوه اللائقة بأفعال العقلاء»^(٤٣).

الرشد والسفه وإصلاح المال:

وفيما يبدو فإنّ الوجه في ربط الرشد والسفه بإصلاح المال وإفساده هو ورود ذلك في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾^(٤٤)، وقال أيضاً - في شأن السفه - : ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمِلَّ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ﴾^(٤٥).

المناقشة:

ويناقش في ذلك؛ لأنّ الربط المشار إليه لا يخلو من تأمل:

١- إنّ الآيات القرآنية كانت بصدد الأموال، قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ * وابتلوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾^(٤٦)، فمن الطبيعي أن يكون في الآية ارتباط بين الرشد والمال، لا أنّ حقيقة الرشد هي إصلاح المال فقط.

٢- أنّ مفهوم الرشد - وكذا السفه - أوسع في نظر العرف واللغة من المجال المالي، فربطه بخصوص التصرفات المالية يُعبّر عن جمود على نصّ الآيتين، وهو جمود غير موفق، بل ربّما أعاق فتح البحث في قضية الرشد في المدى الأوسع والأشمل وتحديدًا في باب الولايات.

٣- إنّ إناطة الشارع لبعض التصرفات المالية بالرشد من البعيد فهمه بطريقة تعبدية محضة^(٤٧)، فهو ليس من العبادات التي يمكن تصور ذلك فيها، بل الوجه في ذلك يكمن في عدم قدرة السفه على إدارة الأموال بطريقة سليمة.

وحيث يفرض السؤال التالي نفسه: هل أنّ السفيه الذي لا ولاية له على إدارة أمواله يملك ولاية على عياله وأطفاله مع عدم قدرته على إصلاح أمورهم!؟

ألا يفترض أن يكون الرشد شرطاً ضرورياً في الولايات الخاصة والعامة؟ ربّما يستقرب الإنسان - كما مال إليه البعض - تعميم شرطية الرشد إلى باب الولايات^(٤٨)، فمن كان سفيهاً فلا ولاية له على إدارة الأسرة أو غيرها، لاسيما إذا كان السفيه ليس مجرد مرحلة مؤقتة يمرّ بها المرء من بداية حياته، وإنّما كان صفة ملازمة له بمعنى كونه مرضاً عقلياً يُعبّر عنه خفة العقل، وليس فساداً كما في المجنون.

ودعوى: أنّ المفهوم من الرشد عُرفاً لإصلاح المال؛ وحيث إنّ حقيقة المراد القطعي من النصّ ليس فيه حقيقة شرعية، فإنّ العُرف محكم في مثل هذه الحالات.

يردّها: أنّ هذا مصادرة على المطلوب، ولعلّ الذي يُبرّر هذه الدعوى أنّ هذا الأمر هو المطروح في الفقه المتعارف، أو أنّهما متلازمان فاكتفوا بذكر إصلاح المال، وإلا فإنّ مجال ولاية الوليّ هو شؤون حياة المولّى عليه، وهو ليس خاصاً بالمال فقط.

الولاية ومراعاة مصلحة الصغير:

البحث هنا عن شرطية الرشد بالمعنى الذي نراه في الوليّ، وقدره المتيقّن الأب والجد للأب، والولاية في تزويج الصغير والتي يُعبّر عنها أحياناً بالولاية على النفس حيث تشمل الإشراف على التصرفات المتعلقة بنفس القاصر من حيث التعليم والتربية والرعاية والحماية.

وأصل الولاية لهما (الأب والجد للأب) في الجملة من القطعيات^(٤٩) عند الإمامية وادّعي عليه الإجماع، والنصوص والشواهد متظافرة على ذلك.

وهنا لا بدّ من البحث هل أنّ الولاية على الصغير مطلقة أو هي مشروطة بالمصلحة أو عدم المفسدة؟

وإذا اشترط في الولاية المصلحة أو عدم المفسدة فلا بدّ أن يكون الوليّ رشيداً بمعنى أعمّ من حسن التصرف المالي.

مقتضى الأصل:

المبدأ الأوّلي يقضي بعدم سلطنة أيّ إنسان على أيّ إنسان آخر في روحه وماله وبدنه، وهذا الأصل يتفق عليه الفقهاء كافة، كما ذكره الشيخ مرتضى الأنصاري (ت= ١٢٨١هـ) في كتاب (المكاسب) لدى بحثه عن مناصب الفقيه^(٥٠).

وعليه، فالأصل الأوّلي هو عدم نفوذ التصرفات المالية في أموال الآخرين، وهذا هو مقتضى الاستصحاب العدويّ (استصحاب عدم الولاية) أيضاً، وهو أصلٌ يجري بعينه في التصرفات البدنية والمالية في حقّ الولد الصغير، وبعبارة أخرى: خلق الله تعالى الناس بحيث لا سلطة لأحد منهم على غيره.

إذن، فمقتضى الأصل هو عدم نفوذ التصرفات من قبلهما إلا في صورة مراعاة الغبطة؛ إذ مع عدمها نشكّ في نفوذ تصرفاتهما أم لا، والأصل عدمه؛ لأصالة عدم ثبوت ولاية لأحد على غيره إلا من خرج بالدليل، باعتبار أنّ نفوذ العقد يحتاج إلى دليل، وإلا فهو محكوم بالبطلان^(٥١).

مقتضى الأصل الحكمي:

وأما مقتضى الأصل الحكمي (والمقصود منه الأصل الجاري في حكم القضية وهو هنا حرمة التصرف وعدمه)، فالأصل الجواز والإباحة؛ إذ الأصل هو الإباحة مع الشكّ في

الحرمة، وهذا الأصل يجري في الحالات التي لا نعلم أنّ بناء الشارع المقدّس فيها على الاحتياط، كما هو المقام؛ إذ أنّ الشارع يحتاط في الأموال والأنفس والأعراض، فالأصل هنا أيضاً عدم الجواز إلا ما يثبت جوازه (وقدره المتيقّن مراعاة الغبطة).

مقتضى الإطلاقات والعمومات الأولية:

كما أنّ مقتضى الإطلاقات والعمومات الأولية ذلك، أي: عدم جواز وعدم نفوذ تصرّف غير المالك، ويخرج من ذلك الولي في حالة مراعاة الغبطة، ومن هذه الأدلّة:

١- قوله ﷺ: « لا تبع ما ليس عندك » (٥٢).

٢- قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ... ﴾ (٥٣).

بل كلّ الأدلّة العامة الدالّة على عدم جواز التصرّف في مال الغير.

مقتضى إطلاقات وعمومات الأدلّة الثانوية:

وأما بلحاظ الأدلّة الثانوية أي الأدلّة التي يستفاد منها الولاية لهما على الصغير، فهناك بعض الآيات القرآنية استفيد منها الدلالة على ولايتهما في صورة المصلحة؛ إذ هي القدر المتيقّن من قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ... ﴾ (٥٤).

كما أنّ سيرة العقلاء وكذلك سيرة المشرّعة قامت على كون الأب هو وليّ أمر ولده الصغير - ذكراً كان أم أنثى - في جميع شؤونه وأموره العادية منها والمهمّة، ومنها النكاح إن اقتضته المصلحة، وهنا لا بدّ من إحراز إمضاء الشارع؛ لأنّ السيرة العقلائية ليست دليلاً برأسه.

وهناك بعض الروايات التي يستفاد منها مراعاة عدم المفسدة، بل المصلحة. وسواء كانت الولاية مشروطة بالمصلحة أو عدم المفسدة لا بدّ أن يكون الوليّ قادراً على تشخيص ذلك، أي: لا بدّ أن يكون يمتلك القابلية على تقييم الأمور، وهذا يقتضي أنّ الرشد لا يدور مدار إصلاح المال؛ فإنّ عدم المفسدة فضلاً عن المصلحة تشمل المال وغيره، بل قد يكون المجال غير المالي هو الأوسع. ومن الروايات:

١- صحيحة عبيد بن زرارة: محمد بن يعقوب [الكليبي]، عن محمد بن يحيى [العطار الأشعري القمي]، عن أحمد [بن محمد بن عيسى الأشعري القمي]، عن [الحسن بن علي بن] بن فضال^(٥٥)، عن [عبدالله] بن بكير^(٥٦)، عن عبيد بن زرارة^(٥٧) قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الجارية يريد أبوها أن يزوجها من رجل ويريد جدّها أن يزوجها من رجل آخر فقال: الجد أولى بذلك ما لم يكن مضارّاً، إن لم يكن الأب زوجها قبله، ويجوز عليها تزويج الأب والجد»^(٥٨).

والرواية صحيحة؛ لأنّ روايتها ثقة، وإذا أردنا الدقة في المصطلح فهي موثقة؛ لأنّ فيها فطحية.

والتقييد في الرواية الشريفة بعدم كونه مضارّاً يدلّ على عدم ثبوت الولاية للجد إذا كان في مقام الإضرار بالصغيرة، وبالقول بعدم الفصل يثبت الحكم للأب أيضاً.

وهي تصلح لتقييد الروايات الأخرى المطلقة. نعم، هذه الرواية تنفي الولاية إذا كان في مقام الإضرار، وبذلك تفيد مفاد لا ضرر؛ إذ أنّ أدلّة لا ضرر حاكمة على جميع الأدلّة، وهي تقتضي نفي جعل الولاية لهما إذا كان التزويج ضرر للصغير، فتختص ولايتهما بفرض عدم المفسدة^(٥٩).

٢- صحيحة الفضل بن عبد الملك البقباق: محمد بن يعقوب عن حميد بن زياد^(٦٠)، عن الحسن بن محمد^(٦١)، عن جعفر بن سماعة^(٦٢)، عن أبان [بن عثمان]^(٦٣)، عن الفضل بن عبد الملك^(٦٤): «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنَّ الجد إذا زوَّج ابنة ابنه وكان أبوها حيّاً وكان الجدّ مرضياً جاز، قلنا: فإن هوى أبو الجارية هوى، وهوى الجد وهما سواء في العدل والرضا، قال: أحب إليّ أن ترضى بقول الجد»^(٦٥).

السند صحيح؛ إذ الرواة كلّهم ثقات.

والظاهر من الرضا - بلحاظ مناسبات الحكم والموضوع - التصرفات التي تكون بخصوص البنت (الصغيرة)، وإلا فلا علاقة بين تصرفاته المرضية الأخرى وولايته عليها^(٦٦).

وتعبير «أحب إليّ» ظاهر بالاستحباب، فيمكن أن يكون قرينة على أنّ المراد في غيرها من الروايات هو ذلك أيضاً، فليس من الصحيح القول بتقديم قول الجد.

ولا بدّ من ملاحظة أنّ الرواية الأخيرة ظاهرة في أنّ الولاية ليست ملزمة للجارية؛ إذ أمرها بالرضى معناه أنّها صالحة لتولّي العقد بنفسها، ولذا ذكرت الرواية أنّ العقد الذي تختاره الجارية هو النافذ، فلعلّ الرواية ليست واردة بخصوص الصغيرة، فذيل الرواية ظاهر في فرض بلوغ الجارية.

مراعاة عدم المفسدة في النكاح:

والمستفاد من روايات هذا الباب أنّ ولايتهما على الصغيرة يُشترط فيه عدم المفسدة فقط، ولا يشترط مراعاة المصلحة^(٦٧).

ولا بدّ من الالتفات إلى وضوح اشتراط عدم المفسدة؛ إذ هو مقتضى الولاية التي تتضمن الاستئمان الذي يستدعي الحفظ والرعاية وعدم التفريط في حقه، فالولاية

لحفظ مصالحه، فلا معنى لنفوذ تصرفات فيها المفسدة، فمن الواضح وجوب مراعاة الوليِّ عدم المفسدة في النكاح، ولو زوج والحال هذه - أي: مع وجود مفسدة في النكاح للصغير - بطل؛ لما ذكرناه، ولما يلي:

١- ظاهر الإجماع.

٢- عمومات نفي الضرر، وهي وإن كانت معارضة مع عمومات لزوم تزويج الوليِّ، لكنّها راجحة عليها بموافقة الكتاب والسنة.

٣- أصالة عدم ترتّب الأثر إلا في المورد المتيقّن، فلا يجوز مع المفسدة.

التزويج بالكفاءة:

لا شك بأن الأصل عدم صحة التزويج للغير بدون رضاه خرج منه الوليُّ الشرعي على الصغيرين - بشرط المصلحة أو بشرط عدم ظهور المفسدة فولايته ليست مطلقة وبدون شروط - فقد يقال بشرطية التزويج بالكفاءة للصغير من قبل الوليِّ؛ لانصراف ما دلّ من نصوص الولاية إلى التزويج بالكفاءة بحكم الغلبة الملحقة للنادر بالمعدوم، فيعود الوليُّ فضوليّاً؛ بمعنى عدم ولايته في الفرض.

والنتيجة: إنّ ولاية الوليِّ لا تصح إلا في صورة مراعاة المصلحة، ولا أقلّ من عدم المفسدة والضرر، وذلك يقتضي أن يكون الوليُّ له القدرة على تشخيص المصالح والمفاسد التي هي أعمّ من حسن التصرف المالي، فالرشد إذن أعمّ من حسن التصرف.

الهوامش

- (١) راجع: مقدّمة كتاب الجامع للشرايع، يحيى بن سعيد الحلبي: ٣، تحقيق: جمع من الفضلاء، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، مؤسّسة سيد الشهداء العلمية.
- (٢) سنّ الرشد في القانون: السنّ التي إذا بلغها المرء استقلّ بتصرّفاتة، وسنّ البلوغ القانوني في الكثير من الدول هو سنّ الثامنة عشر لمعظم الأغراض سواءً للزواج أو قيادة مركبة أو اتخاذ القرارات الشخصية.
- (٣) تحسن الإشارة إلى أنّ هذا البحث يذكر بشكل عام في الدراسات الفقهية المفصّلة ككتاب الخلاف في الفقه وكتاب المبسوط لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (ت = ٤٦٠هـ)، و«مختلف الشيعة في أحكام الشريعة» للعلامة الحلبي (ت = ٧٢٦هـ)، و«جامع المقاصد في شرح القواعد» للمحقّق الكركي (ت = ٩٤٠هـ)، و«مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام» للشهيد الثاني (ت = ٩٦٦هـ)، و«الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة» للمحقّق الشيخ يوسف البحراني (ت = ١١٨٦هـ)، و«رياض المسائل» للسيد علي الطباطبائي (ت = ١٢٣١هـ)، و«جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام» للشيخ محمد حسن النجفي (ت = ١٢٦٦هـ)، و«المباني في شرح العروة الوثقى» للسيد أبو القاسم الخوئي (ت = ١٤١٣هـ)، وغير ذلك من المؤلّفات المبسّطة والمفصّلة في الفقه.
- (٤) ومن خصائص مصطلح الرشد في القرآن الكريم ارتباطه بالقصص القرآني، حيث ورد في معظم موارده في سياق ذكر أخبار مؤمني الأمم السابقة كمؤمن آل فرعون وأصحاب الكهف وفي سياق الحديث عن قصص كلّ من لوط وشعيب وموسى عليه السلام، كما ورد في سياق ذكر الجنّ الذين آمنوا بالقرآن، ودعوتهم قومهم واصفين القرآن الكريم بقولهم: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا * يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ [الجن: ١ - ٢].

(٥) قال الجوهري: « الغيُّ: الضلال والخيبة أيضاً. وقد غوي بالفتح يعُوي غيًّا وغيًّا، فهو غاي وغي، وأغواه غيره فهو غويٌّ على فَعِيلٍ». وورد أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الغيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٥].

(٦) البقرة: ٢٥٦.

(٧) البقرة: ١٨٦.

(٨) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ٢: ٥٠١.

(٩) الجن: ١٠.

(١٠) غافر: ٣٨.

(١١) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ٨: ٤٤٣.

(١٢) المصدر السابق، ٨: ٤٣٨.

(١٣) النساء: ٦.

(١٤) الجن: ٢١.

(١٥) البقرة: ١٨٥.

(١٦) البقرة: ١٨٦.

(١٧) الحجرات: ٧.

(١٨) ابن فارس، مقاييس اللغة، رشد.

(١٩) إعراب القرآن، أبو جعفر، أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس (ت=٣٣٨هـ): ٢: ٧١.

(٢٠) راجع: إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس (ت=٣٣٨هـ)، ٢: ٧١.

(٢١) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، نشر دار القلم

- دار الشامية / ٢٠٠٩م، مادة رشد.

(٢٢) شمس العلوم (الرشد)، نشوان بن سعيد الحميري.

(٢٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة رشد، ١: ١٦٩.

- (٢٤) الجوهرى، الصحاح، رشد.
- (٢٥) راجع: العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدّي، قواعد الأحكام، ٢: ١٣٤، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة. وقال البعض: إنّه القدرة المكتسبة للفرد التي تظهر في إصلاح تصرّفه عامّة من جهة دينه (سواء العلم بمعتقداته وتقييد عمله على وفق أوامر الله ونواهيه، أو تصرّفه في ماله، أو كلاهما).
- (٢٦) النساء: ٥.
- (٢٧) راجع: المصباح المنير (رشد): ٨٧.
- (٢٨) البقرة: ٢٥٦.
- (٢٩) الأنبياء: ٥١.
- (٣٠) هود: ٨٧.
- (٣١) الحرّاليّ هو أبو الحسن علي بن أحمد بن حسن الأندلسيّ مفسّر، من علماء المغرب. (ت=٦٣٨هـ). راجع: فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، للعلامة محمد عبد الرؤوف المناوي، ضبطه وصحّحه أحمد عبد السلام ٢ تنمة حرف الهمزة، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
- (٣٢) المحقّق الحليّ، شرائع الإسلام، ٢: ١٠٠، العلامة الحليّ، تذكرة الفقهاء (حجرية)، ٢: ٧٥.
- (٣٣) الكاساني، بدائع الصنائع، ٧: ١٧٠.
- (٣٤) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٢: ٢٧٨.
- (٣٥) ابن قدامة، المغني، ٤: ٤١٨، المرادوي، الإنصاف في مسائل الخلاف، ٥: ٣٣٢.
- (٣٦) المحقّق الحليّ، شرائع الإسلام، ٢: ١٠٠.
- (٣٧) الشيخ الطوسي، المبسوط، ٢: ٢٨٤، الخلاف، ١: ٦٢٧، العاملّي، مفتاح الكرامة، ٥: ٢٤٦.
- (٣٨) الشيخ الطوسي، المبسوط، ٢: ٢٨٤، الخلاف، ١: ٦٢٧، العاملّي، مفتاح الكرامة، ٥: ٢٤٦.
- (٣٩) الطوسي (محمّد بن الحسن)، التبيان، ٣: ١١٧ - ١١٨.

(٤٠) الطوسي (محمد بن الحسن)، التبيان، ٣: ١١٧ - ١١٨.

(٤١) والدليل على تأخر كتابته (للتبيان): ما ورد في (السرائر) لابن إدريس (ت = ٥٩٢هـ)، أنه قال: «التبيان صنّفه الشيخ بعد كتبه جميعاً...».

(٤٢) وقد برّر الجزائري في (قلائده) أن رأيه في (المبسوط) من روايته لا من فتواه، واعتذاره عن الشيخ في رأيه وجيه، وإن كان دعوى تحتاج إلى مزيد تمحيص واستدلال. الشيخ الجزائري (أحمد)، قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر.

(٤٣) رياض المسائل، ٩: ٢٤٥.

(٤٤) النساء: ٦.

(٤٥) البقرة: ٢٨٢.

(٤٦) النساء: ٥ - ٦.

(٤٧) مذهب العديلة يرى تبعية الأوامر والنواهي الإلهية للمصالح والمفاسد الموجودة في متعلقات الأحكام. وتجري هذه المصالح في عالم التشريع مجرى العلل التكوينية من استتباعها للأحكام وكونها لازمة الاستيفاء في عالم التشريع (انظر: فوائد الأصول، مصدر سابق، ٣: ٨٩). نعم، في العبادات يمكن تصور ذلك، قال الشهيد الصدر: «ونحن لا ننكر أنه كثيراً ما يكون ملاك الحكم في نفس الحكم دون متعلّقه، لكن لا بمعنى أن لا يكون هناك غرض للمولى وراء الحكم، بل بمعنى أن الإتيان بالمتعلّق بعنوانه الأوّلي ليس مطلوباً، وإنما المطلوب هو امتثال حكم المولى، فيحكم المولى بالمتعلّق كي يمتثله العبد فتتحقق هذه المصلحة خارجاً، ولعلّ هذه المصلحة هي الملحوظة في جلّ العبادات أو كلّها» (مباحث الأصول، ٢: ٣٢. بحوث في علم الأصول، ٤: ١٩٤، مع اختلاف يسير). فما حرّمه الله الحكيم لا بدّ أن تكون فيه مفسدة، وقد حرّمه الله عزّ وجلّ لتلك المفسدة، وكلّ ما أوجبه الله عزّ وجلّ لا بدّ أن تكون فيه مصلحة ولذلك أوجبه. فحكمة الله عزّ وجلّ توجب أن المحرمات قبل تحريمها كانت فيها مفسدة، وأنّ الواجبات قبل

وجوبها كانت فيها مصلحة.

(٤٨) راجع: الاجتهاد والتجديد للشيخ شمس الدين: ٢٧٠ - ٢٧٣.

(٤٩) ومما يؤكد وضوحها لدى المتشرعة عدم تعرض الروايات الشريفة لأصل الولاية - مع شدة حاجة المجتمع إليها - بل تعرضت تلك الروايات لفروع متفرقة مترتبة على القول بها وهو يظهر - بلا شك - المفروغية عنها ووضوح الحكم لدى المتشرعة.

(٥٠) المكاسب، مرتضى بن محمد أمين الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١هـ) ٣: ٥٤٦.

(٥١) المباني في شرح العروة الوثقى، النكاح ٢/ في ضمن موسوعة الإمام الخوئي، ٣٣: ١٩٩.

(٥٢) الوسائل باب ١٢ من أبواب عقد البيع وشروطه، ح ٢.

(٥٣) النساء: ٢٩.

(٥٤) البقرة: ٢٣٧.

(٥٥) قال الشيخ الطوسي في الفهرست: «الحسن بن علي بن فضال... روى عن الرضا عليه السلام، وكان خصيصاً به، كان جليل القدر، عظيم المنزلة زاهداً ورعاً، ثقة في الحديث وفي رواياته...».

(٥٦) في الفهرست للشيخ الطوسي: «[٤٦١] ٣١- عبد الله بن بكير فطحي المذهب إلا أنه ثقة...».

(٥٧) قال الشيخ النجاشي في رجاله: «[٦١٨] عبيد بن زرارة بن أعين الشيباني روى عن أبي عبدالله عليه السلام، ثقة ثقة، عين، لا لبس فيه ولا شك...».

(٥٨) وسائل الشيعة باب ١١ من أبواب عقد النكاح، ح ٢.

(٥٩) ولا بأس بالإشارة إلى أن الصدوق يرويها بدون عبارة: ما لم يكن مضاراً. فإذا كانت رواية أخرى فلا مشكلة وإلا فلا بد من ملاحظة تقديم أيهما... الرواية التي يرويها الكليني أو التي يرويها الصدوق؟ فقد يقال بتقديم رواية الكليني لشدة ضبطه وأن احتمال سقوط الكلمة عند النسخ أكثر من احتمال الزيادة، أو يقال بتقديم رواية الصدوق؛ لأن الأصل عدم الزيادة.

(٦٠) قال الشيخ النجاشي في رجاله: «[٣٣٩] حميد بن زياد بن حماد... كوفي سكن سورا، وانتقل إلى نينوى - قرية على العلقمي إلى جنب الحائر على صاحبه السلام، - كان ثقة واقفاً، وجهاً فيهم.»

(٦١) قال الشيخ النجاشي في رجاله: «[٨٤] الحسن بن محمد بن سماعة أبو محمد الكندي الصيرفي من شيوخ الواقفة كثير الحديث فقيه ثقة وكان يعاند في الوقف ويتعصب.»

(٦٢) قال الشيخ النجاشي في رجاله: «[٣٠٥] جعفر بن محمد بن سماعة... أبو عبد الله، أخو أبي محمد الحسن وإبراهيم أبي محمد، وكان جعفر أكبر من إخوته (أخويه) ثقة في حديثه، واقف.»

(٦٣) قال الكشي في تسمية الفقهاء من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام: «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح من هؤلاء وتصديقهم لما يقولون، وأقرّوا لهم بالفقه من دون أولئك الستة الذين عدناهم وسمّيناهم ستة نفر: جميل بن دراج، وعبد الله بن مسكان، وعبد الله بن بكير، وحماد بن عثمان، وحماد بن عيسى، وأبان بن عثمان.» [اختيار معرفة الرجال (المعروف برجال الكشي)، الشيخ الطوسي، ٢: ٦٧٣ برقم ٧٠٥، تصحيح وتعليق: ميرداماد الأسترابادي، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

(٦٤) قال الشيخ النجاشي في رجاله: «[٨٤٣] الفضل بن عبد الملك أبو العباس [البقباق]، مولى، كوفي، ثقة، عين.»

(٦٥) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب عقد النكاح، ح ٤.

(٦٦) وقد يقال بكفاية أن يكون مرضياً أنه بلحاظ مصلحة الصغيرة بشكل عام، أي: عدم التصرف بضررها، وليس المقصود المصلحة بلحاظ الفعل الخاص.

(٦٧) قيل بعدم وجوب مراعاة ذلك، ويمكن أن نذكر دليلاً على ذلك:

١- الأصل، فهو يقتضي عدم وجوب المراعاة.

٢- العمومات المتقدّمة التي لم تشر إلى مثل هذا الشرط مع أنّ كثيراً منها بصدد ذكر تفاصيل الحكم وشروطه. نعم، لو قلنا بوجوب مراعاة المصلحة في التصرفات المالية يجب على الوليّ مراعاتها في المهر، فلا يعطي أكثر من مهر المثل إلا لمصلحة، بل يحتمل التعدي إلى الإنفاق على زوجة الصغير أيضاً.

أصالة الجد في اصول الفقه الإسلامي

القسم الأول

□ السيد علاء المشايخي (*)

خلاصة البحث:

استعرض الباحث في القسم الأول من المقالة: الأقسام الثلاثة للدلالة الوضعية اللفظية، وهي: الدالتان التصورية والتصديقية الأولى والثانية، وبحث مدى تبعية الدلالة للإرادة سواء في مرحلة المدلول التصوري والتصديقي، ثم تناول الباحث تعريف أصالة الجدّ، وما هو منشأها، وما هي أركانها، بعد ذلك بحث مدى أثر القرينة على المعنى الظاهر التصوري والتصديقي تارة مع القرينة المتصلة وتارة أخرى مع القرينة المنفصلة.

الكلمات المفتاحية:

أصالة الجدّ، الدلالات الثلاث، الدلالة التصورية، الدلالة التصديقية الأولى، الدلالة التصديقية الثانية.

(*) باحث من الحوزة العلمية - النجف الأشرف.

توطئة:

إذا أمر الشارع المقدّس في قرآن أو سنّة بإتيان فعل ما أو نهى عن ارتكاب فعل ووصل هذا الأمر أو النهي إلى المكلف يدخل ذلك التكليف في عهدة المكلف؛ لأنّ العقل يحكم بلزوم امتثال أمر المولى والانزجار عن زجره قضاء لحق المولوية والعبودية، والتعبّد بهذه التشريعات لا يتمّ إلا من خلال معرفة النصوص الواردة بصدد التشريع وفهمها لتحديد مرادات الشارع المقدّس منها؛ وذلك لأنّ أغلب التشريعات قد وردت إلينا بصورة خطابات لفظية يتحدّد مراد الشارع منها تبعاً لظهورها في المراد الجدّي الذي سيق الخطاب الشرعي لبيانه، وتحديد مرادات الشارع المقدّس من خطابه الشرعية اللفظية يتوقّف على معرفة ما يُمكن أن يكون مراداً له، وهذا ما يستعرضه البحث في ضمن عدّة مباحث.

ثمّ إنّ مقتضى القاعدة في خطابات الشارع المقدّس صدورها لبيان الحكم الشرعي الواقعي المثبت في اللوح المحفوظ، فأصالة الجدّ في كلّ خطاب شرعي تقتضي أن يكون المراد الجدّي من الخطاب الشرعي صادراً لبيان الحكم الواقعي المثبت في اللوح المحفوظ.

وكما هو معلوم أنّ الألفاظ الواردة في الخطابات الشرعية وغيرها تدلّ على المعاني بحيث يكون وجود اللفظ سبباً لوجود المعنى في ذهن السامع وحصوله عنده لا بوجوده الحقيقي، بل بوجوده الجعلي التنزيلي، وهذا كلّّه يحصل ببركة الوضع أو القرينة، أمّا سببية حصول المعنى باللفظ فلا نريد الخوض فيها بعد اتفاق الأكثر على أصل هذه السببية واختلافهم في كيفية تفسيرها، ولكن سوف نتناول بالبحث دلالة الدليل الشرعي؛ وذلك لأنّ موضوع البحث وهو أصالة الجدّ من الأصول اللفظية التي تدخل

في باب الألفاظ، واعتبارها يكون لما لها من كشف عن الواقع، فتكون أمانة على الحكم الشرعي.

ومما تقدّم يتّضح محلّ الحاجة لبحث الدلالة وإن كان من الأبحاث اللغوية إلا أنّه لا غنى عن بحثه في مقامنا؛ وذلك بسبب أمرين:

١ - معرفة اللغة التي نزلت بها أغلب التشريعات من خلال معرفة العلاقات القائمة بين الألفاظ والمعاني، ودرجة ظهور اللفظ ليتسنى للفقهاء الاستفادة من الدليل اللفظي في معرفة الحكم الشرعي.

٢ - إنّ هذه الأبحاث وإن كانت أبحاثاً لغوية إلا إنّها لم تُبحث في علم اللغة، وهذا ما اضطرّ الأصولي إلى الخوض فيها لحاجته إليها.

والكلام في دلالات الدليل الشرعي اللفظي (أصالة الجِدِّ) ينتظم في عدّة مطالب:

المطلب الأوّل: بيان محلّ البحث

أنّ الدلالة محلّ البحث تنحصر في الدلالة الوضعية الناشئة من التواضع والاعتبار دون الدلالات الأخرى (الدلالة العقلية والدلالة الطبيعية)، ومحلّ البحث من الدلالة الوضعية هو خصوص الدلالة الوضعية اللفظية دون غير اللفظية؛ وذلك لأنّ أصالة الجِدِّ من الأصول اللفظية التي تجري عند الشكّ في المراد من كلام المتكلّم.

تعريف الدلالة الوضعية اللفظية:

ما يهَمُّنا في المقام هو بيان الدلالة الوضعية اللفظية والتي وردت لها تعريفات متعدّدة، يقتصر البحث على ذكر اثنين منها ليتّضح المطلوب:

التعريف الأول: «هي كون اللفظ بحيث يُفهم من إدراكه بتوسّط الوضع معناه»^(١).

التعريف الثاني: «هي كون اللفظ بجالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به»^(٢).

ومما تقدّم يتّضح أنّ هناك علاقة قائمة بين اللفظ والمعنى يُمثّل اللفظ في هذه العلاقة دور الدالّ والمعنى المراد تفهيمه من قبل المتكلم دور المدلول، وهذه العلاقة مظردة في جميع الألفاظ والخطابات سواء أكانت عُرفية أم علمية، فكما أنّ أهل العُرف والعقلاء يتواضعون على دلالة لفظ ما على معنى معيّن كذلك أهل العلم يتواضعون على مثل تلك الدلالة.

ويتّضح أيضاً أنّ اللفظ لا يكون دالاً على معناه إلا إذا كان ذلك المعنى مراداً للمتكلم ومقصوداً له، وأمّا في حالة عدم إرادة المعنى من المتكلم فلا توجد هكذا دلالة، وهذا ما سوف يتعرّض له البحث في المطلب الثالث.

المطلب الثاني: أقسام الدلالة الوضعية اللفظية

يستعرض البحث ما ذكره العلماء من أقسام للدلالة الوضعية اللفظية مع بيان كلّ قسم منها وما يفترق به عن القسم الآخر؛ وذلك في عدّة أقسام:

القسم الأول: الدلالة التصورية

خطور المعنى في الذهن عند الإحساس باللفظ، وهذه الدلالة تبقى ثابتة سواء أكان مصدرها متحدثاً واعياً أم ساهياً، فلا تتقوم بالقصد، بل يُتصوّر المعنى حتى لو سمع اللفظ من احتكاك حجرين، وهذا الخطور يحصل بسببين:

١- أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى معيّن في اللغة.

٢- أن يكون السامع عالماً بوضع هذا اللفظ للمعنى.

فلو لم يكن اللفظ موضوعاً أو لم يعلم السامع بالوضع لا يحصل الانتقال من اللفظ إلى المعنى بمجرد صدوره، فلو سمعت بلفظ (ماء) مثلاً فسوف ينتقل ذهنك إلى معنى الماء فوراً، وهو السائل البارد بالطبع، وهذا الانتقال إنّما حصل ببركة وضع لفظة (ماء) لمعنى ماء، وعلمك بهذا الوضع، ولولاها لا يحصل الانتقال أصلاً.

وتُسمّى هذه بالدلالة التصورية تارة باعتبار أنّ اللفظ يُنتج تصوّر المعنى في الذهن وبالدلالة الوضعية تارة أخرى باعتبار أنّ منشأ هذه الدلالة هو الوضع الذي يُعبّر عن علاقة بين اللفظ والمعنى بحيث ينتقل المعنى إلى الذهن عند سماع اللفظ.

القسم الثاني: الدلالة التصديقية

وهذه الدلالة متفرّعة على الدلالة التصورية ومتأخّرة عنها، ولها نحوان:

أولاً: الدلالة التصديقية الأولى

والمقصود منها: الدلالة التي تحصل عند صدور الكلام من المتكلم المُلتفت الذي يقصد تفهيم ما تحدّث به، أو هي ظهور اللفظ في كون المتكلم قاصداً تفهيم المدلول من هذا اللفظ.

فتفترق عن الدلالة التصورية بإضافة قيد جديد لها، وهو الصدور من متكلم مُلتفت قاصد لإخطار المعنى في ذهن السامع، فلو قال المتكلم (الماء بارد) فهو يريد أن يفهم السامع السائل البارد بالطبع وصفة البرودة التي هي ضدّ الحرارة.

ومن هنا سُمّيت هذه الدلالة بالدلالة التفهيمية، أي: «ظهور اللفظ في كون المعنى مقصوداً؛ لظهور حال المتكلم المُلتفت في إرادة تفهيم المعنى من اللفظ، وهي متفرّعة على الدلالة التصورية»^(٣).

وعبّر عنها البعض بالدلالة الاستعمالية؛ باعتبار أنّها تدلّ على أنّ المتكلم استعمل اللفظ لغرض إخطار المعنى وقصد التفهيم، فتكون بذلك دلالة حالية سياقية مستفادة من ملاحظة حال المتكلم في أنّ ما تكلم به يقصد إخطاره في ذهن السامع، وأنه عاقل ومُلتفت.

توضيح: إنّ الدلالة التصديقية الأولى تدلّ على إرادة المتكلم المعنى والمدلول التصوري من كلامه وقصده لإخطار ذلك المعنى في ذهن السامع، وهذا لا يحصل إلاّ حيث يكون هناك متكلم عاقل ذي قصد وشعور، ولذلك تكون أخصّ من الدلالة التصورية.

وهي بهذا تُضيف قيماً زائداً إلى القيود التي اشترطت في الدلالة التصورية: وهو كون المتكلم قاصداً لتفهم كلامه، فيخرج عن الدلالة الاستعمالية بذلك اللفظ الصادر من غير لافظ كحركة الهواء واصطكاك حجرين مثلاً، ويخرج أيضاً اللفظ الصادر من لافظ غير قاصد لإخطار المعنى في ذهن السامع كالنائم والساهي.

ولذا فإنّ الدلالة التصورية تجتمع مع عدم قصد المتكلم إخطار المعنى في ذهن السامع، ومن هنا يظهر الفرق بين الداليتين، وتجتمع هذه الدلالة مع الدلالة التصورية في جريانهما في الألفاظ المفردة والجمل التركيبية الناقصة.

ثانياً: الدلالة التصديقية الثانية

والمقصود منها: «دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلم بالإرادة الجدّية، وهي التي تُسمّى عندنا بالدلالة التصديقية في قبال الدلالة الوضعية، وعند القوم بالقسم

الثاني من الدلالة التصديقية، وهي متوقفة على عدم نصب قرينة منفصلة على الخلاف»^(٤).

ويُراد بها أيضاً: «ظهور مقام المتكلم العارف بأساليب المحاوراة العرفية في كون المراد الاستعمالي مراداً جدياً له، وهي متفرعة على الدلالة التفهيمية»^(٥).
وذكرت لها شروط أخرى بالإضافة إلى هذا الشرط، وهي^(٦):

١- إحراز كون المتكلم في مقام البيان والإفادة.

٢- إحراز أنه جاد غير هازل.

٣- إحراز أنه قاصد لمعنى كلامه شاعره.

توضيح: إن هذه الدلالة يشترط فيها جميع الشروط التي ذكرت في سابقتها (الدلالة التصورية) و (الدلالة التصديقية الأولى)، فما لم تكن هناك دلالة تصورية لا تكون هناك دلالة تصديقيه أولى، وما لم تكن هناك إرادة استعمالية تفهيمية لا تكون هناك دلالة تصديقيه ثانية، فظهور الكلام في الدلالة التصديقية الثانية أخص من ظهوره في الدلالة التصديقية الأولى أيضاً؛ إذ الدلالة التصديقية الأولى تتحقق في موارد الهزل أو الامتحان وغيرها بأن يكون الداعي الذي دعا المتكلم إلى إخطار المعنى التصوري في ذهن السامع هو الهزل والامتحان، والجهة التي صدر الكلام من المتكلم على طبقها هي ذلك، وليس إرادة المعنى إرادة جدية، بخلاف هذه الدلالة فلا تكون إلا إذا كان المعنى التصوري للكلام مراداً جدياً للمتكلم، ولذا تُسمى (الدلالة التصديقية الجدية).

ولذا فالدلالة التصديقية الثانية متوقفة على ظهور حال المتكلم في كونه مريداً لإخطار المعنى في ذهن السامع وتفهمه له وأنه قاصد للحكاية عن الواقع، ولذا لا تكون

هذه الدلالة إلا في الجمل التركيبية التامة خبرية كانت أو إنشائية، بخلاف الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأولى التي قلنا بإمكانهما في المفردات والجمل التركيبية الناقصة.

تطبيق فقهى:

ما ورد عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «السحت ثمن الميتة»^(٧)، فالكلام ينعقد له مدلول تصوّري، وهو عدم جواز بيع الميتة وأنّ الثمن المأخوذ بإزائها من السحت، وینعقد له مدلول تصديقي أول، وهو أنّ الإمام عليه السلام قصد إخطار المدلول التصوّري (عدم جواز بيع الميتة)، وأراد تفهيمه.

فلو شككنا هل لكلام الإمام عليه السلام مدلول تصديقي آخر، أي: هل هو قاصد لإخطار المعنى مع إرادته له جداً أم أنه ذكر ذلك لأجل ظروف اضطرته إلى ذكره كالتقية أو غيرها؟

فالجواب: إنّ المعنى المدلول عليه بالدلالة التصورية (عدم جواز البيع) والذي قصد الإمام عليه السلام إخطاره في ذهن السامع وأراد تفهيمه مراد له جداً، وأنه لم يذكره لداعٍ آخر كالتقية مثلاً؛ وذلك اعتماداً على أصالة الجهة والجِدِّ، ما لم تقم قرينة على أنّ ذلك الكلام صدر بجهة التقية أو غيرها.

استنتاج:

يتضح ممّا تقدّم في بحث أقسام الدلالة أنّ الدلالة التصديقية الثانية لكلّ خطاب سواء أكان شرعياً أو عرفياً لا تتمّ إلا باجتماع مجموعة من الشرائط هي:

١ - وضع الألفاظ لمعانيها.

٢ - معرفة السامع بهذا الوضع.

وهذان الشرطان مستفادان من الوضع، وبهما يتحقق مناط الدلالة التصورية الوضعية.

٣ - أن يكون المتكلم قاصداً لتفهم المعنى للسامع.

وبهذا الشرط يتحقق المراد من الدلالة التصديقية الأولى، ويُستفاد من ظهور حال المتكلم في أنّ ما تكلم به يقصد إخطاره في ذهن السامع.

٤ - أن يكون المتكلم في مقام البيان والإفادة.

٥ - أن يكون المتكلم جاداً غير هازل.

٦ - أن يكون المتكلم قاصداً لمعنى كلامه شاعراً به.

والشروط الثلاثة الأخيرة مستفادة من ظهور حالي سياقي في أنّ ما قاله المتكلم يُريده، فلو شككنا في أنّ المتكلم هل هو في مقام بيان أو لا؟ فالأصل العقلاني الجاري في المقام يقتضي كونه في مقام بيان تمام مقصوده؛ وذلك لأنّ العقلاء كما يحملون المتكلم على أنّه مُلتفت غير غافل وجاد غير هازل عند الشكّ في ذلك، كذلك يحملونه على أنّه في مقام البيان والتفهم.

٧ - أن يكون ما تكلم به المتكلم جملة تركيبية تامّة.

لا بدّ أن يكون ما أنشأه المتكلم في كلامه جملة تركيبية تامّة؛ وذلك لأنّ قصد الحكاية عن الواقع الذي هو المدلول الجدّي للكلام لا يتمّ إلاّ بجملة تركيبية تامّة تشتمل على موضوع وعلى حكم ينصبّ على ذلك الموضوع.

٨ - عدم نصب قرينة متصلة أو منفصلة على الخلاف.

وشكك البعض في هذا الشرط بقوله: إنَّ عدم نصب القرينة ليس شرطاً لوجود آية دلالة؛ ضرورة أنَّ الدلالات يُمكن أن توجد سواء نُصبت قرينة أم لم تُنصب قرينة، فعدم نصب القرينة شرط لمتعلّق الدلالة، أي: تعيين المدلول، لا شرط لوجود الدلالة.

توضيح: إنَّ الشرط الأخير ممّا يُمكن الاستغناء عنه؛ وذلك لأنَّ القرينة المتصلة تكون مانعة عن انعقاد أصل الظهور، والمنفصلة تكون مانعة عن حجيته بعد التسليم بانعقاده، وكلاهما لا يؤثر على مراد المتكلم الجدّي، كما لو قال المتكلم: (رأيت أسداً)، ولم يأت بقرينة على إرادة غير الحيوان المفترس، ففي مثله تكون جميع الدلالات متحققة، ويدلّ كلامه على رؤيته الحيوان المفترس.

أما لو نصب قرينة على إرادة الرجل الشجاع فعندها أيضاً تكون جميع الدلالات متحققة، ويدلّ كلامه عندها على رؤية الرجل الشجاع، فاللفظ كما يُمكن أن يدلّ على المراد الجدّي للمتكلم إذا استعمل بدون القرينة كذا يُمكن أن يدلّ على المراد الجدّي للمتكلم بتوسّط القرينة، وغاية الفرق بينهما أنَّ الكلام في الحالة الثانية (حالة توسّط القرينة) يخرج من الحقيقة إلى المجاز، ولا ضير فيه.

إلا أنَّ هذا التشكيك لا يرجع إلى معنى محصّل؛ وذلك لأنَّ القرينة ممّا لها الأثر البالغ في انعقاد الظهورات.

المطلب الثالث: تبعية الدلالة للإرادة وعدمها

اختلف الأصوليون في تبعية الدلالة للإرادة وعدم تبعيتها؛ بمعنى هل الألفاظ تدلّ على المعاني بما هي معاني بغض النظر عن إرادة المتكلم أو تدلّ عليها بما هي مرادة للمتكلم في خطابه، والكلام في المقام ينتظم في قسمين:

القسم الأول: تبعية الدلالة للإرادة في مرحلة المدلول التصوري

يستعرض البحث هنا ما وقع من الاختلاف بين العلماء في المسألة الناشئة تبعاً للاختلاف في مبانيهم الأصولية في حقيقة الوضع، وكما يأتي:

أولاً: عدم تبعية الدلالة للإرادة في مرحلة المدلول التصوري

واختاره المحقق الخراساني: «فلا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي لا من حيث هي مراده للافظها؛ لما عرفت بما لا مزيد عليه من أنّ قصد المعنى على أنحاء من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه»^(٨).

توضيح: في العبارة المتقدمة يُجيب الخراساني على سؤال مفترض، وهو هل إنّ الألفاظ موضوعة لذوات المعاني بما هي، أي: بغض النظر عن كونها مرادة للمتكلّم أو غير مرادة أولاً، فتكون موضوعة للمعاني بقيد كونها مرادة للمتكلّم؟

وأجاب: بأنّ الألفاظ موضوعة لذات المعنى، فعندما يُولد للرجل ولد ويضع له اسم (علي) مثلاً فهو يضع اللفظ لذات المولود، لا أنّه يضع اللفظ للذات بما هي مرادة للمتكلّم، والوجدان شاهد على ذلك، وإلا لو كان الموضوع له الذات بما هي مرادة للمتكلّم لزم أن يكون استعمالها بدون الإرادة مجاز، ونحن لا نشعر بالمجازية في الاستعمال.

وتبعه غيره من العلماء: الصحيح إنّ المدلول الوضعي هو ذات المعنى لا المعنى بقيد الإرادة؛ وذلك لأنّ أخذ مفهوم الإرادة في المعنى خلاف الوجدان اللغوي^(٩).

واستدلّ بعضهم على أنّ الدلالة التصديقية تابعة للإرادة بالظهور السياقي الذي يقوم على أمارة الغلبة التي تُرافق العاقل المُلتفت، أي: إنّّه غالباً لا يستخدم اللفظ إلا أن يقصد أقوى المعاني المرتبطة باللفظ في عالم الذهن.

ثانياً: تبعية الدلالة للإرادة في مرحلة المدلول التصوري

واختاره المحقق الخوئي حيث ذهب إلى تبعية الدلالة للإرادة في مرحلة المدلول التصوري، واستدل لها بأن الغرض الذي دفع الواضع لوضع اللفظ للمعنى هو التفهيم وإظهار المقاصد، فلا تزيد سعة الوضع عن سعة ذلك الغرض، فتختص العلاقة الوضعية بصورة مشيئة التفهيم، وتنحصر الدلالة الوضعية في الدلالة التصديقية.

وما اختاره المحقق الخوئي من تبعية الدلالة للإرادة ينسجم مع ما ذهب إليه من أن حقيقة الوضع هي التعهد، والذي هو إبراز المعنى الذي قصد المتكلم تفهيمه باللفظ، وبه يكون قصد التفهيم لازم لوضع اللفظ للمعنى، «فيكون معنى اللفظ ومدلوله إرادة تفهيم المعنى لا ذات المعنى، وانسباق ذات المعنى إلى الذهن لا يكون مستنداً إلى الوضع، بل يكون من جهة أنس الذهن»^(١٠).

وهذا معناه: «إنّ الدلالة التي نشأت ببركة هذا التعهد تصديقية لا تصورية؛ لأنّ هذا التعهد جعل ملازمة بين اللفظ وبين إرادة تفهيم المعنى، فاللفظ يدلّ على أنّ المتكلم قصد تفهيم المعنى، وهذا هو معنى الدلالة التصديقية، والدلالة التصورية موجودة في ضمن الدلالة التصديقية»^(١١).

فتكون عملية الوضع وفق هذه النظرية (نظرية التعهد) ليست اعتباراً، وإنما تعهداً من قبل الواضع بأن لا يستعمل هذا اللفظ إلا عند إرادة تفهيم ذلك المعنى، وتكون الدلالة الناشئة من هذا الاستعمال دلالة تصديقية، وليست دلالة تصورية؛ وذلك لأنّ الانسباق الحاصل من اللفظ إلى المعنى حصل بسبب الأنس الذهني بين اللفظ والمعنى. ولذا قيل: «إنّ التعهد أمر اختياري بفعل إرادي، فلا يُمكن أن يصدر نفس التعهد إلا بالإرادة التصديقية»^(١٢).

القسم الثاني: تبعية الدلالة للإرادة في مرحلة المدلول التصديقي

قال الشيخ الرئيس: «إنَّ اللفظ بنفسه لا يدلُّ البتة، ولولا ذلك لكان لكلِّ لفظ حق من المعنى لا يجاوزه، بل إنَّما يدلُّ بإرادة اللفظ، فكما أنَّ اللفظ يُطلقه دالًّا على معنى، كالعين على ينبوع الماء، فيكون ذلك دلالته، ثمَّ يطلقه دالًّا على معنى آخر كالعين على الدينار، فيكون ذلك دلالته، كذلك إذا أخلاه في إطلاقه عن الدلالة بقي غير دالٍّ، وعند كثير من أهل النظر غير لفظ؛ فإنَّ الحرف والصوت لا يكون بحسب التعارف عند كثير من المنطقيين لفظاً أو يشتمل على دلالة»^(١٣).

ولذا حكموا - على اختلاف مبانيهم في حقيقة الوضع - بأنَّ دلالة اللفظ على معناه تابعة لإرادة المتكلم ذلك المعنى وكاشفة عن الإرادة، وبهذا خرجت الدلالة التصورية من باب الدلالة؛ لأنَّها تحصل بأدنى مناسبة ولو من دون قصد، وعنونوا هذا البحث بعنوان (الدلالة تابعة للإرادة).

فالقول بتبعية الدلالة للإرادة في مرحلة المدلول التصديقي هو المشهور بين الأصوليين.

المطلب الرابع: تعريف أصالة الجِدِّ

وردت عدّة تعريفات لأصالة الجِدِّ تشترك كلّها في بيان المعنى المراد من ذلك الأصل، يقتصر البحث على ذكر المهمّ منها لبيان المقصود:

أولاً: أصالة الجِدِّ: «أصل يقضي بإرادة المتكلم ما يقوله جداً لا هزلاً أو امتحاناً أو ما شابه ذلك، وهو عبارة أخرى عن تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجديّة»^(١٤).

ثانياً: أصالة الجِدِّ: «ظهور التطابق بين الدالّتين التصديقيتين يقتضي دلالة الكلام على أنّ ما أخطره في ذهننا عند سماع هذا الكلام مراد له جداً، وأنّ الجهة التي دعتنا إلى الكلام هي كون مدلوله مراداً جدياً له لا التقية، وهذا الظهور حجة، ويُسمّى أصالة الجهة»^(١٥).

ثالثاً: أصالة الجِدِّ من الأصول اللفظية المستفادة من بناء العقلاء على الأخذ بظاهر كلام المتكلم في معرفة مراده الجدي، وموردها الشكّ في الإرادة الجدية للمتكلم من حيث إنّ الكلام هل صدر تقية أو لبيان الواقع.

استنتاج:

ومن التعاريف المتقدمة نستنتج جملة من الأمور، أهمّها:

- ١- أصالة الجِدِّ: أصل؛ لأنها مجعولة في حق الشاكّ بمراد المتكلم الواقعي.
- ٢- أصالة الجِدِّ: أصل عقلائي؛ لأنّ مدركها بناء العقلاء.
- ٣- أصالة الجِدِّ: أصل لفظي؛ لأنّ مجراها باب الألفاظ، فتكون أمانة على الحكم الشرعي.
- ٤- أصالة الجِدِّ: تعتمد على أصالة التطابق بين الدلالات.
- ٥- مورد أصالة الجِدِّ: الشكّ في أنّ المتكلم هل مراده بيان الحكم الواقعي أو بيان شيء آخر غيره، فهي تُثبت أنّ المراد من الخطاب هو بيان الواقع، وتنفي كون الغرض الداعي لإنشاء الخطاب الشرعي غير بيان الواقع.
- ٦- فائدة أصالة الجِدِّ: إثبات إرادة المتكلم لظاهر كلامه في مستوى الإرادة الاستعمالية التفهيمية والجديّة.

٧- دور أصالة الجِدِّ: نفي جميع الدواعي المحتملة التي يُمكن أن تكون مقصودة للمتكلّم من كلامه كصدور الكلام تقية أو من قبيل الأوامر الامتحانية، إلا أنّ دور هذا الأصل لا ينحصر بنفي التقية أو الامتحان، بل يتسع ليشمل نفي تمام الجهات التي يُحتمل أن يكون الكلام صادراً عنها.

٨- أسماء أصالة الجِدِّ: وردت عدّة تسميات لهذا الأصل هي: أصالة الجهة؛ لأنها تنفي احتمال صدور الرواية من الإمام عليه السلام عن جهة التقية، بل هي صادرة لبيان الحكم الواقعي^(١٦)، وتُسمى أيضاً الأصل الجهتي وأصالة عدم التقية.

المطلب الخامس: منشأ أصالة الجِدِّ

الأصول اللفظية عموماً ومنها أصالة الجِدِّ تبتني على ارتكازات عقلائية وعُرفية مشهورة عند العقلاء ومسلّمة لديهم.

وأصالة الجِدِّ تعتمد ارتكازاً عُرفياً مفاده: إنّ كلّ متكلّم عندما تتعلّق إرادته بشيء ما ويكون غرضه تفهيمه للمخاطب، يقوم ببيان مقصوده بواسطة اللفظ؛ لأنّ اللفظ وسيلة عقلائية لتفهم المعنى وإيصاله إلى ذهن السامع^(١٧).

ويترتب على ذلك أنّ المخاطب المعنوي بكلام المتكلّم يفهم أنّ غرض المتكلّم قد تعلّق بما قصد تفهيمه وأنّ كلامه صدر بداعي بيان مراده الجِدِّي، وليس لبيان شيء آخر غيره، بالإضافة إلى أنّ هذه الأصول تعتمد الحالة الغالبة، وليست هي من قبيل القضايا العقلية التي لا تختلف ولا تتخلف، بل يُمكن مخالفتها أو التشكيك بها، فالغالب لدى الناس أن يكونوا جديين في كلامهم، وهذا لا يُنافي الهزل أو الخوف أو الامتحان وغيره.

المطلب السادس: أركان أصالة الجدِّ

إنَّ لكلِّ موضوع أركاناً ومبادئ يتوقَّف عليها معرفة ذلك الموضوع بتمامه، وإنَّ معرفة أصالة الجدِّ ترتكز على ركنين أو أصلين عقلايين، نستعرضهما فيما يلي:

الركن الأوَّل: أصالة التطابق بين الدلالات

وهو أصل يُجْريه العقلاء عند الشكِّ في التطابق بين الدلالة الاستعمالية والدلالة الجدِّية للمتكلِّم، أو هو عبارة أخرى عن الأصول اللفظية كأصالة الجدِّ والعموم وغيرها^(١٨).

أي: إنَّ للعقلاء في موارد الشكِّ في المراد أصلاً كلياً يعملون به، وهو بناؤهم على تحقُّق الإرادة الجدِّية في مورد الشكِّ وتطابقها مع الاستعمالية^(١٩).

ومما تقدَّم يتَّضح المقصود بأصالة التطابق: من جهة أنَّ المتكلِّم في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى يُريد تفهيم المعنى المدلول عليه بالوضع لا معنى آخر، فلو قال المتكلِّم (رأيت أسداً) وسكت فلفظ (أسد) يتبادر منه الحيوان المفترس، فلو شككنا بعدها هل يُريد منه المعنى الحقيقي أو المجازي؟ تأتي أصالة الحقيقة لتحكم بالتطابق بين المدلول الوضعي من لفظ (الأسد) والمدلول التفهيمي أو الاستعمالي منه، وكذا في مرحلة الدلالة التصديقية الثانية من جهة أنَّ المراد الجدِّي للمتكلِّم يتطابق مع ما قصد المتكلِّم تفهيمه وإخطاره في ذهن السامع.

ولذا عبَّروا عنها: «بظهور حال المتكلِّم في التطابق بين الدلالة التصوُّرية والدلالة التصديقية الأولى، فما دام الظاهر من الأولى هو المعنى الحقيقي فالمقصود من الثانية المعنى الحقيقي أيضاً، وكذا ظهور التطابق بين الدالتين التصديقيتين يقتضي دلالة الكلام على أنَّ ما أخطره وقصد تفهيمه في ذهن (السائل في المقام) مراد له جدّاً»^(٢٠).

تطبيق فقهي:

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢١).

تدل الآية الكريمة على وجوب الوفاء بكل عقد وعهد يتم بين طرفين، والمراد من الوفاء تحقيق الشيء وإنجازه بشكل تام ومن دون نقص، ومن تلك العهود: العهد بين الله عز وجل وبين عباده على الإلتزام بالأحكام المشرعة من قبله جلّ وعلا.

فالمدلول التصوري للآية الكريمة هو: (وجوب الوفاء بكل عقد)، والشارع المقدس في هذا الخطاب قاصد لإخطار هذا المعنى في أذهان المكلفين ومريد لتفهمهم ذلك، وورد في الآية الكريمة أيضاً جمع محلي باللام (العقود)، والجمع المحلي باللام يدل على العموم، وهذا العام استعمله المولى جلّ وعلا في كلامه لبيان أحكامه، والظهور في العموم معناه انعقاد الدلالة التصديقية الثانية على طبق ما انعقدت عليه الداللتان (التصورية والتصديقية الأولى)، وفي مثله تأتي أصالة التطابق لثبت أنّ العموم مراد جدي للمولى جلّ وعلا.

والدليل عليه الظهور العرفي الحاكم بالتطابق بين الداللتين التصديقيتين (الأولى والثانية)، فإنّ ظاهر حال كل متكلم عندما ينشئ كلامه: أنّ المعنى الذي يُريده هو نفس المعنى الذي قصد إخطاره وتفهمه، ومجرد الشكّ في أنّ المتكلم كان في مقام التقية أو أنّ ما قصد إخطاره ليس مراداً له جدّاً، هذا الشكّ لا يكفي لرفع اليد عن ظهور حال المتكلم في التطابق بين المدلولين الإخطاري والجدي، وعندها يثبت أنّ مراد المتكلم من كلامه هو الإخبار عن الواقع، أي: إنّ ما ذكره هو مراده الجدي والواقعي.

نعم، إذا أحرزنا بواسطة القرينة أنّ المتكلم لم يكن في مقام بيان مراده الجدّي وكان في مقام التقية أو الامتحان فعندها يسقط ظهور الكلام عن الحجية، ولا يحكم بآته المراد الجدّي الواقعي للمتكلم.

وهذا الظهور العرفي الذي يقتضي التطابق بين الدالّتين التصديقيتين (الاستعمالية والجدّية) هو المسمّى بأصالة الجدّ، أي: إنّ الجهة التي دعت المتكلم لإنشاء خطابه هي كون ما ذكره وقصد إخطاره مراداً جداً له، ولم يكن إنشاء الخطاب بدافع التقية أو غيرها من الدواعي، فلا تكون الدواعي الأخرى غير الجدّ هي المرادة له.

ولذا لا يُعتنى باحتمال صدور الكلام للتقية أو للامتحان أو غيره من الدواعي بعد جريان أصالة الظهور؛ فإنّ مقتضى حجية ظاهر الكلام أنّ ظاهره مراد للمتكلم بالإرادة الجدّية، فلا عبرة باحتمال إرادة خلاف ظاهره من تقية أو امتحان أو غيرها ما لم تقم قرينة على بيان ذلك، وهذا ما تباين عليه العرف والعقلاء في مقام المحاوراة والتفهم، وجرت عليه سيرتهم.

ومما تقدّم يتّضح المقصود من أصالة التطابق بين الدلالات وأنّ السامع يفهم مراد المتكلم على وفقها، فلو لم يقصد المتكلم المعنى التصوري ولم يقم بتفهمه وفق مقتضيات اللغة والفهم العرفي للسامع فهو والحالة هذه يكون مُحلاً بغرضه، والعقل الحكيم لا ينقض غرضه.

الركن الثاني: أصالة متابعة كلّ متكلم ما هو مقرّر عند من يخاطبهم

الأصل متابعة كلّ متكلم ما تقرّر عند المخاطبين في قواعد لغتهم وأعرافهم وجرى عليه عقلاؤهم؛ وذلك لكون المخاطبين هم المقصودون بالتفهم، فلا بدّ للمتكلم من أن يجري على وفق الطريقة التي يفهمون بواسطتها مراداته.

أي: إنَّ أهل آية لغة كانت يعلمون اللفظ إذا كان من المهمل فيها أو المستعمل، وإن كان بدون القرينة فيكون حقيقة أو معها فيكون مجازاً، ويعلمون إن كان هناك زيادة في اللفظ كالكاف في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٢٢)، أو محذوف مقدر كقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾^(٢٣)، والمعنى اسأل أهل القرية، ويعلمون أنَّ كثرة استعمال اللفظ في المعنى يُوجب صيرورته حقيقة فيه ولو كان مجازاً، وأنَّ المبتدأ يتقدّم على خبره إلا في موارد لا يحصل فيها لبس، وأنَّ لكلِّ حرف معنى قد يُغايّر معناه في جملة أخرى، فـ (الواو) مثلاً تأتي للتشريك في الحكم نحو جاء زيد وعمر، وبمعنى (أو) كما في قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْنَى وَثُلَاثَ وَرَبَاعَ﴾^(٢٤)، وأنَّ (من) تأتي للتبويض كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ﴾^(٢٥)، وتأتي لابتداء الغاية كما في قوله تعالى: ﴿ثُودِي مِنَ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ﴾^(٢٦)، وتأتي لبيان الصفة كقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾^(٢٧)، وتأتي زائدة كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ﴾^(٢٨)، ويعلمون أنَّ للباء ما يقارب العشر معاني كلّها تُؤثّر في ظهور اللفظ في المراد كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(٢٩)، وغيرها من الأدوات التي تُؤثّر في معرفة المراد الجدي للمتكلّم من كلامه.

والمتكلّم بلسان العربية لا سيما إذا كان في مقام تبليغ الأحكام عن الله عزّوجلّ لا بدّ أن يكون عالماً بهذه الأساليب والمعاني، وإلا كثر خطؤه وجهله، وهذا ما يُنافي التبليغ؛ لذا يحكم العقل أنَّ المتكلّم لا بدّ أن يجري على ما هو المقرّر عند أهل اللغة إذا أراد مخاطبتهم، وإلا عسر فهمه من قبلهم، وضاع الكثير ممّا أراد تفهيمه لهم بسبب دقّة الألفاظ وغزارة المعاني فيها، وهذا من الوضوح بمكان.

وممّا تقدّم يتبيّن أنَّ العقلاء يحكمون في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى أنّ ما قصد المتكلّم تفهيمه وإخطاره في ذهن السامع موافق لما تدلّ عليه الدلالة التصورية

الوضعية، ويحكمون أيضاً في مرحلة الدلالة التصديقية بأنّ ما قصد المتكلم تفهيمه وإخطاره في ذهن السامع مراد له بالإرادة الجدّية، وهذا التباني العقلاني سببه أنّ المتكلم العاقل الحكيم لو أراد من كلامه معنى غير المعنى الذي قصد إخطاره وتفهمه للسامع لوجب عليه أن ينصب قرينة على إرادة خلاف الظاهر، وإلا كان مُخْلاً بغرضه، والحكيم لا ينقض غرضه.

المطلب السابع: أثر القرينة على المعنى الظاهر

تقدّم أنّ للكلام - لو خُيَ وطبعه من دون قرائن على إرادة غير الظاهر - ثلاثة ظهورات: الظهور التصوّري، والظهور التصديقي الأول، والظهور التصديقي الثاني، وأوضحنا هناك كيفية تحقّق هذه الظواهر وحكم العرف والعقلاء بها.

سؤال: والكلام هنا فيما لو لوحظ مع الكلام شيء آخر يكون على خلاف هذا الظاهر، ويُعارض هذه الظهورات، وهو ما يُسمّى بالقرينة، والسؤال هنا هل تتأثر هذه الظهورات فيما لو احتقّت الكلام بالقرينة؟

والجواب: إنّ القرينة لا تُنتج أثراً واحداً على هذه الظهورات الثلاث، بل يختلف أثرها من ظهور إلى آخر، كما أنّ القرينة المحتقّة بالكلام لا يخلو أمرها عن أن تكون متصلة أو منفصلة، ولكلّ من الظهورات تأثر بالقرينة يختلف بين كونها متصلة أو منفصلة، وهذا ما يستعرضه البحث في نقطتين:

النقطة الأولى: الظهور التصوّري

إنّ الظهور التصوّري لكلّ كلام في المعنى الحقيقي محفوظ دائماً، ولا يتأثر بالقرائن، ولا يتزعزع حتّى مع قيام القرينة المتّصلة فضلاً عن المنفصلة، كما لو قال المتكلم:

(رأيت مجرا يقرأ)؛ فإنّ الذي يحصل في ذهن السامع عند سماعه لفظ البحر هو الماء المالح الكثير المتجمّع في مساحة كبيرة، ولكن السامع لا يحكم بأنّ ما حصل في ذهنه مراداً للمتكلّم؛ وذلك بسبب القرينة المتّصلة (يقراً) الدالّة على أنّ مراد المتكلّم ليس هو الماء المالح الكثير المتجمّع في مساحة كبيرة، وإتّما هو الرجل العالم، ولكن عدم إرادة المعنى تصوّري من المتكلّم لا يمنع من حصول الظهور تصوّري وانطباع صورة المعنى الحقيقي من اللفظ بقطع النظر عمّا هو مراد المتكلّم؛ لأنّ ظهور الكلام في مرحلة المدلول تصوّري ينتج دائماً من الأوضاع اللغوية التي هي منشأ استقرار المعنى في الذهن.

النقطة الثانية: الظهور التصديقي

ما ذكر في الظهور تصوّري يختلف مع الظهور التصديقي سواء الاستعمالي التفهيمي أو الحدّي الواقعي، فهو يتأثر بالقرائن ويتزعزع بها، فلا تبقى الظهورات على ما هي عليه مع قيام القرينة على خلافها.

فلو فرض قيام القرينة على إرادة المتكلّم لغير المعنى المتصوّر لا يبقى ظهور تصديقي استعمالي، وكذا لو قامت القرينة على عدم إرادته الجدّية لمراده الاستعمالي التفهيمي فلا يبقى ذلك الظهور التصديقي على حاله ويتزعزع عند قيام القرينة، والكلام في الظهور التصديقي يختلف تبعاً لاختلاف القرينة إلى قسمين:

القسم الأوّل: الظهور التصديقي مع القرينة المتصلة

إنّ الظهور التصديقي يكشف عن مراد المتكلّم من خلال ملاحظة حاله وعدم القرينة، وأمّا مع وجود القرينة المتصلة فلا ينعقد الظهور التصديقي الكاشف عن مراد

المتكلم؛ وذلك لوجود المانع من انعقاده (القرينة المتصلة)، وينعقد للكلام ظهور آخر على طبق القرينة مفاده عدم إرادة المتكلم للمعنى الحقيقي من اللفظ وإرادته المعنى الذي نصب على طبقه القرينة، والحجية في الكلام لا تثبت للظاهر الأصلي من الكلام المؤمل ثبوت الحجية له لولا القرينة، بل تثبت للظاهر التبعي المفاد بالقرينة؛ لظهور حال المتكلم في إرادته له بسبب القرينة.

فلو قال المتكلم (رأيت بحراً يقرأ) فالقرينة المتصلة (يقرأ) لا تمنع من ظهور الكلام في المدلول التصوري وأنّ ما يخطر إلى ذهن السامع هو الماء المالح الكثير المتجمّع في مساحة كبيرة، ولكنها تكون مانعة عن ظهور الكلام في التطابق بين المدلول التصوري والمدلول الاستعمالي التفهيمي؛ وذلك لأنّ القرينة (يقرأ) تصرف ظهور الكلام جزماً عن مدلوله التصوري وهو الماء المالح إلى مدلول آخر وهو الرجل العالم، فتكون مانعة من الحكم بأنّ مراد المتكلم الاستعمالي التفهيمي وما قصد إخطاره هو المدلول التصوري للفظ، فتكون هذه القرينة المتصلة مؤثّرة ومزعزعة للدلالة الاستعمالية، وبدورها الدلالة التصديقية الثانية والمراد الجدّي الواقعي سيتأثّر ويتزعزع؛ وذلك لظهور الكلام في أنّ المعنى المتصور ليس هو مراد المتكلم جداً، بل مراده شيء آخر، وهو ما دلّت عليه القرينة.

القسم الثاني: الظهور التصديقي مع القرينة المنفصلة

أما لو كانت القرينة منفصلة فحكم الظهور التصديقي - سواء أكان ظهوراً استعمالياً أم كان ظهوراً جدّياً - حكم الظهور التصوري من عدم التأثر بالقرينة المنفصلة.

فلو قال المتكلم: (رأيت بحراً)، فإنّ الذي يتبادر من لفظ البحر هو معناه الحقيقي، ويحكم السامع بأنّ المتكلم قاصد لإخطار المعنى الحقيقي للفظ ومريد له جداً؛ وذلك

لعدم وجود قرينة تُخالف هذا المتبادر من حاقّ اللفظ والظاهر من حال المتكلم، فعدم وجود القرينة بمثابة المقتضي لانعقاد الظهورات الثلاثة (التصوري والتصديقيين)، فلو فسّر المتكلم بعد ذلك رؤيته للبحر بقوله (رأيته يقرأ) فسوف يكون كلامه الثاني قرينة منفصلة تُوضّح المراد الجدّي من كلامه الأوّل وأتّه أراد الرجل العالم، لا المعنى الحقيقي الذي تبادر من كلامه الأوّل (الماء المالح الكثير)، فالقرينة (يقرأ) لا تكون مانعة عن انعقاد الظهورات الثلاثة (التصوري والتصديقيين)؛ لأنها جاءت متأخرة وفي كلام آخر حسب الفرض.

وعندها يقع التعارض بين القرينة المنفصلة وبين الظهور التصديقي؛ وذلك للتنافي بينهما، فإنّ مدلول القرينة (إرادة الرجل العالم) بينما مدلول الظهور التصوري والتصديقي الاستعمالي التفهيمي والجدّي (إرادة الماء المالح الكثير)، وفي مثل المقام يُقدّم ظهور القرينة على ظهور ذي القرينة بحكم قواعد الجمع العرفي؛ وذلك لأنّ التعارض والتنافي بين ظهور القرينة وذيها تعارض غير مستقرّ، فنحكم بأنّ المتكلم قد استعمل لفظ البحر في معناه المجازي وأراده جدّاً بعد أن كتنا نحكم بأنّه استعمله في معناه الحقيقي وأراده جدّاً.

ومما تقدّم نستخلص بعض النتائج التي نحتاجها في مطاوي البحث، وهي:

١ - أنّ الظهور التصوري يختلف عن الظهورين التصديقيين (الأوّل والثاني) في أنّه يبقى على حاله من دون أن يتغيّر، أي: يبقى منعقدّاً على طبق المعنى الناشئ من العلاقات اللغوية (المعنى الحقيقي) حتّى مع قيام القرينة المتصلة على أنّ المتكلم لم يُرده بل أراد المعنى المجازي، بخلاف الظهور في المدلول التصديقي في حالة كون القرينة متصلة؛ فإنّه لا ينعقد معها الظهور بالتطابق بين المدلول التصوري والمدلول الاستعمالي التفهيمي، بل ينعقد ظهور جديد تبعاً للقرينة.

٢ - إنَّ الظهور التصوري يتحد مع الظهورين التصديقيين (الأول والثاني) في حال قيام القرينة المنفصلة، أي: يكون الكلام ظاهراً في التطابق بين المدلول التصوري والمدلول الاستعمالي التفهيمي المنتج لظهور اللفظ في المعنى بحسب مقتضيات اللغة، وكذا يكون الكلام ظاهراً في التطابق بين المدلول الاستعمالي التفهيمي والمدلول الجدّي المنتج لكون الظاهر من اللفظ مراد جداً وواقعاً للمتكلّم، فيكون الظهور بالتطابق بين الدلالات حجة لولا مجيء القرينة المنفصلة، والتي لا تهدم أصل الظهور، وإتّما تهدم حجية هذا الظهور، وتثبت الحجية للظاهر المكتنف بالقرينة.

الهوامش

- (١) الآملي، حسن زاده [معاصر] شرح المنظومة للملا هادي السبزواري، تحقيق مسعود طالبى (مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١: ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م، بيروت لبنان) ١: ١٠٣.
- (٢) المظفر، محمد رضا، المنطق، ١ - ٣: ٣١.
- (٣) القطيفي، منير عدنان [معاصر] الرافد في علم الأصول تقريراً لأبحاث أستاذه السيد علي السيستاني (المطبعة: مهر، ط ١: ١٤١٤هـ نشر مكتب أية الله العظمى السيد السيستاني، قم المقدسة) ١: ١٢٧.
- (٤) البهسودي، محمد سرور، مصباح الأصول، تقارير بحث أبو القاسم الخوئي (نشر مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي الإسلامية، ط ٤: ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، بيروت لبنان) ٤٧: ١٤٨.
- (٥) القطيفي، الرافد في الأصول، ١: ١٢٧.
- (٦) المظفر، أصول الفقه، ١: ١٨.
- (٧) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ١٧: ٩٣، ب ٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.
- (٨) الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، ١: ٣٨.
- (٩) الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأصول، ١: ١٠٩.
- (١٠) الشاهرودي، علي، دراسات في علم الأصول، تقريراً لأبحاث أستاذه السيد الخوئي (المطبعة: محمد، ط ٢: ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، نشر مؤسسة دار معارف الفقه الإسلامي، لبنان بيروت) ١: ٣٢.
- (١١) الصدر، محمد صادق [ت = ١٩٩٩م]، محاضرات في علم أصول الفقه، تقارير السيد محمد باقر الصدر، تحقيق مؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر (المطبعة: مؤسسة مدين للطباعة والنشر، ط ١: ١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م، بيروت لبنان) ١: ١٦٣.

- (١٢) الصدر، محمد صادق [ت= ١٩٩٩م]، منهج الأصول، (المطبعة: دار مكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام، ط ١: ١٤٣١ هـ / ٢٠١٠م، بيروت لبنان) ١: ٣٧.
- (١٣) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي [ت= ٤٢٧ هـ - ١٠٣٧م]، منطق الشفاء، تحقيق الأب قنواتي وغيره (المطبعة: سليمان زادة، ط ١: ١٤٣٠ هـ منشورات ذوي القربى، قم المقدسة) ٧: ٢٥.
- (١٤) المركز العالي للدراسات التقريبية التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، موسوعة أصول الفقه المقارن (منشورات المعاونة الثقافية للمركز العالي للدراسات التقريبية، ط ١: ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤م، طهران إيران) ٢: ٨٠.
- (١٥) الصدر، دروس في علم الأصول، ١: ٢٦٢.
- (١٦) موسوعة أصول الفقه المقارن، ٢: ٨٠.
- (١٧) موسوعة أصول الفقه المقارن، ٢: ٥٣.
- (١٨) موسوعة أصول الفقه المقارن، ٢: ٨٠.
- (١٩) المشكيني، مصطلحات الفقه واصطلاحات الأصول، ٢: ٣٠.
- (٢٠) الصدر، دروس في علم الأصول، ١: ٢٦٢.
- (٢١) سورة المائدة: ١.
- (٢٢) سورة الشورى: ١١.
- (٢٣) سورة يوسف: ٨٢.
- (٢٤) سورة فاطر: ١.
- (٢٥) سورة النمل: ٤٠.
- (٢٦) سورة القصص: ٣٠.
- (٢٧) سورة الحج: ٣٠.
- (٢٨) سورة الأعراف: ٩٤.
- (٢٩) سورة المائدة: ٦.



تَفَافِزُ عِلْمِيَّةٍ

تنقيح موضوع وقت صلاة المغرب

القسم الثاني

□ د. عماد علي الهلالي

١٧- الحمرة فوق قمة الرأس:

وتنسحب الحمرة الناتجة من انعكاس الأشعة الحمراء مع حركة الشمس في الغروب حتى تصير فوق قمة الرأس، وتكون سرعة حركتها بسرعة دوران الأرض حول نفسها، أي (١٦٧٤.٤ كم في الساعة، ٢٧.٩ كم في الدقيقة)، وهي سرعة كبيرة، فيمكن أن تصل الحمرة التي نراها في المشرق إلينا بعد دقائق من مغرب الشمس.

مع ملاحظة أنه ليس دائماً تظهر هذه الحمرة فوق الرأس، إلا في الأجواء المغبرة التي تسمح بانعكاس الأشعة الحمراء القادمة من الشمس، إلا أننا قمنا بحسابها بطريقتين:

الطريقة الأولى: مراقبة الأفق جهة الجنوب (أو تحديد نقطة تقع في المنتصف بين شروق الشمس وغروبها) حيث لاحظنا زحف الظلام في الأفق الجنوبي على المنطقة المضاءة فيها، وكذلك مراقبة الأفق الشمالي، فإذا عبرت الظلمتان نقطتي الشمال والجنوب أو النقطتين المنصفتين لما بين المشرق والمغرب هندسياً، فهذا يدل على أنها عبرت من فوقنا.

وتصوّر السيد الخوئي أنّ الحمرة المغربية غير الحمرة في أعلى الرأس فقال: «أنّ الحمرة المشرقية تعلو وتزول بالكلية وتحث حمرة أخرى في ناحية المغرب، لا أنّ تلك الحمرة

المشرقية تعلق وتتعدى إلى قمة الرأس ثم تتجاوز إلى المغرب، كما هو ظاهر الرواية^(١) (يعني بها رواية ابن أبي عمير في الباب)، فالرواية مخالفة لما هو المشاهد بالوجدان وغير قابلة للتصديق في مدلولها. على أنه إن أُريد بسقوط القرص سقوطه عن الأنظار ودخوله تحت الأفق الحسي فعلى ما جُرب مراراً لا ترتب بين الأمرين أبداً؛ وذلك لأن سقوط القرص يتحقق قبل ذهاب الحمرة المشرقية وتجاوزها قمة الرأس^(٢).

ورأى المحقق الأردبيلي^(٣) أنّ رواية ابن أبي عمير على خلاف الواقع، فقال: «فإنّ الحمرة لا تصل إلى جهة الرأس وتتجاوز، بل ترتفع قدر رمح بجهتين وتتقدم، وهو ظاهر لمن تأمل فيها»^(٣).



شكل رقم (١٠) زحف الظلمة على الأفق الشمالي (في الوسط) وعلى الأفق الجنوبي (في الأسفل) بالتزامن، وفي الأعلى رسم توضيحي لبيان المشهد: في منطقة الرصد يوم ٢٦/٤/٢٠١٩ في منطقة زراعية تقع شمالي مدينة النجف حوالي ٢٢ كم.

وفي حال عدم وجود غبار في الجو تختفي الحمرة من أعلى الرأس عند غروب قرص الشمس.

وقد جربنا رصد انعكاس الشمس على إحدى الغيوم التي تتوسط السماء فوجدنا أنّ حمرة أشعة الشمس لا تتأخر عليها عشرة دقائق، فكيف بالغبار الذي هو أقل مستوى من الغيوم، فلا يمكن تصوّر تأخر الحمرة من فوق الرأس إلى الوقت المتداول اليوم.

وقال السيد الخوئي رحمته: «لا يكفي - في تحقّق الغروب - ذهابها [يعني الحمرة] 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 أنّه على القول الأوّل يتحقّق الغروب بمجرد استتار الشمس تحت الأفق الحسي، وعلى القول الأشهر لا بدّ من الانتظار ومضيّ زمان بعد الاستتار؛ لأنّ ذهاب الحمرة عن قمة الرأس إنّما يتحقّق بعد سقوط القرص بدقائق»^(٤).

أقول: وفق هذا الكلام يكون زوال الحمرة من فوق الرأس أبكر من زوالها من المشرق، وهو غير متصوّر في هندسة الفلك، وقد يحصل نتيجة صفاء الجو فلا تظهر الحمرة أصلاً، والظاهر أنّه رحمته راقب الحمرة في أجواء غربية مغبرة من جهة المشرق، وصافية من فوق الرأس، ولعلّه بسبب ما ذكرناه من أنّ الحمرة فوق الرأس لا تكون دائماً، فرأى أنّها غير موجودة في وقت المغرب قبل غياب الحمرة من المشرق.

ففي المرسلّة عن ابن أبي عمير، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (وقت سقوط القرص ووجوب الإفطار أن تقوم بجذاء القبلة وتتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق، فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار وسقط القرص)^(٥).

وهي ظاهرة في كون جواز الحمرة عن قمة الرأس علامة على سقوط القرص أو أنها ضامنة لحصوله، ولعل الراوي سأل الإمام عليه السلام هذا السؤال لكونه لا يستطيع مشاهدة سقوط القرص بسبب وجود جبال في الأفق الغربي كما في المدينة المنورة، وإذا احتملنا أنّ السؤال بسبب مانعية وجود الغبار عن رؤية قرص الشمس فهذا معناه أنّ قوله عليه السلام: (وسقط القرص) أي أنّ هذا الوقت يضمن لك أنّ القرص قد غاب احتياطاً لا يكلفه إلا دقائق يسيرة.

١٨- الشفق في المشرق:

يصعد في الأفق الشرقي شفق يشتبه بعض الراصدين بشأنه فيظنون أنّه هو الحمرة المشرقية، والظاهر أنّ الاشتباه به من قبل بعض الأكابر هو الذي جعل أذان المغرب يتأخر لربع ساعة، وقد تكسوه الحمرة بسبب أضواء المدينة.

ولدى التحليل الطيفي (اللونى) لمركبات ألوان، يتضح أنّه في الغالب ليس أحمر اللون، بل تنتهي الحمرة التي فيه بعد ٤ دقائق من المغرب، وتغلب الزرقة عليه، ولكّنه يبقى أفتح من لون السماء فوقه.

والشكل التالي يوضح الأفق الشرقي لمنطقة رصد داخل المدينة وبنسبة غبار متوسطة، فالشريط الذي على اليسار يمثل قطعة من السماء إلى الجهة الشرقية بعد دقيقة واحدة من غياب قرص الشمس، والخط الأزرق فيه المستوى الذي تغلب فيه الزرقة، والخط الأخضر المستوى الذي تغلب فيه الخضرة على الحمرة، وما تحت الأزرق يكون الأحمر أكثر من المركبتين الزرقاء والخضراء بنسبة قليلة.

والشريط في الوسط يمثل قطعة من السماء بعد دقيقتين من مغيب الشمس، ونلاحظ هبوط مستوى غلبة المركبة الحمراء.

د. عماد علي الهلالي

أما الشريط الأيمن فهو بعد ٤ دقائق من غياب قرص الشمس، وتظهر فيه غلبة المركبة الزرقاء قريباً من المنازل، ممّا يكشف عن أنّ اللون لا يمكن أن يقال عنه أحمر. ويمكن إعادة هذه التجربة في أيّ مكان وفحص الألوان باستعمال أيّ برنامج ألوان مع قليل من الخبرة، ونحن استعملنا برنامج (Adobe Photoshop CC٢٠١٥)، ويمكن باستعمال برنامج (Paint) الملحق بنظام التشغيل (Windows)، ولكن الأوّل يعطي نتائج أنية عند مرور المؤشر على النقاط صعوداً، وكذلك يعطي المركبات الأخرى بنظام CMYK.



شكل رقم (١١) الشفق الذي في المشرق لا يبقى أحمر اللون، بل هو أزرق فاتح.

١٩- الحمرة المغربية:

تنتج الحمرة المغربية من تشتت أشعة الشمس في الأفق الغربي كما تقدّم، وهي تتحوّل من الصفرة في الدقيقة (بعد غياب قرص الشمس) إلى الحمرة في الدقيقة، وتستمر إلى قرابة ٣٥ دقيقة، ثم تتحوّل بعدها إلى شفق أبيض أو أخضر، كما تمّ رصده في مرات الرصد.

وتعتبر الحمرة المغربية في الروايات نهاية وقت فضيلة المغرب، ومن الروايات التي تطرقت لذلك في رواه الشيخ عن أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الصلت عن بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله سائل عن وقت المغرب قال: إنّ الله تعالى يقول في كتابه لإبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا﴾، فهذا أوّل الوقت وآخر ذلك غيبوبة الشفق، وأوّل وقت العشاء ذهاب الحمرة وآخر وقتها إلى غسق الليل نصف الليل^(٦).

وخبر عمّار الساباطي: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إنّما أمرت أبا الخطاب أن يصلي المغرب حين زالت الحمرة [من مطلع الشمس]، فجعل هو الحمرة التي من قبل المغرب، وكان يصلي حين يغيب الشفق)^(٧). ورواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلا من كتاب محمد بن علي بن محبوب.

٢٠- الشفق (الحمرة):

وتُسمّى الحمرة المغربية بالشفق في الروايات الشريفة، ففي صحيحة عمران بن علي الحلبي قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام متى تجب العتمة؟ قال: إذا غاب الشفق، والشفق الحمرة. فقال عبيد الله أصلحك الله: إنّه يبقى بعد ذهاب الحمرة ضوء شديد معترض. فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ الشفق إنّما هو الحمرة، وليس الضوء من الشفق)^(٨).

وصحيحة ابن فضال قال: (سأل علي ابن أسباط أبا الحسن عليه السلام ونحن نسمع: الشفق الحمرة أو البياض؟ فقال: الحمرة لو كان البياض كان إلى ثلث الليل)^(٩).

وصحيحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالناس الظهر والعصر حين زالت الشمس في جماعة من غير علة، وصلى بهم المغرب والعشاء الآخرة قبل الشفق من غير علة في جماعة، وإنما فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتسع الوقت على أمته)^(١٠).

والشفق هو حدّ المنهي عنه لتأخير صلاة المغرب، وهو ما كان يفعله أبو الخطاب وأتباعه، كما تقدّم في الروايات، وغياب الشفق المغربي يكون بعد ٣٥ دقيقة من المغرب.

٢١- اشتباك النجوم (استبانة النجوم):

يغلب نور الشمس على ضوء النجوم أثناء النهار بسبب قلة التباين بين ضوءيهما، ولا تظهر النجوم إلا بعد مستوى من الظلام، ولدى الرصد المتكرّر يتضح أنّ أعداداً كثيرة من النجوم تظهر بعد ٣٥ دقيقة من غياب قرص الشمس بما يشبه المشهد السماوي للنجوم. وهو توقيت مطابق لغياب الحمرة المغربية، وتتطابق هاتان العلامتان في الروايات التي ذمّت تأخير أداء صلاة المغرب أو لعن أبي الخطاب وأتباعه، أو جعل نهاية صلاة المغرب اشتباك النجوم تارة وغيوبية الحمرة المغربية تارة أخرى.

وقد تقدّم خبر عمّار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (إنما أمرت أبا الخطاب أن يصلي المغرب حين زالت الحمرة [من مطلع الشمس]، فجعل هو الحمرة التي من قبل المغرب، وكان يصلي حين يغيب الشفق)^(١١).

ومرفوعة الاحتجاج عن الزهري مع العمري سفير الإمام (عليه السلام) وفيها قول الإمام أو قول العمري (ملعون ملعون من آخر العشاء [المغرب] إلى أن تشتبك النجوم، ملعون ملعون من آخر العشاء إلى أن تشتبك النجوم)^(١٢).

وخبر الصدوق في مجالسه عن زيد الشحام قال: (سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: من آخر المغرب حتى تشتبك النجوم من غير علة فأننا إلى الله منه بريء)^(١٣). ولعل البراءة إذا كان التأخير متعمداً أو اتباعاً لأبي الخطاب بعد صدور اللعن عليه من قبل الإمام (عليه السلام)، ولذا اختصها بالمغرب دون سائر الصلوات.

وفي صحيحة ذريح قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إن أناساً من أصحاب أبي الخطاب يمسون بالمغرب حتى تشتبك النجوم، قال: أبرأ إلى الله ممن فعل ذلك متعمداً)^(١٤).

وخبر سعيد بن جناح عن (بعض أصحابنا عن الرضا قال: إن أبا الخطاب قد كان أفسد عامة أهل الكوفة، وكانوا لا يصلون المغرب حتى يغيب الشفق، وإتماً ذلك للمسافر والخائف ولصاحب الحاجة).

وفي صحيحة زرارة والفضيل قالوا: (قال أبو جعفر (عليه السلام): إن لكل صلاة وقتين غير المغرب؛ فإن وقتها واحد، ووقتها وجوبها، ووقت فوتها سقوط الشفق)^(١٥).

٢٢- التسمية قليلاً:

المساء في اللغة هو الوقت بين الظهر والمغرب أو بين المغرب والليل^(١٦)، والأخير أقوى، ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ * وَكَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾^(١٧)، فقد عدت الآيتان عدة أوقات مختلفة، فالمساء غير الظهر، كما هو واضح.

كما سيأتي في الروايات الأمر بالتمسية بالمغرب، فلو كان العصر من المساء لما كان لها معنى.

وأما التسمية القليلة فقد وردت مجملة في الروايات من حيث الموضوع، ولكن هل يمكن لنا أن نقدّرها بالتمسية الكثيرة المذمومة التي تحصل عند غياب الحمرة المغربية، وذلك بعد ٣٥ دقيقة من غياب قرص الشمس؟

فمن الصعوبة أن تكون ١٥ أو ١٧ دقيقة تمسية قليلة، وهو ما جرى عليه المؤذّنون اليوم، وإنّما تصح التسمية القليلة على ٥ دقائق وأقلّ من ذلك.

وقد وردت عدّة روايات يأمر بها الإمام الصادق عليه السلام شيعة بالتمسية قليلاً، فإذا أخذناها على نحو أنّ الإمام عليه السلام يحدّد لشيعة وقتاً للصلاة فيطاع به تعبدًا، فستكون معارضة للروايات التي جعلت وقت صلاة المغرب هو وقت سقوط القرص مع ما فيها من التأكيد ونسبة التحديد إلى جبرائيل عليه السلام بشكل لا يقبل النسخ، وإذا فهمناها على كونها احتياطاً للتأكد من سقوط القرص يكون أنسب لحلّ التعارض، كما فعله الشيخ في الاستبصار وغيره، وسنعرض روايات التسمية لتقليب احتمالات معانيها:

ففي صحيحة يعقوب بن شعيب المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سألته عن وقت المغرب، قال لي: مسوا بالمغرب قليلاً؛ فإنّ الشمس تغيب عندكم قبل أن تغيب من عندنا) ^(١٨).

ويتضح من نص الرواية الشريفة عدة أمور:

الأمر الأول: إنّ التسمية هنا محلّية لبلد السائل كما يبدو من التعليل، فالأصل الصلاة عند غياب القرص، والتمسية للاحتياط في الشبهة الموضوعية.

الأمر الثاني: ويمكن حمل معنى غياب الشمس عند يعقوب بن شعيب على اختفائها بالغبار، ذلك أنّ مدينة الكوفة كانت ولا تزال ذات أجواء مغبرة لقربها من الصحراء الجرداء، فتغيب الشمس فيها ولا ترى بسبب الغبار، بخلاف أجواء المدينة المنورة النقية، فالإمام عليه السلام في المدينة لا يحتاج هذه التسمية.

الأمر الثالث: إنّ علّة التسمية لو كانت كما فهم منا فينبغي أن يُسمي أهل البلدان التي تقع في خراسان أكثر من تسمية أهل الكوفة بلاد يعقوب بن شعيب، وهو ما لم يأمر به الإمام عليه السلام، ولم يستنتجه فقيهه. فالظاهر أنّها محلية، وليست توجيهاً عاماً بدليل عبارتي (عندكم، عندنا).

وفي صحيحة جارود قال: (قال لي أبو عبدالله عليه السلام: يا جارود يُنصّحون فلا يقبلون، وإذا سمعوا بشيء نادوا به، أو حُدثوا بشيء أذاعوه، قلت لهم: مسّوا بالمغرب قليلاً فتركوها حتى اشتبكت النجوم، فأنا الآن أصليها إذا سقط القرص)^(١٩).

والملاحظ في روايات التسمية: الإجمال الموضوعي؛ فإنّ الإمام عليه السلام لم يحدّد وقتاً للتسمية ولا علامة دالة عليها، ممّا يجعل أيّ تسمية مهما كانت قليلة تسقط التكليف ويحصل الامتثال بها، لا سيما وأنّ المساء وقت طويل لا يمكن معرفة القليل منه، وإذا قلنا إنّ المراد من التسمية حصول شيء من الظلام، فهو يسقط أيضاً بمجرد حصول تغيير في الضوء كما هو معلوم. وإذا كانت التسمية من أجل الاحتياط التي يتوارى فيها قرص الشمس في بعض المناطق الجبلية فهو أوفق مع سائر الروايات.

وقد ردّ بعض الفقهاء عليهم السلام الإجمال المحتمل بقوله: «ودلالته على لزوم التأخير بعد المغرب واضح؛ لأنّ قوله عليه السلام: (مسّوا بالمغرب قليلاً) يعني أخرّوا إلى المساء قليلاً يساوي ذهاب الحمرة المشرقية، التي تذكره روايات أخرى. فإجمال مقدار التأخير يُفسّر في باقي الروايات، ولا يחדش دلالته في لزوم التأخير عن المغرب إلى المساء في الجملة»^(٢٠).

أقول: يرد عليه:

١- لو كان مقدار التسمية القليلة يساوي ذهاب الحمرة المشرقية فما المانع من اختيار العنوان الآخر، وهو أوضح وأبين خارجاً وأبعد عن الإجمال.

٢- إن التسمية القليلة لا تنطبق على المناطق التي تتأخر فيها الحمرة كثيراً كما في المناطق الشمالية، فربط العنوانين مع بعضهما وإن كان متساوياً في مناطقنا هنا أو في منطقة السائل إلا أنهما يفترقان هناك، والمباينة بين وقت الحمرة والتسمية في المناطق الأخرى يفسد عملية الجمع بين التسمية القليلة والحمرة.

٣- إنّه لا لزوم لتفسير التسمية بغياب الحمرة المشرقية، فقد يقال إنّ المقصود بها هو زوال الحمرة عن قمة الرأس، فقد وردت روايات فيها.

وتوجد رواية قيل بأنّ من الممكن أن يُستفاد منها مقدار التسمية القليلة، وهي خبر أبان بن تغلب قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أي ساعة كان رسول الله صلى الله عليه وآله يوتر؟ فقال: على مثل مغيب الشمس إلى صلاة المغرب) (٢١).

فإنّها تدلّ إجمالاً على تسمية قليلة؛ فكأنّما كان رسول الله صلى الله عليه وآله يؤدّي صلاة تُسمّى الوتر في وقت له حدّ معروف كالفجر، فيمتدّ وقتها قبله بمقدار ما بين مغيب الشمس وصلاة المغرب أو طلوع الشمس، فيكون وقت تلك الوتر قبلها مثل ما بين المغيب والصلاة.

وليس هناك تطابق فلكي بين الوقتين كما قاله الهمداني قدّم عن هذا الخبر بأنّه «يدلّ على انفصال وقت الصلاة عن مغيب الشمس، وأنّ الساعة التي بينهما مماثلة للساعة التي كان النبي صلى الله عليه وآله يوتر فيها، فكأنّه عليه السلام أراد بذلك الفجر الأوّل الذي هو أفضل أوقات الوتر» (٢٢).

فإنّ بين الفجر الكاذب وبين الفجر الصادق قرابة ساعة، وهذا المقدار من الوقت لا نتصوّر مثله بالنسبة لتأخير صلاة المغرب عن غياب القرص.

ولا نحتاج إلى مزيد من نقضه لا سيما مع ضعف سند الرواية بإسماعيل بن أبي سارة المجهول وإن روى عنه ابن أبي عمير، وتوقّر محتملات أخرى لفهم الرواية. ومن المعلوم أنّ أفضل ساعات الوتر في نافلة الليل هي في أواخر الليل قبل الفجر وتصلّى مع الشفق، فما في الرواية إمّا أن يكون المقصود به نافلة الغداة أو نافلة أخرى.

وعموماً فإنّ مقدار ما يستفاد من ذلك الوقت أنّه يعادل تلك الصلاة، ولا تزيد في العرف عن دقائق معدودة.

٢٣- ظهور كوكب:

وتقدّمت رواية^(٢٣) بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام عند الحديث عن الحمرة المغربية، وقد احتمل بعض الفقهاء^(٢٤) أنّ هذه الرواية دالّة على توقيت المغرب برؤية كوكب، قال بكر: (سأله سائل عن وقت المغرب قال: إنّ الله تعالى يقول في كتابه لإبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا﴾، فهذا أوّل الوقت وآخر ذلك غيبوبة الشفق، وأوّل وقت العشاء ذهاب الحمرة وآخر وقتها إلى غسق الليل نصف الليل^(٢٤).

فكأن الإمام عليه السلام يستدل بالآية الشريفة على رؤية الكوكب لبدء الصلاة.

إلا أنّ الآية الشريفة لا تتضمّن رؤية الكوكب فقط، فقد يكون قصد الإمام عليه السلام أنّ الوقت هو بداية الليل ﴿جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ﴾، وهو يحصل بغياب قرص الشمس، وأمّا تكملة الآية فبحسب الفقيه إلى قوله ﴿قَالَ هَذَا رَبِّي﴾؛ فكأنّه وقت العبادة والتوجّه إلى الله تعالى، ولكن لما كانت عبارة ﴿رَأَى كَوْكَبًا﴾ بينهما لم يتنازل الإمام عنها.

وقد يكون توهم أنّ الشرط هو رؤية الكوكب بسبب أنّ الشيخ في التهذيب نقل الآية إلى قوله تعالى: ﴿رَأَى كَوْكَبًا﴾، ولم تتضمن الرواية ﴿قَالَ هَذَا رَبِّي﴾.

كما قد تكون الأذهان مسبقة بصحيفة شهاب بن عبد ربه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (يا شهاب إنّي أحبّ إذا صلّيت المغرب أن أرى في السماء كوكباً) ^(٢٥).

إلا أنّه لا دليل على الارتباط بينهما.

وقد تدلّ صحيفة شهاب على أنّ الإمام عليه السلام يحبّ أن يصليّ تحت السماء فيتفكر في الكواكب قبل الصلاة أو بعدها؛ فإنّ من خير العبادة التفكّر.

وعلى كلّ حال فإنّ من المتوقع أن تكون رؤية الكواكب ممكنة مع انخفاض الإضاءة بعد غياب قرص الشمس، كما في صحيفة زرارة التي نقلها الصدوق في الفقيه قال: (وقال أبي - رضي الله عنه - في رسالته إليّ: يحلّ لك الإفطار إذا بدت ثلاثة أنجم وهي تطلع مع غروب الشمس). وهي رواية أبان عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ^(٢٦) قال: (يحلّ لك الإفطار إذا بدت لك ثلاثة أنجم وهي تطلع مع غروب الشمس).

والأنجم الثلاثة قد يراد بها الكواكب الثلاثة البارزة، وتقدّم أنّ العرب كانت تسمي الكواكب بالنجوم المتحرّكة، وقد رأينا عند الرصد أنّ عدداً من الكواكب تظهر قبل وقت اشتباك النجوم واستبانتها.

ولكن لا تحصل رؤية الكواكب دائماً، فهي ليست ذات مدارات ثابتة كالنجوم، وإن كوكب الزهرة الذي هو أقوى الكواكب ضوءاً ذو مدار معقّد ولا يشرق دائماً بعد المغرب ^(٢٧)، كما أنّه يمكن رؤيته قبل المغرب أحياناً، وقد شهد تغيّرات عبر القرون، بسبب قربها من جاذبية الشمس القوية، وأمّا بقية الكواكب القريبة التي يمكن رؤيتها

بالعين المجردة كالمريخ والمشتري وأورانوس، فهي مختلفة المدارات كذلك، ولا يمكن اعتمادها لتحديد وقت صلاة المغرب على استقلال، فيحتمل استحباب رؤية الكوكب على أحد المحامل السابقة، والله العالم.

٢٤- غسق الليل نصف الليل:

احتمل السيد الشهيد الصدر الثاني تدئ أنه يمكن تأييد القول بتأخير صلاة المغرب بقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾^(٢٨)، فقال تدئ: «قال الله سبحانه: ﴿إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾، وهو وقت صلاة المغرب، ومن الواضح أنّ غسق الليل لا يمكن أن يتم بمجرد سقوط القرص؛ لأنّه يحتوي على ظلام أكثر من ذلك بكثير، فلا بدّ من تأخير الصلاة عن السقوط أو الغروب»^(٢٩).

ويرد عليه:

١- يتضمّن بناء الآية الشريفة ما يصعب احتمال أن تكون بصدد بيان أول أوقات الصلوات، فقوله تعالى: ﴿إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ سيكون معنى أقم الصلاة إلى غسق الليل، فيحتمل معه أنّه في صدد بيان نهاية وقت صلاة العشاء كما في صحيحة زرارة قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عمّا فرض الله عزّ وجلّ من الصلاة فقال، خمس صلوات في الليل والنهار، فقلت: فهل سماهنّ وبينهنّ في كتابه؟ قال: نعم قال الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾، ودلوکها زوالها، ففيما بين دلوک الشمس إلى غسق الليل أربع صلوات سماهنّ الله، وبينهنّ ووقتهنّ، وغسق الليل هو انتصافه)^(٣٠).

٢- إنّ الرواية السابقة تتضمّن تفسيراً لغسق الليل أنّه انتصافه، ومثلها في تفسير الليل بأنّه انتصافه رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾، (قال: إنّ الله تعالى افترض أربع صلوات، أوّل وقتها زوال الشمس إلى انتصاف الليل، منها صلاتان أوّل وقتها من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلا أنّ هذه قبل هذه) ^(٣١).

ومثلها خبر بكر بن محمد المتقدم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سأله سائل عن وقت المغرب قال: (إنّ الله تعالى يقول في كتابه لإبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا﴾، فهذا أوّل الوقت، وآخر ذلك غيبوبة الشفق، وأوّل وقت العشاء ذهاب الحمرة، وآخر وقتها إلى غسق الليل نصف الليل).

ومثلها رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لولا أنّي أخاف أن اشق على أمّتي لأخّرت العتمة إلى ثلث الليل، وأنت في رخصة إلى نصف الليل وهو غسق الليل، فإذا مضى الغسق نادى ملكان من رقد عن الصلاة المكتوبة بعد نصف الليل فلا رقدت عيناه) ^(٣٢).

٢٥- ثلث الليل وربعه:

وقد وردت عدّة روايات في أنّ نهاية وقت صلاة العشاء - أو فضيلتها - هو ثلث الليل، مثل: ما روي عن رواية معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (وقت العشاء الآخرة إلى ثلث الليل) ^(٣٣).

وخبر إسماعيل بن مهران عن الرضا عليه السلام قال: (وإذا غربت دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة إلا أنّ هذه قبل هذه في السفر والحضر، وإنّ وقت المغرب إلى ربع الليل) ^(٣٤).

ويُقاس ثلث الليل وربعه في ذلك الزمان لعامة الناس بتقدير الوقت أو بتقدير حركة النجوم، أمّا حالياً فيمكن حسابه بالساعات، بتثليث الوقت بين الغروب والفجر أو بين الغروب وطلوع الشمس.

٢٦- روايات غير تأسيسية:

وردت روايتان عن الإمام الرضا عليه السلام أنه أخر صلاته إلى ظهور النجوم وغياب الشفق، مثل: صحيحة أبي همام إسماعيل بن همام قال: (رأت الرضا عليه السلام وكنا عنده لم يصل المغرب حتى ظهرت النجوم، ثم قام فصلّى بنا على باب دار ابن أبي محمود) ^(٣٥)، وخبر داود الصرمي قال: (كنت عند أبي الحسن الثالث يوماً فجلس يحدث حتى غابت الشمس، ثم دعا بشمع وهو جالس يتحدث، فلما خرجت من البيت نظرت فقد غابت الشفق قبل أن يصلّي المغرب، ثم دعا بالماء فتوضّأ وصلّى) ^(٣٦).

وهذه الروايات غير تأسيسية لا يمكن الاستدلال بها على التأخير في الجملة كما فعل البعض، ولا تصلح للعمل ولم تُر من الأئمة عليهم السلام، ولا يسوغ تأخير الصلاة إلى هذا الوقت من غير عذر، ولا يستدلّ بها على أكثر من جواز التأخير إلى ذلك الوقت، وهل كان عليه السلام في سفر لكي يصلّي على باب دار ابن أبي محمود أو أنه لم يرد لهما أن يصلّي في تلك الدار، فصلّى بمن معه خارجها؟، فنوكل علمها وحال الإمام عليه السلام وشأن أصحابها فيها إلى الله عزّ وجلّ.

٢٧- ربع الفلك:

جاء في كلام السيد الخوئي تعليق على ما نقله صاحب العروة من القول بزوال الحمرة عن تمام ربع الفلك فقال تدبر: «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 جرّبناه - يتحقّق قبل ذهاب الحمرة عن تمام ناحية الشرق^(٣٧)، والظاهر أنّ السيد الخوئي قدّم فهم ربع الفلك ربع دائرة النهار، وإنّما يريد القائلون به ربع فلك مدار الشمس في الليل والنهار، أي (٣٦٠ درجة) في دورتها حول الأرض، فيكون ربعها (٩٠ درجة)، أي: إنّ القول بأنّ وقت المغرب هو زوال الحمرة عن دائرة نصف النهار هو نفس القول بزوالها عن ربع الفلك، ويعنون بتمام ناحية المشرق نصف السماء، قال الفاضل الهندي قدّم في كشف اللثام: «وينبغي التأخير إلى ذهاب الحمرة من ربع الفلك الشرقي، أي ذهابها عن الأفق إلى أن يتجاوز سمت الرأس كما في الكافي للكليبي والمسالك والروض والروضة البهية؛ لقول الصادق عليه السلام في مرسل ابن أبي عمير: وقت سقوط القرص ووجوب الإفطار أن يقوم مجزاء القبلة، وتنفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق، فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار وسقط القرص»^(٣٨).

أهم نتائج البحث:

في تنقيح موضوع مسألة توقيت صلاة المغرب:

١- إنّ الفحمة القادمة من المشرق (أو الليل أو الظلام) يمكن هندسياً وخارجياً أن تظهر عند غياب قرص الشمس ونزوله تحت الأفق.

٢- إنّ الحمرة المشرقية تغيب بعد وقت قصير بعد سقوط القرص لا يزيد عن ٦ دقائق.

٣- إنّ الحمرة المشرقية قد لا تبقى في الأجواء الصافية بعد سقوط القرص، بل قد لا تظهر في بعض الأجواء الرطبة، ممّا يفتح احتمال لرفع التعارض بين الروايات التي

جعلت وقت المغرب هو غياب القرص والروايات التي جعلته غياب الحمرة بأتهما وقت واحد، وهو ظاهر من بعض الروايات.

٤- إنَّ الشفق الذي يعلو في المشرق ليس أحمر اللون، وهو لا يتأق من الشمس، ولعلّه سبب اشتباه بعض الأكابر فيه وظنّهم أنّه هو الحمرة المشرقية، لا سيما مع انعكاس أضواء مصابيح المدينة التي يغلب عليها اللون الأحمر.

٥- إنَّ الحمرة التي فوق الرأس لا تظهر دائماً، وظهورها يعتمد على نسبة العوالق في الهواء، ويستغرق الوقت - هندسياً - بين مشاهدة الحمرة المشرقية ومشاهدة الحمرة فوق الرأس ٥.٥ دقائق في أكثر الأحيان. لكن توجد بدائل لملاحظتها كالنظر في الأفق الجنوبي والشمالي وملاحظة زحف الظلمة على نور النهار.

٦- إنَّ وقت زوال الحمرة المغربية هو وقت اشتباك النجوم واستبانتهما، وهو يحصل بعد ٣٥ دقيقة من مغيب قرص الشمس.

٧- إنَّ التمسية القليلة يُشك في انطباقها على ما يحصل في مآذنا اليوم من تأخير الوقت إلى ١٥ و ١٧ دقيقة.

٨- إنّه لا مستند علمي للتأخير ١٥ و ١٧ دقيقة، فلا تبقى الحمرة المشرقية إلى هذا الوقت، ولا موجب للاحتياط بعد معرفة الموضوع.

٩- إنَّ الاختلاف بين الروايات قد يكون سببه البلبلة التي حصلت لمعالجة أزمة أبي الخطاب.

١٠- إنَّ روايات التمسية مجملة، وروايات التأخير إلى غياب الحمرة أو جوازها عن أعلى الرأس ليس لها وقت محدد، فيمكن حملهما على الاستحباب أو الاحتياط في الشبهة الموضوعية.

الهوامش

- (١) عن ابن أبي عمير عمّن ذكره عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (وقت سقوط القرص ووجوب الإفطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة وتتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق، فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار وسقط القرص). الكافي (الكليني) ٣: ٢٧٩.
- (٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى، مصدر سابق.
- (٣) مجمع الفائدة (الأردبيلي) ٢: ٢٤.
- (٤) التنقيح: كتاب الصلاة (الخوئي) ١: ٢٤٢.
- (٥) الكافي (الكليني) ٣: ٢٧٩.
- (٦) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٢: ٣٠. الاستبصار في ما اختلف من الأخبار (الطوسي) ١: ٢٦٤.
- (٧) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٢: ٢٥٩، ح ٧٠.
- (٨) الكافي (الكليني) ٣: ٢٨٣. التهذيب (الطوسي) ٢: ٣٤.
- (٩) الكافي (الكليني) ٣: ٢٨٠.
- (١٠) التهذيب (الطوسي) ٢: ٢٦٣.
- (١١) المصدر السابق ٢: ٢٥٩، ح ٧٠.
- (١٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٣: أبواب المواقيت، باب ٢١، ح ٧.
- (١٣) المصدر السابق ٣: أبواب المواقيت، باب ١٨، ح ٨.
- (١٤) الاستبصار (الطوسي) ١: ٢٦٨.
- (١٥) الكافي (الكليني) ٣: ٢٨٠.
- (١٦) معجم مقاييس اللغة (ابن فارس).
- (١٧) الروم: ١٧ - ١٨.
- (١٨) الاستبصار (الطوسي) ١: ٢٦٤.
- (١٩) التهذيب (الطوسي) ٢: ٢٥٩.
- (٢٠) سماحة السيد محمد رضا المدرسي اليزدي، تحقيق حول المغرب الشرعي، مجلة فقه

أهل البيت عليهم السلام: العدد ٤٣.

(٢١) الكافي (الكليني) ٣: ٤٤٨.

(٢٢) مصباح الفقيه، للشيخ آغا رضا بن محمد هادي الهمداني تت ٩: ١٥٠، ط. التأريخ العربي - بيروت.

(٢٣) وهي ضعيفة السند بعلي بن الصلت المجهول، ولم يثبت أنه ابن الريان بن الصلت الثقة.

(٢٤) مَنْ لا يحضره الفقيه (الصدوق) ١: ٢١٩. التهذيب (الطوسي) ٢: ٣٠.

(٢٥) التهذيب (الطوسي) ٢: ٢٦١.

(٢٦) مَنْ لا يحضره الفقيه (الصدوق) ٢: ١٢٩، ويحتمل أن العبارة الأخيرة من كلام الصدوق،

فقد رواها الشيخ في التهذيب بدون هذه العبارة [التهذيب (الطوسي) ٢: ٤٤٢] بإسناده عن

أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان، عن زرارة قال: (سألت أبا

جعفر عليه السلام عن وقت إفطار الصائم، قال: حين يبدو ثلاثة أنجم. الحديث).

(٢٧) راجع بحث:

Nicola Scafetta, " The complex planetary synchronization structure of the solar system", arXiv:١٤٠٥.٠١٩٣٧١ [physics.gen-ph] ١٦ Jan ٢٠١٤.

(٢٨) الإسراء: ٧٨.

(٢٩) موسوعة ما وراء الفقه (محمد الصدر) ١، القسم ٢: ٦٠.

(٣٠) الكافي (الكليني) ٣: ٢٧١.

(٣١) الاستبصار (الطوسي) ١: ٢٦١.

(٣٢) المصدر السابق ١: ٢٧٢.

(٣٣) مَنْ لا يحضره الفقيه (الصدوق) ١: ٢١٩.

(٣٤) المصدر السابق ١: ٢١٩.

(٣٥) الروايتان في وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، باب ١٩، ح ٩، ١٠.

(٣٦) ؟؟؟

(٣٧) التنقيح (الخوئي) : ٢٤١ - ٢٤٢.

(٣٨) كشف اللثام (الفاضل الهندي) ٣: ٣٥.

قراءة في تراث آية الله السيد البروجردي

استكشاف نظريته حول ولاية الفقيه وفقه الدولة

القسم الأول

□ الشيخ محمد سرّوش المحلاتي^(*)

خلاصة البحث:

تناول الباحث نظرية آية الله السيد البروجردي^{تدثّر} حول ولاية الفقيه وحاول إبراز مواضع التفاوت بينه وبين سائر النظريات من قبل الفقهاء الآخرين، وقد اشتمل هذا القسم من المقال على بيان ستّة مفاصل لنظرية السيد البروجردي^{تدثّر}، وهي: كون البحث في ولاية الفقيه فقهيّاً، وضرورة الحكومة، وفصل البحث الكبروي عن الصغروي، واعتماد مقبولة ابن حنظلة ونحوها، وحدود ولاية الفقيه. وقد اعتمد المنهج الوصفي التحليلي..

الكلمات المفتاحية:

ولاية الفقيه، فقه الدولة، الدليل النقلي، الدليل العقلي، آية الله البروجردي

(*) أستاذ البحث الخارج في حوزة قم المقدسة.

المقدمة:

١- بعد أن خصّص المولى أحمد النراقي فصلاً من «عوائده» لبحث ولاية الحاكم بشكل مستقلّ وتفصيلي، قام الفقيه المعاصر له المير فتاح المراغي مباشرة باتباع ذات المنهج ولكن بدقة أكبر؛ لبحث أبعاد ولاية الفقيه ونقدها، وفي ذات هذا الفضاء من البحث والنقاش عمد تلاميذ الشيخ الأنصاري إلى حثّه على الوقوف عند هذا الموضوع ضمن البحث عن أولياء العقد في كتاب البيع، وتحقيقه بالتفصيل.

ويعود السبب في ذلك إلى أنّ أسس ومباني هذه المسألة الفقهية قد ترسّخت واستحكمت على مدى نصف قرن من الزمن، ولكن بعد مضيّ قرن كامل دخل هذا البحث مرحلة جديدة، وبدأ الفقهاء يتناولون شعبة من الولاية - وهي المتعلقة بالتصدّي للحكم ورتق وفتق الأمور السياسية وإدارة الدولة - بالبحث والتحقيق الجادّ، وبعد ظهور سماحة الإمام الخميني ودخوله في هذا المعترك تمّ تركيز الأبحاث حول هذا المحور.

وفي هذا المسار العلمي نجد آية الله العظمى السيد حسين البروجردى - من فقهاء المرحلة المتأخّرة - علاوة على الخوض في هذا الموضوع قدّم إثارات بديعة وجديدة في هذا الشأن أيضاً. نسعى في هذه المقالة إلى بحث آراء هذا الفقيه البارز وبيان أفكاره الفقهية، مع الإشارة إلى مباني وأدلة تلك الآراء والأفكار، واختلافها عن آراء الأساطين المتقدّمين، وامتيازها عن آراء الأعلام المتأخّرين أيضاً. ولكن حيث إنّ الاتجاه العام لهذه المقالة يقوم على مفهوم الحكومة الإسلامية، لن يكون مبنى ولاية الفقيه منظوراً بوصفه دعامة وسنداً لصلاحيات واختيارات الفقيه غير الحكومية، من قبيل: رعاية أموال الغائبين والقاصرين وسائر أمور الحسبة بالمعنى الخاص.

٢- إنّ التراث الذي تركه لنا هذا الفقيه الكبير في هذا الشأن عبارة عن: جواب سماحته عن استفتاء حول هذه المسألة، بالإضافة إلى تقارير درس فقهه؛ حيث تعرّض إلى مسألة ولاية الفقيه في إطار بحث صلاة الجمعة. وفي ذلك الاستفتاء الذي قدّمه أحد الفضلاء وتمّ فيها لفت الانتباه إلى أدلّة المسألة وإشكالاتها؛ حيث سئل آية الله البروجردي بيان حكم هذه المسألة والجواب عن إشكالاتها.

وقد تمّ مؤخراً طبع الجواب الاستدلالي لسماحته عن هذا الاستفتاء في خمس صفحات تقريباً مع السؤال في سلسلة استفتاءات سماحته^(١). وتشير بعض الشواهد إلى أنّ هذا الاستفتاء قد طرح على بعض الفقهاء، من ذلك - على سبيل المثال - أنّ الأستاذ الكبير آية الله الشيخ مرتضى الحائري قد استند إلى هذا الجواب في الجزء الثاني من كتاب (ابتغاء الفضيلة) - وهو غير مطبوع للأسف الشديد - حيث أنكر أن تكون جملة «السلطان ولي من لا ولي له» رواية، وخذش في ذلك قائلاً:

«فإنّه لم يثبت كونه رواية كما في جواب السيد الفقيه المتتبع البروجردي الطباطبائي^(٢) فيما كتبه في مقام إثبات ولاية الفقيه...».

وهناك ثلاثة تقارير مطبوعة لبحث صلاة الجمعة لسماحته، وهي:

أولاً: تقرير آية الله الميرزا علي الصافي^(٣).

وثانياً: تقرير آية الله الشيخ حسين علي المنتظري^(٤).

وثالثاً: تقرير آية الله الحاج الشيخ علي بنه الاشتهادي^(٤).

وبطبيعة الحال فإنّ هذه التقارير الثلاثة ليست متطابقة فيما بينها تماماً، ولكن يمكن في ضوء المقارنة بينها تشخيص إشكالات التقرير الثالث، وإتقان التقريرين الآخرين. إلا أنّنا في هذه المقالة لم ندخل في هذه التفاصيل.

خصائص نظرية آية الله البروجردي:

١- الحكومة مسألة فقهية، وليست كلامية:

إنّ مسألة الإمامة - طبقاً لمتبنيات الإمامية - هي مسألة كلامية، وإنّ الفقهاء يعملون عادة على ربط البحث عن ولاية الفقيه بتلك المباني الكلامية، ولذلك فإنّهم في كتبهم الفقهية يتناولون هذه المسألة من بوابة أنّ الولاية ثابتة للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام:

«اعلم أنّ الولاية من جانب الله - سبحانه - على عباده ثابتة لرسوله وأوصيائه المعصومين عليهم السلام، وهم سلاطين الأنام، وهم الملوك»^(٥).

وعلى هذا الأساس عمد الشيخ الأنصاري - في بحث الفقه في ضوء الاستدلال بالمباني العقلية والنقلية - إلى إثبات ولاية النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام، ثم انتقل بعد ذلك إلى البحث عن ولاية الفقيه على أساس ذلك^(٦).

وقد واصل شرّاح المكاسب هذا النهج تبعاً لسماحته^(٧).

إلا أنّ آية الله البروجردي لا يبدأ بحثه من هذه النقطة، ولا يُقسّم المسألة على أساس من ذلك المبني؛ وذلك لأنّ البحث عنده يدور حول «موضوع فقهي»، ولذلك فإنّه بدلاً من البحث في شؤون الإمام من قبيل: الولاية التكوينية أو الولاية التشريعية ليصل بعد ذلك إلى مشكل عصر الغيبة، يعمل بشكل عام على تغيير أجواء البحث، ويجعل محور الكلام منذ البداية قائماً على محور «الحكومة». وهو الموضوع الذي تتفق عليه كلمة جميع المسلمين، والذي يشتمل على أمور هي من شؤونها، من قبيل: القضاء، وحفظ الثغور، أو الحفاظ على النظام، وجباية الضرائب.

وقد أضاف سماحته إلى ذلك قائلاً:

«لقد تعرّض العامة في كتاب الإمامة، والخاصة في كتاب القضاء، إلى الكثير من هذه الوظائف، وكان عليه عمل الحكام والخلفاء أيضاً»^(٨).

لقد عمد سماحة آية الله البروجردي - من خلال اختيار هذا النهج من البحث الفقهي - إلى الفصل بين دائرة بحث ولاية الفقيه وبين دائرة ولاية الأئمة عليهم السلام، ويرى أنّ ولاية الفقيه ترتبط بتلك الوظائف التي ذكرها «العامة» في كتاب الإمامة (وليس ما ذكره الخاصة في الإمامة)، وما ذكر في كتب الخاصة في بحث القضاء.

وبذلك فإنّه من جهة يتحرّر من قيود الإمامة الكلامية، من قبيل: «شرط العصمة»، ولا يواجه السؤال القائل: إذا كنتم ترون العصمة شرطاً في الإمامة؛ إذن كيف تقولون في عصر الغيبة بمشروعية إمامة وقيادة الفقهاء وهم غير معصومين؟! وهو السؤال الذي أتعب الكثير من القائلين بولاية الفقيه، وتمّ تقليل «شرط» عصمة الإمامة عندهم إلى «أولوية» العصمة في عصر الحضور^(٩).

إنّ هذا الإشكال يعتبر واحداً من التدايعيات والتبعات المترتبة على ابتناء موضوع الحكومة على موضوع الإمامة. ومن ناحية أخرى فإنّ آية الله السيد البروجردي في ضوء هذا الطرح يدخل في موضوع قابل للفهم من قبل عامة المسلمين، ولا يمكن لأحد أن يشكّك في أصله:

«إنّ من بين الأمور الثابتة في الإسلام هي مسألة الحكومة (بإجماع علماء الإسلام)، بل بحكم (الضرورة من الدين). وإنّ للحاكم وظائف معيّنة في تطبيق إقامة الحدود وحفظ الشغور وما إلى ذلك من الأمور التي يعتبر التصدي لها عند جميع الأمم

قراءة في تراث السيد البروجردي - استكشاف نظريته حول ولاية الفقيه وفقه الدولة ١/

والشعوب من شؤون الرئيس، وإن ثبوت هذه الوظائف للحاكم الإسلامي والمنسوب من قبل سلطان الإسلام موضع اتفاق وإجماع الفريقين»^(١٠).

وبهذا البيان عن مساحة الموضوع - بطبيعة الحال - لا يكون هناك موضع للاستفادة من التعبيرات الخاصة لكتاب الإمامة في الكلام والحديث، واستعمالها في بحث الحكومة، فلا وجود لاستعمال ألفاظ من قبيل: «الإمام»، و«الحجة»، و«أولو الأمر» ونظائر ذلك في هذا الفضاء الفقهي، ولا ضرورة إلى تفسير هذه التعابير المنبثقة عن المباني الكلامية الخاصة بالشيعة، بعبارة «لغوية» بحتة؛ لتوفير إمكانية شمولها لغير الأئمة عليهم السلام بالأصالة. ومن الواضح أنّ موضوع الحكومة من وجهة نظر آية الله البروجردي، يُعدّ واحداً من شؤون إمامة الأئمة الأطهار عليهم السلام^(١١).

إلا أنّ هذا الاعتقاد ليس معناه أنّ البحث عن «الحكومة» كان يندرج على الدوام ضمن الموضوع الكلي لـ «الإمامة». كما لا يجب استبعاد هذه النقطة عن الأنظار، وهي أنّ اتجاه آية الله البروجردي حول مسألة الإمامة يختلف بالكامل عن سائر علماء الإمامية الآخرين؛ فإنه وإن كان يقول - مثل جميع علماء المذهب - بأنّ الإمامة من أصول المذهب ويعتبر الإمامة مشتملة على الحكم والتصدي السياسي المناسب، ولكته في الوقت نفسه لا يرغب مثل الآخرين بالخوض في هذا الموضوع، ولذلك فإنه يتجنّب أسلوب الفقهاء الآخرين الذين تناولوا بحث الحكومة وولاية الأئمة عليهم السلام بما يتناسب مع بحث ولاية الفقيه؛ لاعتقاده بأنّ على العالم الإسلام في الوقت الراهن أن لا يهدر طاقته في تناول هذا النوع من الموضوعات المثيرة للاختلاف والفرقة. ولا شكّ في أنّه لا يعارض التحقيق العلمي في هذا الشأن من أجل الوصول إلى الحقيقة، ولكن حيث إنّه يترجّع على منصب زعامة المذهب لم يكن يرغب في الدخول في هذه الدائرة المثيرة للجدل.

وقد نقل عنه تلميذه البارز الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري أنه كان يذكر على الدوام في درسه الحوزوي بهذه المسألة قائلاً:

«نحن نقول لأهل السنّة: هناك بحث بيننا وبينكم حول الخلافة والإمامة بعد النبي الأكرم، وهو بحث قد انتهى أوانه، فلا الإمام علي موجود حالياً ليتولّى إمامة الأمة، ولا أبو بكر موجود ليتولّى خلافة النبي. وعليه يجب أن نغلق هذا الملفّ ونضعه جانباً. ولكن هناك مسألة أخرى، وهي من الذي يكون كلامه حجّة بعد النبي؟ إنّ حديث الثقلين يبيّن المرجعية العلمية للعترة الأطهار، ونحن الآن نرى ما تقوله العترة في الأحكام...»^(١٢).

إنّ سماحته من خلال الفصل بين هذين الأمرين يقول: إنّ الخلاف بيننا وبين أهل السنّة في مثل هذه الحالة سوف ينتهي لصالحنا.

وبطبيعة الحال فإنّ هناك اختلافات متعدّدة في نقل الأقوال بشأن هذه النظرية التي صدع بها آية الله السيد البروجردي قدس سره. من ذلك أنّ الشيخ علي الاشتهاري على سبيل المثال - وهو من تلاميذه المقربين ومن أعضاء لجنة تأليف موسوعة جامع أحاديث الشيعة تحت إشراف سماحته - نقل عنه أنّه قال في أواخر عمره الشريف:

«أريد أن أكتب مقدّمة على هذا الكتاب، حتى إذا اجتمعوا بعد قرنين وفكروا سيكون لها تأثير. أكتب: إنّنا الآن حالياً في ظلّ غياب الإمام علي ومعاوية وفي غياب الإمام جعفر بن محمد وأبو حنيفة. فتعالوا كي نحكم بشكل منصف، إنّ حديث الثقلين المتفق عليه من قبل جميع المسلمين إنّما يحكم بأخذ الأحكام الإلهية من هذين المصدرين؟ وعليه يجب أن نغضّ الطرف عن الخلافة...»^(١٣).

قراءة في تراث السيد البروجردى - استكشاف نظريته حول ولاية الفقيه وفقه الدولة ١/

وطبقاً لهذا المبنى الأصولي كان لسماحة آية الله البروجردى في مباحث الإمامة الاهتمام الأكبر بالحجية «الفتوائية» للأئمة الأطهار عليهم السلام^(١٤)، ولم يدخل في بحث «حكومة» الأئمة عليهم السلام.

٢- ضرورة الحكومة:

في الأسلوب المتعارف للمباحث الاجتهادية بعد بيان الموضوع، يصل الدور إلى بحث الحكم. وفي هذه المرحلة يتمّ البحث في بداية الأمر عن «مقتضى الأصل»، ففي بحث الولاية - على سبيل المثال - يقال أولاً: إنّ الأصل يقوم على عدم الولاية، ثمّ يصار بعد ذلك - بالاستناد إلى بعض الأدلة - إلى إخراج النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام عن شمول هذا البحث لهم:

«مقتضى الأصل عدم ثبوت الولاية لأحد بشيء من الوجوه المذكورة، خرجنا عن هذا الأصل في خصوص النبي والأئمة - صلوات الله عليهم أجمعين - بالأدلة الأربعة»^(١٥). واستناداً إلى هذا الأصل فإنّ الطبع الأوّلي يقتضي أن لا تكون هناك ولاية لأيّ أحد على أحد، ويتمتع الجميع باستقلالية في الرأي والعمل.

بيد أنّ آية الله السيد البروجردى لا يبدأ البحث - بوصفه فقيهاً - من هذه النقطة، بل إنّ نقطة انطلاقه وبداية بحثه تقع في الاتجاه المقابل لهذا الأصل؛ وذلك لأنّه يعتبر الولاية هنا بمعنى «الحكومة»، إذ يرى - خلافاً للبحث في مسألة «الباكرة الرشيدة» الذي يقوم الافتراض الأوّلي فيه على استقلالها في اتخاذ القرار في أمر الزواج، ولا يرى أحد أهليتها وصلاحياتها - جواز تدخّل الآخر، وحينئذٍ يجب إقامة الدليل المخالف لأصل عدم الولاية، ولكن فيما يتعلّق بموضوع الحكومة، فإنّ الطبع الأوّلي لحياة الإنسان الاجتماعية يقتضي وجود الحكومة؛ إذ هناك أمور خارجة عن وظائف

الأشخاص، بحيث إنّ النظام الاجتماعي لا يستقرّ دون التصديّ لهذه الأمور من قبل حاكم المجتمع.

ومن هنا فإنّ آية الله البروجردي بدلاً من أن يذهب منذ البداية إلى أصل عدم الولاية ويعتبر الحكومة أمراً مخالفاً للأصل والقاعدة، فإنّه لا يقع في تداعياتها السلبية، بل يجعل أساس البحث منذ البداية على ضرورة الحكومة، ويقول:

«إنّ في الاجتماع أموراً لا تكون من وظائف الأفراد، بل تكون من الأمور العامّة الاجتماعية التي يتوقّف عليها حفظ نظام الاجتماع ممّا يرتبط بسياسة المدن، بل تكون من وظائف قيمّ الاجتماع»^(١٦).

إذن، لا يجب الظنّ بأنّ الأصل في الحقوق الخاصة إذا كان قائماً على عدم الولاية فإنّ هذا سيكون هو الأصل في الحقوق العامّة أيضاً؛ وذلك لتعارض هذا الفهم مع الرؤية الواقعية إلى الحكومة وجذورها العميقة، وإنّ الذي يبدأ بهذا الفهم ويدخل من هذا الباب سوف يتجه إلى المسألة بذهنية بعيدة عن الواقع وممزوجة بالتوهم.

ومن هنا فإنّ هذا الفقيه المدقق قد بدأ البحث من خلال الفصل بين الأمور الشخصية عن الأمور الاجتماعية، وأيضاً فصل الأمور الفردية عن الأمور العامّة، قائلاً:

«إنّه لا ريب ولا شبهة أنّ الأمور التي يحتاج صدورها إلى أبناء النوع على قسمين؛ «أحدهما» ما يمكن ويصحّ صدوره عن كلّ أحد كالزراعة والتجارة والحياطة والتجارة ونحوها من أنواع المكاسب والصناعات والأفعال التي لا تحتاج إلى شخص يكون له نحو تفوّق على الأفراد الأخر. «ثانيهما» ما لا يصدر عن كلّ شخص كتنظيم أمور العسكر، فذلك الشخص الذي تصدر منه هذه الأفعال يسمّى إماماً وسلطاناً»^(١٧).

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إنّ آية الله السيد البروجردى تفتأ على الرغم من وجود كتب الأصحاب - من قبيل: المكاسب - بين يديه، وكان ملتفتاً إلى منهجهم في الاستناد إلى أصل عدم الولاية، إلا أنه لم يتبع هذه المنهجية، بل وقد عمد إلى اجتنابها؛ وذلك لأنه لم يجد فيها مدخلاً مناسباً إلى هذا البحث، ومن هنا يبدو أنّ سعي المقرّر المحقق حيث أراد من خلال الإتيان ببحث «أصل عدم الولاية» في حاشية التقريرات^(١٨) أن يجبر هذا الخلاء، ليس أنه لم يكن بعيداً عن التناغم مع بحث واتجاه أستاذه ولا مكماً له فحسب، بل على العكس من ذلك فقد غفل عن النقطة الهامة في منهجيته أيضاً.

وإن كان فيما بعد قد عمل في مؤلفه الخاص على جعل أصل عدم الولاية محكوماً لأصل ضرورة الحكومة، وقال: إنّ إطاعة الحاكم العادل الذي يحافظ على مصالح الناس يكون حاكماً على أصل عدم الولاية^(١٩). وبذلك فقد عاد إلى الاقتراب من مبناه مجدداً، وإن كان هذا البيان الجديد قابلاً للنقاش أيضاً.

٣- فصل البحث الكبروي عن النزاع الصغروي:

إنّ من بين خصائص بحث آية الله السيد البروجردى في باب ولاية الفقيه، الفصل بين البحث الكبروي والصغروي.

فإنّ البحث الكبروي يرتبط بالحاجة إلى الحكومة؛ وذلك من خلال الاستدلال القائل: إنّ في المجتمع أموراً لا تدخل في دائرة قرارات الأشخاص واختياراتهم، وفي الوقت نفسه لا يمكن تركها على حالها، وإنّ هذه الأمور هي من شؤون رئيس المجتمع:

«إنّ من الأمور أموراً ليس أمرها راجعاً إلى الأشخاص ... ولولا دخالة السائس بالأمر والقيّم وزعيم الأمة لساق أمر الأمة والرعيّة إلى النكال والاختلال»^(٢٠).

وبعد بحث طويل نسبياً يصل سماحته إلى نتيجة مفادها أنّ الكبرى ثابتة؛ إذ يقول:
«فثبت الكبرى، وهو أنّ الأمر في هذه الأمور بيد قيّم الأمر»^(٢١)، فإنّه في إثبات الكبرى بالإضافة إلى الاستعانة بحكم العقل يرى أنّ نسيج الأحكام الإسلامية سياسي وحكومي أيضاً، ويضيف إلى ذلك أنّ هذه الكبرى كانت موضع اتفاق بين المسلمين بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ، وحتى أهل السنّة كانوا يؤمنون بها أيضاً.

وبعد هذا البحث الكبرى يدخل في البحث الصغرى، وهو البحث القائل: من الذي تتوقّر فيه الأهلية لكي يتصدى للحكم، أو من هو الذي تمّ تنصيبه لهذا المنصب؟ وعلى حدّ تعبيره: إنّ نزاع الشيعة وأهل السنّة بعد رحيل رسول الله ﷺ يشتمل على جهة «صغرى». وحتى في عصر الغيبة يكمن الاختلاف في أوجه النظر في «الصغرى» أيضاً. يشكو آية الله السيد البروجردي من عدم القيام بهذا الفصل في الكثير من الموارد، ويتمّ في الحقيقة الخلط بين الأبحاث، ويرد بذلك ضرر على كلىة الكبرى في مقام المناقشة في الصغرى^(٢٢).

إنّ هذه النظرية الصائبة لسماحته في قبال رؤية أولئك الذين يناقشون في الكبرى ضمن القبول بالفصل، وفي ردّ أولئك الذين يثبتون الكبرى بـ «السيرة القطعية»، ويقولون: قد يكون أهل السنّة قد سلكوا طريقاً خاطئاً في الكبرى كما أخطأوا في تشخيص الصغرى أيضاً، وربّما كانت (الكبرى) في الأساس واحدة من مبتدعاتهم في الدين الإسلامي:

«إنّ اشتباههم في الصغرى وإن كان مسلماً، ولكن نحتمل أن يكون ذلك في الكبرى أيضاً كسائر مبتدعاتهم في الدين»^(٢٣).

وبطبيعة الحال فإنّ هذا الرأي عجيب حقاً؛ إذ بالالتفات إلى أنّ موضوع البحث يدور حول أصل الولاية والحكومة، وليس حول الاختيارات والصلاحيات الواسعة والمطلقة للحاكم، وحتى في هذا المقدار تمّ ادّعاء السيرة القطعية أيضاً، كيف يمكن أن تحتل «البدعة» بشأن الكبرى!؟

ومن هنا تتضح قوة الاستدلال الثلاثي لسماحة آية الله البروجردى حيث يرى العقل والأحكام الإسلامية وإجماع المسلمين هو الأساس والمبنى في الحكومة. في حين أننا لا نرى أيّ واحد من هذه الوجوه الثلاثة في الرأي المقابل، ومع تخصيص مبنى الكبرى بالسيرة العامة، يكون الطريق إلى النقاش والإنكار مفتوحاً. يضاف إلى ذلك أنّ آية الله السيد البروجردى من خلال فصل النزاع الصغرى عن التسالم بالنسبة إلى الكبرى، قد توصل إلى مسألة أساسية أخرى أيضاً، وهي أنّ عبارات من قبيل: «الحاكم وليّ الممتنع» أو «السلطان وليّ من لا وليّ له» - التي تتخذ في بعض الموارد بوصفها مستنداً لولاية الفقيه - غير قابلة للاستناد في هذا البحث «الصغرى»؛ وذلك لأنّ هذه العبارات - التي يبدو أنّها من تعبيرات الفقهاء، وليست من الروايات المأثورة - ترتبط بتلك القاعدة التي عبّرنا عنها بالكبرى. وهي القاعدة التي لم يتمّ التسالم عليها بين علماء الخاصة فحسب، بل هي موضع اتفاق حتى من قبل العامة أيضاً، ولا يمكن الاستناد إليها في بحث تشخيص الصغرى المرتبطة بإثبات ولاية الفقيه^(٢٤).

وعلى هذا الأساس يذهب هذا الفقيه المحقّق إلى القول بأنّه لا ينبغي الاستدلال بروايات اختيارات الحاكم، من قبيل: «إقامة الحدود بيد من إليه الحكم» في باب ولاية

الفقيه. ومن هنا يعدّ من الخطأ الاستشهاد بكلمات الفقهاء في مختلف أبواب الفقه، مثل: الرهن والنكاح واللقطة - حيث أفتوا بـ «الإرجاع إلى الحاكم» - لاستنتاج أنّ مسألة ولاية الفقيه كانت مورد اتفاق بينهم.

وإنّ هذا الخطأ إنّما ينشأ من الخلط بين البحث الصغروي (مصدق الحاكم) والبحث الكبروي (شؤون الحكم). وفي الحقيقة فإنّ مفاد هذه الأحكام الواردة في الفقه بشأن شؤون الحاكم:

«ثبوت المناصب السياسية لكلّ مَنْ تمّ تفويض أمر السياسة والحكم له بحسب الأحكام الإسلامية»^(٢٥).

ولذلك لا ينبغي أن يستنتج منها: «تعيين الفقيه للمناصب السياسية».

٤- مقبولة عمر بن حنظلة السند الوحيد للولاية:

لقد استند القائلون بولاية الفقيه إلى أدلة متعدّدة من الكتاب الكريم والسنة الشريفة والعقل والإجماع. أمّا آية الله السيد البروجردي قدس سره فقد رفض الاستدلال بالعقل والإجماع والقرآن الكريم، ومن بين الروايات لم يقبل إلا رواية عمر بن حنظلة وما يشبهها من الروايات الدالة على التنصيب من قِبَل الأئمة (عليهم السلام)، وبحث في سندها ودلالاتها^(٢٦).

وعليه فإنّ سماحته لا يرى الروايات التي هي من قبيل: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»، «العلماء ورثة الأنبياء»، «اللهم ارحم خلفائي الذين يأتون من بعدي يروون عني حديثي»، «الفقهاء حصون الإسلام» و «الفقهاء أمناء الرسل» صالحة للاستناد في هذه المسألة^(٢٧).

ومن هنا فإنّ نوع استدلال سماحته يختلف بالكامل عن استدلال الشيخ الزراقي وحتى الشيخ الأنصاري؛ إذ بسبب اعتبار المسألة خلافية من وجهة نظره لا يرى موضعاً للاستناد إلى الإجماع. كما أنّه فيما يتعلّق بدلالة المقبولة، قبل أن يعتمد على الظهور اللفظي لـ «الحاكم»، ويصرّ على شمول إطلاقها للأعم من «القضاء» - كما هو ديدن الفقهاء الآخرين - يستفيد من القرائن الخارجية كي يحدّد مساحتها، ويقول في توضيح ذلك:

«بالنظر إلى أنّ الأمور السياسة مورد حاجة وابتلاء عامّة الناس، وأنّ العامّة الذين كانت لهم الغلبة التامّة في ذلك العصر كانوا في هذه الأمور يرجعون إلى سلاطين عصرهم والمنصوبين من قبّلهم - من الحكّام والقضاة وغيرهم - ويتمّ رفع حاجاتهم، وإنّ الإمامية الذين لم يكونوا يرون لهم سلطنة وحكومة بحسب أصول المذهب كانوا بطبيعة الحال يرجعون في هذه المسائل العامّة البلوى إلى الأئمّة الطاهرين (سلام الله عليهم) ويستفتونهم بالقول: كيف نعمل في موارد الحاجة؟ وقد صدر الجواب من قبّلهم عن هذه المسألة بطبيعة الحال، وحيث إنّها من المسائل العامّة البلوى فقد عمد علماء الإمامية إلى ضبط هذه الفتوى...»^(٢٨).

بعد ملاحظة هذه القرينة يذهب حدس سماحته القاطع إلى طرح أسئلة من هذا النوع الذي طرحه عمر بن حنظلة من قبّل سائر أصحاب الأئمّة، وأنّ الأئمّة الأطهار عليهم السلام قد أجابوا عنها بإجابات مماثلة، ولكنّها لم تصل إلى أيدينا^(٢٩). كما يمكن الاستفادة من هذه القرينة حتى على شكل استدلال مستقلّ أيضاً ومن خلال إضافة مقدّمة يمكن تقديمها في قالب دليل جديد على النحو الآتي: حيث إنّ الشيعة لم يكونوا يرون شرعية لحكّام الجور، وحيث إنّهم كانوا بحاجة إلى مرجعية أخرى للقيام

بأمورهم الضرورية من قبيل: القضاة، ولم يكن هذا المرجع من عامة الناس وغير فقيه؛ إذ من المقطوع به أنهم لم يعطوا منصباً لغير الفقهاء:

«من المسلم عدم جعل منصب لغير الفقهاء من قبلهم عليه السلام، لأننا بعد المراجعة في الآثار والأخبار لم نر أنهم عليهم السلام فوّضوا أمر هذه الأمور في مورد إلى غير الفقهاء، والحال أنهم عليهم السلام لو فوّضوا الأمر إلى غير الفقهاء لوصل إلينا، ولم يصّر محجوباً عتاً»^(٣٠).

وعليه إذا كان الأئمة لم يسكتوا فيما يتعلّق بالأمور الضرورية للمجتمع بالنسبة إلى الشيعة، وأنهم لم يهملوها، وإذا كانوا قد عيّنوا مرجعاً صالحاً ومناسباً للقيام بشؤون الناس، فإنّ القدر المتيقّن من بين مختلف الأفراد هم الفقهاء:

«ولا شبهة أيضاً في أنّ غير الفقيه ليس بمنصوب من قبل الإمام عليه السلام في زمن الغيبة، بل الأمر يدور بين عدم الجعل أصلاً أو جعل الفقيه ونصبه، ولا واسطة فحيث قلنا بعدم جواز إهمال الخلق فلا بدّ من أن يكون الفقيه منصوباً»^(٣١).

إذن يمكن إثبات ولاية الفقيه حتى من دون مقبولة عمر بن حنظلة:

«فلو لم تكن مقبولة عمر بن حنظلة ولا رواية أبي خديجة ولا غيرها نقول: بكون أمر مثل القضاء وأمر الغيب والقصر وكلّ ما لا يمكن تركه راجعاً إلى الفقيه»^(٣٢)، و «كون الفقيه العادل منصوباً من قبل الأئمة عليهم السلام لمثل تلك الأمور العامّة المهمّة، ولا نحتاج في إثباته إلى مقبولة ابن حنظلة، غاية الأمر كونها أيضاً من الشواهد»^(٣٣).

وعليه فإنّ أسلوب استدلال آية الله السيد الروجردي حتى في الاستناد إلى المقبولة يختلف عن الفقهاء الآخرين؛ إذ أنّه بالإضافة إلى أنّه لا يستند إلى دليل روائي آخر في عرض هذا الدليل الروائي، بل يرى حتى هذا الدليل بحاجة إلى ضمّ مقدّمة خارجية، وإذا كانت تلك المقدّمة مقبولة، لن تكون هناك ضرورة إلى الاستناد للمقبولة، وتكون

قراءة في تراث السيد البروجردى - استكشاف نظريته حول ولاية الفقيه وفقه الدولة ١/

المقبولة ثبوتاً كـ «العدم» - في إثبات المدعى - ومن الناحية الإثباتية سوف تكون على مستوى الشاهد فقط.

٥- حدود الولاية:

إنّ تعيين حدود الولاية وحدود اختيارات الفقهاء يقوم على أساس مباني ولاية الفقيه؛ وحيث إنّ هذه المباني مختلفة فيما بينها، فإنّ هذا الاختلاف سوف ينعكس من تلقائه على حدود اختيارات الفقيه أيضاً، ولا تكون على وتيرة واحدة. فالذين يقصرون الولاية على أساس الضرورات الاجتماعية - على سبيل المثال - فإنّهم يحصرون حدود الاختيارات بتلك المساحة، وأمّا الذين يستندون إلى إطلاق لفظ «الحاكم» في مقبولة عمر بن حنظلة، فإنّهم يذهبون إلى القول بشمول الولاية لجميع الأمور الحكومية بما في ذلك الأمور غير الضرورية منها أيضاً.

بيد أنّ آية الله السيد البروجردى لا يوافق على أيّ من هذه النظريات؛ وذلك لأنّ له مبنى آخر، ولا يصل إلى هذه النتائج على أساس هذا المبنى. لقد كان سماحته يستفيد الولاية من مقبولة عمر بن حنظلة بعد ضمّ مقدّمة إليها، وكانت تلك المقدّمة تثبت ضرورة تعيين المرجع من قبَل الأئمة عليهم السلام فيما يتعلّق بـ «الأمر العامّة البلوى في الدولة الجائرة والغاصبة».

إذن علينا أن ندرس ما هي المشاكل التي كان يعاني منها الشيعة من وجهة نظر الأئمة عليهم السلام، وهؤلاء هم الشيعة الذين لم يكن بمقدورهم الوصول إلى الإمام عليه السلام والاستفادة من تعاليمه وإرشاداته؟

من الطبيعي أنّ الشيعة في عصر حكومات الجور لم يكونوا يسعون إلى الكثير من المسائل السياسية والأمنية والعسكرية؛ إذ لم يكونوا بحاجة إلى هذه الأمور، ولم تكن هناك إمكانية الدخول إلى هذه المنظومات بالنسبة لهم بسبب ظروف التقية القاسية،

وحيث إنّ الشيعة في تلك الظروف العصبية كانوا يسعون إلى الحصول على الحد الأدنى من الاحتياجات والاكتفاء بالضرورة منها، فإنّ إذن الأئمة عليهم السلام ونصب الفقهاء سوف يقتصر من تلقائه على تلك الضرورات فقط.

وليس هناك من دليل يثبت شمول الإذن والتحويل في الاختيارات إلى ما هو أوسع من ذلك:

«... فنكشف أنهم بيّنوا من هو المرجع في كلّ جهة محتاجة إليها، لا في كلّ جهة ولولم تكن الشيعة محتاجة لها، أو لا يمكن لهم من باب الخوف أو ضعفهم في قبال المخالفين إقامتها، بل لا بدّ لهم من تعيين مرجع يحتاج إليه مواليتهم وجماعة الشيعة بحيث لو لم يكن مرجع فيهم لاختلّ أمورهم، فلا بدّ من أن يصدر من ناحيتهم من هو المرجع والقيّم لهذه الأمور»^(٣٤).

بالإلتفات إلى هذا المبنى، فإنّ سماحته عندما يجيب عن استفتاء بشأن ولاية الفقيه، يعمل مراراً وتكراراً على تقييد ذلك بعبارات من قبيل: «عامّ البلوى»، أو «ابتلاء عامّة الناس»، أو «عموم البلوى» في بيان مساحة وحدود الولاية، وقد تقدّم أن ذكرنا تعبيره في هذا الشأن.

ومن هنا فإن إثبات ولاية الفقيه خارج هذه المساحة مشكل من وجهة نظر سماحة آية الله السيد البروجردي، وفي هذا الشأن يجب الاكتفاء بتلك الأمور التي لا يمكن تعطيلها:

«استفادة الحكومة المطلقة للفقيه حتى في الأمور [التي] لا يوجب عدم القيام بأمرها اختلالاً في أمور الناس مشكل؛ إذ غاية ما يقال: إنّ الفقيه منصوب لأنّ يقيم أموراً لا يمكن تركها وتعطيلها، بل لا بدّ من إقامتها»^(٣٥).

ولذلك فإنّ سماحته عندما يصل إلى استنباط حكم صلاة الجمعة في عصر الغيبة، بالإلتفات إلى هذه القاعدة، لا يراها مشمولة للولاية، ويشكل حتى على جواز إقامتها من قبل الفقهاء أيضاً.

ومن هذه الناحية فإنّ سماحته يرى من ناحية أنّ لصلاة الجمعة صبغة حكومية، ومن ناحية أخرى فإنّ صلاة الجمعة ليست من الأمور التي يحتاج معها الشيعة بالضرورة - عند عدم بسط يد الأئمة أو غيبتهم - إلى العثور على شخص ليقم لهم صلاة الجمعة حتماً؛ لأنّ تعطيل صلاة الجمعة لا يُحدث أيّ خلل في حياة الناس أبداً. ومن هنا فإنّ إقامة صلاة الجمعة لا تدخل ضمن حدود تنصيب الفقهاء الذي يختصّ بالأمور الضرورية التي لا يمكن تعطيلها.

وعلى هذا الأساس فإنّ حدود ولاية الفقهاء أضيق من حدود ولاية الأئمة (عليهم السلام)، ولا يمكن إثبات جميع اختيارات وصلاحيات المعصوم (عليه السلام) إلى عامة «المؤمنين العدول» في فرض عدم وجود الفقيه؛ بمعنى أنّ الفقهاء لا يتمتّعون بحدود اختيارات أكثر من تلك الثابتة لعامة الأشخاص، وإنّ جميع الحكام من الفقهاء وغيرهم يتمتّعون باختيارات «متساوية» تقف عند حدود الأمور الضرورية، حيث يؤذن لهم بالتدخل والتصدي لهذه الأمور فقط.

إنّ مبنى هذا الرأي هو أنّ الأئمة (عليهم السلام) في تنصيب الفقهاء لم يكونوا ناظرين إلى نصب «الحاكم على الإطلاق»، كي يكونوا بهذا التنصيب قد أذنوا للفقهاء في تأسيس نظام بديل في قبال النظام القائم والحاكم، ولا إلى تنصيب «القاضي» في حدّ الفصل بين الخصومات؛ وذلك لأنّ الفرضية الأولى خارجة عن مقتضيات العصر وابتلاء الشيعة، والفرضية الثانية كانت دون حاجة وضرورة الشيعة؛ وذلك لأنّهم كانوا في الأمور

الضرورة الأخرى من قبيل التصدي لأمر المحجورين بحاجة أيضاً. ومن هنا فإن مفاد نصب الحاكم هو تنصيب الشخص الذي يتصدى إلى الأمور الضرورية الأخرى، بالإضافة إلى القضاء:

«إن مراده عليه السلام بقوله في المقبولة: «حاكماً» هو الذي يرجع إليه في جميع الأمور العامة الاجتماعية التي لا تكون من وظائف الأفراد ولا يرضى الشارع أيضاً بإهمالها، ولو في عصر الغيبة وعدم التمكن من الأئمة عليهم السلام ومنها القضاء وفصل الخصومات، ولم يرد به خصوص القاضي»^(٣٦).

ثم أضاف قائلاً: إذا كان «الحاكم» بمعنى «القاضي»؛ فحيث يكون التصدي لهذه الأمور العامة البلوى من شؤون القضاء، لذلك يكون الفقهاء منصوبين للتصدي لمثل هذه الأمور أيضاً.

إن هذا الاستدلال يثبت بدوره أن سماحته يرى أن «الأمور العامة البلوى» لا تخرج عن حدود الأمور الداخلة - عرفاً - ضمن حدود اختيارات القضاة، فلا تشمل قيادة الجيوش وإدارة الحروب أو الملقات الاقتصادية على سبيل المثال.

٦- نصب الفقيه في دائرة الضروريات:

هل الأصول والمباني المتقدمة توصل آية الله البروجردي إلى هذه النتيجة التي يعتبر الفقهاء على أساسها منصوبين لتدبير المجتمع وإدارة الدولة؟ هل ولاية الفقيه عنده تتسع لانتقل من الأمور الجزئية - من قبيل: التصدي لأموال الغيب أو المحافظة على الأوقاف - إلى الأمور الاجتماعية العامة، من قبيل: الحفاظ على النظام الاجتماعي، وضمان أمن البلاد، وما إلى ذلك أيضاً؟

إذا كان الملاك في شمول الولاية هو تأمين ضرورات حياة الإنسان والتصدي إلى الأمور التي لا يمكن تعطيلها؛ فحيث إنّ «الحكومة» بدورها من ضرورات الحياة الاجتماعية التي لا يمكن تجاهلها بأيّ حال من الأحوال والقبول بالهرج والمرج؛ إذن يجب القبول بأن ولاية الفقيه تشمل التصدي للحكومة وعلى رأسها السلطة السياسية أيضاً.

وبالمناسبة فإنّ سماحته قد بدأ البحث عن ولاية الفقيه بتبيين ضرورة هذه الأمور، وقد مثل لذلك بأمثلة من قبيل: التصدي لأمر الغيب والقصر، وحفظ النظام في المدن، وحفظ الثغور، وقيادة الحرب والجهاد وما إلى ذلك من الأمور الداخلة ضمن دائرة «سياسة المدن»، وباختصار فقد اعتبر المعيار هو «الأمور العامّة الاجتماعية التي يتوقّف عليها حفظ نظام الاجتماع»^(٣٧).

ولكن على الرغم من أنّ آية الله السيد البروجردى قد أقام البحث على أساس يشمل «الحكومة وإدارة المدن» قطعاً؛ لأنّ موضوعه هو «الضرورات الاجتماعية، إلا أنه في نهاية المطاف لا يعتبر الفقيه منصوباً لجميع الضرورات الاجتماعية، من قبيل: حفظ نظام المدن وتوفير الأمن للمواطنين؛ لأنّه يعدل من هذا الموضوع إلى موضوع آخر: «ضرورة الشيعة» في ظلّ «حكومة الجور».

وبعبارة أخرى: الضرورات والاحتياجات التي تحتاج إلى تعيين من يتصدّى لها حتى مع فرضية عدم بسط يد الإمام، وحيث لا يجوز الرجوع إلى الحاكم الجائر، يجب بالضرورة تعيين مرجع آخر من قبل الإمام لذلك، وفي هذه الحالة فإنّ إدارة الدولة والأمور المرتبطة بها تكون خارج هذا الموضوع، والإمام لم يكن بصدد التعريف بشخص للتصدي لهذا الأمر.

وفي تقارير بحث صلاة الجمعة بعد تثبيت ولاية الفقيه يطرح سماحته هذا البحث المهم والأساس، وهو أنّ الأمور المرتبطة بالإمام على نوعين، وهما:
أولاً: الأمور التي يتصدى لها الإمام في حالة بسط اليد والتصدي للحكم، من قبيل: الحفاظ على نظام المدن، والدفاع عن الثغور.

وثانياً: الأمور التي يتصدى لها الإمام عليه السلام في حالة عدم بسط يده أيضاً، في حدود المقدور، من قبيل: القضاء بين الناس، والتصرف في أموال المجانين، ولو على شكل إعطاء الإذن للآخرين في التصدي لهذا الشأن. ثم يضيف قائلاً: إنّ «القدر المتيقن» من أدلة ولاية الفقيه هو الولاية في هذا القسم الثاني، الذي كان الأئمة أنفسهم يتكفلون به، وكان الشيعة يراجعون الإمام في تلك الموارد، ويحصلون على أحكامهم منهم:

«إنّ الأمور التي ترتبط بالإمام وتعدّ من وظائفه على صنفين: صنف منها من وظائف الإمام إذا كان مبسوط اليد كحفظ الانتظامات الداخلية وسدّ ثغور المملكة والأمر بالجهاد والدفاع ونحو ذلك، وصنف منها من وظائفه ولو لم يكن مبسوط اليد إذا أمكنه القيام به ولو بالتوكيل والإرجاع الى غيره.. القدر المتيقن من أدلة ولايته من قبل الإمام عليه السلام في خصوص الصنف الثاني»^(٣٨).

إنّ هذا الكلام المتقدّم واضح وصريح بما يكفي في تردد آية الله السيد البروجردي في الولاية السياسية للفقهاء في إدارة أمور المجتمع وشؤون الحكومة، كما أنّ دليله واضح بالكامل أيضاً.

وبطبيعة الحال فإنّ لدى آية الله السيد البروجردي استدلالاً آخر على عدم شمول ولاية الفقهاء لمثل هذه الموارد أيضاً، فهو يرى أنّ تنصيب الفقهاء يكون على نحو

قراءة في تراث السيد البروجردى - استكشاف نظريته حول ولاية الفقيه وفقه الدولة ١/

«التنصيب العام»، وهذا النوع من التنصيب إنّما يكون معقولاً في الموارد التي يكون فيها التصديّ لعدّة أفراد ممكناً:

«المتيقّن من هذا الجعل شموله للأمر التي لا مزاحمة فيها لفقيه على فقيه، ويجوز إقدام كلّ واحد عليها»^(٣٩).

وأما في الموارد التي يؤدّي فيها تدخّل العديد من الأشخاص إلى توقّر الأرضية للتنازع والتشاجر يجب أن يكون هناك «تنصيب خاص» فقط، وتعيين شخص واحد، وحيث لا يكون هناك تنصيب خاص سوف يكون التنصيب منتفياً بشكل كامل. ولهذا السبب بالتحديد يذهب سماحته إلى القول بأنّ دليل تنصيب الفقهاء لا يشمل التنصيب لإقامة صلاة الجمعة؛ لأنّ التنصيب العام لإمامة صلاة الجمعة، يقتضي أنّ لكلّ فقيه الحق في التدخّل لإقامتها، بأن يقوم أحدهم بإقامتها في منطقة، ويذهب الآخر إلى إقامتها في منطقة أخرى، وهكذا دواليك... وليست نتيجة ذلك سوى الخلاف والتنازع:

«إنّ بعض الأمور غير قابلة لجعل أشخاص متعدّدة لها والقيام بأمرها، بل إن كانت العناية بأمرها فلا بدّ من إيكال أمرها إلى شخص خاص، ولا يناسب جعل الولاية العامّة لها، ومن هذه الأمور صلاة الجمعة...»^(٤٠).

إنّ هذا الموضوع من الأهمية بالنسبة إلى سماحة آية الله السيد البروجردى، بحيث يضيف إلى ذلك قائلاً: إذا لم يتصدّ شخص بعينه، وتمّ إيكال ذلك إلى الفقهاء بشكل عام، سوف يقع الكثير من الاختلاف والنزاع في «الكثير من الموارد»، وإنّ هذا الاختلاف بين العلماء سوف ينعكس اختلافاً بين الناس، ولربّما يؤدّي إلى الاقتتال وسفك الدماء، لا سيما وأنّ آراء الفقهاء متنوّعة ومختلفة أيضاً:

«فإن أمرها إن حوّل إلى الجماعة أو إلى شخص خاص يقع الاختلاف والتشاجر والتنازع كثيراً ما، فيريد فقيه انعقادها في محلّه وفقيه آخر في محلّ آخر، ويحصل الاختلاف بين الناس أيضاً، وربّما يقع القتل والتشاح العظيم، فعلى هذا لا يمكن [إيكال] أمرها إلى عنوان الفقيه بحيث يكون لكل واحد منهم الدخالة [فيها] مع كون أنظارهم مختلفة».

لا شكّ في أنّ الفقيه الذي يعيش هذا المستوى من القلق تجاه أعراض التنصيب العامّ والنزاعات المحتملة المترتبة على هذا التنصيب، ويرى حتى التنصيب العامّ لإقامة صلاة الجمعة يمهد للتنازع والافتتال، لا يمكنه أن يقبل بهذا الشكل من التنصيب للتصدّي والتدخل في شؤون رئاسة المجتمع، من قبيل: القيادة والزعامة.

وقد أضاف آية الله السيد البروجردي في سياق هذه الأبحاث قائلاً: لا ينبغي قياس هذا النوع من الأمور الخلافية، من قبيل: إمامة الجمعة، على أمور من قبيل تعيين وليّ على مال اليتيم؛ إذ قلّما تكون هناك أرضية للنزاع والخلاف في هذه الموارد؛ إذ لا يمكن الحيلولة دون الاختلاف بين الفقهاء حول إمامة صلاة الجمعة بمثل مرّجحات إمام الجماعة^(٤١).

ومن خلال التدقيق في كلام سماحته، نشاهد قرائن وشواهد أخرى أيضاً تدلّ على أنّ مساحة ولاية الفقيه من وجهة نظره وإن كانت لا تقتصر على الفصل بين الخصومات والقضاء، ولكنها لا تذهب إلى أكثر من الشؤون التي كان السلاطين يحيلون فيها إلى القضاء، مثل تعيين القيم على الصغار أو الولاية على أموال القاصرين، ولا تشمل الأمور السياسية، من قبيل: تعيين القادة والزعماء وجباية الضرائب وأمثال ذلك.

ومن بين تلك الشواهد أنّ سماحته بالإضافة إلى مقبولة عمر بن حنظلة قد عدّ بالتوازي معها رواية أبي خديجة من مستندات ولاية الفقيه أيضاً^(٤٢). في حين أنّه إذا

قراءة في تراث السيد البروجردى - استكشاف نظريته حول ولاية الفقيه وفقه الدولة ١/

كان يعنى بالولاية الولاية السياسية والحكم، فإن ذكر رواية أبى خديجة المتعلقة بـ «تنصيب القاضي» بلا أيّ مورد؛ إذ من الواضح أنّ منصب القاضي لا يشمل الأمور السياسية التي هي من قبيل سدّ الثغور والحرب والسلم.

والشاهد الآخر أنّه من وجهة نظر آية الله السيد البروجردى حتى إذا كان «الحاكم» في مقبولة عمر بن حنظلة بمعنى القاضي (وليس بمعنى الوالى)، مع ذلك يمكن الاستناد لها في إثبات ولاية الفقيه؛ لأنّ منصب القضاء يلازم التصدي لهذا النوع من الأمور الحكومية:

«إنّ المترائي من بعض الأخبار أنّه كان شغل القضاء ملازماً عرفاً لتصدي لسائر الأمور العامّة البلوى كما في خبر لإسماعيل بن سعد، عن الرضا عليه السلام: «وعن الرجل يموت بغير وصية وله ورثة صغار وكبار، أيملّ شراء خدمه ومتاعه من غير أن يتولّى القاضي بيع ذلك؟...»^(٤٣).

إنّ معنى هذا الاستدلال في حقل ولاية الفقيه هو أنّ المستدل لا يريد إثبات الولاية بمفهومها الواسع والمطلق الشامل للشؤون السياسية أيضاً، وإلا فمن الواضح أن لا وجه لإثبات هذا المنصب من خلال الاستدلال برواية شؤون القاضي.

ومن هنا يأتي السؤال القائل: هل يذهب آية الله السيد البروجردى إلى القول بولاية الفقيه، بمعنى «الحكومة المطلقة»؟

الجواب عن ذلك: ما المقصود بالحكومة المطلقة؟

إذا كان المراد منها اختيارات وصلاحيات أوسع من الفصل بين الخصومات، فإنّ سماحته يرى أنّ الفقيه يمتلك حكومة مطلقة، بمعنى أنّ منصبه غير مقيّد بالفصل

بين الخصومات (الإطلاق النسبي)؛ إذ أنّ سماحته كما يعمل على رفع الخصوصية عن خصوص المنازعة في «الدّين والميراث» في المقبولة، كذلك يلغي الخصوصية عن الخصومة ويضمّ الأمور الأخرى المحالة إلى القضاة^(٤٤).

وإذا كان المراد منها الاختيارات لمطلق الأمور الحسبية لتشمل حتى الأمور المرتبطة بمرحلة بسط يد الإمام أيضاً، فإنّ سماحته لم يرتضِ مثل هذه المساحة للفقهاء.

وإذا كان المراد منها اختيارات تفوق الضرورة، فإنّ سماحته يرى هنا أنّ هذا النوع من الإطلاق مورد إشكال أيضاً:

«استفادة الحكومة المطلقة للفقهاء حتى في الأمور التي لا يوجب عدم القيام بأمرها اختلال في أمور الناس مشكل؛ إذ غاية ما يقال: إنّ الفقيه منصوب لأن يقيم أموراً لا يمكن تركها وتعطيلها»^(٤٥).

ومن هنا يتضح مدى بُعد التقرير التالي لكلام سماحة آية الله السيد البروجردي عن مبانيه وأدلّته؛ إذ يقول:

«إنّ كلّ ما كان وظيفة الحاكم سواء كان محتاجاً إلى إعمال القوّة والقدرة مثل تنظيم العسكر والأمر بالجهاد أو الدفاع ونحوهما أم لا يكون كذلك مثل تعيين القيم وإجازة التصرف في الأموال المجهولة المالك، فهو ثابت للفقهاء»^(٤٦).

الهوامش

- (١) أنظر: استفتاءات السيد البروجردى، حسين، ج ٢، ص ٤٧١ - ٤٨٢.
- (٢) أنظر: الصافي، الميرزا علي، تبيان الصلاة، ١: ٩٣.
- (٣) أنظر: الشيخ المنتظري، حسين علي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٧٠.
- (٤) أنظر: تقرير بحث السيد البروجردى، ٢: ٢٥٢.
- (٥) المولى النراقي، أحمد، عوائد الأيام: ٥٢٩.
- (٦) أنظر: الشيخ الأنصاري، مرتضى، كتاب المكاسب، ٣: ٥٥٧.
- (٧) أنظر: الآخذ الخراساني، حاشية المكاسب: ٩٣. الإيرواني، حاشية المكاسب، ١: ١٥٥. النائيني، محمد حسين، المكاسب والبيع، ٢: ٣٣٣. الإصفهاني، حاشية المكاسب، ٢: ٣٧٩.
- (٨) السيد البروجردى، حسين، الاستفتاءات، ٢: ٤٧٦. (مصدر فارسي).
- (٩) أنظر: الشيخ المنتظري، حسين علي، ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ١: ٣٨٨.
- (١٠) المصدر السابق.
- (١١) أنظر: الشيخ المنتظري، حسين علي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٧٦.
- (١٢) المطهري، مرتضى، الأعمال الكاملة، ٢١، اسلام ونيازهاي زمان (الإسلام ومتطلبات العصر): ١٢٦. (مصدر فارسي).
- (١٣) كشكول زمان (كشكول العصر): ١٨٤. (مصدر فارسي).
- (١٤) أنظر: البروجردى، حسين، جامع أحاديث الشيعة، ١، الباب: ٤.
- (١٥) أنظر: كتاب المكاسب، ٣: ٥٤٦. وانظر: بحر العلوم، محمد، بلغة الفقيه، ٣، ٢١٤.
- (١٦) الشيخ المنتظري، حسين علي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٧٣.
- (١٧) الاشتهادي، علي بناه، تقرير السيد البروجردى، ٢: ٢٥٣.
- (١٨) أنظر: الشيخ المنتظري، حسين علي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٧٦.

- (١٩) أنظر: الشيخ المنتظري، حسين علي، ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ١: ٣٢.
- (٢٠) الصافي، الميرزا علي، تبيان الصلاة، ١: ٩١.
- (٢١) المصدر السابق: ٩٤.
- (٢٢) أنظر: المصدر السابق، ٩١.
- (٢٣) الخوئي، مصباح الفقاهة، ٥: ٤٩.
- (٢٤) أنظر: الاستفتاءات، ٢: ٤٧٨.
- (٢٥) المصدر السابق: ٤٧٧.
- (٢٦) أنظر: الاستفتاءات، ٢: ٤٧٨.
- (٢٧) طبقاً لهذا البيان المستفاد من نصّ إجابته عن استفتاء بشأن ولاية الفقيه، لا نرى التعبير الوارد في التقارير دقيقاً وصريحاً: «وعمدة ما يستدلّ بها للولاية مقبولة عمر بن حنظلة ورواية أبي خديجة». [الشيخ المنتظري، حسين علي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٧٢].
- (٢٨) أنظر: الاستفتاءات، ٢: ٤٧٩.
- (٢٩) أنظر: المنتظري، حسين علي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٧٨.
- (٣٠) الصافي، الميرزا علي، تبيان الصلاة، ١: ٩٤.
- (٣١) تقرير بحث السيد البروجردي، ٢: ٢٥٤ - ٢٥٥.
- (٣٢) الصافي، الميرزا علي، تبيان الصلاة، ١: ٩٥.
- (٣٣) المنتظري، حسين علي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٧٩.
- (٣٤) الصافي، الميرزا علي، تبيان الصلاة، ١: ٩٤.
- (٣٥) المصدر السابق، ١: ٩٧.
- (٣٦) المنتظري، حسين علي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٧٩.
- (٣٧) أنظر: المنتظري، حسين علي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٧٣.
- (٣٨) المنتظري، حسين علي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٧٩ - ٨٠.

- (٣٩) تقرير بحث آية الله السيد البروجردى، ٢: ٢٥٦ - ٢٥٧.
- (٤٠) الصافي، الميرزا علي، تبيان الصلاة، ١: ٩٧.
- (٤١) أنظر: تقرير بحث آية الله السيد البروجردى، ٢: ٢٥٧.
- (٤٢) أنظر: المنتظري، حسين علي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٧٢. الصافي، الميرزا علي، تبيان الصلاة، ١: ٩٥.
- (٤٣) أنظر: المنتظري، حسين علي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٧٩.
- (٤٤) أنظر: الصافي، الميرزا علي، تبيان الصلاة، ١: ٩٦.
- (٤٥) المصدر السابق، ١: ٩٧.
- (٤٦) تقرير بحث السيد البروجردى، ٢: ٢٥٦.

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: +98 912 252 0797

Thdsrd@gmail.com

Two – quarterly VOL. 3 – NO. 5

Autumn & Winter 2020 / 1441