

مجلة الاستنباط

نصف سنوية تعنى بعلوم الفقه والأصول والحديث
تصدر عن مركزين للدراسات والبحوث المعاصرة في نجف الأشرف



- تحقيق في الأمور الحسبية وأدلة التصرف فيها/ ٢ - الشيخ ثامر الساعدي
- التفصيل في حجية الاستصحاب بين الشك في الرفع والمقتضي - آية الله الشيخ محمد يعقوبي
- ثبوت هلال ذي الحجة وإجزاء المتابعة لحكم القاضي/ ١ - آية الله الشيخ محمد أمين المامقاني
- التداوي أنواعه وحكمه الشرعي/ ٢ - آية الله الشيخ حسن الجواهري
- تعيين الموقف تجاه تخصيص الكتاب بخبر الواحد/ ١ - الشيخ الدكتور خالد غفوري الحسني
- أصول الفقه تجديد الهيكلية وتوسعة النطاق/ ٢ - آية الله الشيخ أبو القاسم علي دوست
- الملف الإحتفائي برحيل آية الله السيد الهاشمي الشاهرودي رحمته الله - آيات الله: حسن عبدالساتر، نوري الساعدي والأستاذة: محمود الخطيب، حيدر حب الله، عباس الظهيري، مصطفى الغفوري، حسن طراد
- التقعيد الفقهي عند الشيخ الأنصاري في كتاب المكاسب المحرمة/ ٢ - الشيخ الدكتور محمود العيداني
- نظريات نشأة اللغة بين الأصوليين واللغويين، عرض وتقويم/ ٢ - محمد الحميداوي
- الوعد الكاذب للزوجة/ ١ - الشيخ سعد الكعبي
- هل يؤثر القمر على تحديد وقت الفجر - الدكتور عماد الهلالي
- فوائد رجالية في مشيخة الفقيه - الشيخ الدكتور حميد البغدادي

مَجَلَّةُ الْأَسْتَبْنَاتِ

نُصِفُ سِكُونِيَّةَ تَعْنَى بِلُغَا الْفِقْهِ وَالْأُصُولِ وَالْحَدِيثِ
نُصَدِّرُ عَنْ مَرْكَزَيْنِ لِلدِّرَاسَاتِ وَالْبَحْثِ الْعَاصِرَةِ فِي النُّجْفِ 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 الثالث - السنة الثانية خريف وشتاء ١٤٣٩ هـ / ٢٠١٨ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ضوابط النشر:

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

المجلدات

- تحقيق في الأمور الحسبية وأدلة التصرف فيها - بحث في ضوء ولاية الفقيه ٢/
الشيخ ثامر الساعدي ٧

مجلدات أصيلة

- التفصيل في حجية الاستصحاب بين الشك في الرفع والشك في المقتضي
آية الله الشيخ محمد يعقوبي ٢٩
- ثبوت هلال شهر ذي الحجة وإجزاء المتابعة لحكم القاضي ١/
آية الله الشيخ محمد أمين المامقاني ٤٧
- التداوي أنواعه وحكمه الشرعي ٢/
آية الله الشيخ حسن الجواهري ٦٩
- تعيين الموقف تجاه تخصيص الكتاب بخبر الواحد ١/
الشيخ الدكتور خالد غفوري الحسني ١٠٣
- أصول الفقه تجديد الهيكلية وتوسعة النطاق ٢/
آية الله الشيخ أبو القاسم علي دوست ١٣٩

• الملف الاحتفائي الخاص برحيل السيّد الهاشمي رحمه الله

آية الله السيد محمود الهاشمي	١٥٧
حجة الإسلام السيّد محمود الخطيب	١٧٧
آية الله الشيخ حسن عبدالساتر	١٨٥
آية الله الشيخ نوري الساعدي	١٨٧
الأستاذ حيدر حبّ الله	٢٠٥
الشيخ الأستاذ عباس الظهيري	٢١٣
مصطفى الغفوري	٢١٩
العلامة الشيخ حسن طراد	٢٣٥



• التقعيد الفقهي عند الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب المكاسب المحرمة/٢

الشيخ الدكتور محمود العيداني	٢٣٩
------------------------------	-----

• نظريات نشأة اللغة بين الأصوليين واللغويين - عرض وتقويم/٢

محمد الحميداوي	٢٦٥
----------------	-----

• الوعد الكاذب للزوجة قراءة في الملاك والأدلة/١

الشيخ سعد الكعبي	٢٩٩
------------------	-----



• نافذة: تنقيح الموضوعات - هل يؤثّر القمر على تحديد وقت الفجر؟

الدكتور عماد الهلالي	٣١٩
----------------------	-----

• نافذة: ضوء على التراث - فوائد رجالية في مشيخة الفقيه

الشيخ الدكتور حميد البغدادي	٣٤٣
-----------------------------	-----

تحقيق في الأمور الحسبية وأدلة التصرف فيها
(بحث في ضوء ولاية الفقيه)
القسم الثاني

□ الشيخ ثامر الساعدي(*)

خلاصة البحث:

في هذا القسم من المقال يُواصل الكاتب بحث أدلة مشروعية التصرف في الأمور الحسبية، وكان أول الأدلة هو الروايات، وتقدم بحث ثلاث روايات.. ويجدر الالتفات الى أنّ الباحث قدّم في دراسته هذه محاولة مهمّة وتكاد أن تكون جديدة وهي إرجاع الأمور الحسبية الى كونها من الأمور النظامية العامة وأنّ ولاية الفقيه للحسبيات بهذا اللحاظ هي بالأحرى ولايته للأمور العامة..

كان الكلام في الرواية الثالثة ممّا استدلّ به للتصرف في الأمور الحسبية، وهي رواية علي بن رثاب عن الإمام الكاظم (عليه السلام) قوله: «لا بأس بذلك إذا باع عليهم القيم لهم الناظر فيما يصلحهم، وليس لهم أن يرجعوا عمّا صنع القيم لهم الناظر فيما يصلحهم»^(١).

(*) رئيس التحرير.

ورأينا أنّ دلالتها ظاهرة في نفي البأس عن بيع مال الصغير ومطلوبية المصلحة وعدم المفسدة في متعلّق الولاية، وجوابه (عليه السلام) يدلّ على مفروغية الوليّ في التصرف بلا تفصيل في شأنه، أي: أنّه جاء بلفظ القيّم مباشرة، وهل هو ينطوي على العدالة أو لا فهذا شأن آخر.

وحينئذٍ فإنّ مقتضى الجمع بين هذه الرواية والروايات الأخرى عدم مباشرة الفاسق للحسبيات؛ لأنّها للعدول من المؤمنين فقط، وعليه، نستفيد بعناية إضافية على الجمع المذكور وهي أنّه لو تعدّر الوصول إليهم فإنّ مناط الضرورة يُبيح التصرف ومباشرة الفاسق ولكن بشرط أن يكون التصرف في مصلحة اليتيم ومراعاة غبطة الصغير بمقتضى رواية ابن رثاب.

الرواية الرابعة:

وهي موثقة سماعة، قال: «سألته عن رجل مات وله بنون وبنات صغار وكبار من غير وصيّة وله خدم ومماليك، كيف يصنع الورثة بقسمة ذلك الميراث؟ قال: إن قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كلّ فلا بأس»^(٢).

وأدعي فيها كفاية الثقة عن العدل في التصرفات^(٣).

وفيه:

أولاً: إنّ الرواية كانت في خصوص قسمة السهام وعزل المال ومباشرة الثقة في هذه الحدود، لا في التصرف والقيومة، ومعه لا نتعدّى عن موردّها وتكون أجنبية، ويشهد له ما في نسخة التهذيب: «فأسهم»^(٤) بدلاً من «قاسمهم».

ثانياً: إنّّه بعيد بما عرفت من ترتّب الثقة على فقدان العدل والأخير على فقدان الفقيه، فتكون بعض الروايات في مورد الفقاهة وبعضها في المراتب الأخرى، ولا تنافيها أو تفسرها.

وبمعية ما ذكرنا سابقاً من أنّ الثقة المطلوب ليس هو الثقة في قبال الكاذب والذي هو مقتضى حجية الأخبار ونقل الرواة، بل المطلوب ما يقابل الخيانة، أي: الثقة الأمين الذي يُحرز منه عدم خيانتة أو كذبه، ولا مشاحة في إطلاق العدل عليه حينئذٍ.

ويُتمسك لهذا الردّ الثاني بعدة نكات:

النكتة الأولى: انصراف اللفظ إليه؛ لأنّ المضمون المطلوب من الثقة وهو الأمين المتحرّز من الخيانة والكذب أخصّ منه في العادي، فينصرف له من هذه الجهة، أي: الخصوصية الزائدة فيه وعناية الرواية له.

والنكتة الثانية: أن يقال بشمول لفظ العدل له من جهة الروايات الدالة على إرادة ما هو أخصّ من الثقة وهو العدل، كما سيتبيّن منها قريباً، فنتعدّى من موردها الى ما نحن فيه.

النكتة الثالثة: نظير ذلك ما في بعض الروايات، فقد ورد في بعضها «اعتبار العدالة في إمام الجماعة بأنّه: إذا كان ثقة ترضون دينه»^(٥)؛ فعطف الثقة على من ترضون دينه مساوق للعدالة، كما عرفت.

ويظهر من الشهيد الثاني في رهن المسالك ذلك، عند قول مصنّفه: (ولو تعدّر اقتصر على إقراضه من الثقة غالباً): «والظاهر أنّ المراد بالثقة في هذا ونظائره العدل؛ لأنّ ذلك هو المعتبر شرعاً، مع احتمال الاكتفاء بالثقة العرفيّة، فإنّها أعمّ من الشرعيّة على ما يظهر الآن من عُرف الناس»^(٦).

وقال المحقّق البحراني رحمته الله في الحقائق - بعد ذكره لرواية سماعة المتقدمة ورواية هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام في أنّ الوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه أو يشافهه^(٧) -: «والتقريب بنحو ما تقدّم؛ حيث إنّ الوكيل لا يعزل عن الوكالة إلا بعد العلم بالعزل، كما صرح به الأصحاب (رضوان الله عليهم)، وهو عليه السلام قد

جعل خبر الثقة قائماً مقام المشافهة، ولفظ الثقة هنا يساوق لفظ العدل في الأخبار المتقدمة، فهي بمعنى العدل»^(٨).

وفي جامع المدارك: «الوثاقة إن كان المراد منها الوثاقة في الدين تكون ملازمة للعدالة، وعلى هذا فالرجوع إلى عدول المؤمنين ليس متأخراً عن الرجوع إلى الحاكم الشرعي، لكنه مخالف للمشهور»^(٩).

الأصل التشريعي:

من الممكن في المقام تأسيس الأصل التشريعي من الروايات، وذلك بأن يقال: إن الأصل هو قيام خصوص العدل في الموارد التي يتحقق عليها، ويُبرّر لذلك من خلال وجوه:

الوجه الأول: توكيل الإمام لخصوص العادل حيث إنّها تقتضي حفظ الأموال ونقلها للإمام (عليه السلام)، وفي مثل أجواء الغيبة الصغرى مثلاً والتي كانت الحكومات الظالمة تكسب على الأصحاب بيوتهم وتفتش عنهم في كلّ زاوية وتحسب لهم كلّ حساب، وحينئذ يكون التواصل معهم وإيصال المال لهم وإرجاع المسائل منهم للناس عن الإمام (عليه السلام) أو السفير، كلّ ذلك يكون دالاً على العدالة بلا شك، وإلا فمن الصعب جداً العدول عن المؤمن الثقة العدل الى كاذب أو متجاهر ليقود أسماء الشيعة والأصحاب الى السلطات.

وشهادة السيرة التشريعية على عدم توكيل الفاسق في أمور الدين، وإلا كيف يُعقل قيام الفاسق بمقام نيابته عن مهام الإمام (عليه السلام) من وجه؟! وكيف يُعقل أن يفتح المعصوم باب الافتراء عليه بالوضع بالدين بمثل نصب الفاسق الذي لا يُؤمن منه؟! ومن ثمّ فهو واسطة الإمام بينه وبين الناس؛ فاقضاء الوكالة في الأمور الدينية لإمامة الصلاة،

وإيصال المال الى الأئمة عليهم السلام، وصرفه في بعض الموارد بما يوافق رضاهم عليهم السلام، والرجوع إليه في المسائل التي تشكل عليهم، وإقامة الدين خصوصاً ما يقتضيه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة الإمام عليه السلام، هذا كله يمنع من توكيل غير العادل أو فاسد المذهب.

نعم، قد لا يدلّ توكيل الإمام عليه السلام لخدمته وبوابه ذلك من جهة المناسبات حيث لا يقتضي تعيين العامل على الباب أو الخدمة في بعض حاجات الأئمة عليهم السلام كالشراء من السوق أو رعاية دوابهم ونحوها على التوثيق، وهو ليس توكيلاً بالمعنى الذي نطلبه.

والروايات دالة على منزلة الوكلاء لدى الأئمة عليهم السلام، والتي مقتضى البعض منها كون عقد الوكالة بالطاعة لهم، والتي هي في طول طاعة الله تعالى. وبعضها: في الدعوة الى طاعة الوكيل وتسليم الحقوق إليه. وبعضها: في كونهم على منزلة من الإمام عليه السلام كارتضاءهم وتقديمهم على غيرهم وكون طاعتهم عينها طاعة الإمام عليه السلام وإن معصيتهم والخروج عليهم عينها معصية الإمام عليه السلام. وبعضها: في أن يصير كلّ واحد من المناطق والأطراف الى الموكل بناحيته للاستغناء عن مراجعة الإمام عليه السلام لظروف التقية التي تحيط بهم عليهم السلام ^(١٠).

وأورد السيد الخوئي رحمته الله على ذلك مجاوز توكيل الفاسق إجماعاً غاية الأمر أنّ العقلاء لا يوكّلون في الأمور المالية خارجاً من لا يوثق بأمانته، وأين هذا من اعتبار العدالة في الوكيل؟ ^(١١).

وجوابه:

إنّ الإجماع لو كان فهو في التوكيل في القضايا التي لا تستوجب تمثيل الدين أو النيابة في مهام المعصوم الدينية، أو التوكيل في الأمور التي يقتضي العرف كونها ممّالا

يستوجب فيها العادل كما عرفت، وما عرفت من أنه من غير الممكن توكيل الفاسق في أمور الشرع الحنيف؛ لما يستلزمه من ثلم جماعتهم، وخيانة موارد العدل التي يضعها، ومن الممكن أن يهدر الوكيل مصالح الشيعة ويضعها بيد السلطان وشاية منه، وبذلك قد يثلم في الأصحاب ما لا يسده شيء، وإته خلاف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما يلزم منه الافتراء والوضع في الدين.

وأشكل السيد الخوئي رحمته الله مرة أخرى وقال: بأنه قد ذكر الشيخ في الغيبة عدّة من المذمومين من وكلاء الأئمة عليهم السلام، فإذا كانت الوكالة تلزم العدالة فكيف يُمكن انفكاكها عنها في مورد؟^(١٢).

وردّه واضح؛ إذ أنّ الشيخ أورد في الغيبة عكس ذلك، فقال رحمته الله: «قد روي في بعض الأخبار أنهم عليهم السلام قالوا: خدّامنا وقوّامنا شرار خلق الله، وهذا ليس على عمومهم، وإنّما قالوا لأنّ فيهم من غير وبدل وخان على ما سنذكره»^(١٣).

هذا غير ما يقال من أنّ الذمّ يلحق النصب لا أنّه في عرضه ليكون مانعاً عن العدالة، فالنصب من حيث اشتراط طاعة المعصوم عليه السلام يقتضي العدالة، والذمّ لاحق لمرحلة النصب هذه، ويخصّ موارد الخروج والعصيان حينئذٍ.

الوجه الثاني: إنّ المرتكز المتشرعي الواضح شرطية العدالة في مرجع التقليد، وكذا القاضي عن أئمة الهدى عليهم السلام، فلا يرضى الشارع بتصدّي أهل القبائح لمثل المواقع الرفيعة في الدين، بل ادّعي الإجماع على شرطية عدالة المقلد^(١٤)، خصوصاً بمعية أنّ الفقيه هو وليّ الأمور الحسينية كما مر، بمعنى قيامه لما هو مقتضى الأولوية التي فسّرناها بصياغات عديدة.

الوجه الثالث: ما في بعض الروايات من عطف الثقة على الدين والأمانة وهو مساوق للعدالة كما يظهر منه، ففي الكافي عن أبي علي بن راشد، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام:

إنّ مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً؟ قال: لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه»، وفي نسخة التهذيب زيادة: «وأمانته»^(١٥).

وسند الكليني لها ليس فيه إلا سهل، والأمر فيه سهل بعد توثيقنا له^(١٦)، وكذا الشيخ فإنّه قد رواها بطريق صحيح عن سهل مثله، وعليه لا إشكال في الزيادة المذكورة؛ فأصل الزيادة مقدّم على أصل النقصان، وهو يحتاج الى عناية، وهي موجودة في ما نحن فيه.

ورواية يزيد بن حماد عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: «أصلي خلف من لا أعرف؟ فقال: لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه...»^(١٧). وهذا المضمون معتبر بشهادة الرواية السابقة، فنحن في غنى عن مناقشة سندها.

وكذا مضمرة سماعة، بناء على صحة مضمرات الأجلاء والمعاريف؛ لوضوح انصرافها في عرفهم الى الرواية عن المعصوم، حيث قال: «سألته عن رجل كان يصلي، فخرج الإمام وقد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة، قال: إن كان إماماً عدلاً فليصل أخرى وينصرف، ويجعلهما تطوّعاً، وليدخل مع الإمام في صلاته كما هو، وإن لم يكن إمام عدل فليبين على صلاته كما هو، ويصلي ركعة أخرى، ويجلس قدر ما يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله، ثمّ ليتّمت صلاته معه على ما استطاع، فإنّ التقية واسعة، وليس شيء من التقية إلا وصاحبها مأجور عليها إن شاء الله»^(١٨). وغيرها من الروايات^(١٩).

الوجه الرابع: ما في الروايات من اعتبار العدالة في الشاهد، وكلّها تامّة سنداً، كما في رواية محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: لا آخذ بقول عراف ولا قائف ولا لص، ولا أقبل شهادة الفاسق إلا على نفسه»^(٢٠).

ورواية عبدالله بن سنان: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما يردّ من اليهود؟ قال: فقال: الظنين والمتهم، قال: قلت: الفاسق والخائن؟، قال: ذلك يدخل في الظنين»^(٢١).

ورواية عبدالله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «بم تُعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تُقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال عليه السلام: أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكفّ البطن والفرج واليد واللسان، ويُعرف باجتناّب الكبائر التي أوعده الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف، وغير ذلك، والدلالة على ذلك كلّهُ أن يكون ساتراً لجميع عيوبه، حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك»^(٢٢).

أقول: يُفهم من هذه الروايات أمران:

الأمر الأول: التعدي من الأمور المذكورة، أي: توكيل المعصوم لخصوص العادل واعتبار العدالة في المرجع والقاضي وإمام الجماعة والشاهد، الى مقامنا، فمقامنا يناسبه تصرف خصوص العدل من جهة فكرة التحفظ على الأمور التي يتمّ تسليطه عليها، فالتعدي الى مقامنا ليس بعيداً عنها، خصوصاً بمعية المناسبات العرفية التي تشهد لفكرة التحفظ نفسها وأنه لا بدّ من مباشرة العدل لها.

الأمر الثاني: إنّ الأصل التشريعي هو مباشرة العدل سواء منه في الوكيل عن الإمام أو مرجع التقليد أو القاضي أو إمام الجماعة أو الشهادة، وحينئذٍ لا ينعقد إطلاق لمثل مباشرة الفاسق لهذه الأمور، ونكته بأن نقول: إنّ هذه الروايات في مقام بيان الأصل في المسألة لا الاضطرار، والجوّ الذي تطرحه هو من هذا القبيل؛ حيث تكون مباشرة الفاسق - لو قلنا بها - ليس على طبق قاعدة الإمكان، وإنّما على أساس الاضطرار، وحينئذٍ فهي في مقام بيان مباشرة العدل والثقة الخاصّ لا الأعمّ، ولا ينافي مباشرة الفاسق للأمور من جهة اللابديّة، لا من جهة الروايات التي تطرح جو الإمكان والسعة، لا الاضطرار والعسر.

ومع عدم انعقاد الإطلاق فالانصراف في الروايات الى إرادة العدل من الثقة في محله. إلا أن يقال: إنَّ المراد هو التوصل الى إيقاع هذه الأمور على وجهها في الخارج، لا التصرف المقيّد بكونه من العدل، وهو صحيح في الجملة؛ فإنَّ جملة من الأمور الحسبية توصلية، غاية ما يستفاد إتيانها على وجهها، فيحسن التفريق حينئذٍ بين ما لو صدرت من الفاسق مع مراعاة المصلحة، وحينئذٍ لا بأس من التصرف المذكور بعد صدوره على وجه المصلحة المطلوبة، وبين ما لو باشر بدوياً مع وجود العدل، حيث لا يعطي الشارع مثله للفاسق كما عرفت، ولعلَّ هذا وجه التفصيل بين الروايات التي تنصّ على العدل، والتي يظهر منها كفاية الثقة.

نعم، في بعض الروايات عنوان العادل بما هو، كما مرّ في صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري؛ حيث قال الإمام الرضا (عليه السلام): «إذا كان الأكبر من ولده معه في البيع فلا بأس إذا رضي الورثة بالبيع وقام عدل في ذلك»^(٢٣)؛ فيظهر اعتبار عنوان العادل بما هو كي يكون دخیلاً في الحكم بوجوب التصرف منه، وهذا يقتضي نفوذ تصرفات العادل دون الفاسق، والظهور هنا من جهتين: ظهورها للفظ العدل (وقام عدل بذلك)، وظهور مفهومها في البأس إذا كان البيع من الفاسق.

ولكن قد يقال: بأنّ نفي البأس في الرواية مشروط بشرطين: رضا الورثة بالبيع وقيام عدل بها، فتكون الولاية مشروطة برضا الورثة، وهو غريب؛ لأنّنا لا نتوقع إناطة الولاية بشيء آخر غير ولاية العدل نفسه.

فيقال: بما عرفته من أنّ الولاية وإن كانت متفرّعة عن الإذن الفحوائى برضا المالك الصغير ووقوعه في مصلحته إلا أنّ رضا الكبار ليس في عرض ولاية العدل، فالرواية في جواز بيع القاضي ممّن تراضوا به ولم يستعمله الخليفة كما هو موردّها، فيُشير الإمام الى رضا الكبار بما وقع في ملكهم، أي: كون بيعهم عن تراضٍ من جهة، وقيام

العدل بأمور الصغير من جهة أخرى، فوقع البيع عن الكبار استقلالاً وعن الصغير بولاية العدل، ويُشير إليه قوله عليه السلام بأنّ الأكبر من ولده معه، وهو يقتضي اشتراكهم في البيع، فيترقب رضاهم بما وقع في ملكهم.

فعل الغير المترتب على فعل الفاسق:

هنا بحثان في المقام:

البحث الأول: في تكليف الفاسق في نفسه، وهل هو مأذون في التصرف أم لا؟ وقد عرفت جوابه في الجملة.

البحث الثاني: في حكم فعل الغير المترتب على فعل الفاسق.

إذ قد يقال: إنّ المطلوب هو إيقاع التصرف كيفما اتفق بما يحقق مطلوب الشارع، ولو شك في فعل الفاسق فإنه يتمسك بقاعدة أصالة الصحة والتي تقتضي حمل فعل المسلم على الصحة.

فإنّه يقال: إنّ مطلوب الشارع هو صيانة المال والنظام الاجتماعي، ومن البعيد إيكاله للفاسق، ولا أقلّ أن يقال: إنّ مثل ذلك مجازفة؛ من جهة وضع يد الفاسق وغير المتحرّز على مال الصغير ومتاعه بما يجعله عرضة للطمع ممّن يرتقب منه ذلك، وإنّ موارد التسليط للمال والمتاع يكون منشأ التحرز فيها بالمنع من إيكالها للفاسق، أي: أنّ موارد التسليط تناسب التحفظ والاحتياط، وتندافع وتتنافر فكرة التسليط نفسها مع إيكالها بما يقتضي عدم التحفظ عليها، وكأنّه تسليط مجّاني عليها؛ ولذا يستدعي الاحتياط إقامة الأدلّة والقرائن من قبّل المشتري في كون بيع متاع الصغير من المباشر (البائع) الفاسق هو في مصلحة الصغير، تمسكاً بمراعاة وقوع المصلحة من مباشرة الفاسق للحسبيات، بل إنّه مع الشكّ في أنّ البيع يقع في مصلحة اليتيم أولاً؛ فالأصل عدمه ويشكل الشراء منه حينئذٍ.

وقاعدة الصحة لا محلّ لها هنا: إمّا لأنّ القاعدة تكون في المورد اللاحق لا التأسيسي للحكم، بمعنى أنّه لو شكّ في فعل الفاسق حال تعدّد الوصول للعدل فإنّه يُحمل على الصحة، ولكن في المقام هل يصحّ إيكال الأمر إليه من رأس كما لو باع ولو مع وجود العدل؟

الظاهر عدم ذلك؛ ووجهه قصور مقتضى القاعدة عن شموله، لأنّ عمدة ما يُذكر في مدرّكها هو السيرة العقلائية غير المردوع عنها من قبل الشارع المقدّس؛ فليس لها لسان يُتمسك بإطلاقه لكي يُعمّم الحكم لما هو أوسع من خصوص موردّها، فيقتصر على كونها في المورد اللاحق للفعل لا التأسيسي، فلا بدّ من الفعل أولاً لكي نصحّحه، لا في الموارد التأسيسية غير المسبقة بالفعل، فضلاً عمّا عرفته من الروايات وذوق الشارع من المنع عن مباشرة الفاسق وتسليطه.

أو أنّ قاعدة الصحة لا محلّ لها من جهة أنّ الصحة في المقام هي في الموارد التي يترقّب فيها أن تكون صحيحة بحيث يصدر الفعل ثمّ نصحّحه لا في الموارد التسليطية.

وبعبارة أخرى: أنّ جريان القاعدة في الموضوع القابل لمثل التصحيح في فعل المسلم كما لو باع وشكّ في صحة بيعه، فهي تجري في مقام صدور الفعل القابل للتصحيح، فنصحّ فعله بناء عليها، لا في حال شكّ في شرعية فعله من أساس؛ بحيث يدور أمره بين وقوعه وعدم وقوعه، أي: أنّ أصالة الصحة تجري بعد الفراغ من أهلية الفاعل وشكّ في فعله بعدها، وأمّا لو كان الكلام في أهلية الفاعل نفسه فلا تجري القاعدة لتصحيح فعله، ويكون تصديّه لمثله - كما لو باع متاع الصغير - من التعدي، فشكّه هنا في أصل المأمور به ووجوده، لا في صحته المتفرّعة عن وجوده، فمورد القاعدة يقتصر على موارد الفعل الصادر من المسلم ونشكّ في صحته ونحمله على الصحة، لا مثل موارد التسليط البدوي، والتي يُشكّ في أهلية الفاسق لها، بل الدليل على عدم أهليته.

نعم، لو كان من عدم جريان قاعدة الصحة وقوع الفوضى، فحينئذٍ تجري القاعدة، فقاعدة الصحة هنا لا محلّ لها في غير المورد المذكور، وهو غياب العدل ولا بدّية المباشرة ولو من الفاسق وجريان الفوضى الاجتماعية العامة من عدم تطبيقها؛ من جهة أنّ بها انتظام الناس وصحة عملهم وسوقهم، ولا يصح إسقاطها، وكون المورد ممّا يصح أن يكون صغرى لجريان قاعدة الصحة كما علمت.

هذا كلّّه في الحسبيات التي تقتضي العدالة، وأمّا في مثل الصلاة على الميت والتي لا يُشترط فيها مباشرة العدل بحسب الدليل الدالّ عليها فلا يجري ما ذكرنا.

الدليل الثاني: العقل

الدليل الثاني على التصرف في الأمور الحسبية هو استقلال العقل بالتصرف، فلو خاف الحاكم الشرعي على مال الصغير من التلف، كما في شاته المشرفة على الهلاك وكان لا بدّ من التصرف بالبيع أو الشراء أو التذكية ونحوها للحفاظ عليه، فيكفي حصول احتمال خوف التلف لمباشرته، ويكون ذلك من باب استقلال العقل بالحفاظ على ماله وصيانته، ومثل ذلك بقية الأمور الحسبية كالتصرف في أموال القصر ممّن لا ولي لهم، أو التصدي للأوقاف العامة التي ليس لها متولّ خاص، ونصب القيمّ لليتيم، وتجهيز الميت الذي لا وليّ له، وإرث من لا وارث له، وطلاق زوجة من لا يُنفق على زوجته أو الغائب غيبة منقطعة، وأموال الغائبين والمجانين والمغمى عليهم، وموارد خروج الزكاة المعزولة عن ملك المالك والتي لا بدّ من إيصالها وصرفها في مستحقّها، فيجب حسبة لئلا تتعرّض للتلف، ومنه ما يُصرف منها في سبيل مؤونة النقل والإيصال بعد الاستئذان من الحاكم وغيرها.

وفي الجملة تشتمل الحسبيات على أمرين:

الأمر الأوّل: كونها ممّا لا بدّ منها ولا مناص عنها، أي: أنّها من الضروريات.

الأمر الثاني: كونها من الأمور العامة، أي: التي يتوقف عليها حفظ النظام، ووجهه واضح؛ إذ أنّ هذه الأمور لو توقفت لاختلّ النظام العام، فيضيع مال اليتيم، ولا وليّ للقاصر، وتسقط الأبنية الآيلة للسقوط على الناس من غير ما يحميهم أحد، ولضاعت أموال الناس وأهدرت المصالح، فنجزم معه بأنّ الأمور الحسبية من الأمور العامة التي تمسّ حياتهم ومعاشهم ودينهم. ونقصد بالأمور العامة ما كان من الأمور التي تمسّ نظام المجتمع والناس.

نعم، من الأمور الحسبية ما يكون شخصياً ويكفي فيه أعمال التصرف كما هو معلوم، ولكن هذا الأمر الشخصي لو نُظر إليه على أنّه مورد واحد لما تنافى مع كونه حسبياً، ولو نُظر إليه من جهة كونه مورداً من عشرات ومئات وآلاف الموارد الأخرى لانطبق عنوان الأمور العامة عليه وهو ما نقصده في البين، وما النظام الاجتماعي العام إلا مثل هذه الموارد مجتمعة.

واستدلّ الفقهاء عادة بالأمر الأوّل لبيانها، وقالوا بضرورتها ممّا يحتّم لابتدئ وقوعها ووجوب التصدّي للتصرف فيها، بينما لم يُستدلّ على الثاني بشكل واضح وجلي، ومن هنا نحاول أن نتوسّع على ما أفادوه.

إنّ الأمر الثاني لصيرورة هذا الأمر من الحسبيات يبتني على قاعدة عدم الإخلال بالنظام وأنّ التفريط فيها يخلّ به، ممّا يقتضي أنّ العقل يستقلّ في الحفاظ على الحسبيات صوناً من الإخلال والتفريط بالنظام الذي عليه معاش الناس واجتماعهم وشؤون حياتهم، والشرع على طبق العقل العملي في مثل تلك الموارد كما لا يخفى، فيجب الحفاظ على النظام العام وحرمة الإخلال به، والحسبيات من أهمّ موارده.

وعليه فوجوب التحقّظ على الأمور الحسبية من أجل كونها من الأمور النظامية أو العامة التي يلزم من التفريط بها الإخلال بالنظام ولزوم الهرج. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإنّ الأمور التي يستقلّ العقل بحسنها كحفظ مال اليتيم من الضياع يُرجّح فيها حفظ ماله على مفسدة التصرف بغير إذنه، فتصح مباشرة التصرف بمقدار دفع الضرورة، وتخرج الأخبار التي مفادها نفي الضرر والخرج والضيق من الشواهد عليه.

تفريعات مهمّة:

ويتفرّع ممّا سبق:

أولاً: إنّ كلّ ما يكون ضرورياً ومن الأمور العامّة النظامية نقول بولاية الفقيه لها من باب الحسبة، أي: أنّه وليّ المصالح العامّة التي لا بدّ من إقامتها، فالولاية على أساس الحفاظ على الحسبيات تساوق ولاية الأمور النظامية العامّة، بحيث نقول بأنّ الولاية أوسع من التحقّظ على الأمر الحسبي في مورد خاصّ.

وسنحاول أن نتعمّق في حلحلة الإشكالات التي تقف أمام ولاية الفقيه لمثل تلك الموارد؛ ذلك أنّ ولايته في حدود الضرورات وهي محلّ تدخّله لكونها من الأمور الحسبية لا غير، فليس له شقّ الطرق وإزاحة البيوت بغير إذن مالكيها، وكذا لو قسّم الأراضي بما لا يوافق مالكيها، وحينئذٍ ستتضيق إدارته للأمور العامّة في حدود الضرورات فقط، وفي هذا المستوى من الاستدلال سنقبل ذلك ونحاول أن نتوسّع الى أكثر منه في ما يأتي إن شاء الله تعالى.

ثانياً: إنّ الأمر بمجرد كونه من الأمور العامّة التي يتوقّف عليها حفظ النظام واختلاله، كان من الحسبيات بلا حاجة الى القول إنّّه ممّا لا بدّ منه ولا مناص عنه؛ لتضمّنه ذلك، فحفظ النظام واختلاله في المقام إنّما هو بمناط الضرورة واللابديّة، والنظام يتضمّن تلك الضرورات المجتمعة وحفظها يتضمّن حفظه أيضاً.

فإن قيل: إنه ليس كل مستويات حفظ النظام من الأهمية لترقى الى الضرورة واللابدية.

قلنا: إن النظام الاجتماعي العام ليس إلا مثل هذه الموارد مجتمعة من الحسبيات وغيرها؛ فكل ما يكون من الأمور النظامية العامة التي لها دخل في حفظ النظام واختلاله نعدّها من الحسبيات، من غير ما نقول بضرورته وإن كانت متضمنة فيه، فما كان الإخلال به إخلالاً بالنظام فهو حينئذٍ يتضمّن الضرورة واللابدية، فتكون الضرورة الشخصية في المورد الواحد من الحسبي، بينما تشكّل تلك الضرورات مجتمعة جزءاً من نظام المجتمع، والتفريط بها يؤدي الى الإخلال بما يتحقّق عليه العقل. ونحن إنما نريد في هذا المستوى - وسيأتي التوسّع إن شاء الله تعالى - أن نتحقّق على الأمور الضرورية من النظام، لا كل المستويات لكي يأتي الإشكال.

وأما بالنسبة لتصدي الفقيه لها فهو وليّ المصالح العامة، فتتعدّى ولايته الى كلّ الأمور العامة التي لها دخل بحفظ النظام الاجتماعي واختلاله بمقتضى الحسبة.

وبعبارة أوضح: إنّ الأمور العامة التي يقتضي اختلالها اختلال النظام ينبغي التحققّ عليها هي والأمر الحسبية سواء، فملاكهما واحد، حيث إنّ الحسبيات كلّها - وليست أمراً أمراً - من الأمور العامة كما هو معلوم، ويكون التحققّ عليها بمناط مساسها بالنظام العام واختلاله باختلالها؛ لأنّ الضرورات مجتمعة تشكّل جزءاً من النظام العام والحياة الاجتماعية وتنظيمها، فالضرورة لوحدها وإن كانت مبيحة للتصرّف إلا أنّ الجزء الآخر - أي: كون هذه الضرورات من الأمور التي يتوقّف عليها حفظ النظام - مبيح للتصرّف فيها ويستدعي حفظها أيضاً، أي: أنّها من الأمور العامة الحسبية ولها ملاك الحسبيات حينئذٍ.

والنسبة بين الأمور النظامية والحسبية عموم وخصوص من وجه؛ فبعض ما هو حسبي من الأمور العامة، وليس كلّ ما كان من الأمور العامة فهو حسبي. ونكرّر ما

قلنا من أنّ هذا لا يمنع كون أمراً ما من الحسبيات بمقتضى الضرورة فقط من غير أن يكون المورد عاماً أو نوعياً.

وبالجملة، فالاستدلال على مشروعية الحسبة بواسطة إدراج الحسبيات تحت قاعدة عدم الإخلال بالنظام العام وجعلها من مصاديق القاعدة وجه جديد تنوّع فيه للعديد من الأمور التي يتوقّف عليها النظام الاجتماعي.

وحيث إنّ لو قلنا بالتوسّع لكلّ ما يمسّ النظام وليس كلّ ما يؤدّي الى الهرج، بمعنى أنّ الحفاظ على الأمور النظامية أو العامة يقتضي مقدّماته وتدخل الفقيه وولايته، ويستدعي حفظها من الفساد بنفس المقتضيات السابقة، فوجوب التحقّظ على الحسبيات يقتضي مقدّماته، فالمقدّمات وإن لم تكن ضرورية ولكنها مطلوبة لغيرها وتجب لأجل الحفاظ على الأمور النظامية، فمجرد تعرّض هذه الأمور - حسبية أو غيرها - للضياع أو خوف الضرر يحكم العقل بوجوب التصرف والتدخل لحفظها من التلف من جهة تعلق ذلك بحياة الناس وانتظامهم.

فإن قلنا هذا المستوى من الدليل فيكون الفقيه وليّ الأمور العامة بناء عليه، على القول بأنّها كلّها تمسّ النظام العام، واختلالها أو ضياعها يوجب الهرج والفتنة، أو على القول بأنّ بعضها كذلك، وحيث إنّ ما كان منها يخلّ باختلال النظام فهو والحسبية سواء؛ من جهة عدم اختلافه عنها وكونه يتضمّن ملاكها، ويستدعي التدخل والتصرف والتحقّظ عليها. وسيأتي مزيد تفصيل فيه إن شاء الله تعالى.

ثالثاً: فيما يخصّ التصرف بالضروري:

تارة يكون الأمر الحسبي ممّا يلزم التصرف فيه بمنع الفساد عنه، كما في مال اليتيم الذي في معرض التلف، فيتدخل الفقيه لمنع التلف المذكور.

وتارة يكون التصرف ليس بمنع الفساد، وإنما يجلب المصلحة، ولكن هذه المصلحة ليست كمالية له أو لنقل ليست إضافية عليه، بل ضرورية بمعنى تضمن المصلحة لدفع الفساد وكونها مما لا بدّ منه، كما في الشاة المشرفة على الهلاك فيما لو أمكن بيعها، واستيفاء المصلحة بالبيع، فيدخل في عداد الضروري له من جهة توقّف الاستنقاذ عليه.

وأما التوسّع الى التصرف بإيقاع المصلحة فقط من غير دفع للفساد فهو للحاكم خاصّة كما عرفت.

وأما تحديد المصلحة من عدمها فيُكتشف من أمور: من النصّ أو العقل أو العرف. أمّا الأول: أي من النصوص والإطلاقات ولو بمعية المناسبات وتنقيح المناطات إن أمكن ذلك، ومنه انطباق العنوان الشرعي على الفعل من كونه مصداقاً للضرر أو الحرج ونحوها، فيكفي هذا الانطباق في كون الفعل مشتملاً على إيقاع المصلحة ومنع المفسدة.

وأما الثاني: فمن استقلال العقل بلزوم الفعل وضرورته، كما في التصرف في مال اليتيم ونحوه.

وأما الثالث: أي: من العرف والسيرة العقلائية بضميمة عدم ردع الشارع.

رابعاً: هل الأمور الحسبية تختصّ بالأعيان الخارجية التي يُراد تحصيل استنقاذها أو أنّها تشمل الكيانات والأمور المعنوية من قبيل حقوق الاختراع والتأليف والابتكار والحكومة والوزارات ونحوها، أو أنّها تشمل بالإضافة الى ذلك التشريعات الدينية الاجتماعية؟.

الواضح منها هو الأول والثاني.

ولكن هل من الممكن القول أنّ مِلّاك الحسبيات متحقّق في التشريعات الإلزامية التي يُريدها المولى للمجتمع، من قبيل: الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والضرائب من الحقوق، ونحوها، فكلّ ما كان تشريعه إلزامياً للمجتمع كان مقتضى الحسبيات متحقّقاً فيه، وينبغي التصدّي لإنفاذه في الخارج أو أنّ الأمر ليس كذلك؟.

الظاهر أنّها ليست من الأمور الحسبية باعتبار أنّ التشريعات ليست من سنخ الأمور التي يُراد التحفّظ عليها بسبب من ضرورتها العقلية، وإنّما من جهة نسبتها للمولى وعدم فراغ ذمّة العبد من دون الخروج من عهدها من جهة كونه المنعم أو من جهة كونه المولى المالك والخالق أو غير ذلك. وربّما هذا واضح لا يحتاج الى تطويل، وإلا كان الدين كلّ من الأمور الحسبية، وهو لا يقول به أحد.

نعم، عدم إنفاذ القصاص والحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحفظ الشّعور ونحوها من التشريعات التي تمسّ الأئمة سيجرّ معه التلف للكثير من الحسبيات. ومثله إنفاذ هذه التشريعات سيحفظ الكثير من الحسبيات، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحفظ الكثير منها وإن كان هو يشمل بسعته كلّ الأئمة وكلّ الأمور حسبية أو غيرها، شخصية أم نوعية. ولذا عدّه بعضهم من أدلّة التصرف في الحسبيات^(٢٤).

ويُمكن القول: إنّ بعض المنكرات من الضروري ردّها والنهي عنها، وهي بهذا اللحاظ من الحسبيات، مثلما أنّ سنخاً من المعروف ممّا يدخل في الحسبيات إن كان يتحقّق فيه مِلّاكها، وهو الضرورة.

وهذا التداخل - أي: كون بعض المعروف من الحسبيات وكذا بعض المنكر الواجب ردّه بمِلّاك الضرورة - هو من جهة أنّ المصطلح متشرّعي فيتداخل في التشريعات المختلفة، وليس شرعياً لكي يُمكن فصله بمائز عن غيره. نعم، من الممكن القول إنّ

المنكر والمعروف يقتضيان العموم، فهما يشملان كلّ معروف وحسن وكلّ منكر وقبيح، فيشملان بعمومهما هذا الحسبيات.

خامساً: مع عدم التصدي للحسبيات من الفقيه الذي لا يقوم بالدور المناط به في حفظها، إمّا لبنائه على عدم التصدي أو لتقية أو لغير ذلك من الأعذار التي تقعد به، هل يجوز أن يباشرها غيره من المؤمنين أو لا؟ الظاهر لهم ذلك، من جهة اللابدية نفسها.

للبحث صلة...

الهوامش

- (١) الوسائل: الباب ٨٨ من أبواب الوصايا، ح ١.
- (٢) الوسائل: الباب ٨٨، في أحكام الوصايا، ح ١.
- (٣) المكاسب، الشيخ الأنصاري، ٣: ٥٦٥.
- (٤) تهذيب الأحكام، ٩: ٢٤٠.
- (٥) مصباح الفقاهة، السيد الخوئي، ٣: ٣١٢.
- (٦) مسالك الأفهام، ٤: ٣٦.
- (٧) الوسائل الباب ٢ من الوكالة.
- (٨) الحقائق الناضرة، المحقق البحراني، ١٠: ٣٢.
- (٩) جامع المدارك، الخوانساري، ٤: ٩٢.
- (١٠) انظر: الغيبة للشيخ: ٢١٢، معجم رجال الحديث، ٢: ٨٠٠، اختيار معرفة الرجال، ٢: ٧٩٩.
- (١١) معجم رجال الحديث، ١: ٧٢.
- (١٢) معجم رجال الحديث، ١: ٧١.
- (١٣) الغيبة: ٣٤٥.
- (١٤) رسالة في الاجتهاد والتقليد، الشيخ الأنصاري: ٥٧.
- (١٥) الوسائل: ب ١٠ من صلاة الجماعة، ح ٢.
- (١٦) انظر بحث لنا في وثيقة سهل بن زياد.
- (١٧) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.
- (١٨) الوسائل: الباب ٥٦ من صلاة الجماعة، ح ٢.
- (١٩) الوسائل، أبواب صلاة الجماعة، الباب: ١١، ح ١٠.
- (٢٠) الفقيه، باب من يجب رد شهادته ومن يجب قبول شهادته، ح ٢٦. وذيل الحديث ورد في الوسائل: الباب ٤١ من الشهادات، ح ٧.
- (٢١) الوسائل: الباب ٣٠ من الشهادات، ح ١.
- (٢٢) الوسائل: ب ٤١ من الشهادات، ح ١.
- (٢٣) الوسائل: الباب ٨٨، في أحكام الوصايا، ح ٢، والباب ١٦، أبواب عقد البيع وشروطه، ح ١.
- (٢٤) الشهيد في القواعد والفوائد، ١: ٤٠٦، والشيخ الأنصاري في المكاسب، فصل عدول المؤمنين، هدى الطالب، ٦: ١٩٩.



التفصيل في حجية الاستصحاب

بين الشك في الرفع والشك في المقتضي

□ آية الله الشيخ محمد اليعقوبي

خلاصة البحث:

رَكَزَ هذا المقال على البحث في حجية الاستصحاب، حيث تشعبت فيه الآراء، وقد سعى الباحث الى الدفاع عن الرؤية القائلة بعدم كون الاستصحاب حجة مطلقاً كما اختارها بعض، بل إنّما يكون حجة فيما إذا كان الشك في الرفع، وعدم حجيته فيما إذا كان الشك في المقتضي؛ خلافاً للأكثر الذين ذهبوا الى حجيته مطلقاً.. والمنهج المعتمد في البحث هو المنهج الاجتهادي المتعارف بما يتضمّن من وسائل إثبات كالسنة الشريفة وبناء العقلاء.. والهدف من هذا البحث هو التأصيل للقواعد الأصولية الكلية المثمرة في استنباط الأحكام الفقهية الفرعية.. وأهم النتائج التي توصل إليها الباحث: قصور أدلة حجية الاستصحاب عن إفادة الإطلاق وشمول صورة الشك في المقتضي، مع إمكان الاستدلال له أيضاً ببعض الوجوه الفنية.. وهذا البحث يُعتبر خطوة على طريق صياغة علم أصول الفقه ببيان واضح بعيد عن الزوائد غير الدخيلة في الغرض المطلوب منه مع المحافظة على عمق وأصالة العلم، وقد تضمّن البحث إثارات علمية بديعة...

الكلمات المفتاحية:

الاستصحاب، الحجية، حجية الاستصحاب، السنّة الشريفة، بناء العقلاء.

إنّ عملية الاستنباط عادة تستند الى نوعين من الأدلّة: أدلّة اجتهادية، وأدلّة فقاهية، والمسماة بالأصول العملية، ولا كلام في كون الاستصحاب أحد الأصول العملية المعتمدة في استنباط الأحكام الشرعية حينما نفقد الدليل الاجتهادي. وحجيته في الجملة ثابتة، ولكن للأصوليين عدّة تفصيلات في حجية الاستصحاب.

منها: التفصيل في الحجية بين كون الشكّ في الرفع أو كونه في المقتضي، فذهب عدد من الأعاضم إلى حجيته في الأوّل دون الثاني كالشيخ الأنصاري والشيخ النائيني ومن المعاصرين السيد حسن البجنوردي والسيد الروحاني (قدس الله أسرارهم جميعاً)، خلافاً للأكثر حيث ذهبوا إلى حجيته مطلقاً كصاحب الكفاية ومشهور المعاصرين كالسيد الخوئي^(١) وتلامذته كالشيخ الفياض (دام ظله الشريف) والسيد الشهيد الصدر الأوّل^(٢) وتلامذته^(٣)، وقد حكى السيد الشهيد الصدر^(٤) وجود التفصيل موضوعاً في ذهن المحقّق الحليّ في المعارج كما في عبارته الآتية، وعلى أيّة حال فالصحيح هو القول بالتفصيل.

ولكي لا نخرج من غرض البحث نقول: بغضّ النظر عمّا قيل من الاحتمالات في المراد من المقتضي، إلا أنّ الصحيح في المراد بالمقتضي استعداد المتيقّن السابق للبقاء وترتيب الآثار عليه في الزمان الثاني لو خُلّي وطبعه؛ إذ أنّ الشكّ في الزمان اللاحق - وهو ركن الاستصحاب - قد يكون منشأ الشكّ في قابلية المتيقّن في نفسه على البقاء إلى الزمان الثاني واحتمال انتفائه بانتهاء أمدّه، وقد يكون منشأ حصول رافع لوجوده مع قابليته في نفسه على البقاء، فالأوّل هو الشكّ في المقتضي والثاني في الرفع.

ومثّلوا للأوّل من عالم الموضوعات الخارجية بوجود حيوان في الدار يدور أمره بين ما يعيش خمس سنين مثلاً وما يعيش خمسة أشهر، فإذا شكّ في بقاء الحيوان في الدار بعد

خمسة أشهر كان من الشكّ في المقتضي، ومثّلوا له في الأحكام الشرعية بخيار الغبن، مثلاً: إذا شكّ في بقاءه في الزمن الثاني بعد علمه بالغبن لاحتمال اختصاصه بالزمن الأوّل الممتدّ من العقد الغبني إلى حين حصول العلم بالغبن فهذا من الشكّ في المقتضي في البقاء إلى الزمن الثاني مع اليقين بوجوده في الزمن الأوّل.

ويمكن تطبيقه في مسألة (ثبوت الهلال)، فلو شكّ في بقاء الشهر الحالي من جهة الشكّ في قابليته على البقاء فيما لو رُئي الهلال في بلد غير متّحد بالأفق، فإن كانت رؤية الهلال فيه كافية لثبوته في هذا البلد فقد انتفى الشهر السابق وحلّ الشهر الجديد، وإن لم تكن كافية والرؤية المعتبرة مختصة بالبلدان المتّحدة في الأفق فإنّ الشهر الحالي باقٍ.

الاستدلال:

والدليل على التفصيل نُقدّمه باختصار ووضوح ليتناسب مع منهجنا في تناول مسائل علم الأصول في ضوء الغرض المطلوب منه، وحاصل الدليل:

قصور أدلّة حجية الاستصحاب عن إفادة الإطلاق وشمول صورة الشكّ في المقتضي؛ لأنّ عمدة الدليل على حجية الاستصحاب هو بناء العقلاء والأخبار:

أمّا الدليل الأوّل - وهو بناء العقلاء -: فإنّه دليل لبّي يقتصر به على القدر المتيقّن، وهو إبقاء ما كان استعداده للبقاء في نفسه مُحَرَّزاً إذا شكّ في حصول الرافع له، ولم يثبت بناؤهم على إجراء الاستصحاب وإبقاء ما شكّ في استعداده للبقاء عند الشكّ في بقاءه.

ولو ثبت بناؤهم في بعض الموارد على الاستصحاب مع كون الشكّ في المقتضي فإنّه قد لا يكون للاستصحاب، وإنّما لأهمية المحتمل كحياة الإنسان أو لمصلحة اجتماعية كقاعدة التيسير وحفظ النظام الاجتماعي العام ومداواة الناس ونحو ذلك.

وأما الدليل الثاني - وهو الأخبار - : فلعدة تقريبات:

أ- إنَّ مورد الروايات الشكَّ في الرفع مع إحراز المقتضي:

- كالشكَّ في بقاء الوضوء من جهة الشكَّ في تحقُّق النوم كما في صحيحة زرارة الأولى، قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أثُوب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: (يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب، وجب الوضوء)، قلت: فإن حُرِّك على جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: (لا، حتى يستيقن أنَّه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض [=ينقض] اليقين أبداً بالشكَّ، وإنما تنقضه بيقين آخر)^(٢).

- والشكَّ في بقاء طهارة الثوب من جهة الشكَّ في وقوع النجاسة عليه كما في صحيحته الثانية، قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من مني... إلى أن قال: - فإن ظننت أنده قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت فرأيت فيه، قال: (تغسله، ولا تُعيد الصلاة)، قلت: لِمَ ذاك؟ قال: (لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكَّ أبداً)^(٣)، وهكذا.

ونتمسك بالإطلاق في المقدار الذي يتحقَّق فيه التجريد عن الخصوصية كالتعدي من الطهارة إلى غيرها ومن النوم إلى غيره ونحو ذلك، وليس منه التعدي إلى صورة الشكَّ في المقتضي، فلا إطلاق لهذه الروايات، ولا نعلم ماذا سيكون جواب الإمام عليه السلام لو سئل عن مثل هذه الصورة، فالرواية مجملة من هذه الناحية.

ب - إنَّ هذه الروايات يُمكن أن ينظر إليها على أنها إرشادية إلى ما تباين عليه العقلاء، والمفروض أنَّه لا يشمل الشكَّ في المقتضي، فتتقيد سعة الروايات بهذا المقدار، ولا يتم لها إطلاق.

أو يكون بناء العقلاء قرينة ارتكازية بيّنة لدى المتكلّم والسامع تقيّد إطلاق الكلام، وهذه القرينة الملحوظة عند التخاطب غير ما اشترطه صاحب الكفاية لانعقاد الإطلاق، واعترضا عليه من عدم وجود قدر متيقّن في مقام التخاطب؛ لوجود اللحاظ المعين للظهور في هذه دون تلك.

ولا أقلّ من كون بناء العقلاء مجملاً من هذه الناحية فيسري إجماله، ولا يتمّ للكلام إطلاق.

ومن الشواهد على كون الروايات إرشادية صحيحة عبدالله بن سنان الواردة في من يُعير ثوبه للذميّ وهو يعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فعلل الإمام (عليه السلام) عدم وجوب غسله بقوله: (لأنّك أعرته إياه وهو طاهر، ولم تتيقّن أنّه نجّسه) (٤)؛ فإنّ الإمام (عليه السلام) اكتفى ببيان تحقّق موضوع القاعدة وترك تطبيقها إلى السائل معتمداً على ارتكازه العقلاني.

جـ- ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري (٥) قدس سره وأثار جدلاً عند مَنْ بعده، واكتفى بعض القائلين بالحجية مطلقاً بالردّ عليه لإثبات بطلان هذا القول، وهذا خطأ منهجي آخر، وهو الاكتفاء برّد الاستدلال السابق وعدم استيعاب الأدلّة المحتملة للقول الآخر، وأحياناً الأقوال الأخرى في المسألة، حيث توجد هنا وجوه أخرى للاستدلال على التفصيل كما ذكرنا.

وعلى أيّة حال فإنّ حاصل تقريب الشيخ قدس سره: أنّ النقض في قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) لا يصدق إلا على ما له قابلية البقاء؛ لأنّ النقض لا يتحقّق إلا في الأمر المبرم، وهو ما كان مقتضي فيه تاماً، فإجراء القاعدة فيما عداه يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وهو غير صحيح.

التفصيل في حجية الاستصحاب بين الشك في الرفع والشك في المقتضي

وبيان ذلك يتحقق بعدة مقدمات؛ إذ أنّ المراد من هذه العبارة ترتيب آثار المتيقّن والجري العملي على طبقه؛ لأنّه لا أثر لليقين في نفسه كي يكون الإبقاء وحرمة النقض بلحاظ آثاره، أي: لم يؤخذ اليقين على نحو الموضوعية.

فحرمة النقض وإن كانت متعلّقة باليقين ولكن باعتباره مرآة للمتيقّن وأنّه عنوان له، كالذي نقوله في مبحث تعلّق الأمر بالطبائع لا الأفراد، وبذلك فقد التزمنا بظاهر اللفظ من تعلّق النقض باليقين، فلا يُقال إنّ حمل اليقين على المتيقّن مجاز^(٦)، والذي أدّى إلى إشكالات مطوّلة ردّوا بها استدلال الشيخ قدس.

ومن المعلوم أنّ عدم الجري العملي على طبق المتيقّن عند الشكّ في بقائه يصدق عليه أنّه نقض لليقين باعتبار آثار المتيقّن فيما إذا كان للمتيقّن استعداد البقاء في ظرف الشكّ في بقائه، والشكّ في بقائه يكون مستنداً إلى الرفع - أي: إلى احتمال وجود حادث زماني أوجب انعدامه - وإلا فلا معنى للنقض؛ لأنّ نفس اليقين انتقض بالشكّ.

ونحن نبني على أنّ حقيقة الاستصحاب المعبر عنها بقوله (عليه السلام): (لا تنقض اليقين بالشكّ) تنزيل الشكّ منزلة اليقين، لا المشكوك منزلة المتيقّن كما تُوهّم، أي: جرّ اليقين من حيث الجري العملي إلى ظرف الشكّ ولكن باعتبار مرآتيته وطريقته، لا صفتيته وموضوعيته.

لا يُقال: إنّ دليل الاستصحاب غير منحصر في الأخبار المشتملة على لفظ النقض حتى يختصّ بالشكّ في الرفع، بل هناك خبران آخران لا يشتملان على لفظ النقض، فيعمّان بإطلاقهما موارد الشكّ في المقتضي أيضاً:

الخبر الأوّل: صحيحة عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق (عليه السلام) الواردة في مَنْ يُعِير ثوبه للذّي وهو يعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، قال: فأغسله قبل أن أصليّ

فيه؟ فقال أبو عبدالله (عليه السلام): (صلّ فيه، ولا تغسله من أجل ذلك؛ فإنّك أعرتة إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجسه)^(٧).

الخبر الثاني: رواية إسحاق بن عمار قال: قال لي أبو الحسن الأوّل (عليه السلام): (إذا شككت فابن على اليقين)، قلت: هذا أصل؟ قال: (نعم)^(٨).

فإنّه يُجاب إجمالاً: بأنّ أدلّة التفصيل لا تنحصر بمدلول لفظ النقض، وإنّما توجد وجوه أخرى، كما سنورده في البحث.

ويُجاب تفصيلاً عن الحديثين:

أمّا الأوّل: فمورده هو الشكّ في الرفع؛ لأنّ الطهارة ممّا له دوام في نفسه لولا الرفع، فلا وجه للتعدّي عنه إلى الشكّ في المقتضي. وأمّا التعدّي عن خصوصية الثوب إلى غيره وعن خصوصية الذمي إلى نجاسة أخرى وعن خصوصية الطهارة المتيقّنة إلى غيرها، فإنّما هو للقطع بعدم دخل هذه الخصوصيات في الحكم، ولكن التعدّي عن الشكّ في الرفع إلى الشكّ في المقتضي يكون بلا دليل.

مضافاً إلى ما ذكرناه من أنّ الإمام (عليه السلام) لم يذكر قضية الاستصحاب، وإنّما نقّح موضوعه فقط وترك إجراءه للسائل وفق ما تباي عليه العقلاء وقد علمنا عدم سعته.

وأما الثاني: فقد أشكلوا على السند من جهة أنّ الشيخ الصدوق لم يبتدئ باسم إسحاق حتى يكون مشمولاً بطريقه المعتبر في المشيخة، بل قال: روي عن إسحاق بن عمار، ومثل هذا قد لا يكون مشمولاً بقول الصدوق في المشيخة أنّ ما يرويه عن إسحاق فسنده فلان عن فلان.

ولعلّ وصف بعضهم للحديث بالموثّق بناءً على عدم التفريق بين التعبيرين أو بلحاظ ما في الوسائل حيث نقله عن الصدوق بإسناده عن إسحاق بن عمار «وهذا

التفصيل في حجية الاستصحاب بين الشك في الرافع والشك في المقتضي

اشتباه منه»^(٩)، وهذا التفريق - بين ابتداء الشيخ الصدوق باسم الراوي فيكون مشمولاً بما ورد في المشيخة، وبين قوله: «روي عن» فلا يكون مشمولاً - بنى عليه السيد الخوئي والشهيد الصدر (قدس الله سريهما)، وعليه فالرواية مرسلة عندهم.

أقول: هذا الإشكال في السند غير تام، والأقرب عدم التفريق وحجية التعبيرين، وإنّ هذا الاختلاف تنوّع في التعبير من الشيخ الصدوق لا أثر له، ولو فرضنا أنّ قول الشيخ الصدوق: (كلّ ما رويته عن فلان فهو...) لا يشمل الرواية محلّ البحث؛ فإنّه أكثر من قوله: (ما كان عن فلان فهو عن...)، وهذه العبارة تشمل ما نحن فيه.

وقد بنى على عدم التفريق صاحب الوسائل وجامع أحاديث الشيعة، فإسناد صاحب الوسائل إلى إسحاق موافق لمبناه، وليس اشتباهاً. وتبعهم على ذلك بعض من حضرنا بحثه الشريف الذي ذكر عدّة وجوه لردّ التفريق قال (دام ظله الشريف):

«أ - إنّنا بحسب التتبع نجد أنّ الشيخ الصدوق قدّم نفسه لم يتقيّد بتعبير واحد واستعمل التعبيرين، فقد ينقل في مواضع متعدّدة عن مصدر واحد فيقول: (روي فلان) وفي بعضها (روي عن فلان) - بحسب معرفتنا بالمصدر - ومنه في المجلد الأوّل عن الفضل بن شاذان، فقد جزم بالرواية في أربعة مواضع وصرّح بالنقل عن الفضل، وفي المورد الخامس قال: «وفي العلل التي يروى أنّ الفضل قد سمعها... (إنّ الفطر إنّما جعل ليكون...)»^(١٠) هذا في الجزء الأوّل في الصفحة: ٣٣٠ من طبعة النجف، أمّا في الموارد الأربعة ففي الصفحات: ١٩٥، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٩٠، ٣٤٢.

ب - إنّّه قد أكثر في الفقيه التعبير بقوله: (روي عن فلان) وذكر في المشيخة السند إلى خصوص من عبّر عنهم بذلك. ولازم ما أفاده - أي: السيد الخوئي - أنّ ذكر السند في المشيخة لغو، وقد أحصيت خمسين شخصاً على هذا النحو، فتكون الموارد أكثر من ذلك.

جـ- إنّه بناءً على ما أشرنا إليه - وهو الصحيح - إنّ ترتيب المشيخة بحسب ترتيب الفقيه إلا نادراً فيما لو غفل مثلاً، وإلا فالقاعدة عنده أن يبتدئ أولاً بما ابتدأ به أولاً في الفقيه، وبناءً على هذا فإننا نرى الشيخ الصدوق قد لاحظ في المشيخة (٧٧) مورداً بخصوص مَنْ قال عنهم: (روي عن فلان)، وعلى القول بالتفريق لا يكون له وجه عقلائي؛ إذ لا توجد مناسبة لذكر الطريق وهو لم يرو عنه^(١١).

وقد حكى السيد الشهيد الصدر اشتباه بعض كتب الأصحاب بنسبة الرواية إلى عمّار - وهو غير عمّار والد إسحاق - «وكأنّ منشأ الاشتباه كان هو الشيخ الأعظم قدسُ الذي عبّر في رسائله عن هذا الحديث بموثقة عمّار، وقد وقع هذا الحديث في بعض نسخ الوسائل في وسط - الحديث السابق على هذا في نفس الباب -، وأشار إلى الاشتباه في الحاشية، وذاك الحديث هو قوله (محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال له: يا عمّار أجمع لك السهو كلّ في كلمتين... فوقع بعد قوله (كلمتين) متن حديث إسحاق بن عمّار، فلعلّ نسخة الشيخ الأعظم قدسُ كانت من هذا القبيل، فأوقعته في الاشتباه»^(١٢).

هذا، من جهة السند.

وأما من جهة المتن فإنّ الاستدلال بها على مطلق الاستصحاب لا يتم؛ لأنّ الأمر بالبناء على اليقين مساوق للنهي عن نقضه؛ لأنّ البناء هو الجري على طبق ما له ثبات ودوام.

مضافاً إلى أنّ ورودها في باب الخلل والشكّ في الركعات يُرجّح كونها واردة لتأسيس قاعدة التجاوز والبناء على صحة الفعل بعد الفراغ منه، فهي أجنبية عن الاستصحاب.

وما قيل من وجوه لاستبعاد هذا الاحتمال يُمكن دفعها، كقولهم: «إنّ اليقين في هذه القاعدة غير موجود»^(١٣)؛ إذ يُمكن فرض اليقين باعتبار أنّه لم يكن شاكاً حين الفعل وكان حينئذٍ أذكر، كما في بعض الروايات، وهذا المقدار كافٍ لوصفه أنّه على يقين؛ إذ القضية مانعة خلو.

ومنه يتضح المراد بقاعدة الفراغ، وليس تحصيل الفراغ اليقيني حتى يرد عليه بأنّه «لو كان المقصود ذلك كان ينبغي أن يأمر بتحصيله، لا البناء على يقين مفروغ منه، كما يقتضيه سياق الأمر»^(١٤).

إن قلت: «لم يرد في لسانها آية إشارة إلى كون الشكّ في الفراغ عن الصلاة، ومجرد ذكر الشيخ الصدوق لها في باب الخلل في الصلاة لا يصلح أن يكون شاهداً على ذلك؛ إذ لعلّه كان من أجل التطبيق على الصلاة»^(١٥).

قلت: إنّ مجرد الاحتمال كافٍ لإبطال الاستدلال، وإنّ استظهار الشيخ الصدوق يكشف عن قرب هذا المعنى، حتى أنّ بعضهم أدخلها في رواية عمّار في الاشتباه السابق. تنبيه: جعل السيد الخوئي قدس سره بدل الحديث الثاني ضمن هذا الإيراد: «خبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام (مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَّ فَلْيَمِضْ يَقِينَهُ؛ فَإِنَّ الْيَقِينَ لَا يَدْفَعُ بِالشَّكِّ)»^(١٦).

أقول: هو خبر الخصال في حديث الأربعئة بسنده عن محمد بن مسلم وأبي بصير عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام، وسنده غير تامّ بالقاسم بن يحيى الذي لم تثبت وثاقته، وفي ما ذكره تحريف؛ فإنّ في المصدر (فإنّ الشكّ لا ينقض باليقين)^(١٧)، وحينئذٍ فهي متضمنة للفظ (النقض)، ولا يتمّ الإشكال بالرواية^(١٨).

وأرى أنَّ الأولى في ردِّ تقريب الشيخ الأنصاري تُدْشُّ: أنَّه يصلح شاهداً، وليس دليلاً؛ لأنَّه لم يُعلم أنَّه مراد للمتكلم؛ فإنَّ ظاهر العبارة النهي عن التوقُّف بالعمل باليقين السابق لمجرّد طرؤ الشكِّ عليه، أمّا أن نفهم التفصيل من كلمة (النقض) فهذه استفادة عرضية من الكلام، فتصلح شاهداً ومؤيِّداً، فلا بدَّ من تقديم أدلّة أخرى على التفصيل، كما قرَّبنا.

محاولة للاستدلال على حجية الاستصحاب مطلقاً:

وللأعلام (قدس الله أسرارهم) هنا محاولات لتقريب جريان الاستصحاب مطلقاً بإتمام اليقين بالمقتضي^(١٩)، لا نُطيل في إيرادها؛ لأنَّها خلاف الفرض الذي هو الشكُّ في المقتضي، ومنها محاولة للسيد الخوئي تُدْشُّ حاصلها: أنَّ متعلّق اليقين والشكِّ لوحظ بالنظر المسامحي العُرفي وإلغاء خصوصية الزمان بالتعبّد الشرعي، من أنَّ تطبيق نقض اليقين بالشكِّ على مورد الاستصحاب إنّما هو بالتعبّد الشرعي، فيصدق نقض اليقين بالشكِّ حتى في موارد الشكِّ في المقتضي؛ فإنَّ خيار الغبن كان متيقّناً حين ظهور الغبن، وهو متعلّق الشكِّ بعد إلغاء الخصوصية، فعدم ترتيب الأثر عليه في ظرف الشكِّ نقض لليقين بالشكِّ، فتُستفاد من قوله (عليه السلام): (لا تنقض اليقين بالشكِّ) حجية الاستصحاب مطلقاً.

أقول: وهذا - كما ترى - خلاف الفرض، وهذا التسامح العُرفي بلحاظ تحقّق ركني الاستصحاب، أي: وحدة القضية المتيقّنة والمشكّوكة، وإلا فإنَّهما بالدقة ليسا واحداً، ولا تتحقّق وحدتهما إلا على نحو الشكِّ الساري، ويكون مجرى لقاعدة اليقين.

والملفت أنَّ بعض الأعلام نفى وجود حالة الشكِّ في المقتضي وأنَّ الحالة سالبة بانتفاء الموضوع، فقد حكى السيد الشهيد الصدر الأوّل تُدْشُّ عن المحقّق الحليّ في

التفصيل في حجية الاستصحاب بين الشك في الراجع والشك في المقتضي

المعارج كلاماً «يُشعر بهذا التفصيل؛ حيث أفاد بأنّ فرض عدم بقاء المستصحب إمّا يكون من باب احتمال عدم المقتضي أو وجود المانع، والأوّل خلاف المفروض؛ لأنّ الكلام بعد الفراغ عن وجوده»^(٢٠).

أقول: هذا خلاف الواقع، كما تشهد به الأمثلة الكثيرة.

دليلان آخران على التفصيل:

وقد ينقدح في الذهن تقريب وجهين آخرين لهذا التفصيل:

أولهما: إنّّه عند الشكّ في المقتضي تكون له حصّتان: حصّة متيقّنة وأخرى مشكوكة، فنفتقد في الزمان الثاني - وهو اليوم الثلاثون من الشهر السابق بحسب مورد المسألة - إلى ركن الاستصحاب، وهو اليقين بالحالة السابقة.

وبتعبير آخر: إنّ الشكّ في الزمان الثاني - أي: الحصّة المشكوكة - عندما يتعلّق بالمقتضي يكون من الشكّ الساري ويكون مورداً لقاعدة اليقين، وليس الاستصحاب.

قد يقال: إنّ هذا التقسيم بين الحصّتين ليس عُرفياً، وليس له حدّ فاصل.

وجوابه: أنّه صحيح، لكن الوجدان العُرفي يتحسّس أنّه في أيّ الحصّتين؟ وهل هو في الحصّة المتيقّنة أم المشكوكة؟ وأنّ بناء العقلاء الذي هو دليل حجية الاستصحاب مستند إلى هذا الإحساس الوجداني بالاستمرار والبقاء.

ثانيهما: إنّهم لا يُجرون الاستصحاب في بعض صور الشكّ في المقتضي؛ وذلك عندما يكون الشكّ ناشئاً من حصول شبهة مفهومية في المستصحب، وبضميمة عدم الفصل بين صور الشكّ في المقتضي تكون النتيجة عدم جريان الاستصحاب عند الشكّ فيه.

كما في مسألتنا هذه؛ إذ أنَّ الشكَّ في دخول الشهر الجديد ناشئ من إجمال ما يتحقَّق به وأَنَّهُ هل تكفي فيه الرؤية في البلد البعيد أم يشترط فيه تحقق رؤية الهلال في البلد القريب؟ فإذا تحققت رؤية في بلد بعيد وشككنا في بقاء الشهر السابق أو انتفائه فلا يجري استصحاب بقاءه؛ لأنَّ الصحيح عدم جريان الاستصحاب في الموضوع الذي يكون مفهومه مشتبهاً، فهذا الشكُّ يُمكن تصوُّره على أَنَّهُ شكٌّ في مقتضي بقاء الشهر السابق، وأَنَّهُ هل له قابلية البقاء فيما لو اشترطنا الرؤية في البلد القريب أم ليست له ذلك فيما لو اكتفينا برؤيته في البلد البعيد؟

ومثاله الآخر: ما لو شكَّ في أنَّ الغروب الذي جُعل غاية لصلاة الظهرين هل هو استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقية؟ فهذه شبهة مفهومية حكمية، وهي من موارد الشكِّ في المقتضي. وقد قلنا بعدم جريان الاستصحاب في موردها.

فهذا التقريب يُمكن أن يكون دليلاً على التفصيل أو نقضاً على إطلاقهم جريان الاستصحاب عند الشكِّ في المقتضي.

إِلفات: لقد نقض بعض الأعلام على الشيخ الأنصاري قُدُّشُ بموارد أجرى فيها الاستصحاب، وهي من الشكِّ في المقتضي^(٢١)، فيكون قد خالف بذلك مختاره في التفصيل.

ويُمكن الدفاع عن الشيخ بمنع كونها من هذا الباب، ولا نريد الإطالة في سردها ومناقشتها، ونذكر أحدها، وهو مرتبط بمسألتنا، قال السيد الخوئي قُدُّشُ: «كما إذا شكَّ في ظهور هلال شَوَّال، فإنَّ الشكَّ فيه من قبيل الشكِّ في المقتضي؛ لأنَّ الشكَّ - في ظهور هلال شَوَّال - في الحقيقة شكٌّ في أنَّ شهر رمضان كان تسعة وعشرين يوماً أو لا، فلم يُحرز المقتضي من أوَّل الأمر، مع أنَّ الشيخ قائل بجريان الاستصحاب فيه، بل

التفصيل في حجية الاستصحاب بين الشك في الرفع والشك في المقتضي

الاستصحاب مع الشك في هلال شوال منصوص بناءً على دلالة قوله **تَدُئُ**: (صم للرؤية وأفطر للرؤية) على الاستصحاب^(٢٢)، وقال الشيخ الفياض (دام ظله الشريف): «إلا أنه - أي: الشيخ الأنصاري **تَدُئُ** - في مقام التطبيق لم يلتزم به حرفياً في تمام الموارد؛ إذ أنه **تَدُئُ** بنى على جريان استصحاب بقاء شهر شعبان إذا شك في بقاءه من جهة الشك في رؤية الهلال، أو بقاء شهر شوال، مع أن هذه الموارد من الشك في المقتضي»^(٢٣).

أقول: من الواضح أن المورد من الشك في الرفع، وهي رؤية الهلال التي ينتهي الشهر السابق بتحققها، وإلا فإن الشهر له قابلية الاستمرار للزمان الثاني وإكمال العدة إذا لم يُر الهلال، والرواية التي ذكرها دالة على ذلك، أي: على عكس ما ذكروه.

وبتعبير آخر: إن الشك في دخول الشهر الجديد له منشأان:

الأول: الشك في رؤية الهلال أصلاً، وهذا من الشك في الرفع؛ لأن الشهر فيه مقتضي البقاء إلى اليوم الثلاثين وإتمام العدة إذا لم ير الهلال.

الثاني: الشك في كفاية رؤية الهلال المتحققة في بلد لشبوته في بلد آخر غير متحد معه في الأفق، فهنا يوجد يقين برؤية الهلال، وإنما الشك في المقتضي؛ لأننا لا نعلم بقابلية الشهر على البقاء في مثل هذه الحالة؛ لاحتمال كفاية الرؤية في البلد البعيد.

فالمستشكل اعتبر إجراء الاستصحاب في الصورة الأولى نقضاً على الشيخ الأنصاري، وهي ليست كذلك؛ لأنها من الشك في الرفع.

أهم نتائج البحث:

١- أن الصحيح في المراد بالمقتضي استعداد المتيقن السابق للبقاء وترتيب الآثار عليه في الزمان الثاني لو حُلّي وطبعه.

٢- قصور أدلة حجية الاستصحاب - المتمثلة ببناء العقلاء والأخبار - عن إفادة الإطلاق وشمول صورة الشك في المقتضي.

أ- أمّا بناء العقلاء فإنّه دليل لبي يقتصر به على القدر المتيقّن، وهو حالة الشك في الرافع.

ب - وأمّا الروايات فيقع الاستدلال بها؛ إمّا لأنّ موردها الشك في الرافع مع إحراز المقتضي كصحيحتي زرارة، وإمّا لكون الروايات إرشادية الى بناء العقلاء الفاقدة للإطلاق، وإمّا لأنّ النقص في قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) لا يصدق إلا على ما له قابلية البقاء.

٣- ردّ الاستدلال على إطلاق الاستصحاب بصحيفة عبدالله بن سنان وبرواية إسحاق بن عمار؛ إمّا بالחדشة في الدلالة أو السند.

٤- عدم تمامية محاولة السيّد الخوئي لإثبات حجية الاستصحاب مطلقاً بالتوسّل بالتعبّد الشرعي، وأيضاً عدم تمامية دعوى نفي وجود حالة الشك في المقتضي وأنّ الحالة سالبة بانتفاء الموضوع كما حُكي عن المحقّق الحليّ في المعارج.

٥- إبداء وجهين آخرين لإثبات حجية الاستصحاب في موارد الشك في الرافع دون الشك في المقتضي:

أ- إنّ الشك في الزمان الثاني - أي: الحصّة المشكوكة - عندما يتعلّق بالمقتضي يكون من الشك الساري ويكون مورداً لقاعدة اليقين، وليس الاستصحاب.

ب - عند عدم الفصل بين صور الشك في المقتضي تكون النتيجة عدم جريان الاستصحاب عند الشك فيه؛ لأنّهم لا يُجرون الاستصحاب في بعض صور الشك في المقتضي عندما يكون الشك ناشئاً من حصول شبهة مفهومية في المستصحب.

٧- بيان بعض التطبيقات الفقهية للمسألة، كما في مسألة الشك في دخول الشهر الجديد إذا كان ناشئاً من إجمال ما يتحقق به وأنه هل تكفي فيه الرؤية في البلد البعيد أم يشترط فيه تحقق رؤية الهلال في البلد القريب؟، وكما لو شك في أن الغروب الذي جعل غاية لصلاة الظهرين هل هو استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقية؟ فهذه شبهة مفهومية حكمية، وهي من موارد الشك في المقتضي التي لا يجري الاستصحاب في موردها.

٨- عدم وجاهة توجيه الإشكال على الشيخ الأنصاري رحمته الله - وأنه قد خالف بذلك مختاره في القول في التفصيل في جريان الاستصحاب - بموارد أجرى فيها الاستصحاب، وهي من الشك في المقتضي، وأن الصواب كونها من موارد من الشك في الرفع.

الهوامش

- (١) راجع: الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٦٦٧. الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٣٩٠، طبعة مؤسسة آل البيت (عليه السلام) الخوئي، موسوعة السيد الخوئي (عليه السلام): ٤٨: ٢٣. الهاشمي الشاهرودي، بحث في علم الأصول ٦: ١٥٤. البجنوردي، منتهى الأصول ٢: ٥١٠. الحكيم، عبدالصاحب، منتقى الأصول (تقارير السيد محمد الروحاني) ٦: ٥٨. الفياض، محمد إسحاق، المباحث الأصولية ١٢: ٤١٥.
- (٢) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، ب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.
- وعن عبدالله بن بكير عن أبيه، قال: قال لي أبو عبدالله (عليه السلام): (إذا استيقنت أنك قد أحدثت فتوضاً، وإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت). [المصدر السابق: ٢٤٧، ب ١، ح ٧].
- (٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، ب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ١، وانظر: ٤٧٧، ٤٨٢، ب ٤١، ٤٤.
- (٤) المصدر السابق ٣: ٥٢١، كتاب الطهارة، ب ٧٤ من أبواب النجاسات، ح ١.
- (٥) الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٥٧٤ - ٥٧٥.
- (٦) كما في رد صاحب الكفاية (عليه السلام) على الشيخ الأنصاري (عليه السلام)، وتبعه غيره [راجع: كفاية الأصول: ٣٩٠ من طبعة مؤسسة أهل البيت (عليه السلام)].
- (٧) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٥٢١، باب ٧٤ من أبواب النجاسات، ح ١.
- (٨) المصدر السابق ٨: ٢١٢، باب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢. الصدوق محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه ١: ٣٥١، ح ١٠٢٥.

(٩) الحائري، كاظم، مباحث الأصول، ق ٢، ج ٥: ١٤٥. الهاشمي الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأصول ٦: ٨٦.

(١٠) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٥٢٢، ح ١٤٨٥، وفيه: «وفي العلل التي تُروى عن الفضل بن شاذان النيسابوري رحمته الله ويُذكر أنه سمعها من الرضا عليه السلام أنه (إنما جعل يوم الفطر العيد...)».

(١١) تقرير بحث السيد السيستاني، محاضرة بتاريخ ٦ / ذي القعدة / ١٤١٧ هـ.

(١٢) الحائري، كاظم، مباحث الأصول (تقاريرات أبحاث السيد محمد باقر الصدر) ق ٢، ج ٥: ١٤٨.

(١٣) الفيّاض، إسحاق، المباحث الأصولية ١٢: ٢٢٨.

(١٤) الحائري، بحوث في علم الأصول ٦: ٨٦. الهاشمي الشاهرودي، مباحث الأصول ق ٢، ج ٥: ١٤٨.

(١٥) المصدران السابقان.

(١٦) الخوئي، موسوعة السيد الخوئي ٤٨: ٣٢ - ٣٣.

(١٧) الصدوق، الخصال: ٤٦٠. الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٢٤٧، باب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ٦.

(١٨) وأوردها بنفس التحريف في (بحوث في علم الأصول ٦: ١٦٤)، ولعلّه نقلها عن السيد الخوئي رحمته الله.

(١٩) عرض الشهيد الصدر الأوّل رحمته الله جملة منها (راجع مباحث الأصول).

(٢٠) الهاشمي، بحوث في علم الأصول ٦: ١٥٤.

(٢١) الخوئي، موسوعة السيد الخوئي ٤٨: ٣٣ - ٣٤. الفيّاض، المباحث الأصولية ١٢: ١٩.

(٢٢) المصدر السابق.

(٢٣) المباحث الأصولية: ٤٢٠/١٢.

ثبوت هلال شهر ذي الحجة وإجزاء المتابعة لحكم القاضي

القسم الأول

□ آية الله الشيخ محمد أمين المامقاني(*)

خلاصة البحث:

تصدى الباحث الموقر في هذا المقال لبحث إحدى المسائل التي تعمّ بها البلوى، وهي فيما لو ثبت هلال ذي الحجة عند قاضي الديار المقدسة وحكم على أنّ يوم عرفة كذا وهو لم يثبت عند الإمامية فما هو حكم المتابعة له في المواقف وسائر المناسك تكليفاً أي هل يجوز أو لا ووضعا، أي: هل يكون مجزياً أو لا.. وقد انعقد البحث بعد بيان المسألة وتاريخها والأقوال فيها في صورتين.. والمنهج المعتمد هو المنهج الاجتهادي الأصولي بما يشتمل عليه من وسائل إثبات وجدانية وتعبدية، وبما يضمّ من ظرائف رجالية تتعلق بعملية الاستنباط..

الكلمات المفتاحية:

ثبوت الهلال، شهر ذي الحجة، حكم القاضي، إجزاء مناسك الحجّ، الوقوفان، أعمال منى، الأضحي

(*) أستاذ البحث الخارج في الحوزة العلمية - النجف الأشرف.

مقدمة:

حيث إنّ غالب أعمال الحجّ مقيّدة بوقتٍ مخصوص من أيام شهر ذي الحجة، فيحسن من كلّ مكلف: الاستهلال بشخصه، ويجب تحقّق الحاجّ من عموم المؤمنين الثقة عن بدو شهر ذي الحجة ويوم عرفة والعيد ليضبط مناسكه في أوقاتها.

بيان المسألة وحكمها فتوائياً:

فإذا ثبت الهلال عند قاضي الديار المقدّسة وحكم على أنّ يوم عرفة كذا وهو لم يثبت عندنا كذلك لعدم موافقته موازين ثبوت الهلال عندنا - فلا ريب في جواز متابعتهم في المواقف من حيث الوقت، بل المخالفة وترك الوقوف معهم حرام، لكن في إجزائه وكفايته خلاف وإشكال، وهنا صورتان:

الصورة الأولى: أن يحتمل المكلف أو يظنّ مطابقة قضائه للواقع فيصحّ وقوفه معهم ومناسكه، ويرتّب آثارها، وتجزيه حجّته جرياً على التقية الاضطرارية.

الصورة الثانية: أن يتيقّن المكلف بعدم مطابقة قضائه للواقع ويعلم بمخالفة عرفتهم وعيدهم للواقع، ولا يبعد صحة وقوفه وتنسكه معهم إذا كان مضطراً لم يجد مخلصاً، فيجب عليه الوقوف معهم في عرفة ومزدلفة متابعاً.

وإذا أمكنه التخلّص من أذى الظالم تعيّن عليه الحضور في عرفة ومزدلفة - ولو مسّاه: كأن يخرج إلى مكّة يوم عرفة حسب الموازين الشرعية عندنا ثمّ يتوقّف في عرفات دقائق عشرة مثلاً بقصد النسك متقرباً إليه سبحانه، ويذهب إلى مزدلفة بين الطلوعين ويحضرها دقائق عشرة أيضاً، فيدرك مسّى الوقوف فيهما إذا أحرز أن لا يناله ضرر، أو يحاول التخلّص والإعتذار عند المساءلة.

وأما إذا خاف الضرر أو لم يتيسر له إدراك الوقوفين أو أحدهما فالظاهر إجزاء وقوفه معهم وصحة حجّه، وإن كان الأولى والأحوط إعادة حجة الإسلام مع محاولة التخلّص وإدراك مسعى الوقوفين أو أحدهما في زمانه المعين شرعاً. هذا بحسب مقام الفتوى.

بيان الاستدلال لحكم المسألة:

وأما بحسب مقام الدليل، فنقول: لا يخفى أنّ هذا المبحث مهمّ جداً في عصورنا ومحلّ ابتلاء الحجيج في الخارج كثيراً، فلذا نعتني به ونطيل بحثه بأمل الفائدة والإفادة:

١- قال الله سبحانه: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾^(١)، وهذه آية تشريع وجعل إهلال الأهلة وبزوغ الأعمار مواقيت للناس، وهي جمع ميقات، أي: الوقت المضروب لفعل المكلف، حيث جعل سبحانه الأهلة ميقاتاً لحجّ الناس وصومهم وفطرمهم وحلول آجال ديونهم وكفاراتهم وعِدَد نساءهم وحملهنّ ونحو ذلك من أفعال المكلفين.

وحيث إنّ الحجّ ركن عظيم في دين الإسلام، وهو واجب مؤقّت بأشهر مخصوصة ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾^(٢)، ومناسكه محدّدة بأيام خاصّة - التاسع والعاشر من ذي الحجة وما بعدهما - فنحتاج أكيداً لضبط التاريخ القمري وبدو شهر الحجّ، كما نحتاجه في بدو شهر رمضان وختمه للصيام والإفطار.

وحيث إنّ عمدة مناسك الحجّ - الوقوفين بعرفة ومزدلفة، ورمي الجمار وذبح الهدي، ومبيت منى - مؤقّت محدّد بيوم معيّن أو أيام معيّنة من شهر ذي الحجة، فينبغي لكلّ حاجّ ضبط بدو شهر ذي الحجة، ويحسن به التفحص من إخوانه المؤمنين المستهلّين

لهلال ذي الحجة، كما يحسن منه الاستهلال؛ وذلك لكي يضبط بدو شهره وتعيّن عنده أيامه ليأتي بمناسك الحج المؤقتة في وقتها المعين إن أمكن.

نعم، لا يجب الاستهلال وجوباً معيّناً على مكلف وإن نُسب إلى بعض الأعلام وجوب الاستهلال لشهور رمضان وشوّال وذي الحجة - على ما ببالي - وذلك لعدم الدليل الواضح على وجوبه، يكفيننا عدم اشتهاار فتوى وجوبه، وهو أمر عظيم الشأن شديد الحاجة والابتلاء، فلو كان الاستهلال واجباً لاشتهاار الحكم الإلزامي وجاءت به الأخبار وشاع في كتب الفتاوى، فمن عدم اشتهااره يُعلم عدم الإلزام به.

إذن، يحسن بالمؤمنين الاستهلال عند احتمال بزوغ هلال رمضان أو شوّال أو ذي الحجة لاحتمال رؤية الهلال فيها، دون الليلة التي لا يحتمل رؤيته فيها كالليلة التي يحكم الفلكي - الراصد بآلاته العلمية الحديثة - حكماً قطعياً بعدم إمكان رؤية الهلال فيها بالعين المجردة.

ولا بدّ من تحديد الرؤية بالعين المجردة دون المسلحة بالآلات الحديثة - المكبرة أو المقرّبة - نعم يُمكن الاستعانة بها لغرض تعيين موضع الهلال مقدّمة للنظر إليه بالعين المجردة.

ويكفي تصدّي بعض المؤمنين للاستهلال والتحري والتفحص عن بدو شهر ذي الحجة مقدّمة لضبط التاريخ وأداء المناسك المؤقتة في وقتها الخاص وميعادها المعين، نعم لا بدّ لقاصد الديار المقدسة وناوي حج بيت الله تعالى من التفحص والتحري والتثبت عن يوم عرفة والعيد وأيام التشريق التي ألزمه الشارع المقدس بإتيان مناسك حجه فيها، ويكفيه للتفحص: استهلاله بشخصه أو استحصال نتائج استهلال المؤمنين للتحقق عن الأيام الشرعية المنوط بها أداء المناسك المشرفة.

٢- لكنّه إذا ثبت هلال ذي الحجة عند قاضي الديار المقدسة وحاكمها الغالب فقضى بأنّ اليوم الفلاني بدو ذي الحجة واليوم الفلاني يوم عرفة وفُرض عدم ثبوته عندنا بطريق من طرق ثبوت الهلال المعتمدة عندنا، فكان يوم عرفة عندهم يوم التروية عندنا - وهذا محلّ الابتلاء كثيراً في القرنين الأخيرين، وهذه مسألة تشتد الحاجة إليها ويعظم النفع من تحقيقها، فهل يُمكن الحكم بإجزاء الوقوفين معهم من دون أن يكون إخلالاً بالموقفين وهما ركنان في الحجّ؟

تاريخ المسألة:

ولم تكن هذه المسألة مطروحة في كلمات قدماء الأصحاب، ولعلّ أوّل من تعرّض لها - فرضاً فقهياً غير واقعي - هو الشهيد الثاني تدرّجاً في بحوث الإحصار والصدّ في مسالكه حين قال: (ومن هذا الباب ما لو وقف العامّة بالموقفين قبل وقته لثبوت الهلال عندهم - لا عندنا - ولم يُمكن التأخير عنهم لخوف العدو منهم أو من غيرهم فإنّ التقيّة هنا لم تثبت)^(٣).

وقد تعقّبه في الجواهر توجيهاً لعدم ثبوت التقيّة: (ولعلّه لأتّها في موضوع)^(٤)؛ وكأنّه من المفروغ عنه عندهما أنّ أحكام التقيّة مختصّة بالأحكام دون الموضوعات والمتعلّقات، وأنّ الوقوف مع السنّة في يوم عرفتهم وعيدهم بناءً على ثبوت هلال ذي الحجة وتعيّن يومي عرفة والعيد عندهم - هو من الموضوعات التي لا تجري فيها التقيّة.

وهكذا تعرّض محقق الجواهر^(٥) فرضاً: (لو قامت البيّنة عند قاضي العامّة وحكم بالهلال على وجه يكون يوم التروية عندنا عرفة عندهم فهل يصحّ للإمامي الوقوف معهم ويجزي لأتّ من أحكام التقيّة ويعسر التكليف بغيره؟ أو لا يجزي لعدم ثبوتها في

الموضوع الذي محلّ الفرض منه كما يوميء إليه وجوب القضاء في حكمهم بالعيد في شهر رمضان الذي دلّت عليه النصوص^(٦) التي منها: لئن أفطر يوماً ثمّ أقضيه أحبّ إليّ من أن يضرب عنقي، ولم أجد لهم كلاماً في ذلك، ولا يبعد القول بالإجزاء هنا إلحاقاً له بالحكم للخرج... وقد عثرت على الحكم بذلك منسوباً للعلامة الطباطبائي، ولكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه)، لكنّه قد استقوى خلافه في فتاواه: (لو حكم من ليس أهلاً للحكومة بهلال ذي الحجة على وجه يكون يوم التروية يوم عرفة لم يجز الوقوف معهم في الأحوط إن لم يكن أقوى)^(٧)، وقد وافقه جمع كبير كالشيخ الأنصاري وتلميذه السيدين الشيرازي والكوهكمري، وهكذا أفق الشيخ النائيني في مناسكه.

وفي قبالة قول بالإجزاء، حكاه في الجواهر عن السيد الطباطبائي بحر العلوم، واستقره في الجواهر نظراً وخالفه فتوى في مناسكه.

وقد فصل كثير ممّن عاصرناهم وسبقوهم بين ما لو علم المكلف وتيقّن من مخالفة قضاء الحاكم بالهلال مع الواقع فلا يجزي الوقوف معهم، وبين ما إذا لم يعلم - ظنّ أو احتمل - صحة قضائه ومطابقته للواقع فيجزي الوقوف معهم والمتابعة لهم، وقد تتبعت - فيما مضى قبل عشرين إلى ثلاثين سنة - ولاحظت عدداً من مناسك الفقهاء الماضين ورأيت هذا التفصيل عند أكثرهم.

تحقق مصداق العلم والظنّ بالمطابقة:

وينبغي الالتفات إلى تحقق مصداق العلم والظنّ بالمطابقة، فالذي يتوهمه بعض المتشرّعة وطلاب العلم من أنّ اختلاف يوم بيننا وبينهم مصداق للظنّ بالمطابقة، وإنّ اختلاف يومين هو مصداق للعلم بالمخالفة وعدم المطابقة.

وليس هذا هو المصداق الصحيح والمنشأ السليم لحصول العلم أو الظنّ أو الاحتمال؛ إذ قد يكون الاختلاف بسبق يومٍ واحدٍ لكنّه يُعلم بعدم مطابقة الموقف الرسمي للواقع ويتيقّن بمخالفة القضاء المعلن للواقع للعلم ببقاء القمر في المحاق أو اليقين بمضيّ يسير على خروجه من المحاق بنحو لا يُمكن رؤيته في الليلة الماضية حتى في مكّة.

وباختصار: حالة العلم والظنّ لا بدّ من نشوئهما من سبب عقلائي علمي مرتبط بنموّ القمر وحركته وإمكان رؤيته، ولا يُنات إحدى الحالتين بسبق يومٍ أو يومين.

الأقوال في المسألة:

وقد تحصّل أنّ الأقوال - من عصر صاحب الجواهر إلى يومنا الذي تسلّط فيه الحكّام على المواقف ومنعوا من تعدّد الوقوف - هي ثلاثة:

الأوّل: القول بعدم الإجزاء مطلقاً - اختاره جمع قليل من فقهاءنا في القرن الثالث عشر منهم محقق الجواهر في مناسك حجّه والمحقق القميّ في جامع الشتات^(٨).

الثاني: التفصيل بين العلم بمخالفة القضاء للواقع فلا يجزي، وبين احتمال أو ظنّ موافقة القضاء للواقع فيجزي الوقوف معهم متابعَةً لهم، ذهب إليه كثير ممّن عاصرناهم أو قاربوا عصرنا ورأينا تحريرهم للفرع في مناسكهم في زمان مضى.

الثالث: القول بالإجزاء مطلقاً حتى في صورة العلم بمخالفة قضاء الحاكم للواقع، ذهب إليه قليل من الفقهاء، ونُسب إلى العلامة الطباطبائي بحر العلوم تدنُّ واختاره بعض المعاصرين - السيدان الحكيم والخميني عليه السلام - وهو قريب عندنا.

إذن، عندنا حالتان:

تارة يحتمل المكلف صحة حكم القاضي وقضائه بيومي عرفة والعيد معيّناً على المسلمين القاصدين لحج بيت الله الحرام؛ بمعنى عدم قطع المكلف بمخالفة قضائه للواقع.

وتارة يقطع المكلف بفساد حكمه ومخالفته للواقع كما لو إطلع المكلف على خبر المراصد الفلكية الحديثة وعلم منها أنّ القمر في هذه الليلة لم يخرج من المحاق أو أنّه خرج منه ولا يُمكن رؤيته في الحجاز أو في مكّة وقت الغروب، وكما لو علم بعدم كون القضاء مطابقاً لموازين الثبوت الشرعي المقتضية لتأخّر رؤية الهلال عن الليلة المعيّنة أو علم بكون القضاء بالهلال ويوم عرفة على طبق ميزان غير صحيح أو مبنى فاسد شرعاً كالاكتفاء على من يدّعي رؤية الهلال مع جهالة حاله وعدم معرفة صدقه في شهادته وإخباره - كما هو مبنى البعض -.

والجامع: إمّا أن يحصل العلم القاطع عند المكلف ببطلان قضائه ببدو شهر ذي الحجة وبيومي عرفة والعيد بحيث يتيقّن أنّ ما قضى به أنّه يوم عرفة ليس بيوم عرفة واقعاً، أو لا يحصل له العلم القاطع بالبطلان.

والبحث تارة في الحكم التكليفي، أي: وجوب المتابعة وأداء المناسك والمواقف على طبق حكم قاضيهم، وأخرى في الحكم الوضعي، أي: إجزاء الوقوف وأداء المناسك على طبق قضائه من دون تدارك.

٣- التقية - بمعناها الفقهي - معناها: كتمان الحق تحذراً من الضرر المترقّب المتوقّع في موردها - سواء القول أو الفعل أو المعتقد، وفي الغالب يُصاحبها إظهار خلاف الحق موافقةً للغير المخوف منه ومتابعته في قولٍ أو معتقِدٍ أو عملٍ، فموضوع التقية هو الضرورة وتتقوّم بالاضطرار.

وتؤكد: جملة من أخبار التقية، نظير صحيحة الفضلاء المروية في الكافي: [التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله له]^(٩)، بل إن التقية الواجبة لما كانت متقومة بخوف الضرر والتوقي منه كان هذا موضوع الحكم الإلزامي حال التقية، فلا نحتاج إلى نص خاص أو دليل مخصوص في هذا الموضوع وفي ترتب حكمها عليه.

ولا ريب في رجحان المتابعة حال التقية وحسن الموافقة معهم، بل الظاهر من الروايات وجوبها تكليفاً وبقدر ما تقتضيه التقية من الموافقة عملاً وسلوكاً رفعاً للشقاق بين المسلمين وتقريباً للوفاق والتقارب بل والاتحاد، وقد تواترت الروايات عن أئمة الهدى عليهم السلام في أن التقية دينهم ودين آبائهم عليهم السلام؛ بمعنى أن سيرتهم جارية على التقية، وطريقتهم ماضية على وفقها، فليس لأحد مخالفة ما تقتضيه التقية وترك متابعتهم بعد ثبوت وجوبها وتأكيده في نصوص الأخبار.

ويترتب عليه: أنه إذا اقتضت التقية في الحج متابعتهم وجبت موافقتهم في مناسك الحج وعموم المواقف، وحرمت مخالفتهم بحسب ما تقتضيه التقية بمقتضى نصوصها المومى إليها، وهذا الحكم التكليفي لا إشكال فيه ظاهراً، ولعله لا خلاف فيه فتوائياً وعملياً.

وإنما الإشكال والخلاف في ترتب الحكم الوضعي - صحة النسك المخالف وإجزائه عن الواقع - فقد اختلفت فيه فتاوى المتأخرين ممن عاصرناهم أو سبقونا ومن حين تسلط الجهة الحاكمة في الحجاز وغلبة قضائهم وفرضه تعييناً على عموم المسلمين الوافدين لحج بيت الله، وقد سبق عرض أقوال ثلاثة لهم، ولا بد من البحث عنه وتحقيق الحق فيه ضمن الصورتين والحالتين المومى إليهما، نبدأ ببحث:

الصورة الأولى: ما إذا احتمل المكلف صحة حكم القاضي واحتمل مخالفته للواقع من دون أن يتيقنهما، فهل يحكم بصحة حجه المأني به تقية وإجزاء نسكه عن المأمور به الواقعي أم لا يجزي عنه؟

ربّما يقال بالصحة والإجزاء لوجوهٍ نعرض عمدتها:

الوجه الأول: السيرة المتشرّعية العملية، قال سيدنا الحكيم في (دليل الناسك) مستدلاً على الإجزاء: (ويقتضيه: السيرة القطعية في زمن الأئمة عليهم السلام على متابعتهم في المواقف)، وإستوضحها أستاذنا المحقق قدس سره في تقرير الطهارة^(١٠) وفي مجلس بحثه في الحجّ - لكنّه إلّزم بها في خصوص الموارد التي يعمّ الابتلاء بها كالوقوف معهم في عرفة ومزدلفة مع احتمال موافقة قضاء السلطة للواقع؛ فإنّها كثيرة الابتلاء في عصورهم عليهم السلام، ونقرّبها ببياننا:

إنّ أمر الحجّ والموقفين كان بيد السلطة الحاكمة طيلة مئتي عام - في عصر حضورهم عليهم السلام - وبعده على ما يظهر من التواريخ وكان احتمال مخالفة حكم القاضي بالهلال وبيوم عرفة احتمالاً قائماً في أكثر السنين وكان الأئمة عليهم السلام وأصحابهم مواظبين على الحجّ مهتمّين بممارسته وفعله خارجاً لو لم يكن عندهم مانع عن الحضور والمباشرة، وقد جرت سيرتهم عليهم السلام على حضور مناسك الحجّ والاهتمام بها والإكثار من الحجّ، كما جرت سيرة أصحابهم وتلامذتهم - الفقهاء الرواة الأخيار - طيلة مئتي عام حال حضورهم عليهم السلام، بل بعد غيبة مهديهم عليه السلام على المتابعة والوقوف معهم رغم احتمالهم مخالفة حكمهم بالهلال للواقع، ولم يُؤثر عن أئمة الهدى عليهم السلام الردع عن الوقوف معهم، ولم يُؤثر أمرهم بالاحتياط بالوقوف المتعدّد وبإتيان النسك ثانياً على طبق الواقع الذي يعتقدونه وبحسب الموازين الشرعية في ثبوت الهلال، وإلا لو كان

الاحتياط - بالوقوف في يوم عرفة واقعاً أو بحسب اعتقادهم وموازين ثبوت الهلال شرعاً - واجباً أو مستحباً - لظهر الحكم من الأئمة عليهم السلام أو من بعضهم ووردت به الأخبار، مع أنه لا يوجد له في الأحاديث أو التواريخ عين ولا أثر ولا في رواية واحدة - ولو ضعيفة -، وهذا دليل واضح على إجزاء الوقوف والمناسك مع أهل السنة.

أقول: هذا الاستدلال يتوقف قبوله منّا على الإذعان بثبوت السيرة وإنتاجها بمعنى استكشاف إمضاء الأئمة عليهم السلام للمتابعة والإجزاء وعدم لزوم التدارك بإعادة الحج أو تكرار الوقوف، فيا ترى هل توجد شواهد قطعية أو اطمأنينة على ثبوت السيرة وتحقيق الإمضاء؟

يظهر من بعض التواريخ والأحاديث وجود (أمير الحاج) في زمان المعصومين عليهم السلام، بل بعد غيبة مهديهم عليه السلام، فالمسعودي في أواخر الجزء الثاني من تأريخه (مروج الذهب) قد سمى من حجّ بالناس أميراً من أول الإسلام حتى عام (٣٣٥هـ)، أي: بعد انتهاء الغيبة الصغرى، كما يظهر من أخبار الحجّ في (وسائل الشيعة) وغيره: مواظبة الأئمة عليهم السلام واهتمامهم بأداء الحجّ في أعوامهم ما لم يكن عندهم مانع، ويُحتمل مخالفة قضاء الحاكم أو أمير الحجّ يومئذٍ لواقع يومي عرفة والعيد كما يُحتمل موافقة قضائه مع واقع يومي عرفة والعيد، لكن لا يقين بكون القضاء آنذاك دائماً هو خلاف الواقع أو خلاف الموازين الشرعية المعتمدة عندهم عليهم السلام لثبوت الهلال ويومي عرفة والعيد وفي تمام عصورهم عليهم السلام وأعوام حجّهم، وإنّما هو محتمل محضاً، نعم ليس الأمر بالشدة التي عليها حكّام الديار المقدّسة في الأعوام الأخيرة.

وبيان ثانٍ: لا ريب في اختلاط المسلمين على اختلاف مذاهبهم في الحجّ ومناسكه ومواقفه طيلة العصور الإسلامية ومنها عصور الأئمة عليهم السلام، ولا ريب في احتمال توافق

قضاء أمير الحاج أو الحاكم المتسلط في عصورهم عليهم السلام مع واقع الهلال وبدو الشهر ويومي عرفة والعيد وتطابقه مع الموازين الشرعية في ثبوت الهلال احتمالاً قوياً لاسيما في عصورهم عليهم السلام؛ حيث كان الفقهاء المؤثرون على السلطة في الغالب من الجمع المتشدد في أوقات الصلاة وثبوت الهلال وكان الحكام الأمويون والعباسيون والعثمانيون متأثرين بفتاواهم.

ويشهد لما ذكرنا: ما رأيته في بعض أخبار أوقات الصلاة من رواية صحيحة السند يقول فيها الإمام الصادق عليه السلام لذريح: [صل الجمعة بأذان هؤلاء؛ فإنهم أشد شيء مواظبة على الوقت] ^(١١).

وثمة مرسلتان مع صحيحة البزنطي عن خلاد حاكية عن تأخر صوم الخليفة العباسي أبي العباس السفاح لشك الناس - عموم المسلمين - في أول شهر رمضان ويزوغ هلاله مع اعتقاد الإمام الصادق عليه السلام أنه يوم من شهر رمضان ^(١٢) - مما يكشف عن فساد دعوى غلبة مخالفة الوقوف الرسمي في عرفة ومزدلفة في عصورهم عليهم السلام لما تقتضيه الموازين الشرعية لثبوت الهلال، كما يكشف عن صحة ما حكي عن الامويين والعباسيين - تبعاً للخلفاء السابقين عليهم - أنهم كانوا يتشددون في ثبوت أهلة الصوم والحج، حيث كانوا يتبعون في غالب الأحوال فتاوى أبي حنيفة وأتباعه وأشباهه من الفقهاء المتشددين في أمر الهلال وثبوتهم في شهور رمضان وشوال وذي الحجة، وكانوا يلتزمون بثبوتهم بالرؤية من متعدد بعدد القسامة - خمسين رجلاً - لا أن يثبت عندهم هلال رمضان بمجرد دعوى شاهد واحد لرؤية الهلال في ثبوت بدو شهر رمضان كما عليه المذهب الحنبلي الذي تعمل به هيئة الحج الشرعي في عصورنا.

يُضاف إلى ذلك: أنه في عصور الأئمة عليهم السلام قد توارد جمع من الحكّام والمتسلّطين على الديار المقدّسة وأشخاص متعدّدين أمراء للحج، وهم صنفان: فيهم المتشدّد وفيهم المتسامح، ولا أظنّهم جميعاً أشدّاء أو أنّ شدّتهم تبلغ درجة السلطنة المطلقة المستبّدة المانعة عن تعدّد الموقف أو عن الاحتياط في الوقوف في يومين، كما لا أظنّ كثرة الاختلاف في ثبوت الهلال وتحديد يومي عرفة والعيد بلحاظ تشدّد الخلفاء في أمر الهلال في الغالب كما حكي في بعض التواريخ.

والحاصل باختصار: إنّه ليس في عصور الأئمة عليهم السلام والعصور المتأخّرة شاهد واضح أو علم قاطع على تخالف القضاء بالهلال أو بعرفة مع الواقع أو مع الموازين الشرعية.

وعلى فرض العلم بالتخالف يُحتمل تعدّد الوقوف وإستقلالية الحجيج في الوقوف - كلّ جماعةٍ تعمل حسب معتقدها - وهذا محتمل قريب، بل قد سمعت - فيما مضى - أو قرأت أنّ المسلمين عموماً - في القرن الثالث عشر - كانت تتعدّد مواقفهم في عرفة ومزدلفة حسب تقليدهم أو فتياً إمام مذهبهم من دون منازع أو سلطان مانع، ولعلّ في عصور الأئمة عليهم السلام كذلك، أي: كان يتعدّد الموقف عند الحجيج المسلمين حسب اختلاف المذاهب وفتاواهم، وقد عرفت الإمامية والحنفية - في الغالب - بتأخّرهم عن عموم المسلمين بلحاظ بناء فقهاءهم على التشدّد في ثبوت الهلال بالرؤية.

وقد نقل (فريد وجدي) في دائرة معارفه^(١٣) حكايةً عن محمّد ليبب في كتابه (الرحلة الحجازية): أنّه (إذا ثبت يوم التاسع من عرفة عند القاضي ذي الصبغة الشرعية وقف جميع المسلمين إلا الشيعة إذا حصل عندهم أدنى شكّ في رؤية هلال ذي الحجة

وقفوا يوم التاسع والعاشر احتياطاً)، ممّا يكشف عن تشدّد الإمامية عبر العصور حسب مذهبهم الفقهي وتمسّكهم بالحديث المحمّدي المشهور بين جميع المسلمين: [صم للرؤية وافطر للرؤية]^(١٤)، ولعلّ الحجيح - في العصور السابقة لاسيما عصورهم عليهم السلام - كانوا مستقلّين في الوقوف بعرفة ومزدلفة وكانت تتعدّد مواقفهم - كلّ جماعةٍ حسب تقليدهم - حتى جاء الحكّام الأواخر بسلطتهم الإجرائية فمنعوا تعدّد الموقف وفرضوا الوقوف في عرفة حسب قضاء قضائهم، فصار الاختلاف في مبدأ الشهر ويومي عرفة والعيد محلّ ابتلاء المؤمنين.

نعم، الغريب - والذي يقف عنده الفقيه المتتبع متحيّراً - هو عدم تعرّض الكتب الفقهية الموسّعة طيلة قرون إلى زمن شهيد (المسالك) للفرع المبحوث، كما أنّه لا يُدرى هل كان أتباع أئمة أهل البيت عليهم السلام مستقلّين في الموقفين والمناسك كما هم مستقلّون في صوم بدو رمضان وإفطار العيد في عموم أقطارهم، فانظر المبسوط والتذكرة ونحوهما من الكتب الفقهية المفصّلة التي تعرّضت لفروع فقهية نادرة جدّاً ولم تتعرّض لفرع مخالفة حكم قاضي الديار بالهلال أو بالموقفين للواقع واقتضاء التقية للوقوف معهم، مع استمرار منصب (أمير الحاج) عندهم وتولّي أهل السنّة والجماعة سدانة البيت الحرام والمواقف، ومن الواضح احتمال تخالف قضاء أمير الحاج بالهلال ويومي عرفة ومزدلفة مع الموازين الشرعية للثبوت عندنا.

يُضاف إليه: ما ذكرنا من اختلاف السنين وحال الامراء في الشدّة والتسامح - في ثبوت الهلال ويومي عرفة والعيد - ممّا يؤكّد ذلك كلّ قصور السيرة عن إثبات إجزاء الوقوفين إذا علّم عدم موافقة القضاء بيوم عرفة مع الواقع أو مع موازين ثبوت الهلال المعتمدة.

وعلى فرض التنزل وتسليم استقرار السيرة على المتابعة والإجزاء في عصورهم عليهم السلام فإمضاؤها - وهو العمدة في الحجية - غير محرز، لسكوت الروايات تماماً - الصحيحة والضعيفة - عن التعرض لصورة مخالفة قضائهم بالهلال ويومي عرفة والعيد وعدم توافقه مع الواقع.

والمتحصّل: عدم انكشاف حجّة السيرة وإمضاؤها؛ لقصورها عن إثبات الإجزاء بفعل عدم الشاهد الواضح على انعقادها وتحقيقها في عصورهم عليهم السلام، وبفعل عدم إحراز الشاهد على امضاءها على فرض تسليمها.

هذا تمام كلامنا في الوجه الأول المستدلّ به على إجزاء المتابعة.

الوجه الثاني: التمسك بدليل الاضطرار لإثبات إجزاء المتابعة، وهو ما ورد في بعض روايات التقية، وعمدتها صحيحة الفضلاء^(١٥) المروية في (أصول الكافي) بسند صحيح عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: [التقية في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحله الله له]، ورواها البرقي في (المحاسن) بصياغة: [التقية في كلّ شيء، وكلّ شيء اضطرّ إليه ابن آدم فقد أحله الله له]، وتقريب الاستدلال بها: إنّ التقية والاتقاء خوفاً وتحذراً ممّن يُخشى ضرره وارد في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم، وقد أحلّ الله له الحرام أو ترك الواجب ممّا اضطرّ إليه.

ونطبّقه على ما نحن فيه ونقول: لا ريب في أنّ الوقوفين في عرفة ومزدلفة وأداء مناسك منى متقيّدة بزمان مخصوص ووقت محدّد، وهي واجبات ليس الحاجّ مضطراً إلى ترك واحدة منها، وإنّما الذي يضطرّ إليه ابن آدم هو التقيد بالزمان المخصوص الذي تقيد به الوقوفان الواجبان وبعض مناسك الحجّ الواجبة كالذبح والرمي ونحوهما، فإذا

صدرت المناسك من ابن آدم وهو مضطرّ إلى ترك التقيّد بالزمان المعيّن أو المكان المعيّن كان حلالاً عليه صحيحاً منه مرفوعاً عنه التقيّد لأجل الاضطرار.

نعم، ظاهر الإحلال بوحده: [أحلّه الله] هو الحلّ التكليفي دون الحكم الوضعي - الصحة والإجزاء - . لكنّه قد دلّت بعض الروايات الصحيحة على عموم دليل الاضطرار وحلّ المضطرّ إليه للحرام النفسي وترك الواجب الضمني - ترك الجزء أو الشرط - حال الاضطرار.

وهذه الروايات هي معتبرتا سماعة وأبي بصير في المريض يصليّ إيماءً أو يسجد على ما تمسكه المرأة له، قال (عليه السلام): [لا بأس بذلك، وليس شيء ممّا حرم الله إلا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه] (١٦) ومعتبرة محمد بن مسلم السائل عمّن يضطرّه المرض إلى الاستلقاء وقد رخصه (عليه السلام) في الصلاة مستلقياً، ثم قرأ قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (١٧)(١٨)، فإنّ ظاهر هذه الروايات: التطبيق المعصومي العملي لدليل الاضطرار إلى (فعل الحرام) على ما هو (ترك واجب ضمني)، ومفادها رفع تقيّد السجود بمباشرة الأرض ومماسّتها، أو القيام والاستلقاء في الصلاة.

وبتعبير ثانٍ: ظاهر الروايات هو الكشف واضحاً عن المراد الجدي من الحرام في دليل الاضطرار وأنه يعمّ ترك الواجب النفسي أو الضمني كما يعمّ ما هو حرام نفسياً، وهذا ينطبق على ما نحن فيه؛ فإنّ ترك الوقوفين في الوقت المخصوص وعدم التقيّد بالزمان المعيّن هو ترك لواجب ضمني حال الاضطرار، وليس شيء ممّا حرم الله إلا وقد أحلّه وصحّحه لمن اضطرّ إليه.

نعم، هذا التقريب يتوقّف على الإلتزام بانحلال الأمر المركّب حسب قيوده وشروطه - نظير خصوصية الزمان أو خصوصية المكان أو نحوهما من القيود المأخوذة في واجب

الوقوف بعرفة أو مزدلفة أو واجب الذبح أو نحوها من واجبات الحج -، ولا مانع منه ولا محذور في التزامه كما أوضحناه في مباحثنا الأصولية.

وإذا أضيف لما تقدّم: ما هو ظاهر الأخبار المعتبرة من أنّ الإحلال هنا تكليفي ووضعي، أي: الصحة وإجزاء العمل الناقص المأتي به اضطراراً وعدم لزوم التدارك بإعادة أو قضاء أو نحوهما، فيتحصل: أنّ دليل الاضطرار يُفيد إجزاء العمل الناقص المضطرّ إلى نقصه.

ويمكننا تأييد أو تأكيد سقوط التقييد بالزمان الخاص برواية معتبرة ظاهراً وحسب المبنى المختار، وهي ما رواه الشيخان في (الكافي) و (التهذيبين) بسندٍ صحيحٍ أعلائي إلى عبد الأعلى مولى آل سام، وهذا الراوي ممّن اختلفت أنظارهم في قبول روايته أو عدم قبولها واختلفت مداركهم في القبول وعدمه، والمختار قبولها، ووجه قبولنا روايته: هو أنّ الظاهر اتحاد (عبد الأعلى مولى آل سام) مع (عبد الأعلى بن أعين) الذي وثّقه الشيخ المفيد وصفوان بن يحيى الذي روى عنه مباشرةً، ويشهد بالاتّحاد: تصريح الشيخين الجليلين الكليني والطوسي في بعض روايات كتاب النكاح بعنوان (عبد الأعلى بن أعين مولى آل سام)^(١٩).

ولا يضرّ بظهور اتحادهما من الشيخين الخبيرين: ما أشكله أستاذنا المحقق قدس في معجم رجاله^(٢٠) من أنّ غاية ما يُستفاد من عبارة الشيخين أنّ عبد الأعلى مولى آل سام هو ابن أعين، وهذا لا يثبت الاتحاد؛ لاحتمال توافق اسم أب (عبد الأعلى بن أعين العجلي) مع أب (عبد الأعلى مولى آل سام)، فيبقى احتمال تغاير المسمين بالاسم قائماً لا مدفع له.

ويؤكّد احتمال التغاير: عدّ الشيخ الطوسي كلاّ منهما عنواناً مستقلاً في رجاله ضمن أصحاب الصادق عليه السلام، وهو أمانة التعدّد.

ويرد عليه: أنّ رجال الشيخ الطوسي حسبما يعرفه الخبراء ليس منظماً محققاً، وفيه تتكرر الأسماء المتحدة كثيراً ويتعدّد ذكر الراوي الواحد واضحاً للعيان وعند الخبراء، فلا يكشف عدّ العنوانين مرتّين في موضع متقارب في أصحاب الصادق (عليه السلام) عن تعدّدهما واقعاً، وقد أوضحنا في بحثنا الأصولية - في ملحقات مباحث الخبر الواحد - شواهد عدم تصدّي الشيخ الطوسي لتحقيق الأسماء المكتوبة في رجاله، وأنّ ظاهره الاهتمام بإحصاء أسماء الرواة وتدوينها وجمعها من دون تحقيق الوحدة أو التعدّد أو نحوهما ممّا يُوجب الضبط والانتظام.

ويؤكّد اتحادهما: كون الاسمين في رجال الشيخ وغيره موصوفين بالكوفي؛ فإنّه يُقوّي احتمال الوحدة.

ويُضاف إليه: عدم معروفة تعدّدهما من أسانيد الأخبار أو من كلمات علماء الرجال بشاهد معتبر، بل قد يظهر ارتكاز الاتحاد عندهم؛ فإنّ للكشي رواية ينتهي سندها إلى (عبد الأعلى)، وهي تفيد علوّ شأنه في الاعتقاد والمناظرة مع المخالفين وقد جعلوها في ترجمة مولى آل سام، ومن المحتمل كونه العجلي - لو اعتقدوا تعدّد الاسم من دون ذكر شاهد على إرادة الأوّل - فلو لم يكن اتحادهما مرتكزاً في أذهانهم لتردّدوا في المقصود من (عبد الأعلى) هل هو العجلي أم مولى آل سام.

ولمّا كان الظاهر أو الأقرب اتحاد الاسمين وعدم تعدّدهما كان مدح الشيخ المفيد للعجلي ورواية صفوان عنه دليل اعتبار خبره وقبول روايته عندنا حسب المبنى المختار من عدم رواية صفوان عن غير الثقة.

والرواية تتضمّن سؤالاً من أبي عبد الله (عليه السلام): عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال (عليه السلام): [يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ، قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢١)، إمسح عليه]^(٢٢)،

وهي تدلّ بوضوح على أنّ واجب المسح في الوضوء - وهو متقيّد بمسح البشرة - قد ارتفع التقييد بالبشرة عند الحرج حسبما يُفهم من كتاب الله عزّ وجلّ.

ويبدو من هذه الرواية: صحة التفكيك بين القيد والمقيّد لدليل الحرج وصحة انحلال الأمر بالوضوء المركّب، وهكذا ما نحن فيه نُفكّك حال الضرورة بين القيد - الوقت المخصوص - وبين أصل الوقوف بعرفة ومزدلفة وهو وجوب مقيّد بوقتٍ مخصوص؛ لدليل الاضطرار.

لا يُقال: إنّه إذا سقط القيد - خصوصية الزمان - في الواجب المقيّد بالزمان فلا بدّ من الحكم بصحة الحجّ بكلّ وقوف في عرفة ومزدلفة وفي أيّ زمان كان، فيكون الأمر بالوقوف موسّعاً زماناً غير متضيّق لسقوط تقيّده بالقيد الزماني المخصوص.

فإنّه يُقال: ليس القيد الزماني ساقطاً على كلّ تقدير أو على نحو الإطلاق، بل يسقط بقدر ما تقتضيه الضرورة - وهو اليوم التاسع المحدّد لواجب الوقوف بعرفة واليوم العاشر من ذي الحجة المحدّد لواجب الوقوف بمزدلفة ومناسك منى بحسب معتقدينا والموازين الفقهية المعتمدة لدينا - ولازمه: الإلتزام بالوقوف معهم اضطراراً وفي اليوم الذي يقفونه سابقاً على الموعد الذي نعتقده يوم عرفة ويوم مزدلفة ومناسك منى.

وبهذا الطريق الاستدلالي - الذي رفعنا اليد فيه عن قيد الزمان في موقفي عرفة ومزدلفة - نرفع اليد عن قيد الزمان والمكان في واجب الذبح في منى في حجّ التمتع مقيّداً بالاضطرار إلى الذبح خارج منى تقيّة مع عدم المندوحة لتعدّد إيقاع الذبح داخل منى - كما في أعوامنا هذه - خوفاً من الضرر وتحذراً عنه؛ فإنّ قيد المكان الخاصّ أو الزمان المعيّن يسقط بالاضطرار.

ولا بدّ من إلزام الذبح بالمكان الأقرب لمنى فالأقرب أو المكان المتعارف إيقاع الذبح فيه وتستدعيه الضرورة شريطة أن يكون داخل منطقة الحرم الشريف، والإحلال يعمّ الوضع ويُفيد الإجزاء والصحة واقعاً، أي: ينقلب الحكم الواقعي الأولي حال التقية والاضطرار إلى حكم واقعي ثانوي حسبما تقتضيه التقية.

الهوامش

- (١) البقرة: ١٨٩.
- (٢) البقرة: ١٩٧.
- (٣) مسالك الأفهام ٢: ٣٩١.
- (٤) جواهر الكلام ٢٠: ١٢٥.
- (٥) المصدر السابق ١٩: ٣٢.
- (٦) وسائل الشيعة ٧: ب ٥٧ من أبواب ما يُمسك عنه الصائم.
- (٧) هداية الناسكين من الحجاج والمعتمرين: ١٤١.
- (٨) جامع الشتات - كتاب الحج: ٦٦.
- (٩) وسائل الشيعة ١١: ب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف، ح ٢ وغيره.
- (١٠) التنقيح ٤: ٢٩٢.
- (١١) وسائل الشيعة ٤: ب ٣ من أبواب الأذان والإقامة.
- (١٢) المصدر السابق ٧: ب ٥٧: من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٤، ٥، ٦.
- (١٣) دائرة معارف القرن العشرين ٦: ٣٧١.
- (١٤) وسائل الشيعة ٧: ب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان. سنن ابن ماجه كتاب الصيام: ب ٧.
- (١٥) وسائل الشيعة ١١: ب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف، ح ٢.
- (١٦) المصدر السابق ج ٤: ب ١ من أبواب القيام في الصلاة، ح ٦، ٧.
- (١٧) البقرة: ١٧٣.
- (١٨) وسائل الشيعة ٤: ب ٧ من أبواب القيام في الصلاة: ح ١.

(١٩) فراجع: الكافي ٥: كتاب النكاح، باب فضل الأبرار، ح ١. التهذيب ٧، باب اختيار الأزواج، ح

١٥٩٨.

(٢٠) معجم رجال الحديث ٩: ٢٦٦.

(٢١) الحج: ٧٨.

(٢٢) وسائل الشيعة ١: ب ٣٩ من أبواب الوضوء، ح ٤.

التداوي

أنواعه وحكمه الشرعي

القسم الثاني

□ آية الله الشيخ حسن الجواهري

حكم نقل الأعضاء البشرية وزرعها:

بقي عندنا نفس نقل الأعضاء البشرية من إنسانٍ لآخر التي ليس فيها حرمة مسبقة فهل هو جائز بلا كلام، أو حرام بلا كلام؟

قد يُقال بعدم الجواز، ودليله هو: إنّ الإنسان وإن كان متسلّطاً على نفسه إلا أنّه ليس له حقّ المثلة بجسمه، وقطع الإنسان لعضو من أعضائه وإن كان بواسطة الطبيب ورضاه هو مثله غير جائزة.

ولكن الجواب عن ذلك: أنّ العُرف يرى أنّ المثلة تتحقّق عند التعدّي على الإنسان، وفي صورة ما نحن فيه لا يكون أيّ تعدّد من إنسانٍ على آخر، بل جاء الإنسان الأوّل بطوع اختياره وإرادته وطلب من الطبيب نقل عضو من أعضائه إلى أخيه أو صديقه، أفهل يصدق عرفاً على هذا العمل من الطبيب أنّه مثله؟!

وقد يُقال: «إنّ التبرّع بنقل العضو البشري إنّما يكون فيما يملكه الإنسان، وإنّ المالك الحقيقي لجسد الإنسان وروحه هو الله تعالى، أمّا الإنسان فهو أمين على جسده

فقط ومطلوب منه أن يحافظ عليه ممّا يُهلكه أو يُؤذيه استجابة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(١)، ولهذا كانت عقوبة الانتحار هو الخلود في النار، وبناءً على ذلك فإنّ الإنسان الذي لا يملك ذاته ولا يملك أجزاء هذه الذات لا يُمكنه التبرّع بأعضاء جسمه، فهي هبة من الله للإنسان المؤمن عليها، ولا يحقّ له التصرف فيها^(٢).

مناقشة:

ولكن من حقّ إنسان أن يُناقش فيما ذكر كدليل على عدم جواز نقل العضو من إنسان لآخر، إذ دليل المتكلم ينحلّ إلى شقين:

الشقّ الأوّل: لا يجوز للإنسان أن يُلقي نفسه في التهلكة، وهذا أمر لم يختلف فيه اثنان.

الشقّ الثاني: لا يجوز للإنسان أن يُقدّم عضواً من أعضائه إلى غيره بدليل أنّ الإنسان لا يملك هذا العضو، وأنّ المالك الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى.

ونحن وإن قبلنا أنّ العضو الذي هو جزء من جسدي ليس ملكاً لي، إلا أنّ قطعة وتقديمه للغير غير متوقّف على ملكيتي له، بل لنا أن نقول: إنّ الإنسان له نوع ولاية على جسمه وأعضائه وقد منع من القاء نفسه في التهلكة بواسطة آيتين قرآنيتين هما: قوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٣) وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾^(٤)، وأمّا إعطاء عضو من الأعضاء إذا لم يكن قتلاً للنفس - كما هو المفروض - فهو جائز؛ للولاية المعطاة للإنسان من قبل الله تعالى على أعضائه، إذ من الواضح أنّ المتولّي يُمكن أن يتصرّف فيما جعل وليّاً عليه وإن لم يكن مالكا^(٥).

على أنّنا يُمكننا القول - كما قال الإمام الخوئي - «بأنّ الإضافة الحاصلة بين المال ومالكة قد تكون إضافة تكوينية، كالإضافة الكائنة بين الأشخاص وأعمالهم وأنفسهم

وذمهم، فإنّ أعمال كلّ شخص ونفسه وذمّته مملوكة له ملكية ذاتية، وهو واجد لها فوق مرتبة الوجدية الاعتبارية، ودون مرتبة الوجدية الحقيقة التي هي لله جلّ وعلا.

والمراد من الذاتي هنا ما لا يحتاج تحقّقه إلى أمر خارجي تكويني، أو اعتباري، وليس المراد به الذاتي في باب البرهان، أي: ما يُنتزع من مقام الذات، ولا الذاتي في باب الكلّيات الخمس، أعني به: الجنس والفصل، وهذا واضح لا ريب فيه.

والمراد من الملكية الذاتية ليس إلا سلطنة الشخص على التصرف في نفسه وشؤونها، بدهاة أنّ الوجدان والضرورة والسيرة العقلانية كلّها حاکمة بأنّ كلّ أحد مسلّط على عمله ونفسه، وما في ذمّته بأنّ يُؤجر نفسه لغيره أو يبيع ما في ذمّته، ومن البيّن الذي لا ستار عليه أنّ الشارع المقدّس قد أمضى هذه السلطنة ولم يمنع الناس عن التصرفات الراجعة إلى أنفسهم.

وليس المراد من الملكية هنا الملكية الاعتبارية لكي يتوهّم أنّ عمل الإنسان أو نفسه ليس مملوكاً له بالملكية الاعتبارية^(٦).

ثمّ إنّنا يمكننا القول بأنّ العضو بعد فصله من جسم الإنسان تصدق عليه الملكية العرفية، كملكية الدم بعد سحبه من الجسم، فإنّ الإضافة هنا بعد فصل العضو بين العضو ونفس الإنسان هي إضافة حقيقة؛ لأنّها مال على كلّ حال حيث يُبذل في مقابلها المال وتدّخر لوقت الحاجة ويتنافس عليها العقلاء، وعلاقتها بالإنسان كعلاقة الكتاب به.

ثمّ إذا نُوقش في هذا الدليل المجوّز لنقل العضو من إنسان لآخر فيكفيّننا الأصل العملي في المقام القائل بجواز ذلك، حيث نشكّ في أصل التكليف وفي الحرمة خصوصاً إذا علمنا أنّ العرف ينظر إلى هذه العملية أنّها إثارة وبرّ وعمل خير وإحسان في بعض صورها لا مطلقاً.

هل يتمكّن وليّ الطفل والمجنون أن يتبرّع بأحد أعضاء المولّى عليه إلى فردٍ آخر؟

والجواب عن ذلك: بعدم الجواز؛ وذلك لما في هذا العمل من ضرر على المولّى عليه، والوليّ إنّما يصحّ تصرّفه في خصوص مصلحة المولّى عليه، وليس من مصلحته أن يُنقص عضواً من جسمه.

نعم، قد تحدث في حالة نادرة أنّ أخوين أحدهما قد عُطِّل عضوه، ويكون بتقديم عضو أخيه له مصلحة مهمّة جداً بحيث لو مات أحد الأخوين فإنّ الآخر يكون في طريق الموت، ففي هذه الحالة الخاصّة يجوز للوليّ أن يُقدّم أحد أعضاء المولّى عليه لأخيه الآخر، ويكون هذا الضرر الذي قام به الوليّ على المولى عليه لأجل دفع الضرر الأكبر، وطبيعيّ يجوز دفع الضرر الأكبر بضررٍ أقلّ، إلا أنّ هذه الحالة نادرة قد لا يكون لها موضوع في الواقع الخارجي.

هل يجوز بيع الأعضاء البشرية؟

قد يُقال بعدم الجواز من ناحية أنّ الإنسان لا يملك أعضائه، فكيف يجوز له بيعها؟ مع أنّ البيع متوقّف على الملك، كما قرّر ذلك الفقهاء.

ولكن لنا أن نقول: إنّ الولاية التي جعلها الله سبحانه وتعالى للإنسان على نفسه وحقّه في الانتفاع بهذه الأعضاء وأولويته تجعله قادراً على تنازله عن هذا الحقّ في مقابل المال إن كان نقل العضو جائزاً كما تقدّم ذلك، وقد أفتى جمعٌ منهم السيد الخوئي رحمته الله بجواز بيع الدم الذي يُؤخذ من جسم إنسان لجسم آخر، ولعلّه للتنازل عن هذا الحق في مقابل المال، أو لصدق الملكية الاعتبارية عليه، بل للملكية الذاتية كما تقدّم ذلك.

هل يجوز نقل العضو من الميت إلى الحيّ؟

وإذا كنّا قد انتهينا إلى جواز نقل العضو من الحيّ إلى الحي - كما تقدّم - فهل يجوز نقل العضو من الميت إلى الحيّ؟

والجواب: إنّنا قبلنا التزام الملاكي المتقدّم القائل بأنّ قطع العضو من الميت وإن كان حراماً إلا أنّ أهميّة الانتفاع بعضو الميت للإنسان الحيّ وإن لم تكن واجبة إلا أنّها ترفع حرمة قطع العضو من الميت؛ لأنّ الحرمة هي في صورة الاعتداء على الميت، لا لفائدة، فيكون العمل منافياً لوجوب احترام الميت، أمّا مع هذه الفائدة الكبيرة فلا يكون قطع الميت مخالفاً لاحترامه، خصوصاً إذا صرح هذا الإنسان قبل موته بقطع أعضائه المفيدة للمرضى.

ولكن قد يُقال: إنّ حرمة الميت التي ثبت أنّها كحرمة الحيّ معناها هو عدم جعل الميت ألعوبة بيد غيره، وحينئذٍ إذا كان هناك إذن من نفس الميت لقلع عضو من أعضائه بعد الموت للاستفادة منها فلا يُعدّ قلع العضو بعد الموت خلافاً لاحترامه حيث أجاز لنا شقّ جسمه للاستفادة من أعضائه، أمّا مع عدم الإذن والسماح منه فقد يصدق عدم الاحترام على أخذ العضو منه حتى وإن كانت مصلحة للغير؛ إذ عدم احترامه وهدّكه شيء عُرفي يفهمه أهل العُرف في صورة عدم إذنه. نعم، إذا كانت مصلحة لنفس الميت كمعرفة قاتله فيجوز تشريحه وقلع الحنجرة والعين؛ لعدم عدّ هذا هتكاً له في صورة عود النفع لنفسه.

ثمّ إنّ الطبيب إذا كان يرى بنفسه أنّ هذا الإنسان قد مات فعلاً وإلى جانبه إنسان يحتاج إلى بعض أعضاء هذا الميت لينقذه من الموت أيضاً، فيتوجّه إليه خطابان الأوّل بجرمة قطع أعضاء الميت، والثاني وجوب انقاذ الآخر، فيقع التزام، فيُقدّم الأهم على

المهم، ومن الواضح أنَّ الأهمَّ هو إنقاذ حياة المريض الثاني ولو كان بواسطة أخذ عضو من الميت لو قلنا بجرمته، ومثل هذا شقَّ بطن الأمَّ إذا ماتت لأجل إنقاذ الجنين^(٧).

شبهة:

قد يُقال: إنَّ أدلَّة وجوب دفن القطعة المبانة من الحيِّ تأتي بعد قطع العضو من الجسم الحيِّ أو الميت، وحينئذٍ لا تصل النوبة لترقيعها في جسم آخر ليستفيد منها.

الجواب: أنَّ أدلَّة وجوب الدفن لا تأتي في الإبانة لأثَّها إبانة، بل تأتي في صورة القطع بموت العضو، أمَّا إذا كان العضو بعد قطعه لا يحسب ميتاً، بل يُمكن إلحاقه بجسم إنسان آخر فهو عضو حيِّ، فلا تشمله أدلَّة وجوب الدفن، ولهذا لو فرضنا أنَّ إنساناً قد توقَّف قلبه لمدة قليلة ثمَّ رجعت إليه الحياة فلا يُقال بوجوب دفنه، فما نحن فيه كذلك أو أولى، لأنَّ العضو الذي قطع: إمَّا لا يصدق عليه أنَّه ميت، أو يصدق عليه الموت مدة قليلة ثمَّ رجع إلى الحياة باتصاله بجسم آخر، فلا تشمله أدلَّة وجوب الدفن، بل تنحصر أدلَّة وجوب الدفن بما يصدق عليه أنَّه ميت ولم ترجع إليه الحياة.

تعلُّم الطب المتوقَّف على المحرَّم:

إنَّ تعلُّم الطب والترقي فيه إلى حيث حاجة المجتمعات المعاصرة قد يتوقَّف على ارتكاب بعض المحرَّمات في الشريعة الإسلامية المقدَّسة، فهل يجوز ارتكاب هذه المحرَّمات لأجل الوصول إلى تعلُّم علم الطب، أو نقول بعدم جواز التعلُّم وعدم ارتكاب المحرَّمات في الشريعة الإسلامية؟

فمثلاً: أنَّ طلاب كلية الطب يحتاج نموَّهم وتدرَّجهم في معرفة علوم الطب إلى تشريح بعض الجثث الذي هو محرَّم بعنوانه الأوَّلي، أو قد يحتاج التعلُّم إلى النظر

إلى النساء المحرّمات، أو عورة الإنسان الذي هو محرّم من قبل الشارع المقدّس، فهل نقول بعدم وجوب أو عدم حسن تعلّم علم الطب ونُفّتي بحرمة تعلّم الطب المتوقّف على المحرّمات، أو نقول بجواز تعلّم علم الطب وجواز ارتكاب هذه المخالفات الشرعية؟

وللجواب على هذا التساؤل ينبغي التنبيه على أنّ تعلّم الطب إذا كان متوقّفاً على عمل محرّم، ويُمكن أن يتوقّف على عمل محلّل، فإنّ الحرام الذي حرّمه الشارع لا يُمكن أن يكون محلّلاً، وذلك لعدم وجود المبرّر لحيّة المحرّم مع فرض أنّ تعلّم الطب يُمكن أن يكون عن طريق سلوك الطريق المحلّل، فمثلاً إذا كان للوصول لتعلّم الطب طريقان: أحدهما: تشريح جسم حيوان كالأرنب أو القرد أو ما شابه ذلك من الحيوانات المحلّل تشريحها شرعاً، والآخر: تشريح جثة إنسان مسلم، وهو عمل محرّم في الشريعة الإسلامية، ففي هذه الحالة لا يجوز تعلّم الطب عن طريق التشريح المحرّم، وهذا واضح؛ لأنّ حرمة تشريح جسم الإنسان المسلم سواء أكانت تعبديّة أو لأجل احترام المسلم حتى بعد موته لا يجوز مخالفتها إذا لم يكن هناك شيء يُمكن أن يكون له مصلحة أهمّ من مفسدة عدم احترام الميت المسلم، وقد افترضنا أنّ علم الطب يُمكن تحصيله عن طريق محلّل (وهو تشريح جسم الحيوان كالأرنب)، فتبقى حرمة التشريح لجسم المسلم خالية عن مزاحم أهمّ.

تعلّم الطب المتوقّف على محرّم إذا لم يمكن توفير الأسباب المحلّلة:

وهنا ننقل البحث إلى هذه الصورة، وهي: فيما إذا توقّف تعلّم الطب على شيء محرّم - كالنظر إلى المرأة المحرّمة، أو النظر إلى العورة، أو تشريح جسم الإنسان المسلم لمعرفة سبب موته - ولم يمكن توفير سبب محلّل لتعلّم الطب، فهل يجوز هذا، أو لا يجوز؟

الجواب:

أولاً: قد يجاب بجواب معروف وهو: أنّ علم الطب إذا كان واجباً وجوباً كفائياً ولم يوجد من به الكفاية من الأطباء لإدارة أمور مرضى المجتمع فيجوز تعلّم الطب حتى إذا توقّف على أمور محرّمة؛ وذلك لأنّ تعلّم الطب واجب أهم من حرمة النظر إلى المرأة، أو حرمة التشريح للمؤمن والنظر إلى عورة الإنسان^(٨).

ولكنّ هذا الجواب لا يُلبّي طلب المجتمع، ولا يحلّ المشكلة؛ وذلك:

١- للشكّ في تشخيص الحاجة الوجوبية لتعلّم الطب، فإنّها حاجة اجتماعية، وليست حاجة فردية، فالإنسان في خصوص القضايا الفردية يُمكنه أن يقطع بأنّ الشيء الفلاني هو ماء مثلاً، أمّا بالنسبة للحاجات الاجتماعية فيصعب عليه التمييز لوجوبها.

٢- إنّ الوجوب الكفائي لتعلّم الطب لو كان واضحاً عند الفرد فهناك شبهة أخرى، وهي: هل الوجوب الكفائي واجب لوجوب حفظ النفس فقط، أو الوجوب الكفائي واجب لما يعمّ حفظ النفس؟

من الواضح أنّ علم الطب ليس مختصّاً بحفظ النفس، فقد يُقال بأنّ تعلّم الطب واجب بالنسبة لحفظ النفس فقط، أمّا ما لا يشمل حفظ النفس من الطب فهو ليس بواجب، ولا يجوز تعلّمه إذا توقّف على مقدّمة محرّمة.

ثانياً: وقد يُقال - كجواب على السؤال المتقدّم - بجواز تعلّم الطب وإن توقّف على مقدّمة محرّمة، وذلك لعلمنا بأنّ الشريعة الإسلامية لا ترضى بكون المجتمع الإسلامي متخلّفاً عن ركب العالم الحضاري، فلا بدّ في كلّ فنّ وكمال من أن يتعلّم المجتمع الإسلامي ذلك.

وهذا الجواب صحيح، ولكنّ التساؤل الذي يجب الجواب عليه هو: ما هي حدود ذلك الفنّ والكمال؟ وهل يشمل الوجوب كلّ الكمالات أو بعضها؟ وبهذا يرجع الإشكال الأوّل من أنّ ترجيح الأهم على المهم في هذا المجال الاجتماعي مشكل من ناحية الموضوع والحكم.

ثالثاً: قد يُقال بالتمسّك بقاعدة الاشتغال، فيقال مثلاً: إنّ تعلّم الطب واجب بالوجوب الكفائي على المجتمع، بمعنى أنّ الوجوب متوجّه إلى المجتمع الإسلامي وفي عُهدته، وما دمنا نشك الآن في وجود مَنْ به الكفاية من الأطباء فمعنى ذلك نشك في فراغ ذمّة المجتمع من الوجوب الكفائي، فنتمسّك بقاعدة الاشتغال القائلة: إنّ الاشتغال بالتكليف اليقيني (على المجتمع) يستوجب الفراغ اليقيني عنه، فما لم نعلم بوجود قدر الكفاية يبقى الوجوب الكفائي بحاله.

وبهذا أثبتنا تشخيص الوجوب الكفائي في تعلّم الطب على المجتمع، وحينئذٍ إذا توقّف هذا الوجوب على عمل محرّم - كالتشريح أو النظر إلى العورة أو الأجنبية - فيقدّم الأهم على المهم.

ولكن تقف بوجه هذا الحلّ عدّة أمور:

أ- إنّ معنى الوجوب الكفائي ليس هو توجّه الوجوب إلى المجتمع وفي عُهدته، بل معناه - كما حقّق في محله - : يجب على كلّ فرد تعلّم الطب على تقدير ترك الآخر، وعلى هذا المعنى فسوف يكون الشك شكّاً في التكليف، حيث إنّ مَنْ به الكفاية إذا كان موجوداً فلا وجوب على الفرد، وإلا فالوجوب موجود على الفرد، فإذا شككنا في وجود مَنْ به الكفاية فنشك في توجّه التكليف إلى الفرد، فيكون مورداً لجريان أصالة البراءة، لا قاعدة الاشتغال.

ب - وحتى لو فرضنا أنَّ الواجب الكفائي قد يُفسَّر بالوجوب المتوجَّه إلى المجتمع وفي عُهدته فهل يكفي هذا لجريان قاعدة الاشتغال؟

الجواب: قد يُقال: إنَّ الفرد يُجري قاعدة البراءة بالنسبة إلى ذمَّته، وليس هو مسؤولاً عن المجتمع وذمَّته.

ج. ثمَّ إنَّنا إذا قلنا بأنَّ الوجوب الذي على المجتمع هو على مستوى أصالة الاشتغال فحينئذٍ تُقدِّم الأهم على المهم، فنُقدِّم تعلُّم الطب على حرمة النظر الأجنبية وحرمة التشريح، ولكن ما هو مقدار الأهميَّة الذي يُقدِّم على حرمة مقدِّمات تعلُّم الطب؟

رابعاً: قد يُتمسَّك باستصحاب عدم كفاية الأطباء؛ لأنَّ الأطباء الموجودين في المجتمع سابقاً غير قادرين على سدِّ الحاجة، فالآن وقد كثر عدد الأطباء فهل حصلت الكفاية المرجوة لسدِّ حاجة المجتمع؟

الجواب: نستصحب عدم الكفاية، وبهذا يثبت موضوع عدم وجود كفاية من الأطباء في المجتمع، فيتحقَّق الوجوب الكفائي في هذا الزمان، فنُقدِّم الأهم على المهم.

ولكنَّ الذي يقف في وجه هذا الجواب: هو أنَّ الحرمة بالنسبة للنظر إلى العورة أو الأجنبية هي حرمة حقيقية نشأت من الأمانة، بينما الوجوب الكفائي لتعلُّم الطب قد استند إلى الاستصحاب، ولا يُقدِّم الاستصحاب على الحرمة الحقيقية. بالاضافة إلى أنَّ الحالة السابقة في بعض المناطق الإسلامية قد تكون هي الكفاية، فيُنتج الاستصحاب عدم الوجوب الكفائي.

والخلاصة: إلى هنا لم تكن الحلول الفنيَّة الفقهيَّة كافيةً للقول بوجوب أو جواز تعلُّم الطب المتوقَّف على محرِّم.

آراء جديدة في حلّ المشكلة:

وهناك من الفقهاء^(٩) من تطرّق لحلّ هذه المشكلة بمحلّين جديدين، هما:

أ- التزاحم الاجتماعي بحاجةٍ إلى حلّ اجتماعي:

أي: إنّ الفرد كفرد حينما يُلاحظ المسألة (تعلّم الطب المتوقّف على مقدّمة محرّمة) قد لا يكون عنده التزاحم واضحاً، فهو لا يدرك بصورة واضحة أنّه لو ترك تعلّم الطب يكون قد ترك الواجب الأهم، فيكون مخلاً بالواجب الكفائي، أمّا الوليّ الفقيه فهو عندما ينظر إلى القضية من الناحية الاجتماعية يحصل له علم إجمالي بأنّه إذا حصل تهاون في تعلّم الطب فيتعدّر الأهم ويختلّ، وبهذا يحصل لدى الوليّ الفقيه تزاحم (غير التزاحم الذي يحصل عند الفرد)، فيحكم هذا الوليّ بوجوب تعلّم الطب إلى حدّ معيّن، وبهذا يحصل وجوب كفائي محدود.

وبهذا الحكم تحلّ المشكلة القائلة باحتمال وجود من به الكفاية، أو عدم وجوب حفظ النظام بتعلّم الطب، أو المشكلة القائلة: ما هي حدود الواجب الكفائي؛ إذ أنّ الولي قد عيّن حدود الوجوب الكفائي.

وهذا الحلّ ليس له أيّ عيب، سوى عدم وجود وليّ أمر مبسوط اليد في بعض المناطق التي يعيش فيها المسلمون.

ب- لا إطلاق في حرمة التشريح والنظر إلى الأجنبية لما نحن فيه:

وخلاصة هذا الوجه هو: أنّ حرمة التشريح لجسم المسلم، وحرمة النظر إلى الأجنبية المؤمنة، وحرمة النظر إلى العورة (من غير شهوة وتلذّذ) - كما في صورة النظر إلى عورة المائل - إنّما هي حرّمة قائمة على أساس احترام المسلمين، وعلى هذا فحتى

لو لم يكن حفظ النفس واجباً ومن مقدماته تعلّم الطب، إلا أنّ المحرّمات في حدّ نفسها لا إطلاق لها لفرض ما إذا كان الهدف من النظر إلى العورة أو التشريح أو النظر إلى الأجنبية هو إنقاذ المجتمع الإسلامي من المشاكل^(١٠)، وعلى هذا يكون التحريم غير شامل لفرضنا، مثل حرمة الغيبة؛ فإنّها لا تشمل ما إذا كانت هناك مصلحة إسلامية عالية من حصول الغيبة، فإنّها لا تكون محرّمة وإن لم يوجد تخصيص يستثني هذا المورد من الحرمة، بل يوجد هنا ارتكاز يقول: إنّ المحرمات الاحترامية لا تأتي فيما إذا كانت مصلحة إسلامية مهمة تترتب على ارتكاب الحرام، فيكون هذا الارتكاز العُرفي في حكم المخصّص المتصل.

وبعبارة أخرى: إنّ الأحكام الاحترامية - كحرمة التشريح والنظر إلى العورة فيما إذا كانا غير راجعين إلى الشهوة - حينما تكون في النظر الاجتماعي مزاحمة لمصلحة اجتماعية مهمّة فالعُرف لا يرى محلاً لهذا الاحترام، فيكون دليل الحرمة منصرفاً عن هذه الموارد.

ولنضرب لذلك أمثلة حتى يتوضّح المقصود:

١- لو ادّعي على بنت باكر أنّها زانية، وكان هناك شهود على هذه الدعوى، ولكن البنت تنكر الزنا ففي هذه الصورة يكون عَرَضُها على الطيبة مزيلاً للمشكلة، إلا أنّ الفحص والنظر إلى العورة حرام، وتحمل الحدّ ليس حراماً، فلو لم ننظر إلى ما قلناه (في الفرع ب) فقد يُقال: يجب عليها تحمّل الحدّ، ويحرم النظر إلى عورتها.

ولكن الفهم العُرفي الاجتماعي لا يقبل ذلك، حيث يفهم العُرف أنّ حرمة النظر إلى عورتها من قبل الطبيب ليس إلا لاحترامها، والعُرف يرى أنّه لا محلّ لهذا الاحترام هنا حيث زوحم بأمر مهم جدّاً - وهو رفع التهمة عنها - بواسطة النظر إلى العورة.

ولهذا نقول: إنّ الحكم التحريمي الاحترامي يتخصّص بهذا الارتكاز العُرفي، فلا يكون شاملاً لما نحن فيه؛ إذ العُرف العقلاني يُسَفِّه الحكم بعدم تعلّم الطب؛ لتوقّفه على النظر المحرّم أو التشريح المحرّم، والمفروض أنّ الحكم بجرمة النظر والتشريح ليست تعبديّة محضة حتى يُقال: لا مجال لنظر العُرف فيها.

٢- إذا علمت المرأة أنّها إذا تزوّجت فسوف تُبتلى بنظر النساء إلى عورتها عند الولادة، وبما أنّ أصل الزواج ليس واجباً فهل نحكم بجرمة الزواج، أو نقول: إنّ دليل الزواج وجوازه خصّص دليل حرمة النظر إلى العورة بغير صورة الولادة؟^(١١).

الجواب: أنّنا لا نحكم بجرمة الزواج ولا نقول بأنّ دليل جواز الزواج خصّص دليل حرمة النظر إلى العورة، بل لا نظره إلى فرض ابتلائها بالولادة؛ وذلك لأنّ هذه الحرمة الاحترامية قد ابتليت بمصلحة مهمّة جداً، فحتى لو لم تكن المصلحة واجبة لا يُمكن عُرفاً الالتزام بالمحرّم الاحترامي وترك هذه المصلحة المهمة، وهي (التزويج والولادة المتوقّفة على النظر من المماثل)، وهذا ممّا يجعل أصل الحكم مقيداً بالارتكاز العُرفي.

٣- وكذا إذا كانت المرأة في دور الحمل وقد نصحتها الأطباء بمراجعة الطبيبة كلّ شهر مرّة واحدة خوفاً من أن يتعرّض الحمل أو الأمّ إلى مضاعفات في دورة الحمل وكانت الطبيبة تُجري الفحص الذي يستلزم النظر إلى العورة في بعض الأحيان فهل يُقال بجرمة النظر والفحص لعدم وجوبه عليها، أو يُقال بجواز ذلك لما فيه المصلحة المهمة وإن لم تكن واجبة، ويكون دليل حرمة النظر إلى عورتها منصرفاً عن هذه الصور؟

وكذا إذا أسقطت المرأة جنينها وسقط ما هو تابع للجنين ولكن فضّل الأطباء إجراء عملية (الكورتاج) لتنظيف الرحم، فهل نقول هنا بجرمة إجراء العملية لحرمة النظر إلى العورة، أو نقول بجواز ذلك للمصالح التي تترتب من تفضيل الأطباء إجراء العملية وإن لم تكن واجبة؟

وكذا إذا كانت المرأة لا تُنجب الأطفال وكان من المحتمل قوياً الانجاب إذا راجعت المماثل من الأطباء، وكان ذلك يستلزم إجراء الفحص على موضع العورة والرحم فهل نقول بجرمة مراجعة الأطباء بسبب أنّ إنجاب الأطفال ليس بواجب، أو نقول بجواز تلك للمصلحة المهمة المترتبة من المراجعة وإن لم يكن الإنجاب واجباً ونُخصّص دليل حرمة النظر الاحترامي بغير هذه الصور؟ وكذا إذا كانت المصلحة من تشريع هذا المسلم الذي مات ولم يُعرف سبب موته مهمة جداً بحث ستؤخذ الاحتياطات فيما يأتي لإنقاذ كثير من البشر فيما بعد.

الظاهر: إنّ العُرف يُخصّص حرمة النظر والتشريح بغير هذه الموارد التي يكون النظر العُرفي قائلاً بوجود المصلحة المهمة من مراجعة الطبيب أو فحصه أو تشريحه.

وهناك أمثلة أخرى في غير موردنا، وهي: ما إذا أدى ردّ السلام على شخص وإجابته الى منعي عن الزواج دائماً، وعدم زواجي جائز ولكن ردّ السلام واجب، فهل نقول بوجود ردّ السلام ومنعي من الزواج، أو نقول بأنّ وجوب ردّ السلام لا يشمل هذه الصورة؟

ولعلّ من الأمثلة على ذلك: ما إذا علم الإنسان أنّه إذا ذهب إلى الحجّ الاستحبابي فسوف يُبتلى في الطواف بلمس المرأة الأجنبية بدون شهوة، واللمس محرّم، والحجّ مستحبّ فهل يحرم عليه الذهاب إلى مكّة، أو نقول بأنّ حرمة لمس الأجنبية لا تشمل هذه الصورة؟

مثلاً: إذا كسرت رجل امرأة وأعلمنا ولدها بالحال وأخبر أنّه لا يتمكن من المجيء إلا بعد أربع ساعات لنقلها إلى المستشفى ولا يوجد مماثل، ونحن قادرون على حملها ولمسها بدون شهوة فهل تُبقي هذه المرأة في الشارع إلى أن يأتي ولدها لأنّ لمسها من دون

شهوة حرام، أو نقول إنّ الحرمة لا تشمل هذه الصورة الجائزة، وهي نقلها إلى المستشفى من الشارع بسرعة؟

الظاهر عدم الحرمة في هذه الصورة أيضاً.

إذا توقّف زواج أيّ إنسان على فحص حيامنه للتأكد من أنّها قادرة على تلقيح البويضة، وهذه العملية قبل الزواج متوقّفة على الاستمناء المحرّم، فهل نقول بجرمة العمل ومنعه من الزواج، أو نقول: إنّ الحرمة لا تشمل هذه الصورة؟

الجواب: أنّه لا إطلاق لحرمة الاستمناء لهذه الصورة.

تنبيهات:

لو أنّ أحداً شكّ فيما قلناه فهل الشك في صالح حلّية النظر والتشريح أو في حرمتها؟

والجواب: أنّ الشك هنا يكون شكاً في مخصّص متصل وهو (الارتكاز العقلائي)، وعلى هذا يشك في وجود الإطلاق، فلا تحريم في هذه الموارد.

بالنسبة لخصوص التشريح فإنّه يُمكن استيراد جثث من بلاد الكفر لإجراء الأبحاث العلمية للطلاب عليها، ونحن نعرف أنّ حرمة التشريح هي لخصوص جسم المسلم، فهل يجب علينا استيراد الجثث للشريح من بلاد الكفر؟

الجواب: أنّ كلامنا المتقدّم في منع الإطلاق عُرفاً لا يُفرّق فيه بين تشريح جسم المسلم والكافر؛ لأنّ المصلحة المهمة الاجتماعية (تعلّم الطب وحلّ مشاكل الأمة) وإن افترضنا أنّها لم توصل الحكم إلى الوجوب لمصلحة التسهيل على العباد في جعل تعلّم الطب ليس واجباً إلا أنّ هذه المصلحة الاجتماعية تجعل الحرمة الاحترامية غير شاملة

لما نحن فيه، ولكن في خصوص حرمة التشريح فليس عندنا إلا تكليف واحد وهو حرمة تشريح جسم المسلم، أما الميت الكافر فلا تكليف عليه، وحينئذٍ إذا أمكن للدولة الإسلامية استيراد جثث للأطباء يُقيمون عليها تجاربهم فيصل المجتمع الإسلامي إلى هدفه من تطوير الطب مع عدم الوقوع حتى في المحرّم الاحترامي للمسلم، فهو ليس ببعيد عن الذوق الفقهي.

وطبيعيّ: أنّ هذا الكلام لا يشمل ما إذا مات المسلم الذي كان تحت إشراف الأطباء ولم يُعرف سبب موته، وبالتشريح يُعرف السبب، فإنّه يجوز تشريحه؛ لما قلناه سابقاً. امرأة مريضة وأمامها طبيب وطبية فهل يجوز لها أن تعرض نفسها على الطبيب مع وجود الطبيبة؟

فعلى مسلك المشهور القائل بالتزام الحكمي الخطابي بين وجوب العلاج وحرمة النظر لا يكون هنا التزام أصلاً؛ إذ يحرم عليها أن تعرض نفسها للنظر، ويجب عليها العلاج عند الطبيبة^(١٢).

نعم، إذا افترضنا أنّه لا يوجد إلا الطبيب فهنا يأتي التزام الحكمي بين وجوب العلاج وحرمة النظر. وقد يُقال بوجوب تقديم العلاج على حرمة النظر إذا كان وجوب العلاج أهم.

وكذا الأمر إذا كان الطبيب أكثر حذاقةً وعلماً وتجربة من المرأة، بحيث يصدق أنّها مضطّرة إليه، كما ذكرت ذلك الروايات كما تقدّم ذلك.

التشريح:

تقدّم الكلام في حرمة التشريح وحليّته، حيث قلنا: إنّهُ محرّم إذا لم تكن هناك مصلحة مهمة للمجتمع، كتعلّم الطب الذي يحتاجه المسلمون، أو إذا لم تكن هناك

مصلحة مهمة للميت نفسه حيث كان مشكوك القتل ويُعرف قاتله، أو سبب موته بواسطة التشريح ففي غير هذه الحالات يكون التشريح محرّماً؛ للأدلة التي دلّت على احترام المسلم حتى بعد موته، أمّا في هذه الحالات التي يكون في تشريحه فوائد مهمة جداً للمجتمع أو له فلا يكون تشريحه محرّماً؛ لانصراف الأدلة الدالة على التحريم في غير هذه الفوائد الجسيمة. وهذا كلّ تقدّم في مبحث تعلّم الطب المتوقّف على محرّم.

أمّا الآن فنريد أن نعرف أنّ هذه الحرمة التي ارتفعت هل ترفع الدية التي أثبتتها الروايات للمشرّح لجسم المسلم الميت؟

الجواب: أنّ الدية لا ترتفع بارتفاع الحرمة؛ وذلك لأنّ الدية تثبت إذا ثبت الجرح لجسم الميت، فإنّها تثبت لموضوعها وإن كان حلالاً، ولذلك رأينا أن نتعرّض - ولو إجمالاً - للدية التي تكون على المشرّح لجسم الميت، فنقول:

في قطع رأس الميت المسلم الحرّ مئة دينار:

المشهور في قطع رأس الميت المسلم الحرّ مئة دينار، وهو عشر الدية، وكذا الحكم لو قطعنا ما لو كان حيّاً لم يعيش مثله، والدليل على ذلك الروايات:

منها: صحيحة حسين بن خالد، قال: « سألت أبا الحسن (عليه السلام) فقال: إنّنا روينا عن أبي عبد الله (الإمام الصادق (عليه السلام)) أحب أن أسمعك منك، قال (عليه السلام): وما هو؟ قلت: بلغني أنّه قال في رجل قطع رأس ميت قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): إنّ الله حرّم من المسلم ميتاً ما حرّم منه حيّاً، فمن فعل بميت ما يكون في ذلك اجتياح نفس الحيّ فعليه الدية، فقال: صدق أبو عبد الله (عليه السلام) هكذا قال رسول الله (صلى الله عليه وآله). قلت: من قطع رأس رجل ميت أو شقّ بطنه أو فعل به ما يكون في ذلك الفعل اجتياح نفس الحيّ فعليه دية النفس كاملة؟ فقال: لا، ثمّ أشار إليّ بإصبعه الخنصر فقال: أليس لهذا دية؟ قلت: بلى فتراه دية نفس؟ قلت: لا، قال: صدقت. قلت: وما دية هذه إذا قطع رأسه وهو ميت؟

قال: ديته دية الجنين في بطن أمه قبل أن ينشأ فيه الروح، وذلك مئة دينار، قال: فسكتُ وسرّني ما أجابني به. فقال (عليه السلام): لم لا تستوف مسألتك؟ فقلت: ما عندي فيها أكثر ممّا أجبتي به إلا أن يكون شيئاً لا أعرفه. فقال: دية الجنين إذا ضربت أمه فسقط من بطنها قبل أن تنشأ فيه الروح مئة دينار، وهي لورثته، وإنّ دية هذا إذا قطع رأسه أو شق بطنه فليس هي لورثته، إنّما هي له دون الورثة، قلت: فما الفرق بينهما؟ قال (عليه السلام): إنّ الجنين مستقبل مرجو نفعه، وإنّ هذا قد مضى فذهبت منفعته، فلما مُثل به بعد موته صارت ديته بتلك المثلة له لا لغيره، يُجْحُّ بها عنه، أو يُفعل بها من أبواب الخير والبرّ من صدقةٍ أو غيرها...»^(١٣).

وهذه الرواية الصحيحة المتقدمة تُفسّر الروايات الصحيحة القائلة: «لأنّ حرمة ميتاً كحرمة حيّاً»^(١٤) والقائلة: «إنّ عليه الدية، لأنّ حرمة ميتاً كحرمة حيّاً»^(١٥)؛ فإنّ لسان الصحيحة المتقدمة هو لسان تفسير.

ومنها: مرسله محمد بن الصباح - التي يُمكن أن تكون مؤيدة لما تقدّم - عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: «أتى الربيع أبا جعفر المنصور - وهو خليفة - في الطواف فقال: يا أمير المؤمنين، مات فلان مولاك البارحة فقطع فلان مولاك رأسه بعد موته. فاستشاط وغضب، قال: فقال لابن شبرمة وابن أبي ليلى وعدّة من القضاة والفقهاء: ما تقولون في هذا؟ فكلّ قال: ما عندنا في هذا شيء، فجعل يردّد المسألة ويقول: أقتله أم لا؟ فقالوا: ما عندنا في هذا شيء.

قال: فقال له بعضهم: قد قدم رجل الساعة، فإذا كان عند أحد شيء فعنده الجواب في هذا، وهو جعفر بن محمد (عليه السلام)، وقد دخل المسعى. فقال للربيع: إذهب إليه وقل له: لولا معرفتنا بشغل ما أنت فيه لسألناك أن تأتينا، ولكن أجبنا في كذا وكذا. قال: فأثاه الربيع - وهو على المروة - فأبلغه الرسالة. فقال أبو عبد الله (عليه السلام): قد ترى شغل ما أنا فيه، وقبلك الفقهاء والعلماء فاسألهم. قال له: قد سألتهم فلم يكن عندهم فيه شيء. قال:

فردّه إليه. فقال: أسألك إلا أجبتنا، فليس عند القوم في هذا شيء. فقال أبو عبدالله عليه السلام: حتى أفرغ ممّا أنا فيه. فلما فرغ جلس في جانب المسجد الحرام فقال للربيع: إذهب إليه فقل له: عليه مئة دينار. قال: فأبلغه ذلك. فقالوا له: فأسأله كيف صار عليه مئة دينار؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: في النطفة عشرون ديناراً، وفي العلقة عشرون ديناراً، وفي المضغة عشرون ديناراً، وفي العظم عشرون ديناراً، وفي اللحم عشرون ديناراً، ثمّ أنشأناه خلقاً آخر، وهذا هو ميت بمنزلة قبل أن ينفخ فيه الروح في بطن أمّه جنيماً. قال: فرجع إليه فأخبره بالجواب فأعجبهم ذلك. فقالوا: ارجع إليه وسله الدنانير لمن هي؟ لورثته أو لا؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: ليس لورثته فيها شيء، إنّما هي شيء صار إليه في بدنه بعد موته، يُحجّ بها عنه، ويُتصدّق بها عنه، أو يصير في سبيل من سبل الخير^(١٦) الحديث.

قطع الجوارح:

إنّ تنزيل الميت منزلة الجنين يوجب الرجوع إلى دية الجنين وأخذ النسبة منها إذا قطعت جوارح الميت، وتدل عليه أيضاً صحيحتا عبدالله بن سنان وعبد الله ابن مسكان المتقدمتان؛ إذ دلّتا على أنّ حال الميت حال الحيّ من حيث ثبوت الدية، وعليه فكما أنّ في قطع يد الحيّ أو رجله ونحو ذلك من أعضائه دية كذلك في قطع يد الميت أو رجله أو نحوه من أعضائه، وقد فسّرت هاتان الصحيحتان في صحيحة حسين بن خالد المتقدمة القائلة: إنّ دية الميت هي دية الجنين قبل ولوج الروح، وواضح ثبوت الدية في أعضاء الجنين وجوارحه قبل ولوج الروح^(١٧).

وأما ما ورد من أنّ حرمة الميت أعظم من حرمة الحيّ كما عن الإمام الصادق عليه السلام حينما سُئل عن رجل كسر عظم ميت، فقال: «حرمة أعظم من حرمة وهو حيّ» فهو لا يُنافي أن تكون دية الجنين؛ لأنّ هذه الرواية هي من الاعتبار الأدبية لا

القانونية، فيُراد منها: أنَّ الإنسان لا يقدم على كسر عظم الميت بينما يقدم على كسر عظم الحي، فهي اعتبار أدبي منقَر للعمل الإجرامي في كسر عظم الميت، ونحن هنا نتكلّم عن الدية التي هي اعتبار قانوني.

الجناية إذا لم تكن مقدّرة:

وإذا لم تكن الجناية مقدّرة في الروايات فلا بدّ من أخذ الأرش، وكيفيته أن يأخذ نفس الأرض لو كان حياً وينسبه إلى الدية، ويأخذ النسبة ويخرجها من المئة دينار.

الوارث لا يرث من هذه الدية:

وقد تقدّمت رواية حسين بن خالد الصحيحة، وقد دلّت على أنَّ هذه الدية التي كانت بسبب جرح جسم الميت لا تُعطى إلى الورثة، بل تُصرف في وجوه القُرب، بل حتى لو كان الميت عبداً فلم يكن لسيدة شيء من الدية، وذلك لزوال ملكه عنه بالموت، بل حتى إذا كان على الميت دين فلا يُخرج منها؛ لأنّ الدّين يخرج من التركة، وهذه ليست تركة، ولذا فهي لا تورث.

ولكن الصحيح قضاء الدين منها إن كان ولم تكن تركة، أو لم يف الوارث عصياناً؛ وذلك لبقاء خطاب الوضع في عهده وإن سقط خطاب التكليف.

من الذي يأذن بالتداوي ومن الذي لا يحتاج إلى الإذن؟

إنّ الإذن الذي نتكلّم عنه هنا - سواء أخذ من المريض نفسه أو أخذ من وليّه أو الحاكم الشرعي - وإنّما نقصد به الموافقة على إجراء العملية والتخدير أو التداوي بصورة واعية ومدرّكة، فيكون المريض على علم بآثار وأضرار ونتائج العمل الطبي والعلاج، وذلك يحصل بشرح الطبيب للمريض شرحاً كافياً لذلك.

أما توقيع المريض على إجراء العملية من دون علمه بآثارها وأضرارها ومدى نجاحها فهو أمر لا يجوز، ولا يُعتبر إذناً للعملية أو العلاج.

وهنا نتعرّض في هذا البحث إلى معرفة الشخص الذي يُعطي الإذن في التداوي، فنقول: هناك حالات مختلفة يختلف فيها الفرد الذي يُعطي الإذن في التداوي، وهي:

في الحالات المرضية التي يتعدّى ضررها إلى الآخرين، مثل الأمراض المعدية والأمراض الجنسية والأمراض الجنونية التي تضرّ بالآخرين فإنّ الوليّ الفقيه - المتمثّل في وزارة الصحة - هو الذي يؤخذ منه الإذن في المداواة والمتابعة وربما الحجر، وهو الذي يحدّد الواجب أو الاجبار في ذلك إن لم يطع الفرد الحكم الوجوبي.

في بعض الحالات الجنونية التي يضرّ المجنون بنفسه لعدم وعيه وإدراكه فأيضاً تقوم وزارة الصحة بإعطاء الإذن في المعالجة أو إجبار المريض عليها.

في الحالات التي يقتصر فيها الضرر على نفس المريض فقط فلا بدّ من أخذ إذنه في جواز المعالجة بشرط أن يكون بالغاً عاقلاً رشيداً واعياً ولا يحتاج حالة إسعاف أولية، لعدم وجود الخطر المحدق به أو ببعض أعضائه.

في حالة الطوارئ لإنقاذ حياة المريض أو إنقاذ عضو من أعضائه فيتمكن الطبيب في هذه الحالة من المباشرة والعلاج بدون إذن أحد، وحتى لو هلك الإنسان أو تلف العضو فلا ضمان على الطبيب، ولا عقاب إلا في صورة خطئه خطأً واضحاً بحيث يعد مفرطاً أو متعدياً، فإنّه في هاتين الحالتين يتحمّل الضمان والعقوبة.

والدليل على الأمر الرابع: هو وجود وجوب شرعي على الطبيب لإنقاذ حياة الإنسان من الهلاك، كما أنّ هناك وجوب على الطبيب لإنقاذ أيّ عضو من أعضاء الإنسان عن التعطيل إذا كان على وشك التعطيل والضياع.

المغى عليه - وقد يكون الاغماء مؤقتاً بدواء أو حادثة أو غير ذلك، وقد يكون دائماً بسبب مرض معين - لا يحتاج إلى إذنٍ منه، بل الولي هو الذي يأذن في العلاج مراعيًا مصلحة المريض.

المجنون - سواء أكان جنونه دائماً أو أدوارياً حال جنونه - يسقط إذنه في العلاج ويكون الولي هو الذي يُؤخذ منه الإذن.

القاصر - سواء أكان قصوره بعدم بلوغه أو عدم رشده - ومعلوم أنّ البلوغ الشرعي إكمال خمس عشرة سنة هلالية، أو خروج المني من الرجل، أو الإنبات للشعر الخش على العارضين أو العانة، وأمّا البلوغ في المرأة فهو إكمال تسع سنين هلالية، وعادةً ما يكون الإنسان البالغ غير رشيد، فحينئذٍ لا اعتبار بإذنه حتى يحصل له الرشد وهو (معرفة ما ينفعه ممّا يضرّه في أمور حياته)، وعلى كلّ حال فإنّ الإذن يُؤخذ من الولي.

وأما المغى عليه والمجنون والقاصر: فقد اتفقت كلمات علماء الإسلام على أنّهم لا أهلية لهم حتى يُستأذنوا في شيء ممّا يرجع إلى مصلحة أنفسهم، بل الذي يُستأذن هو الولي. والإذن من الولي يكون معتبراً ولازماً إلا في حالة ما إذا علمنا أنّ الولي يعمل بضرر المغى عليه أو المجنون أو القاصر، بحيث يكون عمله هذا مؤدياً إلى هلاك الفرد، فهنا يسقط إذن الولي وتصبح الحالة من حالات الطوارئ التي لا تحتاج إلى إذن من أحد.

ولي أمر المرأة عند ولادتها: فقد تدخل المرأة إلى المستشفى لأجل وضع الحمل، ولكن قد تصاب بعسر الولادة (حرج الجنين)، وهذا الأمر يستدعي إجراء عملية جراحية لإنقاذ حياة الطفل، فهنا هل يُعتبر رضا المرأة والزوج مع العلم أنّ العملية هي

لإنقاذ الطفل فقط، وأمّا المرأة فلا خوف عليها، إذ يُمكنها أن تلد طفلاً ميتاً أو مصاباً نتيجة تأخّره في الرحم؟

الجواب: أنّ الأطباء إذا شخّصوا أنّ الطفل على وشك الهلاك إذا لم يسعف بإجراءاتٍ لإنقاذه فيُمكن هنا تطبيق حالة الطوارئ عليه، وبما أنّ المرأة لا تهلك بفتح بطنها ولا يُمكن إنقاذ الطفل إلا بذلك فيقع التزاحم بين حفظ الطفل الواجب، وحرمة شقّ بطن الأم إذا مانعت أو مانع زوجها (الولي)، وبما أنّ وجوب حفظ حياة الطفل أولى من حرمة إجراء عملية للمرأة بدون رضاها فيُمكن للطبيب أن يُجري العملية لإنقاذ حياة الطفل بدون رضا المرأة أو زوجها أو بدون رضاها معاً.

وقد تحتاج الزوجة إلى إجراء عملية مستعجلة، ولا يوجد إلا طبيب رجل، فهل من حقّ الزوج أن يرفض إجراء الطبيب الرجل للعملية بحجّة كشف العورة أمام الرجل أو لأيّ حجة أخرى؟

الجواب: أنّ الضرورة إذا حصلت عُرفاً فتجوز للمرأة أن تعرض نفسها أمام الرجل، ولكن لا يجوز للرجل أن يُجري العملية إلا برضا المرأة، وتدّل عليه صحيحة أبي حمزة الثمالي عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إمّا كسر وإما جرح في مكان لا يصلح النظر إليه يكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء أيصلح له النظر إليها؟ قال عليه السلام: أمّا إذا اضطرّت إليه فليُعالجها إن شاءت»^(١٨).

ولكن لا بأس بالإشارة إلى أنّ رضا المرأة معتبر في إجراء العملية لها ما لم يصل الأمر إلى تطبيق حالة الطوارئ، لكون الجنين أو أمّه على وشك الهلاك.

التزاحم في العلاج:

هل يجوز للطبيب أو أيّ مسؤول في المستشفى أن يُرجّح مريضاً على غيره في الاستفادة من الآلات المعدّة للمرضى بحجة أنّ هذا المريض شاب في مقتبل العمر وأنّ ذاك شيخ كبير لا يقين بشفائه بخلاف الشاب المريض؟ أي: إذا كانت أجهزة العلاج كأجهزة القلب والتنفس الاصطناعي محدودة يحتاج إليه من ليست حالته مؤدية إلى اليأس من البرء، أو يحتاج إليها الشاب والشابة مع الشيخ والشيخة، كما يحتاج إليها العالم والسياسي والغني مع غير العالم وغير السياسي وغير الغني، فهل في هذه الحالة نُقدّم مَنْ كانت حالته غير مؤدية إلى اليأس من البرء، أو نُقدّم الشاب والشابة، أو نُقدّم العالم والسياسي والغني ونترك مَنْ كانت حالته ميؤوس منها أو كان شيخاً أو شيخية أو غير عالم وغير سياسي وغير غني مع تقدّمهم في الدخول إلى المستشفى واستخدام أجهزة العلاج؟

الجواب: أنّ هذا أمر غير جائز شرعاً؛ لما روى عن الإمام الصادق (عليه السلام) عن النبي (صلى الله عليه وآله) صحيحاً أنّه خطب الناس في مسجد الخيف فقال: «نصر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وبلغها مَنْ لم يسمعها...» إلى أن قال - : المسلمون إخوة تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم»^(١٩). وبهذا المعنى روايات أخر متعدّدة، وقد روي هذا المعنى من طريق أهل السنّة أيضاً.

ولو قيل: إنّ هذا الحديث الصحيح المتقدّم لا ينظر إلى هذه الحالة، بل هو بصدد أن يقول: إنّ شخصاً مهماً إذا قتل شخصاً غير مهم فإنّه يقتص منه؛ لأنّ الدماء متكافئة، فإنّنا نقول كدليل على عدم جواز تقديم الأهم من الرجال على غيرهم: إنّّه لا يوجد تزاحم أصلاً؛ وذلك لأنّ الأسبق إلى المستشفى عندما استعمل جهاز العلاج -

والمفروض عدم وجود غيره، وقد جاء الآخر الأهم - فهنا لا يتوجّه وجوب إنقاذه على المسؤول مع عدم وجود غيره، وقد جاء الآخر الأهم - فهنا لا يتوجّه وجوب إنقاذه على المسؤول مع عدم وجود جهاز يُمكن للمريض الجديد استعماله؛ لأنّ الوجوب الجديد إنّما يتوجّه إلى المسؤول إذا كان قادراً على إنقاذه من دون أن يُؤدّي إلى هلاك شخص آخر، وهنا المفروض لا قدرة على إنقاذه بهذه الصورة، فلا تكليف على المسؤول أصلاً.

فإن قيل: إنّ ترك المريض الجديد بهذه الحالة حتى يموت هو قتل له، وهو غير جائز.

قلنا: إنّ الأمر يدور بين ترك هذا المريض على حالته حتى يموت - وهو ما يُسمّى بالقتل السلبي - وبين أن نأخذ الجهاز من المريض القديم ونُنقذ حياة المريض الجديد، فيموت المريض القديم، وهو ما يُسمّى بالقتل الإيجابي المستند إلى فعل المسؤول الذي سحب الجهاز من المريض القديم، وهو أكبر جرمًا من الأوّل، بل نقول: إنّ ترك المريض الجديد من دون جهاز حتى يموت لا يُسمّى قتلاً، ولا يستند إلى المسؤول غير القادر على إسعاف المريض.

فعلى هذا أنّ مَنْ سبق إلى المستشفى واستعمل أدوات العلاج يكون هو الأوّل بها وإن كان فقيراً أو غير عالم أو غير ذي منصب حكومي أو كان شيخاً أو غير ذلك، ولا يجوز تقديم غيره عليه إذا جاء متأخراً بحيث يُؤدّي إلى عدم علاج الأوّل فيموت، فإنّ هذا يُعتبر من القتل العمدي الذي هو حرام شرعاً.

نعم، هناك أفراد قلائل يقوم عليهم النظام الاجتماعي، ويُعتبرون المنقذين للأمة من خطر الجهل والاستعمار والتخلّف، فلهم على مجتمعهم الفضل الكبير والعميم بحيث يكون فقدانهم خسارة كبيرة للأمة الإسلامية جمعاء، إنّ مثل هؤلاء لا يبعد

جواز تقديمهم على غيرهم عند المزاحمة بالعنوان الثانوي؛ فإنَّ الأمر حينما يدور بين إنقاذ حياة هذا الإنسان العظيم وذلك الشخص البسيط فإنَّ الأمر يدور حقيقةً بين تلف شخص واحد أو تلف أمة بتلف قائدها، ولا يبعد أن لا يشمل الحديث المتقدم تكافاً هذين الدمين، بل إنَّ أحد الدمين يكون دماء متعدّدة بخلاف الدم الآخر فإنّه دم واحد.

ضمان الطبيب:

هل يضمن الطبيب ما إذا أتلّف العضو الذي عالجّه أم لا؟

الجواب: هو التفصيل باختلاف حالات الطبيب:

الحالة الأولى: قد يكون الطبيب قاصراً في عمله من حيث عدم تمكّنه من العلاج مطلقاً أو لهذه الحالة المستعصية وأقدم على العلاج، ففي هذه الحالة يكون ضامناً لما يتلف بواسطة علاجه، إذ يكون في هذه الحالة كالجاهل الذي يُقدم على معالجة المرضى، فهو بالإضافة إلى ضمانه يكون عمله محرّماً أيضاً، أي: مستحقاً العقوبة الجزائية والعقوبة في الآخرة.

ودليل الضمان على الطبيب في هذه الصورة هو شمول قاعدة الضمان لكلّ متلف بغير حقّ وإذن، خصوصاً فيما نحن فيه (الدماء) الذي ورد فيها «أنّه لا يبطل دم امرئ مسلم»^(٢٠).

والضمان هنا لا فرق فيه بين الإذن من المريض في المعالجة وعدمه، أخذَ الطبيب البراءة من المريض أم لا؛ وذلك لأنّ في هذه الحالة يوجد نهى شرعي عن الإقدام على التطبيب، فإذا خالف الطبيب النهي الشرعي يأتي الضمان المستند إلى إتلافه عُرفاً

وتأتي الحرمة، لكن الضمان هنا بشرط جهل المريض بقصور الطبيب، ولا يُفَرَّق هنا بين حالة الطوارئ وعدمها في الضمان والحرمة.

نعم، إذا أذن المريض للطبيب الجاهل القاصر في عمله مع علم المريض بجهله وقصوره يسقط الضمان هنا؛ إذ يُنسب تلف النفس أو العضو إلى نفس المريض، وهو أقوى من المباشر، ولكن يبقى الحرمة على الطبيب فيستحق العقوبة من قبل ولي الأمر وفي الآخرة حيث خالف النهي الشرعي عن مزاوله العمل.

الحالة الثانية: وقد يكون الطبيب حاذقاً لكنّه عالج طفلاً أو مجنوناً بغير إذن الولي وكانت الحالة غير محسوبة من الطوارئ الذي يسقط فيها الإذن، فهذا الطبيب حتى لو لم يكن قاصراً يكون ضامناً لما يحدث من ضرر على هذا الطفل أو المجنون؛ وذلك لأنّ الولاية لما لم تكن موجودة للطبيب، ولم يأت الإذن من الولي فيكون تصرف الطبيب فيما لم يكن له التصرف تعدياً، وقد تولّد التلف من هذا التعدي، فهو ضامن؛ لقاعدة الضمان على كلّ متلف، وكذا الحكم لو عالج الطبيب مملوكاً بدون إذن مالكة أو مع ممانعته.

ولا داعي للتنبيه على عقوبة هذا الطبيب، سواء أصاب في عمله أو أخطأ؛ لأنّه غير مأذون في العمل شرعاً، إلا في حالات الطوارئ فإنّ الطبيب إذا كان حاذقاً فهو مأذون شرعاً في المعالجة وإن لم يكن إذن من المريض أو وليه، فإن حصل في هذه الحالة تلف من دون تعدٍّ أو تفريط فهو غير ضامن أيضاً، وطبعاً أنّ الذي يقرر أنّ هذا التلف هو بتعدٍّ أو تفريط أو ليس كذلك هو لجنة من الأطباء.

الحالة الثالثة: وقد يكون الطبيب حاذقاً لكنّه قد عالج البالغ العاقل الرشيد من دون إذنه، أو مع ممانعته ولم تكن حالته محسوبة من الطوارئ، فالطبيب في هذه الحالة

يكون متعدياً بعمله فيكون ضامناً؛ لأنه من الواضح جداً أنّ الإنسان أولى بنفسه من غيره، فقيام الطبيب بعمل على جسم المريض من دون إذنه يكون تعدياً وظلماً، فيكون الطبيب ضامناً لما يحدث من ضرر أو تلف، وحتى مع عدم صورة الضرر والتلف يكون هذا الطبيب مستحقاً للعقوبة الجزائية وللعقوبة في الآخرة.

الحالة الرابعة: وقد يكون الطبيب حاذقاً لكنه يُقصر في عمله، فيكون ضامناً لتقصيره الذي يؤول إلى التفريط في العمل، وكلّ إنسان أضرّ غيره بتقصيره بعد أن تعهد بطبافته فهو ضامن، حيث يُنسب التلف إليه، وهذا لا يُنافي ما سيأتي من تجويزنا للطبيب الحاذق المباشرة للمريض حتى بدون إذنٍ كما في حالة الطوارئ، فإنّه إحسان محض قد يجب من باب المقدّمة لحفظ النفس المحترمة، كما في خبر أبان بن تغلب عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: «كان المسيح (عليه السلام) يقول: إنّ التارك شفاء المجروح من جرحه شريك لجارحه لا محالة؛ وذلك أنّ الجراح أراد فساد المجروح والتاريخ لإشفائه لم يشأ صلاحه، فإذا لم يشأ صلاحه فقد شاء فساده اضطراراً، فكذلك لا تحدّثوا بالحكمة غير أهلها فتجهلوا، ولا تمنعوها أهلها فتأثموا، ولكن أحدكم بمنزلة الطبيب المداوي إن رأى موضعاً لدوائه وإلا أمسك»^(٢١).

فهذه الرواية لا تُنافي الضمان الذي كان منشؤه هنا هو التقصير (التفريط) من الطبيب الذي هو من باب الأسباب، والمُسبّب - وهو الضمان - يتبع سببه كما في تأديب الزوجة والصبي ونحوهما، بل هنا أولى؛ لوجود التفريط.

الحالة الخامسة: وقد يكون الطبيب عارفاً (حاذقاً) وقد أذن له المريض في العلاج ولم يُقصر الطبيب في علاجه ولكن آل العلاج إلى التلف في النفس أو الطرف، فهل يضمن الطبيب؟ يوجد خلاف في هذه الحالة:

القول الأول: قال ابن إدريس: لا يضمن، حيث نشك في الضمان فالأصل عدمه، ولأنّ التطبيب صاراً سائغاً فهو لا يستتبع ضماناً.

وقد يُقال: إنّ الطبيب لم يُتلف العضو عمداً.

وهذا صحيح، إلا أنّه يرفع عن الطبيب القصاص فقط مع الحرمة التكميلية، دون الضمان الذي هو حكم وضعي.

القول الثاني: وقال آخرون بالضمان؛ لقاعدة مباشرة الإلتلاف (الضمان على المتلف)، وأمّا الإذن في العلاج فهو ليس إذنًا في الإلتلاف، والإذن في العلاج جاء بالجواز الشرعي، والجواز الشرعي لا يُنافي الضمان كما في ضرب الطفل للتأديب، فإنّه جائز، ولكن إذا حدث تلف فالضمان موجود على الضارب.

وقد وردت بعض الأخبار تُؤيّد الضمان:

منها: ما رواه السكوني عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «مَنْ تَطَبَّبَ أو تَبَيَطَرَ فليأخذ البراءة من وليّه، وإلا فهو ضامن»^(٢٢)؛ بتقريب: أنّ المراد من الوليّ مَنْ له الولاية، وهو يشمل نفس المريض أيضاً.

ومنها: ما ورد في تضمين الختان القاطع لحشفة الغلام، فقد روى السكوني أيضاً عن جعفر عن أبيه: أنّ علياً (عليه السلام) «ضَمَّنَ خَتَاناً قَطَعَ حَشْفَةَ غَلامٍ»^(٢٣)، وهذا داخل في الجرح الشبيه بالعمد، فيكون الضمان من مال الطبيب؛ لقصد الطبيب الفعل دون الجنائية، وواضح أنّ الدية فيه على الجاني.

الحالة السادسة: وقد يكون الطبيب عارفاً وقد أذن له بالعلاج من قبل المريض أو وليّه ولم يُقَصِّر في علاجه، وقد أخذ الإبراء من التلف قبل العلاج، فهل يضمن الطبيب؟

هنا خلاف على قولين:

القول الأول: القول بالبراءة من الضمان عند التلف، ونُسب هذا الى المشهور؛ لرواية السكوني عن الإمام الصادق (عليه السلام) المتقدمة، قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): « مَنْ تَطَبَّبَ أو تَبَيَّطَ فليأخذ البراءة من وليّه، وإلا فهو ضامن ».

وهذه الرواية تُشير إلى أنّ عدم الضمان هو من أجل البراءة الذي يوجب سقوط الفعل عن اقتضاء الدية، وليس معناه إسقاط الدية ليُقال: إنّه إسقاط ما لم يجب. فالنتيجة عدم ثبوت الدية في صورة أخذ البراءة، وثبوتها في صورة عدم أخذ البراءة؛ لأنّ القتل أو التلف مستند إليه، والإذن هو في الفعل لا في التلف أو القتل، فلا موجب لسقوط الضمان.

ثم إنّ هناك دليلاً آخر على عدم الضمان في هذه الحالة، وهو: أنّ العلاج ممّا تمسّ الحاجة إليه، فلو لم يشرع الإبراء تعذّر العلاج، وإذا شرع الإبراء فلا ضمان.

مضافاً إلى شمول المعبرة القائلة: « المسلمون عند شروطهم »^(٢٤) لما نحن فيه، حيث إنّ الطبيب قد اشترط عدم ضمانه إذا حصل التلف.

القول الثاني: هناك قول ضعيف بعدم براءة الطبيب من الضمان حتى إذا تبرأ منه؛ وذلك لأنّه إسقاط للحقّ قبل ثبوته. وهذا القول باطل؛ لما تقدّم من أنّ البراءة من الضمان ليس معناه إسقاط الدية حتى يُقال: إنّه إسقاط لما لم يجب، بل معناه أنّ فعل الطبيب يسقط عن اقتضائه للدية.

الحالة السابعة: وقد لا يتولّى الطبيب العلاج بنفسه، بل يقول: أظنّ أنّ هذا الدواء نافع لهذا الداء، أو يقول: لو كنت أنا لفعلت كذا، ونحو ذلك ممّا لم تكن فيه مباشرة

آية الله الشيخ حسن الجواهري

منه، وقد فعل المريض العاقل المختار أو وليّه ذلك اعتماداً على القول المتقدّم، فالمتّجه هنا عدم الضمان؛ وذلك لأنّنا نشك في الضمان في هذه الحالة، والأصل عدم الضمان (البراءة)، ولأنّنا نحتمل أنّ الموت أو التلف الذي حصل قد حصل بغير العلاج، وبغير الأخذ بقول الطبيب.

الهوامش

- (١) الأنبياء: ٧٤.
- (٢) ذهب إلى هذا الرأي الشيخ محمد متولّي الشعراوي في بحث كُتب في مجلة العالم الأسبوعية، العدد ٤٦٩: ٣٣/ السنة التاسعة ٦ شباط ١٩٩٣م = ١٤ شعبان ١٤١٣هـ.
- (٣) الأنبياء: ٧٤.
- (٤) الأنبياء: ٧٤.
- (٥) وقد ذهب إلى هذا الرأي شيخ الأزهر في مصر الشيخ جاد الحقّ علي جاد الحق بشرط «أن يُصرّح طبيب مسلم ثقة بأنّ نقل هذا العضو من شخص إلى آخر لا يترتب عليه ضرر بليغ بالشخص المتبرّع، وإنّما يترتب عليه إنقاذ حياة الشخص المتبرّع له أو إنقاذه من مرض خطير». وهذا الشرط مفروض في مسألتنا أيضاً.
- أقول: هذا دليل على الجواز، لا أنّه يردّ القول بالمنع والحرمة، فلاحظ.
- (٦) مصباح الفقاهة في المعاملات، تقرير بحث الإمام الخوئي، بقلم محمد علي التوحيدي ٢: ٤ - ٥.
- (٧) وقد أفتى الإمام الخوئي رحمه الله بجواز أخذ عضو من الميت لزرعه للحيّ إذا اقتضت ضرورة الحياة ذلك، وأفتى أيضاً بجواز أن يُوصي الإنسان باستئصال بعض أجزاء جسده بعد موته لزرعها في جسم من يحتاج إليها وإن كان كافراً، ولكن التعيين للفرد المسلم أفضل. [راجع: منية السائل: ٢٢١ - ٢٢٢].
- (٨) ولذا فقد أفتى الإمام الخوئي رحمه الله بجواز فحص المرأة الأجنبية للرجل، والرجل الأجنبية للمرأة حتى لمنطقة العورة (القبل والدبر) إذا توقّف حفظ النفوس المحترمة عليه ولو في المستقبل، وهذا الجواز كما يكون للطبيب يكون للطالب الذي يدرس علم الطب، فقد ورد [في منية السائل: ١١٨ - ١١٩] هذا السؤال والجواب:

س: في كليات الطب يتحتّم على الطالب أن يقوم بفحص المرأة الأجنبية، والرجل الأجنبي، وقد يصل الفحص إلى منطقة العورة (القبل والدبر)، وهذا الأمر لا بدّ من المرور به بالنسبة إلى طالب الطب أثناء دراسته العامّة، ولا مفرّ منه، هل يجوز لطالب الطب أثناء دراسته أن يُمارس هذا الأمر؟ وهل يجري الحكم على الطبيب كما يجري على طالب الطب؟
ج: العمل المذكور غير جائز في نفسه، ولكن إذا توقّف حفظ النفوس المحترمة على العمل المزبور ولو في المستقبل فهو جائز، وكذلك الحكم بالنسبة إلى الطبيب.
(٩) هو آية الله السيد كاظم الحائري (حفظه الله).

(١٠) وهذا هو التزام الملاك الذي تقدّم في قلع عضو الإنسان، كالكلية وتقديمها لآخر من أجل إنقاذ حياته.

وليس هو النظر إلى أقوى الملاكين كما قال الآخوند، وليس هو النظر إلى أقوى (الخطابين) الحكمين كما قال الميرزا، بل هو في صورة فرضنا أنّ الملاك لم يصل إلى الحكم، فمع هذا لا يفهم العُرف الإطلاق من الحكم الآخر، مثل إعطاء كلية إلى مَنْ تعطلت كليته، فهنا إنقاذ المريض وإن لم يكن واجباً عليّ لكنّه يُزاحم حرمة ضرره.
(١١) قد يُقال هنا بأنّ الزواج في وقته جائز والنظر إلى العورة عند الولادة مضطّرّ إليها في وقتها فتكون حكماً ثانوياً جائزاً لتغيّر الموضوع، كالتييم عند فقد الماء، وكالقصر عند حدوث السفر.

(١٢) أقول: إنّ التزام بين المصلحة والمحرّم غير موجود هنا أيضاً، حيث يُمكن احترام المرأة بعدم نظر الطبيب لها وعلاجها من قبل الطبيبة، فلا يجوز في هذه الحالة عرض المرأة نفسها على الطبيب فيما إذا كان الطبيبان في مستوى واحدٍ من العلم وأمكن الوصول إلى أيّ واحد منهما بحيث لم يصدق عنوان الضرورة على مراجعة الطبيب، كما تقدّم ذلك.

(١٣) التهذيب (الطوسي) ١٠: ٢٧٣ - ٢٧٤، ح ١٨. وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٩: ٣٢٥ - ٣٢٦، ب ٢٤ من ديات الأعضاء، ح ٢.

(١٤) المصدر السابق: ٣٢٧، ح ٤.

(١٥) المصدر السابق: ح ٦.

(١٦) الكافي (الكليني) ٧: ٣٤٧ - ٣٤٨. التهذيب (الطوسي) ١٠: ٢٧٠ - ٢٧١.

(١٧) ففي معتبرة ظريف عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «...وقضى في دية جراح الجنين من حساب المئة على ما يكون من جراح الذكر والأنثى والرجل والمرأة كاملة» «بتقريب: أن جعل الدية فيها من حساب المئة لا يكون إلا بعد ما كان الجنين تام الخلقة وله أعضاء متميزة قبل ولوج الروح، فإن ديته عندئذ مئة دينار، وعليه فدية قطع أعضائه على نسبة مئة دينار. [راجع: وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٩: ٣١٢، ب ١٩ من دية الأعضاء، ح ١].

(١٨) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٠: ٢٣٣، ب ١٣٠ من مقدّمات النكاح، ح ١.

(١٩) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٩: ٧٥ - ٧٦، ب ٣١ من قصاص النفس، ح ٢.

(٢٠) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٧: ٢٣٤، ب ٣ من أبواب كيفية الحكم، ح ٣، و ٢٣٥، ح ٦، و ٢٧: ٣٥٠، ب ٢٤ من أبواب الشهادات، ح ١، و ٢٩: ٧٢، ب ٢٩ من أبواب القصاص في النفس، ح ١، و ١٠٦، ب ٤٦، ح ٢، و ١٣٨، ب ٢ من أبواب دعوى القتل وما يثبت به، ح ١، و ١٤٥، ب ٦، ح ١، و ١٤٩، ب ٨، ح ٣، و ١٥٣، ي ٩، ح ٤، و ١٥٧، ب ١٠، ح ٥، و ٢١٣، ب ٩ من أبواب ديات النفس، ح ٥.

(٢١) الكافي (الكليني) ٨: ح ٥٤٥.

(٢٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٩: ٢٦٠، ب ٢٤ من أبواب موجبات الضمان، ح ١.

(٢٣) المصدر السابق ١٩: ٢٦٠ - ٢٦١، ح ٢.

(٢٤) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٨: ١٦، ب ٦ من أبواب الخيار، ح ١، ٢، ٣.

تعيين الموقف تجاه تخصيص الكتاب بخبر الواحد

القسم الأول

□ الشيخ الدكتور خالد غفوري الحسني(*)

خلاصة البحث:

تناول البحث مدى إمكانية تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وقد انعقد في ثلاثة محاور، أما المحور الأول: ففيه استعراض لكلمات قدماء الأصحاب، واشتمل المحور الثاني على بحثين: البحث الأول: وقد اختص بتبيين أدلة المانعين من تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وتمّ التعرّض الى سبعة أدلة، ونوقش فيها. وكانت ثمة وقفة مع دعوى يقينية الظواهر، وتمّت مناقشتها. وأما البحث الثاني: فقد اختص بتبيين أدلة المجوّزين لتخصيص الكتاب بخبر الواحد، وتمّ التعرّض فيه الى ثلاثة أدلة، تمّت المناقشة فيها. فيما تكفل المحور الثالث ببيان ما هو مقتضى التحقيق في مسألة تخصيص الكتاب بخبر الواحد، ودار البحث حول نقطتين: النقطة الأولى: وهي تحديد دائرة حجية خبر الواحد. وتمّ تناول دليلين لإثبات عدم شمول أدلة حجية خبر الواحد لحالات وجود إطلاق أو عموم قرآني على خلافه. والنقطة

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

الثانية: وهي تحديد دائرة قواعد الجمع العُرفي في تقديم الخاص على العام، وقد أقمنا دليلين على إثبات عدم شمول قواعد الجمع العُرفي لحالات تقديم خبر الواحد على العام القرآني. وفي الختام تعرّضنا الى رؤية المحقق الأردبيلي وبيّنا موارد الاشتراك والافتراق بيننا وبينه. والمنهج المعتمد: هو المنهج الاستدلالي الاجتهادي وفقاً لأدوات الإثبات الوجداني والتعبدي المتعارفة في علم الأصول لدى الإمامية.

الكلمات المفتاحية:

الكتاب، السنّة، خبر الواحد، الحجية، حجية خبر الواحد، التخصيص، تخصيص الكتاب، تقييد الكتاب، عمومات الكتاب، إطلاقات الكتاب، قواعد الجمع العُرفي.

المقدمة:

إنّ المعروف أصولياً كون العموم الكتابي قابلاً للتخصيص بخبر الواحد ما دام حجة، وكذا التقييد، فليس ثمة حصانة خاصة تحول دون تأثير الخبر المخصّص والمقيّد، فيكون الحال فيه حال سائر الموارد، وتُطبّق عليه قواعد الجمع العُرفي كما هو الحال في الجمع بين الخبرين أو الجمع بين الدليلين الكتابيين، وقد رسي الاتجاه الأصولي على هذا المبنى، وأصبح رويّة مستحكمة في كيفية الاستنباط الفقهي، خلافاً للمعروف بين القدماء كالشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي والمحقق الحلي^(١).

وقد نفى بعض المحققين الخلاف بين الإمامية عن جواز التخصيص، ونسب عدم الجواز الى بعض أهل السنّة، قال: «والظاهر أنّه لا خلاف بين الطائفة الإمامية في جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد فيما نعلم، والمخالف في المسألة إنّما هو العامة: وهم بين من أنكر تخصيصه به مطلقاً، وبين من فصل تارة بما إذا خُصّص العام الكتابي

بمخصّص قطعي قبله، وما إذا لم يُخصّص به كذلك فقال بالجواز على الأوّل دون الثاني... وتارة أخرى بين المخصّص المتصل والمنفصل فقال بالجواز في الأوّل دون الثاني... ومنهم من توقّف في المسألة، وهو الباقلاني^(٢).

وقال آخر: «... فإنّ جواز تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد ممّا لم نقف فيه على مخالف^(٣)».

وبالغ ثالث فقال: «سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصّصاً للعامّ القرآني... بل على الظاهر أنّ مسألة تقديم الخبر الخاصّ على الآية القرآنية العامة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا^(٤)».

أقول: وهو - كما ترى - في غير محله؛ لما عرفت من مخالفة أكابر القدماء الذين دارت عليهم رحا الشرع، وستعرف أنّ تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ليس بأمر هيّن^(٥).

كما يظهر لك ما في وصف المنكر لجواز التخصيص بالشذوذ من الغضاضة، قال السيّد الداماد: «اختلفوا في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد «فجوّزه المشهور ومنعه شاذّ»^(٦)».

ولست أدري كيف يُدعى نفي الخلاف مع كون المخالفين كبار الطائفة ومُشيدي دعائم المذهب ومُثبتي عُراه؟! بل كيف يُوصف خلافهم بالشذوذ؟!!

أجل، أخيراً عثرت على بعض متأخري المتأخّرين^(٧). بل وبعض المعاصرين ممّن وافق القدماء في المنع من تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد^(٨).

ولنختم كلامنا بمقطع ممّا جاء في الرسائل الفقهية للوحيد البهبهاني: «ما ذكرت من اتّفاقهم على تخصيص القرآن بخبر الواحد كذب محض، وفرية بلا مرية، كيف

وكلماتهم في كتبهم الأصولية وغيرها تنادي بفساد ذلك، وأنّ جمعاً منهم لا يرضون بذلك ويقولون: لا يجوز ويستدلّون على ذلك، ويصرّح بعضهم بأنّ خبر الواحد إنّما يكون حجة في موضع لم يكن له دليل، ومع وجود القرآن - الذي هو أقوى الأدلّة - كيف يكون حجة، سيما وأنّ يُعارض القرآن ويغلب عليه؟! لأنّ حجية خبر الواحد خلاف الأصل، وخلاف مقتضى الآيات والأخبار المتواترة الدالّة على عدم حجية ما يُحتمل الخطأ وما ليس بيقين، وغير ذلك. وحجّيته عند هؤلاء لا تتمّ إلا في موضع يحتاج إلى معرفة حكمه من دليل ولم يكن دليل يدلّ...»^(٩).

ضرورة البحث:

حيث إنّ البحوث السابقة حول مسألة تخصيص الكتاب بخبر الواحد هي بحوث تكرارية من حيث طريقة التعامل مع أدلّة المسألة ومناقشتها، وأيضاً من حيث اتّحاد النتيجة، ألا وهي القبول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد حتّى عُدتّ من المسلّمات، فتتجلّى ضرورة البحث برؤية جديدة.

مباني البحث:

يستند هذا البحث على جملة من المباني، وهي:

أولاً: اهتمام الشارع المقدّس بحفظ تشريعاته وعدم ضياعها.

ثانياً: اهتمام الشارع المقدّس بإيصال الأحكام إلى المكلفين والمخاطبين.

ثالثاً: الاعتقاد بمكانة القرآن الكريم المتميّزة؛ لكونه كلام الله جلّ وعلا.

رابعاً: الاعتقاد بامتياز البيان القرآني عن سائر الأدلّة الشرعية.

خامساً: التسليم بأنّ الرؤية العرفية هي الميزان في فهم المحاورات والخطابات بصورة عامّة بما في ذلك فهم النصّ الديني قرآناً وسنّة.

الثمار والنتائج المترتبة على البحث:

لا يخفى على الخبير أنّه تترتب على هذا البحث سواء أقبلنا الفكرة الشائعة من تخصيص الكتاب بخبر الواحد أو رفضناها وقلنا بعدم التخصيص؛ إذ أنّ هذه النتائج والثمار على قسمين:

أولاً: النتائج المنهجية، وفي كيفية الاستدلال، والتعامل مع نوع علاقة السنّة بالكتاب.

ثانياً: النتائج الفتوائية.

تبويب البحث:

ومن المفيد أن نُطلّ على بعض كلمات الأصوليين في المقام لتأثيرها على الفضاء الحاكم على الذهن، ثمّ نذكر أدلة كلّ من المانعين والمجوزين، ثمّ نذكر ما هو مقتضى التحقيق في المسألة. فعقدنا البحث في ثلاثة محاور.

المحور الأوّل: موقف قدماء الأصحاب تجاه تخصيص الكتاب بخبر الواحد

نتعرّض فيما يلي الى ما سقط بأيدينا على عجلة من كلمات السابقين في مسألة تخصيص الكتاب بخبر الواحد، ولم نستقص جميع كلماتهم في المقام.

أولاً: الشيخ المفيد [٣٣٦ - ٤١٣هـ]

قال تقيّد - في باب [العام والخاص] - : «ولا يجوز تخصيص العام بخبر الواحد؛ لأنه لا يوجب علماً ولا عملاً، وإنّما يخصّه من الأخبار ما انقطع العذر بصحته عن النبي ﷺ وعن أحد الأئمة (عليه السلام)»^(١٠).

ثم قال تَنْتَهِي - في باب [القول في الأخبار] - : «والحجة في الأخبار ما أوجبه العلم من جهة النظر فيها بصحة مخبرها ونفي الشك فيه والارتياح، وكلّ خبر لا يُوصل بالاعتبار إلى صحة مخبره فليس بحجة في الدين، ولا يلزم به عمل على حال. والأخبار التي يجب العلم بالنظر فيها على ضربين: أحدهما: التواتر المستحيل وروده بالكذب من غير تواطؤ على ذلك أو ما يقوم مقامه في الاتفاق. والثاني: خبر واحد يقترن إليه ما يقوم مقام التواتر في البرهان على صحة مخبره وارتفاع الباطل منه والفساد. والتواتر الذي وصفناه هو... فأما خبر الواحد القاطع للعدر فهو الذي يقترن إليه دليل يُفضي بالناظر فيه إلى العلم بصحة مخبره، وربما كان الدليل حجة من عقل، وربما كان شاهداً من عرف، وربما كان إجماعاً بغير خلف، فمتى خلا خبر الواحد من دلالة يُقطع بها على صحة مخبره فإنه كما قدّمناه ليس بحجة، ولا موجب علماً ولا عملاً على كلّ وجه»^(١١)، بل إنّه يرى أنّ أخبار الآحاد نظراً لعدم حجيتها في نفسها لا تصل النوبة إلى عرضها على كتاب الله تعالى^(١٢).

ثانياً: السيّد المرتضى [٣٥٥ - ٤٣٦هـ]

قال تَنْتَهِي: «والذي نذهب إليه أنّ أخبار الآحاد لا يجوز تخصيص العموم بها على كلّ حال، وقد كان جائزاً أن يتعبّدنا الله تعالى بذلك فيكون واجباً غير أنّ ما تعبّدنا به»^(١٣). وقال في الانتصار في كتاب الصوم: «... وقد بيّنا أنّ أخبار الآحاد لا يُعمل بها في الشريعة»^(١٤)، وكرّر هذا المفاد في عدّة مواضع^(١٥). وقال في ردّ خبر جابر في قصّة رجم ماعز: «...أنّ هذا أيضاً خبر واحد لا يُخصّص به ظواهر الكتاب الموجبة للعلم»^(١٦).

ثالثاً: الشيخ الطوسي [٣٨٥ - ٤٦٠هـ]

قال تَدْنُ: «اعلم أنَّ من قال أنَّ خبر الواحد لا يجوز العمل به فقوله خارج عن هذا الباب، وإثما الخلاف في ذلك بين من أوجب العمل به. واختلف القائلون بأخبار الآحاد في إثبات الأحكام في هذه المسألة:

منهم مَنْ أجاز تخصيص العموم بها على كلِّ حال ما لم يمنع من ذلك مانع، وهو مذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين، وهو الظاهر عن الشافعي وأصحابه، وعن أبي الحسين، وغيرهما^(١٧).

ومنهم مَنْ قال: يجوز تخصيصه بخبر الواحد إذا كان قد خَصَّ؛ لأنَّه قد صار مجزئاً ومجازاً، وإذا لم يدخله التخصيص لم يجوز أن يخصَّ بها، وهو مذهب عيسى بن أبان^(١٨).

ومنهم مَنْ قال: إذا خَصَّ العموم بدليل متصل مثل الاستثناء وما جرى مجراه لم يجوز تخصيص العموم به؛ لأنَّ ذلك حقيقة - على ما حكيناه فيما تقدَّم - وإذا خَصَّ بدليل منفصل جاز تخصيصه بأخبار الآحاد؛ لأنَّه قد صار مجزئاً.

والذي أذهب إليه أنَّه لا يجوز تخصيص العموم بها على كلِّ حال سواء خَصَّ أم لم يخصَّ بدليل متصل أو منفصل. والذي يدلُّ على ذلك أنَّ عموم القرآن يُوجب العلم وخبر الواحد يُوجب غلبة الظنِّ، ولا يجوز أن يُترك العلم للظنِّ على حال، فوجب بذلك أن لا يُخصَّ العموم به^(١٩).

رابعاً: القاضي ابن البراج الطرابلسي [٤٠٠ - ٤٨١هـ]

قال تَدْنُ في باب ميراث الأزواج: «... لأنَّنا إذا عملنا به كما ذكره كَتَبَّا قد عَوَّلنا في العمل به على خبر واحد لا يعضده قرينة، وهذا لا يجوز^(٢٠)».

خامساً: السيّد ابن زهرة الحلبي [٥١١ - ٥٨٥هـ]

قال تَدْمُ في كتاب النكاح: «وظواهر القرآن المبيحة للعقد على النساء بالإطلاق تبيح تزويج المرأة على عمّتها وخالتها إلا ما أخرجه الدليل من حظر ذلك إذا لم يكن منهما إذن. وما يرويه المخالف من قوله عليه السلام: (لا تنكح المرأة على عمّتها وخالتها) خبر واحد مخالف لظاهر القرآن...»^(٢١).

ويمكن استفادة موقفه هذا من عباراته في قسم الأصول في بعض المواضع، منها: ما ذكره في باب الأخبار - بعد أن ذكر إمكان التّعبد عقلاً بالعمل بخبر الواحد - قال في الفصل الرابع: «والتّعبد في العمل بخبر الواحد لم يرد الشرع به، وإذا ثبت ذلك لم يمّ يحز العمل به...»^(٢٢). وقال في الفصل السادس من باب التخصيص: «ومخصّصات العموم المنفصلة الموجبة للعلم هي كلّ ما ثبت كونه دليلاً موجباً للعلم...»^(٢٣). وقال في الفصل السابع من باب النسخ: «ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة المقطوع بها بلا خلاف، وإثما الخلاف في نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب. والذي يدلّ على الأوّل: أنّ النسخ إثما يتناول الأحكام كالكتاب، وإذا كان كذلك وكانت السنة في الدلالة على الأحكام كالكتاب وجب جواز النسخ بها. وأيضاً فالسنة المقطوع بها جارية في وجوب العلم والعمل بها مجرى الكتاب، فكما أنّه يجوز نسخ الكتاب ببعضه ببعض فكذلك يجوز نسخه بها. فأما السنة التي لا نقطع بها فلا يجوز النسخ بها؛ لأنّها ليست بدلالة...»^(٢٤).

سادساً: ابن إدريس الحلبي [ت = ٥٩٨هـ]

قال تَدْمُ في مكروهات لباس المصلي: «وهذا خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً، وقد بيّنّا أنّ أخبار الآحاد عند أصحابنا غير معمول عليها ولا يُلتفت إليها،

وكررنا القول في ذلك»^(٢٥)، وقال في كتاب الصوم: «وقد بينّا أنّه لا يجوز العمل بأخبار الآحاد؛ لأنّها لا تُثمر علماً ولا عملاً، والعمل بها خلاف مذهب أهل البيت (عليه السلام)»^(٢٦).

أقول: لاحظ كيف أنّه نسب القول بعدم العمل بأخبار الآحاد الى مذهب أهل البيت (عليه السلام).

وقال في طلاق الحامل: «وإذا أراد أن يطلق امرأته وهي حبل مستبين حملها فليطلقها أيّ وقت شاء بغير خلاف بين أصحابنا، على خلاف بينهم هل الحبل المستبين حملها تحيض أم لا؟... فإذا طلقها واحدة، كان أملك برجعتها ما لم تضع ما في بطنها. فإذا راجعها وأراد طلاقها للسنة، قال شيخنا أبو جعفر في نهايته: (لم يجز له ذلك حتى تضع ما في بطنها)^(٢٧). قال محمد بن إدريس: لا أرى لمنعه وجهاً، ولا مانعاً يمنع منه من كتاب ولا سنة متواترة، ولا إجماع منعقد، والأصل الصحة، والمنع يحتاج إلى دليل، مع قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾^(٢٨) و ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾^(٢٩)، وغير ذلك من عمومات آيات الطلاق، وإنّما هو خبر واحد أورده في نهايته إيراداً، لا اعتقاداً، وقد بينّا ما في أخبار الآحاد»^(٣٠).

سابعاً: المحقق الحلّي [ت = ٦٧٦هـ]

قال تدنّي: «يجوز تخصيص العموم المقطوع به بخبر الواحد، وأنكر ذلك الشيخ أبو جعفر، ثم ذكر دليل المجيز بأنّهما دليلان تعارضان فيجب العمل بالخاص منهما لبطلان ما عده من الأقسام. وأجاب عنه بأنّه لا نسلم أنّ خبر الواحد دليل على الإطلاق؛ لأنّ الدلالة على العمل به الإجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة، فإذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به»^(٣١).

ثامناً: العلامة الحلّي [ت = ٧٢٦هـ]

قال تثير: «يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد؛ لأنّهما دليان، ولا يجوز نفيهما، ولا العمل بهما، ولا بالعام في جميع موارد، فتعين التخصيص؛ جمعاً بين الدليلين، وقد وقع، كتخصيص: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^(٣٢) بقوله عليه السلام: (لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها)^(٣٣)، وكذا آية الإرث^(٣٤) بقوله عليه السلام: (لا يرث الكافر المسلم)^(٣٥)».

ثم قال: «والسيد المرتضى رحمته الله منع من ذلك؛ لأنّ خبر الواحد ليس حجة عنده، فكيف يُعارض القرآن^(٣٦). وسيأتي جوابه. وتوقف القاضي^(٣٧). ومنع غيره^(٣٨)؛ لأنّ العام قطعي. والجواب: أنّ متنه قطعي ودلالته ظنيّة، وخبر الواحد بالعكس، فتساويا^(٣٩)».

أقول: وأنت - كما رأيت - أنّ كلمات هؤلاء القدماء متطابقة على عدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد، سواء كان موقفهم هذا بسبب عدم قولهم بحجية خبر الواحد كما يظهر من أكثرهم أو بسبب عدم قابليته على تخصيص الكتاب رغم حجيته، وربّما يُستشفّ ذلك من غيرهم ممّن لم نذكرهم سواء من المتقدمين كابن أبي عقيل وابن الجنيد كما يظهر من بعض فتاواهم^(٤٠) أو من التالين كالفاضل الآبي^(٤١).

ويبدو أنّ العلامة الحلّي هو أوّل من غير مسار الحركة الأصولية في هذه المسألة، وأحدث انعطافاً فقال بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد خلافاً لمن سبقه من القدماء، وتبعه من تلاه كوله فخر المحققين^(٤٢) والشهيد الثاني^(٤٣) وولده^(٤٤) والمحقق الخونساري^(٤٥) والعاملي الطباطبائي^(٤٦) والمحقق القمي^(٤٧) والمحقق النجفي^(٤٨) والطهراني الحائري^(٤٩) والأنصاري^(٥٠) والآخوند الخراساني^(٥١) وبحر العلوم^(٥٢).

حتى أصبح القول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد موقفاً عاماً للمذهب، بل صار من المسلّمات التي لا يُناقش فيها، وكأنّ القول بعدم التخصيص عاد من الغرائب غير المستساغ طرحها في الأوساط العلمية، وقد مرّ عليك أنّ بعضهم ادّعى عدم الخلاف فيه^(٥٣).

أجل، توقّف البعض كالفاضل التوني^(٥٤)، وربما يُنسب الى المحقّق الحليّ^(٥٥)، وهذه النسبة غير دقيقة^(٥٦).

المحور الثاني: عرض أدلة المانعين من تخصيص الكتاب بخبر الواحد وأدلة المجوّزين

نذكر فيما يلي أدلة كلّ من المانعين من تخصيص الكتاب بخبر الواحد والمجوّزين، فيتشكّل هذا المحور من بحثين.

البحث الأوّل: أدلة المانعين من تخصيص الكتاب بخبر الواحد

استدلّ المانعون بعدّة أدلة:

الدليل الأوّل: ما استدلّ به السيّد المرتضى؛ فإنّه يرى إمكان التخصيص ثبوتاً، لكن لم يثبت عنده ذلك بدليل.

أقول: لكن المجوّزون يدّعون وجود الأدلة على ذلك، فيجب على المانع من التخصيص أن يردّ دعوى المجوّزين وأدلتهم. ولعلّه قدّم كان لا يرى تمامية أدلتهم.

الدليل الثاني: إنّ الكتاب قطعي السند والخبر الواحد ظنيّ، ولا يصلح رفع اليد عن القطعي بالظنيّ، قال الشيخ الطوسي قدس سره: «والذي أذهب إليه أنّه لا يجوز تخصيص العموم بها على كلّ حال سواء خصّ أم لم يخصّ بدليل متصل أو منفصل. والذي يدلّ

على ذلك أنّ عموم القرآن يُوجب العلم وخبر الواحد يُوجب غلبة الظنّ، ولا يجوز أن يُترك العلم للظنّ على حال، فوجب بذلك أن لا يُخصّ العموم به»^(٥٧).

المناقشة:

ونُوقش: بأنّ العامّ الكتابي وإن كان قطعياً سنداً لكنّه ظنيّ دلالة، والخاصّ بالعكس، والتعارض إنّما يقع بين الظنّيين، أعني: دلالة العامّ وسند الخاصّ، وبعبارة أدقّ: بين أصالة عموم الكتاب وأصالة عموم دليل الحجية، ومن أجل ذلك ربّما يشكل الأمر في ترجيح أحد العامّين على الآخر مع أنّ النسبة عموم من وجه.

ولا يخفى أنّ هذا الكلام بعينه يجري في العامّ الثابت بالخبر المتواتر والخاصّ، بل في العمومات الثابتة بأخبار الآحاد أيضاً، ولا شبهة في أنّ سيرة الأصحاب إنّما هو تقديم الخاصّ على العامّ في جميع المقامات، ولو كان أحد في شكّ من ذلك وارتياح أو فاعلاً عكس ذلك لزمه التردد في جميع مباني الفقه واختراع فقه جديد وتأسيس شريعة أخرى غير ما ثبت لنا إلى الآن واستقرّ المشي على وفقه^(٥٨).

وأفاد السيّد البروجردي بأنّ: الكتاب وإن كان قطعياً ولكنّه ظنيّ الدلالة؛ فإنّ الحكم بالعموم ناش من تطابق الإرادتين، وهي ليست بقطعية، فرفع اليد عنه بالخبر من قبيل رفع اليد عن المظنون بمثله، بل بالمقطوع به؛ فإنّ الخبر وإن كان ظنياً لكنّه ثبتت حجّيته بالأدلة القطعية، فكما أنّه إذا قطع بصدور الخبر وجب رفع اليد بسببه عن عموم الكتاب فكذلك إذا دلّ الدليل القطعي على وجوب ترتيب آثار الواقع على مفاد الخبر والمعاملة معه معاملة المقطوع به^(٥٩).

محاولة لردّ هذه المناقشة:

وحاول بعض المعاصرين ردّ المناقشة المتقدّمة بأنّ القول بكون القرآن ظنيّ الدلالة من فروع القول بأنّ الظواهر من الظنّيات، وهو غير تامّ^(٦٠).

أقول: ولكن سيأتي أنّ هذه الدعوى منه غير تامة.

الصحيح في الدفاع:

إمّا أن يُقال: بأنّه لا إطلاق لأدلة حجية الخاصّ كي يُتَشَبَّثَ به في المقام، وهذا فحوى كلام الشيخ الطوسي على ما نقله المحقّق الحليّ عنه، قال المحقّق قُدُّسُ: «يجوز تخصيص العموم المقطوع به بخبر الواحد وأنكر ذلك الشيخ أبو جعفر، ثمّ ذكر دليل المجيز بأنّهما دليلان تعارضا فيجب العمل بالخاصّ منهما لبطلان ما عداه من الأقسام. وأجاب عنه بأنّه لا نسلم أنّ خبر الواحد دليل على الإطلاق؛ لأنّ الدلالة على العمل به الإجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة، فإذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به»^(٦١).

وإمّا أن يُقال: إنّّه بسبب هذا التعارض ينقدح الشكّ في أدلة حجية خبر الواحد وشمولها لهذه الحالة حينئذٍ؛ لكون أدلة حجية الخبر مزاحمة بأمانة أخرى.

الدليل الثالث: الأخبار الدالة على أنّ الأخبار المخالفة للقرآن باطل وزخرف أو أنّها ممّا لم يقل بها الإمام عليه السلام ووجب طرحها ونحو ذلك، وكيف كان فهذه الاخبار كثيرة جداً وصريحة الدلالة على طرح المخالف.

المناقشة:

وقد نُوقِشَ في ذلك بعدّة وجوه لم يسلم منها شيء من الحُدُثَة، وهذه الوجوه هي:

الوجه الأوّل: عدم إطلاق المخالفة وعمومها للمخالفة بنحو العموم والخصوص.

ورُدّ: بأنّ فيه: منعاً واضحاً؛ فإنّه لا سترة في صدق اسم المخالفة على هذا النحو كصدقه على المخالفة بالتباين، ويهديك إلى ذلك ما ورد في الأخبار المتعارضة من الأمر

بطرح المخالف للكتاب والاخذ بالموافق، مع أنّه لا خفاء في كون المراد من المخالفة فيها خصوص المخالفة بالعموم والخصوص لا التباين، ووجهه واضح.

إن قلت: هب صدق اسمها على هذا النحو من المخالفة؛ فإنّ إنكار ذلك مكابرة واضحة، ولكن للمجيب ادّعاء انصرافها عن ذلك واختصاصها بالانصراف لخصوص المخالفة بالتباين.

قلت: دعوى الانصراف على عهدة مدّعيها؛ فإنّه لم تتحقّق عندنا^(٦٢).

وعليه، فهذا الوجه غير تامّ.

الوجه الثاني: إنّنا نعلم بورود أخبار كثيرة مخالفة لعموم الكتاب وإطلاقه، ولا سبيل لأحد إلى طرحها، فلا بدّ من ارتكاب التخصيص في الأخبار الدالّة على طرح ما خالف الكتاب إذا كان المراد من المخالفة معنى أعمّ، وحيث إنّ سياقها آيّ عن التخصيص فلا بدّ وأن يكون المراد من المخالفة هو بالتباين ليس إلّا^(٦٣).

ويمكن ردّه: بأنّ الأمر لا يدور بين رفض الأخبار المخالفة لعموم الكتاب طرّاً وبين قبولها طرّاً وبنحو القضية المنفصلة، بل يُمكن اختيار شقّ ثالث في البين، ألا وهو التفصيل بأن يُقبل المطمأنّ بصدوره منها ويُترك المشكوك الصدور، ويبقى عموم أخبار الطرح على حاله.

وعليه، فهذا الوجه غير تامّ.

الوجه الثالث: إنّ هذه الأخبار بنفسها أخبار آحاد؛ فإنّها لم تصل إلى حدّ التواتر ولو إجمالاً، وواضح أنّها مخالفة لعموم آية النّبأ الدالّة على حجّية قول العادل، فلو بُني على كون المراد من المخالفة فيها الأعمّ ممّا يكون مخالفته بهذا النحو لزم من الأخذ بها

طرحها، وهذا خلف، فلا علاج دفعاً لهذا المحذور إلا بأن يكون المراد منها هو المخالفة بالتباين^(٦٤).

ويمكن رده بما يلي:

- ١- إن هذه الأخبار واصله الى حدّ التواتر المعنوي، وليست بأخبار آحاد.
 - ٢- إن حجية خبر الواحد لم تثبت بآية النبأ كي تكون أخبار الطرح مخالفة لها بنحو العموم والخصوص، بل هي ثابتة بالسيرة، كما هو الصحيح.
 - ٣- إن دليل حجية خبر الواحد - وهو السيرة - منصرف عن الخبر المخالف مع الكتاب ولو بنحو العموم والخصوص.
- وعليه، فهذا الوجه غير تام.
- الوجه الرابع: إن من المحتمل قوياً أن يكون المراد أنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً وإن كان هو على خلافه ظاهراً، وهو المتراءى من الكفاية.
- ورّد: بأن إرادته ممّا يأبى عنه الأخبار، ولا يصح أن يكون ميزاناً لمعرفة ما جاز العمل به وما لم يجز من الأخبار المشكوك^(٦٥).
- وعليه، فهذا الوجه غير تام.

الوجه الخامس: إنّنا نعلم بورود أخبار كثيرة مخالفة لعموم الكتاب وإطلاقه، ونعلم أنّها خارجة عن الأحكام المذكورة في هذه الروايات من كونها زخرفاً وباطلاً ولم يقل بها الإمام (عليه السلام)، لكن لا ندري أنّها خارجة تخصيصاً بأن كان المراد من المخالفة معنى أعمّ، أو تخصّصاً بأن كان المراد خصوص المخالفة بالمباينة، وقد مرّ في الأبحاث السابقة إن بناء العقلاء عند الدوران المذكور ارتكاب التخصّص وترتيب آثاره^(٦٦).

وَيُمْكِن رَدُّهُ: بأنَّ الأخبار المخالفة للكتاب الخارجة عن الأحكام المذكورة هي الأخبار المطمأنَّ بصدورها خاصّة، وهي خارجة تخصّصاً؛ لأنَّ الضابطة المستفادة من أخبار الطرح ليست ضابطة لجميع الأخبار، وإنّما هي ضابطة للأخبار المشكوكة خاصّة. وعليه، فهذا الوجه غير تامّ.

الوجه السادس: إنّ المراد من المخالفة لو كان مطلقاً لوقع التعارض بين هذه الأخبار وما ورد في باب تعارض الأخبار من الأمر بالعرض على كتاب الله والأخذ بالموافق؛ فإنّ مورد تلك الأخبار هو الخبران اللذان اقتضى كلّ واحد منهما الحجّة بحيث لو لم يكن طرفه المعارض كان الأخذ به متعيّناً، فراجع وتدبّر^(٦٧).

وَيُمْكِن رَدُّهُ: بأنَّ كلتا الطائفتين من أخبار الطرح وأخبار الترجيح تُشيران الى ضابطة واحدة، ألا وهي اشتراط الموافقة مع الكتاب في حجية خبر الواحد سواء أكان له خبر معارض أم لا.

وعليه، فهذا الوجه غير تامّ.

الوجه السابع: إنّ الظاهر من سياق هذه الأخبار أنّ الأئمّة المعصومين (عليهم السلام) كانوا بصدد دفع الشناعة عن ساحة قدسهم وجلالتهم، أعني: الشناعة التي كان أعداء الدين والأشخاص المفسدين المغرضين بصدد إيرادها عليهم نزههم الله تعالى عنها وأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، ومن الواضح عند الدقة أنّ أولئك الأشخاص إنّما كانوا بصدد جعل ما كان مخالفتهم مع الكتاب مخالفة بيّنة غير قابلة للجمع العُرفي، ومن الواضح أنّ المخالفة مع عموم الكتاب وإطلاقه لم تكن بهذه المثابة ولا توجب الشناعة، وعدم وجود مثل هذه الأخبار المخالفة مع الكتاب بالتباين فيما كان الآن بأيدينا لا يُنافي ما ذكرناه؛ لأنّ هذه إنّما وصلت إلينا بعد التهذيب والتنقيح، فتدبّر^(٦٨).

ويُمكن ردّه: بأنّ دعوى حصر الداعي لصدور أخبار الطرح بدفع الشبهة عنهم عليه السلام لا دليل عليه، ولو فرض مثل ذلك فهو لا يُشكّل ظاهرة عامّة، بل إنّ الغرض من إعطاء هذه الضابطة من قبلهم عليه السلام إنّما هو غربلة التراث الحديثي ممّا هو دخیل سواء أكان من وضع الأعداء أو تسرّبه غفلة من قبل الأصدقاء. وعليه، فهذا الوجه غير تامّ.

الوجه الثامن: إنّ مفاد هذه الأخبار هو الإخبار ببطلان ما خالف الكتاب وكونه زخرفاً وأنّه لم يقل به الإمام عليه السلام، ولو بُني على العموم كان مفادها هو البناء على عدم كونه من الإمام عليه السلام والبناء على بطلانه وكونه زخرفاً عند الشكّ، والمعاملة مع الأخبار معاملة ما كان كذلك فيما كانت مشكوكّة؛ إذ قد تقدّم أنّ صدور الأخبار المخالفة منهم عليه السلام في غاية الكثرة، وواضح أنّ حملها على إرادة هذا المعنى مخالف لظهورها البدوي الابتدائي، فلا بدّ في إبقائها على ظاهرها من أن يكون المراد من المخالفة خصوص ما كان بالتباين ليس غير.

وقد ادّعي أنّ هذا هو اتقن الوجوه المذكورة في مقام الجواب ^(٦٩).

ويُمكن ردّه: بأنّ أخبار الطرح ناظرة الى الأخبار المشكوكّة مطلقاً، وأمّا السنّة الواقعية وكذا السنّة المحكيّة المطمأنّ بصدورها غير ملحوظة فيها مطلقاً. وعليه، فهذا الوجه غير تامّ أيضاً.

والحاصل: تمامية الدليل الثالث.

الدليل الرابع: أنّه لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لجاز نسخه به، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

المناقشة:

وأجيب عن ذلك:

تارة: بما في (الكفاية) من منع الملازمة؛ لاختصاص النسخ بالإجماع على عدم الجواز، وإلغاء الخصوصية أو تنقيح المناط موقوف بالقطع بعدم الفرق، وهو غير متحقق؛ لأنّ الدواعي متوافرة على ضبط النسخ، ولذا قلّ الخلاف في تعيين موارد بخلاف التخصيص، ولعلّ هذا أوجب الفرق في تحقّق الإجماع على عدم الجواز فيه دون ذلك.

وأخرى: ببيان الفرق بين ماهية التخصيص وماهية النسخ؛ فإنّ التخصيص عبارة عن إخراج فرد من أفراد العامّ عن حكمه، أعني: عن الإرادة الجدّية الواقعية المتعلّقة بالعامّ بعد شمول الإرادة الاستعمالية وإنشاء حكم العامّ له من دون شائبة؛ فإنّ بالتخصيص يُستكشف عدم تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية في الفرد المخصّص، لا عدم شمول العامّ له بالإرادة الاستعمالية، ولأجل ذلك إنّما يُقال: ليس العامّ المخصّص مستعملاً في بقية الأفراد ولو خُصّص بألف تخصّيص، فلا يكون مجازاً، وإنّما هو مستعمل في معناه الحقيقي، أعني: جميع الأفراد، والخارج خارج عن تحت الإرادة الجدّية. ومن أجل ذلك كان إنشاء الحكم للعموم محفوظاً ولو بعد ألف تخصّيص.

وهذا بخلاف النسخ؛ فإنّ غايته ظاهراً رفع أصل إنشاء الحكم، وبه يرتفع الوجوب الإنشائي أو الحرمة الإنشائية من رأس، وظاهر ذلك في غير الحكيم جلّ وعلا على الإطلاق تبدّل الإرادة وتغيّرها من جهة الوقوف على المصالح أو المفسدات التي لم يقفوا

عليها أولاً، وأمّا فيه تبارك وتعالى فحيث كان ذلك محالاً فلا بدّ وأن يكون المصلحة في إظهار الحكم المستمر من دون تعلّق الإرادة به لئلا يلزم تبدّل الإرادة والبداء المحال في حقّه، والمقصود هنا مجرّد بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ودفع ما ربّما يُقال: من أنّ الأوّل تخصيص في الأزمان والثاني تخصيص في الأفراد؛ فإنّ ذلك غير مساعد للارتكاز، ومجرّد إخراج موضوع الحكم عنه في شطر من الزمان لا يُعدّ نسخاً عُرفاً، بل بينهما فرق واضح، وهو ما أشرنا إليه إجمالاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه إذا كان بين الأمرين فرق في المعنى غير ما تخيّل من الفرق فليس عدم جواز النسخ مستلزماً لعدم جواز التخصيص، فالملازمة ممنوعة، فتدبّر^(٧٠).

أقول: ربّما لا يتهرّب القائل من هذه الملازمة ويلتزم بها، فيرى صحّة تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، وكذا ثبوت النسخ بخبر الواحد أيضاً.

الدليل الخامس: دعوى أقوائية العامّ من الدليل الخاصّ؛ فإنّ مجرّد الإلتزام بحجّة الخبر الواحد ومجرّد كون الخبر أخصّ لا يُورث جواز التخصيص؛ ضرورة أنّه ربّما يكون العامّ في القوّة إلى حدّ يشكل التصرّف فيه، كما لا يجوز تخصيصه في بعض الأحيان؛ لما يلزم منه الاستهجان، فمجرّد الأخصّية غير كافية^(٧١).

ويبرز الإشكال بشكل أكثر وضوحاً فيما إذا أوجب الأخذ بخبر الواحد التصرّف في العامّين من الكتاب أو أكثر، كما إذا ورد مثلاً النهي عن بيع المصحف^(٧٢) فإنّه يُوجب التصرّف في عموم آية الوفاء^(٧٣) وإطلاق آية حلّية البيع^(٧٤) وآية التجارة^(٧٥) وغير ذلك^(٧٦).

المناقشة:

الذي يظهر من هذا الوجه أنّ المانع هو أقوائية العام، لكن يُمكن المناقشة بأنّه لم يتبيّن لنا سبب أقوائية العام في المقام الى حدّ بحيث يشكل التصرف فيه بالتخصيص بشكل شفاف وإن أمكن انتزاع بعض النكات من إشارات له هنا وهناك، وهل ذلك يكون على نحو القضية الكلية أو لا؟ أي: هل إنّ جميع العمومات القرآنية تتمتع بهذه السمة أو بعضها يكون كذلك والبعض الآخر لا؟

الدليل السادس: دعوى جعل البحث عن تخصيص الكتاب بخبر الواحد المجرد من باب القضية السالبة بانتفاء الموضوع؛ وذلك لأنّ بعد مضيّ القرون المتمادية تكون أخبار الآحاد الواردة محفوفة بالقرائن؛ فإنّ عمل الأصحاب بها، والإفتاء على طبقها، والاعتماد عليها - مع نهاية اهتمامهم بالتحرّز من المدسوسات في المآثر، ومع غاية توجّههم إلى تشخيص الصحيح من السقيم - يُوجب قوّة الخبر، ويُورث احتفافه بقرينة ما مثلها قرينة، فلا يوجد في عصرنا خبر واحد واصل إلينا غير معمول به، وغير مقرون بأمارات الصدق، فإذا احتقّت الأسانيد بما يلحقها بالتواتر أو يلحقها بالقويّ المعتمد فالتصرف بحسب مقام الدلالة جائز؛ لأنّ باب الظهورات في الكتاب والسنة واحد بالضرورة. وبالجملّة: لو عثرنا على خبر لا يكون كذلك فهو موهون جدّاً^(٧٧).

ومن هنا فإنّ هذا المحقق يرى انعدام الثمرة الواضحة لهذا البحث في زماننا؛ وذلك لأنّ بعد مضيّ القرون المتمادية تكون الأخبار الواصلة إلينا كلّها محفوفة بالقرائن. ولكن اعترف بثمرة البحث بناء على القول بعدم موهنيّة الإعراض^(٧٨).

المناقشة:

١- إنّ دعوى كون الأخبار الواصلة إلينا كلّها محفوفة بالقرائن تحتاج الى إثبات، وهذا النمط من الادّعاء شبيه بدعوى الاتجاه الأخباري من اعتبار وصحة أخبار الكتب الأربعة طراً.

٢- إنّ هذه الدعوى تصطدم بالأخبار المتعارضة والمختلفة وما أكثرها ، والتهذبان خير شاهد على ما نقول.

٣- كما أنّ الذي يبدو لنا أنّ هذا المحقّق ركّز على حيثية احتفاف الخبر بالقرائن الموجبة للاطمئنان بالصدور، وقد أهمل الدلالة، ومع إغفال حيثية الدلالة من حيث القوة بالضعف سوف لا يرفع مستوى الحديث الى حدّ القدرة على تخصيص الكتاب؛ لعدم تساوي الدليلين حينئذٍ في القوة.

٤- وأمّا دعوى انعدام الثمرة لهذا البحث فهو من الغرائب؛ إذ مع إنكار التخصيص سينهار صرح كثير من الأحكام المبنية على ذلك.

الدليل السابع: دعوى كون القرآن دليلاً قطعياً سنداً ودلالة؛ لأنّ ظواهره قطعية الدلالة، وعليه فلا يُمكن تخصيصه بالظنيّ، وإن شئت قلت: كون الكتاب حجة ليس ككون خبر الواحد حجة، بل هو من الحجج القطعية التي لا يعادله شيء إلا نفس كلام المعصوم (عليه السلام)، لا الحاكي عنه الذي يُحتمل أن يكون كلامه أو كلام غيره، كيف وقد سَمّى النبي (صلى الله عليه وآله) القرآن في حديث الثقلين بالثقل الأكبر والعتر بالثقل الأصغر؟! وعندئذٍ كيف يُمكن رفع حكمه بمجرد قول الثقة؟!

هذا، ولا يُعدّ ذلك خلفاً في حجّية خبر الواحد؛ فإنّ الكلام ليس في أصلها، بل في سعتها، ولذلك فالقول برفع اليد عن إطلاق الكتاب وعمومه بمجرد ورود خبر ثقة

مشكل جداً إلا إذا احتفّ بقرينة تُوجب اطمئنان الإنسان بصدوره من المعصوم عليه السلام تجعله بمثابة تسكن النفس إليه. ولأجل ذلك ذهب أكابر القدماء إلى التوقف وأنهم كانوا لا يتعاملون مع الكتاب العزيز معاملة مطلق الحجة حتى يُقدّم الخبر الواحد بما هو هو على القرآن^(٧٩). وللباحث الموقر أيضاً إشارات أخرى لمبناه في مواضع متناثرة من كتابه المحصول، منها قوله: «وبذلك يُعلم أنّ مكانة القرآن أعظم من أن يُخصّص بخبر الأحاد من غير احتفافه بشيء يُوجب السكون»^(٨٠).

المناقشة:

ويُمكن المناقشة فيه بعدم تمامية هذه الدعوى حلاً ونقضاً:
أما حلاً: فلأنّ المعنى الظاهر إنّما صار ظاهراً لعدم القطع بإرادته جداً واحتمال إرادة خلافه، وإلا لصار صريحاً ونصّاً بحيث لا يُحتمل إرادة خلافه.
وأما نقضاً: فلأنّ التسليم بقطعية الظواهر ينتهي الى عدم قبول العامّ للتخصيص مطلقاً؛ إذ مع القطع بإرادة الشمول لجميع الأفراد من العامّ جداً كيف يُرفع اليد عن شموليته القطعية بحسب الفرض ويُقال بعدم الشمول بسبب الخاصّ!؟

وقفه مع دعوى يقينية الظواهر:

لقد ادّعى أحد الباحثين كون الظواهر هي من الدلالات القطعية، لا الظنّية، وهذا البحث لا يُؤثّر على مختارنا في المقام، ومهما يكن من أمر فقد أقام هذا الباحث عدّة وجوه لإثبات مدّعه، وهي:

الوجه الأوّل: إنّ معنى ظنّية الظواهر أن يكون كلّ ما يُمارسه الإنسان في مجال الدراسة والمعايشة وإلقاء الخطب والمحاضرة كلّها ظنّياً، وهذا ما لا يقبله الطبع السليم؛

إذ لا يشكّ التلميذ فيما يأخذه عن الأستاذ، والمريض فيما يأمر به الطبيب، والتاجر فيما يسمعه من البائع والمشتري، فلا يشكّ كلّ واحد من هذه الطوائف في مقصود المتكلم.

وجعل هذه كلّها من النصوص كما ترى، وإلا يلزم أن يكون ظواهر الأحاديث كلّها نصوصاً؛ لأنّ أكثرها لا تخرج عن كونها خطباً أو أجوبة عن أسئلة^(٨١).

المناقشة:

١- إنّ دعوى كون كلّ ما يُمارسه الإنسان في مجال الدراسة والمعايشة وإلقاء الخطب والمحاضرة من الظواهر غير صحيحة؛ لاشتمال المحاورات العُرفية على الظواهر والنصوص، وكذا الآيات والروايات.

٢- إنّ حصول القطع أو الاطمئنان من الظواهر إنّما يتحقّق بعد الظفر بالقرينة - المتّصلة أو المنفصلة، اللفظية أو اللبّية - أو بعد اليأس من الظفر بها، وتكون الدلالة حينئذٍ على المراد من باب تعدّد الدالّ والمدلول بخلاف النصّ، وأمّا قبل الظفر بالقرينة فإنّ احتمال الخلاف يبقى قائماً في نفس المخاطب، وهذا معنى ظنّيتها.

٣- إنّ القول بكون الظواهر يقينية المدلول يقتضي عدم إمكانية الجمع بين العامّ والخاصّ وكذا بين المطلق والمقيّد؛ إذ كلاهما يقيني، كما أنّ هذه الدعوى غير مختصة بظواهر القرآن الكريم، بل تشمل السّنة أيضاً.

الوجه الثاني: إنّ المراد من توصيف دلالة الظواهر بالظنّية لا يخلو إمّا أن يراد من الدلالة: التصورية أو التصديقية:

فالأولى منهما لا تتّصف بالظنّ والقطع، بل يدور أمرها بين الوجود والعدم، فالعالم بالأوضاع عالم بالدلالة التصورية، والجاهل بها غير عارف بها.

وأما الثانية - أي: الدلالة التصديقية - فلا شكّ أنّ الملاك في توصيفها بالظنية والقطعية هي الدلالة الاستعمالية دون الجدّية؛ لأنّ الرسالة الموضوعية على عاتق اللفظ هي كشفه عن المعاني التي وضع لها أو ما استعمل فيها بالقرينة، وأما كون معانيه مرادة بالإرادة الجدّية وعدمها فلا يكشف عنها اللفظ، وإنّما هو على عاتق أصول أخرى من كون المتكلّم حكيماً غير هازل.

فعلى ضوء ذلك فما يُطلب من الكلام هو أن يكشف عن المراد الاستعمالي حسب القانون، والمفروض أنّه قائم بتلك الرسالة بلا شكّ.

واحتمال أنّ المتكلّم استعمله في غير معناه القانوني جهلاً أو بعلاقة ومناسبة لكن بغير قرينة، أو كونهها زلاً لا قاصداً، أو كونه مطلقاً للعموم ومريداً للخصوص، فكلّ ذلك وإن كان أمراً ممكناً لكن دفع تلك الاحتمالات ليس على عاتق اللفظ، ولا يُطلب منه أن يدفع تلك الاحتمالات حتّى توصف دلالتها على معناه لأجل وجودها دلالة ظنية، فالمقام من أوضح مصاديق شعر هذا الشاعر:

غيري جنى وأنا المعاقبُ فيكمُ فكأنّني سبّابةُ المتندّم

فليس علينا أن نطلب من الظواهر ما ليس على عاتقها، فالذي يصحّ طلبه منها هو إحضار المعنى الاستعمالي في ذهن المخاطب حسب الموازين القانونية، وهو قائم بذلك المعنى كالنصّ، وأما تطرّق احتمالات على المعنى لأجل واحد من هذه الأمور فليس دفعها على عاتق اللفظ حتّى يكون وجودها سبباً لتوصيف الدلالة بالظنية.

نعم، لو كان الكلام عاجزاً عن إفهام نفس المفاهيم الاستعمالية فهو خارج عن البحث^(٨٢).

المناقشة:

لدينا بحثان وقع الخلط بينهما:

فتارة يقع البحث عن تعيين مستوى التصديق بالدلالة في نفسه هل إنّه بدرجة الظنّ أو اليقين وهل أنّه ظاهراً في المعنى أو نصّاً فيه؟

وأخرى يقع البحث في مسؤولية تعيين مستوى التصديق بالدلالة من كونه بدرجة الظنّ أو اليقين هل يقع على عاتق ظهور حال المتكلم في أنّ كلّ ما يلفظه من كلمات هي مرادة له جدّاً أو يقع على عاتق وضع الألفاظ ودلالاتها التصورية؟

والبحث الأول هو ما يُطلق عليه (الدلالة التصديقية الأولى)، والبحث في الثاني هو ما يُطلق عليه (الدلالة التصديقية الثانية).

ومن الواضح أنّ المقصود في المقام هو البحث الأول، نظير: القول بأنّ دلالة قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِزْيِر...﴾^(٨٣) على حرمة المذكورات بالصراحة، فيما أنّ دلالة قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٨٤) على وجوب الوفاء بالعقود بالظهور؛ فإنّ تبين نوع الدلالة من كونها بالنصّ أو الظهور هو من شأن البحث في الدلالة التصديقية الأولى، كما هو واضح، مهما كان المبني في البحث الثاني سواء أقلنا إنّ تحديد الدلالة التصديقية الثانية يقع على عاتق اللفظ أو المتكلم.

الوجه الثالث: إنّ القول بأنّ القرآن ظنيّ الدلالة إبطال لإعجاز القرآن؛ فإنّه معجزة بلفظه ومعناه، فلو جعلناه ظنيّ الدلالة غير قطعيّ المقصود، فكيف يُحكم عليه بأنّه

بلفظه ومعناه معجزة قطعية خالدة أفصح لنا أن نقول إنه معجزة بلفظه دون معناه مع
أن الإعجاز يبتني على رصانة لفظه وبداعة معناه.

فتلخص: أن دليل المانع متين مضافاً إلى ما قلناه من قصور في سعة حجّية خبر
الواحد^(٨٥).

المناقشة:

إنّ إعجاز القرآن يكمن في علوّ مضامينه وجمال تراكيبه اللفظية والدقّة في التعبير
عمّا يُريده من معانٍ بحسب أوضاع اللغة العربية وأساليبها المتعارفة، ومن هنا ورد في
القرآن المعاني الحقيقية والمجازية والاستعارة والكناية والإفادة من القرائن المتنوّعة الى
غير ذلك من أيّ خلل ولا اضطراب ولا تناقض ولا اختلاف ولا انحراف عن
الأهداف العامّة، وحيث إنّ الحوارات العُرفية تشتمل على الظواهر والنصوص فكذلك
القرآن الكريم اعتمد الطريقة العُرفية نفسها في الخطاب، فكتاب الله الملفوظ ككتابه
التكويني المشتمل على المخلوقات المتنوّعة: الكبيرة والصغيرة، القوية والضعيفة،
الضارّة والنافعة، لكنّها بمجموعها تمثّل النظام المنسجم والمتكامل، كما أنّ المجاز
والكنية والاستعارة ليست عناصر منافية للبلاغة والإعجاز، فكذلك استخدام
الألفاظ للدلالة الظاهرة تارة وللصريحة أخرى.

البحث الثاني: أدلة المُجَوِّزين لتخصيص الكتاب بخبر الواحد

استدلّ المُجَوِّزون لتخصيص الكتاب بخبر الواحد بعدّة أدلّة، منها:

الدليل الأوّل: هو إنّنا إذا أثبتنا حجّية خبر الواحد شرعاً بدليل قطعي فبطبيعة الحال
لا يكون رفع اليد عن عموم الكتاب أو إطلاقه به إلا رفع اليد عنه بالقطع لفرض أنّنا
نقطع بحجّيته.

وبكلمة أخرى: إنّ التنافي إنّما هو بين عموم الكتاب وسند الخبر، ولا تنافي بينه وبين دلالة؛ لتقدمها عليه بمقتضى فهم العرف؛ حيث إنّها تكون قرينة عندهم على التصرف فيه، ومن الواضح أنّه لا تنافي بين ظهور القرينة وظهور ذيلها، وعلى هذا فإذا أثبتنا اعتبار سنده شرعاً بدليل فلا محالة يكون مخصصاً لعمومه أو مقيداً لإطلاقه، ولا يكون مردّ هذا إلى رفع اليد عن سند الكتاب حتى لا يُمكن؛ ضرورة أنّه لا تنافي بين سنده وبين الخبر لا سنداً ولا دلالة، وإنّما التنافي - كما عرفت - بين دلالة على العموم أو الإطلاق وبين سند الخبر، وأدلة اعتبار السند حاکمة عليها ورافعة لموضوعها - وهو الشكّ في إرادة العموم - حيث إنّّه بعد اعتباره سنداً مبين لما هو المراد من الكتاب في نفس الأمر والواقع، فيكون مقدّماً عليه. وهذا واضح^(٨٦).

المناقشة:

١- إنّ الإشكالية الأساسية في هذا الاستدلال تكمن في دعوى المساواة الدلالية بين القرآن والسنة، فإنّ المستدلّ صرّح بأنّ عمومات الكتاب أو مطلقاته لا تمتاز عن بقية العمومات أو المطلقات من هذه الناحية أصلاً، بل حالها حالها^(٨٧)، فيما أنّ البيان القرآني له خصوصية بها يمتاز عن السنة، كما هو واضح.

٢- إنّ أدلة حجية الخبر لا تشمل مورد التعارض ولو كان بدوياً.

الدليل الثاني: التمسك بالسيرة؛ فقد جرت سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الأحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة عليهم السلام، واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان^(٨٨)، فقد خصّصوا آية الميراث^(٨٩) بقوله عليه السلام: «لا ميراث للقاتل»^(٩٠)، وآية حلية النساء - أعني: قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾^(٩١) -

بما ورد من أنّ المرأة لا تزوّج على عمّتها وخالتها^(٩٢)، كما خصّصت آية الربا^(٩٣) بما دلّ على الجواز بين الولد والوالد والزوج والزوجة^(٩٤).

المناقشة:

ونُوقش بما يلي:

١- إنّ الدليل الوحيد على حجّية الخبر الواحد هو السيرة العقلائية، وهو دليل لبيّ يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وهو ما عدا حالات التعارض، ولم نجد دليلاً يستظهر منه أنّه بصدد بيان الكبرى، أي: أنّ خبر الواحد حجّة. وأمّا ما ورد حولها فكلّها إرشادات إلى الصغرى وأنّ فلاناً ثقة أو لا^(٩٥).

٢- وأمّا ادّعاء سيرة الأصحاب على تخصيص خبر الواحد فلم نتحقّقها؛ وذلك لأنّ الأقطاب الثلاثة للشيعّة - وهم: السيّد المرتضى والشيخ الطوسي والمحقق الحليّ - يمنعونه أشدّ المنع، وقد مرّت كلماتهم سابقاً^(٩٦)، ومع هذا فكيف يُمكن ادّعاء السيرة؟!^(٩٧)

٣- وأمّا ما دلّ على عدم الميراث للقاتل وعدم جواز التزوّج على العمّة والحالة وجواز الربا بين الوالد وولده والزوج والزوجة فقد ادّعي أنّ الخبر الواحد محتفّ بقرائن قطعية تُفيد العلم، وإلا فلا يُمكن تخصيص قوله سبحانه: ﴿فَاذْنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ﴾^(٩٨) بخبر العدل المجرّد عن القرائن الموجبة للوثوق.

أقول: صحيح إنّ بعض المخصّصات محتفّة بالقرائن كالموارد المذكورة، لكن في الوقت نفسه بعضها ليس كذلك.

الدليل الثالث: إننا إذا لم نقل بجواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لزم إلغاء الخبر بالمرّة أو ما بحكمه؛ ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلّم وجود ما لم يكن كذلك^(٩٩).

المناقشة:

١- ونُوقش بالمنع عن الملازمة؛ فإنّ العمومات الواردة في القرآن على قسمين: قسم منها في مقام البيان، وقسم منها في مقام الإجمال، فما يُمكن أن يكون مخالفاً لخبر الواحد هو القسم الأوّل، وأمّا القسم الثاني فلا يُعدّ مخالفاً؛ لعدم وروده في مقام البيان، مثل: قوله تعالى: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١٠٠). أو ﴿وَلْيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ﴾^(١٠١).

فالذي نقصد من منع تخصيص الكتاب بخبر الواحد هو أنّه إذا كان في المقام دلالة قطعية قرآنية تدلّ على الحليّة أو الحرمة على وجه العموم فلا يصحّ رفع اليد عنها بخبر لا نعلم صدقه ولا كذبه وإن كان حجة، وما دلّ على حجّيته فإنّما دلّ عليها إذا لم تكن هناك دلالة قرآنية.

وأيد ذلك بأنّ الذي يُنبّه على ذلك أنّ أبا بكر احتجّ على الصديقة الطاهرة (عليها السلام) بخبر الواحد، وهو: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث وما تركناه صدقة» فرفضته الصديقة بأنّه مخالف للكتاب مع أنّ النسبة هي العموم والخصوص المطلق.

وبذلك يُعلم أنّ مكانة القرآن أعظم من أن يُخصّص بخبر الآحاد من غير احتفافه بشيء يوجب السكون^(١٠٢).

ومن هنا كان ديدن القدماء المنع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

أقول: إنّ إنكار السيّد الزهراء (عليها السلام) لهذا الحديث لكونه مخالفاً مع القرآن نصّاً وروحاً؛ فإنّ القرآن ينفي الإرث عن الأنبياء والقرآن يُثبتهُ، فالنسبة بينهما التباين، وليست العموم والخصوص.

٢- إنّ وجود الخبر المحتقّ بالقرائن ليس بمنتهى ولا بعزيز حتّى يلزم من ترك الخبر المجرد من القرينة ترك الأخبار طراً.

الهوامش

- (١) أقول: إنّ المحقّق الحلّي لم يُصرّح بعدم التخصيص، لكن يظهر منه الميل لذلك [معارج الأصول (المحقّق الحلّي): ٤٦].
- (٢) محاضرات في أصول الفقه (الفيّاض) ٥: ٣٠٩ - ٣١٠.
- (٣) تقريرات المجدّد الشيرازي (المولى علي الروزديري) ٤: ٢٠٠.
- (٤) أصول الفقه (المظفر) ١: ٢١٦.
- (٥) أنظر: المحصول في علم الأصول (السبحاني) ٢: ٥٦٧.
- (٦) أنظر: المحاضرات (جلال الدين الطاهري الإصفهاني) تقريرات أبحاث السيّد الداماد ١: ٤٨١.
- (٧) مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ١١: ٤٥٥.
- (٨) أنظر: تحريرات في الأصول (مصطفى الخميني) ٥: ٣٧٩ - ٣٩٠. المحصول في علم الأصول (السبحاني) ٢: ٥٧٠.
- (٩) الرسائل الفقهية (الوحيد البهبهاني): ٢٠٥.
- (١٠) مختصر التذكرة بأصول الفقه (المفيد): ٣٨. قم، ط ١/ ١٤١٣هـ.
- (١١) المصدر السابق: ٤٤ - ٤٥. قم، ط ١/ ١٤١٣هـ.
- (١٢) أنظر: المسائل الصاغانية (المفيد): ٨٩. قم، ط ١/ ١٤١٣هـ.
- (١٣) الذريعة (المرتضى) ١: ٢٨٠.
- (١٤) الانتصار (المرتضى): ١٨٢، م [١٨].
- (١٥) أنظر: المصدر السابق: ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٦٦، ٢٧٨، ٢٨٣، ٣٠٥، ٣١١، ٣٥١، ٣٨٠، ٣٩٧، ٤٣٥، ٤٦٨، ٤٩٢، ٥٠٢، ٥١٧، ٥١٩، ٥٢٩، ٥٤١، ٥٤٦، ٥٤٧، ١٨٢، م [١٨].
- (١٦) المصدر السابق: ٥١٧.
- (١٧) إنّ جواز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد منسوب ومنقول عن أكثر الفقهاء

- والمتكلمين من العامة كالشافعي، ومالك، وابن حنبل، وأبي الحسين البصري، وأبي إسحاق الشيرازي، والجويني، والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، والرازي، وغيرهم [أنظر: التبصرة: ١٣٢. المستصفى ٢: ٢٩. المنحول: ١٧٤. الإحكام لابن حزم: ٣ - ٤٠١. الذريعة: ١ - ٢٧٩. الإحكام ٢: ٣٠١. المعتمد ١: ٢٥٥. ميزان الأصول ١: ٤٧٣. شرح اللمع ١: ٣٥٤ - ٣٥٠. روضة الناظر: ٢١٧ - ٢١٦].
- (١٨) وهذا الرأي هو مذهب الأحناف - ما عدا أحناف ما وراء النهر ومشايخ سمرقند - ويبدو أن عيسى بن أبان - وهو من أصحاب أبي حنيفة - أول من صرح بهذا الرأي فنسب إليه.
- (١٩) العدة أصول الفقه (الطوسي) ١: ٣٤٣ - ٣٤٤.
- (٢٠) المهذب (ابن البراج) ٢: ١٤٢.
- (٢١) غنية النزوع في علمي الأصول والفروع (ابن زهرة) / قسم الفقه: ٣٣٩.
- (٢٢) غنية النزوع في علمي الأصول والفروع (ابن زهرة) / قسم الأصول: ٣٥٦.
- (٢٣) المصدر السابق: ٣٢١.
- (٢٤) المصدر السابق: ٣٤٩.
- (٢٥) السرائر الحاوي اتحرير الفتاوي (ابن إدريس) ١: ٢٧١ - ٢٧٢.
- (٢٦) المصدر السابق: ٣٨١.
- (٢٧) النهاية في مجرد الفقه والفتوى (الطوسي): ٥١٧.
- (٢٨) البقرة: ٢٣٠.
- (٢٩) البقرة: ٢٢٩.
- (٣٠) السرائر الحاوي اتحرير الفتاوي (ابن إدريس) ٢: ٦٨٨ - ٦٨٩.
- (٣١) معارج الأصول (المحقق الحلي): ٤٦.
- (٣٢) النساء: ٢٤.
- (٣٣) جامع الأصول لأحاديث الرسول (ابن الأثير) ٩: ٤١٨، وبمعناه أحاديث متعدّدة.
- (٣٤) الأنفال: ٧٥.

- (٣٥) جامع الأصول لأحاديث الرسول (ابن الأثير) ٧: ٧٢٦ - ٧٢٧، رقم (٧٣٧١) و (٧٣٧٤).
- (٣٦) الذريعة (المحقق الطهراني) ١: ٢٨٠ - ٢٨١.
- (٣٧) المستصفى (الغزالي) ٢: ٦٢. المنحول (الغزالي): ١٧٤. المحصول (الرازي) ٣: ٨٥. الإحكام (ابن حزم) ١: ٥٢٥.
- (٣٨) نسب الغزالي (في المنحول: ١٧٤) المنع إلى المعتزلة.
- (٣٩) تهذيب الوصول إلى علم الأصول (العلامة الحلّي): ١٤٨ - ١٤٩.
- (٤٠) أنظر: إيضاح الفوائد (فخر المحققين) ١: ٢١٧.
- (٤١) أنظر: كشف الرموز (الفاضل الآبي) ٢: ٥٧٢.
- (٤٢) إيضاح الفوائد (فخر المحققين) ١: ٦٥، ٢١٧، ٢: ٣٨٧، و ٤: ٨٧.
- (٤٣) مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٧: ٢٩١.
- (٤٤) معالم الدين (الشيخ حسن): ١٤٠.
- (٤٥) مشارق الشموس في شرح الدروس (المحقق الخونساري): ١٠١.
- (٤٦) رياض المسائل (العالم الطباطبائي) ٤: ١١٧.
- (٤٧) قوانين الأصول (المحقق القمي): ٣٠٨. غنائم الأيام (المحقق القمي) ٥: ٢١٣.
- (٤٨) جواهر الكلام (النجفي) ١٧: ٢٥، ٣٣: ٢٥٤.
- (٤٩) الفصول الغروية في الأصول الفقهية (محمد حسين الحائري): ٢١٣.
- (٥٠) فرائد الأصول (الأنصاري) ٤: ٨١.
- (٥١) كفاية الأصول (الآخوند الخراساني): ٢٣٥.
- (٥٢) بلغة الفقيه (محمد بحر العلوم) ٤: ٣٠٤.
- (٥٣) محاضرات في أصول الفقه (الفيّاض) ٥: ٣٠٩ - ٣١٠. تقارير المجدّد الشيرازي (المولى علي الروزدری) ٤: ٢٠٠.
- (٥٤) الوافية (الفاضل التوني): ١٣٦.
- (٥٥) المصدر السابق: ١٣٦.

- (٥٦) قوانين الأصول (المحقق القمي): ٣٠٨.
- (٥٧) المحصول في علم الأصول (السبحاني) ٢: ٥٧١.
- (٥٨) أنظر: المحاضرات (جلال الدين الطاهري الإصفهاني) تقارير أبحاث السيّد محمد الداماد ١: ٤٨١ - ٤٨٢.
- (٥٩) نهاية الأصول (المنتظري) تقارير أبحاث السيّد حسين البروجردي: ٣٦٥.
- (٦٠) المحصول في علم الأصول (السبحاني) ٢: ٥٧١.
- (٦١) معارج الأصول (المحقق الحلي): ٤٦.
- (٦٢) أنظر: المحاضرات (جلال الدين الطاهري الإصفهاني) تقارير أبحاث السيّد محمد الداماد ١: ٤٨٤.
- (٦٣) أنظر: المصدر السابق ١: ٤٨٤.
- (٦٤) أنظر: المصدر السابق ١: ٤٨٤.
- (٦٥) أنظر: المصدر السابق ١: ٤٨٥.
- (٦٦) أنظر: المصدر السابق ١: ٤٨٥.
- (٦٧) أنظر: المصدر السابق ١: ٤٨٥.
- (٦٨) أنظر: المصدر السابق ١: ٤٨٥.
- (٦٩) أنظر: المصدر السابق ١: ٤٦٥ - ٤٨٦.
- (٧٠) أنظر: المصدر السابق ١: ٤٨٦ - ٤٨٧.
- (٧١) أنظر: تحريريات في الأصول (مصطفى الخميني) ٥: ٣٨١.
- (٧٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٧: ١٥٨، ب ٣١ من أبواب ما يكتسب به.
- (٧٣) المائدة: ١.
- (٧٤) البقرة: ٢٧٥.
- (٧٥) النساء: ٢٩.
- (٧٦) أنظر: تحريريات في الأصول (مصطفى الخميني) ٥: ٣٨٣.

- (٧٧) أنظر: المصدر السابق ٥: ٣٨٢.
- (٧٨) أنظر: المصدر السابق.
- (٧٩) المحصول في علم الأصول (السبحاني) ٢: ٥٧٠.
- (٨٠) المصدر السابق ٢: ٥٧١.
- (٨١) المصدر السابق ٢: ٥٧٢ - ٥٧٣.
- (٨٢) المصدر السابق ٢: ٥٧٣ - ٥٧٤.
- (٨٣) النحل: ٤٣ - ٤٤.
- (٨٤) المائدة: ١.
- (٨٥) المحصول في علم الأصول (السبحاني) ٢: ٥٧٤.
- (٨٦) محاضرات في أصول الفقه (الفيّاض) ٥: ٣١٠ - ٣١١.
- (٨٧) المصدر السابق ٥: ٣١١.
- (٨٨) كفاية الأصول (الآخوند): ٢٣٥ - ٢٣٦.
- (٨٩) النساء: ١١.
- (٩٠) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٣٠، ب ٧ من موانع الإرث، ح ١، و ٣١: ح ٦. المبسوط (السرخسي) ٦: ١٦٩، و ٣٠: ٤٧. بدائع الصنائع (الكاشاني) ٧: ٣٣٩. نيل الأوطار (الشوكاني) ٦: ١٩٦. تحفة الأحوذني (المباركفوري) ٦: ٢٤٣. نصب الراية (الزيلعي) ٦: ٣١٩.
- (٩١) النساء: ٢٤.
- (٩٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٠: ٤٨٧، ب ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة. سنن النسائي (النسائي) ٦: ٩٨.
- (٩٣) وهو قوله تعالى: ﴿فَاذْكُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧٩] أو قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرَّبَّاءَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].
- (٩٤) كفاية الأحكام (المحقّق السبزواري) ١: ٥٠١. أنظر: المحصول في علم الأصول (السبحاني) ٢: ٥٦٨.

- (٩٥) أنظر: المحصول في علم الأصول (السبحاني) ٢: ٥٦٨.
- (٩٦) أنظر: المصدر السابق ٢: ٥٦٨.
- (٩٧) أنظر: المصدر السابق ٢: ٥٧٠.
- (٩٨) البقرة: ٢٧٩.
- (٩٩) أنظر: كفاية الأصول (الآخوند): ٢٣٦.
- (١٠٠) البقرة: ٤٣.
- (١٠١) الحج: ٢٩.
- (١٠٢) أنظر: المحصول في علم الأصول (السبحاني) ٢: ٥٧٠ - ٥٧١.

أصول الفقه تجديد الهيكلية وتوسعة النطاق القسم الثاني

□ آية الله الشيخ أبو القاسم علي دوست

٥- بيان النظرية، المساحات، وتطبيقاتها:

اتضح من النقود التي طُرحت في البحث السابق أنّ النظرية المقترحة في هذا البحث قد لاحظت ثلاث دوائر، وهي كالتالي:

الساحة الأولى: إنّ علم الأصول باعتباره علماً قائماً إنّما وجد من أجل تأمين وتحقيق هدف أو أهداف معينة فينبغي أن يُحدّد محوره إمّا أن يكون هو الموضوع وإمّا أن يكون هو الغرض.

وعلى الرغم من وجود المحاولات التي تمّ إنجازها على هذا الصعيد إلا أنّ نظريتنا المقترحة في ذلك تمتلك خياراً خاصاً نبيّنه لاحقاً.

الساحة الثانية: ثمة مسائل في أصول الفقه وقعت محلاً للبحث قد يظنّ البعض قد وصل البحث فيها إلى غايته بما لا مزيد عليه ولا يرون لها مجالاً للتنظير والتجديد، بيد أنّه توجد في ثنايا تلك المسائل المطروحة مسائل جزئية وفرعية لا تُعدّ مما يُحتاج إليه في

مجال الاستنباط، إلا أنه لم يُدر بحث حولها، ولئن كانت هناك إشارات ذُكرت استطراداً فليست هي بالحدّ الكافي.

الساحة الثالثة: هناك عدّة مسائل يجمعها كلّها عنوان (تبيين وظائف وتعهّدات مبيني الشريعة نُجاء توضيح وتبيين الشريعة، وهم: الله تعالى والنبي ﷺ والأئمة المعصومون )، وهذه المسائل أيضاً لا بدّ أن يقع الكلام والبحث فيها في الكتاب الثاني من أصول الفقه الى جانب الكتاب الأوّل من أصول الفقه والذي يشتمل على المسائل المطروحة وتكميلها^(١).

ومن البيان المتقدّم يُعلم أنّ النظرية المستهدفة في واقعها ثلاث نظريات، والارتباط بينها هو الذي سوّغ طرحها بعنوان نظرية واحدة جامعة.

أ - بيان النظرية مع توضيح ساحاتها الثلاث:

توضيح الساحة الأولى للنظرية:

في البدء ينبغي القول: إنّ الدين - الذي قد يُعبّر عنه أحياناً بالشرعية بالمعنى الأعمّ - يتألف من عدّة أقسام مختلفة، فقسماها الأوّلان أي: العقائد والأحكام - وقد يُعبّر عن الأحكام أحياناً بالشرعية بالمعنى الأخصّ - لا ريب فيهما، وثمة من أضاف الى هذين القسمين الأخلاق والتاريخ والمعارف الأخرى كالمعارف المتعلقة بالسماء والأرض والخلقة والملائكة....

إنّ قسم الأحكام - والذي هو قسم من الدين - يتعلّق بأفعال المكلفين بشكل مباشر أو غير مباشر، ويشمل الأحكام التكليفية والوضعية، وعلى الرغم من كون التعبير بالأحكام مشهور لكن استعماله فيه نحو من التوسعة والتسامح، كما سنُشير الى ذلك فيما يأتي.

والعلم الذي يتكفل الكشف عن الشريعة بالمعنى الأخص من الوثائق والمستندات الكاشفة من بين جميع العلوم الإسلامية هو علم الفقه. وعلى هذا فإن العلاقة بين الفقه والشريعة هي علاقة الكاشف بالمنكشف، كما أنّ (الاجتهاد) و (الاستنباط) يُمثّلان عمليات الكشف هذه، و (الفقيه) هو الشخص المتكفل بهذا الكشف. طبعاً، للفقه استعمالات أخرى أيضاً ليست مدّ نظرنا في هذا البحث.

ومن الأمور الواضحة أيضاً أنّ علم الفقه والفقيه ومن أجل أداء رسالته - وهي اكتشاف الشريعة - يفتقر الى جملة من الآليات، من قبيل: العلوم الأدبية واللغة والرجال وعلم الحديث وفهم محاورات الناس، مضافاً الى ذلك كلّ فئمة علم قد وُلد لخدمة الفقه ووُجد لهذا الغرض لا غير، ألا وهو علم أصول الفقه.

ومن هنا يُعلم التفاوت بين أصول الفقه وبين بعض العلوم الأخرى كعلم اللغة والصرف والنحو؛ وذلك باعتبار أنّ هذه العلوم وإن كانت في خدمة الفقه إلا أنّها لم توجد من أجل خدمة الفقه للقيام برسالته، فيما يمكن القول إنّ تكون علم أصول الفقه وصورته إنّما كان لهذا الغرض، وبالجملة فإنّ حاصل قضاياه تُطبّق في الفقه بصورة مباشرة، فلو فرضنا أنّ علم أصول الفقه إنّما ظهر الى ساحة الوجود للغرض المذكور فإنّ المحور الذي يُمكنه أن يجمع مسائله بعضها الى بعض هو (اكتشاف الشريعة) حتماً، وهو المحور الذي يُعدّ غرضاً لأصول الفقه وهدفاً للأبحاث الأصولية.

أجل، ليس هذا كلّ القصّة، إذ أنّ الفقيه رغم مسعاه قد لا يصل الى الشريعة بمعناها المذكور، فمع كلّ الجهد والاجتهاد لا تنكشف له آية ظاهرة مجهولة من الشريعة، بحيث إنّ حاصل جهده هو التأمين من عقاب المولى والرخصة والبراءة لا غير، وفي هذا المقام يتصدّى الفقهاء لاستنباط أصول وقواعد معدّة للاجتهاد في مثل هذا الفرض، وإن كان نيتها تحصيل العذر فحسب، وليس كشف الشريعة.

وهذه الأصول والقواعد هي أيضاً قسم من علم أصول الفقه. وبناءً على ذلك فيلزم ضمّ محور آخر الى جانب المحور الأول، ألا وهو (تحصيل العذر) الذي يُمثّل هدفاً آخر لنشأة أصول الفقه، فيصبح محور أصول الفقه عبارة عن (كشف الشريعة وتحصيل العذر)، وهذا لا يحتاج الى توضيح، فإنّ هذا المحور المزدوج هو الذي ظهر علم أصول الفقه الى ساحة الوجود من أجل تأمينه.

وأما سائر المحاور من قبيل (تحصيل الحجّة في الفقه) فلا يُعتبر محوراً نهائياً ؛ فإنّ الحجّة في الفقه في نفسها ليست موضوعاً لعلم الأصول ولا هدفاً من وراء تأسيسه إلا إذا انتهت الى كشف الشريعة أو تحصيل العذر، وحينئذٍ فيجب جعل ذينك العنوانين محوراً.

ومما يجدر ذكره:

١- إنّ جعل المحور (كشف الشريعة) أدقّ من جعل نفس (الشريعة) محوراً ؛ وذلك لأنّ الهدف في أصول الفقه هو كشف الشريعة الذي هو فعل المستنبط، لا الشريعة التي هي ظاهرة مجعولة من قبل الله تعالى.

كما أنّ محورية (كشف الشريعة) أولى من جعل المحورية لـ (كشف الأحكام والمقرّرات) ؛ لأنّه حيث كان الهدف في الفقه هو كشف القسم الثاني من الدين، وهو المتعلّق بأعمال المكلفين سواء برز في قالب الإنشاء أو الاعتبار أو الحكم أو بقي على مستوى الإرادة الإلهية للفعل أو الترك ؛ ولذا فحينما تتعلّق إرادة الله بفعل عمل أو تركه وجب على المكلف فعله أو تركه وإن لم يصل ذلك الفعل أو الترك الى مرحلة الإنشاء الإلهي.

أجل، كلما يرد التعبير بأمثال (الحكم) أو (الاعتبار) أو (القانون) وأريد بها الشريعة بالمعنى الذي ذكرناه أمكن التعبير بدلاً عنها بعبارة (كشف الحكم) ونحو ذلك. ووفقاً مع التعابير السائدة سوف نستخدم فيما يلي التعبير بـ (الحكم) وشبهه ومرادنا منها الشريعة بالمعنى الذي ذكرناه.

٢- إنَّ التكليف التي هي في عهدة المكلفين تارة تُلاحظ مع قطع النظر عن شك وتردد المكلف وبحسب التعبير الرائج يُعبّر عنها بـ (الأحكام الواقعية)، وتارة تُلاحظ في فرض الشك وعدم الحجّة على الحكم الواقعي، وفي هذه الصورة فكثير من الأصوليين قائلون بوجود مجموعة باسم (الأحكام الظاهرية)، وبالطبع فإنّ بعضاً لا يقبلون ذلك ويعتقدون بأنّه في مثل هذه الصورة إمّا أن يصل المكلف الى الواقعي فيتجنّز في حقّه الحكم الواقعي، وقد لا يصل الى الواقع، فعندما يُراعي نظام الاجتهاد وضوابطه فكلّ شيء يصل إليه يكون عذراً معذوراً له سواء وصل الى الترخيص والخلاص - أي: عدم التكليف - أو وصل الى التضيق والتشديد، كما في الاحتياط.

وبعبارة أخرى: يُمكن اعتبار (الشريعة) في خطاباتنا (كشف الشريعة) الأعمّ من الأحكام الواقعية والظاهرية، وأمّا (تحصيل العذر) فيُعتبر فقط في حالات تكون نتيجتها البراءة والخلاص من أيّ نوع من التكليف، كما يُمكن حصر (الشريعة) في الأحكام الواقعية، وإيكال فرض الشك وعدم الحجّة في كشف الشريعة (أي: الأحكام الواقعية) الى عهدة (تحصيل العذر).

لكن على أية حال فالثابت في جميع الأبحاث والمسائل الأصولية هو محورية (كشف الشريعة وتحصيل العذر). أجل، في حالة الإصرار على عدّ الإباحة والبراءة ضمن الدائرة التشريعية يُمكن حذف محور (تحصيل العذر) والاكتفاء بمحور (كشف

الشريعة)، إلا أنه على فرض القبول باعتبار (الإباحة) حتى الإباحة الظاهرية الناشئة من (أصالة الإباحة) ضمن الدائرة التشريعية فلا يكون هناك وجه لاعتبار (البراءة) سيما البراءة العقلية الناشئة من قاعدة قبح العقاب بلا بيان ضمن الدائرة التشريعية.

توضيح الساحة الثانية للنظرية:

لقد عُلم من خلال عرض الهيكلية المشهورة لأصول الفقه ومسائله المطروحة فيه أن تلك الهيكلية قد استوعبت مسائل كثيرة، إلا أنه لدى مراجعة المتون الأصولية نعر على نواقص لا يمكن الإغضاء عنها وتترك تأثيراتها السلبية وإشكالياتها في مجال الاستنباط. فمن أمثلة ذلك: ففي أهم مسألة من المسائل أصول الفقه - وهو بحث مستندات وأدلة ومصادر الاستنباط - يُشار الى أربعة أدلة ومستند، أي: القرآن والسنة والإجماع والعقل. وفيما يلي نمر مروراً سريعاً على كيفية تعامل الأصوليين مع هذه الأدلة:

الأول: القرآن الكريم

ففي إطار البحث عن (القرآن) يُشار عادة الى النزاع بين الأصوليين والأخباريين من ناحية، والى الاختلاف بين الميرزا القمي وسائر الأصوليين من ناحية ثانية. والمسألة المهمة الأخرى المرتبطة بهذه الوثيقة المقدسة تُطرح في مسألة العام والخاص، وهي (جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد)، وحيث إنّ مسألة جواز التخصيص تُعتبر مفروغاً عنها يتمّ العبور بسرعة عن هذه المسألة المهمة جداً والجديرة بالبحث والتحقيق.

وبهذا المستوى من البحث يتمّ غلق ملف هذه الوثيقة المقدسة، في حين أنه توجد مسائل مهمة أخرى تتعلّق بهذه الوثيقة المقروءة يتطلّب البحث فيها مساحة واسعة.

من جملة هذه المسائل ما يلي:

- هل إنّ إطلاقات القرآن هي إطلاقات مستقرّة ويُمكن التمسك بها؟ حيث تمّ التعرّض لهذا البحث بنحو الاختصار والإشارة والاستطراد.

- إنّ السياق في الآيات الى أيّ حدّ له تأثير على الإفادة من العمومات والإطلاقات؟

- هل القرآن الكريم في حكم النصّ المكتوب وما له من اقتضاءات أو في حكم النصّ الملفوظ وما له من لوازم؟

- بلحاظ النظريات اللسانية من أيّ سنخ يُعدّ القرآن الكريم، فهل هو لسان خاصّ أو أدبي أو رمزي أو ذو وجوه متعدّدة أو علمي أو جامع أو غير ذلك؟

- منهج استدلال أو استشهاد الأئمة (عليهم السلام) بالآيات القرآنية واقتضاءاتها.

- معيار تشخيص آيات الأحكام من غيرها.

- هل إنّ علاقة الآيات المفسّرة بالروايات علاقة من جهة واحدة (أي: كون الروايات تُفسّر الآيات) أو هي علاقة من جهتين (أي: إنّ الآيات تُفسّر الروايات أيضاً)؟

ويكفي أن نعرف أنّ نتيجة المسألة الأخيرة لوحدها تترك أثرها في عشرات الموارد وتُغيّر من نتيجة الاستنباط!

وهكذا الكلام في غيرها من المسائل.

ومن الجدير ذكره أنّ بعض هذه المسائل المرتبطة بهذه الوثيقة المهمّة في الاستنباط، نظير: (جواز تخصيص القرآن بخبر الواحد) وإن وقع البحث فيها هنا وهناك بصورة مختصرة، بيد أنّ طرح المسائل المهمّة في أصول الفقه في العصر الراهن لا بدّ أن يبتعد

عن حالته السطحية والمرور عليها كمسلّمات^(٢)، فينبغي أن تُعقد حولها بحوث دقيقة من عدّة حيثيات.

إنّ هذه المسألة كانت حقّاً محلّ تأمل ونقض وإبرام بين القدماء^(٣)، ومن هذا المنعطف قد اتّهم بعض المخالفين من كبار الإمامية بالقياس^(٤).

الثاني: السنّة الشريفة

إنّ البحث عن السنّة باعتبارها المصدر الثاني للشرعية وكذا البحث عن الروايات باعتبارها ظواهر حاكية للسنّة ليس بأفضل حالاً من البحث عن القرآن - على الرغم من أنّ بعض البحوث في هذا القسم ينبغي أن يُقلّل كثيراً، نظير: البحوث الموسّعة حول دلالة أو عدم دلالة آية النبأ على حجية خبر الواحد - لكن توجد مسائل كثيرة متعلّقة بهذا المصدر الأساس لم يطلها البحث الأصولي، من قبيل:

- تحديد ماهية النقل بالمعنى وإشكالياته.

- تقطيع نقل سنّة المعصوم عليه السلام على أساس الاستنباط والاجتهاد في النقل.

- السنّة العملية والتقريرية للمعصومين عليهم السلام سيما النبي صلى الله عليه وآله الذي دار كفة الدولة خلال سنين في المدينة وما أبرمه من معاهدات وعقود مع سكان المدينة وغيرها، فما هو المقدار الواصل إلينا مرتبط بشؤونه التشريعية - والذي يُمكن الاستناد إليه في عملية الاجتهاد - وأي مقدار منه ذو شأن حكومي؟ وما هو مقدار غير الحكومي؟

وقد أشار كاتب هذه السطور في كتاب (الفقه والمصلحة) الى اثني عشر نوعاً من شؤون النبي صلى الله عليه وآله التي هي منشأ لصدور الكثير من أقواله وأفعاله صلى الله عليه وآله، وباعتقادي أنّ النوع الوحيد من السنّة الذي يصلح مستنداً للاستنباط هو ما كان صادراً في مجال التشريع أو لبيان الشريعة.

- كما أنّ السّنة التقريرية ليست بأحسن حالاً من السّنة العملية للنبي ﷺ وأهل بيته المعصومين (عليه السلام)، فيجب أن نسأل المدافعين عن وجوب المحافظة على أصول الفقه القائم ووفائه بالغرض هل إنّ هذه المسائل ضرورية أو لا؟! يا ترى فهل ثمة علم تُبحث فيه سوى علم أصول الفقه؟!

- هل إنّ الروايات الصادرة عن المعصومين (عليه السلام) تُعتبر كـ (الكلام الواحد) أو كـ (كلام الواحد) أو كـ (كلام المتعدد)؟ فإنّ اقتضاءات كلّ واحد من الخيارات الثلاثة متفاوتة في كيفية التعامل مع النصوص، وفي غير ذلك.

الثالث والرابع: العقل والإجماع

إنّ حال البحث عن العقل والإجماع أشدّ إشكالاً من البحث في المصدرين السابقين - القرآن والسّنة -، وكنا قد أشرنا سابقاً إلى أنّ أصول الفقه القائم فعلاً لم يُقدّم عن هذين المستندين - العقل والإجماع - مباحث معتدّاً بها^(٥).

ففيما يتعلّق بالعقل فقد ذكرت الأبحاث اللازم طرحها حوله في كتاب (الفقه والعقل)، وأمّا بالنسبة للإجماع فتكفي أدنى مراجعة لكتاب الحقائق الناضرة^(٦) كي يُعرف كم هو حجم الجهود العلمية التي ينبغي بذلها على هذا الدليل؟! وينبغي الإجابة على الأسئلة التالية:

- هل يُمكن التحقق من وجود الإجماع؟

- هل يجري حساب الاحتمالات في الإجماع؟

- ما هو دور الإجماع؟ وهل دوره استقلالي ودليلي؟ أو إنّ دوره آلي وتفسيري وتبعي، ككونه موجداً للظهور أو هادماً له، وكونه جابراً ومرجّحاً؟ طبعاً، أشار الباحثون الأصوليون إلى قسم من هذه الحثثيات بصورة متفرقة واستطردية... إلى غير ذلك.

الحاصل:

وحاصل الكلام نجّمه فيما يلي:

أولاً: حتمية البحث عمّا يُمكن أن يكون منبعاً في أصول الفقه

وفقاً لوجهة نظرنا يجب أن يُخصّص في علم أصول الفقه فصلاً وافياً لبحث ما يُمكن أن يكون مصدراً كالعرف والاستصلاح والاستحسان والقياس وبناء العقلاء؛ لأنّ سندية كثير من هذه العناصر معترف بها لدى عديد من المذاهب الإسلامية الفقهية أو إنّ سنديتها مطروحة على طاولة البحث.

والقول بأنّه ينبغي البحث في أصول الفقه عن المصادر المقطوع بها غير صحيح، ألم يبحث الأصوليون عن الإجماع المنقول والشهرة ومطلق الظن؟! مع أنّها لا تُعتبر مصادر مقطوعاً بها بحسب كثير من الأصوليين، بل بنظر كثير منهم أنّ عدم مصدريتها مقطوع به.

هذا، بالإضافة الى أنّنا لا نُسلم عدم مصدريّة مثل العرف والاستصلاح وبناء العقلاء وعدم كونها مستنداً لكشف الشريعة على نحو الإطلاق؟

وقد أثبت كاتب هذه السطور في بحث (الفقه والعرف) أنّ الكثير من الأعراف ما هو إلا تجسيد لما يُدرّكه العقل العملي.

ومثل هذا الأمر بالنسبة الى الاستصلاح، ففي بحث (الفقه والمصلحة) أثبتنا أنّه يتحتّم الإصرار على صلاحية الاستصلاح للحجية فيما لو كان ناشئاً ممّا يُدرّكه العقل، لا ما كان ناشئاً من الآراء المحمودّة والتأديبات. ومهما يكن من أمر فلو فرض عدم صحّة هذا الكلام فمع ذلك يجب البحث عنه حتّى يُردّ.

وأما مرجعية الاستحسان فتكون قابلة للدفاع أيضاً بناءً على تفسيره بـ (الأخذ بأقوى الأدلة) ونحوه كما جاء في بعض كتب المالكية^(٧)، ولا يكون ردّه بتلك السهولة.

إنّ الدور العملي لمثل العُرف والعقل ليس منحصراً في الدور الاستقلالي والمرجعي؛ فإنّ العُرف لهما تأثيرات في الفقه وبشكل واسع سيما العُرف، نحو دور العُرف الفاعل في تفسير المفاهيم والمفردات والمداليل التركيبية والتصديقية للنصوص، وتطبيق المفاهيم على مصاديقها، وإيجاد الموضوع، وإخراج الموضوع، وغير ذلك، فيما لا عين ولا يوجد لهذه البحوث في علم أصول الفقه القائم عين ولا أثر سوى إلماحات خافتة، كما لا أثر لمثل هذه البحوث في بحث سائر مقدمات الاجتهاد.

فمن السذاجة بمكان أن يتصور أحد أنّ ما يحمله من تصوّرات متناثرة ومبثوثة هنا وهناك حول عناصر الاستنباط هذه كالعقل والعُرف تكفيه لحلّ مشكلته في الفقه.

ثانياً: حتمية البحث عن بعض الركائز الأساسية

إنّ علم أصول الفقه هو منطق الاستنباط ووسيلة كشف الشريعة والحكم الشرعي، أي: إنّ جميع هذه المباحث طرّاً إنّما هي لكشف شريعة وحكم وإرادة الشارع، بينما لا يوجد في أصول الفقه القائم تعريف واضح للشريعة والحكم، والبحث عن أقسام الحكم ناقص جدّاً الى حدّ بحيث إنّهم يطرحونه بمناسبة البحث عن القطع، في حين كان ينبغي أن يُبحث مفصلاً عن (الشريعة) و (الحكم) و (إرادة الشارع) في صدر البحوث الأصولية، وحتى أولئك الذين لديهم اهتمام بهذه الأبحاث التي نظرة على ذلك البحث الناقص عندهم حول الحكم كي ترى مدى الاختلاف الكبير بينهم بسبب عدم تناول هذا البحث الضروري بصورة فنيّة في أصول الفقه!

فثمة أسئلة أساسية تُثار في المقام: ما هو الحكم؟ ما هو الفرق بين الحكم والإرادة؟ هل يُمكن تشبيه مقام التشريع والاعتبار الإلهي بمقام التقنين العُرفي؟ ما هو المراد بالحكم الظاهري والواقعي؟ وعلى أيّ أساس قام هذا التقسيم؟ وهل يُمكن اعتبار الاجتهاد الفُني كاشف دوماً عن الحكم الإلهي؟ ما معنى الخطأ في الاجتهاد؟... الخ.

وهذه الأسئلة ما هي إلا غيضاً من فيض من العديد من الأسئلة التي ينبغي التعرّض لها في بداية أصول الفقه، لا في خلال البحوث الأصولية، مع أنّ بعضها يُبحث بصورة ناقصة.

فبالنسبة الى النصوص الشرعية فيجدر تقسيمها بصورة عامّة الى نصوص مبيّنة للأحكام ونصوص مبيّنة للمقاصد.

وفيما يتعلّق بتأثير النصوص المبيّنة للمقاصد توجد على الأقلّ خمسة أنحاء، فأَيُّها هو الصحيح؟

فنحن نواجه تفاوتاً كبيراً في بحث مناهج الاجتهاد، فهي تتراوح بين الاتجاه الذي يُعطي الأفضلية للنصوص المبيّنة للمقاصد في الاجتهاد ويُقدّمها على النصوص المبيّنة للأحكام، الى الاتجاه الذي لا يلتفت الى المقاصد ونصوصها المبيّنة لها ويخوض الاجتهاد بالاعتماد على النصوص المبيّنة للأحكام والاكتفاء بها.

طبعاً، بين هذا وذاك توجد اتجاهات أخرى أيضاً نحو: (محورية النصّ مع التمايل الى المقاصد) و (محورية المقاصد وقبول النصّ) و (الاكتفاء بالنصّ مع لحاظ المقاصد).

وقد تصدّى كاتب هذه السطور لبحث هذه المقولة ضمن مقال بعنوان (الفقه والمقاصد) منشور في فصلية فقه أهل البيت (عليه السلام) ^(٨).

ألم يكن من اللازم طرح هذه المسألة - كما يليق بها - في أصول الفقه كي يتسنى لأعلام الفقهة الواقفين على قمة أصول الفقه لرفع الكثير من الإبهامات الموجودة فيها من خلال تضارب الآراء والأفكار.

فيما لم يتمّ التعرّض الى هذه المسألة في شيء من مقدّمات الاجتهاد والفقه مع أنّ سنخ المسألة من سنخ المسائل الأصولية.

ثمّ إنّّه توجد اصطلاحات في الفقه، نظير: (مناسبات الحكم والموضوع) و (إلغاء الخصوصية) و (شمّ الفقهية) و (تنقيح المناط) و (التقية) و (المخالفة مع العامة)... الخ على رغم دخلها الكبير في عملية الاستنباط وكون البحث عنها بحثاً أصولياً لم يتمّ بحثها في أصول الفقه القائم، وإلا فإنّ هذه الاصطلاحات غير واضحة إطلاقاً، فيا ترى ما الفرق بين (القياس) و (إلغاء الخصوصية)؟ ما هو التفاوت بين (تنقيح المناط) والعناوين المشابهة؟ ما المراد بـ (التقية)؟ ممّن ومن أيّ المذاهب كان يتّقي كلّ من الإمام الباقر (عليه السلام) والصادق (عليه السلام)؟ وعدم بحث عنوان (التقية) وأمثاله هو الذي دعا فقيهاً الى حمل رواية وردت عن أمير المؤمنين (عليه السلام) على التقية بسبب موافقتها مع مذهب الشافعي المولود عام (١٥٠هـ)^(٩). ويكفي لذوي الاهتمام المقارنة بين ما أفاده صاحب الحقائق وبين ما أفاده غيره؛ فإنّ صاحب الحقائق^(١٠) يرى أنّ التقية إنّما كانت لالقاء الاختلاف بين الشيعة كي لا يُعرفوا وإن لم تتفق مع رأي أيّ فقيه سنيّ.

إنّ بعض مشاهير فقهاء أهل السنّة كأبي حنيفة كان مطروحاً حتّى بعد موته كفقيه رسمي من قبل الحكومات ولعدّة عقود طويلة، وعليه فكيف يُمكن حمل كلمات أئمة الشيعة المعصومين (عليهم السلام) على التقية لمجرد كونها موافقة مع رأي أبي حنيفة؟!

وفي هذا المجال يُمكن الرجوع الى الكتاب القيم (دور التقية في الاستنباط) تأليف نعمت الله الصفري.

طبعاً، إنّما قمت بمجرد طرح هذه الأبحاث العلمية بهدف أن أثبت الى أيّ حدّ يلزم بحثها، وربّما أمتلك أجوبة لهذه الأسئلة.

ثالثاً: حتمية تحديد منهج الاجتهاد

مع قطع النظر عن المنهجين الفقهيين الأصولي والأخباري في الاستنباط توجد مناهج أخرى حقاً تستحق البحث، إذ يعتقد بعض الفقهاء كالشيخ الأنصاري بمسلك (تجميع الظنون) والإفتاء على أساسه، في حين يعتقد بعض آخر كالمحققين النائيني والخوانساري بمسلك المدرسة الرياضية.

ولذا ففي المسلك الأول تكون الصدارة لـ (الخبر الموثوق به) وللأطمئنان، وأمّا في المسلك الثاني تكون لـ (خبر الثقة) قيمة خاصّة.

كما أنّ الشهرة في المسلك الأول تكون موجهة للظهور وهادمة له ومرجّحة وقادحة، فيما لا وجود لشيء من هذه الشؤون للشهرة في المسلك الثاني.

وبنظرة أخرى: إنّ بعض الفقهاء قواعديون ويتصيدون من النصوص الواردة في الموارد الجزئية قانوناً، في حين أنّ بعضهم ليس عنده مثل هذا المسلك، فيُعاني من صعوبة إذا أراد الوصول الى إحدى القواعد عبر النصوص الواردة في الموارد الجزئية. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإنّ بعض الفقهاء انسدادوي المسلك، ويُفكر في الغالب بـ (خير الطرق) من العناصر المتوقّرة في ساحة الاجتهاد، بيد أنّ بعضهم يعتقد بانفتاح باب

آية الله الشيخ أبو القاسم علي دوست

العلم والعلمي فلا يفسحون المجال لكلّ عنصر للمساهمة في عملية الاستنباط حتّى لو أورث الظنّ للمجتهد.

ولا ريب في أنّ البحث عن المناهج والمباني والأدلة والامتيازات والافتراقات ونقاط القوة والضعف لكلّ واحد منها هو من حق ووظيفة أصول الفقه، بينما لا نرى في أصول الفقه القائم عيناً ولا أثراً لذلك في شيء من مقدّمات الاجتهاد.

وفي هذه الساحة توجد مسائل أخرى أيضاً تستحق أن تُطرح، سنُشير الى بعضها في الرسوم البيانية في هذا التحقيق، وكثير منها تمّ طرحه في الكتب التالية: (الفقه والعقل) و (الفقه والعرف) و (الفقه والمصلحة) وفي بحث (تحديد منهج الاجتهاد) وفي دروسنا في مرحلة الخارج، بيد أنّ بعضها لا يزال متروكاً لم يُطرح الى الآن.

للبحث صلة...

الهوامش

- (١) إنّ التعبير بالكتاب الأوّل والكتاب الثاني هو من اصطلاح الباحث الموقّر، يقصد بالكتاب الأوّل: الأبواب والمسائل الأصولية المتعارف بحثها في علم الأصول، ويقصد بالكتاب الثاني: الأبواب والمسائل الأصولية الجديدة والمقترحة.
- (٢) أنظر: محمد كاظم الخراساني، كفاية الاصول، ١: ٣٦٦. السيّد أبو القاسم الخوئي (مقرّر)، أجود التقريرات: ٥٠٥٠. محمد إسحاق فياض (مقرّر)، محاضرات في اصول الفقه؛ ١: ٣٠٩. وغيرها... .
- (٣) أنظر: محمد بن منصور (ابن إدريس) الحلّي، السرائر الحاوي، ١: ٥٠٨. أحمد (المقدّس) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، ١٤: ٥، ٦، و١٠. وغيرها... .
- (٤) أنظر: همين قلم، فقه ومصلحت: ٣٠٦ - ٣٠٩.
- (٥) أنظر: الفقرة رقم (٤) (نقد الهيكلية المشهورة) من القسم الأوّل من هذا المقال، المنشور في العدد الثاني من مجلّة الاستنباط: ٢٠٤.
- (٦) أنظر: الحقائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة ١: ١٦٨، و١٨: ٤٦١.
- (٧) أنظر: الموافقات في أصول الشريعة ٤: ١٥٠.
- (٨) أنظر: مجلّة (فقه أهل البيت ﷺ) الفصلية، العدد: ٤١. [باللغة الفارسية].
- (٩) أنظر: مفتاح الكرامة ٢١: ٢٨٥. رياض المسائل ١٠: ٤٧٣.
- (١٠) أنظر: الحقائق الناضرة ١: ٥، ٦.

الملف الاحتفائي الخاص برحيل السيّد الهاشمي قدس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ * أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾

لقد فُجع العالم الإسلامي برحيل علم كبير من أعلامه، ألا وهو سماحة آية الله السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي قدس تغمدّه الله بواسع رحمته، وأدخله الفسيح من جنّته، وحشره مع أجداده الطاهرين (عليهم السلام).

وفي هذه المناسبة ووفاءً لهذا العلم النحرير الذي فارقنا في وقت نحن بأمس الحاجة إليه وإلى أفكاره النيرة وعطاءه الثرّ، ارتأت أسرة التحرير في مجلّة (الاستنباط) أفراد ملفّ مستقلّ خاصّ له احتفاءً به قدس وتكريماً للعلم والعلماء.

وقد رحّب بهذا المقترح الطيّب ثلّة ممّن عاصره وعرفه عن قرب من أقرانه وتلامذته ومحبيه، فقدّموا للمجلّة عدّة مساهمات متنوّعة بعضها ركّز على بيان طرفاً من سيرته الذاتية وسماته الأخلاقية النبيلة وشخصيته المعنوية

ملف العدد

وجهاده السياسي البطولي، فيما ركّز بعضها الآخر على بيان سيرته العلمية وأهمّ إنجازاته العلمية وما خلفه للأجيال من تراث نفيس في مجال العلوم الإسلامية، سواء أكان على صعيد التدريس وتربية الكوادر العلمية الحوزوية أو على صعيد تدوين الكتب والأبحاث وإلقاء المحاضرات وما كان يُشرف عليه من مشاريع علمية كبرى.

ومن الجدير ذكره أنّ الذي اشتمل عليه هذا الملف المتواضع هو مجموع ما وصل الى مجلّة (الاستنباط) تخصيصاً؛ باستثناء المقال الأوّل، وقد نبّهنا في مقدّمته على ذلك.

حكم فوائد الودائع المصرفية الشرعي في البنوك الأجنبية

إلفات نظر:

قراءة خمسة عقود تمرّ على هذا البحث القيم الذي ألقاه الفقيه الراحل سماحة آية الله السيد محمود الهاشمي تَجَلُّد في الندوة الدولية التي عقدها بنك التنمية الإسلامي بجدة عام ١٩٧٩م لعلاج مشكلة فقهية واجهها ودعا لدراستها لفيّ من علماء الإسلام البارزين.. وكان ممّن دُعوا لحضور الندوة سماحة آية الله العظمى السيد الشهيد الصدر تَجَلُّد، فقام بإيفاد السيد الهاشمي بالنيابة عنه لحضور تلك الندوة الدولية.. وقد نُشر هذا المقال قبل فترة طويلة في مجلة (التوحيد) التي كانت تصدر سابقاً عن منظّمة الإعلام الإسلامي.. ومن الجدير بالذكر إنّ البحث جاء يناقش معالجة مقدّمة من قِبَل المفكّر [الشهير] مصطفى الزرقاء بهذا الصدد، ولم يكن الغرض منه تحديد السياسة المصرفية الإسلامية بشكل عام.. وقد ارتأينا إعادة نشره نظراً لأهميته، وتبييناً لمدى براعة كلّ من التلميذ والأستاذ، فقد كان الفقيه الراحل الهاشمي لم يتجاوز سنّه الثلاثين عاماً حين أوفده أستاذه الصدر وكلفه بإلقاء هذا البحث الحيّ الطريّ والذي لا يزال غصّاً نيابة عنه.. وننبّه على أنّنا قمنا بتصحيح الأخطاء المطبعية، ومراعاة للأمانة وضعنا تلك الموارد بين معقوفين.. (التحرير)

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا خاتم الأنبياء محمد وعلى آله وصحبه الميامين.

وبعد، فإنني أشكر للإخوان الأفاضل المسؤولين في البنك الإسلامي للتنمية وللأخ الفاضل الدكتور - أحمد محمد علي - على توفير الفرصة التي أتاحت لي اللقاء مع إخوة أعزاء من أعلام الفقه والفكر الإسلامي.

ويُسعدني أن أبلغ الاخوة الأفاضل جميعاً تحيات أستاذنا الإمام الصدر وتقديره البالغ لهذا الاهتمام والحرص الواعي على تطبيق الشريعة الإسلامية وتفادي مخالفتها، إيماناً منه بأن العمل بالشريعة وتجسيدها في كل مجالات الحياة هو الطريق الوحيد لسعادة هذه الأمة واستعادتها منزلتها الطبيعية عند الله سبحانه وفي العالم.

ولئن حالت ظروف الإمام الصدر عن الحضور شخصياً الأمر الذي أدى إلى تكليفي من قبله بتمثيل سماحته فإنه حاضر وبدون شك بكل وجدانه ومشاعره وأفكاره.

وفيما يلي البحث الذي كتبته بشأن المشكلة التي اجتمعنا من أجل علاجها، وإلى المولى القدير سبحانه وتعالى نبتهل أن يُسدّد خطانا جميعاً، ويجمعنا على الهدى، ويوفّقنا لخدمة ديننا الإسلامي الحنيف. والله وليّ التوفيق.

محمود الهاشمي/ العراق

[تبويب البحث:]

في دراستنا لحكم فوائد الودائع العائدة للبنك الإسلامي من المصارف الأجنبية من الناحية الفقهية نتحدّث أولاً حول ما جاء في الدراسة المقترحة بهذا الشأن من فضيلة

الأستاذ الجليل الدكتور مصطفى الزرقاء، ثم نبحت عما يُمكن أن يكون علاجاً فقهياً في رأينا بهذا الصدد.

أولاً: حول ما جاء في الدراسة المقترحة

يُحاول الدكتور الزرقاء أن يجد أولاً مسوّغاً شرعياً يسوغ على أساسه الإيداع في البنوك والمصارف الربوية بعد أن كان واضحاً أنّ حقيقة هذا الإيداع من وجهة النظر الفقهية هي الإقراض بفائدة، ثمّ [يتعرّض] لحكم الفوائد المستحقة التي يدفعها البنك، وما يُمكن أن يكون وجهاً فقهياً لأخذها.

ففيما يرجع إلى الإيداع في المصرف الربوي صوّب الدكتور جواز الإيداع فيها على أساس أنّ هناك حاجة عامّة للناس تقتضي منهم إيداع وفر نقودهم في المصارف القائمة في بلدانهم دفعاً لأخطار السطو والنهب من ناحية وتيسيراً لسيولتها التجارية في مجال التداول والتحويل من ناحية أخرى، والمقرّر فقهياً أنّ الحاجة تنزل منزلة الضرورة^(١).

وفيما يرجع إلى أخذ الفوائد المستحقة، أفاد الدكتور بأنّ تركها للبنك الربوي يزيده مالية وقوّة في طريق المرباة، وهو إعانة له على الإثم والمعصية، والإعانة على المعصية معصية، فيتعيّن أخذها خصوصاً إذا كان البنك أجنبياً - بعد استبعاد الاحتمال القائل بلزوم أخذها وإتلافها الذي هو عمل أخرق على حدّ تعبيره -.

ولكن لا يجوز أكلها والانتفاع بها، بل يجب صرفها في سبيل الفقراء؛ لأنّها بحكم اللقطة الضائعة، مال لا يُعرف صاحبه فيُعطى لهم، ولا يكون خبيثاً، بل طيباً في حقهم؛ إذ لا خبث ذاتي في المال المذكور، وإثما الخبث في الأسباب المحرّمة التي اكتسبه

بها المصرف وفي المراهبة، فإذا أخذت وأعطيت للفقير بسبب تملكي جديد ملكها الفقير ملكاً طيباً؛ لأنَّ (تبدل سبب الملك كتبدل الذات)^(٢).

وبالرغم من أنَّ هذه المحاولة من قبل الدكتور الزرقاء لتخريج وجه مشروع للتعامل مع البنوك الربوية والإيداع فيها محاولة فريدة من نوعها إلا أنَّ ما جاء فيها في رأينا لا يخلو من تحفظات فقهية:

فبالنسبة لما ذكره في وجه مشروعية الإيداع في المصارف الربوية على أساس الحاجة نُلاحظ:

أولاً: إنَّ الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة ينبغي أن يكون المراد منها ما يساق المشقة والعسر الشديدين في التكليف بنحو لا تقتضيه طبيعة التكليف، لا محض الرغبة الملحة في جلب نفع أو دفع خسارة؛ فإنَّ هذا - وإن كنا قد نطلق عليه اسم الحاجة - لا يسوغ الإقدام على ارتكاب ما هو محرَّم شرعاً، خصوصاً إذا كان ممَّا ثبت تحريمه بنص الكتاب العزيز، وتعدَّ حرمة من ضروريات الدين، وارتكابه من كبائر الذنوب كما في الربا؛ إذ كيف يُمكن أن يُقال بأنَّ مجرد حاجة صاحب المال إلى توفير سيولة نقدية في تجارته أو لمجرد التأمين وتطمين الخاطر على ماله من أخطار النهب يسوغ له شرعاً الإقدام على المراهبة، وهل هذا إلا من قبيل أن يُقال بجواز استثمار المال في مكاسب محرَّمة كالمقامرة مثلاً بحجة أنَّه إذا كان مدخراً في البيت أو المحل التجاري [يتعرَّض للخطر والنهب] والسلب؟

وثانياً: إنَّ الحاجة المشار إليها يُمكن إشباعها عن طريق إيداع الأموال في الحساب الجاري - الذي لا يكون قرضاً بفائدة في كثير من البنوك؛ لكونه تحت الطلب من قبل

المودع، فيمكنه أن يسحب منه متى شاء - أو استثمارها في البنوك كوديعة عينية في صناديق البنك لا كقروض، الأمر المتعارف عليه أيضاً في جملة من المصاريف وإن كان قد يتقاضى عليه أجور زهيدة، فلو صح ما افترض من الحاجة إلى عدم ادّخار الأموال في البيوت أو المحلات التجارية فذلك لا يجوز الإقدام على الربابة طالما لا ينحصر طريق إشباع الحاجة بها، والحاجة أو الضرورة إنما تسوّغان الإقدام على ما هو محرّم شرعاً فيما إذا انحصر طريق [رفعهما] بذلك.

وقد يُعترض: بأنّ الإيداع لدى البنك الربوي في الحساب الجاري بدلاً عن الإيداع عنده في الحساب الثابت أو حساب التوفير بحكم التغاضي عن الفوائد التي يُمكن أخذها من البنك والتنازل عنها له، وفي ذلك تقوية مالية للمصرف، وتنشيط على الربابة، فلا يجوز.

والجواب: إنّنا في الإيداع لدى البنك الربوي نواجه منشأين للتحريم:

أحدهما: تحريم الإيداع باعتباره تقويماً للمصرف وإعانة له على الربابة؛ إذ لولا إيداع رؤوس الأموال ما تمكن المصرف من الاستثمار الربوي. والآخر: تحريم الإيداع باعتباره قرضاً ربوياً.

والحاجة المفترضة إلى الإيداع - على تقدير صلاحيتها لرفع التحريم - ترفع التحريم على أساس المنشأ الأول، وهو الإعانة؛ لأنّ أصل الإيداع ممّا يحتاج إليه، ولكن لا ترفع التحريم على أساس كونه الربا؛ إذ لا يتعيّن الإيداع الربوي في إشباع الحاجة المفترضة.

ولئن كان في ترك طريقة الإيداع بفائدة إعانة على الإثم والمعصية ففي الإيداع كذلك إثم أكبر؛ لكونه ربا.

ونحن إن تصوّرنا إمكانية تحليل ما كان حراماً بقاعدة الإعانة التي استخدمها الدكتور في محاولته - وهذا ما سوف نبحث فيه فيما يأتي - فلا ريب أظنّه حتى عند الدكتور نفسه - على ما صرّح به في مستهلّ بحثه في النقطة الأولى - أنّ الإعانة على المعصية لا تبلغ في الإثم مبلغ المعصية المعان عليها ذاتها، على أنّ إعانة المصرف الربوي وتمكينه من الاستثمارات الربوية تتقوّم بأصل الإيداع فيه لا بتقاضي الفوائد التي يعطيها المصرف نفسه للإغراء وجلب المودعين.

وثالثاً: إنّ قاعدة ([الحاجة] تنزل منزلة الضرورة) بحسب الحقيقة توسيع لنطاق قاعدة فقهية أخرى هي: (الضرورات تبيح المحظورات)، والمستفادة من قوله تعالى: ﴿... وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ...﴾^(٣)، وتعميمها لمراتب من الحاجات لا تبلغ حدّ الضرورة والاضطرار، وإن كان بين الضرورة والحاجة فروق من نواح أخرى.

وينبغي أن يكون واضحاً أنّ غاية ما يثبت بهذه القاعدة ويتكفّل مفادها إباحة ما كان محرّماً ورفع الإثم من الإقدام عليه، ولكن لا يُمكن فقهيّاً أن يُستنبط منها تشريع صحة ما لم يكن صحيحاً وناظراً شرعاً.

ومن هنا لا ترى صحة الاستناد إلى مثل هذه القاعدة لتصحيح معاملات ثبت فسادها وعدم نفوذها التشريعي حتى في حالات الضرورة أو الحاجة، فمن ليست له أهلية العقد كالفقيه والمجنون مثلاً لا يصح بيعه ولو فرضت حاجته أو حاجة المشتري منهما إليه، والربا من جملة العقود الفاسدة بلا خلاف بين المسلمين؛ إذ ليس فقط تحرم المراهبة كفعل ويأثم فاعله، بل علاوة على ذلك يكون القرض أو البيع الربويان فاسدين تشريعاً، والحاجة إلى الإيداع في البنك الربوي إن أمكن أن يُرفع بها إثم المراهبة فلا يُمكن أن يُستفاد منها صحة القرض الربوي، بل يكون فاسداً وغير نافذ.

ولا نقصد بهذا إنكار دور الحاجة أو تأثيرها في كثير من الأحيان على التشريعات والأحكام؛ فإنه قد ينشأ على أساسها عُرف عام أو خاص يكون له سلطانه في تحديد الحقوق اللازمة بين المتعاقدين أو تشخيص الشروط الضمنية المبتنية عليها العقود والالتزامات، فيكون حجة ومقياساً معتبراً ما لم يصادمه نص شرعي، إلا أن ذلك أمر آخر لا ينبغي فهمه على أساس أن الحاجة إلى معاملة فاسدة تشرع صحتها.

وبالنسبة لما جاء في وجه تحليل أخذ الفائدة على أساس أن تركها للمصرف الربوي إعانة له على المرباة، نلاحظ:

أولاً: إن هذه الفوائد إن كانت ملكاً للبنك الربوي ولم يكن يستحقها المودع شرعاً فمجرد أن تركها للبنك يزيده قوة لا يجوز أخذها منه؛ لأنه أخذ من دون استحقاق، وهل يسوغ لشخص أن يستولي على أموال الآخرين بدعوى إن تركها لهم يزيدهم قوة على ارتكاب المحرمات مثلاً؟! على أن إعانة البنك الربوي تتحقق بالإيداع، لا بأخذ الفوائد كما أشرنا إليه آنفاً.

والظاهر أن قاعدة (حرمة الإعانة على الإثم) لا تثبت بهذا العرض العريض، وإنما الثابت منها حرمة معاونة الظالمين ومشاركتهم في الظلم والاعتداء على الآخرين [لا أكثر]، وإلا فهل يلتزم أحد بأنه لا يجوز رد ما قدمه المرابي من أمواله؛ لأن في تركه له إعانة على الإثم والمعصية فيكون أثماً بتركه؟!.

وثانياً: إن تطبيق قاعدة اللقطة على الفائدة لا يخلو من نظر من الناحية الفقهية؛ لأنه بعد أن لم يكن يستحقها المودع لفساد القرض الربوي فالأصل فيها أن تكون للبنك، ولا تكون مالاً ضائعاً أو بلا مالك مشخص ليتمكن إعطاؤها للفقراء.

ولو فرض تشخيص أنَّ المصرف الربوي يتنازل عن الفوائد للمودع على كلِّ حال ولو علم باعتقاده عدم استحقاقها - كما قد تُشير إليه بعض عبائر الدراسة - فلا موجب لتنازل البنك الإسلامي عندئذٍ عنها للفقراء؛ إذ سوف تكون هبة أو بحكمها محللة له شرعاً. وهكذا يتَّضح أنَّه من الصعب فقهيّاً علاج مشكلة الإيداع في البنوك الربوية أو أخذ الفائدة على الأموال المودعة فيها بما جاء في الدراسة المقترحة.

ثانياً: ما نقترحه في العلاج

ونحن نقترح أن تُعالج مشكلة الإيداع أو أخذ الفوائد من المصارف الأجنبية أو غيرها من الناحية الفقهية بشكل آخر. ولتوضيح وتفصيل جوانب هذا العلاج المقترح نوّكد أنَّ هناك ناحيتين للصعوبة الفقهية والإشكال لا بدّ من فرز إحداها عن الأخرى، وتمييز ذلك في مجال البحث.

الأولى: تحريم الإيداع في المصارف المشار إليها؛ لكونه إقراضاً بفائدة، وهو ربا، فيكون محرّماً يَأْثم فاعله، وعقداً باطلاً تشريعاً لا تلزم آثاره.

الثانية: تحريم أخذ الفائدة التي تقدّمها تلك المصارف؛ لأنّها إنّما تقدّمها على أساس الفائدة الربوية على القرض لا الهدية، والمودع لا يستحقها على هذا الأساس.

ولا بدّ في العلاج أن تُدلّل به الصعوبة من الناحيتين معاً.

وعلى هذا نقول:

أمّا علاج الإشكال من الناحية الأولى فيمكن أن يركّز على أساس اختيار أحد الموقفين التاليين:

الموقف الأول: أن يودع المال في البنوك الأجنبية الكافرة بطبيعتها، ويتبع في جواز ذلك الرأي الفقهي القائل بجواز التعامل بأخذ الربا من الكافر الحربي؛ لأنه لا ربا بين المسلم والكافر الحربي، ولا عصمة لأمواله. وقد ذهبت إلى ذلك الحنفية ومشهور الإمامية، وبهذا يجوز التعامل مع المصارف الأجنبية دون غيرها؛ لأن أموالها راجعة إلى الكفار الحربيين، إذ كل كافر غير ذمي ولا معاهد فهو حربي لا محالة باتفاق المذاهب الإسلامية.

الموقف الثاني: أن يقصد بالإيداع لدى المصرف الربوي الإقراض بلا فائدة، فيقع الإيداع من الناحية الفقهية قرضاً حسناً، لا ربوياً. ولا يضرّ بذلك أن يكون التفاهم خارجاً وعرفاً من الإيداع لدى البنوك الربوية الإقراض بفائدة؛ لأن الطرف الموجب لعقد القرض إنما هو المودع لا البنك الربوي، فإذا قصد إنشاء الإقراض بلا فائدة وقع الإيداع قرضاً صحيحاً شرعاً؛ إذ (العقود تابعة للقصود) في الفقه الإسلامي وفي أكثر القوانين المدنية المعاصرة. وهذا الموقف سوف يُعالج الإيداع لدى المصارف الربوية غير الأجنبية أيضاً.

وقد يُعترض: بأنّ المصرف الربوي إنما أقدم على الاقتراض الربوي لا القرض الحسن، فلم يتطابق القبول مع الإيجاب.

والجواب: إنّ القرض الحسن والقرض الربوي ليسا حقيقتين ومضمونين لمعاملتين مختلفتين من الناحية الفقهية، بل هما معاملة واحدة ومضمون عقدي واحد وهو الإقراض، ولكن لو اشترط فيه الزيادة كان رباً محرّماً، فالتحريم والبطلان ينشآن من شرط المقرض الزيادة على المقرض، فلو لم يشترط ذلك عليه لم يكن رباً، وكان قرضاً حسناً وإن تخيل المقرض اشتراط ذلك بحكم التعارف، فالاختلاف وعدم التطابق إنما يكون بالنسبة إلى الشرط؛ حيث قبل المقرض مع شرط الزيادة، ولم يكن المقرض قد

شرط الزيادة، ومثل هذا الإخلال غير ضائر؛ لأنّ المقترض على كلّ حال قبل الاقتراض حينما قبله مع شرط الزيادة الذي تخيل وجوده، فأصل الاقتراض قد [وقع] عليه الإيجاب والقبول. وإن شئتُم قلتم: إنّ عدم التطابق إنّما يضرّ إذا كان لم يقبل الشرط المشروط عليه لا المشروط له، كما هو الحال في الصيغة المقترحة.

وأما علاج الناحية الثانية من المشكلة - وهي وجه أخذ الفائدة من البنك الربوي مع عدم استحقاقها شرعاً - فنورد فيما يلي عدّة تكييفات فقهية يُمكن على أساس كلّ واحد منها توجيهه فقهياً:

التكييف الأوّل: أن تؤخذ الفائدة على أساس أنّها مال الكافر الحربي فيما إذا كان الإيداع لدى المصارف الأجنبية - كما هو الحال في ودائع البنك الإسلامي للتنمية التي هي منظورها من هذا البحث - فلقد أشرنا إلى أنّ كلّ كافر غير ذمي أو معاهد فهو حربي عند جميع المذاهب الإسلامية، ولا عصمة لمال الكافر الحربي.

وقد يُعترض: بأنّ أكثر المذاهب لا ترى جواز أخذ المسلم لمال الكافر الحربي إذا دخل بلادهم، وأنّه إذا أخذ شيئاً كذلك لزم ردّه إلى صاحبه؛ لأنّه إنّما دخل بلادهم مستأمناً، وهو يقتضي أن لا يخونهم؛ لأنّهم إنّما أعطوه الأمان مشروطاً بترك خيانتهم، وأمنه إياهم من نفسه وإن لم يكن مذكوراً في اللفظ فهو معلوم في المعنى، والمؤمنون عند شروطهم، ولأنّ خيانتهم غدر وغلول، ولا يصلح في ديننا الغدر^(٥).

والجواب على ذلك من جهات:

فأولاً: لا بدّ من التمييز بين الاستئمان كالتزام وشرط يقع بين المسلم والحربي يشترط بموجبه عدم الاعتداء والغدر، وبين التأمين كقانون توفّر بموجبه الحكومات

الكفرة الأمان لكل من يدخل أراضيها من مختلف الناس وتطبق عليه قوانينها، فالأول وهو استئمان عقدي يجب الوفاء به، ويكون نقضه غدرًا.

وأما الثاني؛ وهو تأمين قانوني فلا يتضمن أي التزام وشرط من قبل المؤمن عليه ليكون أخذه لأموالهم نقضاً لشرطه وغدرًا بصاحبه.

وواضح - [في] ضوء هذا التمييز - أن التأمين الحاصل في بلاد الكفر في زماننا يندرج في القسم الثاني لا الأول، أي: إنه تأمين قانوني، وليس استئماناً، ولا أظن أحداً يشكك في ذلك.

وما ورد في النصوص الفقهية من أحكام الاستئمان في دار الحرب المنظور فيها جميعاً هو الاستئمان العقدي لا التأمين القانوني، كما يظهر من استدلالهم على ذلك بقاعدة المؤمنون عند شروطهم وحرمة الغدر ونقض الشرط، وهكذا تبقى أموال البنوك الأجنبية غير معصومة اليوم سواء في بلادهم أم بلادنا.

وثانياً: إذا اعتبرنا - جديلاً - إن دخول الكافر دار الحرب استئمان عقدي، وافترضنا أنه يتضمن التزاماً منه بعدم خيانتهم من نفسه ولو لم يكن مذكوراً في اللفظ فذلك كله لا يفترض الالتزام بأكثر من السلوك الرائج والمشروع فيما بينهم، فإذا كان إعطاء الفائدة لمن يقرضهم رائجاً عندهم لم يكن أخذها منهم نقضاً لذلك الاستئمان أو غدرًا وغلولاً في حقهم.

وثالثاً: إن الاستئمان المذكور إن كان شخصياً، أي: على حياة الشخص الداخل إلى بلادهم فهو ينتهي برجوع الشخص من ديارهم، وإن كان مالياً على حفظ المال المودع لديهم فينتهي بسحب الودائع أو تحويلها إلى مصرف آخر، ويجوز بعد ذلك أخذ

الفوائد المستحقة في حسابهم؛ لأنّ ذلك بعد انتهاء الاستئمان، فيجوز على رأي جميع المذاهب.

وقد يُعترض أيضاً: بأنّ أخذ المال من الكافر الحربي وإن كان سائغاً لأنّه لا عصمة لماله إلا أنّ ذلك حينما لا يكون السبب محظوراً شرعاً كالمراعاة - بناء على عموم تحريمها حتى مع الكافر كما هو رأي جملة من المذاهب الإسلامية - وإلا فيحرم أكله؛ لأنّ المتّخذ بسبب خبيث يكون خبيثاً.

والجواب:

أولاً: إنّما يتوجّه هذا الاعتراض لو بقي سبب الأخذ خبيثاً ومحرمّاً، وقد أبنا في علاج الناحية الأولى عن موقفين كان يكفي كلّ واحد منهما لتحليل السبب.

وثانياً: يُمكن للمودع لدى المصارف الأجنبية أن [يستلف] منها بمقدار الفوائد العائدة إليه قروضاً بلا فائدة - وهذا ما توافق عليه البنوك الربوية عادة فيما إذا كان للمستلف رصيد لديها بمقدار السلفة - ولا يوفيه من حلال ماله؛ [إذ] لا عصمة لمال الكافر وإن كان البنك الأجنبي نفسه سوف يُسدّد المبلغ المستلف من الفوائد العائدة للمودع؛ لأنّه يعتقد استحقاقه لها بحسب فقهه المدني، فلا يجد نفسه [مغدوراً] أو مغصوباً منه.

التكليف الثاني: ويُمكن توجيه أخذ البنك الإسلامي للفوائد العائدة إليه من المصارف الأجنبية على أساس ما هو المقرّر عند أكثر فقهاء المسلمين من جواز أخذ العشور من الكافر إذا كان يتّجر في بلاد الإسلام؛ العشر من كلّ حربي، ونصف العشر من كلّ ذمي^(٦).

ولا ريب إنّ [البنوك] الأجنبية أو الدول الممولة لها تستثمر كثيراً من رؤوس أموالها في البلدان الإسلامية، فجاز على هذا الأساس أخذ العشر منهم باحتساب الفوائد المعطاة بدلاً عنها.

ولو فرض أنّ أخذ العشر كان من صلاحيات ولي الأمر خاصة أمكن للبنك الإسلامي أن يأخذ تفويضاً بهذا الشأن من الدولة الإسلامية التي تعيش فيها [فينوب] عنها في أخذ الفوائد بدلاً عن العشر وصرفها في مصالح المسلمين العامة، وكون البنك الأجنبي يدفعها تحت اسم الفائدة لا العشر لا ضير فيه بعد أن كان المقرر فقهياً جواز أخذ مال غيره استناداً إلى حق ثابت عليه، ويُسمّى بالمقاصة.

التكليف الثالث: أن يلتزم البنك الإسلامي إيداع أمواله في المصارف الأجنبية الحكومية لا الأهلية؛ فإنّه عندئذٍ يجوز له أخذ الفوائد التي تدفعها تلك المصارف؛ وذلك لأننا إن قلنا ببطلان الشخصية الحكومية للدول الكافرة ومؤسساتها لكونها كافرة فلا تملك شيئاً من الأموال التي تدفعها، بل تعود كلّها مجهولة المالك فيمكن أخذها والتصدّق بها على الفقراء. وإن قلنا بأنّها ذات شخصية حكومية نافذة شرعاً فتكون مالكة لما تحوزه أمكن القول بجواز الأخذ منها على أساس أنّها حكومات غاصبة لكثير من خيرات المسلمين وثرواتهم ومعتدية عليهم بإمداد أعدائهم، فتؤخذ الفوائد بإزاء تلك الثروات مقاصة أو من جهة أنّه قد رُخصنا في الاعتداء عليهم بمثل ما اعتدوا علينا بصريح قوله تعالى: ﴿...فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ...﴾^(٧)، ومع الحاجة إلى الاستئذان من ولي الأمر أمكن تحصيله، كما أشرنا آنفاً.

التكليف الرابع: ومما يمكن أن [يوجّه] على أساسه أخذ البنك الإسلامي للفائدة أيضاً أن تُحوّل المعاملة من عملية الإقراض عن نفسه إلى الإقراض من قبل المودعين

لأموالهم لدى البنك الإسلامي، فيجعل البنك نفسه وسيطاً في إقراض المصارف الربوية من قِبَل عملائه على أن تكون له جُعالة من المصرف الربوي بإزاء توفيره له المقرضين، ويُحدّد مقدار الجعل بمقدار سعر الفائدة التي تتعاطاها البنوك الربوية خارجاً.

وبهذا يستحق البنك الإسلامي الفائدة على أساس الجعالة لا الربا؛ لأنّه يقدّم عملاً محترماً يستحق عليه الأجرة، وهو توفير المقرضين، ويكون مضموماً لو صدر [بأمر] غيره، نظير توفير البائع أو المشتري للسلعة في أعمال السمسرة.

وليس المقرض هنا البنك الإسلامي نفسه ليلزم من فرض الجعالة على الإقراض ما يشبه الربا، وإتّما هو طرف ثالث وسيط بين المقرض والمقرض كما أشرنا، فالجعالة هذه لا تجرّ نفعاً للدائن.

كما أنّها ليست حيلة في مقام تحليل الربا [لتكون] باطلة على رأي جملة من المذاهب؛ إذ في الحيلة يكون الاختلاف باللفظ فقط مع بقاء المضمون على واقعه، وأمّا إذا تغيّر المضمون المعاملي كما هو الحال في هذا العلاج فلا مانع من الصحة.

التكليف الخامس: قد أشار الدكتور الزرقاء في محاولته أنّه بالإمكان أخذ الفوائد في حالات هبوط سعر العملة بسبب التضخّم لتغطية فرق قيمة العملة^(٨).

ولكن حيث وجد ذهاب أئمة المذاهب جميعاً إلى أنّ الأعيان المثلية - وهي التي يكثر مثلها خارجاً ومنها أقسام العملة بما فيها الأوراق النقدية - تُضمن بالمثل لا القيمة - أي: تشتغل ذمّة المدين بمثلها، ويجب عليه ردّ ذلك مهما اختلف السعر صعوداً وانخفاضاً طالما لم تكسد نهائياً فتخرج عن المالية - حاول الاستعانة بفتوى بعض أصحاب الإمام أبي حنيفة بضمان الفلوس المسكوكة من غير الذهب [والفضّة] بقيمتها

يوم ثبوتها في الذمة إذا هبط سعرها، فطبقها على الأوراق النقدية الرائجة اليوم في مجال التعامل.

وهذه المحاولة جيّدة لولا أنّ الفتوى بضمان المثلي بالقيمة على خلاف القاعدة؛ فإنّ الأصل في الضمان أن يكون مثلياً إلا حينما لا يكون مثل المال [موفوراً] خارجاً، كما ينصّ على ذلك أئمة المذاهب جميعاً.

ونحن في هذا التكييف نحاول تخريج ضمان فرق العملة في خصوص الأوراق النقدية الموضوعية للتبادل بما لا يخالف قاعدة الضمان في باب المثليات، وبالتالي لا يصطدم مع آراء المذاهب؛ وذلك بإلقاء نظرة تحليلية على حقيقة الأوراق النقدية لتشخيص قوام ماليتها، فإنّها وإن كانت مثلية بمعنى توقّر مثلها خارجاً إلا أنّ ما يكون مثلها ليس هو الورق المماثل لها في الشكل والخصوصية، بل ما يساويها في السعر [والقيمة] من ذلك الجنس من النقد؛ وذلك لأنّ هذه الأوراق متمحّضة في النقدية، بمعنى أنّه لا توجد لها منفعة حقيقية وقيمة استعمالية، وإنّما تمام ماليتها ومنفعتها تبادلية.

وهذا يعني أنّ الصفة المميّزة لها مالياً ليست خصوصيتها الورقة، بل ما تعبّر عنه من قيمة تبادلية، فإذا هبطت هذه القيمة أو ارتفعت عمّا كان مضموناً لم تعد نفس الكمية من الأوراق مماثلة لما كان قد اشتغلت ذمة المدين به، وإنّما المماثل في هذه الحالة ما [يعادلها] ويساويها بحسب قيمته التبادلية من نفس الجنس، وهكذا تكون الأوراق النقدية منسلخة عن صفاتها كأجناس خارجية، وتكون ماليتها متمحّضة في قيمتها التبادلية، فمقتضى قانون ضمان المثل عندئذ أن تُضمن

الأوراق النقدية بقيمتها التبادلية؛ لأنها التي تحقق المماثلة المحفوظة والملاحظة بين الورق المضمون والورق [المؤدى]، وهذا خلافاً للنقود الرائجة من الذهب والفضة أو المعادن الأخرى، فإنّها وإن راج التبادل بها كعملة إنّما تُقدّر على أساس هذه المنفعة فيها.

وهذا يعني أنّ تلك النقود لا تزال غير منسلخة عن منفعتها الاستعمالية الحقيقية، فيكون مقتضى قانون ضمان المثل فيها براءة ذمّة المدين بأداء نفس المقدار منها وإن هبط سعرها؛ لأنّ هذا الهبوط ليس مغيراً لقوام ماليّتها.

هذه خمسة تكييفات لمعالجة أخذ الفوائد العائدة للبنك الإسلامي في المصارف الأجنبية، نعود فنلخص عناوينها لنتبين الفروق العملية فيما بينها:

- ١- أخذ الفوائد على أساس عدم عصمة أموال المصرف الأجنبي.
 - ٢- أخذها بدلاً عن العشور التي يجوز أخذها على أموال التجّار من الأجانب في بلاد المسلمين.
 - ٣- أخذها من بنوكهم الحكومية مقاصّة عن الحقوق المغتصبة من المسلمين من قبلهم أو اعتداء بمثل ما اعتدوا علينا.
 - ٤- احتسابها جعالة للبنك الإسلامي على توفير المقرضين لتلك المصارف.
 - ٥- أخذها على أساس ضمان البنك المودع فيه لفرق العملة المودعة لديه في حالات هبوط سعرها.
- ورغم وفاء كلّ واحد من هذه التكييفات بتسويغ أخذ الفوائد من البنوك الأجنبية إلا أنّه توجد بعض الامتيازات لبعضها على بعض.

فالتكليفان الأخيران يمتازان على الثلاثة الأولى بأنه يُمكن علاج أخذ الفوائد على أساس كلٍّ منهما من البنوك الربوية سواء كانت راجعة إلى الكفّار - وهي البنوك الأجنبية - أو المسلمين؛ لأنّ الفائدة عندئذٍ تكون مستحقة على البنك الربوي بسبب شرعي صحيح، بينما التكليفات الثلاثة الأولى لا مجال لشيءٍ منها في بنوك المسلمين؛ لعصمة أموالهم، بل الثالث بالخصوص لا مجال له في البنوك الأجنبية الأهلية أيضاً، وإنّما ينحصر مجاله في البنوك الأجنبية الحكومية.

كما أنّه من ناحية أخرى نجد أنّ التكليف الرابع لا يصح إلا فيما إذا تمّ الاتفاق من أوّل الأمر حين الإيداع بين البنك الربوي والبنك الإسلامي على أنّه يدفع الأوّل للأخير بمقدار الفائدة الربوية أجرة له كجعالة على ما وقّره له من مقرضين وأن يقوم البنك الإسلامي بإقراض البنك الربوي من قبَل عملائه لا من قبل نفسه، فلا بدّ من اتفاق معهم يستأذن بموجبه إقراض البنك الربوي بأموالهم أو من قبَلهم، ويكون دوره دور الوسيط والدلال؛ لئلا يلزم الربا. والمقترح أن يضمن البنك الإسلامي مقدار هذا الدين لعملائه بعقد ضمان صحيح كي لا يتحمّلوا خسارة بسبب هذا الإقراض الذي لا يعود عليهم بأيّ نفع، وإنّما نفعه للبنك الإسلامي فحسب.

وأما التكليفات الأربعة الأخرى فلا تحتاج إلى اتفاق سابق مع البنك الربوي على شيء أو شرط، كما لا تتوقّف على أن يكون البنك وسيطاً في عملية الإيداع، بل له أن يودع في المصرف الربوي عن نفسه.

كما أنّ التكليف الخامس لا يسوّغ أخذ الفائدة إلا في حالات هبوط سعر العملة وبمقداره لا أكثر.

من أجل ذلك نرى أنّ الأولى والأجدر بالبنك الإسلامي أن يسوّغ موقفه من الفوائد العائدة إليه في المصارف الأجنبية على أساس أحد التكييفات الثلاثة الأولى، خصوصاً الأول منها؛ فإنّه أمتنها مبنى وأقلّها قيوداً.

هذا ما انتهى إليه الفكر الكليل في علاج مثل هذا الأمر الخطير، والله الموفق، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

الهوامش

- (١) أنظر: الدراسة: ٣ - ٤.
- (٢) أنظر: الدراسة: ٧ - ١٠.
- (٣) الأنعام: ١١٩.
- (٤) الإضافة بين المعقوفين منّا لتقويم العيارة.
- (٥) لاحظ النصوص الفقهية بهذا الشأن في الكتب الفقهية: كالمغني، والشرح الكبير، وشروح الهداية في فروع بحث الذمة والاستئمان.
- (٦) أنظر: المغني لابن قدامة، والشرح الكبير ١٠: ٦٣٨.
- (٧) البقرة: ١٩٤.
- (٨) أنظر: الدراسة: ١٦ - ١٧.

نفثات الصدر

□ حجة الإسلام السيّد محمود الخطيب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين

إنّ الحديث عن شخصية بارزة وعالم فذّ ترك بصمته المؤثرة في المحافل العلمية وأستاذ أثرى الحوزة العلمية بالعديد من الآثار والكتب والمؤلّفات ومرجع تقليد جدد في الفقه والاصول وتربّي وتلمذ على يديه العديد من فضلاء الحوزة العلمية من العراق وإيران ولبنان ومختلف البلدان وقد نهلوا من دروسه فقهاً وأصولاً حتى وصلوا إلى مراتب عالية من العلم، ليس بالأمر الهين، ولكن ما لا يدرك كلّ لا يُترك جلّه.

ولادته:

ولد سماحة آية الله العظمى السيّد محمود الهاشمي رحمته الله في الثاني من ذي القعدة سنة ١٣٦٨هـ. المصادف ١٩٤٨/٩/٦م في مدينة النجف الأشرف في بيت علم وتقى وصلاح وفي جوّ إيماني، فوالده آية الله العظمى السيّد علي الهاشمي الشاهرودي الذي بدأ وأنهى دراسته العلمية في النجف الأشرف على يد آية الله العظمى السيّد أبي القاسم الموسوي الخوئي رحمته الله.

دراسته:

درس الابتدائية والثانوية في المدرسة العلوية في النجف الأشرف، وكان إلى جانب ذلك يتلقى دروس العلوم الدينية (المقدمات) عند حجة الإسلام والمسلمين الشيخ هادي السيستاني رحمته الله، ثم التحق بمدرسة منتدى النشر، وكان موضع اهتمام وإعجاب من قبل الأساتذة والمعلمين فيها لما كان يتمتع به من ذكاء واستعداد ونبوغ، وقدرة ذهنية عالية تميزه عن أقرانه، إلا أنه لم يستمر طويلاً في دراسته الأكاديمية؛ لأنها لم تكن تلبي طموحاته، ففترغ للدراسة الحوزوية وتلقى علوم أهل البيت عليهم السلام، ويذكر حجة الإسلام والمسلمين المرحوم الشيخ هادي السيستاني أنه حينما أراد السيد محمود الهاشمي ارتداء الزي الديني: «أخذته إلى مسجد الخضراء مكان درس آية الله العظمى السيد الخوئي ليزينه بتاج رسول الله صلى الله عليه وآله ويلبسه العمامة، وبينما هو يلبسه العمامة دمعت عيناه ثم ابتسم، فبادرته بالسؤال، سيدنا ممّ دمعت عيناك ثم لحقت دموعك ابتسامة؟! فأجاب السيد الخوئي رحمته الله: نعم، تذكّرت والده والآمال التي كنت أطمح إليها، ليصبح منبر الدرس له - وأشار إلى المنبر حيث كان يجلس عليه -، لكن بعدها قلت في نفسي: سيكون منبر الدرس لولده إن شاء الله، فابتسمت».

وكان ذلك أمام جمع كبير من تلامذته وحضّار درسه، وقد نقل هذه القصة حجة الإسلام والمسلمين المرحوم الشيخ محمود بياني أحد علماء مدينة (زابل) حيث كان حاضراً آنذاك.

وكان اختياره لهذا الطريق وهو طريق حمل الرسالة الإلهية اختياراً شخصياً، متدرجاً في طلب العلم في الحوزة العلمية بالنجف الأشرف، تلك الحوزة التي تربّى في أحضانها ونهل من معينها وتلمذ على جملة من أساطينها أمثال (الامام السيد الخوئي والامام

السيد الخميني والامام السيد محمد باقر الصدر (رحمتهما الله) فكان لها الأثر الكبير والمتميز والفريد في فكره ومشروعه وفي كل مراحل حياته، حتى نال قسطاً وافراً من الفضل والفضيلة، وسرعان ما تحوّل إلى أحد أبرز أساتذتها ومدرّسيها وعلمائها.

على أثر ذلك قام العلامة الحجة السيد عبد الرزاق المقرّم (رحمته الله) - الذي كانت تربطه علاقة وطيدة مع والده السيد علي الهاشمي الشاهرودي - بدعوة السيد الهاشمي إلى داره وذلك في أواخر ستينيات القرن الماضي وقدم له صرّة (بقجة) كانت محفوظة عنده فيها دفاتر ومخطوطات، وقال له: (هذه مخطوطات والدكم المرحوم السيد علي الشاهرودي وأنت أولى بها من غيرك لتحقيقها وطبعها).

ارتباطه بالشهيد الصدر:

كان يقول السيد الهاشمي حول ارتباطه بالسيد الشهيد محمد باقر الصدر: (بعد إكمالي المرحلة الثانوية دخلت سلك الحوزة العلمية وكنت أعرف الشهيد الصدر كمفكّر إسلامي، وعندما وصلت إلى مرحلة السطوح العالية حضرت على بعض طلابه المرتبطين به فقادني ذلك إلى الارتباط به شخصياً).

وبمجرّد أن انتهيت من مرحلة السطوح حضرت درسه وذلك في العام ١٣٨٧هـ، وكان هو يعرفني من خلال معرفته بوالدي رحمة الله عليه.

وعندما تعرّف عليّ السيد الشهيد الصدر شملني بمحبته واهتمّ بي بشكل خاصّ، وكان يتوسّم فيّ أن اكمل مسيرة والدي الذي رحل مبكراً عن الحوزة العلمية، فتوطّدت عرى العلاقة بيني وبين السيد الشهيد بشكل كبير، فكان الاستاذ والمرّي والأب والمهذّب لي في مسيرتي، وهذا ما يقوم به الأساتذة المبرّزون والمؤثّرون في الحوزة العلمية تجاه طلابهم).

من خلال هذا الكلام نلاحظ أنّ السيد الهاشمي وجد ضالّته عند هذا العلم الكبير فالتصق به حتى أصبح أبرز تلامذته فأبدى نبوغاً في دراسته وتحصيله العلمي حتى أشار استاذة في إحدى رسائله الخطية لأحد طلابه واصفاً نمو السيد الهاشمي: (السيد الهاشمي ينمو نمواً علمياً نابغاً...)؛ وفي رسالة أخرى: (السيد محمود الهاشمي أفضل من يمثل توجّهات المدرسة)، فأصبح لسانه وعمقه العلمي فعبر السيد الشهيد الصدر عن ذلك بقوله: (السيد الهاشمي عنوان وجودي).

حصوله على مرتبة الاجتهاد:

وقد حظي السيد الهاشمي بحمل شهادة الاجتهاد المطلق - الخطية - من الإمام الشهيد السيد محمدباقر الصدر، وكان الشخص الوحيد الذي يحمل مثل هذه الشهادة من أستاذة الذي كان يعتزّ به أيّما اعتزاز.

حصل على هذه الشهادة وهو ما زال في العقد الثالث من عمره الشريف، وقد كانت له أعماله ونشاطاته على مختلف الصّعد العلمية والثقافية والاجتماعية والسياسية.

تاريخه السياسي:

تعرّض للمطاردة والملاحقة والاعتقال والتعذيب في زنانات نظام البعث المجرم الظالم وذلك في عام ١٩٧٤م ضمن حملة الإعتقالات التي طالت العلماء وطلبة الحوزة العلمية والجامعات والمثقفين واستمرّت مدّة أربعين يوماً لاقى فيها أشدّ أنواع التعذيب الجسدي والنفسي، ثمّ أطلق سراحه مع مجموعة من المعتقلين، لبراءته من التهم.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران وتعرّضه للمضايقة من قبل النظام البعثي بسبب تأييده للثورة الإسلامية وقائدها، خرج من العراق بأمر من أستاذة خوفاً من تعرّضه للاعتقال وليكون ممثلاً له في خارج العراق.

وبعد خروجه من العراق وعدم تمكن الأجهزة الأمنية من العثور عليه تمّ القبض على إخوته الثلاثة تبعاً واستجوابهم وتعذيبهم ومن ثمّ تصفيتهم، وهم: الشهيد السيد هادي الهاشمي والسيد محسن الهاشمي والسيد مصطفى الهاشمي رحمة الله عليهم.

وبعد وصوله إلى ايران واستقراره في مدينة قم مركز الحوزة العلمية في إيران ونظراً لما كان يتمتع به من بصيرة ثاقبة وقدرة علمية فائقة اختير السيد الهاشمي لتولي العديد من المناصب السياسية والإدارية والحكومية وقد أثبت في كلّ منها جدارته وامتيازه وقدرته على التدبير والإدارة وتنظيم الامور لخدمة الناس. فشغل مناصب مثل رئيس القوة القضائية لمدة عشرة سنوات وكذا رئيس هيئة حلّ اختلاف الرئاسات الثلاث وعضو متميز في مجلس صيانة الدستور والخبراء ثمّ في أيامه الأخيرة شغل منصب رئاسة مجمع تشخيص مصلحة النظام.

خصوصياته الشخصية:

١- التزامه بعبادته ومستحباته:

كان ورغم التزاماته المتعددة مواظباً على أداء عباداته في أوقاتها وكذا التزامه بالمستحبات كصيام شهري رجب وشعبان وأدائه لصلاة الليل بشكل مستمر والتزامه بزيارة المراقد المقدسة وخصوصاً مشهد الرضا (عليه السلام) الذي كانت له علاقة خاصة وشديدة به.

ومن شدة التزامه باداء عباداته في اوقاته أنني زرته في مرضه الأخير وكان في حالة يرثى لها من شدة الآلام وكان في حالة اغماء لكنه بمجرد أن انتبه خاطبني قائلاً: هل حل وقت الصلاة؟؟

كما أنه كان مواضياً على تلاوة القرآن الكريم في أغلب ساعات فراغه ولم يكن يفارقه حتى أثناء جلوسه في السيارة وتنقله من مكان إلى آخر.

ومما يجدر الإشارة إليه أنه وأثناء وجوده في النجف الأشرف كان ملتزماً بزيارة المولى أبا عبد الله الحسين (عليه السلام) في مختلف المناسبات وخصوصاً زيارة الأربعين التي كان يذهب فيها مشياً على الأقدام.

٢- حبه للعلم والمطالعة والكتابة:

كان السيد الهاشمي الشاهرودي (عليه السلام) مولعاً بالكتابة والمطالعة بشكل كبير بحيث إنه إذا أمسك القلم وانهمك في الكتابة أو المطالعة فإنه لا يلتفت إلى ما حوله فيسترسل بقلمه السيال وذهنه المتوقد يسطر على الأوراق المواضيع تلو المواضيع الفقهية والاصولية ومختلف المسائل الأخرى صباحاً ومساءً، بل وحتى أثناء ركوبه السيارة من طهران إلى قم وبالعكس، لا يتوقف عن الكتابة ولا عن تلاوة القرآن.

وقد لاحظته مراراً وتكراراً في النجف الأشرف عندما كان يخرج من درس الإمام الصدر متوجّهاً إلى درس الإمام الخميني مشغولاً في الكتابة والتدوين طول الطريق، لا يعرف الكلل والملل، ولا يلتفت لمن حوله لانشغاله في استيعاب ما سمعه وما تلقاه من أساتذته، وكنت أقول لبعض الأصدقاء: إنكم إذا شاهدتموه وبيده القلم والدفتري فلا تتكلموا معه فلن يجيبكم لأنه في عالم آخر.

وينقل الشيخ علي أصغر المسلمي الكاشاني: عندما حضر سماحة آية الله العظمى السيد محمود الهاشمي درس الإمام الخميني (عليه السلام) في النجف الأشرف كان يُشكل في مجلس الدرس بحيث أنّ أحداً من تلامذة الإمام لم تكن لديه مثل هذه القوة والمقدرة، حتى أنه

في بعض الأحيان كان الإمام عندما يخرج من الدرس يسير معه السيد الهاشمي إلى منزله ويكون الإمام منشغلاً معه بجوابه على إشكالاته.

لقد كان للإمام الخميني (عليه السلام) اهتمام خاص بالسيد الهاشمي الشاهرودي (عليه السلام)، تماماً كما كانت الحال في اهتمام كل من السيد الخوئي والشهيد الصدر به، ويمكن القول بأنه كان أقوى تلامذة هؤلاء الثلاثة (عليهم السلام).

وفي أحد اللقاءات التي جمعت أعضاء المجلس الأعلى العراقي آنذاك بالإمام الخميني (عليه السلام)، وبعد أن رحّب بهم، وتفقد أحوالهم وسأله عن أوضاع العراق وظروفه الداخلية، التفت إلى السيد محمود الهاشمي الشاهرودي (عليه السلام) - وذلك بناءً على معرفته السابقة به باعتباره أحد تلامذته في حوزة النجف الأشرف ومعرفته الكاملة بإمكاناته وقدراته العلمية من خلال حضوره الفاعل والمتميز في درسه (عليه السلام) ومناقشاته خلال البحث - قائلاً له: «عليك بالاهتمام والتفرغ للبحث والتدريس في الحوزة العلمية بقم».

وداعاً يا سيدي:

أجل، لقد سكت ذلك القلب النابض بالحياة وانطفأت تلك الشعلة الوقادة، وتجدد فينا ألم رحيل استاذك العظيم الإمام محمد باقر الصدر (عليه السلام)، وتركت لوعة في قلوب محبيك وثغرة في مجلس درسك وبين طلابك وحضار مجلسك الاسبوعي، تاركاً وراءك الآمال والعمل العلمي والفكري والجهادي والقانوني والتدريس والتأليف وكتابة المقالات والبحوث العلمية التي طرقتها بعمق وجدية في الحوزات العلمية في النجف الأشرف وإيران.

وتمثّل ذلك في الدورات الفقهية والاصولية التي كان لها الأثر الكبير والباقي على مرّ الأيام خدمة للحوزات العلمية، ومشروع مؤسسة دائرة المعارف الاسلامية طبق مذهب أهل البيت عليهم السلام واحدة من هذه الفعاليات والخدمات التي نهضت بها على أحسن ما يرام.

فسلام عليك يوم ولدت ويوم رحلت عنا ويوم تبعث حياً عند ملك مقدر.

رسالة سماحة آية الله الشيخ حسن عبدالساتر

قال الله تعالى في كتابه العزيز:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾

وبعد: فإنَّ قلَّةً من الرجال لم يعيشوا في أمهم كأفراد وإنَّما عاشوا وماتوا وهم يُشكِّلون قضية ومدرسة تلَوْن مسيرة أمهم وتطَبَّع سلوكها في الفكر والعمل والتوجَّهات. إنَّ اختراق هذا النموذج من الرجال لحواجز وقوانين الفردية تختلف وتتفاوت فيما بين مفردات هذه القلَّة من الأبدال؛ إذ أنَّ منهم مَنْ يبرز في أمته كبطل وطني يفجِّر قضية الصراع بين أمته وأعدائها من غزاة خارجيين أو طغاة، وبهذا يرسم لشعبه طريق الخلاص والتحرير، وينتج أبدالاً يشكِّلون امتداداً له في هذا الطريق.

ومن هذه القلَّة مَنْ يبرز في أمته كمفكّر وطني يرسم لأُمته أطروحة الخلاص من أعدائها عبر صيغ فكرية تشحذُ عزيمة الأمة وتحدّد مواقفها وتثري مسيرتها، وبذلك توقّر لها أسباب التحرّر والانعقاد.

ولولا بروز سماحة السيّد الخميني قدس سره وتفجيره الصراع بين الأمة وطغاتها المحليين وأعدائها الغزاة الخارجيين حتّى تمكن من تحريرها من هذين العدوين لأمكن القول بأنّه قلماً شهد التاريخ بعد الأنبياء والأولياء مصداقاً لهذين النموذجين من الرجال.

ولكن، رغم هذا هناك نموذج ثالث من الأبدال؛ إذ قلَّ أنْ شهد التاريخُ نموذجاً من الرجال يقدّم لأُمَّته أطروحة تحريرها وبلورة شخصيّتها وإبراز هويّتها، وهو يتحرّك على مستوى الترجمة لمضمون هذه الأطروحة وقيادة أُمَّته بهذا الاتجاه للوصول بها إلى أهدافها، وبهذا النموذج تبرز ظاهرة المفكّر البطل القائد بوضوح وقوّة.

وقد كان أستاذنا الشهيد آية الله السيد محمد باقر الصدر قدّم مصداقاً وترجمة حيّة لظاهرة المفكّر القائد البطل، وبذلك أسّس لمعالم مدرسة فكرية شاملة نبغ فيها أكثر طلابه، أمثال الشهيد آية الله السيد محمد محمد صادق الصدر والسيد محمد باقر الحكيم والسيد كاظم الحائري والشيخ محمد باقر الإيرواني والشيخ هادي آل راضي والشيخ حسن الجواهري وغيرهم كثير.

وكان زميلنا آية الله السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي رحمه الله واحداً من هؤلاء القلّة العظيمة التي لا زال الأحياء منها يعملون على ترجمة هذا الخط وضمن إطار هذه المدرسة، وقد نبغ كثير من تلامذة هذه المدرسة خصوصاً على مستوى المرجعيّات الدينيّة، بل في جميع الأطر الاجتماعيّة الأخرى.

حفظ الله مراجعنا الأحياء ورحم الله الماضين منهم، نسأله أن يتغمّد سيّدنا المرحوم الحجة آية الله السيد محمود الهاشمي برحمته الواسعة، إنّه أرحم الراحمين، والحمد لله رب العالمين.

المفتقر إلى عفوره تعالى
الشيخ حسن عبد الساتر

ملاح من شخصية السيد الهاشمي الشاهرودي رحمته الله

□ آية الله الشيخ نوري الساعدي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لقد عشت مع سماحة آية الله العظمى السيد الشاهرودي حدود (٣٢) عاماً من الزمان، نصفها تلمذة عليه واستفادة من نمير علمه وأخلاقه، والنصف الآخر عشته الى جانبه في ساعات الفرص والمناسبات والجمع، وفي هذه الفترة الزمانية الطويلة تلمست عدّة خصائل في شخصيته الكريمة لا بدّ من الإشارة اليها كمدخل للتعريف بسماحته.

أولاً: فضيلته العلمية

وهذه الفترة تبدأ من عام ١٩٨٤ م، وتنتهي في عام ٢٠١٦ م

لقد كان اتصالنا المباشر بالسيد الأستاذ من خلال هذه الخصلة، حيث كان طوداً شامخاً في العلم، فهو حين يستقرّ على منبر الدرس يبدأ بالحديث كالسيل الجارف ولا يتوقف إلا ليلتقط أنفاسه الكريمة حتى إنّ سماحة الحجة الشيخ علي طحيني - وهو واحد من علماء لبنان - طلب منه التريث في الإلقاء ليتسنى للطلاب مجاراته، فقال له السيد الأستاذ رحمته الله: إذا أسرع في الإلقاء فابتسم أنت أمامي لغرض التنبيه لكي أترث قليلاً، هكذا صار الاتفاق ولكن السيد الأستاذ ولعمق الأبحاث التي يطرحها

وشدة التلاحم معها لم يلحظ الابتسامات المكررة التي كان الشيخ علي يسجلها على وجهه حيث كان السيد الأستاذ متواصلاً في بحثه وعلى طريقته المعهودة في الكلام المتواصل وعلى امتداد (٤٥) دقيقة كاملة دون توقّف لغير التقاط النفس والسعال في بعض الأحيان!!

وكان قد سارع الفهم لما يذكره أساتذته في كتبهم من آراء وأفكار، كما كان سريع في اكتشاف عيوب تلك الآراء وفي تسجيل الإشكالات العلمية الدقيقة عليها حتى إنّ هذا الخلق العلمي لم يفلت منه ما طرحه استاذ الإمام الصدر قدس سره وخاصة في بحوث علم الأصول رغم أنّ السيد الأستاذ قدس سره كان يقول: إنّ مباني ونظريات الإمام الصدر قدس سره بلغت من الدقة والمتانة بالشكل الذي يصعب اكتشاف ثغرة فيها.

ونقل لي أحد الفضلاء أنّ واحداً من أهمّ أساتذة النجف الأشرف يكثر النقد لنظريات السيد الخوئي وإلى المحقق العراقي قدس سره ولكن حين يصل الأمر إلى نظريات الإمام الصدر قدس سره فإنه ينكمش ويتردّد في توجيه النقد إليها.

ومع كلّ ذلك كان السيد الأستاذ قدس سره يجد ما يثيره في وجه تلك النظريات؛ وذلك يدلّ على فهمه لمباني مدرسة الإمام الصدر قدس سره وعلى قدرته وسعته العلمية واستيعابه لسائر المدارس بالشكل الذي يمكن توجيه الاعتراضات العلمية والدقيقة على نظريات الإمام الصدر قدس سره^(١).

العلم المعلم البارز في حياة الاستاذ قدس سره:

وكان السيد الاستاذ يُعَدّ من أبرز تلاميذ الإمام الصدر قدس سره، فهو الأسبق في طبع تقارير بحوثه، بل هو الوحيد الذي طبع بحوث السيد الشهيد الاصولية في دورته الاصولية الثانية واستطاع بما امتلك من ذوق علمي واستيعاب شامل لنظريات

المدرسة الصدرية أن يسجل معالم تلك الآراء والمناقشات والنظريات التي لم يشهد علم الاصول نظيراً لها في العمق الاصولي والدقة في المناقشات والشمولية في طرح الافكار، ومتانتها في عرض النظريات الجديدة، نظير (مسلك حق الطاعة) في مسألة الموقف من التكاليف المشكوكة، ونظير حقيقة الوضع وكيفية ثبوت العلقه بين اللفظ والمعنى في بحوث الوضع، ونظير بحوث حقيقة العلم الاجمالي ومنجزيته الى ما هناك من نظريات وأفكار طرحها الإمام الصدر قدس سره كأحدث إنجاز في علم الاصول في مدرسة النجف الاشرف.

واستطاع السيد الاستاذ أن يسجل كل هذا الكم الهائل من أحدث النظريات الاصولية بدقة عالية وشمولية كاملة حتى أنها عدت في وقتها فتحاً اصولياً لحوزة النجف الأشرف ومدرسة اصولية اخرى الى جانب مدرسة الشيخ الأنصاري ومدرسة المحقق العراقي ومدرسة المحقق النائيني ومدرسة السيد الخوئي قدس سره التي هي امتداد لمدرسة استاذة قدس سره.

وحين تم طباعة دورة الاصول كاملة في قم المقدسة استبشر علماء الاصول في جميع الحوزات الشيعية بهذا العطاء العلمي وصارت مرجعاً لأغلب علماء الاصول في بحوث الخارج، وتبعاً لذلك برز اسم السيد الاستاذ قدس سره كواحد من كبار علماء الاصول والممثل الرسمي لمدرسة استاذة الإمام الصدر قدس سره، حتى أننا تتبعنا التقارير التي صدرت من أصدقاء السيد الاستاذ سواء في قم المقدسة أو في لبنان فوجدناها تركز عليه وتشير له بوصفها تمثل الدورة الثانية لعلم الاصول للإمام الصدر قدس سره.

وقد التقى حول الاستاذ الكثير من طلاب علم الاصول من إيران والعراق ولبنان والسعودية والبحرين واليمن وسوريا وعمان وأفغانستان وباكستان وعلى امتداد كل تلك

السنين يشرح نظريات استاذة الإمام الصدر قدس سره، وتخرج على يده الكثير من العلماء والفضلاء الذين انتشروا في مدارس العالم الشيعي في آسيا وأفريقيا.

كما ينبغي أن نُشير الى أنّ السيد الاستاذ قدس سره ليس ناقلاً دقيقاً لنظريات وأفكار استاذة الإمام الصدر قدس سره فقط، وإنّما كان كثير النقاش، بل وكان يختلف معه في كثير من النظريات، وعلى سبيل المثال لا الحصر كان يختلف مع استاذة في ثبوت المفهوم للقضية الشرطية، وكان يرى للعلم الإجمالي تكويناً ذهنياً غير الذي يراه الإمام الصدر قدس سره وانطلاقاً من دقة استيعابه كتب الكثير من التوضيحات والإشكالات والنظريات الخاصة به في هامش كتابه القيم (بحوث في علم الاصول)، وقد جمعها أخيراً في ثلاث مجلدات اصولية ضخمة تحت اسم (أضواء وآراء)، ويقال إنّ بحوثه الاصولية الخاصة به بلغت عدّة مجلدات جاهزة للطبع.

هذا على مستوى علم الاصول، أمّا على مستوى علم الفقه فقد بدأ بحوثه الخارج في الأبواب ذات الصلة بالدولة والسلطة، فتناول بحوث الحدود والديات، ثمّ بحث نظرية العقد كمدخل لبحوث المعاملات التي دخل إليها بعد أن فرغ من تشييد (نظرية العقد في ضوء المذهب الشيعي)، كما تناول بحوث الزكاة والخمس بوصفها دراسات تتصل ببعض موارد الدولة المالية المهمة.

وكان في أثناء ذلك تناول بعض القواعد الفقهية في فرص شهر رمضان المبارك ك(قاعدة الفراغ والتجاوز) و(قاعدة لا تعاد الصلاة)؛ وذلك في إطار منهج علمي دقيق يشكّل آلية واسلوب لدراسة جميع تلك القواعد.

كما كان يستقبل في مكتبه كلّ ليلة جمعة ثلّة من أساتذة جامعات طهران يتناول فيها هيكل النظام الاقتصادي الإسلامي وتفاصيل أفكاره ومفاهيمه في حقول

الإنتاج والثروة والمال العام وقضايا العمل والاستهلاك وما شاكل ذلك من مسائل ذات طابع اقتصادي صرف، وقد استمرت هذه الجلسة لمدة سنين تمخّضت عن إعداد الكتب المنهجية في علم الاقتصاد تدرّس في الكليات الإنسانية، وقد تضمّن هذا الكتاب النظريات الإسلامية الكاملة في المسائل الاقتصادية، الأمر الذي شكّل الأسس لقيام نظام اقتصادي قائم على مبادئ الإسلام وتوجيهاته في بناء المجتمع الإسلامي.

ثانياً: تقواه ودينه

كان السيد الأستاذ قدّس كثير الورع شديد الخوف من الله سبحانه وتعالى مراقباً له في تصرّفات وأعماله، فكان رحمه الله لا يداهن صديق ولا قريب إذا كان ذلك خلافاً لموازين العدل والإنصاف.

وكان دائم التهجد مؤدياً لصلاة الليل خاشعاً في صلاته، وكان دائم الوضوء، فلم أره طيلة تلك السنين التي قضيتها في خدمته قد توضّأ في المكتب إلا مرة واحدة فقط.

وكان قدّس كثير الصوم، فرغم اشتغالاته العلمية وتنقلاته بين قم وطهران ومشهد وما تستدعيه من نشاطات كان قدّس يصوم في بعض أيام الأسبوع لمعرفته بمدى مقربية الصوم للمعبود جلّ وعلا، وكان بعد صلاة المغرب والعشاء يقطع عشرة دقائق للإفطار قبل بداية درسه العام الذي يحضره العشرات من طلاب العلم في قم المقدسة.

ولم أسمع منه طيلة هذه المدة أن نال من أحد المؤمنين أو ذكر له عيباً أخلاقياً أو انتقاصاً سلوكياً، وكان مجلسه يذكر بالله سبحانه وتعالى، وهذه واحدة من خصائص مجلسه المبارك.

وكان تَدُّش متواضعاً لله تعالى لا يرغب في التشريفات، ولا يحب الرسميات.

ثالثاً: تفقُّده لطلابه وأصحابه

كان تَدُّش كثير الاهتمام بطلابه الذين يتوسَّم بهم الجدَّ والاجتهاد في طلب العلم، ويُشجِّعهم معنوياً ومادياً بالقدر الذي يستطيعه^(٢)؛ حيث أذكر في أحد الأيام أنَّ أحد طلابه وهو الحجة الشيخ علي المصري حفظه الله - وهو أحد علماء سوريا من الطوعة - كان يرغب بالعودة الى بلده للتبليغ في العطلة الصيفية ، ولكنّه لم يستطع تكميل أجرة الطائرة له ولأسرته للذهاب الى سوريا حتّى أراد أن يبيع حلي زوجته من أجل ذلك، فكلمت السيد الأستاذ في ذلك ودفع لي مبلغاً كبيراً لإيصاله للشيخ لأجرة سفره ومعاشه.

وكذلك كان يفعل مع طلابه اللبنانيين وغيرهم، وكان تَدُّش يزور طلابه في بيوتهم يتفقّدهم عن قرب ويعمّق صلته بهم ويقضي حاجاتهم بما يستطيع. هذا كلّ إضافة الى رعايته العلمية لهم، وقد كنت شخصياً أكتب بحوث (المحصول في علم الأصول)^(٣) وأقدّم له ما ينجز من دفاتر، فكان تَدُّش يقرأ كلّ ما أكتبه، ثمّ يعلّق بقلمه الشريف بملاحظاته القيّمة أو يذكر بعض نواقص البحث أو يُسَدّد ما أذكره من إشكال، فاجتمع عندي منه تَدُّش ملاحظات كثيرة كتبها بقلمه الشريف لا أزال أحفظ بها رغم طباعة الكتاب.

ومن مظاهر اهتمامه بطلابه: أنّه تَدُّش كان يعقد جلسات دروس خاصّة لأصحاب التفوّق، نظير: الشيخ ناصر الكرمي والشيخ الهادي الطهراني والشيخ محسن غرويان والشيخ أحمد القدسي من إيران والسيد عبد الهادي السلّمان والسيد عبد الله السلّمان

من السعودية والسيد علي مكي والسيد حيدر والشيخ حسان والسيد يوسف من لبنان والشيخ نوري الساعدي والشيخ حميد البغدادي والشيخ خالد الغفوري من العراق وغيرهم من الذين أشرف السيد الأستاذ قدس سره على تربيتهم العلمية وأشرف على نموهم الفكري، وقد صار الكثير من هؤلاء مراجعاً في الدين والفتيا والسياسة في بلادهم.

علاقته مع الإمام الخميني قدس سره:

تربط السيد الأستاذ قدس سره بالإمام الخميني قدس سره علاقات خاصة، بدأها في النجف الأشرف؛ حيث كان يحضر بحوثه الفقهية في مسجد الأنصاري في النجف الأشرف مع ثلّة من طلاب الإمام الصدر كالسيد محمد الصدر قدس سره والشيخ الأنصاري قدس سره في وقت كان الإمام الخميني قدس سره محاطاً بالاستفهامات، بل وعلامات التعجب لقيادته انتفاضة خرداد المباركة عام ١٩٦٣م، والتي أبعد على أثرها الى تركيا ثم غادرها الى العراق ليستقرّ في النجف الأشرف مرجعاً من مراجع الشيعة، وكانت النجف الأشرف في وقتها منصرفة تماماً عن قضايا السلطة والحكومة، بل كان يُدان كلّ من يتدخل في السياسة.

وكان السيد الأستاذ يحضر دروس الإمام الخميني قدس سره ممثلاً لمدرسة الامام الصدر قدس سره.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية غادر السيد الأستاذ النجف الأشرف بعد ورود معلومات تكشف عن قصد سلطات الأمن البعثية اعتقاله لعلاقته بالتظاهرات الطلابية في النجف الأشرف التي خرجت تأييداً لانتصار الثورة الإسلامية بقيادة

الإمام الخميني قدس، ممّا دفع بالإمام الصدر قدس إلى إرساله إلى إيران ممثلاً له ولمدرسته العلمية بعد أن منحه إجازة الاجتهاد.

وقد التقى السيد الأستاذ قدس بالإمام الخميني قدس وطلب الإمام منه أن يترأس المجلس الإسلامي الأعلى لأربع دورات متتالية وتنسيق جهود المعارضة العراقية لمواجهة نظام البعث الدكتاتوري وتوحيد جهود العراقيين للإطاحة بصدام وزمرته.

ولأن السيد الأستاذ قدس كان من طلاب الإمام الخميني قدس ومن طلاب الإمام الصدر قدس المتميزين بالاعتقاد بولاية الفقيه وبالفقه الذي يستوعب ظروف الحياة وحاجات المجتمع فقد كُلف بترأس مؤتمر تحت عنوان (الزمان والمكان في فكر الإمام الخميني قدس) وقد حضره جمع كبير من العلماء من داخل إيران وخارجها، كما بعث مشاركاً في مؤتمر الذكرى السنوية الثانية لرحيل الإمام الخميني قدس الذي انعقد في مدينة (فرانكفورت) الألمانية.

قم المقدسة ونقطة الانطلاق العلمي:

وصل السيد الأستاذ قدس قم المقدسة قادماً من العراق ممثلاً ليس فقط لشخص الإمام الصدر قدس بل كان ممثلاً لهذه المدرسة الاصولية والفقهية بكل جوانبها، وبدأ درسه في حرم السيدة المعصومة ثم بالتدريج بدأت حوزة قم المقدسة تلتفت إلى هذا الكنز العلمي الهائل؛ حيث كان يحضر عنده في البداية أفاضل علماء حوزة قم المقدسة كالسيد الاشكوري والشيخ الهادوي الطهراني والشيخ غرويان والسيد رئيس زادة وهما من أبرز طلاب الشيخ مصباح اليزدي والسيد هاشم البوشهري وهو مدير حوزة قم المقدسة لسنوات طويلة هذا من إيران والشيخ خالد العطية والشيخ حسن الربيعي والشيخ نوري حاتم والشيخ حميد البغدادي

والشيخ خالد الغفوري من العراق والسيد عبد الهادي والسيد عبد الله من
السعودية والكثير منهم (ونعذر عن ذكر أسمائهم جميعاً بسبب العجالة في طبع هذه
الأوراق).

ثم بدأ دوره يبرز أكثر بعد العقد الأول من عمر الجمهورية الإسلامية؛ حيث أخذت دروسه تُدرّس تنفذ في الوسط الحوزوي القمي فشرع في تدريس الفقه باللغة الفارسية في أهم مراكز قم العلمية وأقصد بها مدرسة السيد الكلبيكاني والمدرسة الفيضية التي تزخر بالنشاط العلمي والمعرفي، وقد كثر طلابه وتلاميذه حتى نقل درسه الى حرم السيدة المعصومة (عليها السلام)؛ حيث كان يحضر درسه المئات من الطلاب الإيرانيين وغيرهم، وفي هذا المناخ الإيراني الذي التفت الى عمق مدرسة السيد الاستاذ تُدرّس تضاعل حضور الطلاب من غير الإيرانيين.

وكان من المتوقع له أن يصبح الاستاذ الأوّل في حوزة قم المقدسة لو سمح القدر بذلك، ولكن مع الأسف الشديد توقّف في غمرة نجاحاته الهائلة وعطاءه المميز في حوزة قم المقدسة.

اللقاء الأسبوعي مع الإمام الخامنئي دام ظلّه:

وحيث كان الامام الخامني رحمته الله محيطاً بسعة علم السيد الاستاذ رحمته الله فقد دعا الى جلسة علمية أسبوعية خاصة تُعقد في طهران يجتمع فيها كبار علماء الحوزة وبحضور الإمام الخامني رحمته الله، وكانت تطرح المسائل العلمية وتناقش في بحث علمي اصولي يهدف الى خدمة نظام الجمهورية الإسلامية الوليد.

وقد استمرَّ حضور السيد الاستاذ طويلاً في هذه الجلسات؛ حيث كان ينطلق من قم المقدسة باتجاه طهران في كلّ يوم أربعاء ويعود في اليوم نفسه، ولفضله

العلمي وطموحه الشديد في خدمة العلم والتراث العلمي كلفه الامام الخامنئي عليه السلام في تشكيل صرحاً علمياً لتدوين الفقه الشيعي على طبق مذهب اهل البيت عليهم السلام، والتفّ حوله المئات من العلماء والمحققين ينشطون في هذا المركز الذي أثمر الكثير من الإنجازات العلمية، ومنها طبع معجم فقه الجواهر، ومعجم فقه الشيخ الطوسي، وجواهر الكلام في ثوبه الجديد، وموسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام لم يكتمل لحدّ الآن.

ونظراً لشعوره بأهمية التوسّع في طرح فقه أهل البيت عليهم السلام وثقافتهم الأصيلة فقد فتح مركزاً باسم (مركز الغدير للدراسات الإسلامية) كفرع تابع لدائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام في بيروت، وقد بعث ممثله وتلميذه وصديقه الشيخ خالد العطية ليدير هذا المركز، والذي أصدر مجلة إسلامية ثقافية تتناول قضايا الأمة العقدية والفكرية العامة الى جانب المجلة الفقهية التخصصية التي تصدر من قم المقدسة باسم (مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام).

وقد صدر عن المركز الكثير من الدراسات والبحوث العقائدية والفكرية التي تلقي الضوء على معتقدات مذهب أهل البيت عليهم السلام.

أمّا علاقته بالإمام الخامنئي عليه السلام فقد تطوّرت بشكل سريع وكبير جداً، حيث كان واحداً من كبار أساتذة بحث الخارج الذين وقفوا مع تولّي الإمام الخامنئي عليه السلام القيادة للثورة الإسلامية خلفاً للإمام الخميني رحمته الله؛ حيث أفتى باجتهاده وأعلن أهليته لهذا المنصب، وقد اقترن ذلك بطرح حديث للأعلمية يقوم على أساس اعتبار معرفة البلاد والعباد والظروف الحاكمة في العالم والشجاعة ومعرفة أوضاع البلاد السياسية والاقتصادية دخيلة في ثبوت الأعلمية التي اشترط كثير من الفقهاء ثبوتها في مرجع التقليد.

ثم كلفه بتشكيل دائرة معارف الفقه الإسلامي على طبق مذهب أهل البيت (عليه السلام).
وبعدها كلفه بإمامة الجماعة في حرم السيدة معصومة (عليها السلام).

ثم انتخبه عضواً في مجلس فقهاء صيانة الدستور ، ثم أناط به مسؤولية السلطة القضائية، وقال في ذلك: (رئيس هذه السلطة المهمة يُعَدُّ بفضل الله تعالى شخصية علمية وفكرية جامعة ومجتهداً متنوراً ومفكراً بارعاً، وهذه من النعم الإلهية الكبرى علينا).

وكان ركناً مهماً من أركان نظام الجمهورية الإسلامية؛ حيث أنيط به مسؤوليات ثقيلة، منها: معالجة الخلافات المستعصية التي تحلّ بين السلطات الثلاث وخصوصاً بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ضمن هيئة التنسيق بين القوى، كما كلفه أخيراً برئاسة مجمع تشخيص مصلحة النظام.

وبقي متقلداً لعدة مسؤوليات كبرى الى أن توفاه الله سبحانه وتعالى.

وقد صلى عليه الإمام الخامنئي (عليه السلام)، وحظي بتشيع مهيب في طهران وقم المقدسة، ودفن في جوار السيدة معصومة في حرمها المطهر الى جانب مراجع الدين في حوزة قم المقدسة.

وأنا شخصياً أتذكر حين شُيِّع الإمام الخميني ذلك التشيع المهيب قال لي السيد الأستاذ (عليه السلام): (لمثل هذا فليعمل العاملون) على أساس أنّ ذلك التشيع المهيب يكشف عن علاقة الأمة به ومدى ارتباط ومحنة الأمة له، والذي يكشف عن إخلاصه (عليه السلام) وخدماته للإسلام وللاُمة، تذكّرت هذه الكلمات التي قالها لي (عليه السلام) حين شاهدت جموع المشيِّعين وهم يُحيطون بجثمانه المقدّس في طهران وفي قم المقدسة حيث ازدحمت الشوارع بهم وحضر تشييعه كبار علماء حوزة قم وطلابها في موكب

مهيب يليق به وبخدماته الجليلة للإسلام وعلماء الإسلام ولنظام الجمهورية الإسلامية.

السيد الشاهرودي رئيساً للسلطة القضائية:

وقد برهن السيد الاستاذ^{تس} على نجاحه في كلّ تلك الأشواط وبأن فضله العلمي وعمقه المعرفي، الأمر الذي دعا الإمام الخامنئي^{عليه السلام} أن يُكلّفه بقيادة السلطة القضائية، وهي إحدى أهمّ السلطات في نظام الجمهورية الإسلامية، وقد حاول بعضهم أن يعترض على ذلك لأسباب مختلفة إلّا أنّ الجوّ العلمي العامّ الذي خلقه السيد الاستاذ في حوزة قم المقدسة وفي حضور العشرات من العلماء في جلسات طهران العلمية أسقط كلّ تلك الاعتراضات، وبدأ السيد الاستاذ^{تس} مهامّه كرئيس للسلطة القضائية ولدورتين متتاليتين، استطاع خلالهما بشهادة أهل الفضل أن يفتح صفحة جديدة في حياة السلطة القضائية، بل يُمكن القول: إنّ سبب نجاحه في السلطة القضائية وإدارته الموفّقة اقتضت من الإمام الخامنئي^{عليه السلام} أن يُعيّنه لمنصب أهمّ وأخطر يعتمد على الاجتهاد الفعّال الى جانب المعرفة السياسية الشاملة، وأقصد به منصب (رئيس مجمع تشخيص مصلحة النظام) الذي يضمّ في عضويته رئيس الجمهورية الإيرانية، ورئيس السلطة القضائية، ورئيس مجلس الخبراء، ويضمّ الكثير من الوزراء والنواب والقادة السياسيين في نظام الجمهورية الإسلامية؛ وذلك خلفاً للمرحوم آية الله الشيخ الرفسنجاني^{تس} الذي قام بأدوار أساسية ومهمة في نجاح الثورة الإسلامية ونظامها الوليد، فكان تعيين السيد الاستاذ^{تس} خلفاً للشيخ الرفسنجاني يرمز الى الكثير من المعاني والى دور السيد الاستاذ^{تس} في نظام الجمهورية الإسلامية الذي شغله نتيجة لعلمه ونشاطه العلمي

ووعيه السياسي وحياديته السياسية بين سلطات النظام وقياداته السياسية ونتيجة لإخلاصه لنظام الجمهورية الإسلامية وعلاقته الوطيدة بقائد الثورة الإسلامية في إيران الإمام الخامنه‌ي دام ظلّه.

علاقاته مع العراقيين:

ونريد أن نسجّل علاقاته مع العراقيين داخل الجمهورية الإسلامية حيث حظّ رحاله هناك.

إنّ أوّل مَنْ التّفّ حوله من طلاب العلم أو ضمن علاقات شخصية هم لفيف من العراقيين الذي هاجروا الى إيران وسكنوا قم المقدسة.

فإنّه قدّسُ ايراني الجنسية، ولكنّه عاش مع العراقيين وارتبط معهم بعلاقات علمية وشخصية حتى صار واحداً منهم يعرف عاداتهم وتقاليدهم ويفكر بهمومهم وحاجاتهم.

وحين سافر الى إيران وسكن قم المقدسة سارع العراقيون الى الارتباط به سواء من خلال الدرس والبحث أو من خلال المعرفة والعلاقات الشخصية.

ولم يبخل عليهم السيد الاستاذ قدّس بعطفه ومحبّته وعونه بما يقدر عليه حتى صار سكناً لهم يقصدونه من كلّ أنحاء إيران وبشكل خاصّ الطلاب الذين ارتبطوا فكرياً بمدرسة الإمام الصدر قدّس، وهذا بالذات ما دفعه قدّس مع أصدقائه مثل السيد محمد باقر الحكيم قدّس والسيد صدر الدين القبانجي والسيد محمد الحيدري الى تشكيل مجلس إسلامي أعلى صار السيد الاستاذ قدّس رئيساً له لعدّة سنين؛ حيث قام بوضع القواعد والإطار الذي يتحرّك المجلس الأعلى في مساره في ظلّ القيادة

المرجعية، واستطاع من خلال هذا المجلس أن يستقطب العراقيين الذين يستهدفون العمل الساسي ضدّ نظام صدام الحاكم في بغداد.

وكان يتردّد على المجاهدين العراقيين في جبهات القتال، كما أنّه نسّق العمل مع بعض الإخوة للنفوذ الى داخل العراق لإيجاد الجسور مع الشخصيات الفعّالة ضد النظام داخل العراق، ولتوجيه العمل السياسي المعارض.

وكان الى جانب اهتمامه بالعمل السياسي ضدّ النظام البعثي ومن خلال نشاطات المجلس الإسلامي الأعلى، كان يُدبّر يهتمّ بتربية وإعداد الكفاءات العراقية العلمية التي تدير العمل الإرشادي والتربوي في صفوف العراقيين، ولذلك شكّل معهد الدراسات الإسلامية في قم المقدسة لغرض استيعاب الشباب العراقي الذي نزح الى الجمهورية الإسلامية؛ حيث وجد في هذا المعهد مناخاً ثقافياً إسلامياً ينهل منه لمواجهة ظروف الهجرة وظروف العمل العسكري والسياسي.

واستطاع يُدبّر أن يخلق خطأ سياسياً إسلامياً مواجهاً للنظام يتحرّك على أساس الإيمان بقيادة المرجعية الرشيدة، والابتعاد عن نقاط الاستقطابات الحزبية التي أخذت تظهر في الساحة العراقية بشكل محدّد.

والسؤال هو لماذا لم يعد السيد الاستاذ الى العراق بعد سقوط النظام؟

والجواب يكمن في النقاط التالية:

أولاً: أنّ السيد الاستاذ قد شغل في هذه الفترة الزمانية بالذات منصباً رفيعاً في نظام الجمهورية الإسلامية متمثلاً في رئاسة السلطة القضائية، ويوصفه فقيهاً مجتهداً مؤمناً بدور الإسلام القيادي في الحياة وبقيادة الفقيه للسلطة، ومن الواضح

أنّه يتعدّر عليه ترك مسؤولياته القضائية في إيران والذهاب الى بغداد لمجرّد الاستقرار في بغداد أو النجف الأشرف قبل أن تتوضّح الخارطة السياسية في العراق.

وثانياً: من المؤسف أنّ الذي قام بإسقاط النظام رسمياً هو القوة العسكرية الامريكية؛ حيث مسكت بمفاصل الحكم في البلاد، فمن الصعب على السيد الاستاذ قدس بوصفه شخصاً مرتبطاً بنظام الجمهورية الاسلامية أن يؤدّي دوره السياسي والقيادي في العراق، بحكم العلاقات المتوتّرة جداً بين إيران وامريكا.

وثالثاً: انصراف القيادات السياسية التي تصدّت للساحة عن تطبيق نظام إسلامي يقوم على أساس ولاية الفقيه نظير الذي يجري في الجمهورية الإسلامية الإيرانية حيث التزم بنظام حكم إسلامي يقف على رأسه الفقيه العادل؛ وذلك بسبب الوجود الامريكي الذي يشتت ذلك التوجّه ويجرّك الخارطة السياسية باتجاه نظام علماني بعيداً عن الإسلام ومفاهيمه السياسية، هذا الانصراف الذي انعكس واضحاً في بنود الدستور الذي وضع تحت حراب السلاح الامريكي، والذي أشار الى المرجعية إشارة خاطفة على استحياء من الامريكي الفاتح!!

هذه هي أهمّ الأسباب التي حالت دون رجوع السيد الشاهرودي قدس الى مسقط رأسه النجف الأشرف والقيام بدوره القيادي في هذا البلد، وكان قدس يتمنّى أن تتغيّر الظروف ليعود الى هذا البلد.

ومما يؤسف له أنّه قدس جرّب فكرة الرجوع حين سافر الى العراق في وقت متأخّر، فوجد مناخاً سلبياً لفكرة عودته، ومع ذلك كلّه فإنّ السيد الاستاذ قدس كان يراقب الساحة العراقية عن قرب، ويسعى لمعالجة المشاكل والصعوبات التي برزت على الساحة

العراقية من خلال التواصل مع القيادات السياسية المؤثرة في الخارطة السياسية والتوجيه الى الموقف الصحيح، والاتجاه النافع للشعب العراقي.

وكان الكثير من الشخصيات العراقية تذهب الى طهران عاصمة الجمهورية الإسلامية الإيرانية لتلتقي به وتستشرف أفكاره، ومواقفه من قضايا العراق ومشاكله التي برزت على الساحة التي يغذيها التعصب المذهبي البغيض والفساد المالي والإداري والتدخل الخارجي.

موقعه في نظام الجمهورية الإسلامية في إيران:

أما موقفه في إيران تجاه النظام الحاكم فقد كان ملتزماً بقيادة الفقيه مؤمناً بالنظام السياسي الإسلامي، وقد مارس ضمن هذا النظام أدواراً عديدة ابتدأها بعضوية مجلس صيانة الدستور وثم عضوية مجلس الخبراء الذي تقع على عاتقه مسؤولية متابعة عمل قائد الثورة والجمهورية ومسؤولاً عن انتخاب القائد في حالات فقدان القائد أو مرضه أو ضعفه، ثم عُيِّن رئيساً للسلطة القضائية ولدورتين متتاليتين مما يكشف عن دوره الناجح في ميدان هذه السلطة، وأخيراً عُيِّن رئيساً لمجمع تشخيص مصلحة النظام، وهو ركيزة مهمة من ركائز نظام الجمهورية الإسلامية، وهذا ما كشف عن حجم الوزن العلمي والسياسي الذي يمثله السيد الاستاذ رحمته بالشكل الذي اكتسب ثقة قيادات النظام السياسي في إيران وعلى رأسهم الإمام الخامنئي رحمته.

ولكن مما يؤسف له أنه قد أصيب بهذا المرض العضال، وتسَلَّل الى بدنه كما يتسلَّل السراق تحت جناح الظلام ولم يمهل له الأجل طويلاً.

وكان السيد الاستاذ رحمته ينتظر بفراغ الصبر هذه اللحظة الحاسمة حيث ورد في بعض كتبه رحمته أنه يتمنى أن لا يطول انتظاره للقاء الإمام الصدر وإخوانه الذين سبقوه

آية الله الشيخ نوري الساعدي

الى رحاب الله سبحانه، وقد تحققت أمنيته حيث نقل السيد محمود الخطيب حفظه الله
أنه كان بالقرب من السيد فتش وهو ينازع، وفجأة خاطب السيد الخطيب قائلاً:
(افسح المجال للسيد الصدر فإنه قادم إلينا)، ثم فارق الحياة.
فسلام الله عليه يوم ولد ويوم درس وكتب ويوم يبعث حياً.

الشيخ نوري الساعدي

٥/جمادى الأولى/١٤٤٠هـ

الهوامش

- (١) يلحظ كمثال على ذلك: بحوث مفهوم الشرط واختيار القول بعدم وجود المفهوم له خلافاً لاستاذة، وكذلك بحوث حقيقة العلم الإجمالي ومنجزيته، وبحوث حجية خبر الثقة.
- (٢) فمثلاً كان يمنحنا راتباً خاصاً يزيد كثير على راتب سائر الطلاب.
- (٣) وهو كتاب في علم الأصول كتبته في ضوء أبحاثه **تدش**، ويتألف من أربعة مجلدات.

من فقه حقوق المواطنة إضاءات على بعض أفكار

المرجع الديني الراحل السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي رحمه الله

□ الأستاذ حيدر حبّ الله (*)

تمهيد:

تبقى قضية حقوق المواطنة من القضايا الأساسية التي يعتني بها الفقه الإسلامي، ورغم أنّه لا يوجد هذا العنوان بذاته في المصنّفات الفقهيّة الإسلاميّة، لكنّ بحوثه موجودة بالفعل في الكثير من الأبواب الفقهيّة، وقد لاحظ المهتمّون بالفقه الإسلامي خلال العقود الأخيرة أنّه صار لا بدّ لهذا البحث من اشتغالٍ أزيد وأكثر تركيزاً، بسبب التحدّيات التي باتت تلاحق الفقه الإسلامي في نظريّاته المرتبطة بالمواطنة وحقوق المواطنين، ونحو ذلك من متفرّعات مبادئ العدالة والحرّية والإنصاف والمساواة.

وقد كان صدر لسماحة المرجع الديني الراحل الأستاذ السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي (٢٠١٨م) رضوان الله تعالى عليه، كتابٌ باللغة الفارسيّة، لا يتجاوز مع ملحقاته وفهارسه ١١٧ صفحة، تحت عنوان «حقوق شهروندی/حقوق المواطنة»، وذلك عام ٢٠١٥م، ورغم أنّ الكتاب لا يتضمّن بحثاً فقهيّاً بالمعنى المدرسي للكلمة، لكنّه احتوى إشارات لطيفة ومثيرة ومهمّة، تستحقّ أن نتوقّف عند أبرزها في هذه العجالة.

(*) أستاذ في الحوزة العلمية - قم المقدسة.

ولستُ أريد هنا التوسّع أو التفصيل في مباني سماحته في هذه القضية الشائكة الكثيرة التفرّعات، بقدر ما أريد باختصار شديد أن أسلّط الضوء على بعض الأفكار التي تضمّنها هذا الكتاب بالخصوص، وأكثّف المضمون كي أوصله للقارئ العزيز، علّ ذلك يفتح أمامه باباً للتأمّل والمراجعة، خاصّة وأنّ هذه الأفكار تصدر من شخصيّة علميّة مرموقة لها سمعتها ومكانتها في الحوزات العلميّة والمؤسّسات الدينيّة وفي التجربة الإدارية القانونيّة كذلك.

المواطنة ومبدأ الكرامة الإنسانيّة وحفظ العدالة :

يرى السيّد الهاشمي أنّ مبدأ الكرامة الإنسانيّة من المبادئ الأساسيّة في الشريعة الإسلاميّة، وأنّ النظام الإسلامي مبنيٌّ في الأصل على مراعاة العدالة والكرامة الإنسانيّة وحفظ حقوق البشر والمواطنين، بل هذه هي هويّته وحقيقته وماهيته، بل هي في أولويّات مقاصده وأهدافه، لكننا مع الأسف لم نصل إلى مرحلة التطبيق العملي الكافي لهذه الأصول، ونحن بحاجة لتعاون جميع الجهات والقوى لتحقيق ذلك^(١)، خاصّة وأنّ مفهوم حقوق المواطنة يتسع ويتطوّر ويتعقّد شيئاً فشيئاً بتطوّر نمط الحياة وبمرور الزمن^(٢).

من هنا، يلزم أن تكون القوانين في الدولة الإسلاميّة، وكذلك بنية المؤسّسات والتنظيمات الإداريّة منسجمة مع تحقيق هذا الهدف، وأكبر خطر يتهدّد النظام الإسلامي عند السيّد الهاشمي الشاهرودي هو أن يشغل هذا النظام بحفظ سلطة نفسه بدلاً من الاهتمام بمصالح الناس^(٣).

ويرى السيّد الهاشمي الشاهرودي أنّه يجب أن تكون مفاهيم الكرامة والعدالة وحفظ الحقوق ثقافة عامّة مهيمنة، وإلا فلن نجرّ سوى فشل التجربة. إنّ القاضي عندما يكون

في منصبه فلا معنى لمنصبه هذا إلا في كونه خادماً للناس، فهذا من أصول الفقه السياسي الإسلامي، وليست القضية بالعكس، حتى لا نقع في خطأ والتباس هنا، فهيبة القضاء والسلطة عموماً بمراعاة الحقوق لا بعكس ذلك، إنّ هذه هي الرؤية العلوية للقضية، تلك الرؤية التي أطاحت بالولاة والقضاة الذين كانوا يعتبرون أنفسهم يحملون خاصية تشريعية تفوق مصالح عموم الناس، ولهذا فكلّ تصرّف من القضاة يقوم على التعامل الفوقي مع الناس ولا يراعي لهم حرمة، فهو تصرّف معارض للدين تماماً^(٤).

بل قد ذكر أنّ أحد المشايخ القضاة - كما يقول السيد الهاشمي نفسه أيضاً - أصدر قراراً باعتقال أستاذ جامعي بطريقة مُدَلّة، إنّ السيد الهاشمي هنا يرفض ذلك بشدة، ويعتبره خرقاً لحقوق المواطنين وقلة مراعاة لمكانة الناس، فهل لأجل خلاف مالي بين هذا الأستاذ الجامعي وأخيه يُجرّ إلى السجن بهذه الطريقة المهينة؟! هل هذا هو القضاء الإسلامي؟!^(٥).

إنّ مَنْ يُجرّ إلى الإعدام لا يجوز حال جرّه إلى المقصلة توجيه أية أذية له ولا حتى صفعه أو إهانته، فهذا حرامٌ وموجبٌ للقصاص على مَنْ يفعل ذلك. بل أكثر من ذلك، يرفض السيد الهاشمي أيضاً وجود فكرة التشهير عندنا، ويرى أنّ المجرم أو المتهم لا ينبغي التشهير به، بل المطلوب في الشريعة هو الكتمان والتستر وإجراء العقوبات، لا اللعب بحيثيات الناس ومكانتهم الاجتماعية والعرفية^(٦).

ضرورة وضع حدٍّ للتمييز بين العدالة والأمن (بين مصالح الدولة ومصالح الناس):

إنّ السيد الهاشمي يعتقد بأنّه من الضروري أن نميّز في النظام الإسلامي بين مفهومي: العدالة وحفظ الأمن، فبحجّة حفظ الأمن لا يجوز التضحية بالعدالة وحماية حقوق

الأفراد، وإذا وصلنا إلى هذه المرحلة فنحن أمام مشكلة حقيقية، فالمشكلة الحقيقية اليوم في العالم ليست في مبدأ العدالة، بل في كيفية إجرائها، والكارثة أن الميدان العملي يتصادم مع قيمة العدالة في كثير من الأحيان بحجة حفظ مكانة مؤسسات الدولة أو حفظ الأمن.

من هنا يصّر سماحته رحمته الله بأنه إذا تعارضت مصالح الدولة مع مصالح الأفراد، فهذا لا يبرّر دوماً الوقوف في صف الدولة، بل في كثير من الأحيان يجب علينا مراعاة مصالح الأفراد وعدم هدرها، فلا يجوز أن نقول إذا كان للدولة مأل على الفرد فإننا نأخذ بالقوة، بينما إذا كان للفرد مأل على الدولة، فإنّ تحصيله لهذا المال دونه خطر القتاد! هذا أمر غير عادل^(٧).

إنّ السيد الهاشمي الشاهرودي يتوقّف هنا أيضاً عند التضحية بحقوق المواطنين والأفراد في النقد وإبداء الرأي، بحجة صيانة وحفظ مكانة المسؤولين والكبار، إنّ هذا المنطق مرفوض وهو سلْب لحقوق المواطنين. إنّه يعتقد بأنّ حقّ الأفراد في النقد محفوظ، ولا يحقّ لنا مصادرة هذا الحقّ بحجة حفظ هيبة الكبار والمسؤولين، فهذا أمر غير مقبول إسلامياً^(٨).

حقوق المواطنة وأشكال التعامل مع المتهمين، ورفض مبدأ تفتيش العقائد:

يرفض السيد الهاشمي الشاهرودي بقاطعية عالية ممارسة أشكال التعذيب ضدّ المتهمين أو المسجونين، ففي الوقت الذي يعتبر أنّ أصل فكرة السجن محدودة جداً في الإسلام، وأنّه لا داعي لتكثير عدد المساجين بهذا الحجم الذي بتنا نشهده اليوم، يرى أنّ القوى الأمنية والعسكرية وغيرها لا يحقّ لها ممارسة التعذيب ضدّ المعتقلين أو

المساجين، وأنّ هذا السلوك نقض صارخ لحقوق المواطنين المثبت في الشريعة والقانون، بل يعارض السيّد الهاشمي بقوة فكرة السجون الانفرادية ويعتبرها غير مبرّرة، وتخرق حقوق المواطنين، ويعلن ذلك بصراحة عالية مبدياً قلقه من أسلوب تعامل القوى الأمنية والشرطة وبعض الأجهزة القضائية على هذا الصعيد. أنّه يعتبر أنّ القوى الأمنية اعتادت على سجن الناس بسرعة، والتعامل بهذه الطريقة، وهذا خطأ كبير جداً، حتى أنّه ﷺ يدخل في تفاصيل التعامل مع المتهمين فيرفض وضع عصابة على أعينهم، ويعتبر ذلك غير مبرّر، وواهم من يظنّ ذلك موجباً لهيبة السلطة القضائية أو الأمنية. إنّّه يعتقد بأنّ التعذيب وأخذ الإقرارات بهذه الوسيلة ليس حجة شرعاً، مستنداً في ذلك لمجموعة من النصوص الدينية المنقولة عن النبي وأهل بيته^(٩).

كما يؤكّد السيّد الهاشمي على مبدأ المنع عن سياسة تفتيش العقائد، ويرى أنّ الناس في حياتها الخاصة حرّة لا يحقّ لنا اختراق هذا الحريم الخاصّ بهم^(١٠)، كما يدافع بقوة عن حق المواطن في المحاكمات العلنية ما لم يكن هناك استثناء معقول^(١١).

القاضي وعلاقته بالتقارير الأمنية والحكومية :

يرفض السيّد الهاشمي أن يخضع القاضي للتقارير التي تأتيه من قبل الأجهزة الحكومية، ويرى ضرورة حفظ حقوق المواطنين عبر اعتبار هذه التقارير مجرد معطيات لا تمنع أبداً من الاستماع للمتهمين والمحامين عنهم وفتح المجال لتبرأتهم مهما أمكن، فعلى القاضي أن يُبدي للمتهمين أنّه حريص عليهم، وليس ساعياً بحماسة للحكم ضدهم. ويشنّ سماحته ﷺ انتقاداً قوياً على الأعمال التي تنتهك خصوصية المواطنين بملاحقتهم في حياتهم الشخصية وغرف نومهم حسب تعبيره، فيرى أنّ خلط الأوراق ببعضها غير مبرّر، وبجّة ملاحقة متهم لا يجوز فتح جميع

خصوصياته وهتك جميع حرماته وكأته لا حرمة له! فما علاقة غرفة نومه بالقضية التي نببحثها حوله؟! يجب الفصل بين الأمور لحفظ حقوق المواطنين^(١٢).

نعم، من الممكن أننا ما نزال نقع في أخطاء ميدانية وتنفيذية من هذا النوع، ولكن نظامنا الإسلامي ليس بالشكل الذي يصوره الأعداء أبداً^(١٣).

الدولة بين ممارسة العقاب ووظيفة محو مبررات الجريمة :

يطلّ السيّد الهاشمي الشاهرودي على هذه القضية من خلال مقارنته موضوع ارتفاع معدلات الجرائم في ضواحي المدن الكبرى وما يعرف بأحزمة البؤس، فيرى أنّه ليس المطلوب منّا ملاحقة الجريمة في هذه الأماكن، بل تفكيك هذه البيئة ووضع ميزانيات ضخمة لرفع مستوى العيش ونمطه في هذه البيئة الحاضنة للجريمة، وبهذا يُفترض بالدولة الإسلامية لا أن تعاقب على الجريمة بعد وقوعها فحسب، بل أن تقوم قبل ذلك بمحو جميع المبررات الموضوعية التي تنتج الجرائم في المجتمع^(١٤).

إنّ كلّ المشاكل التي يعاني منها الأفراد ينبغي التفكير فيها، من وجهة نظر السيد الهاشمي، من زاوية الوقاية أكثر من زاوية العلاج أو منطق العقوبات^(١٥).

فتح باب الاجتهاد وضرورة التعاون بين الفقهاء والتنفيذيين والعلوم المختصة :

إنّ فتح باب الاجتهاد من الأمور التي يركّز عليها السيّد الهاشمي، وهو يرى أننا لكي نخرج من المشكلات التي نواجهها علينا الإمساك بقوة بفتح باب الاجتهاد، وهو ما لم يتمّ بالشكل الكافي حتى الآن، ولا يكون ذلك على أكمله - من وجهة نظره رحمه الله - إلا عبر التعاون أيضاً بين الفقهاء وأهل الاختصاص في العلوم المختلفة، إلى جانب العاملين في ميدان الإجراء والتنفيذ والتطبيق والعمل. ويؤكد - رضوان الله تعالى عليه

- أنه بعد عشر سنوات من تسلّمه السلطة القضائية اكتشف أكثر فأكثر أننا ما نزال بحاجة ماسّة إلى اجتهاد حركي متفاعل ومتطور، وأنّه لا يصحّ حلّ المشاكل وفقاً لذهنيّة المصلحة فقط، وعلينا أن نستفيد - كما يرى ﷺ - من تجارب الأمم والشعوب وخبراتها القانونيّة؛ لكي نطوّر رؤيتنا الاجتهاديّة^(١٦).

من هنا يؤكّد في مناسبة أخرى أنّ إصلاح القوانين أمرٌ ضروري، وعلينا التفكير فيه باستمرار^(١٧).

كلمة أخيرة :

كانت هذه إشارات مكثّفة أردتُ إعادة ترتيبها من خلال ما طرحه السيّد الشاهرودي في هذا الكتاب، بما يؤكّد حمّله لهمّ الحقوق والناس وحرّيات الأفراد والمصالح العامّة. إنّ هذه الإشارات - على اختصارها - تفتح أمامنا أفقاً للتفكير في تطوير المعالجات الفقهيّة والقانونيّة، والاستنارة بهديها في التأمّل أكثر فأكثر في القيمة المضافة لمفهوم الحقوق من جهة، ومبادئ العدالة والكرامة والإنسانيّة من جهة ثانية.

الهوامش

- (١) انظر: محمود الهاشمي الشاهرودي، حقوق شهنوندى: ٧، ٢٦ - ٢٧، ٤١، ٤٥ - ٤٦، ٤٨ - ٤٩، ٥٥، ٦٣.
- (٢) المصدر نفسه: ٥٧ - ٥٨.
- (٣) المصدر نفسه: ٨.
- (٤) المصدر نفسه: ٩ - ١٠، ٢٩ - ٣٢، ٣٥، ٦١، ٧٠ - ٧١، ٧٨.
- (٥) المصدر نفسه: ٣٠ - ٣١.
- (٦) المصدر نفسه: ٣٣.
- (٧) المصدر نفسه: ١١ - ١٣، ٢٧ - ٢٨، ٧٣، ٨٥ - ٨٧.
- (٨) المصدر نفسه: ٨٩.
- (٩) المصدر نفسه: ١٣ - ١٤، ١٧ - ١٩، ٢٣، ٦٣ - ٦٤، ٦٥.
- (١٠) المصدر نفسه: ٦٧ - ٦٨.
- (١١) المصدر نفسه: ٦٨.
- (١٢) المصدر نفسه: ٢٠ - ٢١.
- (١٣) المصدر نفسه: ٤١.
- (١٤) المصدر نفسه: ٢٢ - ٢٣.
- (١٥) المصدر نفسه: ٤٩، ٦٩.
- (١٦) المصدر نفسه: ٤٢ - ٤٥.
- (١٧) المصدر نفسه: ٩١.

نبذة قصيرة حول المقام العلمي والمعنوي الشامخ للأستاذ الجليل

□ الشيخ الأستاذ عباس الظهيري(*)

تمهيد:

على الرغم من أنّ قلبي وبياني قاصرين عن التبيين الوافي للأبعاد المختلفة - العلمية والمعنوية والفكرية والاجتماعية والسياسية - للشخصية الرفيعة والشاخنة للفقير البصير والمحقق العميق والمدقق المبدع، فخر الحوزة العلمية سيما حوزة مدرسة النجف الأشرف وأيضاً حوزة مدرسة قم، المجاهد الصلب نابغة زمانه، المرجع العظيم الأستاذ حضرة أية الله العظمى السيد الهاشمي الشاهرودي أعلى الله مقامه، ولكن من باب التأسي بالكلام الفاخر لإمام العارفين أمير المؤمنين علي (عليه السلام) حيث قال: «مَنْ وَقَرَّ عَالِماً فَقَدْ وَقَرَّ رَبَّهُ»^(١) سأقدم بعض النقاط ولو مختصرة حول الشخصية الفذة للراحل العزيز والتي لم تُكتشف الى الآن، ونابغة الزمان، المجاهد الذي لم ينكص، والساعي بلا كلل، ومحبي الآراء والأفكار العلمية والفقهية والأصولية والسياسية للشخصية التي لا نظير لها العلامة الشهيد محمد باقر الصدر أعلى الله مقامه؛ وذلك ضمن المحاور التالية:

المحور الأول: مبدئياً لقد قام الفقهاء العظام بدورهم ومسؤوليتهم تجاه دين الله على طول تاريخ التشيع ولا يزالون في ثلاثة مجالات:

(*) أستاذ البحث الخارج في الحوزة العلمية - قم المقدسة.

١- على صعيد التفقه في الدين، أي: استنباط الأحكام الإلهية - بما للكلمة من معنى - من بطن الأدلة والمصادر الوحيانية كتاباً وسنة بإعمال قواعد وضوابط الاجتهاد الدقيقة وبيانها للأمة الإسلامية وتعيين وظائفها الشرعية في مختلف أبعاد الحياة الفردية والاجتماعية العبادية والاقتصادية والقضائية والجزائية وغيرها.

٢- صيانة المذهب من البدع والتحريفات التي خيّمَت على كيان الدين قلباً وقالباً دوماً على طول التاريخ بمختلف الأشكال، والتي سبّبت ضلال وضياح طبقات المجتمع الإسلامي المختلفة، والتي صارت منشأ للأضرار والخسائر المدمرة. إنّ الفقهاء دوماً هم على رأس العناصر الأكثر تأثيراً في الوقوف بوجه رموز التحريف والبدع على طول تاريخ الإسلام ومجاهدتهم ومواجهتهم بأقدام ثابتة لا تترزع.

٣- المجال الآخر الذي كان للفقهاء فيه تأثير كبير وقاموا فيه بدور فعال هو مجال تطبيق الأحكام الإلهية؛ حيث إنّ الجهود الإحيائية والمسعّية المبذولة من قِبَل الفقهاء الخبراء الحقيقيين بالدين في هذا الصعيد لا تخفى على أحد، فإنّ تشكيل النظام الإسلامي في ربوع إيران بقيادة مؤسس الثورة الإسلامية وهو الإمام الراحل الخميني الكبير قد شكّل أيضاً الدور الفعّال للمرجعية الشيعية في أرض العراق خير شاهد حيّ على هذا الادّعاء.

وهذا هو السرّ في احاديث الرسول الأعظم ﷺ والأئمة الأطهار ﷺ في وصف المقام الرفيع والشامخ للفقهاء، فقد روي عن رسول الله ﷺ: «فقيه واحد يُنقذ يتيماً من أيتامنا المنقطعين عنا وعن مشاهدتنا بتعليم ما هو محتاج إليه أشدّ على إبليس من ألف عابد...»^(٢)، وعن الإمام زيم العابدين ﷺ أنّه قال: «متفقه في الدين أشدّ على الشيطان من عبادة ألف عابد»^(٣)، وقال الإمام الكاظم ﷺ: «إذا مات المؤمن بكّت عليه الملائكة وبقاع الأرض التي كان يعبد الله عليها وأبواب السماء التي كان يصعد أعماله فيها وتُلم في الإسلام ثلثة لا يسدّها شيء؛ لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصون سور المدينة لها»^(٤).

طبعاً، من الواضح أنّ الفقيه الذي تحزن له الملائكة ليس هو كلّ فقيه، بل الفقيه الذي يتحلّى بالخصائص المذكورة في قول الإمام الصادق (عليه السلام)، حينما سُئل عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^(٥)، قال: « يعني: بالعلماء مَنْ صدّق فعله قوله، ومَنْ لم يصدّق فعله قوله فليس بعالم »^(٦).

وفقيدنا المحقّق المدقّق الكبير آية الله الهاشمي الشاهرودي كان له حضور فاعل ومقتدر وفاخر في المجالات الثلاثة المزبورة، وآثاره القيّمة النفيسة شاهد واضح على ذلك.

المحور الثاني: شخصيته العلمية ونبوغه الفكري:

إنّ الشخصية العلمية لكلّ عالم تتقوّم بثلاثة عوامل في غاية الأهميّة، وهي:

١- الاستعداد الممتاز والفهم الدقيق، إذ لا ريب في أنّه بمقدار الاستعداد العالي يزداد فهمه لدقائق المطالب وظرائف العلوم.

٢- التلمّذ على أستاذ ممتاز وقدير ومهيمن، فبمقدار قدرة الأستاذ العلمية ومستواه الرفيع يكون تأثيره في نضجه أكثر ويكون دور شخصيته العلمية في تنميته أكبر.

٣- العمل والمثابرة وبذل الجهد.

وبعيداً عن كلّ أنواع المبالغة والشطط فإنّ أستاذنا الكبير الفقيد المرحوم آية الله العظمى السيّد الهاشمي كان بحقّ يتمتّع بالخصائص الثلاث بأعلى درجاتها.

فمن ناحية الاستعداد كان شخصاً فذاً، فقد قال بشأنه أستاذه العلامة الشهيد الصدر: (مُلء استعداداً من قرنه الى قدمه).

ومن ناحية الأستاذ فقد تلمّذ على أفضل الأساتذة في عصره، نظير: الإمام الخميني (قدس سرّه) والمحقّق الكبير المرحوم السيّد الخوئي (قدس سرّه)، وبالأخصّ العلامة الشهيد محمّد باقر الصدر (قدس سرّه).

وأما من ناحية الجدّ والمثابرة فقد كان بدرجة عالية من التحصيل والبحث والدراسة، ففي مجال العمل العلمي لم يكن يعرف له وقتاً معيّناً، سواء في أيّام التحصيل أو التعطيل، فكان دوماً في سعي ونشاط علمي، وإنّ آثاره القيّمة في أيّام شبابه وما تلاها من مراحل شاهد رصين على هذه الحقيقة.

إنّ مجموع هذه العوامل الخلاقة والمؤثّرة قد امتزجت كلّها فخلقت منه شخصية لا نظير لها في مختلف الأبعاد.

فنرى الدقّة العالية والظريفة والإشكالات العميقة والنقود القيّمة في مجال الأصول والتي تجلّت في الكتاب القيم (أضواء وآراء) وحواشيه على تقارير أصول العلامة الشهيد الصدر الموسوم بـ (بحوث في علم الأصول)، وكذلك نشاهد الأفكار العميقة والفكر الراقي والقدرة على الاستنباط وإحاطته بجميع جوانب الفقه في كتبه النفيسة، من قبيل: الخمس، الإجارة، المضاربة، الزكاة، المزارعة والمساقاة، الحجّ، وأيضاً نلمس في الكتاب القيم (قراءات فقهية) مدى عمقه وإبداعه والقدرة قليلة النظير في تطبيق الأصول على الفروع.

فكم من مطلب وموضوعات أصولية وفقهية يُواجه فيها المحقّق بعد التحقيق التتبّع فيها الشبهات والإشكالات، ولكن بعد المراجعة لآثاره العلمية وبحوث هذا الرجل العظيم رجل الفكر والعلم تبدو أمامه محلولة ويعود مقتنعاً ومنفعاً بشعاع أفكاره ودقائق علومه.

وليت الفرصة كانت مؤاتية لطرح بعض النماذج من ذلك في هذه الإطالة السريعة.

إنّ ظاهرة الكرّ والفرّ التي نشاهدها في مجال التدريس، فأحياناً نراه يطرح المطلب الفقهي في قالب نظرية، ثمّ يتصدّى للنقد، ثمّ يجيب على النقد، ثمّ يُواصل البحث فيردّ ذلك الجواب بالاستدلال والبرهنة، بعدها يُحاول الخدشة في دفع ذلك الجواب بفكره

الثاقب وبتسلّطه على الطالب. وبعيداً عن أية مبالغة وشطط القول لقد كان تدريسه وتأليفه ليُذكرنا حقّاً بأستاذة الفدّ نابغة العصر حضرة العلامة الشهيد محمّد باقر الصدر أعلى الله مقامه.

فمن ناحية نرى أستاذنا الخالد المحقّق المدقّق الهاشمي قدسُ يُبدي اهتماماً شديداً بتقوية البنية العلمية للحوزات العلمية سيما حوزة المدرسة القميّة ويؤكد دوماً على تربية وترشيد الطاقات الممتازة وإسنادها علمياً، فكان كثيراً ما يُراوده القلق بصورة جدّية من انخفاض رغبة الحوزويين في البحوث العلمية - لا سمح الله - وقلة اهتمامهم بالمسائل العلمية ودقائق وظرائف العلوم الإسلامية سيما الفقه والأصول، بما قد يُؤوّل بالتدريج الى ترك الآثار والتحقيقات القيّمة والنفيضة للسلف الصالح.

فكان يُؤكد بشدّة على الاستفادة من مجال التحقيق والتدريس من الآثار العلمية القيّمة والعميقة لنابغة العصر المرحوم العلامة الشهيد محمّد باقر الصدر أعلى الله مقامه، كما أكّد وأوصى بذلك القائد الحكيم - صانه الله تعالى من كلّ سوء - وأكّد عليه كثيراً لدى لقائه بجمع من الحوزويين.

ومن ناحية أخرى لم يقتصر دور الأستاذ الراحل العظيم آية الله الهاشمي قدسُ في دائرة الفكر والعلم فحسب، بل كان أيضاً رائداً في مجال الأخلاق والسير والسلوك المعنوي، فمع ما كان عليه من مقام علمي ومكانة اجتماعية وسياسية فقد كان متواضعاً غير مختال، فكانت عبادته ومواظبته على الصوم المستحبّ في شهري رجب وشعبان لسنوات لنا أسوة.

فطاب ذكره، وخلدت ذكرياته، وبوركت سيرته العطرة.

٢٣ / ١٢ / ١٣٩٧ هـ. ش

الهوامش

- (١) الليثي الواسطي، علي بن محمد، عيون الحِكم والمواعظ: ٤٣٩.
- (٢) العسكري، تفسير الإمام العسكري: ٣٤٣، ح ٢٢٢. الطوسي، الأمالي: ٣٦٦، ح ٧٧٥. العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ١: ٧١.
- (٣) الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات: ٢٧، ح ٥. العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ١: ٢١٣، ح ١٠.
- (٤) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ٣: ٢٥٤، ح ١٣.
- (٥) فاطر: ٢٨.
- (٦) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ١: ٣٦، ح ٢.

آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

العطاء العلمي والفكري

□ مصطفى الغفوري(*)

بدأ حياته العلمية في الحوزة النجف الأشرف ونهل منها قسطاً وافراً من الفضل والفضيلة، فكان لتلك البيئة العلمية التي عاشها الأثر الكبير والتميز في فكره وفي كلّ مراحل حياته، فقد ارتقى السيد الهاشمي مدارج البحث الخارج، فحضر درس السيد الشهيد الصدر في الفقه والأصول، فوجد السيد الهاشمي ضالته المنشودة عند هذا العلم الكبير، فالتصق به حتى أصبح أحد أبرز تلامذته، وأبدى نبوغاً في دراسته بحيث أشار إلى ذلك أستاذه الشهيد الصدر في إحدى رسائله الخلية، حيث كتب لأحد طلابه واصفاً نمو السيد الهاشمي العلمي بقوله «السيد الهاشمي ينمو نمواً علمياً رائعاً نابغاً»، ثم تطوّرت هذه العلاقة فأصبح السيد الهاشمي لسانه ومرآة لعمقه العلمي، حتى قال في حقّه الشهيد الصدر: «السيد الهاشمي عنوان وجودي»، وقد امتدحه في حديث له مع بعض تلامذته قائلاً: «السيد محمود الهاشمي أفضل من يمثل توجّهات المدرسة».

(*) طالب دكتوراه في الفقه والقانون/ جامعة طهران. محقق في أكاديمية الثورة الإسلامية للثقافة والمعارف الإسلامية.

آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي العطاء العلمي والفكري

وقد كانت له أعماله ونشاطاته على مختلف الأصعدة العلمية والثقافية والفكرية والاجتماعية والسياسية. وأضحى أحد أبرز أساتذ الحوزة العلمية أوائل شبابه، وحظي بحمل شهادة الاجتهاد المطلق قبل بلوغه العقد الثالث من عمره الشريف من قبل أستاذه الشهيد الصدر، الذي قيل إنه لم يعط إجازة اجتهاد خطية لغيره. وهذا نصّها:

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمد وآله الطاهرين

وبعد فإنّ ولدنا المبجل العلامة حجة الإسلام والمسلمين السيد محمود الهاشمي دامت بركاته قد صرف شطراً من عمره في تحصيل الفقه والأصول وعلوم الشريعة، وحباه الله سبحانه وتعالى بالتأييد والتسديد حتى بلغ مرتبة الاجتهاد والحمد لله رب العالمين، فهو اليوم من المجتهدين الذين تناط بهم آمال الإسلام والمسلمين. وقد وكلته في كلّ ما يعود إلّي من الأمور الحسبية وكلّ ما يصدر منه فهو صادر مني.

ولعموم المؤمنين والمقلّدين أن يوصلوا إليه ما يعود إلينا من الحقوق الشرعية وكذلك وكلائنا من العلماء الأعلام فإنّهم مأذونون دامت بركاتهم في الدفع إليه. ونسأل المولى سبحانه أن يحفظه ذخراً للشريعة والإسلام، والسلام عليه ورحمة الله وبركاته.

٢٧ ربيع الثاني / ١٣٩٩.

سلك الهاشمي الشاهرودي في سنوات دراسته في النجف منهج أستاذه السيد محمد باقر الصدر واتّبع أفكاره، وفي ضوء ذلك بدأ نشاطه السياسي، فألقي القبض عليه من قبل جلاوزة صدام في السبعينات من القرن الماضي سنة ١٩٧٤م، فاعتقل وسجن وعُذّب.

واستمرت هذه العلاقة من عام ١٣٨٧هـ إلى زمان خروج السيّد الهاشمي من العراق قبيل استشهاد السيّد الصدر^(ق)، وبعد استقراره في إيران وبإيعاز من السيد الصدر أصبح الوكيل العام والممثل الخاص للسيد الصدر لدى الإمام الخميني، وبعد ذلك وباقتراح من آية الله الخامني - والذي كان يتصدّى لمهمة الإشراف على الحركات الإسلامية آنذاك - أسس الهاشمي الشاهرودي وبرفقة عدد من العلماء والناشطين السياسيين لا سيما السيد محمد باقر الحكيم المجلس الأعلى الإسلامي العراقي، وكان لفترة الناطق باسم المجلس الأعلى والرئيس في بعض الدورات.

وبعد أن أقام السيد الهاشمي في إيران وجّه له الإمام الخميني^(ق) توصية كي يقوم بالبحث والتدريس في حوزة قم العلمية، فمنذ ذلك الحين بدأ يدرّس البحث الخارج الفقه والأصول، وكان من أعضاء المجلس الفقهي لآية الله الخامني لسنوات، وعليه ترأس مؤتمراً فقهياً اختصاصياً دعا إليه الإمام الخامني، والذي كان تحت عنوان (أثر الزمان والمكان في الاجتهاد)، وترأس المؤتمر الأوّل لدائرة معارف الفقه الإسلامي، كما وبأمر من آية الله الخامني تولّى منصب رئاسة «مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامية»، وطبعت مقالاته في المجلة الفصلية لفقه أهل البيت^(ع)، وهو المؤسس لجامعة العدالة. وقد تقلّد عدداً من المسؤوليات العليا في البلاد.

تأليفاته المطبوعة:

١- **بحوث في علم الأصول**: دورة تتكوّن من سبعة أجزاء، تتضمن تقارير الأبحاث الأصولية لسماحة آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر، قام بتحريرها آية الله السيد الهاشمي، وهي تمثّل قمة النضج للمدرسة الأصولية للشهيد الصدر.

وقد لخص سماحته رحمته الله ميزات هذا الكتاب بأنه:

«قد أولى سماحته في هذه الدراسة اهتماماً بالغاً بالمضمون والمنهجية معاً، فلم يقتصر على مجرد إعطاء آرائه وأنظاره في البحوث الأصولية مع عرضها بالطريقة المتبعة في الكتب والدراسات التقليدية التي تسرد من خلالها وكأنها كومة أبحاث لا ترابط واضح فيما بينها، بل اهتم بالجانب المنهجي وتنسيق البحوث على نحو يتشخص الموضع الفني والطبيعي لكل مسألة، إيماناً منه بأن هذا التنسيق يساهم في إعطاء صورة أوضح للمحتوى وفي القدرة على تحقيقه. هذا مع الالتزام على العموم بأن لا تبتعد الطريقة المتبعة في عرض هذه البحوث عن الطريقة المألوفة كثيراً ولو أدى ذلك إلى التنازل عن بعض مزايا المنهج الأفضل، مساعدة للطلاب على إمكان تطبيق مفردات هذه البحوث على ما هو معروض فعلاً».

وقد طبع بعض أجزاءه الأولى في حياة أستاذه السيد الشهيد الصدر وأتمه بعد ذلك، وكان لأستاذه تقريظ لكتاب (بحوث في علم الأصول)، وهو:

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء وأشرف المرسلين محمد وآله الطاهرين

وبعد فقد لاحظت ما كتبه من بحوثنا في علم الأصول ولدنا العزيز العلامة المدقق الأملعي السيد محمود الهاشمي الحسيني حفظه الله تعالى فوجدته وافياً بما استوعبته بحوثنا من أفكار وآراء، دقيقاً في عرض ما اشتملت عليه من نظرات ومناقشات، ومعبراً عما وصل إليه الكاتب الفاضل من ألمعية ونباهة علمية.

وإني إذ أبارك له جهوده العلمية ونبوغه المبكر، أسأل المولى سبحانه وتعالى أن يُحقّق فيه آمالي ويقرّ به عيني ويريني فيه علماً من أعلام الدين والعلم، والله ولي التوفيق.

٢٣ شوال / ١٣٩٤هـ.

٢- أضواء وآراء: يتألف من ثلاثة أجزاء، وهي دراسة مخصّصة للتعليق على الأجزاء السبعة (بحوث في علم الأصول) الذي هو تقرير لأبحاث السيد الشهيد، تتضمّن الشرح والبسط لبعض المطالب محاولاً توضيح ما هو مغلق من عبارات التقرير وإضافة ما ينبغي إضافته من أقوال واستدلالات، وموارد الإشكال والمباني والأفكار الخاصة التي يتبنّاها ويُخالف فيها أستاذه السيد الشهيد رحمته.

٣- قاعدة الفراغ والتجاوز: تناول فيه القاعدة من جميع جوانبها وبشكل مفصّل، فبحث ماهية القاعدة الفقهية والفرق بينها وبين القاعدة الأصولية، ومفاد قاعدة التجاوز وأدلّتها وضوابطها، وهو بحث جمع بين الشمولية والعمق والدقّة، وليُعلم أنّ ما تركه لنا فقهاؤنا الاعلام رحمهم من الثروة الفقهية والعلمية الضخمة رغم ما يتمتع به من عمق وأصالة ومرونة، فهي لا تزال بحاجة الى جهد كثير ومتواصل لإخراجها وعرضها بالمنهجية المناسبة وبالطريقة الفنية، ومن أهمّ الجوانب الفنية في كيفية عرض البحوث الفقهية الاستدلالية ومنهجتها، هو الفصل والتمييز بين الكليات والقواعد العامّة في كلّ باب فقهي وبين التفريعات والتفاصيل الخاصة بكلّ مسألة أو تطبيق من تطبيقات الفروع الفقهية.

٤- كتاب الإجارة: يتألف من جزئين، في شرح كتاب العروة الوثقى، ورغم أنّ بحوث الإجارة في هذا الكتاب جاءت على أساس المنهج المؤلف إلاّ أنّه حاول الإشارة في

بعض البحوث الرئيسية إلى أنظار الفقه الوضعي فيها ومقارنتها مع أنظار فقهاءنا العظام، عسى أن ينفع ذلك في المستقبل في تطوير مناهج البحث الفقهي لفقه العقود بشكل عام أو فقه الإيجار بشكل خاص. وقد اقترح ترتيباً آخر لتوزيع مسائل الإجارة المبحوثة في فقهننا الاستدلالي يمكن أن يتبع من قبل الباحثين رغم أنه لم يطبقه في هذا الشرح؛ لكونه مقيداً بالمتن الذي ألفه سيد العروة الوثقى.

٥- كتاب الخمس: دورة تتألف من جزئين، وهو شرح لمتن كتاب العروة الوثقى، تتضمن درس بحوث الخارج لسماحته التي كان يُلقِيها على طلابه في المدرسة الفيضية في مدينة قم.

٦- كتاب الزكاة: في تدريس بحوث كتاب الزكاة من كتاب العروة الوثقى ابتداءً من العام الدراسي لسنة ١٤٣٠هـ في مدينة قم المقدسة.

٧- كتاب المضاربة: وهو شرح استدلال لكتاب المضاربة من العروة الوثقى، وهو مجموعة الدروس التي ألقاها بحوزة قم المقدسة سنة ١٤١٥هـ.

٨- كتاب الشركة: وهو شرح استدلال لكتاب الشركة والمزارعة والمساقاة من العروة الوثقى، وهو مجموعة الدروس التي ألقاها بحوزة قم المقدسة سنة ١٤١٠هـ - ١٤١٧هـ.

٩- كتاب الحج: وهو شرح استدلال لكتاب الحج من العروة الوثقى، وهو مجموعة الدروس التي ألقاها بحوزة قم المقدسة سنة ١٤٣٧هـ.

١٠- مناسك الحج تعليقاته عليه السلام على فتاوى آية الله العظمى الإمام الخميني.

١١- قراءات فقهية معاصرة: تتكون من جزئين، تحتوي على موضوعات ومسائل مستحدثة جديدة، تمثل قراءات اجتهادية للواقع المعاصر على ضوء الشريعة الإسلامية.

١٢- مقالات فقهية: بحوث استدلالية في قضايا فقهية معاصرة نشرت في مجلة الفقه أهل البيت (عليه السلام) ونشرها مركز الغدير.

١٣- كتاب الصوم؛ مسائل وردود: وقد أضاف في مقدّماتها بحثاً تربوياً موجزاً كان قد أنجزه سماحة السيد المرجع (عليه السلام) قبل أربعين عاماً عن الدور التربوي للصوم طبع تحت عنوان (الصوم تربية وهداية) ليكون تمهيداً بجانب من فلسفة هذه الفريضة العظيمة وأثرها في صنع الإنسان وتربية المجتمع.

١٤- تدوين السيرة النبوية ودراستها: بحث سمّاه في مؤتمر السيرة النبوية المنعقد بدمشق ١٩٩٥هـ وقد سجل عدة أفكار في صدد منهج حديث في دراسة السيرة النبوية.

١٥- المعالم الفكرية والعلمية لمدرسة السيد الشهيد: كتبه بمناسبة الذكرى السنوية العشرين للسيد الشهيد الصدر، ونشر في مجلة المنهاج ١٧.

١٦- معطيات آية المودة: مجموعة محاضرات سمّاه (عليه السلام) في محرم ١٤٠٣ في معالجة مفهوم المودة، فإن هذه المودة هي الانطلاقة الجادة نحو تكريس الخط الإلهي في الحياة.

١٧- محاضرات في الثورة الحسينية: مجموعة من المحاضرات ألقاها سمّاه في محرم الحرام، وقد أتت بتحليل علمي ومنطقي للتحرك السياسي والاجتماعي والرسالي التاريخي للإمام الحسين (عليه السلام) في ثورته وقيامه المبارك مع ثلة من أهل بيته وأصحابه مجسداً للإنسانية بكلّ معانيها والشرعية بكلّ قيمها؛ ١٤٠٣هـ.

١٨- القضاء وصفات القاضي عند الإمام علي (عليه السلام): محاضرة ألقيت في دمشق سنة ١٤٢٣هـ.

١٩- منهاج الصالحين: رسالة عملية تتألف من جزعين طبع عام ١٤٣٠هـ.

٢٠- الصراط: يحتوي على أجوبة الاستفتاءات.

كتب باللغة الفارسية:

٢١- بايسته های فقه جزا: وهو مقالات نشرت في مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) تمّ جمعها بشكل كتاب. وقد توقّر على حلول وتكييف فقهي لما تتطلبه الحاجات المعاصرة، في حين أنّ الكتب الفقهية عادةً في الموضوعات الجزائية لا تتناول المسائل المستحدثة، ولذا واجهت السلطة القضائية في أدائها مسائل عديدة لا يُمكن الحصول على جواب لها في الكتب الفقهية المتوفرة أو لا يمكن إجراؤها بشكلها التقليدي.

٢٢- صحيفه عدالت: تحتوي على مجموعة من آراء وأفكار سماحته في المجال الحقوقي، والقضائي، والاجتماعي يبلغ ستّة مجلّدات.

٢٣- درسنامه فقه (زکات): شامل لسلسلة بحوثه التي طرحها في بحثه الخارج.

٢٤- درسنامه اصول فقه: شامل لسلسلة بحوثه الأصولية التي طرحها في بحثه الخارج.

٢٥- بحث های پیرامون اصول فقه: شامل لسلسلة بحوثه الأصولية التي طرحها في بحثه الخارج.

٢٦- پرسش و پاسخ پیرامون روزه: أسئلة وأجوبة حول الصوم ومسائله.

٢٧- مناسک حج: حاشية على (كتاب مناسك الحج) للإمام الخميني (عليه السلام).

٢٨- احكام عمره مفرده: بيان أحكام العمرة المفردة بحسب فتاواه.

- ٢٩- توضيح المسائل : توضيح المسائل الشرعية للمكلفين حسب فتاواه.
- ٣٠- استفتاءات : يشتمل على الاستفتاءات والأسئلة الشرعية للمكلفين حسب فتاواه.
- ٣١- رسالت حسيني : بيان نكات ومحاضرات سماحته حول رسالة الإمام الحسين (عليه السلام).
- مجموعات طبعت بإشراف سماحته (عليه السلام):

- صدرت عن مؤسسة دائرة المعارف فقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام)
- ١- موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) : موسوعة الفبائية تخصصية استدلالية مفصلة ، تشتمل على موضوعات الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) ، وقد وصلت لحدّ الآن إلى ٤٠ مجلداً.
- ٢- موسوعة الفقه الاسلامي المقارن : موسوعة الفبائية تشتمل على موضوعات الفقه الاسلامي المقارن بين المذاهب الإسلامية ، طبع منها لحدّ الآن سبعة مجلدات.
- ٣- مجلة الفقه أهل البيت (عليهم السلام) تصدر باللغة العربية مجلّة علمية تخصصية تُعنى بالدراسات والبحوث الفقهية وتحتوي على مقالات من مراجع الدين وكبار المحققين ، طبع منها لحدّ الآن ٩٢ عدداً.
- ٤- مجلة فقه أهل بيت (عليهم السلام) تصدر باللغة الفارسية مجلّة علمية تخصصية تُعنى بالدراسات والبحوث الفقهية وتحتوي على مقالات من مراجع الدين وكبار المحققين ، طبع منها لحدّ الآن ما يُقارب ٩٠ عدداً.
- ٥- مجلة المنهاج تصدر من بيروت بلغة العربية مجلّة علمية تخصصية تُعنى بالدراسات والبحوث الفقهية وتحتوي على مقالات من مراجع الدين وكبار المحققين ، طبع منها لحدّ الآن أكثر من ٨٠ عدداً.

آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي العطاء العلمي والفكري

٦- المعجم الفقهي لكتب الشيخ الطوسي: معجم الفبائي يشتمل على فهرسة للبحوث الفقهية التي تعرّض لها الشيخ الطوسي رحمته الله في كتبه، ويتألف من ستة مجلدات.

٧- معجم فقه الجواهر: فهرسة الفبائية للموضوعات الفقهية في كتاب جواهر الكلام للشيخ النجفي رحمته الله الذي يتكون من ستة مجلدات.

٨- جواهر الكلام في ثوبه الجديد: أسلوب تحليلي جديد للمطالب التي اشتمل عليها كتاب جواهر الكلام للشيخ النجفي رحمته الله يتألف من عشرين مجلداً.

هذا، وقد تمت حول هذا الكتاب عدّة مشاريع علمية، منها: استلال منهج دراسي منه

٩- فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بيت عليهم السلام: موسوعة الفبائية مختصرة تشتمل على موضوعات الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام باللغة الفارسية، وصل لحدّ الآن إلى سبعة مجلدات.

١٠- تحقيق (كتاب الغدير في الكتاب والسنة والأدب): للعلامة عبدالحسين الاميني رحمته الله يتكون من ١٤ مجلداً.

١١- تكملة كتاب (الغدير في الكتاب والسنة والأدب): للعلامة عبدالحسين الاميني رحمته الله، طبع لأول مرّة.

١٢- تحقيق كتاب (محاضرات في الفقه الجعفري)

محاضرات آية الله ابوالقاسم الخوئي؛ بتقرير: آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي بتحقيق: عبدالرزاق المقرم، وتعليقات: علي اصغر احمدي شاهرودي

تقارير أبحاثه:

١- المحصول في علم الأصول: تقارير أبحاث سماحته بقلم آية الله الشيخ نوري حاتم الساعدي، والمطبوع منه (٤ مجلدات).

٢- الفقه الزراعي: مجلد واحد بقلم وتقرير الأستاذ الشيخ حيدر حبّ الله.

يعدّ هذا الكتاب تقريراً لأبحاث الخارج التي ألقاها آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، حول مباحث المزارعة والمساقاة من كتاب العروة الوثقى، وقد عالجت القضايا المتصلة بفقه زراعة الأراضي واستثمارها وما يرتبط بذلك، مستخدمةً الطريقة الاجتهادية المعمّقة في البحث الفقهي.

٣- شرح مبسوط لقانون العقوبات الاسلامي (المصوب عام ١٣٩٢ش؛ قصاص العضو/ باللغة الفارسية): شرح مفصّل لمجموعة في مسائل الحدود والقصاص والديات والمتعلّقة بالموادّ القانونية، تعالجها ضمن أربعة محاور أساسية: سابقة القانون شرح مفاده تبين المستندات والأدلة الفقهية وفي النهاية اقتراح اصلاحها في الموارد اللازمة.

٤- منشورآموزش ٤ (فارسي)

تدوين مباحث لسماحته ﷺ ترتبط بتعليم القضاة، نشر في معاونية التعليم والبحوث، مركز بحوث الفقه للقوة القضائية.

مقالاته المنشورة، وهي كثيرة جداً، منها:

١- قاعدة لا تعاد في الصلاة

٢- ضمان انخفاض قيمة النقد

٣- الذبح بالمكائن الحديثة

٤- قاعدة ربح ما لم يُضْمَن

٥- العربون

٦- عدم كون حق القصاص انحلالياً

٧- عقد الاستصناع و...

تأليفاته المعدة للطبع:

١- دورة أصولية تزيد على ١٥ مجلد.

٢- قاعدة لا تعاد.

٣- الاجتهاد والتقليد.

٤- أحكام عامة للعقود.

٥- بحوث في الفقه (كتاب البيع).

٦- بحوث في الاقتصاد الإسلامي.

٧- بحوث استدلالية في القضاء.

٨- بحوث في التشريع الجنائي (الحدود والتعزيرات).

- ٩- نقد في فلسفة الحقوق (بالفارسية).
- ١٠- الحكومة الإسلامية (بالفارسية).
- ١١- النظرة الكونية (كراس).
- ١٢- نظرة جديدة في ولاية الفقيه (كراس).
- ١٣- مصدر التشريع ونظام الحكم في الإسلام: محاضرة حول نظرية الحكم والقيادة السياسية الإسلامية في المجمع العلمي لطلبة البحرين.
- ١٥- التفسير الموضوعي لنهج البلاغة.

تلامذته:

تتلمذ على يد سماحته العديد من فضلاء الحوزة العلمية من العراق وإيران ومختلف البلدان، وقد نهلوا من دروسه فقهاً وأصولاً حتى وصلوا إلى مراتب عالية من العلم، وحيث لا مجال لاستقصائهم جميعاً، إذ يبلغ عددهم المئات؛ لذا نكتفي بذكر بعضهم:

في النجف الأشرف:

- ١- الشيخ إبراهيم قصير العاملي ٢- السيد إبراهيم مرتضى ٣- آية الله الشيخ باقر الإيرواني ٤- آية الله الشيخ حسن الجواهري ٥- الشيخ حسن عبدالساتر العاملي ٦- الشهيد الشيخ حسين باقر حمودي ٧- السيد حسين علاء الدين الحكيم ٨- الشيخ حسين الكوراني ٩- السيد حسين محمد هادي الصدر ١٠- الشيخ خالد العطية

- ١١- السيد شرف بن علي الموسوي ١٢- الشيخ صبحي الطفيلي ١٣- السيد صدر الدين القبانجي ١٤- الشيخ الشهيد طالب الخليل ١٥- الشهيد السيد عباس الموسوي ١٦- السيد عباس الموسوي العاملي ١٧- الشهيد السيد عبد الرحيم الشوكي ١٨- المرحوم السيد عبد العزيز الحكيم ١٩- الشيخ عدنان زلفوط العائلي ٢٠- الشهيد السيد عز الدين القبانجي ٢١- الشيخ عفيف النابلسي ٢٢- الشيخ علي طحيني ٢٣- الشهيد الشيخ ماجد البدرابي ٢٤- آية الله الشيخ محسن الأراكي ٢٥- السيد محمد الحيدري ٢٦- الشيخ محمد رضا برّي ٢٧- الشيخ محمد سرور ٢٨- الشيخ محمد سعيد النعماني ٢٩- الشيخ محمد طحيني ٣٠- الشيخ محمد يعقوب العاملي ٣١- السيد منذر الحكيم ٣٢- الشيخ يوسف دعموش ٣٣- الشيخ يوسف عمرو ٣٤- المرحوم الشيخ يوسف الفقيه

في قم المقدسة:

- ١- الشيخ أحمد أبو زيد العاملي ٢- الشيخ أحمد إسماعيل تبار ٣- الشيخ أحمد قدسي ٤- الشيخ أسد الله الحرشي ٥- الشيخ تامر حمزة العاملي ٦- الشيخ جعفر توسلي التبريزي ٧- الشيخ جعفر محمد عاصي العاملي ٨- الشيخ حسان سويدان العاملي ٩- الشيخ حسن بغدادي ١٠- الشيخ حسن جعفر زاده ١١- الشيخ حسن الفتوني العاملي ١٢- الشيخ حسن فياض العاملي ١٣- الشيخ حسن مرمر العاملي ١٤- السيد حسن نصر الله ١٥- الشيخ حسن نظري الشاهرودي الشيخ حسين بغدادي ١٦- الشيخ حسين چوبائي ١٧- الشيخ حسين العايش الأحسائي ١٨- الشيخ حمزة الديراني ١٩- الشيخ حميد البغدادي ٢٠- الشيخ حيدر حبّ الله ٢١- السيد حيدر

الموسوي العاملي ٢٢- الشيخ خالد غفوري الحسني ٢٣- الشيخ رسول مزروعى ٢٤- السيد سامي البدرى ٢٥- الشيخ عباس ظهيري ٢٦- الشيخ عبد البديري ٢٧- الدكتور عبد الجبار الرفاعي ٢٨- الشيخ عبد الكريم الأنصاري ٢٩- السيد عبد الله الهاشم سلمان ٣٠- آية الله السيد عبد الهادي علي ناصر السلطان ٣١- آية الله السيد علي الاشكوري ٣٢- آية الله الشيخ علي أكبر سيفي المازندراني ٣٣- السيد علي حجازي العاملي ٣٤- الشيخ علي الخطيب العاملي ٣٥- الشيخ علي رضا الأميني ٣٦- الشيخ علي عباس زاده ٣٧- السيد علي مكي العاملي ٣٨- السيد علي الميالي ٣٩- السيد عمار الحكيم ٤٠- الشيخ عيسى قاسم البحراني ٤١- السيد محسن دعائي ٤٢- السيد محسن سجادي ٤٣- الشيخ محسن غرويان ٤٤- السيد محمد باقر الجبيلي الأحسائي ٤٥- السيد محمد باقر جعفر الهاشمي ٤٦- آية الله الشيخ محمد تقي شهيدي ٤٧- الشيخ محمد حسن گلي ٤٨- السيد محمد حسين رئيس زاده ٤٩- السيد محمد الحسيني الشاهرودي ٥٠- الشيخ محمد رحمانى النيشابوري ٥١- السيد محمد رضا السلطان الأحسائي ٥٢- الشيخ محمد رضا العجمي العماني ٥٣- الشيخ محمد علي الأنصاري ٥٤- السيد محمد هادي الحكيم ٥٥- الشيخ محمد هادي منصور الكاظمي ٥٦- الشيخ مرتضى الترابي ٥٧- السيد مرتضى التقوي ٥٨- الشيخ مصطفى محامي ٥٩- الشيخ مصطفى الهروي ٦٠- الشيخ مهدي نيازي الشاهرودي ٦١- الشيخ نور الله سلطاني گرگاني ٦٢- آية الله الشيخ نوري حاتم الساعدي ٦٣- السيد هاشم السلطان الأحسائي ٦٤- السيد هشام نور الدين ٦٥- الشيخ همام باقر حمودي ٦٦- السيد يوسف أرزوني العاملي

آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي العطاء العلمي والفكري

في طهران:

- ١- السيد ابراهيم رئيسي ٢- الدكتور إمام زاده ٣- الشيخ بيات ٤- الدكتور عليرضا جمشيدى ٥- الشيخ محمد إبراهيم اللواساني ٦- الشيخ مهدي شريعتزاده ٧- السيد مسعود علي الخامنئي ٨- السيد ميثم علي الخامنئي ٩- الشيخ ميرصانعي

كلمة آية الله الشيخ حسن طراد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق وأعزّ المرسلين سيّدنا
ونبيّنا محمّد وعلى آله الطيبين الطاهرين

بكامل التسليم بقضاء الله وقدره تلقّينا نبأ وفاة الأخ العزيز سماحة آية الله السيّد
محمود الهاشمي الشاهرودي رحمته الله.

لقد خسرنا بفقده علماً سامياً في سماء الفضيلة والرشاد والنضال والجهاد؛ حيث
أفنى عمره الشريف في خدمة الإسلام والمسلمين، ولم يبخل بمجهّد أو عناء يقّده في كلّ
المواقع التي كان يتحرّك من خلالها.

لقد جمعتني بالسيد الراحل علاقة قوية ومودّة عميقة بدأت منذ كنّا زملاء في بحث
أستاذنا آية الله العظمى الشهيد الصدر رحمته الله، وقد عرفته طالباً مجداً ثمّ عالماً مجاهداً
وصديقاً رضيعاً ومخلصاً.

نسأل الله تعالى أن يتغمّده بواسع رحمته ويسكنه فسيح جنانه. والحمد لله ربّ
العالمين.

الشيخ حسن طراد



بِحَوْلِ قُدْرَتِكَ

التقعيد الفقهي عند الشيخ الأنصاري رحمته الله

في كتاب المكاسب المحرمة

القسم الثاني

□ الشيخ الدكتور محمود العيداني (*)

خلاصة البحث:

نُذِّكر القارئ بأنّه قد تقدّم في القسم الأوّل من هذا المقال بحث الآيات التي تُؤهّم دلالتها على حرمة الانتفاع بالنجس إلا ما خرج بالدليل، وقد مرّت عليك مناقشتها مفصّلاً. وأمّا في هذا القسم فسوف يختصّ ببحث الأخبار التي تُؤهّم دلالتها على الحرمة إلا ما خرج بالدليل ومناقشة مدى دلالتها على ذلك..

ثانياً: الأخبار التي تُؤهّم دلالتها على أنّ القاعدة هي الحرمة إلا ما خرج بالدليل وتمحيصها

وأما الدليل الثاني الذي قد يُتوهّم دلالته على أنّ القاعدة في المتنجّس هي حرمة الانتفاع إلا ما خرج بالدليل فهو الأخبار، وقد قال المصنف رحمته الله - قبل البدء بذكر

(*) أستاذ البحث الخارج في الحوزة العلمية - البصرة.

الأدلة - إنها كلها غير تامة، فما هي هذه الأخبار؟ وكيف يُمكن تقريب التمسك بها؟ ولماذا كانت غير تامة؟ كل هذه الأسئلة ستأتيك الإجابة المفصلة عليها إن شاء الله تعالى.

الخبر الأول: رواية تحف العقول

قال تَدْنِي: «وأما الأخبار، فمنها: ما تقدّم من رواية تحف العقول، حيث علّل النهي عن بيع وجوه النجس بأنّ (ذلك كلّ محرّم أكله وشربه وإمساكه وجميع التقلّب فيه، فجميع التقلّب في ذلك حرام)»^(١).

وفيه: ما تقدّم من أنّ المراد بـ (وجوه النجس) عنواناته المعهودة؛ لأنّ الوجه هو العنوان؛ والدهن ليس عنواناً للنجاسة، والملاقي للنجس وإن كان عنواناً للنجاسة، لكنّه ليس وجهاً من وجوه النجاسة في مقابلة غيره، ولذا لم يعدّوه عنواناً في مقابل العناوين النجسة، مع ما عرفت من لزوم تخصيص الأكثر لو أريد به المنع عن استعمال كلّ متنجّس»^(٢).

١- تقريب الاستدلال بالخبر:

بتقريب: أنّ الحكم بوجوب الاجتناب عن كلّ انتفاع، وحرمة جميع الاستعمالات، قد رُتّب على موضوع (عنوان) عامّ شامل لمحلّ البحث، أي: المتنجّسات، وهو (وجوه النجس)، فتكون القاعدة في المتنجّس هي حرمة الانتفاع إلّا إذا ورد دليل خاصّ طبعاً يجوز أحد الاستعمالات.

٢- ردّ الاستدلال بالخبر:

وأما ردّ الاستدلال المزبور، فهو هجوم على الجبهة الأولى السابقة، وهي إثبات أنّ العنوان المأخوذ في هذا الخبر أجنبيّ بالمرّة عمّا نحن فيه؛ فإنّ (وجوه النجس) إنّما

يصدق - كما ذكرنا سابقاً - على النجاسات الذاتية؛ فإن (الوجه) هو (العنوان) وهو ما لا يصدق على الدهن وإن كان متنجساً؛ فإنه ليس عنوان النجاسة كيفما كان ليكون صادقاً عليه، بل المراد أن يكون عنواناً يكون وجهاً، ولذا لم يعدّ الفقهاء - في مقام ذكر عناوين النجاسة - المتنجس.

ويرد على المصنّف تذيُّل:

هذا ما أورده المصنّف تذيُّل على التمسك برواية تحف العقول، وقد كان يُمكنه أن يُورد عليه أيضاً بضعف السند، فإنه وكما ذكرنا مراراً ضعيف السند، وإثماً كنّا نعمل به - حينما عملنا به - لجبره بعمل المشهور، ومن قال بأنّ المشهور هنا هو أنّ القاعدة الحرمة استناداً إلى رواية تحف العقول؟ فحتى لو قلنا - ولا نقول - بأنّ المشهور هو الحرمة، فلا نقول بانجبار الرواية؛ لعدم إحرازنا أنّهم إثماً أفتوا بذلك عملاً بهذه الرواية.

الخبر الثاني: ما أمر بإهراق المائع المتنجس، وإلقاء ما حول الجامد

قال تذيُّل «ومنها: ما دلّ على الأمر بإهراق المائعات الملاقية للنجاسة وإلقاء ما حول الجامد من الدهن وشبهه وطرحه. وقد تقدّم بعضها في مسألة الدهن، وبعضها الآخر متفرقة، مثل قوله: (يُهرق المرق) ونحو ذلك.

وفيه: إنّ طرحها كناية عن عدم الانتفاع بها في الأكل؛ فإنّ ما أمر بطرحه من جامد الدهن والزيت يجوز الاستصباح به إجماعاً، فالمراد (٤): اطراحه من ظرف الدهن وترك الباقي للأكل»^(٣).

١- تقريب الاستدلال بالأخبار في المقام:

وأما الخبر الثاني من الأخبار التي يُتوهم التمسك بها لإثبات أنّ القاعدة في المتنجس هي حرمة الانتفاع إلا ما خرج بالدليل فهو في الحقيقة مجموعة من الروايات تقدّم

بعضها، وهو الذي كان يأمر بإلقاء ما حول الجامد من الدهن والعسل وطرحه، وبعضها وارد في المائعات المتنجسة كالمرق والماء، كما في رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن قدر طبخت فإذا في القدر فأرة؟ فقال: يهرق مرقها، ويُغسل اللحم ويؤكل»^(٤).

وحديث عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء، وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما، وهو لا يقدر على ماء غيرهما؟ قال: يهرقهما ويتيمم»^(٥).

بتقريب: أنه لو كان لهذه المتنجسات فائدة محللة من قبل الشارع لكان الأمر بطرحها قبيحاً، ولأمر عليه السلام بالانتفاع منها في تلك الفائدة المحللة، فأمره عليه السلام بالطرح، ظاهر في أنه يحرم الانتفاع بالمتنجس، أي متنجس كان؛ إذ لا خصوصية للدهن أو المرق أو الماء تقتضي عدم اسراء الحكم لغيرها من المتنجسات (عدم القول بالفصل بين أنواع المتنجسات).

٢- رد الاستدلال بالأخبار المزبورة:

ورد الاستدلال بهذه الروايات، يتم بشن هجوم على الجبهة الثانية من الجبهتين المزبورتين في الاستدلال بالآية الأولى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ...﴾^(٦)؛ حيث قلنا - كما نقول هنا -: إن تمامية الاستدلال بالآية والرواية فرع تمامية أمرين:

الأمر الأول: كون الموضوع المأخوذ فيهما شاملاً لمحل الكلام وهو المتنجسات.

والأمر الثاني: كون الحكم الذي رتبته الشارع على ذلك الموضوع عامّاً شاملاً لكل الانتفاعات؛ فإنّ الكلام في تنقيح قاعدة، لا استنباط حكم خاص بنوع خاص من الاستعمالات.

فإن تمّ كلا الأمرين تمّ الاستدلال، وإلاّ كان مردوداً، وعلى هذا فقد تبين الطريق لمن يريد أن يردّ الاستدلال؛ فإثمه إمّا أن يشنّ الهجوم على الجبهة الأولى (الأمر الأول)، ليثبت أنّ العنوان المأخوذ في الدليل لا يشمل محلّ البحث، وهذا ما رأيناه في ردّ الاستدلال بالآية الأولى والثانية وكذا برواية تحف العقول، وإمّا أن يشنّ هجوماً على الجبهة الثانية (الأمر الثاني) ليثبت عدم العموم، كما فعل المصنّف+ في الاستدلال بالآية الثالثة.

إذا اتضح هذا نقول: ردّنا هنا للاستدلال بالروايات محلّ الكلام لا بدّ وأن يُمثّل هجوماً على الجبهة الثانية؛ إذ ليس هناك ثغرة في الجبهة الأولى يُمكن الهجوم من خلالها، وهذا ما يفعله المصنّف تقيّاً بالضبط؛ فإثمه يريد - برّدّه هنا - أن يثبت عدم إرادة العموم من هذه الروايات، ولكن كيف يُمكنه ذلك؟

يُمكن ذلك بابرار نكتة في هذه الروايات تُثبت أن المتكلّم - الإمام (عليه السلام) - لم يكن في مقام بيان تمام مراده بكلامه هذا في هذه الروايات، وبعبارة أخرى: لم يكن في مقام إعطاء حكم عامّ شامل لجميع الانتفاعات، وبعبارة ثالثة: لم يكن الإمام (عليه السلام) قد نظر إلى جميع ما يُمكن أن يكون انتفاعاً بالمتنّجس فحرّمه، وإمّا كان ناظراً إلى نوع خاصّ من هذه الانتفاعات فحرّمه.

وعلى هذا، فإنّ التحريم حينئذٍ تحريم خاصّ ولنوع خاصّ من الانتفاعات، فلا يتمّ الاستدلال بهذه الروايات؛ لانهدام ركنها الثاني وانكسارها على الجبهة الثانية.

وكلّ هذا الكلام - إلى الآن - وإن كان جميلاً جداً، إلّا أنّه لم يخرج عن ساحة الادّعاء، فما الذي يُنزلهُ إلى ساحة الإثبات؟ وكيف يُمكن إثبات ذلك الادّعاء، وهو أنّ الإمام (عليه السلام) ما كان ناظراً إلى جميع الانتفاعات فحرّم؟

يُمكننا ذلك عندما نعلم بأن ما أمر الإمام عليه السلام بطرحه، فيه من الانتفاعات ما أحلّه الله سبحانه وتعالى قطعاً؛ فإنّ المرق مثلاً - وكذا الماء - ممّا جوّز الشارع إيطعامه لغير المكفّين أو للحيوانات مثلاً، وأمّا الدّهن فقضيّته أوضح؛ فقد مرّ علينا قبل قليل أنّه ممّا جوّز الشارع الاستصباح به، بل وقع الإجماع على جواز الاستصباح به تحت السماء. ومع التوجّه لهذا الحكم بالجواز، كيف يُمكن أن يكون نظر الإمام عليه السلام عامّاً شاملاً لجميع الانتفاعات؟

ويبقى نقطة واحدة، وهي: أنّه عليه السلام إلى أيّ شيء كان ناظراً إذن عندما أمر بالطرح؟ والجواب: كان عليه السلام ناظراً إلى منفعة معيّنة تظهر في كلّ رواية من ملاحظتها والتأمّل فيها، وهي: الأكل في روايات إهراق المرق وطرح الدّهن، واستعمال الماء في الوضوء في رواية إهراق الماء التي ذكرناها سابقاً.

وعلى هذا، يكون الأمر بالطرح إرشاداً إلى حرمة الأكل والشرب والاستعمال في الوضوء. وإن شئت قلت: إرشاد إلى حرمة نوع خاصّ من الاستعمال، وهو ذلك الذي يشترط فيه الطهارة، فأمر الإمام عليه السلام بالطرح والإهراق وكان مراده لازم هذا المعنى، وهو حرمة الاستعمال في ما يُشترط فيه الطهارة، وأين هذا من تأسيس قاعدة هي حرمة الانتفاع إلّا ما خرج بالدليل؟!

ثالثاً: الإجماع الذي توهّم دلّالته على أنّ القاعدة هي الحرمة إلّا ما خرج بالدليل وتمحيصه

وأما الدليل الثالث الذي قد يُتوهّم دلّالته على أنّ القاعدة في المتنجّس هي حرمة الانتفاع إلّا ما خرج بالدليل فهو الإجماع، وقد قال المصنّف رحمته الله عنه:

«وأما الإجماعات، ففي دلالتها على المدعى نظر يظهر من ملاحظتها؛ فإنّ الظاهر من كلام السيد - المتقدّم^(٧) - أنّ مورد الإجماع هو نجاسة ما باشره أهل الكتاب، وأما حرمة الأكل والانتفاع فهي من فروعها المتفرّعة على النجاسة، لا أنّ معقد الإجماع حرمة الانتفاع بالنجس؛ فإنّ خلاف باقي الفقهاء في أصل النجاسة في أهل الكتاب، لا في أحكام النجس»^(٨).

كان كلامنا - ولا يزال - في ذكر ما يُتوهم كونه دليلاً على أنّ القاعدة في المنتجس هي حرمة الانتفاع إلّا ما خرج بالدليل، فيمكنه قطع العمل بالأصل العملي (البراءة) في المرحلة الأولى، وتخصيص قاعدة الحلّ في المرحلة الثالثة، وقد أبطلنا - إلى حدّ الآن - الدليلين الأوّل وهو الآيات، والثاني وهو الأخبار، ووصلت النوبة إلى ذكر الدليل الثالث، وهو الإجماع وردّه.

وسيدكر المصنّف قدّس في مقام ردّ الاستدلال بالإجماع ثلاثة إشكالات:

أولها: أنّ الإجماع نعم واقع، ولكنّه ليس على حرمة كلّ انتفاع، وإنّما على أمر آخر نذكره في كلّ جملة جملة من كلامهم قدّس سرّه.

ثانيها: أنّه لو سلّمنا أنّ الفقهاء الذين ادّعوا الإجماع كانوا قد ادّعوه على ما نحن فيه من حرمة كلّ انتفاع بالمنتجس، فإنّه لا قيمة له بعد مخالفة أكثر المتأخّرين.

والثالث: بل المظنون أنّ الكلّ متّفق على أنّ القاعدة هي الجواز إلّا ما خرج بالدليل، وأنّ كلمات المتقدّمين الذين ادّعوا الإجماع ترجع إلى ما أراده المتأخّرون من حرمة نوع خاصّ من الانتفاعات، وهي الانتفاع في ما يُشترط فيه الطهارة دون غيره.

الردّ الأوّل على الإجماع: في دلالة الإجماعات على المدعى نظر

هذا هو الردّ الأوّل لهذا الدليل الثالث - الإجماعات -، ويدّعي المصنّف توثيق فيه أنّ الإجماع وإن كان مدّعى في كلمات الفقهاء العظام، إلّا أنّه على أمر آخر، وليس على محلّ الكلام من القاعدة، ولنرجع إلى كلام كلّ واحد منهم لتثبت لك ذلك.

أوّلاً: مع السيد المرتضى توثيق في الانتصار

ولنبداً بكلام السيد المرتضى توثيق، والذي لو تأملنا فيه لوجدنا أنّ الإجماع الذي ادّعاه في عبارته السابقة الذكر في الانتصار، إنّما ادّعاه على نجاسة ما باشره أهل الكتاب لا على حرمة جميع الانتفاعات، والذي يدلّنا على ذلك ما قاله هو بنفسه في آخر تلك العبارة، فقد قال: «واختلف باقي الفقهاء في ذلك، وقد دلّلنا على ذلك في كتاب الطهارة، حيث دلّلنا على أنّ سؤر الكفار نجس»، وعلى هذا، فإنّ الرجل عندما ادّعى الإجماع، فإنّه ادّعاه على المورد الذي اختلف فيه باقي الفقهاء، أي: فقهاء أهل السنة مع الإماميّة، وهو المورد الذي حقّقه في كتاب الطهارة، ودلّل عليه، وما ذلك المورد إلّا ما صرح به هو نفسه توثيق، وهو أنّ سؤر الكفار نجس، وهو نجاسة أهل الكتاب.

فهذا هو معقد الإجماع أساساً، وأمّا ما ذكره من عدم جواز الأكل والانتفاع بما باشره أهل الكتاب فما هو إلّا من فروع تلك المسألة التي ادّعى الإجماع عليها، ولا علاقة له بالإجماع إلّا بقدر أنّه متفرّع على ما ثبت بالإجماع، وهو نجاسة ذلك الذي باشره أهل الكتاب.

وبهذا يثبت أنّ الإجماع الذي ادّعاه المرتضى توثيق أجني عمّا نحن فيه؛ فإنّه في نجاسة ما باشره أهل الكتاب، لا في حرمة كلّ انتفاع من الانتفاعات بالمتنجّس.

ثانياً: مع شيخ الطائفة توثيق في الخلاف

وكما أنَّ كلام السيد المرتضى تدئ لم يكن تاماً في المدعى، وهو أنه تدئ يدعي الإجماع على أنَّ القاعدة في المتنَّجس هي الحرمة إلا ما خرج بالدليل، فهكذا كلام الشيخ الطوسي تدئ في الخلاف، فإنه وإن كان قد ادعى الإجماع، إلا أنَّ المتأمل في كلامه يجد أنَّ معقد هذا الإجماع هو أمر آخر غير المدعى، وهذا الأمر الآخر هو ما وقع الخلاف فيه بينه وبين مَنْ ذكرهم من المخالفين، وهو مسألة جواز الاستصباح بالمتنَّجس.

وما يدلنا على صحة هذا الذي ادعينا، هو التأمل في الطريقة التي طرح بها شيخ الطائفة دعواه الإجماع في عبارته السابقة؛ إذ أنه تدئ شخَّص محل النزاع بينه وبين المخالفين، وهو جواز وعدم جواز الاستصباح، حيث إننا نذهب إلى الجواز وكذا ذهب فلان إلى الجواز وآخر إلى عدمه وآخر إلى كذا، دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم.

وعلى هذا، فمعقد الإجماع ما وقع الخلاف فيه من مسألة، لا على كل ما ذكر من مسائل وفروع ذكرها فلان أو غيره.

نعم، لو كنّا قد طرحنا مجموعة من الأحكام أولاً، كما لو قلنا يجوز الاستصباح، لا يجوز الأكل والشرب، لا يجوز أيّ انتفاع غير الاستصباح، ثم قلنا: «دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم»، فإنّ هذه الطريقة لطرح الإجماع يُستفاد منها أنَّ معقد الإجماع عامّ شامل لكل مسألة من المسائل المذكورة في عنوان وصدر المسألة، ولكن هذا ما لم يفعله شيخ الطائفة تدئ.

قال تدئ في مقام ردّ المدعى: «وأما إجماع الخلاف، فالظاهر أنَّ معقده ما وقع الخلاف فيه بينه وبين مَنْ ذكر من المخالفين؛ إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره، وبين دعواه ابتداءً على الأحكام المذكورات في عنوان المسألة؛ فإنّ

الثاني يشمل الأحكام كلّها، والأوّل لا يشمل إلّا الحكم الواقع مورداً للخلاف؛ لأنّه الظاهر من قوله: (دليلنا إجماع الفرقة)، فافهم واغتنم»^(٩).

رابعاً: مع إجماع السيّد في الغنية

قال قدّس: «وأما إجماع السيّد في الغنية، فهو في أصل مسألة تحريم بيع النجاسات واستثناء الكلب المعلّم والزيت المتنجّس، لا في ما ذكره من أنّ حرمة بيع المتنجّس من حيث دخوله في ما يحرم الانتفاع. نعم، هو قائل بذلك.

وبالجملة، فلا يُنكر ظهور كلام السيّد في حرمة الانتفاع بالنجس الذاتي والعرضي، لكن دعواه الإجماع على ذلك بعيدة عن مدلول كلامه جداً»^(١٠).

والمقصود: لو تأملنا في كلام ابن زهرة في الغنية لوجدنا أنّ معقد إجماعه إنّما كان ما استثناه من حرمة بيع كلّ نجس، أي: الكلب المعلّم للصيد والزيت النجس للاستصباح به تحت السماء؛ لأنّه قال - بعد أن ذكر هذا الاستثناء مباشرة -: «وهو إجماع الطائفة»، وهذا بعيد عن الحكم الذي ذكره خلال كلامه، من أنّه يذهب إلى أنّ حرمة بيع المتنجّس لأنّه يحرم الانتفاع به، والحال إنّّه يُشترط في المبيع أن يكون مالاً، وهذا فرع وجود منفعة محلّلة مقصودة فيه.

ثم يذكر قدّس ردّ دخل مقدّر، وحاصله:

إنّه قد يُقال: ولكن كلام السيّد واضح في أنّه يذهب إلى حرمة الانتفاع بالنجس الذاتي [الأعيان النجسة العشرة]، والعرضي [المتنجّس] مطلقاً إلّا في ما دلّ الدليل عليه من الصيد في الكلب والاستصباح في الزيت النجس، فكيف تدّعون أنّ معقد كلامه غير ذلك؟

فإنّه يُقال: نحن لا ننكر ذلك، وكيف لا وكلامه ظاهر في ذلك، ولكن لا يستلزم ظهور كلامه السابق في أنّ معقد الإجماع الذي يدّعيه أمر آخر غير هذا، وهو جواز البيع.

ودعوى: أنّ ذلك المعقد هو ما ذهب إليه من أنّ القاعدة عنده هي حرمة الانتفاع بالمتنجس الذاتي والعرضي إلّا ما خرج بالدليل، فخلافاً لظاهر كلامه جداً.

ثمّ قال تقيُّم: «وكذلك لا ينكر كون السيّد والشيخ قائلين بحرمة الانتفاع بالمتنجس - كما هو ظاهر المفيد وصريح الحلي - لكن دعواهما الإجماع على ذلك ممنوعة عند المتأمل المنصف»^(١١).

والمقصود: إنّ ما ذكرناه قبل قليل من رد الدّخل المقدّرات - طابق النعل بالنعل - في كلام السيد المرتضى والشيخ الطوسي، فهما قائلان بأن القاعدة هي حرمة الانتفاع بالمتنجس إلّا ما خرج بالدليل، وهو ما ذهب إليه الشيخ المفيد وابن إدريس، إلّا أن هذا شيء، وظهور كلماتهم في ادعاء الإجماع عليه لا على أمر آخر شيء آخر.

الردّ الثاني على الإجماع: دعوى الإجماع - بناء على تسليمها - موهونة بمخالفة أكثر المتأخّرين

كان الكلام - ولا يزال - في ما يُمكن أن يُتوهم كونه دليلاً على أنّ القاعدة في المتنجس هي حرمة الانتفاع إلّا ما خرج بالدليل، فيقطع العمل بالأصل العملي (البراءة) في المرحلة الأولى، ويُخصّص قاعدة الحلّ في المرحلة الثالثة من مراحل عملية الاستنباط في ما نحن فيه، وقد كان الدليل الثاني المدّعى هو الإجماع، وقد ذكرنا أنّه دليل غير تامّ لثلاثة إیرادات مضى أوّلها من النظر في ما ادّعى كونه يدلّ على ادّعاء الإجماع، وما بأيدينا هنا هو الردّ الثاني.

وما نريد أن نقوله في هذا الردّ، هو أننا لو سلّمنا دعاوى انعقاد الإجماع من الكلمات السابقة فإنّ انعقاد الإجماع الحجة لا يُمكن ادّعاؤه، كيف وقد ذهب أكثر المتأخّرين إلى أنّ القاعدة هي الجواز إلّا ما خرج بالدليل؟! وهاك كلماتهم شاهداً على ذلك:

قال تَنْتَرْ: بخصوص هذا الردّ الثاني: «ثمّ على تقدير تسليم دعواهم الإجماعات، فلا ريب في وهنها بما يظهر من أكثر المتأخّرين من قصر حرمة الانتفاع على أمور خاصّة.

قال في المعتبر - في أحكام الماء المتنجّس -: كلّ ماء حكم بنجاسته لم يجز استعماله - إلى أن قال -: ونريد بالمنع عن استعماله، استعماله في الطهارة وإزالة الخبث والأكل والشرب دون غيره مثل بلّ الطين وسقي الدابة^(١٢)، انتهى.

أقول: إنّ بلّ الصبغ والحناء بذلك الماء داخل في الغير، فلا يحرم الانتفاع بهما.

وأما العلامة فقد قصر حرمة استعمال الماء المتنجّس - في التحرير والقواعد والإرشاد - على الطهارة والأكل والشرب، وجوّز في المنتهى الانتفاع بالعجين النجس في علف الدوابّ، محتجّاً بأنّ المحرّم على المكلف تناوله، وبأنّه انتفاع فيكون سائغاً؛ للأصل^(١٣).

ولا يخفى أنّ كلا دليليه صريح في حصر التحريم في أكل العجين المتنجّس.

وقال الشهيد في قواعده^(١٤): النجاسة ما حرم استعماله في الصلاة والأغذية^(١٥)، ثمّ ذكر ما يؤيّد المطلوب.

وقال في الذكرى - في أحكام النجاسة -: تجب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن، ثمّ ذكر المساجد وغيرها - إلى أن قال -: وعن كلّ مستعمل في أكل أو شرب أو ضوء تحت ظلّ؛ للنهي عن النجس، وللنصّ^(١٦)، انتهى.

ومراده بالنهي عن النجس: النهي عن أكله، ومراده بالنص: ما ورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف، فانظر إلى صراحة كلامه في أنّ المحرم من الدهن المتنجس - بعد الأكل والشرب - خصوص الاستضاءة تحت الظل؛ للنص.

وهو المطابق لما حكاه المحقق الثاني - في حاشية الإرشاد - عنه ^(١٧) في بعض فوائده من جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في جميع ما يتصور من فوائد ^(١٧).

وقال المحقق والشهيد الثانيان في المسالك وحاشية الإرشاد - عند قول المحقق والعلامة: «تجب إزالة النجاسة عن الأواني» ^(١٨) -: إنّ هذا إذا استعملت في ما يتوقف استعماله على الطهارة، كالأكل والشرب ^(١٩).

وسأتي عن المحقق الثاني في حاشية الإرشاد - في مسألة الانتفاع بالأصباح المتنجسة - ما يدل على عدم توقف جواز الانتفاع بها على الطهارة.

وفي المسالك ^(٢٠) - في ذيل قول المحقق ^(٢١) : «وكّل مائع نجس عدا الأدهان» - قال: لا فرق في عدم جواز بيعها - على القول بعدم قبولها للطهارة - بين صلاحيتها للانتفاع على بعض الوجوه وعدمه، ولا بين الإعلام بحالها وعدمه، على ما نص عليه الأصحاب، وأمّا الأدهان المتنجسة بنجاسة عارضية - كالزيت تقع فيه الفأرة - فيجوز بيعها لفائدة الاستصباح بها، وإنما خرج هذا الفرد بالنص، وإلاّ فكان ينبغي مساواتها لغيرها من المائعات المتنجسة التي يمكن الانتفاع بها في بعض الوجوه، وقد ألحق بعض الأصحاب ببيعها للاستصباح بيعها لتعمل صابوناً أو يطلى بها الأجرى ونحو ذلك، ويشكل بآئه خروج عن مورد النص المخالف للأصل، فإن جاز لتحقيق المنفعة فينبغي مثله في المائعات النجسة التي ينتفع بها، كالدبس يطعم النحل وغيره ^(٢١)، انتهى.

ولا يخفى ظهوره في جواز الانتفاع بالمتنجس، وكون المنع من بيعه لأجل النص يقتصر على مورد.

وكيف كان، فالمتتبع في كلام المتأخرين يقطع بما استظهرناه من كلماتهم^(٢٢).

الردّ الثالث على الإجماع: المظنون أنّ كلمات القدماء خاصّة بنوع خاص من الاستعمالات

وأما الردّ الثالث والأخير، على الدليل الثالث والأخير على أنّ القاعدة في المتنّجس هي حرمة الانتفاع إلّا ما خرج بالدليل، فقال عنه المصنّف رحمه الله: «والذي أظنّ - وإن كان الظنّ لا يغني لغيري شيئاً - إنّ كلمات القدماء ترجع إلى ما ذكره المتأخرون، وإنّ المراد بالانتفاع في كلمات القدماء الانتفاعات الراجعة إلى الأكل والشرب وإطعام الغير وبيعه على نحو بيع ما يحلّ أكله»^(٢٣).

وحاصل هذا الردّ الثالث:

إنّ المظنون أنّ القدماء عندما كانوا يحرمون الانتفاع بالمتنّجس فإنّهم إنّما كانوا يحرمون نوعاً خاصّاً من الانتفاعات وهي المشروطة بالطهارة وأن نبيع هذا المتنّجس كما نبيع غيره من الأشياء الطاهرة، أي: بلا أن نُعلم المشتري بالنجاسة، ولم يكن أولئك القدماء قدّسوا في مقام ادّعاء أنّ أيّ انتفاع واستعمال للمتنّجس فهو حرام.

وقد لا يكون هذا الردّ الثالث مختلفاً اختلافاً جوهرياً عن أخيه الأوّل؛ فإنّه كان يدّعي أنّ الإجماع وإن كان مستظهراً من كلامهم إلّا أنّه على أمور وأحكام خاصّة، والأمر سهل.

لو تنازلنا عن الإيراد الأوّل والأخير، يكفي ما كان بينهما:

ثمّ قال رحمه الله: «ثم لو فرضنا مخالفة القدماء كفى موافقة المتأخرين في دفع الوهن عن الأصل والقاعدة السالمة عمّا يرد عليهما»^(٢٤).

والمقصود: إنّه لو تنازلنا عن الإيراد الأوّل وعن أخيه الأخير هذا، فإنّه يكفي ما كان بينهما، أي: الإيراد الثاني، من ذهاب أكثر المتأخّرين إلى ما ذكرنا من أنّ القاعدة هي جواز الانتفاع إلّا ما خرج بالدليل، وهذا كافٍ في توهين دعوى الإجماع من قبل القدماء؛ فإنّ البراءة الجارية في المرحلة الأولى من مراحل عملية استنباط ما نحن فيه من القاعدة. وكذا هو مقتضى قاعدة الحلّ التي قلنا إنّها جارية في المرحلة الثالثة.

النتائج العلمية والفنية المنهجية للبحث:

أولاً: النتيجة العلمية للبحث

وبهذا ينتهي توقُّفنا في هذه الفكرة الإبداعية الأخرى من أفكار الشيخ الأنصاري رحمته، لتكون النتيجة هي تنقيح قاعدة فقهية عظيمة الأهمية والمنفعة، وهي: إنّنا متى ما شككنا أنّ الانتفاع الفلانيّ من المتنجّس هل هو جائز أم لا؟ فإنّ الحكم في مثل هذه الحالة هو الجواز؛ تطبيقاً لما استنبطناه من قاعدة في هذه المحطّة، وهي: أنّ القاعدة في المتنجّس - أيّ متنجّس - هي الجواز إلّا ما خرج بالدليل، أي: ما جاء فيه دليل خاصّ وأثبت حرّمته، كما في الاستعمال في ما يُشترط فيه الطهارة.

وعلى هذا، فجوابنا على السؤال الذي طرحناه أوّل هذه المحطّة، وهو: هل يجوز استعمال الدهن المتنجّس في غير الاستصباح؟ سوف يكون بالإيجاب، فيجوز استعمال الدهن المتنجّس - بل كلّ متنجّس - في كلّ استعمال لم يثبت حرّمته بدليل خاصّ كالأكل والشرب مثلاً.

ثانياً: النتائج الفنيّة المنهجية للبحث

هناك نتائج فنية كثيرة يُمكن للباحث المتخصّص أن يقف عليها في نهاية ما تقدّم من البحث، مع التنبيه على أنّ هذه الأمور التي سنُوجز بعضها في ما يلي، يُمكن أن

يُنظر إليها من زاوية كونها نتائج فنية للبحث المتقدم، كما أنها يمكن أن يُنظر إليها كتوصيات فنية لا بدّ من أخذها بنظر الاعتبار في ممارسة فنية منضبطة للبحث في حركة التقعيد الفقهي بصورة عامّة، وللبحث في إبداعات أستاذ الفقهاء والمجتهدين بصورة خاصّة، وعلى العموم، إليك بعض هذه النتائج والتوصيات بصورة مختصرة:

١- إنّ الكلام عن إبداعات شخصية من الشخصيات، ولا سيما إذا كانت هذه الشخصية بوزن شخصية أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ الأنصاري قدّس، أمر يحتاج إلى أن يكون الباحث نفسه ممّن يحمل إمكانيات وآليات الكشف عن الإبداع، الأمر الذي لا شكّ فيه ولا ريب.

٢- إنّ أول خطوة من خطوات الكشف عن الإبداع، وأولى آليات هذه العملية، هي النظر إلى الأفكار والمعلومات من زاوية جديدة إبداعية. نعم، في أجوائها العلمية الفنية المنهجية، وبأدوات ووسائل فنية علمية متناسبة ومجال ذلك الإبداع طبعاً.

٣- إنّ من مصاديق النظرة الإبداعية التي تكلمنا عنها خلال البحث وقبل قليل في النتائج، هي تشخيص نمط عمل عناصر عملية التقعيد الفقهي وتأثيرها في ما أسميناه بـ (الطريقة الفنية للاستنباط)، الأمر الذي يتوقّف كلّ التوقّف على تشخيص دقيق مسبق لطبيعة هذه العناصر أولاً، ولمحلّ هذه العناصر من الطريقة المتقدمة الذكر ثانياً، الأمر المتوقّف بنفسه على تشخيص مراحل تلك الطريقة قبل أيّ شيء، وهو أمر ليس من الممكن أن يُكتب له أيّ نجاح قبل مطالعة موسّعة مستفيضة للأفكار والعناصر وتحليلها؛ بهدف اكتشاف الطريقة التي يقوم بها الفقيه بممارسة عملية الاستنباط والاستدلال، والمنهج الذي يعتمد في ممارسته الفقهية.

٤- ولو تأملنا ما تقدّم من جهود في هذا البحث لرأينا أنّها نموذج واضح لما ذكرناه في النقاط الثلاثة المتقدمة الذكر؛ إذ مرّ الكثيرون على المعلومات والأفكار التي طرحها

الشيخ الأنصاري تَدُثُّ في المكاسب المحرّمة بصورة عامّة وعلى ما كان مادّة بحثنا في المقام بصورة خاصّة، إلا أنّ من النادر أن نرى مَنْ نظر الى تلك المعلومات والأفكار في إطار إبداعي عامّ يمكن الباحث والقارئ من اكتشاف المنهج والأسلوب، وبصورة أعمّ: الإبداع الذي قدّمه المصنّف في المقام، بغية الاستفادة من ذلك الإبداع على الصعيدين: الصعيد العلمي الفتيّ التخصّصي وما يرتبط به من تطبيقات عملية كثيرة في الموارد المشابهة، والصعيد التعليمي التعلّمي الذي يُقدّم للمتعلّمين لإكسابهم الخبرة المناسبة لممارسات فنيّة منضبطة.

وإن شئت فقل: نحن إنّما ذهبنا إلى أنّ القاعدة هي ما مذهب إليه الشيخ وذكرناه قبل قليل؛ لأنّ الطريقة الفنيّة لعملية الاستنباط اقتضت ذلك. وبعبارة أخرى: لأنّ التفاعل بين العناصر الدخيلة في المعادلة الاستنباطية في المقام اقتضت ذلك؛ إذ أنّ الأصل العملي (البراءة) لمّا كان يقتضي أنّ القاعدة هي ما ذكرنا من الجواز إلّا ما خرج بالدليل، وهو العنصر الفاعل في المرحلة الأولى من عملية الاستنباط وفق الطريقة الفنيّة لهذه العملية ومراحلها التي قدّمنها في البحث، وكذا لمّا كانت القاعدة - الحلّ - تقتضي ذلك، وهي العنصر الفاعل العامّ في المرحلة الثالثة من مراحل هذه العملية وطريقتها الفنيّة، ولمّا لم يكن هناك أيّ دليل حجّة ناهض يجري في المرحلة الثانية من مراحل العملية المتقدّمة الذكر يقطعُ العمل بالأصل الجاري في المرحلة الأولى ويُخصّصُ القاعدة الجارية في المرحلة الثالثة كما تقدّم بالتفصيل خلال البحث؛ بعد أن رددنا ما قد يُتوهم كونه دليلاً كذلك، من الكتاب والأخبار والإجماع، كانت النتيجة الحتمية لهذه التفاعلات بين العناصر الموجودة هي ما ذكرنا من القاعدة.

٥- ولو انتبهنا الى ما تعاملنا معه من أدلّة في طريق تنقيح القاعدة الفقهية في المقام لرأينا ما نبّهنا عليه قبل الشروع، وهو اشتراط أن تكون جميع الأدلّة (العناصر الدخيلة

في التفاعل الاستدلالي) من نوع خاص في المقام، وهو أن تكون متناسبة ونوع المدعى كما هو المفروض في غير المورد، ولما كان المدعى (قاعدة فقهية)، ولما كانت القاعدة الفقهية حكماً عاماً شاملاً، كان المفروض أن تكون جميع الأدلة عامة شاملة، سواء أكانت الأدلة المثبتة لكون القاعدة في المقام هي الجواز إلا ما خرج بالدليل كما اختاره المصنف^٦، أم كانت الأدلة المثبتة لكون القاعدة هي الحرمة إلا ما خرج بالدليل كما رأينا بالتفصيل.

ولهذا، فمن ذهب الى القول الأول رأينا أنه تمسك بدليلي البراءة في المرحلة الأولى وقاعدة الحل في المرحلة الثالثة، وهما دليلان عامان مطلقان كما هو المشترط في الدليل المطلوب على الحكم في المقام، وهكذا الأمر بالنسبة الى من ذهب الى القول الثاني، فقد رأينا أنه أبرز أدلة كانت كلها عامة في المرحلة الثانية من مراحل عملية الاستنباط، من قبيل الآيات القرآنية والأخبار المختلفة والإجماعات.

٦- هناك الكثير من اللآلئ والدرر في تراثنا الثر الغني، وهي تحتاج الى بحوث يمكنها أن تنظر الى المعلومات والتراث نظرة إبداعية من النوع الذي تقدّم قبل قليل، وهذا أمر لا بدّ من اعتباره من ضرورات البحث العلمي في زماننا هذا، وإلا بقيت تلك الدرر واللالئ مدفونة بين طيّات الكتب.

مصادر البحث

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، للعلامة الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي بقم، سنة ١٤١٠هـ.
- ٣- الانتصار، للسيد الشريف المرتضى، علم الهدى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي، المتوفى سنة ٤٣٦هـ، دار الأضواء، بيروت، سنة ١٤٠٥هـ.
- ٤- تحرير الأحكام، للعلامة الحلي. (الطبعة الحجرية)، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) بقم.
- ٥- تحف العقول في ما ورد عن آل الرسول، لابن شعبة الحراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في مدينة قم المقدسة، ١٤٠٤هـ.
- ٦- جامع المقاصد في شرح القواعد، لعلي بن الحسين الكركي، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، ١٤٠٨هـ.
- ٧- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، للشيخ محمد حسن النجفي، دار الكتب الإسلامية بطهران، سنة ١٣٦٥هـ.ش.
- ٨- حاشية الإرشاد، لعلي بن الحسين الكركي، مخطوطة المكتبة الرضوية بمشهد، تحت الرقم ٢٣٨٠.
- ٩- الخلاف، للشيخ الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي بقم، سنة ١٤٠٧هـ. والطبعة الحجرية المطبوعة في إيران.

١٠- ذكرى الشيعة في احكام الشريعة، للشهيد الاول، محمد بن جمال الدين، مؤسسة النشر الإسلامي بقم، سنة ١٤١١هـ.

١١- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، للفقهاء أبي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي بقم، سنة ١٤١٠هـ.

١٢- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، للمحقق الحلي أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، دار الأضواء، بيروت، سنة ١٤٠٣هـ.

١٣- غنية النزوع، للسيد أبي المكارم بن زهرة، المتوفى سنة ٥٨٥هـ، الطبعة الحديثة، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام).

١٤- قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، للعلامة الحلي، (الطبعة الحجرية)، الشريف الرضي بقم. والطبعة الحديثة، مؤسسة النشر الإسلامي بقم، سنة ١٤١٣هـ.

١٥- القواعد والفوائد، للشهيد الأول، مكتبة المفيد بقم.

١٦- المبسوط في فقه الإمامية، للشيخ الطوسي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

١٧- مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام، للشهيد الثاني، زين الدين بن علي الجبعي العاملي، المستشهد سنة ٩٦٦هـ، مؤسسة المعارف الإسلامية بقم، سنة ١٤١٤هـ.

١٨- المعبر في شرح المختصر، للمحقق الحلي، مؤسسة سيد الشهداء (عليه السلام) بقم، سنة ١٣٦٤هـ. ش.

١٩- مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، للسيد محمد جواد الحسيني العاملي، المتوفى سنة ١٢٢٦هـ. (الطبعة الحجرية)، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث بقم.

٢٠- المقنعة، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، الملقب بالشيخ المفيد، المتوفى سنة ٤١٣ هـ، مؤسسة النشر الإسلامي بقم، سنة ١٤١٠ هـ.

٢١- المكاسب المحرمة للشيخ مرتضى الأنصاري، مطبعة شريعت في قم، تحقيق لجنة التحقيق، الطبعة الثالثة ١٤٢٠ هـ.

٢٢- منتهى المطلب في تحقيق المذهب، العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية - إيران مشهد، الطبع: مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدسة، الطبعة: الأولى ١٤١٢ هـ.

٢٣- النهاية ونكتها، للشيخ الطوسي والمحقق الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي بقم، سنة ١٤١٢ هـ.

٢٤- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للحر العاملي، محمد بن الحسن، تحقيق مؤسسة آل البيت (عليه السلام) في قم، ١٤١١ هـ.

ويُمكن الرجوع الى المصادر التالية كمعين للإحاطة بالمكاسب المحرمة وطريقة المصنّف فيها:

١- إرشاد الطالب الى التعليق على المكاسب، للميرزا جواد التبريزي، مؤسسة اسماعيليان، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ.

٢- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، للشيخ محمد حسن النجفي، تحقيق مؤسسة آل البيت (عليه السلام) في قم، ١٤١١ هـ.

٣- حاشية المكاسب، للشيخ علي بن عبدالحسين الإيرواني، نشر كتابفروشي نجفي في قم، الطبعة الحجرية.

٤- حاشية كتاب المكاسب للشيخ محمد حسين الإصفهاني، تحقيق: الشيخ عباس محمد آل سباع، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ، الناشر: المحقق، المطبعة: علمية صف واخراج: دار المصطفى ﷺ لإحياء التراث.

٥- فرائد الأصول، للشيخ مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الاسلامي، ١٤١٩هـ.

٦- مستند الشيعة في أحكام الشريعة، للمحقق أحمد النراقي، منشورات مكتبة السيد المرعشي في قم، ١٤٠٥هـ.

٧- مصباح الفقاهة في المعاملات (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي في المعاملات)، للشيخ محمد علي التوحيد، مؤسسة انصاريان في قم، الطبعة الرابعة ١٤١٧هـ.

٨- المكاسب البيع، للشيخ مرتضى الأنصاري، مطبعة شريعت في قم، تحقيق لجنة التحقيق، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.

٩- المكاسب المحرمة، للشيخ محمد علي الأراكي، مؤسسة في طريق الحق، ١٤١٣هـ.

١٠- من مسائل الفقه التعليمي (ج ١)، للشيخ محمود العيداني، مطبعة الكوثر، ايران، قم، الأولى، ١٤٢٥هـ.

١١- نيل المآرب في شرح المكاسب، للشيخ محمود العيداني الناشر: ريجانه بيامبر، ايران، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٢- هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، للميرزا فتاح الشهيد التبريزي، مطبعة الاطلاعات، تبريز، سنة ١٣٧٥ هـ.

وللاطلاع على ما كتب في القواعد الفقهية بصورة عامة:

١- العناوين الفقهية، مير فتاح المراغي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٢٩هـ.

٢- قاعدة: لا ضرر ولا ضرار، شيخ الشريعة الأصفهاني، فتح الله بن محمد جواد النمازي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠هـ.

٣- القواعد الأصولية والفقهية على مذهب الإمامية، إعداد: اللجنة العلمية في الحوزة الدينية بقم، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، شارك وأشرف على المشروع: محمد علي التسخيري، طهران، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، إدارة النشر والمطبوعات، سنة ٢٠٠٤م.

٤- القواعد العامة في الفقه المقارن: قواعد الضرر والخرج نموذجاً، المدخل لدراسة الفقه المقارن، السيد محمد تقي الحكيم، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠١م.

٥- القواعد الفقهية في فقه الإمامية، عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣٠هـ.

٦- القواعد الفقهية: تاريخها وأثرها في الفقه، محمد بن حمود الوائلي، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

٧- القواعد الفقهية: ثلاثون قاعدة فقهية عامة تجري في مختلف أبواب الفقه، ناصر مكارم الشيرازي، نشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، قم، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٢٩هـ.

٨- القواعد الفقهية، السيد المحقق محمد حسن البنوردي، تحقيق: مهدي المهريزي ومحمد حسين الدرايتي، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٢٨هـ.

التقعيد الفقهي عند الشيخ الأنصاري في كتاب المكاسب المحرمة/ ٢

٩- القواعد الكلّية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، محمد عثمان شبير، دار النفائس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

١٠- القواعد: مئة قاعدة فقهية معنّى ومدركاً وموردّاً، محمد كاظم المصطفوي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم المقدسة، سنة ١٤١٥هـ.

١١- القواعد، أبو عبدالله، محمد بن محمد بن أحمد المِقْرِي، تحقيق ودراسة: أحمد بن عبد الله بن حميد، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة.

الهوامش

- (١) تحف العقول: ٣٣٣.
- (٢) المكاسب المحرّمة ٣: ٨٤ - ٨٥.
- (٣) المصدر السابق ٣: ٨٥.
- (٤) الوسائل: الباب ٥ من أبواب الماء المضاف - نجاسة المضاف بملاقاة النجاسة.
- (٥) المصدر السابق: الباب ٨ من أبواب الماء المطلق - نجاسة ما نقص عن الكرّ بملاقاة النجاسة.
- (٦) المائدة: ٩٠.
- (٧) أي: السيّد المرتضى.
- (٨) المكاسب المحرّمة ٣: ٨٥ - ٨٦.
- (٩) المصدر السابق ٣: ٨٦.
- (١٠) المصدر السابق.
- (١١) المصدر السابق ٣: ٨٦ - ٨٧.
- (١٢) المعتبر ١: ١٠٥.
- (١٣) التحرير ١: ٥. القواعد ١: ١٨٩. الإرشاد ١: ٢٣٨.
- (١٤) المنتهى ١: ١٨٠، مع اختلاف يسير.
- (١٥) القواعد والفوائد ٢: ٨٥ - القاعدة رقم ١٧٥.
- (١٦) ذكرى الشيعة: ١٤.
- (١٧) حاشية الإرشاد (مخطوط): ٢٠٣ - ٢٠٤.
- (١٨) الشرائع ١: ٥٣. الإرشاد ١: ٢٣٩.
- (١٩) حاشية الإرشاد (مخطوط): ٢٨. المسالك ١: ١٢٤.
- (٢٠) المسالك ٣: ١١٩.

(٢١) المصدر السابق ١: ١١٩.

(٢٢) المكاسب المحرمة ٣: ٨٧ - ٩١.

(٢٣) المصدر السابق ٣: ٩١.

(٢٤) المصدر السابق.

نظريات نشأة اللغة بين الأصوليين واللغويين

عرض وتقويم

القسم الثاني

□ محمد الحميداوي (*)

خلاصة البحث:

تناول القسم الثاني من هذه الدراسة المبحث الثالث، وقد اشتمل على عرض خمسة نظريات عند المحدثين بشأن نشأة اللغة، وبين ما يمكن أن يسجل لها أو عليها وتعرض لبيان نقاط الاشتراك والاختلاف بينها وبين نظريات الأصوليين المحقق النائي والحوئي.

المبحث الثالث - نشأة اللغة عند المحدثين:

وأهم النظريات أو الفرضيات التي قيلت في هذه المسألة أربع، بل خمس:

النظرية الأولى - نظرية الكلمات المقلدة للأصوات الطبيعية:

تؤكد هذا النظرية أنَّ الألفاظ الأولى التي استخدمها الإنسان في محاوراته وتفاهماته إنما هي نتاج محاكاته للأصوات الطبيعية، وأنَّ تلك المحاكاة ابتدأت بجعل تلك

(*) باحث إسلامي من العراق.

الأصوات أعلاماً لمصدرها: «فنباح الكلب مثلاً اتُّخذ رمزاً للكلب يُعبّر أو يدلّ على نفس الحيوان. وهكذا يتصوّر أصحاب هذا الرأي أنّ الإنسان الأوّل سمع عواء الذئب وزئير الأسد ومواء الهرّ فاتَّخذ من تلك الأصوات الحيوانية أعلاماً للحيوانات نفسها، كما سمع حفيف الشجر، وزفير النار، وقصف الرعد، وخرير الماء وغيرها، فاتَّخذ منها أسماء لكلّ الظواهر الطبيعية التي تسمع لها أصوات»^(١).

يعتقد أصحاب هذا الاتجاه بأنّ الألفاظ التي جعلها الإنسان في قبال الأصوات الطبيعية شكّلت مادة أولى للغة ثمّ أخذت الكلمات بالنموّ والتطوّر الى مداليل ومعانيّ قد لا يوجد بينها رابط، إلى أن اكتملت الصورة النهائية للغة.

ولعلّ ورود كلمات عديدة في كلّ لغة يدلّ لفظها على معناها «مثل: الرنين والغتّة والزقزقة والقهقهة والحفيف والخرير والحشخشة والطقطقة... الخ»^(٢) كان وراء وضع هذه النظرية لتفسير نشأة اللغة؛ فإنّ وحدة النتيجة «دلالة اللفظ على معناه» مع تعدّد اللغات واختلاف أزمنتها وأمكنّتها وبيئاتها ثقافياً وفكرياً وعاطفياً، لا بدّ وأن يرجع الى سبب مشترك يُمكن أن يُلقى بظلاله على جميع اللغات، وليس هناك من سبب أوضح من أصوات الطبيعة التي لا تخلو منها بقعة من بقاع الأرض.

وقد تقدّمت الإشارة من ابن جنيّ إلى وجود هذا التوجّه في تفسير نشأة اللغة، واعتباره وجهاً صالحاً، ومذهباً متقبلاً، «وذهب بعضهم إلى أنّ أصل اللغات كلّها إنّما هو من الأصوات المسموعات كدويّ الريح وحنين الرعد وخرير الماء وشحيج الحمار ونعيق الغراب وصهيل الفرس ونزيب الظبي ونحو ذلك. ثمّ ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد. وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبّل»^(٣).

وقد ذهب إلى هذا الرأي معظم المحدثين من علماء اللغة، وذهب إلى مثله من قبل هؤلاء كثير من فلاسفة العصور القديمة، ومن مؤلّفي العرب بالعصور الوسطى^(٤)،

ويظهر من السيوطي أنَّ التوجّه العام عند اللغويين من عرب وغيرهم هو تحقّق التناسب الطبيعي بن الألفاظ ومعانيها، فهو القائل: «وأما أهل اللغة والعربية فقد كادوا يُطبقون على ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعاني... الخ»^(٥). وفي تعبير ابن حزم الأندلسي [ت=٤٥٦هـ] عند حديثه عن التفاضل بين اللغات: «وقد غلط في ذلك جالينوس فقال: إنّ لغة اليونانيين أفضل اللغات؛ لأنّ سائر اللغات إنّما هي تشبه إمّا نباح الكلاب أو نقيق الضفادع»^(٦) ما يُوجي بقدم هذا التوجّه في تفسير نشأة اللغة.

يُورد الفارابي - وهو في صدد تفصيل الأقوال حول العلاقة بين اللفظ والمعنى - أكثر من نوع للمحاكاة التي يشترطها أصحابها بين اللفظ والمعنى؛ «وذلك أنّهم يقولون: إنّ كلّ لفظة دالة فينبغي أن تكون محاكية للمعنى المدلول عليه، ومعرفة بطبعها لذات ذلك الشيء، أو لعرض يكون ملائمة للمدلول خاصّة وتكون اللفظة بطبعها محاكية، مثل قولنا: هدهد للطائر الذي يُحاكي هذه اللفظة صوته الخاصّ به، ومثل العقعق ومثل خريير المياه، وربّما لم تكن بأسرها محاكية، ولكن بعض أجزائها مثل زنبور وطنبور؛ فإنّ المقطع الأوّل من زنبور يُحاكي ذميمة إذا طار، وطنبور يُحاكي الجزء الأوّل من هذه اللفظة صوت الآلة... الخ»^(٧).

وفي قول جابر بن حيّان: «إنّ تركيب الكلام يلزم أن يكون مساوياً لكلّ ما في العالم، من نبات وحيوان وحجر»^(٨) دلالة واضحة على أنّه من القائلين بأنّ طبيعة اللغة بأحرفها وكلماتها وجملها تشفّ عن طبائع الأشياء، فدراسة الاسم هي في الوقت نفسه دراسة للمسمّى.

ويبدو أنّ العلامة الطباطبائي يميل إلى هذه النظرية في حاشيته على الكفاية بعض الميل، فهو القائل: «ويوجد في اللغات على اختلافها شيء كثير من أسماء الحيوان،

وغيرها مأخوذة من الصوت الموجود عنده كالهدد، والبوم، والحمام، والعصفور، والهر، ومن الأفعال كالدق، والدك، والشق، والكسر، والصرير، والدوي... الخ»^(٩).

ويرى بعض الدارسين أنَّ اللسان العربي اشتقاقِيّ البنيان، ترجع كافة كلماته الى صور صوتية مرئية مقتبسة مباشرة عن الطبيعة الخارجية تقليداً للأصوات الحاصلة فيها، مثال ذلك: (تَرَّ)، (فَقَّ)، (خَشَّ)، «خَرَّ»، «زَمَّ»... أو عن الطبيعة الإنسانية بياناً لمشاعرها، مثال ذلك: (أَنَّ)، (أَهَّ).

ويُورد في هذا الصدد مجموعة من الأمثلة:

١- فمن (تَرَّ)، وشكلها الرباعي (تَرْتَر)، وهي الصورة المقتبسة عن سقوط الماء متقطعاً، حصل الفعل الثلاثي والرباعي البدائيان...

٢- هناك مثال آخر (فَقَّ)، وشكله الرباعي (فَقَقَق)، وهذه أيضاً صورة صوتية مرئية. مقتبسة مباشرة عن الطبيعة الخارجية. (وهي عبارة الماء الصوتية في حالة الغليان).

٣- وكذلك عن (خَشَّ)، وهي صورة صوتية مرئية، حاصلة عن حركة في عشب يابس بإضافة حرف ملائم للتعبير عن المعنى المتفرّع حصلت الأفعال والمشتقات... الخ.

٤- لم يقف الذهن العربي عند استعارة الصورة الصوتية من الطبيعة الخارجية، بل استعان أيضاً بالعبارات الصوتية المجهّزة بها الطبيعة الإنسانية، وإليك المثال من عبارة (أَنَّ) أي: الأنين الداخلي - وهي عبارة التوجّع - أنشأ الذهن العربي الأفعال والمشتقات التالية: بإلحاق الهمزة أنشأ (أنا)، وإلحاق التاء (أنت) (أنتما)... الخ.

٥- وكذلك من عبارة (أه) الصورة الصوتية البيانية لشعور التوجّع صنع الذهن العربي بطريقة الإضافة والإلحاق المشتقات والأفعال التالية: أه، وأهل، وأهّب.

إنّ الأفعال والمشتقات عن الأصل الموضوع له، إنّما تحصل بأحد أمرين: إمّا من خلال تبدّلات المعنى الموضوع له اللفظ وتحوّلاته، ومثاله: إنّ العربي يُعبّر عن خريف الماء بصوت (خَر)، فلمّا لاحظ تأثر الماء في مجراه قاده ذلك الى التعبير عن الحالة الجديدة بإلحاق حرف إلى الأصل، وهكذا حصلت أفعال خرب، وخرم، وخرج... للتعبير عن تبدّلات الماء في مجراه.

أو: إنّ تلك التحوّلات الاشتقاقية تحدث نتيجة الانتقال من حرف الى شقيقه في المخرج، فمن صوت (تر) الذي هو صوت سقوط الماء متقطّعاً استحدث الذهن العربي فعل (در)، ومنه (ذر)، فقد انتقل الذهن من حرف (ت) إلى شقيقه بالمخرج (د)، ومن صوت (د) إلى شقيقه بالمخرج (ذ)... الخ^(١٠).

يدلّل السيوطي على تناسب الألفاظ لموضوعاتها الطبيعية عبر استحضاره مجموعة منها، مثل: «الجرجرة بالجيم: صوت جرع الماء في جوف الشارب، والخرخرة بالخاء: صوت تردّد النفس في الصدر وصوت جري الماء في مضيق، والدردرة: صوت الماء في بطون الأودية وغيرها إذا تدافع فسمعت له صوتاً، والغرغرة: صوت ترديد الماء في الحلق من غير مَجّ ولا إساعة، والوعوعة: صوت نباح الكلب إذا ردّده، والكهمكة: صوت ترديد البعير هديره، والوكوكة: هدير الحمام، والزعزعة بالزاي: اضطراب الأشياء بالريح... الخ»^(١١).

ثمّ يُعقّب على ذلك قائلاً: «فانظر إلى بديع مناسبة الألفاظ لمعانيها، وكيف فاوتت العرب في هذه الألفاظ المقترنة المتقاربة في المعاني، فجعلت الحرف الأضعف فيها

والألين والأخفى والأسهل والأهمس لما هو أدنى وأقل وأخف عملاً أو صوتاً، وجعلت الحرف الأقوى والأشد والأظهر والأجهر لما هو أقوى عملاً وأعظم حساً^(١٢).

تكمن نقاط قوة هذه النظرية في:

أولاً: عنصر الاشتقاق الذي يُثبت أنَّ كثيراً من كلمات اللغة الإنسانية انحدرت عن أصوات أو صفات أو أفعال طبيعية، ثم تطوّرت لاحقاً؛ فإنَّ كلمة: (الخيل) يُشتق منها (الخيلاء)، و (الجبانة) بمعنى الصحراء يُشتق منها (الجبن) وأنَّ من «سفهاء الطعنة: أسرع منها الدم وجفّ تبيء السفاهة»^(١٣)، الى غير ذلك من الدلالات المجردة التي انحدرت إلينا من المحسوسات.

إنَّ هذه الاشتقاقات تُؤكّد توظيف الإنسان لدلالات الموجودات الطبيعية وإيجائاتها في بناء قاموسه اللغوي ممّا يجعل فكرة محاكاة الأصوات الطبيعية أمراً مقبولاً.

قال ابن جني: «قال الخليل: كأنهم توهّموا في صوت الجندب استطالة ومدّاً فقالوا: صرّ، وتوهّموا في صوت البازي تقطيعاً فقالوا: صرصر، وقال سيبويه في المصادر التي جاءت على الفعلان: إنّها تأتي للاضطراب والحركة، نحو: النقران والغلبان والغثيان، فقابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال»^(١٤). وقد قدّم ابن جني لهذا المطلب بالقول «إعلم أنّ هذا موضع شريف لطيف، وقد نبّه عليه الخليل وسيبويه، وتلقّته الجماعة بالقبول له والاعتراف بصحته»^(١٥).

ويُرجع بعض الأصوليين سرّ الاشتقاق هذا الى اتّحاد اللفظ والمعنى، فاللفظ نفس المعنى، ودلالته دلالة الشيء على نفسه، لكن في ظرف الاعتبار وبحكم الوهم؛ «ولهذا السبب ربّما سرى بعض أوصاف أحدهما الى الآخر من حسن أو قبح أو خير أو شرّ، ومن هنا يؤخذ باب التطيّر والتفأل كما يُتطيّر من الغراب؛ لاشتقاقه من الغربة، ومن

شجرة البان؛ لأنه من البين والفرقة، والعرب كانت تتشأم من العطسة؛ لأنهم كانوا يتشأمون من حيوان يُسمّى عاطوساً، فهذه وأمثالها صفات سرت من معنى الى لفظ، وربما ذهب الأمر الى غايات بعيدة»^(١٦).

ثانياً: إنّ ما تُقرّره هذه النظرية بصدد اللغة الإنسانية في مراحلها الأولى يتفق مع ما يُقال عن خصائص اللغات في الأمم البدائية، ففي هذه اللغات تكثر المفردات التي تشبه أصواتها أصوات ما تدلّ عليه، ولنقص هذه اللغات وسذاجتها وإبهامها وعدم كفايتها للتعبير لا يجد المتكلمون بها مناصاً من الاستعانة بالإشارات اليدوية والجسمية في أثناء حديثهم؛ لتكملة ما يُفتقر إليه من عناصر وما يعوزه من دلالة، ومن المقرّر أنّ هذه الأمم لبُعدها عن تيارات الحضارة، وبقائها بمعزل عن أسباب النهضة الاجتماعية، تمثل إلى حدّ كبير النظم الإنسانية في عهدها الأولى^(١٧).

ويذهب الدرس الأصولي الحديث إلى أبعد من ذلك، ويُسجّل فطرية الوضع اللغوي وكونه مقوماً للإنسانية الإنسان، ومادام أنّ «الفطري لا يتغيّر بتغيّر العصور والحضارات والمجتمعات، فيمكن استكشاف كيفية بداية اللغة وتطورها من خلال تحديد حقيقة الوضع في العصر الحاضر»^(١٨).

ثالثاً: لغة الطفل؛ فإنّ المشاهد منه تعبيره عن مسمّياتٍ عدّةٍ بعبائر تُشتقّ من المسموعات التي يُصادفها في حياته، والمراحل التي تُقرّرها النظرية بشأن اللغة: «تتفق في كثير من وجوها مع مراحل الارتقاء اللغوي عند الطفل، فقد ثبت أنّ الطفل في المرحلة السابقة لمرحلة الكلام يلجأ في تعبيره الإرادي إلى محاكاة الأصوات الطبيعية، أصوات التعبير الطبيعي عن الانفعالات، أصوات الحيوان، أصوات مظاهر الطبيعة

والأشياء.. فيُحاكي الصوت قاصداً التعبير عن مصدره، أو عن أمر يتصل به، وثبت كذلك أنه في هذه المرحلة وفي مبدأ مرحلة الكلام يعتمد اعتماداً جوهرياً في توضيح تعبيره الصوتي على الإشارات اليدوية والجسمية، ومن المقرر أنّ المراحل التي يختارها الطفل في مظهر ما من مظاهر حياته تُمثل المراحل التي اجتازها النوع الإنساني في هذا المظهر^(١٩).

أما ما يُمكن أن يكون ضعفاً في هذا الاتجاه فهو:

أولاً: إنّ اللغات في وضعها الراهن لا تكاد تشتمل إلا على قدر ضئيل جداً من تلك الكلمات الواضحة الصلة بين اللفظ والمدلول، هذا إلى أنّها قد تختلف باختلاف اللغات حتى في الفصيطة الواحدة، فليس لخرير الماء أو حفيف الشجر أو مواء الهر أو نباح الكلب في لغات البشر كلمات مشتركة في لفظها أو بعض لفظها^(٢٠).

إنّ القول بمحاكاة الإنسان أصوات الطبيعة في ألفاظه وتعبيره يُحتم أن تكون كلماته عابرة لحدود الزمان والمكان بحيث تُمثل عنصر اشتراك بين لغات البشر، بيد أنّ هذا الأمر لم يحدث، فالمتيسر من الكلمات التي يوجد بين لفظها ومعناها صلة ما داخل اللغة الواحدة أو اللغات المتعددة لا يكفي لتأسيس نظرية أو إضفاء طابع العمومية على الأساس المدعى في الوضع اللغوي «فضلاً عن هذا فإنّ النظرية تعجز عن أن تُفسّر لنا كيف استغلّ مبدأ (حكاية الصوت) في آلاف الكلمات التي لا نرى الآن أية علاقة بين معناها وصوتها. ما العلاقة بين لفظة إبريق ومعناها؟ وما العلاقة بين لفظة المنضدة ومعناها؟ ما العلاقة بين لفظ الكتاب ومعناه... لخب^(٢١).

ويبدو أنّ التغيّر اللغوي واختلاف اللغات وتعددها لا يصلح أن يكون جواباً لهذا الإيراد؛ لأننا نلاحظ انقطاعاً بين مسيرة الكلمة المفترض أخذها من الصوت الطبيعي،

وبين ما انتهت إليه أخيراً إلى حدّ فقدان الرابط، فضلاً عن أنّ التغيّر والتبدّل لا يُمكن أن يكون بدرجة تكاد تنعدم معها الكلمات الواضحة الصلة بين لفظها ومدلولها.

ثانياً: إنّ الإنسان ومنذ وجد في هذه الحياة ووعى نفسه وما حوله نشأ لديه ما يُمكن تسميته بـ (الحوار الداخلي) أي (من الذات الى الذات)، وهذا الحوار يأخذ منحى اللغة الباطنية، ويتّسع للقضايا المعنوية، كالحب والكراهية والشوق و...الخ، ولا يُحتمل أن يكون ذلك الحوار قد بقي متأخراً إلى ما بعد وقت وضع الألفاظ الذي تفترضه هذه النظرية.

لقد شبّه دوسوسير الفكر بكتلة غير متميّزة لا شكل لها عند إغفال التعبير عنه بالكلمات، وهو يؤمن بما اتفق عليه الفلاسفة وعلماء اللغة من أنّه «لولا الإشارات لما استطعنا أن نميّز تمييزاً واضحاً ثابتاً بين فكرتين، فلولا اللغة أصبحت الفكرة شيئاً مبهماً غير واضح المعالم. إذاً لا توجد أفكار يسبق اللغة وجودها، ولا تتميّز هذه الأفكار قبل ظهور اللغة»^(٢٢).

لعلّ الأمر نفسه نجده عند الدرس الأصولي الحديث الذي يُميّز بين لونين من الحركة الذهنية:

١ - حركة الاستنتاج.

٢ - حركة الاستمتاع والاستذكار.

ويعتقد أنّ اللون الأوّل من الحركة عبارة عن حركة تصديقية يعقبها جزم واعتقاد؛ لتضمّن عملية انتقال من المقدمات إلى النتائج، كما هو ملاحظ في حلّ المسائل الرياضية مثلاً. «وقد ذكر ابن سينا والمحقق الطوسي في شرح الإشارات أنّ هذه الانتقالات الذهنية تكون بألفاظ ذهنية»^(٢٣).

ثالثاً: إنّ الإنسان يمرّ بانفعالات وحالات وجدانية، من خوف وتعجب وألم وحبّ وكراهية... يُصدر معها أصواتاً ذات دلالات منسجمة مع طبعه، ومن البعيد أن يتأخّر تعبيره عن أمثال تلك المواقف المتقدّمة إلى وقت نضجه بحيث يصير قادراً على محاكاة الأصوات الطبيعية؛ فإنّ أصوات التعبير الوجداني أو ما يُعرف بـ (الأصوات الوجدانية) أو (الأصوات الفطرية) موجودة عند الطفل حتى قبل مرحلة التقليد والمحاكاة، وهذا النوع من الأصوات «يصدر منه بشكل غير إرادي وبدون سابق تجربة، ولا تعليم ولا تقليد»^(٢٤)، وليس أدلّ على فطريته وعدم توقفه على المحاكاة أنّه يظهر حتى عند الطفل الذي يولد أصمّ.

ومن ثمّ لا يفهم لماذا لم تكن تلك الأصوات أساساً للتعابير اللغوية مع أنّ وجودها يسبق انفتاح الإنسان على ما حوله من أصوات الطبيعة؟

يذهب بعض الأصوليين الى أنّ الأصوات ذات الدلالات الطبعيّة المتقدّمة هي الخطوة الأولى في عملية اقتران اللفظ بمعنى خاصّ التي انفتح عليها الإنسان الأوّل؛ فأنّج ذلك بالآخر علاقة لغوية «وقد يكون من هذا القبيل كلمة (آه) إذا كانت تخرج من فم الانسان بطبيعته كلّما أحس بالألم، فارتبطت كلمة (آه) في ذهنه بفكرة الألم، فأصبح كلّما سمع كلمة (آه) انتقل ذهنه إلى فكرة الألم.

ومن المحتمل أنّ الإنسان قبل أن توجد لديه أيّة لغة قد استرعى انتباهه هذه العلاقات التي قامت بين الألفاظ من قبيل (آه) ومعانيها نتيجة لاقتراح تلقائيّ بينهما، وأخذ يُنشئ على منوالها علاقات جديدة بين الألفاظ والمعاني»^(٢٥).

ربّما يكون هذا أو غيره هو من دفع بعض الدارسين الى دمج هذه النظرية بما بعدها وجعلها نظرية واحدة قائلاً: «تقرّر أنّ اللغة الإنسانية نشأت من الأصوات الطبيعية،

التعبير الطبيعي عن الانفعالات، أصوات الحيوان، أصوات مظاهر الطبيعة، الأصوات التي تُحدثها الأفعال عند وقوعها، كصوت الضرب والقطع والكسر... إلخ»^(٢٦).

الثانية: نظرية الأصوات الانفعالية:

ومفاد هذه النظرية أنَّ الكلمات الأولى للغة البشرية بدأت بالأصوات التي نطق بها الإنسان بشكل غريزي معبراً عن انفعالاته الخاصة من تآلم أو تعجب أو سرور أو حزن أو استغراب أو تأفف، «ومثال هذا: لفظة (تأفف) التي استعملناها نحن. عندما يتأفف الألماني يقول (Pfui)، وعندما نتأفف نحن نقول (أف) أو (أوف)، وعندما نتحسّر أو نتلهّف نقول (وي)، وهي لفظة ترد في جميع اللغات السامية. ويتبعها عادة حرف الجر (ل) فيقال (وي ل)، وعلى ممر الزمن امتزجت الكلمتان وصارتا كلمة واحدة (ويل)، كما امتزج اسم الموصول (ما) مع حرف الجر (ل) فاصبح (مال)»^(٢٧).

ويرى بعض الباحثين أنَّ هذه النظرية تعتمد على أصلٍ موضوعي ومسلّمة قبلية تتلخّص «بما نادى به داروين في نظرياته المشهورة الخاصة بتطوّر الكائنات الحيّة، فقد بيّن داروين أنَّ الإنسان لا يعدو أن يكون تطوّراً لأرقى الأجناس من الحيوان... ولذلك ربط داروين بين النشأة اللغوية للإنسان وبين الأصوات الغزيرية والانفعالية من آهات أو تأوّهات وأصوات الدهشة والتعجب، وجعلها جميعاً الأساس الأوّل الذي منه استمدّت اللغة الإنسانية نشأتها»^(٢٨).

والإنصاف يقتضي القول إنّ هذه النظرية لا تدور وجوداً وعدماً مدار (نظرية داروين)، وبالتالي يُمكن الغمز فيها من جهة حدسية النظرية وعدم تماميتها؛ فإنّ الأصولي واللغوي الشهير الرضي الاسترآبادي [ت= ١٢٨٨ هـ] ذكر ما يُقارب هذه النظرية حدّ التطابق. يقول الرضي: «اعلم أنّ الألفاظ التي تسمّيها النحاة أصواتاً على ثلاثة

أقسام... وثانيها: أصوات صادرة عن فم الإنسان غير موضوعة وضعا، بل دالة طبعاً على معانٍ في أنفسهم، كـ (أَف) و (تَف)؛ فإنَّ المتكرّره لشيء يُخرج من صدره صوتاً شبيهاً بلفظ (أَف)، ومن يبرزق على شيء مستكره يصدر منه صوت شبيه بلفظ (تَف)، وكذلك (آه) للمتوجّع أو المتعجّب؛ فهذه وشبهها أصوات صادرة منهم طبعاً، كـ (أَح) لذي السعال؛ إلا أنّهم لما ضمّنوها كلامهم لاحتياجهم إليها نسقوها نسق كلامهم وحركوها بتحريكه، وجعلوها لغات مختلفة...»^(٢٩).

فالمحقق الاسترآبادي يُثبت لتلك الأصوات دلالة طبعية على معاني نفسية عند الناطقين بها، إلا أنّه ينفي عنها صفة الوضع في تدليل واضح على غياب عنصر الإرادة المعتبر في عملية الوضع، وهو أمر نجده حاضراً في الاعتراض الأساسي على هذا النظرية من قبل المحدثين القائلين بأنّ هذه الأصوات فجائية منعزلة عن الكلام أو التكلّم الذي يصدر عن المرء بصورة إرادية، فبينها وبين الكلمات فجوة تجعلنا نعدّ تلك الأصوات صورة سلبية للكلام، فليست تصدر عن المرء إلا حين يأبى الكلام...»^(٣٠).

يُرجع الرضيّ الاسترآبادي عملية تطوّر تلك الألفاظ الطبيعية الى تضمينها الكلام، وبالتالي جريان قانونه عليها، وهو أمر يلتقي مع نظرية الأصوات التعجّبية مع فارق واحد هو أنّ التغيير عند الرضيّ جاء بتأثير نسق الكلام وتحريكه بينما هو عند النظرية المذكورة بفعل (ممر الزمن) من غير أن تكون هناك قاعدة واضحة له.

يُعلل العلامة محمّد حسين الطباطبائي في حاشيته على الكفاية الكثرة اللفظية في أوّل النشأة الإنسانية باختلاف الصوت في القضايا الوجدانية والانفعالية، فهو يرى «أنّ الإدراكات الوجدانية كالمحبّة والعداوة والشوق والكراهية والغضب وغير ذلك على اختلافها تُوجب اختلافاً في الصوت بالضرورة، وهذا أوّل ما يحصل به الاختلاف

في الأصوات التي هي الألفاظ، وباختلافها يحدث الاختلاف والكثرة اللفظية...
الخ»^(٣١).

وهو أمر لا نعدم وجود مثله أو ما يقاربه في الدراسات اللغوية الحديثة؛ فإنّ فندريس يذكر ميل «بعض علماء اللغة الذين هم علماء نفس في الوقت عينه إلى الاعتقاد بأنّ اللغة الانفعالية تسبق اللغة العقلية دائماً عند الطفل. وعندهم أنّ الذكاء لا يستطيع تحويل الإحساسات والانفعالات إلى أفكار إلا تدريجاً، وأنّ الفكرة تخرج من العناصر الانفعالية دون أن تُقصيها إقصاء تاماً، وأنه يتكوّن في داخل اللغة الفجائية التي هي انفعالية محضة نواة صلبة تنمو شيئاً فشيئاً كلما ازدادت الأجزاء المحيطة بها صلابة، وهذه هي اللغة المصطلح عليها أو النحوية، وتبقى هذه متداخلة في الأخرى، تستمدّ منها غذاءها باستمرار دون أن تصل إلى إنضاجها بآية حالة...»^(٣٢).

أبتليت نظرية الأصوات الانفعالية - مضافاً إلى ما تقدّم - بما أبتليت به سابقتها من الجزئية وفقدان الشمولية في تفسير نشأة أكثر الألفاظ؛ «لأنّه إذا استطاعت نظرية كهذه أن تُفسّر بضعة ألفاظ فإنّها تعجز عن تفسير ألوف الألفاظ التي لا نرى كيف يُمكن أن تكون في أساسها تعجّبية عاطفية أو مشتقة من عناصر تعجّبية عاطفية، ما علاقة لفظ الحبّ والبغض والولاء والفيل والحصان والإنسان بالأصوات التعجّبية العاطفية؟! ليس هناك من علاقة ظاهرة»^(٣٣).

على أنّ تلك الشبهات والتأوهات - الوجدانية - لا تعدو أن تكون أصواتاً عُرفية تختلف باختلاف الشعوب والأمم، فصوت الدهشة عندنا هو (ah)، وليس (oh) كما هو الحال عند الانجليز الذين استقى منهم داروين ملاحظته، فلكلّ شعب صوت خاصّ عند البكاء أو الأنين أو الدهشة أو الازدراء ونحوها من الانفعالات الغريزية^(٣٤).

هكذا قيل، إلا أنّ هذا الاعتراض الأخير يُمكن المناقشة فيه من جهة أنّ الأصوات الانفعالية وبحكم وجدانيتها ظاهرة مشتركة بين الشعوب والأمم، بيد أنّ طرق التعبير عن تلك الانفعالات أمر مختلف من بيئة الى أخرى، بمعنى أنّ التعبير كمتوالية صوتية يكون واحداً بين الجميع إلا أنّ التنسيق الشكلي بين أصوات المتوالية قد يخضع لتغاير الأعراف وتنوعها، فضلاً عن إمكانية تطوّر تلك التعبيرات عن أصلها الأوّل تبعاً للسياقات اللغوية والثقافية والاجتماعية الحاكمة على هذه البيئة أو تلك؛ فإنّه قد تقدّم مثلاً أنّ: (وي) وهي لفظة ترد في جميع اللغات السامية، ويتبعها عادة حرف الجرّ (ل)، فيُقال (وي ل)، وعلى ممرّ الزمن امتزجت الكلمتان وصارتا كلمة واحدة (ويل)... وفي الانجليزية القديمة لفظة تدلّ على التحسّر والتلهّف شبيهة بلفظة (ويل) وهي (la - Wa) «(٣٥).

إنّ نفس المعارضين على هذه النظرية يعترفون باحتواء الأصوات الانفعالية على عناصر صوتية، غاية الأمر أنّهم ينفون وجود تلك العناصر في كلام البشر ويُدلّلون على ذلك بأمثال الأصوات اللينة المهموسة، ومثل (Clieks) التي تنشأ مع الشهيق، أي: أثناء دخول الهواء الى الفم والرئتين.

وهذا الأمر لو تمّ فإنّه لا يهدم أصل القول بالأساس الانفعالي للغة، نعم يبقى الكلام في البحث عن السرّ الكامن وراء الاختلاف في التعابير الانفعالية من بيئة الى أخرى، وهو موضوع آخر.

ومما يُعزّز ما قلناه قبل قليل ما تحدّث به الدكتور علي عبد الواحد وافي عمّا أسماه بـ (الأصوات الوجدانية) أو الأصوات الفطرية الموجودة عند الطفل حتى قبل مرحلة التقليد والمحاكاة التي يمرّ بها، وهذا النوع من الأصوات يصدر منه بشكل غير إرادي

وبدون سابق تجربة ولا تعليم ولا تقليد أثناء تلبّس الطفل بحالة انفعالية، كالأصوات التي تصدر منه في حالات الخوف والألم والجوع والفرح والغضب... ومختلف أنواع الصراخ الوجداني.

«ويتألّف هذا النوع من أصوات مبهمة (تشبه أصوات الحيوان وأصوات مظاهر الطبيعة)، وأصوات لين (وهي التي نرّمز إليها بحروف المدّ)، مختلطة أحياناً ببعض أصوات ذات مقاطع (وهي التي نرّمز إليها بالحروف الساكنة)»^(٣٦).

ومن البين أنّ الاصوات الوجدانية عند الطفل في هذه المرحلة لا تُمثل انعكاساً أو ارتداداً للعُرف الذي يعيشه؛ فإنّ ذلك إنّما يظهر في مرحلة لاحقة يُحاكي فيها الطفل أصوات الأشياء، ممّا يقتضي أصالة و (ذاتية) الصوت الوجداني أو الفطري، غاية الأمر أنّه قد يتأثّر - كما قلنا - شكلياً ببيئته التي تكتنفه أحداثها.

الثالثة - نظرية الاستعداد الفطري:

واضع هذه النظرية اللغوي الألماني: ماكس مولر (Max Mueller)، ودعاها نظرية (دنج دونج Ding Dong)، وهي تُرجع نشأة اللغة الى غريزة زوّد بها أفراد النوع الإنساني، تحمل كلّ فرد على التعبير عن كلّ مدرك حسي أو معنوي بكلمة خاصّة به تماماً، كما تحمل غريزة التعبير الطبيعي عن انفعالات الإنسان على القيام بحركات وأصوات خاصّة في الحالات الانفعالية.

ويحتمل بعض الباحثين أن يكون السبب «الذي دعا (ماكس مولر) إلى وضع هذه النظرية ملاحظة الأطفال في حياتهم اليومية الحرّة، التي تدلّ على أنّهم تواقون إلى وضع أسماء للأشياء التي يرونها ولا يعرفون لها أسماء، وأنّهم يبتكرون أسماء لم يسمعوها

من قبل إرضاء لرغبتهم الفطرية في التكلم والتعبير عن أغراضهم، فاستنبط من ملاحظته هذه أنّ الإنسان مزود بتلك القوة التي تنشأ عنها الألفاظ»^(٣٧).

وعلى نفس الوزن تسميته «نظريته هذه، بنظرية (دنج دونج) إنّما كان يُريد أن يُشبه هذه القوة الفطرية بلولب الساعة الملتفّ في باطنها، ويُشبه حوادث الزمن ببندول الساعة الذي يتحرّك فيُخرج بتحركه القوة الكامنة في الساعة التي ينطوي عليها اللولب، فالزمن ومقتضيات الأحوال هي التي تُخرج هذه المقدرة من حيّز القوّة إلى حيّز الفعل؛ وكأنّ النفس البشرية مخزن ممتلئ بالألفاظ، ينفتح شيئاً فشيئاً بمفتاح الزمن ومقتضيات الحياة الواقعية»^(٣٨).

بحسب هذه النظرية فإنّ الفضل يعود الى الغريزة في اتّحاد المفردات وتشابه طرق التعبير عند الجماعات الإنسانية الأولى، وبالتالي أدّى ذلك الى التفاهم بين الأفراد.

استمدّ ماكس مولر أدلته من أصول الكلمات في اللغات الهندية الأوروبية، فقد ظهر له أنّ مفردات هذه اللغات جميعها ترجع الى خمسمئة أصل مشترك، وأنّ هذه الاصول تُمثّل اللغة الأولى التي انشعبت منها الفصيطة اللغوية المتقدّم ذكرها، ومن هنا نظر إليها على أساس أنّها تُمثّل اللغة الإنسانية في أقدم عهودها. فقد أظهر تحليل هذه الأصول دلالتها على معانٍ كلّية، وأنّه لا تشابه مطلقاً بين أصواتها وما تدلّ عليه من فعل أو حالة.

إنّ دلالتها على معانٍ كلّية يستبطن بطلان نظرية الوضع؛ لحاجة الوضع نفسه الى وسيلة يتمّ التفاهم بها مقدّمة لتحقيقه، وهذه الوسيلة لا تخلو من أحد افتراضين:

أ - اللغة الصوتية، وهذا غير معقول؛ لأنّ المفروض أنّ المتواضع عليه هو أوّل ما نطق به الإنسان من هذه اللغة، فكيف تتحقّق هذه الوسيلة قبل عملية الوضع، وقبل وجود المتواضع عليه؟!

ب - لغة الإشارة، وهذا أيضاً كسابقه غير محتمل؛ لأنّ وجود الألفاظ التي تدلّ على معانٍ كلّية وأمور معنوية يجعل من المتعذّر استخدام الإشارة الحسّية للدلالة عليها. إنّ خلوّ تلك اللغات من شائبة التشابه بين أصواتها يُدلّل بما لا يدع مجالاً للشكّ على أنّ اللغة الإنسانية لم تنشأ من محاكاة الإنسان لأصواته الطبيعية الانفعالية، ولا أصوات الحيوانات والأشياء، كما تقدم في بعض النظريات^(٣٩).

يعتقد بعض الباحثين بأنّ أصحاب هذه النظرية يُؤكّدون على أنّ هناك صلة وثيقة بين ما ينطق به المرء من أصوات، وبين ما يدور في خلدّه من أفكار، ويرون «أنّ كلّ أثر خارجي يتأثر به المرء يستلزم النطق ببعض الأصوات... أي: إنّهم يتصوّرون أنّ المرء يرى الأشياء أو الحوادث فيتأثر بها، ويتبع هذا التأثير بصورة آلية حتمية أن ينطق بالأصوات، أي: إنّ الألفاظ لا تعدو أن تكون صدى لتلك المؤثرات الخارجية...»^(٤٠).

وهو أمر لم يظهر لنا من خلال المصادر التي بين أيدينا، ويبدو أنّ تأكيد أصحاب النظرية على وجود غريزة تدفع باتجاه الكلام تماماً كما تحمل غريزة التعبير الطبيعي عن الانفعالات الإنسان على القيام بحركات وأصوات خاصّة في الحالات الانفعالية، هو الذي أظهر النظرية بمظهر الإلجاء والحتمية، وإلا فإنّ بين الحتمية والاستعداد الفطري مسافة كبيرة.

كما أنّ تسمية بعض الباحثين هذه النظرية بـ (نظرية محاكاة الأصوات الطبيعية) والتي مفادها: «إنّ جرس الكلمة يدلّ على معناها... وقد أشار العرب إليها أيضاً بطريقة

غير مباشرة عندما أشاروا الى أنّ للحروف معاني...»^(٤١) أمور لم تستنب لنا مضامينها، إن لم نقل إنّها خلاف مضمون النظرية، اللهمّ إلا إذا قلنا إنّ المقصود بذلك هو ما سجّله (أهل التكسير والحروف) عن طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى، لكن سيأتي أنّ بين الأمرين مسافة.

لقد نُوقشت النظرية بنقاشات عديدة بعضها لم يحلّ من تأمل، واستعراضها يُوجب التطويل^(٤٢).

بين النائيين وماكس مولر:

اللافت في هذه النظرية هو أنّها تتضمن تشابهاً - من وجوه متعددة - مع مختارات جملة من الأصوليين حول نشأة اللغة.

لقد ظهر قبل قليل أنّ نظرية ماكس مولر ترجع نشأة اللغة الى (غريزة أو فطرة) تدفع الإنسان تُجاه التعبير، وهو أمر يلتقي والى حدّ كبير مع ما تقدّم عن المحقق النائيين، غايته إنّ الشيخ النائيين يُرجع الوضع الى الإلهام الإلهي بمعناه العامّ والذي يقترب في أكثر تفاصيله من (الغريزة أو الاستعداد الفطري) اللذين تحدّث عنهما ماكس مولر؛ إذ يحصر النائيين عملية الوضع بـ: «إمّا بوحى منه إلى نبي من أنبيائه، أو بإلهام منه إلى البشر، أو بإبداع ذلك في طباعهم، بحيث صاروا يتكلّمون ويبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم، حسب ما أودعه الله في طباعهم...»^(٤٣).

وكما رفض ماكس مولر نظرية الوضع بمعناها التقليدي رفضها النائيين أيضاً، والاثنتان يلتقيان في بعض حجج الرفض، فماكس مولر يُبطل الوضع من جهة أنّه «يتوقف هو نفسه على وسيلة يتفاهم بها المتواضعون، وهذه الوسيلة لا يُعقل أن تكون

اللغة الصوتية؛ لأنّ المفروض أنّ المتواضع عليه هو أوّل ما نطق به الإنسان من هذه اللغة...»^(٤٤).

بينما يتساءل الشيخ النائي «عن الخلق الأوّل كيف كانوا يُبرزون مقاصدهم بالألفاظ، مع أنّه لم يكن بعد وضع وتعهّد من أحد؟!»^(٤٥).

تقدّم عن نظرية ماكس مولر إبطالها جميع الفروض التي تتحدّث عن نشأة اللغة من محاكاة لأصوات الطبيعة أو التعابير الانفعالية أو غير ذلك، وهي بإبطالها تأدية المعاني عبر الإشارة تحصر الأمر بضرورة الألفاظ، بحيث يكون الإنسان مجبّولاً على التعبير اللفظي.

والشيخ النائي وإن لم يسلك نفس المسالك التي سلكها ماكس مولر في إثبات لا بدّية التعبير اللفظي، إلا أنّه انتهى الى نفس النتيجة عبر تأكيده على حتمية التعبير اللفظي في قوام الحياة الاجتماعية؛ «لأنّ الحاجة إلى تأدية المقاصد بالألفاظ يكون ضرورياً للبشر، على وجه يتوقف عليه حفظ نظامهم...»^(٤٦).

الملاحظ عند التأمّل في نظرية ماكس مولر هو نزوع صاحبها نحو المنهج العقلي في إبطال الفروض التي تقف في وجه الخلوص الى نتيجته المدّعاة، خصوصاً في إبطاله نظرية الوضع والمحاكاة، ونفيه أن تكون الإشارة لغة تعبيرية أولى؛ فإنّ ذلك كلّه قاده الى القول: «وإذا بطل أنّ اللغة الإنسانية كانت نتيجة تواضع، وبطل كذلك أنّها نشأت من محاكاة لأصوات الإنسان الطبيعية وأصوات الحيوانات والأشياء، لم يبقَ إذن تفسير معقول لهذه الظاهرة غير التفسير السابق ذكره، وهو أنّ الفضل في نشأة اللغة يرجع الى غريزة زوّد بها الإنسان في الأصل للتعبير عن مدركاته بأصوات مركّبة ذات مقاطع، كما زوّد باستعداد فطري للتعبير عن انفعالاته بحركات جسمية وأصوات بسيطة»^(٤٧).

وقد تقدّم عن المحقق النائي سلوكه نفس السبيل في تشييد نظريته الخاصّة؛ حيث سمعنا مقولات ذات نزعة عقلية من قبيل: (الترجيح بلا مرجّح)، (محال عادة)، (بداهة عدم تناهي الألفاظ بمعانيها)، (استحالة إحاطة البشر بالألفاظ والمعاني)... الخ.

تقدّم أيضاً - عند الحديث عن تفاصيل نظريتنا موضوع الحديث ذكر ما احتمله بعض الباحثين سبباً «... دعا ماكس مولر إلى وضع هذه النظرية، ملاحظة الأطفال في حياتهم اليومية الحرّة، التي تدلّ على أنّهم تواقون إلى وضع أسماء للأشياء التي يرونها ولا يعرفون لها أسماء، وأنّهم يبتكرون أسماء لم يسمعوها من قبل إرضاء لرغبتهم الفطرية في التكلّم والتعبير عن أغراضهم، فاستنبط من ملاحظته هذه أنّ الإنسان مزوّد بتلك القوّة التي تنشأ عنها الألفاظ»^(٤٨).

إنّ هذا مضمون يقترب كثيراً ممّا أفاده الشيخ حسين الحلّي أحد مبرّزي طلبة الميرزا النائيني في مسألتنا المبحوث عنها، فالحلي يعوّل على توقّر عنصر الإرادة من عدمه في مسألة الوضع للتدليل على أنّه ليس بمعنى واحد بين الأمم البدائية والمتحضّرة «فهو لدى البشر في بدء تكوينهم لم يكن سوى تعبير لا شعوري عن حاجة من الحاجات يصدر عنه، كما يصدر أيّ صوت من أيّ حيوان، و كما يصدر البكاء منه عند ما يحسّ بما يدعوه إلى الألم والبكاء. فالبكاء في حقيقته تعبير عن الألم، كما أنّ الألفاظ تعابير عن معانيها، ومثل هذا التعبير لا يسبق بتصور»^(٤٩).

واستحضاره للأمثلة المتقدّمة يُثبت أنّه يتبنّى صدور الكلام عن الإنسان بصورة (غرائزية) تماماً، كما هو الأمر في الحيوان الفاقِد للإرادة، وفي أفعالنا الوجدانية التي نجد أنفسنا مدفوعين إليها بصورة قد تكون غير اختيارية.

إنَّ هذا النصَّ يُؤكِّد على الطابع الفطري لتأدية المعاني عبر الألفاظ، وهو يتوافق ولا شكَّ مع الكلام المتقدِّم عن ماكس مولر وإلى حدِّ بعيد، بيد أنَّه يُثبت الدافع الفطري لوضع الألفاظ للمعاني، وليس فيه ما يشبه (القاموس اللغوي الغريزي) الذي قيل إنَّ مولر يعنيه.

ولعلَّ الأمر يزداد وضوحاً عند مراجعة تعليق الشيخ حسين الحلِّي على كلام أستاذه النائيني في خصوص الدعامة الأولى من نظريته التي تتحدَّث عن الإلهام الإلهي في مسألة الوضع: «هذا هو الصحيح الذي لا ريب فيه؛ إذ ليس في البين جعل لفظ لمعنى ثمَّ يتبعه الاستعمال ليكون ذلك سبباً في كون اللفظ حقيقة في المعنى، بل إنَّ سبب ذلك هو ما أُفيد من إلهام الله تعالى حسبما أودع في الإنسان من فطرة التكلُّم المعبر عنها في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾»^(٥٠)،^(٥١).

جدير بالذكر أنَّ سوسير عالم البنيوية المعروف قد فرَّق بين اللغة الملكة (langage) واللغة المعيّنة (langue). فاللغة الملكة هي مقدرة فطرية بطبيعتها يُزوّد بها كلّ مولود بشري، وهي من أهمِّ السمات الفطرية التي تميّز الإنسان عن الحيوان، أمّا اللغة المعيّنة كالعربية أو الإنجليزية أو الصينية فهي نظام مكتسب متجانس، إنَّها نظام من العلامات قوامه اتِّحاد المعنى بالمبنى، معتبراً اللسان «ملكة طبيعية، واللغة عُرف مكتسب، أو لنقل إنَّها نتاج إجتماعي لملكة اللسان»^(٥٢).

وتعبيره عن اللسان بـ (الملكة الطبيعية) يقترب من نظرية الأصوليين حول كون اللغة نتاج القوة الكامنة في الطبيعة البشرية^(٥٣)، رغم أنَّ تعبير سوسير عن اللغة الملكة لا يُعالج أصل نشأتها وسبب ظهورها؛ فإنَّه يتحدَّث عن مجموعة من العلامات والصيغ والقواعد التي تنتقل من جيل لآخر بعد ظهورها وتحققها، أمّا كيف تحققت؟ ومن أين أتت؟ فهذا حديث ثانٍ توفّر عليه كلام الأصوليين.

الرابعة - نظرية النطق الجماعي أو الاستجابة الصوتية للحركات العضلية:

وتُعرف بـ (ho - he - yo)، وهي المقاطع الطبيعية التي يتفوّه بها الإنسان عندما يستعمل أعضاء جسمه في العمل اليدوي؛ فكأنّ هذه الأصوات التي يُخرجها عفويّاً عند القيام بعمل عضلي عنيف تحقّف شيئاً من حدّة العمل. ومن هذا القبيل أغنية المجدفين على نهر الفولغا، وأنت إذا وقفت الى جانب عامل يقطع صخراً أو شجرة، أو إذا راقبت حدّاداً أو مجدّفاً أو رجلاً يرفع حملاً فإنّك تسمع أصواتاً تُرافق حركاته، وفي الحداء وفي الرقص الإيقاعي تسمع أصواتاً تتلاءم والحركات الجسمية^(٥٤).

ويرى أصحاب هذا الرأي أنّ اللغة نشأت حين اجتمع الإنسان بأخيه الإنسان، ولم تنشأ عنه وهو منفرد منعزل، وبهذا يربطون بين نشأة اللغة وتكوّن المجتمع الإنساني، ويوثقون بين اللغة والمجتمع.

ولعلّ أهمّ ما تمتاز به هذه النظريات أنّها عاجلت النشأة اللغوية في ضوء المجتمع الإنساني، وربطت بين اللغة والمجتمع ربطاً وثيقاً، في حين أنّ كلّ النظريات الأخرى تفترض أنّ الكلمات الأولى صدرت عن الإنسان المنفرد، ثمّ قلده غيره في نطقه^(٥٥).

يُلاحظ على هذه النظرية:

أولاً: بحكم ربط هذه النظرية بين اللغة والمجتمع، تكون قد عاجلت نشأة اللغة ونوع دلالة مفرداتها على معانيها الخاصة في وقت واحد، إذ «يرى أصحاب هذه النظرية أن تلك الاصوات التي تصدر عن جماعة من الناس في اثناء عملهم المضني لا

تلبث ان ترتبط بالعمل نفسه، وتصبح بمثابة عَلم له ينطقون بها كلما تكرر هذا العمل في الظروف المختلفة، ومثل هذه العبارات الجماعية هي التي بدأ بها الكلام، وهي التي تعد النواة الأولى في النشأة اللغوية»^(٥٦).

وهذه (العملية اللغوية الجماعية) المتكررة الى حدّ ارتباط الأصوات بالعمل نفسه وصيرورتها علماً له هي تعبير آخر عما يُسمّيه الأصوليون بـ (الوضع التعييني)؛ فإنّ الوضع عندهم يُقسّم الى: «الوضع التعييني والتعييني. والأول: هو أن يكون حصول ذلك الربط والاختصاص بوضع الواضع وجعله، كأن يقول: وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى، والثاني: أن يكون حصوله بكثرة استعمال اللفظ في معنى بحيث لا يحتاج الانفهام إلى قرينة»^(٥٧).

ثانياً: أنّ النظرية تفترض تأخّر النطق الإنساني الى وقت العمل الشاق وتكراره مرّات مختلفة الى حدّ تجذّر العلاقة بين الأصوات والعمل نفسه، وهذا كلّ من المنطقي أن يكون متأخراً عن تكوّن المجتمعات، الأمر الذي يستبطن قول النظرية بعدم وجود أداة لفظية تفاهمية بين أبناء الجماعة حتى بعد وجود المجتمع وقبل زمان العمل الشاق.

ثالثاً: تجاوز النظرية مراحل نموّ الانسان ودوراته الحياتية، والتي يكون في بعضها قادراً على التقليد والمحاكاة، إنّها تفترض أنّ الإنسان بقي طيلة تلك المراحل العمرية صامتاً حتى من تعابيره الطبيعية الى وقت اجتماعه بأخيه الإنسان ضمن عمل جماعي شاق، فأطلق فجأة تلك الأصوات العفوية.

رابعاً: لم يتّضح من النظرية السبب الكامن وراء اتّخاذ الأصوات العفوية أثناء العمل الشاق أساساً لاشتقاق عبارات جماعية كانت بمثابة النواة الأولى لنشأة اللغة، مع أنّ

هناك أصواتاً وتعابير انفعالية (طبيعية)، وأخرى (طبيعية) تُرافق الإنسان منذ وجوده وعلى اختلاف مراحل نشأته الفردية والجماعية، يُمكن الاحتكام إليها واتخاذها أساساً للكلام بيسر وسهولة.

خامساً: لم تُبين النظرية كيفية نشأة اللغة من هذه الأصوات العفوية التعبيرية التي تُرافق الجسم؟ ما علاقة الأب والأم والحنان والجمل والجمال وهذه الأصوات التي هي استجابة للحركات الجسمية؟ ليس هنالك من علاقة ظاهرة^(٥٨).

الخامسة - نظرية التطور اللغوي :

وحاصلها: أنّ اللغة الإنسانية تُشابه في تطورها ونموها التطور اللغوي عند الطفل ونموه.

وأصحاب هذه النظرية وفي طليعتهم العالم الدنماركي جيسبرسن (Jespersen) يعتمدون على أسس ثلاثة للخلوص الى نتیجتهم المتقدمة:

١- دراسة مراحل نمو اللغة عند الأطفال.

٢- دراسة اللغة في الأمم البدائية.

٣- دراسة تأريخية للتطور اللغوي.

١- لغة الطفل.

اتخذ علماء اللغة من نظرية (داروين) أصلاً موضوعياً ومسلّمة بحثية حاولوا على ضوءها أن يفسّروا النشأة اللغوية، على أساس الافتراض القائل بمشكلة مراحل نمو اللغة عند الأطفال للمراحل التي مرّ بها الإنسان الأوّل وعددها خمس

مراحل، تكتمل لغته في آخرها فتصبح ذات أصواتٍ ومدلولات، في تأثر واضح بمخرجات نظرية (Darwin) التي أُريد لها أن تُفسّر جميع مناحي الحياة بما فيها الحقل اللغوي.

٢- لغة الأمم البدائية.

والأساس الثاني الذي يستأنس به الباحثون في دراستهم للنشأة اللغوية هو ما نلاحظه الآن من صفات خاصّة في لغات الأمم البدائية.

ويرى هؤلاء الباحثون أنّ لغات هؤلاء الأقوام تُمثل مرحلة قديمة في نموّ اللغات وتطوّرها، وهي لهذا تُلقي ضوءاً على ما كانت عليه لغة الإنسان في العصور السحيقة، ومقارنتها بلغات الأمم المتمدّنة تُرينا الطريق الذي سلكته اللغة في تطوّرها، والعناصر التي تَخَلّصت منها أو أبقت عليها.

ورغم ما قيل في شأن النظرية ونتائجها الموصوفة بالقيّمة إلا أنّ هناك مغالاة في التعاطي مع مراحل نموّ اللغة عند الطفل، وعدم أخذ الفرق بين ظروف الأطفال والظروف التي عاشها الإنسان الأوّل بلحاظ وجود عامل عند الطفل مفقود عند الإنسان الأوّل يتلخّص في تعلّم الطفل من محيطه الخاصّ والعامّ دون توقّر ذلك للإنسان الأوّل، وبالتالي يكون الطفل مقلّداً، والإنسان الأوّل مبتكراً.

على أنّ ثمة مغالاة أخرى ترتبط بالاعتقاد أنّ لغة الأمم البدائية قريبة الشبه من لغة الإنسان الأوّل «فهي مهما التقطناها من بين أحطّ الشعوب في المدنية تُمثل مرحلة متأخّرة نسبياً من مراحل التطوّر اللغوي»^(٥٩).

بين جسبرسن (Jespersen) والسيد الخوئي:

تقدّم عند عرض رأي المحقق النائي في مسألة نشأة اللغة ردّ تلميذه السيد الخوئي عليه، ومما عزّز التلميذ به ردّه على الأستاذ الإحالة الظاهرة في قوله: «ومّا يؤكّد ما ذكرناه: ما نراه من طريقة الأطفال عندما يحتاجون إلى التعبير عن بعض المعاني فيما بينهم؛ فإنّهم يضعون الألفاظ لهذه المعاني ويتعاهدون ذكرها عند إرادة إبراز ما يختلج في أذهانهم من الأغراض والمقاصد، ولا نجدهم يتخلّفون عن هذه الحال، حتى إنّهم لو عاشوا في مناطق خالية من السكان لتكلّموا بلغة مجعولة لهم لا محالة، ولا نعني بالوضع إلا هذا التعهّد وهذا الإلتزام، وإليه أشار تعالى بقوله: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾^(٦٠) ... الخ»^(٦١).

وإذا حاولنا المقارنة بين افتراض جسبرسن في دراسة لغة الطفل وما أحال إليه السيد الخوئي في إجراء التجربة مع طفلين بعد لَمّا يتعلّم لغة محيطهما فسوف ننتهي إلى أنّ ما ذكر في فرض جسبرسن هو تعلّم اللغة وليس اختراعاً لها، أي: أنّه اتّباع لا ابتداء؛ لأنّ الطفل في تجربة جسبرسن يُحاكي ما يسمعه من أبويه أو أبناء محيطه، بينما ما ذكر في إحالة السيد الخوئي واضح في أنّه اختراع للغة من قِبَل الطفلين. والتجربة المماثلة عندما تُجرى على عيّنات أو نماذج وتعطي نتيجة واحدة، يُمكننا تعميمها، والارتفاع بها من مستوى الفرض إلى مستوى النظرية على الأقلّ.

ومن هنا ندرك مدى أصالة رأي السيد الخوئي، ومقدار عمق نظريته العلمية لواقع القضية، ودقّة التزامه بمنهج البحث العلمي، وتطبيقه في المجال المناسب له^(٦٢).

والرأي على ما قيل من أصالته وعمقه يُثبت الأساس الفطري للغة، لا بمعنى أنّها غريزة لغوية - كما تقدّم - بل بما هي نتاج دافع فطري يُؤدّي إلى التعبير اللغوي

لا محالة عند اكتمال مقومات التعبير المادية المتصلة بالأدوات البدنية التي قد يُعبّر عنها بـ (الجهاز اللغوي)، وعدم اعتراضها من عوائق وموانع استثنائية من مرض وغيره.

إنّ نصّ السيد الخوئي يستبطن الإيمان باجتماعية اللغة ووظيفتها التواصلية من خلال تمثيله بمثال الطفلين، مضافاً الى ضرورة انتقاء التعبير اللغوي من بين جميع أشكال التواصل الممكنة تبعاً للأساس الفطري الذي انطوى عليه الإنسان، ولعلّ قوله: «والله أشار تعالى بقوله: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾^(٦٣)» يُشعر بذلك.

ويبقى أن نُشير الى أنّ الإحالة التي ذكرها السيد الخوئي والمرتبطة بأمر الطفلين تلتقي مع مضمون الاختبار الذي ذكره جوزيف فندريس [ت= ١٣٨٠هـ] في كلامه المتقدّم حين قال: «...فالاختبار الذي يُمكن إجراؤه إذا ما أُريد استلهم إيسميتيك هو أن يُوضع طفلان أو عدّة أطفال بعضهم مع بعض يجهلون جهلاً تامّاً كلّ شيء عن اللغة بعد إقصائهم إقصاء تامّاً عن كلّ مؤثّر تعليمي، عندئذٍ إذا غضضنا النظر عمّا قد يكون عندهم من استعدادات موروثية، فليس من شكّ مهما كانت جنسيتهم في أن يخلقوا بفطرتهم لغة لحسابهم الخاصّ... الخ»^(٦٤).

النتائج:

وفي الختام نخلص الى جملة النتائج التي انتهت إليها هذه الدراسة:

١- النزعة الحدسية صفة غالبية على أكثر النظريات التي حاولت تفسير نشأة اللغة، وقد ظهر من استعراض الأقوال والأدلة عدم وجود حكم قاطع بصحة هذه النظرية أو تلك. فهذا الدكتور علي عبد الواحد وافي ورغم دفاعه المجيد عن نظرية محاكاة الطبيعة

بحكم كونها: «أدنى نظريات هذا البحث إلى الصحة، وأقربها إلى المعقول، وأكثرها اتفاقاً مع طبيعة الأمور... الخ». لكنّه يعود ويؤكد قائلاً: «ولكن لم يقم كذلك أيّ دليل يقيني على صحتها، وكلّ ما يُذكر لتأييدها لا يقطع بصحتها، وإنّما يُقرب تصوّرها ويُرجّح الأخذ بها»^(٦٥).

الأمر نفسه نجده عند الأصوليين، فالسيد محمد باقر الصدر [ت = ١٤٠٠هـ] ورغم إيمانه بالاصطلاح والمواضعة، إلا أنّه لم يفته أن يُذكر بـ: «نحن لا نملك برهاناً قاطعاً على نفي اتّجاه إلهية الوضع وأنّ الوضع ونشوء ظاهرة اللغة في حياة الإنسان كان من صنع نفسه مئة بالمئة، بل من المحتمل أن تكون قد بدأت هذه الظاهرة في حياة الإنسان أوّل ما بدأت بتدخّل وعناية من الله سبحانه وتعالى، بأن يكون قد ألهم آدم ﷺ فعلمه الأسماء والألفاظ وكيفية استخدامها في مجال نقل أفكاره وخواتمه إلى الآخرين، بل فرضية الإلهام بأصل اللغة لعلّها هي المناسبة مع ما هو الملاحظ في جملة من النصوص الدينية التي تُؤكّد على أنّ الخليفة الأوّل من البشر - آدم وزوجته - كانا على معرفة وإطلاع بلغة مكنتهما من الحوار والتفاهم فيما بينهما قبل أن يهبطا إلى الدنيا ويُمارسا نشاطهما الطبيعي والاجتماعي فيها، وهذا من المستبعد جداً أن يحصل من دون افتراض إلهام رباني كان بذرة في طريق نشوء هذه الظاهرة بعد ذلك في حياة الإنسان»^(٦٦).

٢- يُعدّ اتّجاه محاكاة الأصوات الطبيعية بمعناها العامّ نقطة التقاء بين المتقدّمين من علماء اللغة والأصوليين والفلاسفة وغيرهم وبين المحدثين ممّن اتّجه هذا الاتّجاه في تفسير نشأة اللغة.

ولعلّ هذه النظرية هي الوحيدة التي حدّدت الأسلوب الذي سار عليه الإنسان في مبدأ أمره في وضع أصوات معيّنة لمسمّيات خاصّة، وهو الأمر الذي أغفلته غالب النظريات التي حاولت تفسير نشأة اللغة عند الإنسان.

٣- لم تُولَ أكثر نظريات المحدثين المسألة الاجتماعية أهمية تُذكر في قضية نشأة اللغة، على خلاف الأصوليين حيث نجد هذه المفردة حاضرة لديهم وبصورة مكثّفة.

٤- يكاد يكون البحث في نشأة اللغة فضولاً لا طائل من ورائه عند عامّة الأصوليين واللغويين، إلا أنّنا وجدنا لهذا البحث ثمرتين يُمكن تسمية إحداها بالعلمية والأخرى بالعملية.

أمّا العلمية فهو ما تحدّثنا عنه في موقف (ابن درستويه) من الترادف والاشتراك اللغوي؛ فإنّ تبني التوقيف والإلهام اللغوي يستدعي إضفاء الحكمة ونفي العبث عن الفعل الإلهي، على أساس كون وجودهما مدعاة للالتباس والإيهام.

أمّا العملية فهو ما نقلناه عن تاج الدين السبكي في رفع الحاجب وزين الدين الجبجي العامل في قواعده وترتيبه جملة من الفروع الفقهية على تبني القول بالتوقيف أو الاصطلاح.

٥- اعتماد أكثر النظريات التي حاولت تفسير نشأة اللغة على مسلمات قبلية في التعاطي مع المسألة المبحوث عنها، فقد حاولت أكثر من نظرية التعكّز على (نظرية داروين)، والاستعانة بها كمحدّد موضوعي أو إطار نظري لتفسير النشأة اللغوية. وعلى نفس المنوال حاولت بعض الاتجاهات التوقيفية أو الاصطلاحية الاعتماد على المستندات الدينية لتفسير هذه الظاهرة.

٦- التباين المنهجي بين النظريات التي حاولت تفسير نشأة اللغة؛ فإنّ غالبها اعتمد الطريقة الاستنباطية التي تبدأ بالفرض، ثمّ تُساق الأدلّة والبراهين لإثبات ذلك الفرض، وتبقى طريقة جسبرسن ومَن تابعه من المحدثين والسيد الخوئي من الأصوليين استثناءً من ذلك؛ حيث اعتمدت الطريقة الاستقرائية التي تستعين بالتجربة والملاحظة ثمّ تخلص الى النتيجة^(٦٧).

الهوامش

- (١) دلالة الألفاظ - إبراهيم أنيس: ٢١.
- (٢) نظريات في اللغة - أنيس فريجة: ١٧.
- (٣) الخصائص - ١: ٤٨.
- (٤) علم اللغة - علي عبد الواحد وافي: ١٠٤.
- (٥) الأحكام ١: ٣٣.
- (٦) تلخيص كتاب أرسطوطاليس، ابن رشد: ٢٢ تحقيق دكتور محمد سليم سالم.
- (٧) مختار رسائل جابر بن حيان پ كراوس: ٤٤٩.
- (٨) جابر بن حيان - زكي نجيب محمود: ١١١.
- (٩) حاشية الكفاية - محمد حسين الطباطبائي ١: ١٨.
- (١٠) العبقورية العربية في لسانها - زكي الأسوزي: ٢٩ وما بعدها.
- (١١) المزهر في علوم اللغة - السيوطي: ٥٣.
- (١٢) المصدر نفسه.
- (١٣) دلالة الألفاظ - إبراهيم أنيس: ٢٢.
- (١٤) الخصائص ٢: ١٥٣.
- (١٥) المصدر نفسه.
- (١٦) حاشية الكفاية - محمد حسين الطباطبائي ١: ١٨.
- (١٧) علم اللغة - علي عبد الواحد وافي: ١٠٦.
- (١٨) الرافد في علم الأصول - تقرير بحث السيستاني، للسيد منير: ١٦٢.
- (١٩) علم اللغة - علي عبد الواحد وافي: ١٠٦.
- (٢٠) دلالة الألفاظ - إبراهيم أنيس: ٢٣.

- (٢١) نظريات في اللغة - أنيس فريجة : ١٨.
- (٢٢) علم اللغة - دي سوسير: ١٣١.
- (٢٣) الرافد في علم الأصول - تقرير بحث السيستاني، للسيد منير: ١٥٤.
- (٢٤) علم اللغة - علي عبد الوافي: ١١٩.
- (٢٥) دروس في علم الأصول - السيد محمد باقر الصدر ١: ٦٧.
- (٢٦) علم اللغة - مصدر سابق: ١٠٣.
- (٢٧) نظريات في اللغة - مصدر سابق: ١٨.
- (٢٨) دلالة الألفاظ - إبراهيم أنيس: ٢٣.
- (٢٩) شرح الرضيّ على الكافية - محمد بن الحسن الرضي الاسترآبادي ٣: ١١٧.
- (٣٠) دلالة الألفاظ - إبراهيم أنيس: ٢٤.
- (٣١) حاشية الكافية - محمد حسين الطباطبائي ١: ١٧.
- (٣٢) اللغة : ١٩٥.
- (٣٣) نظريات اللغة - أنيس فريجة : ١٩.
- (٣٤) دلالة الالفاظ - إبراهيم أنيس: ٢٤.
- (٣٥) نظريات اللغة - مصدر سابق.
- (٣٦) علم اللغة: ١٢٠.
- (٣٧) المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي - رمضان عبد التواب: ١١٦.
- (٣٨) المصدر نفسه.
- (٣٩) علم اللغة - علي عبد الوافي: ١٠١.
- (٤٠) دلالة الألفاظ - ابراهيم أنيس: ٢٥.
- (٤١) نظريات اللغة - أنيس فريجة: ١٩.
- (٤٢) لاحظها في: علم اللغة - علي عبد الواحد وافي: ١٠١.
- (٤٣) فوائد الأصول - محمد علي الكاظمي الخراساني ١: ٣٠.

- (٤٤) علم اللغة - علي عبد الواحد وافي: ١٠١.
- (٤٥) فوائد الأصول - محمد علي الكاظمي الخراساني ١: ٣٠.
- (٤٦) المصدر نفسه.
- (٤٧) علم اللغة - علي عبد الواحد وافي: ١٠١.
- (٤٨) المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي - رمضان عبد التواب: ١١٦.
- (٤٩) من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية - محمد تقي الحكيم: ٢٧.
- (٥٠) أصول الفقه ١: ٣٨.
- (٥١) مدخل الى اللسانيات - محمد يونس علي: ٢٦.
- (٥٢) قال المظفر: «قيل - وهو الأقرب الى الصواب - أنَّ الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظاً مخصوصاً عند إرادة معنى مخصوص - كما هو المشاهد من الصبيان عند أوّل أمرهم - فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به والآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم ألفاظاً لمقاصدهم وتتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ، حتى تكون لغة خاصة لها قواعد يتفاهم بها قوم من البشر، وهذه اللغة قد تتشعب بين أقوام متباعدة تتطور عند كل قوم بما يحدث من التغيير والزيادة، حتى قد تنبثق منها لغات أخرى، فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة» [أصول الفقه - للمظفر ١: ١٠].
- (٥٣) نظريات في اللغة - أنيس فريجه: ٢٠.
- (٥٤) دلالة الألفاظ - إبراهيم أنيس: ٢٦.
- (٥٥) المصدر نفسه.
- (٥٦) إصطلاحات الأصول - علي المشكيني: ٢٨٧.
- (٥٧) أنيس فريجه مصدر سابق: ٢٠ - ٢١.
- (٥٨) دلالة الألفاظ - إبراهيم أنيس: ٣١.
- (٥٩) محاضرات في أصول الفقه - محمد إسحاق الفياض ١: ٤٣.

(٦٠) هكذا قرأتهم - عبد الهادي الفضلي ٢: ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٦١) اللغة: ٣٥.

(٦٢) علم اللغة - علي عبد الواحد وافي: ١٠٥.

(٦٣) بحوث في علم الأصول ١: ٨٦.

(٦٤) تقدم لدي بيان النظرية الأولى: أن السيد محمد باقر الصدر احتمل أن تكون الأصوات ذات الدلالات الطبيعية هي الأساس في إنتاج العلاقة اللغوية؛ لأنه: «من المحتمل أن الإنسان قبل أن توجد لديه أية لغة قد استرعى انتباهه هذه العلاقات التي قامت بين الألفاظ من قبيل (آه) ومعانيها نتيجة لاقتران تلقائي بينهما، وأخذ يُنشئ على منوالها علاقات جديدة بين الألفاظ والمعاني». [دروس في علم الأصول - السيد محمد باقر الصدر ١: ٦٧].

(٦٥) للتفصيل يُلاحظ: دلالة الألفاظ - ابراهيم أنيس: ٢٨٢. هكذا قرأتهم - عبد الهادي الفضلي ٢: ٢٤٥.

(٦٦) آل عمران: ٩٧.

(٦٧) آل عمران: ٩٧.

الوعد الكاذب للزوجة قراءة في الملاك والأدلة

القسم الأول

□ الشيخ سعد الكعبي(*)

خلاصة البحث:

المقال الذي بين يديك يُمثّل محاولة جديدة لتحليل ظاهرة فقهية، ألا وهي الحكم بجواز الوعد الكاذب للزوجة في ضوء الثوابت الشرعية والعقلية، وقد عُقد البحث في محورين - بعد مقدّمة اشتملت على بيان أهمية المسألة والأقوال فيها - كان المحور الأوّل: القراءة الثبوتية لملاك المسألة، والمحور الثاني: قراءة في روايات المسألة.. وقد تمّت قراءة النصوص وفقه المسألة في ضوء المنهج الموضوعي، لا المنهج التقليدي..

الكلمات المفتاحية:

الوعد، الوعد الكاذب، الكذب، ملاك الحكم، المنهج الموضوعي

تمهيد: أهمية المسألة والأقوال فيها

فيقع الكلام في محطّتين:

(*) أستاذ في الحوزة العلمية - النجف الأشرف.

المحطة الأولى: أهمية المسألة

تبرز الأهمية الكبيرة للمسألة من خلال ملاحظة عدّة أمور:

الأمر الأول: أنها تعالج مفصلاً مهماً من مفاصل البنية الاجتماعية، وهو العلاقة بين الزوجين من خلال تحديد الحكم الشرعي لسلوكية التعامل بينهما، فالسلوكيات بين الزوجين هي الكفيلة بخلق الثقة والاحترام والودّ بين أبناء الأسرة الذي يهيئ الأرضية لبناء الأسرة بناءً رصيناً.

الأمر الثاني: قلّة ما كُتب في هذه المسألة، حيث لم أجد إلا القليل من الفقهاء الذين تناولوا المسألة على الرغم من التتبّع والبحث في المكتبات الإلكترونية وشبكة الإنترنت، فقد تناولها العلامة المجلسي في البحار تعليقاً على الرواية^(١)، وتناولها الشيخ الأنصاري استطراداً في أسطر قليلة في ذيل بيان أنّ إرادة الإصلاح من مسوّغات الكذب^(٢)، بحيث إنّ جملة من المحشّين على المكاسب لم يتعرّضوا لهذه الفقرة من كلامه كالفاضل الإيرواني^(٣) والشيخ الشهيد^(٤) اللذين اقتصرّا على الضرورة والإصلاح من مسوّغات الكذب.

نعم، تعرّض لها كلّ من السيد الخوئي^(٥) والسيد الروحاني^(٦). وبين مكتب السيد السيستاني حكم المسألة جواباً على استفتاء مقدّم إليه^(٧)، هذا كلّ ما وجدته من كتابات في المسألة عند فقهاءنا.

الأمر الثالث: تُعتبر هذه المسألة من المسائل التي يستغلّها أعداء الإسلام في تشويه الإسلام، فطالما شتّع الأعداء على الإسلام بأمور ليست قبيحة في حدّ نفسها كالحدود وتعدّد الزوجات، فكيف بهم إذا وجدوا حكماً بتجوز فعل يُعتبر قبحه من البديهيّات عند الناس، لذا نجد أحد المواقع على الإنترنت يطرح عنواناً كبيراً: (الإسلام حلّ الكذب).

مع هذا كلّ نجد - وللأسف - بعض الفضلاء يظهر على الفضائيات ويقول من موارد الترخيص بالكذب في الإسلام (الكذب على الزوجة) بشكل مطلق ومن دون توضيح لحدود وقيود المسألة!!

فكيف لا يُشَتَّع علينا الأعداء؟! وكيف لا تستفزّ عواطف المؤمنين الواعيات؟! فإِنَّهُنَّ يتساءلن هل من حق الزوج - لمجرّد أنّه رجل حتى لو كان فاسقاً وزوجته مؤمنة ورعة - أن يكذب على زوجته؟

الأمر الرابع: إنّ القراءة الحرفية التجريدية للنصوص قد يعزلها عن العديد من القرائن التي تُتيح فهماً أدقّ للنصّ، كما أنّ النظر في الأدلّة يجب أن يكون منطلقاً من معرفة الانتماء الاجتماعي للمسألة وأثرها سلباً وإيجاباً على هذا البناء وأغراض الشارع في الفرد والمجتمع.

إنّ اعتماد هذا المنهج^(٨) يُتيح فهماً مختلفاً تماماً عمّا لو نظرنا في الأدلّة نظرة تجريدية عن الواقع الاجتماعي.

فلمنهج الصحيح في النظر في النصوص هو المنهج الموضوعي - بالمعنى الذي طرحه السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره - مع ملاحظة أنّ النصوص تنتمي لمنظومات مترابطة كلّ في بابه، وليست أحاديث متناثرة تُعطي أحكاماً جزئية لا ربط بينها.

المحطة الثانية: الأقوال في المسألة

• أقوال فقهاءنا:

١. جواز الوعد الكاذب للزوجة بل مطلق الأهل^(٩).

٢. حرمة الوعد الكاذب للزوجة على الأحوط^(١٠).

• أقوال فقهاء سائر المذاهب الإسلامية:

١. جواز الكذب مطلقاً في موارد الاستثناء (الحرب، الإصلاح، الزوجة)^(١١).
٢. عدم الجواز مطلقاً حتى في موارد الاستثناء، وروايات الجواز تعني التورية^(١٢).

المحور الأول: القراءة الثبوتية لملاك المسألة

والكلام يقع في مبحثين:

المبحث الأول: علاقة الأحكام بالملاكات (المصالح والمفاسد)

إنّ تحديد نوع العلاقة بين الأحكام والملاكات له العديد من الآثار على مستوى الاستنباط الفقهي، والذي سيظهر من خلال النقاط التالية إن شاء الله تعالى:

النقطة الأولى: تبعية الأحكام للملاكات (المصالح والمفاسد)

إنّ تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد محلّ اتفاق بين الإمامية بل والمعتزلة أيضاً^(١٣)، وقد نُسب إلى الأشاعرة القول بأنّ الحسن والقبح شرعي؛ ومعنى ذلك أنّ الأفعال بحدّ ذاتها لا تتّصف بالقبح والحسن، بل يكون ذلك بيد الشارع وحده^(١٤).

إلا أنّ التتبّع لكلامهم يُظهر أنّهم يقولون بحكم العقل بحسن الأفعال وقبحها إلا أنّهم يرون أنّ حكم العقل غير ملزم للشارع، فيمكن للشارع أن يُخالف حكم العقل في التحسين والتقبيح^(١٥).

وهذا يخالف مذهب العدلية من الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل.

والمقصود من التبعية هنا هو أنّ الحكم لا يثبت إلا مع توقّر الملاك المناسب له، فالحرمة لا تثبت إلا في فعل يحتوي مفسدة شديدة، والوجوب لا يثبت إلا مع وجود

المصلحة الشديدة وهكذا الكراهة والاستحباب ولكن بدرجة ضعيفة من المفسدة والمصلحة، أما الإباحة فتثبت في أحد موردين:

المورد الأول: خلوّ الفعل من المفسدة والمصلحة.

المورد الثاني: أن تكون فيه مصلحة لترك المكلف مطلق العنان في تصرفاته^(١٦).

والنتيجة هي أنّ الأحكام تدور مدار المصالح والمفاسد، فلا يُمكن أن يثبت الحكم مع خلوّ الفعل من الملاك المناسب له، فالعلاقة بين الملاك والحكم علاقة التلازم والترابط، فثبوت أحدهما يقتضي ثبوت الآخر.

النقطة الثانية: كاشفية الأحكام عن الملاكات

بعد أن تبين في النقطة السابقة أنّ العلاقة بين الحكم والملاك هي علاقة التلازم وعلاقة السبب بالنتيجة، نخرج من ذلك بأنّ وجود حكم ما يكشف عن وجود الملاك المناسب له، مثلاً: إذا ثبتت الحرمة لفعلٍ فهذا يقتضي أنّ ذلك الفعل يتضمن مفسدة شديدة، وإذا ثبت الوجوب لفعلٍ فإنّه يتضمن مصلحة شديدة، وإذا ثبت الاستحباب لفعلٍ فإنّ فيه مصلحة ضعيفة، وهكذا^(١٧)، وهذا ما يُسمّى في الاصطلاح المنطقي بـ (الدليل الإيني)، وهو تحديد وجود السبب من خلال وجود النتيجة^(١٨).

النقطة الثالثة: تبدّل الأحكام

إنّ تبدّل الحكم لأيّ موضوع إنّما ينتج بسبب حصول تغيّرات على ملاكه، ويُمكن إجمال هذه التغيّرات في ثلاث حالات:

الحالة الأولى: انتفاء الملاك تماماً، وهو ما يُنتج انتفاء الحكم، وهذه الحالة تحصل بانتفاء الموضوع، فينتفي الملاك بانتفاء الموضوع، فقلماً ينتفي الملاك مع بقاء أصل الموضوع من دون أن يطرأ عليه أي عنوان آخر.

الحالة الثانية: أن يطرأ على الموضوع عنوان ثانوي حاكم على الأحكام الأولية مثل عنوان الاضطرار أو عنوان التقية أو الحرج وغيرها.

الحالة الثالثة: حدوث ملك آخر في المتعلق يُزاحم الملاك الأول ويترجح عليه بالأهمية، فإذا كان الفعل محرماً فهذا يقتضي أن ملاكه هو المفسدة الشديدة، فإذا حصلت في الفعل نفسه مصلحة شديدة يحصل التزاحم بين المفسدة والمصلحة ويكون حكم الفعل موافقاً للملاك الأهم، فإذا كانت المفسدة أهم في نظر الشارع كان الحكم هو الحرمة، وإذا كانت المصلحة هي الأهم في نظره كان الحكم هو الوجوب.

المبحث الثاني: ملاك الكذب والعناوين النافية له

يقع البحث في ثلاثة أمور، وهي:

الأمر الأول: تحديد ملاك الكذب

ويتم ذلك من خلال مستويين:

المستوى الأول: تحديد أصل الملاك وهو المفسدة، ويحصل ذلك من خلال طريقتين:

الطريق الأول: النصوص الدالة على تحريم الكذب من آيات وروايات:

أما الآيات فمنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾^(١٩)، وقوله تعالى: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾^(٢٠).

وأما الروايات فمنها: قوله ﷺ: «كبرت خيانة أن تُحدث أخاك حديثاً هو لك مصدق وأنت له به كاذب»^(٢١).

الطريق الثاني: حكم العقل العملي بالقبح الذاتي للكذب بناء على ما هو الصحيح من الحسن والقبح الذاتيين للأفعال، وهذا الحكم العقلي يكشف عن وجود مفسدة في الكذب؛ لأنَّ أحكام العقل ليست جزافية.

إلا أنَّ السيد الخوئي أنكر حكم العقل بقبح الكذب وإن كانت حرمة نفسية، واستدلَّ بتجوز الشارع للكذب في بعض الموارد على عدم قبحه الذاتي^(٢٢).
أقول: يرد عليه:

أولاً: إنَّ الاستدلال بتجوز الشارع للكذب في بعض الموارد على عدم القبح الذاتي للكذب غير تام، لأنَّ محلَّ النزاع هو أنَّ الترخيص بالكذب في نظر العقل هل هو بملك تجويزه ارتكاب أقلَّ القبيحين، أم أنَّ العقل لا يحكم بقبح الكذب، ومجرد ترخيص الشارع بالكذب لا يكشف عن موقف العقل.

ثانياً: إنَّ الكذب فيه مفسدة ذاتية، وهي إهدار حرمة المخاطب، وهذا الإهدار إما أنَّه قبيح بعنوانه الخاص أو أنَّه من مصاديق الظلم، ولعلَّ توصيف الرواية للكذب بأنَّه خيانة إنما كان لهذه المناسبة، فالكذب خيانة للمخاطب.

ثالثاً: حتى لو سلّمنا بأنَّ الكذب هو مجرد الكلام غير المطابق للواقع الصادر بقصد الإخبار عنه فلا يشتمل في حدِّ نفسه على مفسدة، لكن هذا لا ينفي كون المفسدة لازم

ذاتي للكذب مثل المفسد التي تترتب على تصديق المخاطب، أو إشاعة عدم الثقة بين أبناء المجتمع، لذا عبّرت الروايات بأنّ الكذب لا يصلح منه جد ولا هزل.

المستوى الثاني: تحديد شدّة المفسدة في الكذب، وثمره ذلك تظهر عند حصول التزاحم، ويتحقّق هذا المستوى من خلال عدّة عناوين:

١. عدم اجتماع الكذب مع الإيمان:

• عن معمر بن خلّاد عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام)، قال: «سئل رسول الله (صلى الله عليه وآله) يكون المؤمن جباناً؟ - قال: نعم، قيل: ويكون بخيلاً؟ - قال: نعم، قيل: ويكون كذاباً؟ - قال: لا» (٢٣).

• عن علي (عليه السلام): «ألا فاصدقوا فإنّ الله مع من صدق، وجانبوا الكذب فإنّ الكذب مجانب للإيمان» (٢٤).

• عن الإمام الباقر (عليه السلام): «إنّ الكذب خراب الإيمان» (٢٥).

• وقال (عليه السلام): «لا يجد عبد طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله وجده» (٢٦).

وهذه الرواية تبين أنّ ملاك الكذب موجود حتى لو كان في حالة الهزل والمزاح ممّا يكشف شدّة هذه المفسدة بشكل أكبر.

٢. النصوص التي تبين حقيقة الكذب:

• عن علي (عليه السلام): «وعلة الكذب أقبح علة» (٢٧).

• وعنه (عليه السلام): «ولا سواة أسوء من الكذب» (٢٨).

• عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «إنّ الله جعل للشرّ أقفالا، وجعل مفاتيح تلك الأقفال الشراب، وشرّ من الشراب الكذب» (٢٩).

وهذه الروايات تبين أنّ المفسدة الموجودة في الكذب أشدّ من المفسدة الموجودة في بقية المعاصي.

٣. النصوص التي تذكر الآثار الوضعية للكذب.

عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ الكذب يهدي إلى الفجور، والفجور يهدي إلى النار... وما يزال أحدكم يكذب حتى لا يبقى في قلبه موضع إبرة صدق فيُستى عند الله كذاباً» (٣٠).

ومن خلال هذه الروايات يتبيّن أنّ مِلاك الكذب هو المفسدة الشديدة جدّاً، وبالتالي فإنّ تغيير حكمه من الحرمة إلى الإباحة أو الاستحباب يحتاج إلى عنوان حاكم عليه أو مِلاك أقوى منه، فالمصلحة الضعيفة لا ترفع حكم الحرمة وكذلك المصلحة الشديدة؛ لأنّنا أثبتنا أنّ المفسدة في الكذب شديدة جدّاً فالمصلحة المزاحمة لمفسدة الكذب لا بدّ أن تكون شديدة جدّاً بحيث تفوق تلك المفسدة.

الأمر الثاني: العناوين النافية لحرمة الكذب

تنتفي حرمة الكذب بإحدى حالتين:

الحالة الأولى: طروء عنوان ثانوي مثل عنوان الاضطرار أو الحرج؛ وذلك لأنّ هذه العناوين حاكمة على جميع الأحكام الأولية، والسرّ في حاكمية هذه العناوين على جميع الأحكام الأولية هو أنّ حقيقة الاضطرار والحرج وغيرهما من العناوين الثانوية مأخوذ فيها درجة شديدة ممّا يستلزم رجحانها على أيّ حكم أولي مهما بلغت شدّة مِلاكه.

وعليه، فإنّ مِلاك الكذب وإن كان هو المفسدة الشديدة جدّاً فإنّ العناوين الثانوية تبقى حاكمة عليه، فتنتفي الحرمة مع طروء هذه العناوين.

الحالة الثانية: حصول التزاحم المِلَكي وترجيح المصلحة لأهميتها في نظر الشارع؛ فعند تجدد مصلحة في الكذب يحصل تراحم بينها وبين المفسدة الموجودة فيه، فإذا كانت المصلحة أهم في نظر الشارع انقلب حكم الكذب من الحرمة إلى الوجوب كما في حالة إنقاذ المؤمن أو الإصلاح بين المؤمنين.

وقد صرّحت بعض النصوص بتجدد المصلحة في الكذب في بعض الحالات، ومن هذه النصوص:

• في وصية النبي ﷺ لعلي عليه السلام - قال: «يا علي، إنّ الله أحبّ الكذب في الإصلاح، وأبغض الصدق في الفساد»^(٣١).

• عن الحسن الصيقل في رواية عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ الله أحبّ اثنين وأبغض اثنين، أحبّ الخطر فيما بين الصفين، وأحبّ الكذب في الإصلاح، وأبغض الخطر في الطرقات، وأبغض الكذب في غير الإصلاح....»^(٣٢).

فهاتان الروايتان تصرحان بمحبوبة الكذب، وهذه المحبوبة إنّما تنشأ من المصلحة كما هو مقرر في علم الأصول، وهو بعينه ما ينطبق على مبعوضة الصدق في الفساد.

إلا أن تخريج هذه النتيجة الأصولية - وهي رجحان ملاك الإصلاح على ملاك الكذب - يحتاج إلى تنقيح مسألة أخرى، وهي حكم الإصلاح نفسه، فلو كان حكم الإصلاح بين الناس مستحباً أشكلت هذه النتيجة بحسب مرجّحات باب التزاحم؛ لأنّ ملاك المستحب هو المصلحة الضعيفة وإن كان استحباً مؤكداً، فكيف يرجح على المفسدة الشديدة؟!.

والذي يبدو للنظر أنَّ الإصلاح بين المتخاصمين هو من الواجبات الكفائية، وليس من المستحبات، فقله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾^(٣٣) ظاهر في الوجوب.

كما أنَّ النصوص المتقدمة في الإصلاح تبين أنَّ ملاكه هو المصلحة الشديدة، والذي يتلاءم مع الوجوب، لا الاستحباب.

بل يُمكن القول إنَّ حكم وجوب الإصلاح وحكم حرمة الكذب تنتمي إلى منظومة الأحكام الاجتماعية نفسها، فكلا الحكمين يصبان في الهدف نفسه، وهو ترصين تماسك المجتمع بالأمر بكل ما يحمي وحدة المجتمع والنهي عن كل ما يُضعفها.

وتبدل حكم الكذب بسبب هاتين الحالتين لا يُمثل نقضاً على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؛ لأنَّ العقل يقضي بارتكاب أقل المفسدتين والحفاظ على الملاك الأهم.

الأمر الثالث: ملاك الوعد الكاذب على الزوجة

إنَّ حكم الوعد الكاذب للزوجة يتصور فيه شكلان:

الشكل الأول: أنه حكم تعبدي لا يخضع للقواعد الخاصة بمبادئ الأحكام من ملاك وإرادة.

الشكل الثاني: إنَّ هذا الحكم كغيره تابع للمصلحة والمفسدة، وليس استثناء منها.

والشكل الثاني هو الراجح؛ لأمرين:

أولهما: إنَّ الأصل في الأحكام أنَّها تابعة للمصالح والمفاسد، واعتبار الحكم تعبدياً صرفاً يحتاج إلى قرينة.

ثانيهما: إنّ تجويز الكذب بلا مِلاك أو مع المِلاك الأضعف يُمثّل رجوعاً لقول الأشاعرة من إمكان التفكيك بين حكم العقل وحكم الشرع، فيُمكن أن يحكم العقل بقبح فعل ولزوم تركه فيما يحكم الشرع بجواز ارتكابه أو رجحانه.

وعلى هذا الأساس نتعرّض لمِلاك المسألة ضمن نقاط:

النقطة الأولى: تحديد مِلاك الوعد الكاذب للزوجة

قد تبين ممّا سبق من حكم العقل ودلالة النصوص أنّ المِلاك الأوّل الذي يقتضيه الكذب بنفسه هو المفسدة الشديدة جدّاً، وانطباق هذا الكلام على الوعد الكاذب من انطباق الكلي على أفرادهِ حقيقة أو تنزيلاً، على ما سيأتي في محله من البحث إن شاء الله تعالى.

وبالتالي فإنّ تبدّل المِلاك من المفسدة الشديدة إلى عدم المفسدة أو إلى المصلحة يحتاج أحد أمور هي:

١. انتفاء المِلاك؛ بمعنى انتفاء المفسدة، فيتبدّل الحكم إلى الإباحة.
 ٢. طرؤ عنوان ثانوي حاكم على الأحكام الأوّلية مثل عنوان الاضطرار.
 ٣. حصول تراحم بين مفسدة الكذب وبين مصلحة موجودة في عنوان آخر كالإصلاح مع رجحان المصلحة على المفسدة.
- وحتى نثبت أحد هذه الأمور لا بدّ من دليل معتبر دالّ عليه، ومع الشكّ في التبدّل في المِلاكات فإنّ القاعدة المتّبعة هي الحكم ببقاء المِلاك السابق؛ بمعنى أنّنا إذا شككنا في أنّ الوعد الكاذب للزوجة تبدّل مِلاكه من المفسدة الشديدة إلى المصلحة أو

أننا نشكّ في ارتفاع المفسدة أو نشكّ في طروء العنوان الحاكم فإننا نحكم ببقاء الملاك على حاله، وهو المفسدة الشديدة.

الخلاصة: إنّ ملاك الوعد الكاذب للزوجة يبقى هو المفسدة الشديدة جداً ما لم يدلّ دليل على تبدّل الملاك أو تبدّل الحكم الكاشف عن تبدّل الملاك أو رجحان ملاك آخر عليه.

المحور الثاني: قراءة في روايات المسألة

وردت عدّة روايات مجوّزة للكذب في حالات محدّدة، من ضمنها الوعد الكاذب للزوجة، وتحديد النتيجة الفقهية منها يتمّ من خلال عدّة مباحث:

١. استعراض الروايات.

٢. التقييم السندي لها وحدود حجيتها.

٣. فقه الروايات.

المبحث الأوّل: استعراض الروايات

أ- عن عيسى بن حسان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كلّ كذب مسوؤل عنه صاحبه يوماً إلا كذباً في ثلاثة: رجل كائد في حربه فهو موضوع عنه، أو رجل أصلح بين اثنين يلقي هذا بغير ما يلقي به هذا يريد بذلك الإصلاح ما بينهما، أو رجل وعد أهله شيئاً ولا يريد أن يتمّ لهم»^(٣٤). هذا نص الرواية في الوسائل والكافي. وقد رويت في مشكاة الأنوار باختلاف يسير مع زيادة في الفقرة الأخيرة وعلى النحو التالي: «أو رجل وعد أهله شيئاً ولا يريد أن يتمّ لهم يريد بذلك دفعها»^(٣٥).

ب - عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده علي بن الحسين عن أبيه عن علي بن أبي طالب عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يصلح الكذب إلا في ثلاثة مواطن: كذب الرجل لامرأته، وكذب الرجل يمشي بين الرجلين ليصلح بينهما، وكذب الإمام عدوه؛ فإتّما الحرب خدعة»^(٣٦).

ج - عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده علي بن الحسين عن أبيه عن علي بن أبي طالب عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يصلح الكذب إلا في ثلاثة مواطن: كذب الرجل لامرأته، وكذب الرجل يمشي بين الرجلين ليصلح بينهما، وكذب الإمام عدوه؛ فإتّما الحرب خدعة»^(٣٧).

وقد رويت بهذا المضمون روايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عند بقية المذاهب، منها:

أ - ما رواه أحمد في مسنده: «عن أسماء بنت يزيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا يصلح الكذب إلا في ثلاث: كذب الرجل مع امرأته لترضى عنه أو كذب في الحرب فإن الحرب خدعة أو كذب في إصلاح بين الناس»^(٣٨).

ب - «كل كذب مكتوب على صاحبه لا محالة إلا أن يكذب الرجل بين الرجلين يصلح بينهما، ورجل يعد امرأته، ورجل يكذب في الحرب والحرب خدعة»^(٣٩).

ج - «لا يصلح الكذب إلا في إحدى ثلاث: رجل يكذب على امرأته ليصلح خلقها، ورجل يكذب ليصلح بين امرأتين مسلمتين، ورجل كذب في خديعة حرب فإن الحرب خدعة»^(٤٠).

د - ما رواه الترمذي عن النبي صلى الله عليه وسلم: لا يحل الكذب إلا في ثلاث: يحدث الرجل امرأته ليرضيها، والكذب في الحرب، والكذب في الإصلاح بين الناس»^(٤١).

المبحث الثاني: حجية الروايات

على الرغم من أنّ جميع الروايات الواردة من طرق الإمامية - وعددها ثلاث - غير نقية السند إلا أنّ هذا لا يضرّ؛ لحصول الوثوق بصدور هذا المضمون من المعصوم عليه السلام، لاسيما بوجود روايات تتضمّن المعنى نفسه عند بقية المذاهب، قال العلامة المجلسي - قدس سره -: «اعلم أنّ مضمون الخبر متفق عليه بين الخاصّة والعامة» ثمّ روى جملة من روايات العامة ^(٤٢).

الهوامش

- (١) المجلسي، محمد تقي، بحار الأنوار ٦٩: ٢٤٢.
- (٢) الأنصاري، مرتضى، المكاسب، ط ٢، مؤسسة الإمام المنتظر ﷺ ١: ١٦٤.
- (٣) الإيرواني، علي، حاشية المكاسب، ط ١، مط سلمان الفارسي ١: ٢٢٣ وما بعدها.
- (٤) الشهيدي، فتاح، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، ط ٢، دار الفقه للطباعة، ١: ٤٢٤ وما بعدها.
- (٥) التبريزي، محمد علي، مصباح الفقاهة، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي، ١: ٦٣٨.
- (٦) الروحاني، محمد صادق، منهاج الفقاهة، ١: ١١٦.
- (٧) الموقع الرسمي لمكتب السيد السيستاني.
- (٨) عرف السيد محمد باقر الصدر أنَّ المنهج الموضوعي بأنَّه قراءة النصّ من خلال عرض التساؤلات والمشاكل التي يعيشها القارئ على النصّ محاولاً إيجاد حلول لتلك التساؤلات، لا أن نقرأه بمعزل عن واقعنا، فهي قراءة حوار لا تلقّي صرف.
- (٩) أنظر: المكاسب المحرّمة، الشيخ الأنصاري ١: ١٦٤. مصباح الفقاهة، ١: ٦٣٨. الروحاني، محمد صادق، فقه الصادق، ٤٢٢. منهاج الفقاهة، ١: ١١٧.
- (١٠) الموقع الرسمي لمكتب السيد السيستاني.
- (١١) الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة ٢: ح ٥٤٥.
- (١٢) المصدر نفسه.
- (١٣) أنظر: الكاظمي، فوائد الأصول ١: ٣٢٦. الشاهرودي، دراسات في علم الأصول ١: ٣١١.
- البهسودي، مصباح الأصول ٢: ٣٢١.
- (١٤) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه ٢: ١٨٧.
- (١٥) التفتازاني، شرح المقاصد: ٢٨٢.

- (١٦) الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول - الحلقة الثانية - ط ٣، مطبعة شريعت: ١٧٨.
- (١٧) دروس في علم الأصول - الحلقة الثانية - : ١٧٧.
- (١٨) المظفر، محمد رضا، المنطق: ٢٨٩.
- (١٩) النحل: ١٠٥.
- (٢٠) التوبة: ٧٧.
- (٢١) مجموعة ورام ١: ١١٤.
- (٢٢) مصباح الفقاهة: ٦٢١.
- (٢٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ط ٣، مؤسسة آل البيت (عليه السلام): ١٢: ٢٤٦.
- (٢٤) المصدر نفسه.
- (٢٥) المصدر نفسه: ٢٤٤.
- (٢٦) المصدر نفسه، ١٢: ٢٥٠.
- (٢٧) الحرائي، الحسن بن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول، ط ١، مطبعة دار الكتاب العربي: ٥٧.
- (٢٨) المصدر نفسه: ٦٢.
- (٢٩) وسائل الشيعة، ١٢: ٢٤٤.
- (٣٠) المصدر نفسه.
- (٣١) المصدر نفسه، ١٢: ٢٥٢.
- (٣٢) المصدر نفسه: ٢٥٣.
- (٣٣) الحجرات: ١٠.
- (٣٤) الوسائل، ١٢: ٢٥٣.
- (٣٥) الطبرسي، مشكاة الأنوار، ١: ١٣٦.
- (٣٦) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٥٥. الخصال ٨٧: ٢٠.
- (٣٧) الجعفریات، باب ما رخص به الكذب: ١٧١.

(٣٨) مسند أحمد، مؤسسة قرطبة، ٦: ح ٢٧٦٣٨.

(٣٩) كنز العمال، ح ٨٢٥٨.

(٤٠) المصدر نفسه، ح ٨٢٦١.

(٤١) سنن الترمذي، ح: ٢٠٦٤.

(٤٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٦٩: ٢٤٣.



تَفَافُزْ عِلْمِيَّةٌ

هل يؤثر القمر على تحديد وقت الفجر؟

□ الدكتور عماد الهلالي

خلاصة البحث:

في هذا المقال تصدّى الباحث للإجابة على مشكلة مهمّة لها تأثير كبير على تعيين بعض الأحكام الفقهية في مجال العبادات كالصلاة والصوم، ألا وهي: هل لضوء القمر تأثير على تحديد وقت الفجر أو لا؟ وقد عُقد هذا البحث لتوضيح كيفية تحقّق الفجر باعتباره ظاهرة طبيعية، وبيان مدى تأثير ضوء القمر على ضوء الفجر في ضوء معطيات علم الفلك. وأهمّ ما توصّل إليه الباحث من نتائج: أنّ الفجر يحصل من نور النهار، وعدم القبول بالتصوّر السائد لدى البعض من أنّ الفجر هو النور الحاصل في الأفق من أيّ مصدر ضوئي كان، وأنّ القمر في الليالي القمرية لا يؤثر على زيادة نور الفجر ولا يتداخل معه بشكل يعجل ظهوره قبل وقته.. ولا يخفى أنّه يمكن توظيف هذه المعطيات للتحقيق في كلمات الفقهاء والنصوص الشرعية..

الكلمات المفتاحية:

الفجر، تبينّ الفجر، ضوء القمر، طلوع الشمس، طلوع الفجر، الليالي القمرية، الأفق.

تمهيد:

لأوقات الصلاة أهمية بالغة لدى المسلمين؛ لأنها مواقيت التوجّه إلى الله تبارك وتعالى، والتطلّع إلى رضوانه وثوابه، وقد ورد الحثّ في الروايات الشريفة على مراقبة أوقات الصلاة وأدائها في أوّل الوقت، كما ارتبط الصيام أيضاً بالمواقيت اليومية في بدايته ونهايته.

وتُعرف مواقيت الصلوات الواجبة والنوافل اليومية - بدايتها ونهايتها - بظواهر فلكية واضحة كالفجر وطلوع الشمس وزوالها وغروبها، وغياب الشفق، وزوال النجوم عند انتصاف الليل، واهتمّ المسلمون بمراعتها بدقّة حسب تطوّر وسائلهم لحساب الوقت وقياس الزمان من باب ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى﴾^(١)، وساعد على ذلك كون تلك الظواهر دقيقة بدرجة عالية وثابتة لأزمان طويلة للغاية، فاستُعين بالحسابات عن المشاهدة اليومية التي تتطلب تفرّغاً لمراقبة الآفاق وتعرضها الموانع كالغيم والغبار وازدحام المباني وغلبة أضواء المدينة وضيق الوقت وبرودة الأجواء.

وقد اتُّخذ الفجر علامة لوقت الصلاة بما هو المعروف في كتب المسلمين الفقهية، وظهرت تساؤلات تتعلّق بوقت الفجر وحقيقته، ومنها ما نحن بصددّه من احتمال غلبة نور القمر على الأجواء فلا يسهل تبينّ الفجر في الليالي القمرية، أي التي يكون فيها القمر أو الهلال في السماء عند طلوع الفجر، وحددوها بين الليلة الثانية عشرة والليالي الأخيرة من الشهر. ممّا دعا إلى التأمل في النصوص التي حدّدت وقت الفجر وهل أنّ المطلوب هو التبيّن الفعلي فلا بدّ من انتظار زوال تأثير القمر المفترض؟ أو أنّ المطلوب إحراز وقت الفجر الحقيقي كظاهرة مستقلة عن القمر، فنقدّره في الليالي القمرية حتى لو لم نره وحتى لو لم يتبيّن الفجر لنا؟.

فالمشكلة محلّ البحث تحتاج إلى بحث مفهومي تصوّري عن معنى الفجر، وموضوعي حول المشكلة المعروضة، ثمّ البحث في الحكم الشرعي لها من النصوص الشريفة. والافتراض الأوّلي في الموضوع هو أنّ لضوء القمر تأثيراً في إضاءة الليل يمنع من تبيّن الفجر في وقته.

سابقة البحث:

ولعلّ أوّل من تناول المسألة من الفقهاء هو صاحب الجواهر (ت ١٢٦٦هـ) فأشار بإجمال إلى أنّه ينبغي التريّص في وقت الفجر حتى يتبيّن ويظهر خصوصاً في الليالي البيض والغيمة للاحتياط واحتمال لزوم التبيّن الفعلي من الروايات الشريفة، فهو يُعامله معاملة الغيم بصفته مانعاً من التبيّن وحاجباً عارضاً^(٢).

ثمّ ناقشها المحقّق الشيخ أغا رضا محمد هادي الهمداني (ت ١٣٢٢هـ)، ضمن كتابه الفقهي القيم (مصباح الفقيه)^(٣)، وناقش المحقّق السيد أحمد الخوانساري (ت ١٤٠٥هـ) رأي الهمداني ضمن مجموعته الفقهية (جامع المدارك، ج ١)، ثمّ بحثه السيد الخميني (ت ١٤٠٩هـ) في وقت مبكّر من عمره الشريف برسالة مستقلة طُبعت في كتاب (الرسائل العشر) من قبل مؤسسة (تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني)، وبحثها السيد الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣هـ) في المستند فذهب إلى أنّ ضوء القمر كسائر الموانع من تبيّن الفجر، وأنّ التقدير في الرؤية لا في المرئي، فلا مانع منه^(٤). وناقش السيد كاظم الحائري نقاط مختصرة في هامش بحث السيد الخميني والبحوث الأخرى، وتطرّق فيه إلى بحث الهمداني والخوانساري.

وافترض تأثير القمر على الفجر قد خطر على أذهان المتشرّعة قديماً كما سيأتي في خبر ابن مهزيار وفيه قوله: (وكيف أصنع مع القمر والفجر لا يتبيّن معه حتى يحمرّ

ويصبح؟)، ولكن لم نجد لهذه المسألة عين ولا أثر في تساؤلات المشرّعة أو بحوث الفقهاء أو علماء الفلك المسلمين، فتعجّب من ذلك السيد الخميني قُدسُ قائلاً: « كثيراً ما تقع الغفلة عن أمر تترتب عليه فروع مهمّة... وهذا الفرع - مع كثرة الابتلاء به في صلاة الفجر وصلاة العشاءين ونافلة الليل وغير ذلك - يكون مغفولاً عنه »^(٥).

وسنسلط الضوء على موضوع هذه المسألة أولاً ثمّ نستضيء بالنصوص الدينية التي يُمكن الاستفادة منها في بيان مفهوم الفجر أو حكمه في حال افتراض التزاحم مع ضوء القمر، ومعه عرض لأقوال العلماء الأعلام للاستئناس بها ومناقشتها.

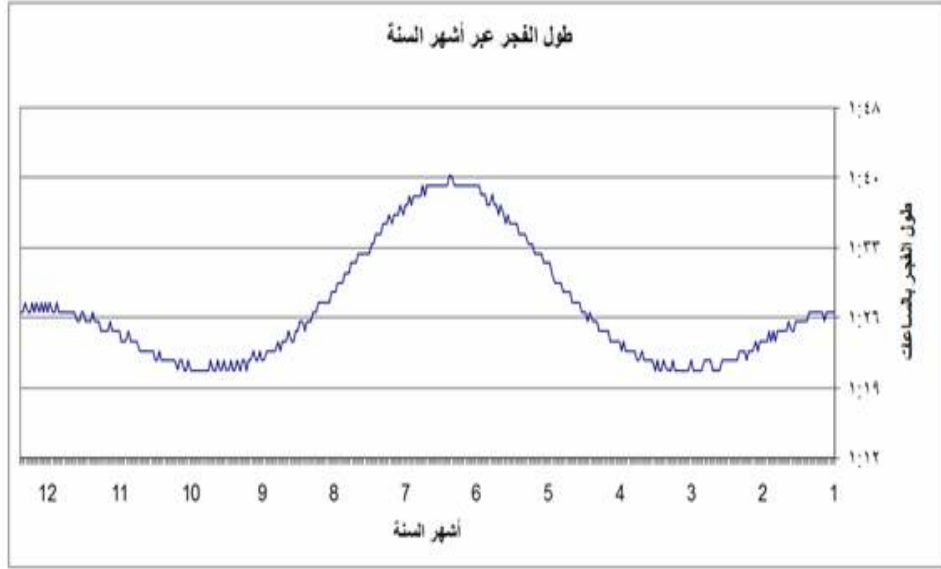
الفجر في اللغة والاستعمال الشرعي:

الفجر هو انتشار مميّز للضوء لمساحة واسعة على امتداد الأفق الشرقي، وهو ظاهرة بصرية فلكية معروفة وكانت العرب تسمّيه أيضاً الصديق والفلق لانشقاقه وانفلاقه^(٦) بعد عتمة الليل، وعُرف ذلك في أشعارهم، وسُمّي الفجر لانفجاره وانتشار الضوء بعده. والظاهر أنّ الشارع قد استعمله بما هو أبكر من انفجار الضوء، فيبدأ من الضوء الممتدّ مع الأفق كمصطلح شرعي بمناسبة بدايته من ذلك الوقت مع أنّه لا انفجار في ضوئه ولا انتشار.

وتحصل ظاهرة الفجر عندما تكون الشمس تحت الأفق الشرقي بقرابة نصف عُشر الدائرة الكاملة للشمس حول الأرض بالمسار الظاهري المشاهد، أي: قرابة ١٨ درجة في نظام الدرجات ٣٦٠ درجة للدائرة الكاملة^(٧).

ويتراوح طول زمان الفجر في بلادنا (العراق) بين ساعة و٢١ دقيقة في الأيام (٩/٢٠) إلى (١٠/٦) إلى ساعة و ٤١ دقيقة في يومي ٢١ و ٦/٢٢، وهي أيام أطول نهار في الصيف. وتطول فترة الفجر أيضاً في الشتاء، الأمر الذي استنتج منه سماحة الشيخ محمد

اليعقوبي أنّ طول الفجر أو قصره لا يتعلّق بطول الليل وقصره كما كانت الفكرة السائدة من قبل^(٨).



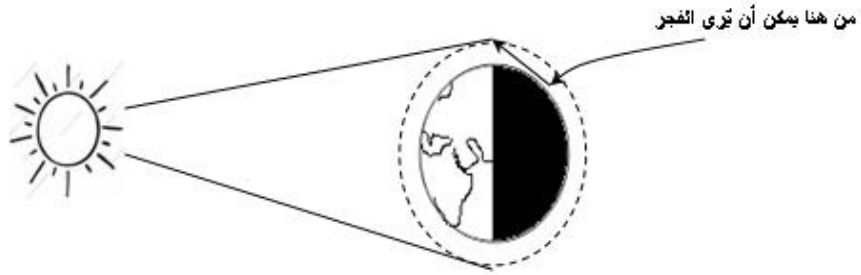
الشكل رقم (١) منتزع من الفرق بين توقيت الفجر وطلوع الشمس في جداول مواقيت الصلوات في النجف الأشرف^(٩)

والفجر مرتبط بالشمس فإنّ الضياء الذي يزحف على سطح الأرض قبل أن يطلع عليها قرص الشمس؛ وذلك لأنّ حجم الشمس أكبر بكثير من حجم الأرض فيحيط ضوء الشمس بأكثر من دائرة محيطها عند التقابل، وكذلك يتأثر الغلاف الجوي في المناطق القريبة من حدود طلوع الشمس؛ لأنّه متكوّن من غازات شفّافة وعوالق لا تحجب الضوء، كما هو معلوم.

وقد عبّر عن ضوء الشمس بالمخروط أو الإكليل الذي يكون مركزه الشمس وقاعدته محيط الأرض الذي يُمثّل الفاصل بين الليل والنهار على الأرض أثناء الحركة

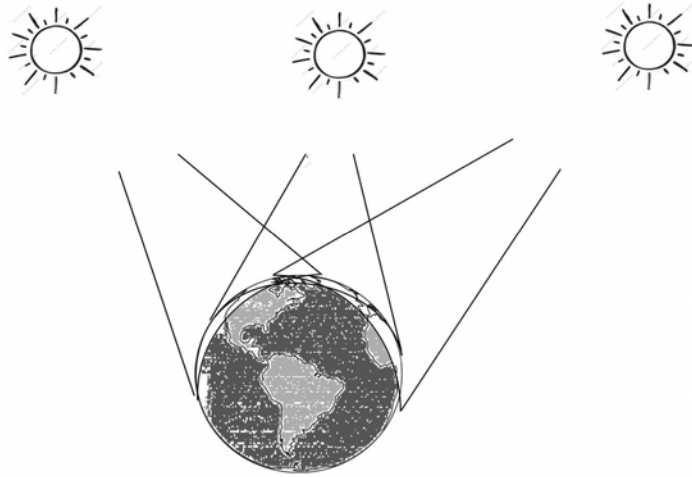
هل يؤثر القمر على تحديد وقت الفجر؟

المعلومة لحصول الليل والنهار، وتشمل قاعدة المخروط الغلاف الجوي الذي يرى النور فيه من مناطق لم تطلع عليها الشمس بعد، وهي ظاهرة الفجر.



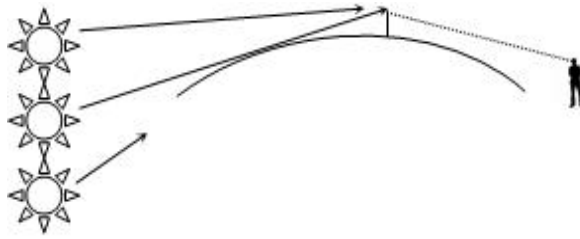
الشكل رقم (٢) رسم مبسّط يُبيّن كيفية رؤية الفجر قبل طلوع الشمس.

وبسبب كروية الأرض فإننا نرى الضياء منتشراً على مساحة واسعة من الأفق الشرقي بغضّ النظر عن زاوية مسار الشمس وتعامدها على الأفق،



الشكل رقم (٣) توضيح مبسّط من قِبَل الباحث لكيفية امتداد ضوء الشمس على مساحة واسعة من سطح الأرض قبل شروق الشمس

ولو كان كوكب الأرض كروياً بشكل تامّ لكان طول الفجر ثابتاً - كما هو متصور هندسياً - ولكن يوجد انضغاط له من جهة القطبين وتوسّع في خط الاستواء^(١٠)، ولذا يكون الفجر في مناطقنا أقصر في الربيع والخريف حيث يكون مسار الشمس قريباً من خط الاستواء بسبب الاعتدال الربيعي والخريفي، فيقصر الفجر؛ لأنّ الشمس تختفي خلف حدة الأرض ثمّ تطلع بسرعة، فيشكّل تفلطح الأرض قرب الاستواء كتلة مرتفعة تمنع امتداد منطقة الفجر طويلاً وتفاجئ الذين خلفها بطلوع أقصر، ويمكن تقريب هذه الفكرة هندسياً في الشكل أدناه.



(أ) السطح سهل الانحدار يسمح برؤية مدى أبعد من الأضواء المتدرّجة خلفه



(ب) الحدة لا تسمح بتدرّج ظهور الضوء

الشكل رقم (٤) تخطيط افتراضي لكيفية تأثير الحدة على حجب تأثير الضوء خلفها ونحتمل أنّ تقاصر طول الفجر في الشتاء بسبب ضعف ضوء الشمس، فيؤثّر على تبين تأثيره على الغلاف الجوي في الشتاء، فيقصر الفجر قليلاً عمّا في الصيف.

هل يؤثر القمر على تحديد وقت الفجر؟

ويُمكن تمييز ظاهرة الفجر في المناطق المفتوحة من جهة الأفق الشرقي بسهولة لا سيما مع خفوت الأضواء، ولكن جرت العادة على اتّخاذ جداول مواقيت للفجر بعد إمضائها من قبل مراجع التقليد، ورجال الدين في البلدان الإسلامية فيعتمدها المصلّون أو مؤدّنو الجوامع لتحديد وقت الفجر، لا سيما مع اطراد الظواهر الفلكية وقلة حصول الشذوذ عنها، فلا تتغيّر المواقيت المعتمدة على حركة الأرض حول نفسها وحول الشمس إلا في أحقاب طويلة وبشكل ضئيل متدرّج.

وبالرغم من اختلاف وضعية الأرض بالنسبة للشمس واختلاف محورها إلا أنّ زاوية الشمس التي يتحقّق عندها الفجر تُؤخذ ثابتة على طول السنة وهي ١٨ أو ١٨.٥ درجة وتُقرّر بعض المؤسسات الإسلامية أنّها ١٩.٥ درجة.

وهناك رغبة في توحيد المسلمين واتّفاقهم على رقم واحد بدوافع نفسية طيّبة.

وقبل الفجر بقرابة ساعة يظهر الفجر الكاذب (أو الفجر البروجي: Zodiacal Light)، وهو ظاهرة الضوء المستطيل إلى الأعلى كذنب الذئب أو بشكل هرمي وقد يأخذ زاوية إلى اليسار، وينشأ من تطاير أشعة الشمس على ذرّات الغبار حول الشمس خارج الغلاف الجويّ، وهو من تأثير الكواكب والغبار الكوني في المجموعة الشمسية، وليس من ظواهر الغلاف الجويّ، ويظهر أكثر في أواخر الصيف وأوائل الخريف، وهو نافع في تحديد المكان الذي ستظهر منه الشمس، ويختفي قبيل الفجر.

وفي مقابل الفجر يوجد الشفق المغربي، وهو يبقى بعد غروب قرص الشمس بـ ١٨ درجة أيضاً، وينفع في قياس وقت طول الفجر من طلوع الشمس؛ لأنّه مناظر له يحصل في بداية الليل ويحصل الفجر في نهايته^(١).

متى يكون القمر في السماء في وقت الفجر؟

من المعلوم أنَّ أوقات شروق القمر وغروبه تختلف عن أوقات شروق الشمس وغروبها، فالقمر يتأخّر كلَّ يوم بين ٢٨ إلى ٧١ دقيقة عن وقت خروجه السابق اعتماداً على التوقيت المعتمد لساعات اليوم، ويخفى في ليلة المحاق فلا يظهر، ويغرب في وقت مبكّر من الليل من الأفق الغربي، ولا يشرق إلا في نهار اليوم التالي، فلا يُزاحم ضوء الفجر.

والمشكلة موضوع البحث هو افتراض أن يُسبّب القمر نوراً في السماء يمنع تبيّن الفجر. والظاهر من كلام السيد الخميني أنَّ هناك طريقة اطلع عليها تعتمد على تقدير طلوع القمر من تقدير النور أو تقدير الوقت من دون تبيّن نفس الفجر.

ولم أطلع على مثل هذه الطريقة، وقد تكون طريقة محلية اطلع تَدُنُّ عليها في بعض الأماكن أو عرف أنَّ المؤدّنين يعتمدونها، والجاري اليوم هو اعتماد الوقت الذي تكون فيها الشمس في الزاوية المعتاد حصول الفجر فيها.

وذلك التأثير المحتمل لنور القمر يكون في حالة شروق القمر وبقائه إلى وقت الفجر، فيبقى نوره في السماء ويؤثّر على إضاءة الفجر في المنطقة الشرقية، وهو ما يحصل في الليلة الثانية عشرة من الشهر القمري إلى الليلة الثانية والعشرين، في بعض الليالي القصيرة من السنة (ليالي الصيف)، فيشرق القمر متأخراً ويبقى إلى وقت الفجر ولكن من الجهة الغربية.

ويمكن أن نفترض حالات أخرى يُحتمل فيها تأثير القمر على تبيّن الفجر؛ كأن يكون شروق القمر قبيل الفجر بقليل من الجهة الشرقية، فيزاحم ضوءه ضوء الشمس، وقد يُؤثّر على تبيّن الفجر، ثمّ يغرب في نهار اليوم التالي أو بداية الليل.

هل يؤثر القمر على تحديد وقت الفجر؟

والحالة الثانية تحصل في الليالي ٢٤ إلى ٢٦ أو ٢٧ من الشهر القمري، ويكون القمر فيها هلالاً ويشرق من الجهة الشرقية. وضوء القمر في هذه الليالي أقل من ضوئه في الحالة الأولى.

وأما باقي الليالي فيشرق القمر بعد الفجر أو في النهار ويغرب في وقت مبكر من الليل.

وتختلف مواقيت شروق وغروب القمر باختلاف طول الليل وقصره عبر السنة.

والجدول التالي - كمثال - يُبين مواقيت شروق وغروب القمر مع الفجر وغياب قرص الشمس لشهر جمادى الأولى الموافقة لشهر كانون الثاني وأيام من شهر شباط:

أيام جمادى ١	أيام الشهر الشمسي كانون الثاني وشباط	الفجر	غروب قرص الشمس	طلوع القمر	غياب القمر	حالات ضوء القمر مع الفجر	مكان القمر
١	٧	٠٥:٣٧	١٧:١٣	٧:٥٦	١٨:٣٠	يغيب القمر قبل الفجر	
٢	٨	٠٥:٣٧	١٧:١٤	٨:٣٨	١٩:٢٣	يغيب القمر قبل الفجر	
٣	٩	٠٥:٣٧	١٧:١٤	٩:١٦	٢٠:١٧	يغيب القمر قبل الفجر	
٤	١٠	٠٥:٣٧	١٧:١٥	٩:٥١	٢١:١٠	يغيب القمر قبل الفجر	
٥	١١	٠٥:٣٧	١٧:١٦	١٠:٢٣	٢٢:٠٤	يغيب القمر قبل الفجر	

٦	١٢	٠٥:٣٧	١٧:١٧	١٠:٥٤	٢٢:٥٨	يغيب القمر قبل الفجر	
٧	١٣	٠٥:٣٧	١٧:١٨	١١:٢٥	٢٣:٥٣	يغيب القمر قبل الفجر	
٨	١٤	٠٥:٣٧	١٧:١٩	١١:٥٧	٠٠:٠٠	يغيب القمر قبل الفجر	
٩	١٥	٠٥:٣٧	١٧:٢٠	١٢:٣٠	٠:٤٩	يغيب القمر قبل الفجر	
١٠	١٦	٠٥:٣٧	١٧:٢٠	١٣:٠٨	١:٤٨	يغيب القمر قبل الفجر	
١١	١٧	٠٥:٣٧	١٧:٢١	١٣:٥٠	٢:٥٠	يغيب القمر قبل الفجر	
١٢	١٨	٠٥:٣٧	١٧:٢٢	١٤:٣٩	٠٣:٥٥	يغيب القمر قبل الفجر	
١٣	١٩	٠٥:٣٧	١٧:٢٣	١٥:٣٥	٠٥:٠٠	يغيب القمر قبل الفجر	
١٤	٢٠	٠٥:٣٧	١٧:٢٤	١٦:٣٩	٦:٠٤	يتزاحم	غرباً
١٥	٢١	٠٥:٣٦	١٧:٢٥	١٧:٤٨	٧:٠٤	يتزاحم	غرباً
١٦	٢٢	٠٥:٣٦	١٧:٢٦	١٨:٥٨	٧:٥٨	يتزاحم	غرباً
١٧	٢٣	٠٥:٣٦	١٧:٢٧	٢٠:٠٩	٨:٤٦	يتزاحم	غرباً
١٨	٢٤	٠٥:٣٦	١٧:٢٨	٢١:١٧	٩:٢٩	يتزاحم	غرباً
١٩	٢٥	٠٥:٣٥	١٧:٢٩	٢٢:٢٣	١٠:٠٨	يتزاحم	وسط
٢٠	٢٦	٠٥:٣٥	١٧:٣٠	٢٣:٢٦	١٠:٤٥	يتزاحم	وسط
٢١	٢٧	٠٥:٣٥	١٧:٣٠	٠٠:٠٠	١١:٢١	يتزاحم	وسط
٢٢	٢٨	٠٥:٣٤	١٧:٣١	٠:٢٧	١١:٥٧	يتزاحم	وسط
٢٣	٢٩	٠٥:٣٤	١٧:٣٢	١:٢٧	١٢:٣٥	يتزاحم	وسط

هل يؤثر القمر على تحديد وقت الفجر؟

٢٤	٣٠	٠٥:٣٣	١٧:٣٣	٢:٢٥	١٣:١٤	يتزاحم	شرقاً
٢٥	٣١	٠٥:٣٣	١٧:٣٤	٣:٢٢	١٣:٥٧	يتزاحم	شرقاً
٢٦	١	٠٥:٣٢	١٧:٣٥	٠٤:١٥	٤٣:١٤	يتزاحم	شرقاً
٢٧	٢	٠٥:٣٢	١٧:٣٦	٥:٠٦	١٥:٣٣	يتزاحم	شرقاً
٢٨	٣	٠٥:٣١	١٧:٣٧	٥:٥٣	١٦:٢٤	يطلع بعد الفجر	
٢٩	٤	٠٥:٣١	١٧:٣٨	٦:٣٧	١٧:١٨	يطلع بعد الفجر	
٣٠	٥	٠٥:٣٠	١٧:٣٩	٧:١٦	١٨:١١	يطلع بعد الفجر	

ومن الجدول يتّضح أنّ حالات تأثير القمر في هذا الشهر من السنة الذي يُمثّل أقلّ حالات التزاحم تُحتمل في ثلاث عشرة ليلة، وبعضها يكون القمر فيها قليل الإضاءة.

ويبدو كلام السيد الخميني مجملاً في وصف الموضوع، فقال تَدْرُسُ: «أنّ الفجر في الليالي القمرية - من الليلة الثالثة عشرة إلى أواخر الشهر - يتأخّر عن غيرها قريب عشر دقائق أو أقلّ أو أكثر؛ حسب اختلاف ضياء القمر وقربه من الأفق المشرق»^(١٢)، فما معنى أنّ الفجر يتأخّر؟ هل معناه أنّ تبينّ الفجر لا يتيسّر في تلك الليالي إلا بعد عشر دقائق، أم معناه أنّ نفس الفجر لا يحصل تكويناً، وسيأتي أنّ الفجر ما هو يحصل من ضوء النهار، وليس مجموع النور المسبّب لظهور الضياء في المشرق، فالمعنى الأول لمراده تَدْرُسُ في محلّ النقاش بإذن الله تعالى.

كيفية تأثير نور القمر على تبين الفجر؟

الفجر في الحقيقة ليس أبيض اللون في أوله، ولكنّه دأكن اللون، ويبدو أبيض نسبة إلى سواد الليل حوله، فيحصل مقدار من التباين بين لون سماء الليل ولون الأفق يُمكن تمييزه، وذلك التباين ينبغي أن يكون تمييزه في وسع العين البشرية وقدرتها، والتباين هو الاختلاف بين لونين، وكلّما زاد زادت قدرة العين على تبيّنه.

وتتعلّق قدرة العين على تمييز الأشياء على حجم الجسم وعلى تباين لونه عن محيطه؛ لأنّه قد يكون كبيراً ولكن ما حوله مقارب للونه فلا يتميّز كما هو الحال في الهلال في الأفق الغربي المضيء.

وفي مسألة تأثير القمر على الفجر فإنّ المشكلة تفترض أنّ نور القمر سيؤثّر في تبين الفجر عن لون السماء في الأفق الغربي فيصعب التبيّن جراًءه.

والتأثير المتصوّر لتأثير القمر على تبين الفجر يكون بأربعة أشكال:

الشكل الأوّل: أن يُضيف القمر لجميع السماء ضوءاً يُخفّف من عتمة الليل، فإذا طلع الفجر قلّت نسبة التباين، وفي هذا التصوّر يُفترض أنّ القمر يُضيف شيئاً من الإنارة إلى الأفق الشرقي، ولا يضيف شيئاً إلى خيط الفجر.

وهو الظاهر من كلمات المحقّق الهمداني والسيد الخميني (قدس الله سريهما)؛ لأنّهم قابلوا التبين الحسّي بالتقديري، وشبّه الهمداني صريحاً بما في كتاب الطهارة مبحث المياه وأرجع إليه^(١٣)، كما أنّ تعابيرهم عن قهر ضوء الفجر لضوء القمر وأمثالها تدلّ على هذا النوع من التصوّر كأنّهم يرون ضوء السماء بفعل القمر مثل الماء الذي تغلب عليه صفة تمنع من تبين أثر النجاسة فيه.

وسياتي ردّ السيد الخوئي قُدسُ لهذا التّصوّر وأنه قياس مع الفارق وأنّ « الأثر مترتب على نفس البياض، والتّبيّن طريق إلى إحرازه وسبيل إلى عرفانه، والمفروض تحقّقه في نفسه، غير أنّ ضوء القمر مانع عن رؤيته، فالتقدير في الرؤية لا في المرئي، فإنّه فعلي... »^(١٤).

وهذا التّصوّر غير صحيح من الناحية البصرية أيضاً؛ لأنّ فارق التباين يبقى كما هو في الحالين، فلو كانت درجة إضاءة الفجر (٠.٥) قنديل مثلاً ودرجة إضاءة الليل ٠.٢ قنديل، فكان الفارق ٠.٣ قنديل وكان هو الحد الأدنى من التباين الذي يُمكن للعين تبيّنه، فإذا أضاف القمر ٠.٢ قنديل فستكون إضاءة خيط الفجر ٠.٧ وإضاءة الليل ٠.٤ قنديل، فيبقى التباين كما هو. فالفجر سيحصل في موعده؛ لأنّ التباين باقٍ كما هو؛ لأنّ المعيار في قدرة العين على رصد الفجر ليس هو قوة النور، بل التباين بين النورين وتبيّن الخيطين.

الشكل الثاني: أن يُضيف القمر ضوءاً للغبار القريب من الأفق فيضيء ويخفي الضياء الحقيقي الناتج من الفجر؛ قياساً على أضواء المدن، وهو هنا بمثابة المانع من التبيّن كالغيوم التي تُغطّي الأفق أحياناً. وفي هذه الحالة تحصل المشكلة في المناطق التي يكون فيها غبار أو ضباب يُغطّي الأفق، ولا يحصل في المناطق ذات الأجواء الصافية، كما أنّ نور القمر ساعته لا يكون مع الأفق، بل مرتفعاً قليلاً عن الأفق. ولم يقل أحد من الأعلام بهذا الافتراض.

وإذا كان القمر في الجهة الغربية من السماء (في منتصف الشهر) فإنّ دائرة الأفق في جميع الجهات سيُزاد في نورها، فإن ظهر الفجر وأضاء من الجهة الشرقية فسيُمكن تمييزه بالتباين أيضاً، وإذا كان القمر في الجهة الشرقية من السماء (في أواخر الشهر)

فسيكون نوره ضعيفاً جداً، وتأثيره يتوقف على وجود سحب وغبار وضباب أو لا ليتشتت عليها نوره ويظهر.

الشكل الثالث: أنّ هناك منطقة متاخمة لسطح الأرض يسقط عليها نور الشمس فتضيء فيحصل الفجر، وأنّ القمر يسقط عليها قبلها فنشتبه بين نوره ونور الشمس.

وهذه الحالة غير موجودة خارجاً، وإلا لرأينا الآفاق مضيئة من جميع الجهات في الليالي القمرية. ويرد على هذا التصوّر ما رددنا به على التصوّر الأوّل.

الشكل الرابع: أن يكون القمر (وهو هلال) تحت الأفق الشرقي فيضيء قليلاً في منطقة شروقه فيتوهّم الرائي أنّه ضوء الفجر، وهذا بعيد؛ لأنّ الفجر يمتدّ لمنطقة طويلة على الأفق الشرقي، والقمر في مثل هذه الحالة التي تحصل في ليلة واحدة عادة لا يمتدّ نوره واسعاً، فمن الصعب أن يشتهبه على المراقب الخبير.

فاحتمال التأثير هو الحالة الأولى، وما يتمّ مناقشته في كلام الأعلام المتقدّمين هو معالجة هذه الحالة بالتقدير البصري، وأمّا الحالة الثاني فتعالج كما تعالج موانع الرؤية كالغيم.

المشاهدة الخارجية لتأثير القمر على الفجر:

تفيد المشاهدة الخارجية أنّ نور القمر لا يؤثّر على تبين الفجر مطلقاً، وكُنّا نرى القمر في ليالي اكتماله لا يؤثّر على عتمة السماء شيئاً، بل تكون السماء أدكن بوجوده بسبب تكثيف العين لتخفيف قوة ضوء القمر إذا نظرت إليه، ولربّما رأينا حدود قرص القمر بوضوح وحوّلها عتمة الليل، فلو كان للقمر تأثير على ظلمة الليل السوداء لوجدنا تدرجاً حول القمر في الليالي الطبيعية.

هل يؤثر القمر على تحديد وقت الفجر؟

ومن خصائص الضوء أنه يضيء إذا انعكس على الأشياء، ولا يُرى بنفسه إلا إذا وقع على العين مباشرة، فنور القمر الممتد في الأجواء إذا كان في وسط السماء لا يُرى حتى ينعكس على شيء، وحتى حدود الأفاق من حولنا لا تضاء إذا ظهر القمر، بل تبقى معتمة، والغبار لا يمتد لأعالي الجو لنفرض أنه ينعكس عليه فيضيء الأفق، وإّما يكون الغبار لأمتار قليلة فوق الأرض ولا يرتفع إلا في حال الرياح القوية التي ترفعه إلى أعالي الجو ثم يهبط إذا ضعفت الرياح؛ لأنّ ذرات الغبار ثقيلة ولا تبقى طائفة.

ولكي يكون لدينا جدار من الغبار في الأفق الشرقي نحتاج إلى أن يرتفع الغبار عشرة أمتار؛ لأنّ الأرض تتحدّب والأجسام التي على بعد ١٠ كيلومترات تختفي تحت الأفق إلا إذا كان ارتفاعها ٤ أمتار.

فالحالة المفروضة لتأثير القمر على ذرات الغبار نادرة جداً.

نعم، إذا فرضنا انعكاس القمر على الغيوم فيمكن تصوّر هذه الحالة، ولكنها تكون من تأثير نفس الغيوم، وينطبق عليها ما ينطبق على الغيوم، فليست هي بمسألة مستأنفة.

وأما تأثير الشمس على غازات الغلاف الجوي فهي ليست مثل الانعكاس؛ لأنّ الشمس تكون خلف الغلاف الجوي لا أمامه.

وعلى كلّ حال فالظاهر من كلام من تصوّر هذه المشكلة أنّه يعتقد أنّ العنصر المؤثر في العين عند التبيّن هو قوة الإضاءة، وقد تقدّم أنّه التباين، وليس قوة الإضاءة. نعم يكون لقوة الإضاءة تأثير في رصد الهلال حين يكون صغيراً جداً إضافة إلى التباين عن الأفق، ولكن في حالة الفجر فالأمر مختلف، ولا يُمكن القياس عليه.

قال السيد الخميني: «إنّ امتياز الخيطين وتبيينهما لا واقع له إلا بتحقيق الخيطين حسّاً؛ فإنّ نور القمر إذا كان قاهراً لا يظهر البياض، فلا يتميّز الخيطان حتى يظهر ضياء الشمس ويقهر على نور القمر»^(١٥).

أقول: إنّ التعبير بالخيط الأبيض والخيط الأسود ليس معناه وجود خيط فعلي وكيان مستقلّ بهذا اللون، بل هو الامتداد اللوني على الأفق شُبّه بالخيط لامتداده، ولعلّه أريد به الحد الأدنى لكي لا يبالغ المؤمنون بالاحتياط باشتراط ثخن خاصّ بالفجر، أي: أنّ أوّل ما يتبيّن لكم اختلاف اللون فهو الفجر، والضوء - كما تقدّم - يظهر إذا انعكس على الأشياء، وهو يقبل أن يُضاف على بعضه فيزداد. وقد تقدّم أنّ التبيّن يحصل بالتباين بين الخيطين، لا بقوة وقاهرية نور على نور، فيحصل التباين حتى مع إضافة ضوء القمر؛ لأنّه سيُزيد من إضاءة الخيط الأبيض مع زيادة إضاءة الخيط الأسود.

ومن المعلوم أنّ الفجر ليس شيئاً أزيد من النور، فلا يقال إنّ النور المعترض في الأفق من لوازمه وأنّ الفجر هو أن تكون الشمس بزاوية معيّنة تحت الأفق والنور أثره. كذلك لا يصح أن نقول إنّ تبيّن الخيط الأبيض من الأسود أمانة على الفجر، فقد نعلم به مع تخلّف الأمانة، فهذا «خلاف ظاهر الآية الشريفة»^(١٦)؛ فإنّ ظاهرها أن تبيّن الخيطين وامتيازهما واقعاً هو الفجر، لا أنّ الفجر شيء والتبيّن شيء آخر. نعم يكون العلم أمانة على هذا التبيّن والامتياز النفس أمري»^(١٧).

كيفية حساب وقت الفجر:

تُحسب مواقيت الفجر عبر السنة بالمشاهدات الحسّية لسنة كاملة لأكثر من مكان، فيسجّل الراصدون أوقات رؤيتهم للفجر ثمّ ينظرون زاوية الشمس في ذلك الوقت.

فحسابات مواقيت الصلوات والفجر منها تنتهي إلى الحسّ والتبيين الحسّي سواء أكان أهل الحساب أخذوا معدّل وقت حصول الفجر وزاوية الشمس عندها أو الحد الأدنى الذي يُمكن حصول الفجر فيه، وتعتمد على اطراد الحركات الطبيعية للأرض حول نفسها وحول الشمس، وهي لا تتغيّر إلا بمقدار قليل عبر مئات السنين، وبالتالي فيُمكن الثقة بها. وقد انتشرت تلك الحسابات في التسعينيات من القرن العشرين وتمّ اختبارها مراراً واعتمدها الكثير من الفقهاء.

والفجر ظاهرة معروفة، يُمكن أن يُلاحظها أيّ فرد، فيضع جدولاً للمواقيت التي رأى فيها الفجر عبر السنة الميلادية، ثمّ يُلاحظ اطراده لسنوات. وإذا كانت لديه معرفة بطبيعة حركة الأرض وهندستها فإنّه سيجزم بأنّ الوقت المناسب للفجر في بلاده هو كذا وكذا، ويقرنه بزاوية الشمس تحت الأفق؛ لأنّ الفجر مرتبط بالشمس بلا شكّ. فالجداول التي تُقدّر وقت الفجر تقتضي أنّه الوقت الذي يُمكن للحسّ أن يُلاحظ فيه الفجر.

ومن هنا فإذا تمّ إثبات أنّ الحسّ بالفجر وتبينه فعلياً هو المطلوب من الروايات الشريفة فهذا لا يُعارض اعتماد الجداول والحسابات الفلكية التي تُقدّر وقت الفجر؛ لأنّها تعتمد على الحسّ أيضاً.

واحتملنا قبل قليل أنّ مراد السيد الخميني بالتقدير هو طريقة كان يتّخذها المؤدّنون في الليالي القمرية، ولا نعرف مقصوده قدّسُ بالغفلة عن هذا الأمر، وهل يعني به غفلة المؤدّنين عن مراعاة هذا التأثير؛ فكيف يُؤدّنون إذن؟ أليس أنّهم سيتأخّرون إلى تبين الفجر فعلاً، وهو ما سيستنتجه قدّسُ بنفسه، أو غفلتهم عن الرجوع إلى الفقهاء في معرفة حكمها، أو غفلة الفقهاء عن البحث في هذه المسألة.

وإذا كان المقصود بالتقدير هو الحسابات الفلكية لحصول الفجر، فقد علمنا أنّها تنتهي للحسّ، وليست تقديرًا.

بل لا نجد مناصاً من اعتماد التقدير (مطلقاً) لتحديد وقت الفجر في حالات الجو الغائم، فكيف يُمكن تحديد الفجر لا سيما إذا استمرّ الغيم لأيام وليالٍ متتالية كما هو محلّ الابتلاء في أغلب الأماكن في العالم، ولو كانت الشريعة منعت من التقدير لظهرت هذه المشكلة في حالات الجو الغائم ولوضعت لها الحلول البديلة، وليس من الحلول انتظار شيوخ النور؛ فإنّه لا يتبيّن من خلال الغيم إلا بعد وقت طويل، وليس من ذوق الشارع الانتظار على طوله، كما سيأتي.

هل هناك مساعدات لتبيّن الفجر غير الرصد المباشر بالعين؟

من موارد الابتلاءات الكثيرة أنّ الأفق الشرقي قد يخفى فلا يُمكن تمييز الفجر فيه إمّا بسبب التضاريس أو الغيوم أو غيرها، فهل هناك مساعدات تعوّض هذا الفقدان؟

نعم، توجد طرق عديدة:

منها: ملاحظة النجوم وحركتها؛ فإنّها تتغيّر كلّ ليلة بمقدار ضئيل، فيُساعد ذلك في معرفة وقت الفجر، وقد يُلاحظ المهتمّون أنّه يُمكن أن يقترن الفجر بطلوع نجمة من النجوم أو تركيباً نجمياً يسهل ملاحظته.

ومنها: ملاحظة نجمة الصباح (كوكب الزهرة) في الأيام الماضية القريبة؛ فإنّه يطلع من جهة الفجر في أحيان من السنة ولا سيما في الصيف.

ومنها: صياح الديكة، فهي علامة يعرفها أهل القرى ممّن يربّون الدجاج؛ فإنّ الديكة تصيح في قريب من وقت الفجر، فتصلح علامة تقريبية لا سيما إذا

هل يؤثر القمر على تحديد وقت الفجر؟

كانت هناك ديكة كثيرة في القرية، وفي الفقيه بطريق صحيح عن الحسين بن المختار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني رجل مؤذن، فإذا كان يوم الغيم لم أعرف الوقت؟ فقال: (إذا صاح الديك ثلاثة أصوات ولأء فقد زالت الشمس وقد دخل وقت الصلاة)^(١٨).

ومنها: تغير الهواء، وهي علامات مساعدة تعوض التبين الحسي لنور الفجر، وستأتي ملاحظة بشأن أذان ابن أم مكتوم وهو أعمى.

فالتقدير بهذا الشكل والتعويض عن التبين المباشر موجود في عرف المجتمع وسيرة المتشرعة، ولم يردع عنه الشارع، نعم يختلف الكلام في دقته والركون إليه تماماً.

التقدير المقصود من كلام الفقهاء الأعلام:

التقدير المقصود في كلامهم (قدس الله أسرارهم) نظير ما في كتاب الطهارة، فإن الماء الكثير إذا لاق نجاسة وكان فيه مانع أو صفة تمنع تبين تأثير النجاسة بالطعم أو اللون أو الرائحة فيه كأن يكون لون النجاسة بلون مادة أضيفت للماء أو أن الماء ساخن إلى درجة لا تؤثر فيه الرائحة أو أن النجاسة فاقدة لصفاتها بفعل الريح مثلاً، فنحن نُقدّر أو نَحْتَمِل التغير والتأثر وإن لم نحسّه، وفي أغلب حالات هذا التقدير تجري قاعدة الطهارة، ولا يكون لذلك التقدير أثر في الحكم الشرعي؛ لأن المطلوب هو التبين والعلم بالتنجس.

وقد تقدّم معنى التقدير في تأثير القمر على الفجر وتصور أنه يُضيء أجواء السماء فلا يُمكننا تبين الفجر منه، وقد نوقش هذا التصور سابقاً، ولكننا نقول الآن: إن النجاسة اعتبار من الشارع يأخذ موضوعيته باعتبار الشارع وقد يُضيّقه أو يُوسّعه

بحسب اعتبارات أخرى كالتخفيف عن المكلف أو اختبار مراقبته لطهارته، أمّا الفجر فهو أمر تكويني ويأخذ موضوعيته من الواقع، والتبيين طريق إليه، فمن هنا لا بدّ من تقديره في حال عدم الحسّ به أو احتمال حصوله، بل إنّ مجرد احتمال التأثير يدفع إلى الاحتياط بشأنه، وستأتي نتائج بحث الأعلام الذين تناولوا هذا الفرض؛ فإنّهم لم يستطيعوا رفع اليد عن الاحتياط في حال احتماله.

والظاهر من كلام الفقهاء الأعلام أنّهم يرون أنّ الفجر نسبة معيّنة من النور إذا بلغها الأفق الشرقي كان الفجر لا سيما مع الشكل المستعرض (المعترض)؛ لذلك يُعبرون بقهر نور الصبح لنور القمر وأمثالها من التعابير ويتصوّرون أنّ القمر يزيد من النور فيعجل الفجر، وقد تقدّم أنّ هذا غير دقيق، وأنّ التبيين بين الخيطين تبقى نسبته كما هي حتى لو زاد القمر من نور الأجواء.

ويرى السيد الخوئي أنّ التقدير في الرؤية لا في المرئي، فلا مانع منه، قال قدس سرّه معترضاً على قول الهمداني: « والقاهرة المدعاة إنّما تمنع عن فعلية الرؤية لا عن تحقّق المرئي، كما يرشدك إليه بوضوح فرض الانحساف في هذه الحالة، فإنّ البياض الموجود يستبين وقتئذٍ بنفسه لا محالة، فإذا علم به من أيّ سبيل كان ولو من غير طريق الرؤية ترتّب عليه الحكم بطبيعة الحال.. فالقصور في جميع هذه الفروض إنّما هو في ناحية الرأي دون المرئي »^(١٩).

وبعد أن تنقّح لنا الموضوع؛ حيث ثبت عدم تأثير ضوء القمر على تبين الفجر أو على تعجيل وقته وظهوره قبل أوانه، يبقى أمامنا البحث في كلمات الفقهاء وفتواهم سيما القول الذي يعتقد بتأثير ضوء القمر على تبين الفجر ويحكم بتأخير صلاة الصبح، وهذا ما يترك بحثه لفرصة أخرى إن شاء الله تعالى.

نتيجة البحث:

١- إنّ الفجر يحصل من نور النهار، ولا نقبل بكونه النور الحاصل في الأفق من أيّ مصدر ضوئيّ كان، وبالتالي فلا بدّ من إعادة النظر في الحكم بالاحتياط في الصيام لاحتمال كون الفجر هو ما يحصل من مجموع نور الفجر ونور النهار بشكل أبكر من الفجر المعتاد.

٢- إنّ القمر في الليالي المقمرة لا يُؤثّر على زيادة نور الفجر ولا يتداخل معه بشكل يعجّل ظهوره قبل وقته.

٣- في حال احتمال تأثير القمر على الفجر فإنّه ينحصر في ليالي محدودة كما هو مفصّل في الجدول، ويختلف احتمال تأثيره بحسب قوة إنارة القمر باختلاف منازل من الشهر.

الهوامش

- (١) طه: ٨٤.
- (٢) جواهر الكلام ٧: ٩٦. ط: دار الكتب الإسلامية.
- (٣) أنظر: مصباح الفقيه، المجلد ٩.
- (٤) المستند في شرح العروة الوثقى، للسيد الخوئي ١: ٢٠٠ - ٢٠٢.
- (٥) الرسائل العشرة، للسيد الخميني، تحقيق مؤسسة: تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمه الله.
- (٦) لسان العرب، لابن منظور ٨: ١٩٥.
- (٧) المواقيت الإسلامية، محمد إلياس: ٦٠، الطبعة المترجمة، والتي قدّم لها السيد محمد الصدر رحمه الله.
- (٨) فقه الخلاف ١: مسألة ١٠: تحديد الفجر في المناطق التي لا يتميز فيها.
- (٩) للمراجعة كتاب: المواقيت الشرعية للفرائض والنوافل، للباحث، ٢٠٠٤ م، دار الصادقين.
- (١٠) معلومات عامة عن شكل كوكب الأرض، يراجع كتاب:
Coordinates, Jan Van Sickle, Basic GIS
Boca Raton London ٤٦, p. ٢٠٠٤
New York Washington, D.C.
- (١١) من أجل التوسّع في المعلومات الواردة في الفقرات أعلاه راجع كتاب البروفيسور محمد إلياس المواقيت الإسلامية، مصدر سابق: ٥٢ - ٥٥.
- (١٢) الرسائل العشرة، السيد الخميني: ١٩٩، مسألة في (لزوم تبيين الفجر فعلاً في الليالي المقمرة)، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ج ٢، ١٤٢٠.
- (١٣) مصباح الفقيه ٩: ١٣٣.
- (١٤) المستند في شرح العروة الوثقى ١: ٢٠٢.
- (١٥) المصدر السابق: ٢٠١.

هل يؤثر القمر على تحديد وقت الفجر؟

(١٦) وهو قوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ البقرة: ١٨٧.

(١٧) الرسائل العشرة: ٢٠١.

(١٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢٢٣. ورواها الكليني في الكافي ٣: ٢٨٥، وفيها عن الحسين بن

المختار عن رجل قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام):

(١٩) المستند في شرح العروة الوثقى ١: ٢٠٢.

فوائد رجالية في مشيخة الفقيه

□ الشيخ الدكتور حميد البغدادي(*)

مَن لا يحضره الفقيه هو الكتاب الثاني من الكتب الحديثية الأربعة لدى أتباع أهل البيت (عليه السلام)، من تأليف الشيخ الأجلِّ محمد بن علي بن بابويه الصدوق (ت ٣٨١هـ)^(١)، وكان غرضه من ذلك أن يحصل - مَن لا يُمكنه الوصول إلى العالم الفقيه - على أجوبة المسائل الشرعية^(٢).

يُعتبر (مَن لا يحضره الفقيه) أهم وأكبر مصنفات الشيخ الصدوق، كان ولا زال مرجعاً علمياً هاماً لاستنباط الأحكام الشرعية لدى علماء الشيعة^(٣).

من أقسام الكتاب المهمة قسم المشيخة الذي جاء في نهاية الكتاب القيم (مَن لا يحضره الفقيه)، ويذكر الشيخ الصدوق تدُّنُّ في هذا القسم سنده إلى الرواة الذين نقل عنهم روايات هذا الكتاب، وبهذا فقد أخرج الكثير من هذه الروايات من حالة الإرسال، وجعلها مسندة^(٤).

الإنجازات العلمية حول الكتاب:

لقد حظي هذا القسم من الكتاب بعناية كبيرة من قِبَل علماء الشيعة، وتمَّت حوله جملة من الأعمال العلمية، وكُتبت عليه شروح كثيرة أصبحت فيما بعد مصادر غنية

(*) أستاذ البحث الخارج في الحوزة العلمية - قم المقدسة.

في علم الرجال، نظير: ترتيب مشيخة الفقيه، وشرحها أو التعليق عليها. وسوف نقوم فيما يلي بتعريف ما أنجز في كلا المجالين.

أولاً: ترتيب مشيخة الفقيه

تصدى الكثير من الأعلام لترتيب مشيخة الفقيه طبقاً للأبجدية؛ حيث لم يُراع ذلك في كثير من الكتب التي اعتنت برجال الحديث^(٥)، وكان ذلك الترتيب لسهولة الوصول الى المراد، منها:

١- ترتيب مشيخة مَنْ لا يحضره الفقيه: صاحب المعالم الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (٩٥٩ - ١٠١١هـ)^(٦).

٢- ترتيب مشيخة مَنْ لا يحضره الفقيه: المحدث الرجالي الكبير، مؤلف الرجال الكبير، السيّد ميرزا محمد بن علي بن إبراهيم الاسترآبادي الجرجاني النجفي (ت ١٠٢٨هـ)^(٧). رتبها حسب المعجم، ثم الكنى، ثم باب طرق أخبار بعنوانها، مثل: «كلّ ما كان فيه: جاء نفر من اليهود... فقد رويته... وما كان فيه: متفرّقاً من قضايا أمير المؤمنين (عليه السلام) فقد رويته...»، وهكذا.. وعيّن في حرف الألف فحسب حال ذلك السند من صحّة وضعف ووثوق وحسن.

٣- ترتيب مشيخة الفقيه: الشيخ فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥هـ)^(٨). بحسب الأسماء أولاً ثم ترتيبه بحسب الكنى المشهورة مع ذكر الاسم في كلّ كنية، والبيان الإجمالي لحال السند من الصحة وغيرها في كلّ اسم أو كنية، جعله من ملحقات كتابه جامع المقال لاختصاره.

٤- ترتيب مشيخة مَنْ لا يحضر: السيد علاء الدين محمد بن أبي تراب گلستانه الإصفهاني^(٩) (ت حدود ١١١٠هـ).

٥- ترتيب مشيخة مَنْ لا يحضره الفقيه مع الشرح والبيان: السيد الحاج ميرزا محمد حسين المعروف بالشيخ آقا قاضي التبريزي (ت ١٢٩٤هـ) في تبريز، تلميذ صاحب الجواهر رحمته الله والمجاز منه، صاحب كتاب المقالات العلمية.

ثانياً: شرح مشيخة الفقيه

كتبت على المشيخة شروح كثيرة، بعضها خاص بالمشيخة فقط، وبعضها ضمن شرح كتاب الفقيه، منها:

١- شرح مَنْ لا يحضره الفقيه: الشيخ البهائي محمد بن حسين بن عبد الصمد الحارثي الهمداني (٩٥٣ - ١٠٣٠هـ)^(١٠). وقد نقل الشيخ الحرّ العاملي عنه.

٢- شرح مَنْ لا يحضره الفقيه تحت عنوان «معاهد التنبيه»: الشيخ محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني (ت ١٠٣٠هـ)^(١١).

٣- شرح مَنْ لا يحضره الفقيه تحت عنوان «روضة المتقين»: المولى محمد تقي المجلسي (١٠٠٣ - ١٠٧٠هـ)^(١٢). انتهى من تأليفه سنة ١٠٦٣هـ، واختصّ آخره - الجزء ١٤ من الطبعة الحديثة - بشرح المشيخة. ومضافاً الى ذلك له اللوامع القدسية أو لوامع صاحب قراني، شرح فارسي للمشيخة.

٤- شرح مَنْ لا يحضره الفقيه: المولى حسام الدين محمد صالح بن المولى أحمد بن شمس الدين السروي المازندراني (ت ١٠٨١ أو ١٠٨٦هـ)، صهر المولى محمد تقي المجلسي.

٥- تعريف رجال مَنْ لا يحضره الفقيه: شرح السيد هاشم بن سليمان بن إسماعيل البحراني التوبلي الكتكاني (ت ١١٠٧هـ)^(١٣).

٦- شرح مَنْ لا يحضره الفقيه: السيد الأمير محمد صالح الحسيني الخاتون آبادي (ت ١١٢٦هـ)^(١٤).

٧- خير الرجال: بهاء الدين محمد بن الشيخ ملا علي شريف اللاهيجي من علماء القرن الحادي عشر الهجري.

٨- معين النبیه في بيان رجال من لا يحضره الفقيه: الشيخ ياسين بن صلاح الدين بن علي بن ناصر بن علي البلادي البحراني (... - حياً ١١٤٧هـ)^(١٥).

٩- معراج النبیه في شرح كتاب من لا يحضره الفقيه: الشيخ يوسف البحراني (١١٠٧ - ١١٨٦هـ)، إلا أنه لم يتم، فقد برز منه قليل من أوله^(١٦).

١٠- شرح مشيخة الفقيه: السيد حسن آل خرسان النجفي (١٣٢٢ - ١٤٠٥هـ)^(١٧).

١١- نخبة المقال في تمييز الأسناد والرجال: الشيخ عباس الحاجباني الدشتي، هو تحقيق أسانيد العلمين شيخ الطائفة الشيخ الطوسي والمحدث الكبير الشيخ الصدوق رحمهما الله الى الكتب التي يرويان عنها الحديث.

١٢- مشيخة الفقيه: تحقيق: الشيخ محمد جعفر شمس الدين.

وغير ذلك من الشروح والتعليقات^(١٨).

ذكر الفوائد الرجالية في مشيخة الفقيه:

كان غرض الشيخ الصدوق من المشيخة ذكر الطرق والأسانيد الى أصحاب الكتب والرواة لتخرج الروايات عن الإرسال وتكون مسندة، ولكنه تعرض في بعض الأحيان الى فوائد ومعلومات نافعة في تشخيص الرواة، ومحل سكناهم أو سنة وفاتهم أو ما ورد في حقهم من الروايات، والى ماينفع في التوثيق أحياناً أخرى، وهي تبين الاطلاع الواضح للشيخ الجليل ومعرفته الواسعة في علم الرجال، فرصدناها عسى أن تنفع في هذا المجال، وسردناها طبقاً للتسلسل المذكور في المشيخة.

١- [٣٣- عبدالله بن سنان]^(١٩)

وهو الذي ذكر عند الصادق عليه السلام فقال: أما إنّه يزيد على السنّ خيراً^(٢٠).

٢- [٤٠- عبد الرحيم القصير]

عبد الرحيم القصير الأسدي، وقيل له: الأسدي؛ لأنّه مولى بني أسد.

٣- [٤١- الحسين بن أبي العلاء]

الحسين بن أبي العلاء الخفاف، مولى بني أسد.

٤- [٤٧- المفضل بن عمر]

المفضل بن عمر الجعفي الكوفي، وهو مولى.

٥- [٤٩- أبان بن تغلب]

أبان بن تغلب، ويكنّى أبا سعيد وهو كندي كوفي، وتوفّي في أيام الصادق عليه السلام فذكره جميل عنده فقال: (رحمه الله، أما والله لقد أوجع قلبي موت أبان)، وقال عليه السلام لأبان بن عثمان: (إنّ أبان بن تغلب قد روى عنّي رواية كثيرة، فما رواه لك عنّي فاروه عنّي). ولقد لقي الباقر والصادق عليهما السلام وروى عنهما.

٦- [٥١- الحسن بن زياد الصيقل المتوكل]

الحسن بن زياد الصيقل المتوكل، وهو كوفي مولى، وكنيته أبو الوليد.

٧- [٥٥- هشام بن الحكم]

هشام بن الحكم، وكنيته أبو محمّد، مولى بني شيبان، بيّاع الكرابيس، تحوّل من بغداد إلى الكوفة.

٨- [٦٠- أسماء بنت عميس في خبر ردّ الشمس]

عمارة بن مهاجر، عن أمّ جعفر وأمّ محمد [أمّ موسى] ابنتي محمد بن جعفر عن أسماء بنت عميس، وهي جدّتهما.

٩- [٦٣- سليمان بن خالد البجلي]

سليمان بن خالد البجلي الأقطع الكوفي، وكان خرج مع زيد بن علي (عليه السلام)، فأفلت.

١٠- [٦٨- مالك الجهني]

أبو محمد مالك بن أعين الجهني، وهو عربي كوفي، وليس هو من آل سنسن.

١١- [٦٩- عبيد بن زرارة]

عبيد بن زرارة بن أعين، وكان أحول.

١٢- [٧٠- الفضيل بن يسار]

الفضيل بن يسار، وهو كوفي مولى لبني نهد، انتقل من الكوفة إلى البصرة، وكان أبو جعفر (عليه السلام) إذا رآه قال: «بشّر المخبتين» وذكر ربعي بن عبد الله عن غاسل الفضيل بن يسار أنّه قال: إنّّي لأغسل الفضيل وإنّ يده لتسبقني إلى عورته، قال: فخبرت بذلك أبا عبد الله (عليه السلام) فقال: (رحم الله الفضيل بن يسار هو ممّا أهل البيت).

١٣- [٧١- بكير بن أعين]

بكير بن أعين، وهو كوفي يُكنّى أبا الجهم من موالي بني شيبان، ولمّا بلغ الصادق (عليه السلام) موت بكير بن أعين قال: (أما والله لقد أنزله الله عزّ وجلّ بين رسوله وبين أمير المؤمنين صلوات الله عليهما).

١٤- [٨١- أبو حمزة ثابت بن دينار الشمالي]

أبو حمزة ثابت بن دينار الشمالي.

ودينار يُكْنَى أبا صفية وهو من حيّ من بني ثعل، ونسب إلى ثماله؛ لأنّ داره كانت فيهم، وتوفّي سنة خمسين ومئة، وهو ثقة عدل قد لقي أربعة من الأئمة: علي بن الحسين، ومحمّد بن علي، وجعفر بن محمّد، وموسى بن جعفر عليه السلام، وطرقى إليه كثيرة، ولكني اقتصر على طريق واحد منها.

قال الملقّ على الكتاب الشيخ علي أكبر الغفاري في الهامش: والظاهر من قول المصنّف (وطرقى إليه كثيرة): أنّ كون الكتاب من أبي حمزة معلوماً عنده، وإنّما يذكر السند لدفع توهم الإرسال، أو للتبرّك.

١٥- [٩٢- عبدالرحمن بن الحجاج البجلي الكوفي]

عبدالرحمن بن الحجاج البجلي الكوفي، وهو مولى، وقد لقي الصادق وموسى بن جعفر عليه السلام وروى عنهما، وكان موسى عليه السلام إذا ذكر عنده قال: «إنّه لثقل في الفؤاد»^(٢١).

١٦- [١٠٣- مسمع بن مالك البصري]

مسمع بن عبدالمكّ البصري، ولقبه كردين، وهو عربي من بني قيس بن ثعلبة ويُكْنَى أبا سيّار، ويقال: إنّ الصادق عليه السلام قال له أوّل ما رآه: ما اسمك؟ فقال: مسمع فقال: ابن من؟ قال: ابن مالك، فقال: بل أنت مسمع بن عبدالمكّ.

١٧- [١١١- ياسر الخادم]

ياسر خادم الرضا عليه السلام.

١٨- [١١٥- معاوية بن عمّار الدهني]

معاوية بن عمّار الدهني الغنوي الكوفي، مولى بجيلة، ويُكْنَى أبا القاسم.

١٩- [١٢٣- هشام بن إبراهيم]

هشام بن إبراهيم، صاحب الرضا عليه السلام.

٢٠- [١٢٨- جهيم بن أبي جهم]

جهيم بن جهم، ويقال له: ابن أبي جهمة.

٢١- [١٣٨- عبدالله بن مسكان]

عبدالله بن مسكان، وهو كوفي من موالي عنزة، ويقال إنّه من موالي عجل.

٢٢- [١٣٩- عامر بن عبدالله بن جذاعة الأزدي]

عامر بن جذاعة الأزدي، وهو عامر بن عبدالله جذاعة، وهو عربي كوفي.

٢٣- [١٥٠- محمد بن بحيل بن عقيل الكوفي]

محمد بن بحيل، أخو علي بن بحيل بن عقيل الكوفي.

٢٤- [١٥٤- حفص بن سالم الكوفي]

حفص أبي ولاد بن سالم الكوفي، وهو مولى.

٢٥- [١٥٥- وهيب بن حفص الكوفي]

وهيب بن حفص الكوفي، المعروف بالمنتوف.

٢٦- [١٥٦- إبراهيم بن ميمون]

إبراهيم بن ميمون بيّاع الهروي، مولى آل الزبير.

٢٧- [١٥٧- داود بن الحصين الأسدي]

عن داود بن الحصين الأسدي، وهو مولى.

- ٢٨- [١٦٠- أبو المغرا حميد بن المثنى العجلي]
- أبو المغرا حميد بن المثنى العجلي، وهو عربي كوفي ثقة، وله كتاب.
- ٢٩- [١٦٢- سليمان بن داود المنقري]
- سليمان بن داود المنقري، المعروف بابن الشاذكوني.
- ٣٠- [١٦٣- ربيعي بن عبدالله بن جارود الهذلي]
- ربيعي بن عبدالله بن جارود الهذلي، وهو عربي بصري.
- ٣١- [١٦٤- عبد العظيم بن عبدالله الحسني]
- عبد العظيم بن عبدالله الحسني، وكان مرضياً.
- ٣٢- [١٦٦- المعلّى بن خنيس]
- المعلّى بن خنيس، وهو مولى الصادق عليه السلام كوفي، بزاز، قتله داود بن علي.
- ٣٣- [١٦٧- إبراهيم بن أبي البلاد - يحيى - السلمي]
- إبراهيم بن أبي البلاد، ويكنّى أبو إسماعيل.
- ٣٤- [١٦٨- أبو أيوب الخزاز]
- أبو أيوب إبراهيم بن عثمان الخزاز، ويقال إنّه إبراهيم بن عيسى.
- ٣٥- [١٦٩- أبو ولاد الحنّاط]
- أبو ولاد الحنّاط، واسمه حفص بن سالم، مولى بني مخزوم.
- ٣٦- [١٧٢- زكريا بن آدم القتي]
- زكريا بن آدم القتي، صاحب الرضا عليه السلام.

٣٧- [١٧٣- بحر السقاء]

بحر السقاء، وهو بحر بن كثير.

٣٨- [١٧٥- أبو جرير بن إدريس]

أبو جرير بن إدريس صاحب موسى بن جعفر عليه السلام.

٣٩- [١٧٦- زكريا بن مالك الجعفي النقّاض]

زكريا النقّاض، وهو زكريا بن مالك الجعفي.

٤٠- [١٨٥- عبد الرحمن بن كثير الهاشمي]

علي بن حسان الواسطي عن عمّه عبد الرحمن بن كثير الهاشمي.

٤١- [١٨٧- علي بن الفضل الواسطي]

علي بن الفضل الواسطي صاحب الرضا عليه السلام.

٤٢- [١٨٩- يونس بن عمّار بن الفيض الصيرفي التغلبي الكوفي]

أبو الحسن يونس بن عمّار بن الفيض الصيرفي التغلبي الكوفي، وهو أخو إسحاق بن عمّار.

٤٣- [١٩٢- محمّد بن خالد بن عبدالله البجلي القسري]

محمّد بن خالد بن عبدالله البجلي القسري، وهو كوفي عربي.

٤٤- [١٩٨- محمّد بن عبد الجبار]

محمّد بن عبد الجبار، وهو محمّد بن أبي الصهبان.

٤٥- [١٩٩- يعقوب بن شعيب بن ميثم الأسدي]

يعقوب بن شعيب بن ميثم الأسدي، وهو مولى كوفي.

٤٦- [٢٠٧- مصعب بن يزيد الأنصاري]

مصعب بن يزيد الأنصاري قال: (استعملني أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام على أربع رساتيق المدائن...).

٤٧- [٢١٣- محمد الزهري]

الزهري، واسمه محمد بن مسلم بن شهاب عن علي بن الحسين عليه السلام.

٤٨- [٢١٤- الحسن بن علي الوشاء]

الحسن بن علي الوشاء المعروف بابن بنت إلياس.

٤٩- [٢٢٠- عبدالمؤمن بن القاسم الأنصاري الكوفي]

عبدالمؤمن بن القاسم الأنصاري الكوفي، عربي، وهو أخو أبي مريم عبد الغفار بن القاسم الأنصاري.

٥٠- [٢٢٥- عبدالكريم بن عمرو الخثمي]

عبدالكريم بن عمرو الخثمي، ولقبه كرام.

٥١- [٢٢٦- عيسى بن أبي منصور]

عيسى بن أبي منصور، وكنيته أبو صالح، وهو كوفي مولى.

وحدّثنا محمد بن الحسن رضي الله عنه عن محمد بن الحسن الصفّار، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن إبراهيم بن عبد الحميد، عن عبد الله بن سنان، عن

ابن أبي يعفور قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ أقبل عيسى بن أبي منصور فقال لي: (إذا أردت أن تنظر خياراً في الدنيا خياراً في الآخرة فانظر إليه).

٥٢- [٢٤٨- ميمون بن مهران]

الحسين بن المختار بيّاع الأكفان، عن ميمون بن مهران.

٥٣- [٢٥٤- داود الرقي]

داود بن كثير الرقي. وروي عن الصادق عليه السلام أنه قال: (أنزلوا داود الرقي مّي بمنزلة المقداد من رسول الله صلى الله عليه وآله).

٥٤- [٢٦٠- الحسن بن زياد الصيقل]

الحسن بن زياد الصيقل الكوفي، وكنيته أبو الوليد، وهو مولى.

٥٥- [٢٦١- عمرو بن أبي المقدام]

عمرو ابن أبي المقدام، واسم أبي المقدام ثابت بن هرمز الحدّاد.

٥٦- [٢٦٣- عبد الملك بن أعين]

عبد الملك بن أعين وكنيته أبو ضريس، وزار الصادق عليه السلام قبره بالمدينة مع أصحابه.

٥٧- [٢٨٠- عمران الحلبي]

عمران الحلبي، وكنيته أبو الفضل.

٥٨- [٢٨٨- أحمد بن محمد بن مطهر]

أحمد بن محمد بن مطهر، صاحب أبي محمد عليه السلام.

٥٩- [٣٠٠- صالح بن عقبة بن قيس بن سمعان بن أبي رييحة]

صالح بن عقبة بن قيس بن سمعان بن أبي رييحة، مولى رسول الله.

٦٠- [٣٠٥- حمزة بن حمران]

حمزة بن حمران بن أعين، مولى بني شيبان الكوفي.

٦١- [٣٠٨- من وصية أمير المؤمنين (عليه السلام) لابنه محمد بن الحنفية]

علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه عن حماد بن عيسى، عن ذكره عن أبي عبد الله (عليه السلام).

ويغلط أكثر الناس في هذا الإسناد فيجعلون مكان حماد بن عيسى حماد بن عثمان، وإبراهيم بن هاشم لم يلق حماد بن عثمان، وإنما لقي حماد بن عيسى وروى عنه.

٦٢- [٣١٨- علي بن غراب]

علي بن غراب، وهو ابن أبي المغيرة الأزدي.

٦٣- [٣٢٤- سدير بن حكيم الصيرفي]

سدير بن حكيم بن صهيب الصيرفي ويكنى أبا الفضل.

٦٤- [٣٢٥- أيوب بن الحر الجعفي الكوفي]

أيوب بن الحر الجعفي الكوفي، أخو أديم بن الحر، وهو مولى.

٦٥- [٣٣٢- أبو ثمامة]

أبو ثمامة، صاحب أبي جعفر الثاني (عليه السلام).

٦٦- [٣٣٤- الصباح بن سيابة الكوفي]

الصباح بن سيابة، أخو عبد الرحمن بن سيابة الكوفي.

٦٧- [٣٤١- عبد الملك بن عمرو الأحول الكوفي]

عبد الملك بن عمرو الأحول الكوفي، وهو عربي.

٦٨- [٣٤٢- يوسف بن يعقوب]

يوسف بن يعقوب أخو يونس بن يعقوب، وكانا فطحين.

٦٩- [٣٦٧- ثوير بن أبي فاختة]

ثوير بن أبي فاختة، واسم أبي فاختة سعيد بن علاقة.

٧٠- [٣٧٧- إسماعيل بن مهران من كلام فاطمة عليها السلام]

زينب بنت أمير المؤمنين عليها السلام، عن فاطمة عليها السلام.

٧١- [٣٨٥- محمد بن يعقوب الكليني]

محمد بن يعقوب الكليني، وكذلك جميع كتاب الكافي، فقد رويته عنهم عنه عن رجاله.

٧٢- [٣٨٦- محمد بن الحسين بن أبي الخطاب الزيات]

محمد بن الحسين بن أبي الخطاب الزيات، واسم أبي الخطاب زيد.

٧٣- [٣٩٢- أحمد بن محمد بن سعيد الهمداني]

أحمد بن محمد بن سعيد الهمداني الكوفي، مولى بني هاشم.

تمت أسانيد كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه بحمد الله ومنه، والصلاة على مُحَمَّد وآله الطاهرين.

يقول مُحَمَّد بن علي بن [الحسين بن] موسى بن بابويه القمي مصنف هذا الكتاب: قد سمع السيد الشريف الفاضل أبو عبدالله محمد بن الحسن العلوي الموسوي المدني المعروف بنعمة^(٢٢) أدام الله تأييده وتوفيقه وتسديده هذا الكتاب من أوله إلى آخره بقراءتي عليه، ورويته عن مشايخي المذكورين وذلك بأرض بلخ من ناحية إيلاق^(٢٣)، وكتبت بخطي حامداً لله وشاكراً، وعلى مُحَمَّد وآله مصلية^(٢٤) ومسلماً، آمين يا رب العالمين^(٢٥).

الهوامش

- (١) محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق، ولد بقم في حدود سنة ٣٠٦هـ من مشاهير علماء القرن الرابع الهجري.
- قال الشيخ الطوسي: (محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، جليل القدر، حافظ للأحاديث، بصير بالرجال، ناقد للأخبار، لم ير في القميين مثله في حفظه وكثرة علمه، له نحو ثلاثمئة مصنف).
- وقال النجاشي في رجاله: (أبو جعفر نزيل الري، شيخنا وفقهنا ووجه الطائفة بخراسان، ورد بغداد سنة ٣٥٥هـ وسمع منه شيوخ الطائفة وهو حدث السن).
- وقال ابن إدريس في السرائر: (كان ثقة جليل القدر، بصيراً بالأخبار، ناقدًا للآثار، عالماً بالرجال، وهو استاذ شيخنا المفيد).
- يعتبر الشيخ الصدوق من أهم محدثي الشيعة الإمامية، وبلغت مصنفاته فوق المئتين، من أهمها: مَنْ لا يحضره الفقيه، الأمالي، علل الشرائع، معاني الأخبار، التوحيد، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، الخصال، عيون أخبار الرضا (عليه السلام)، كمال الدين وتمام النعمة...
- توفي الشيخ الصدوق في بلدة الري سنة ٣٨١هـ ودُفن بالقرب من قبر السيد عبد العظيم الحسيني بالري.
- (٢) عندما سافر الشيخ الصدوق إلى مدينة بلخ، طلب منه أحد ساداتها - وهو السيد الشريف الفاضل أبو عبدالله محمد بن الحسن العلوي الموسوي المدني، المعروف بنعمة - أن يكتب له كتاباً في الفقه على نمط كتاب مَنْ لا يحضره الطبيب، الذي ألفه محمد بن زكريا الرازي في علم الطب، قال في مقدمة الكتاب: (لما ساقني القضاء إلى بلاد الغربية، وحصلني القدر منها بأرض بلخ من قسبة إيلاق، وردّها الشريف الدين أبو عبدالله المعروف بنعمة، وهو محمد بن الحسن بن إسحاق بن الحسن بن الحسين بن إسحاق بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (عليه السلام)، فدام بمجالسته سروري،

وانشرح بمذاكرته صدري، وعظم بمودته تشرّفي لأخلاق قد جمعها إلى شرفه من ستر
وصلاح، وسكينة ووقار، وديانة وعفاف، وتقوى وإخبات، فذاكرني بكتاب صنّفه محمد بن
زكريا المتطبّب الرازي، وترجمه بكتاب (مَنْ لا يحضره الطبيب)، وذكر أنّه شافٍ في
معناه، وسألني أن أصنّف له كتاباً في الفقه والحلال والحرام، والشرائع والأحكام، موفياً
على جميع ما صنّفت في معناه، وأترجمه بكتاب (مَنْ لا يحضره الفقيه) ليكون إليه
مرجعه، وعليه معتمده، وبه أخذه، ويشترك في أجره مَنْ ينظر فيه، وينسخه ويعمل
بمودعه، هذا مع نسخه لأكثر ما صحبني من مصنّفتي وسماعه لها وروايتها عني،
ووقوفه على جملتها، وهي مئتا كتاب وخمسة وأربعون كتاب، فأجبت أدام الله توفيقه إلى
ذلك؛ لأنّي وجدته أهلاً له، وصنّفت له هذا الكتاب).

(٣) جمع فيه قرابة ٥٩٩٨ حديثاً، اقتصر فيها على الروايات الخاصة بالأحكام الفقهية، حيث
ذكر في المقدمة: (... أن أصنّف كتاباً في الفقه والحلال والحرام، والشرائع والأحكام)، على
العكس من كتاب الكافي حيث خصّص - مضافاً لمسائل الفقه وأحكامه - قسماً من رواياته
في العقائد، وأخرى في الآداب ومسائل الأخلاق.

(٤) ذكر في المقدمة: (صنّفت هذا الكتاب بحذف الأسانيد؛ لئلا تكثر طرقه وإن كثرت فوائده)،
واكتفى بذكر الراوي الأخير، الذي رفع الحديث إلى المعصوم، ثمّ ذكر السند في آخر كتابه
في المشيخة.

(٥) التزام ابن داود الحلّي في رجاله - وهو الرائد في ذلك - بالترتيب الهجائي في ذكر أسماء
الرجال وآبائهم وأجدادهم.

(٦) الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن بن الشيخ زين الدين ابن علي بن أحمد، ابن
الشهيد الثاني العاملي الجبعي، المعروف بالشيخ حسن صاحب المعالم نسبة إلى كتابه
(معالم الدين)، من فقهاء الشيعة المحقّقين، أديب وشاعر. ولد سنة ٩٥٩هـ في قرية جبّاع
في جبل عامل، قُتل والده وهو ابن ست سنين.

زامل الشيخ حسن صاحب المعالم ابن أخته السيد محمد صاحب المدارك في الدراسة،
كما كانا شريكين في كلّ شيوخهما وجميع دروسهما. كان بدء دراستهما للعلوم الشرعية

في جبل عامل، فقد أخذنا نصيباً من العلم من تلامذة أبيهما. وقد اجتمعوا بالشيخ بهاء الدين في الكرك لما سافرا إليها. وبعدها ذهبا إلى العراق حيث اتفق لهما لقاء المحقق الأردبيلي والمولى عبدالله اليزدي بالحضرة الغروية، وأخذوا في الدراسة على أبرز الأساتذة إلى أن استوفيا في زمان قليل مبلغهما من العلم والتحقيق.

بعد رجوع صاحب المعالم من النجف إلى بلده جُباع استقرّ بها، واشتغل بالتدريس والتصنيف، وقرأ على يده وروى عنه جملة من العلماء، له تصانيف كثيرة.

توفي سنة ١٠١١هـ في قرية جباع ودُفن فيها، وقبره بالقرب من قبر صاحب المدارك.

(٧) الميرزا محمد بن علي بن إبراهيم الاسترآبادي: كان فاضلاً، عالماً، محققاً، مدققاً، عابداً، ورعاً، ثقة، عارفاً بالحديث والرجال، له كتاب الرجال الكبير والمتوسط والصغير، وشرح آيات الأحكام، وغير ذلك، وقال السيد مصطفى التفريشي في رجاله: (حقّق الرجال والرواية والتفسير تحقيقاً لا مزيد عليه، كان من قبل من سكّان العتبة العلية الغروية، على ساكنها من الصلوات أفضلها، ومن التحيات أكملها، واليوم من مجاوري بيت الله الحرام ونسّاكهم).

و ذكر صاحب سلافة العصر أنّه توفي بمكّة، سنة ١٠٣٦هـ.

(٨) الشيخ فخر الدين ابن الشيخ محمد علي بن أحمد الطريحي الأسدي (٩٧٩-١٠٨٥هـ)، والطريحي نسبة إلى الشيخ طريح بن خفاجي جدّ الأسرة، والأسدي نسبة إلى أسد بن ربيعة بن نزار.

ولد في مدينة النجف الأشرف، قال عنه الشيخ عبدالله الإصفهاني في رياض العلماء: (وكان رحمته الله أعبد أهل زمانه وأورعهم، ومن تقواه أنّه ما كان يلبس الثياب التي خيطت بالإبريسم، وكان يخطط ثيابه بالقطن). وقال الشيخ الحرّ العاملي في أمل الآمل: (إنّه فاضل زاهد ورع عابد فقيه شاعر، جليل القدر).

من تلامذته: الشيخ محمد باقر المجلسي، السيّد نعمة الله الجزائري، السيّد هاشم بن سليمان البحراني.

من مؤلفاته: مجمع البحرين ومطلع النيرين، جامع المقال فيما يتعلّق بأحوال الدراية

والرجال، الضياء اللامع في شرح المختصر النافع، تفسير غريب القرآن.

تُوفي بمدينة الرماحية في العراق، ودُفن في النجف الأشرف.

(٩) جاء في الذريعة: (في دوائر بطرز لطيف في أربع وعشرين ورقة في كلّ ورقة عدّة دوائر بعضها فوق بعض تدور نصف تلك الدوائر على الصفحة اليمنى من الورقة والنصف الآخر على اليسرى منها، ففي الدائرة الصغرى التي هي في وسط الجميع أثبت اسم الشيخ الصدوق، وفي الدائرة المحيطة بالصغرى كتب أسماء ستة أو ثمانية من مشايخ الصدوق، وفي الدائرة المحيطة بالصغرى كتب أسماء أو ثمانية من مشايخ الصدوق الذين يروي عنهم بلا واسطة موازياً لاسمه بعض باليمنى وبعض باليسرى، وفي الدائرة الثالثة المحيطة بالدائرتين المذكورتين كتب أسماء مشايخ كلّ واحد من المشايخ المسطورين في الدائرة الثانية بحيث تصير كتابة اسم كلّ شيخ محاذية لاسم شيخه، وهكذا إلى أن تنتهي الدوائر بأطراف الصفحات، وبها تنتهي الأسانيد إلى أحد المعصومين عليه السلام، فيرى الناظر في كلّ صفحة عدّة أسطر متوازيات يقرأ في كلّ سطر من وسط الورقة اسم الشيخ الصدوق وجنبه اسم شيخه ثمّ شيخ شيخه، وهكذا إلى أن ينتهي إلى أهل البيت عليهم السلام مرتباً لأسماء مشايخه على الحروف من الصفحة الأولى إلى آخر الصفحات).

وأضاف: (رأيت نسخه منه في مكتبة الحاج الشيخ محمد سلطان المتكلمين بطهران، وتوجد نسخه منها في مكتبة مدرسة سبه سالار الجديدة في طهران... والنسخة التي رأيته بخطّ تلميذه السيد محمد هاشم بن أبي طالب الحسيني، فرغ من كتابتها سنة ١٠٨٧هـ وأيضاً في الذريعة: ترتيب مشيخة من لا يحضره الفقيه، وهو مجرد ترتيب أسماء الرواة على حروف المعجم، من أبان بن تغلب إلى يونس بن يعقوب. نسخة في ورقتين بخطّ فارسي جيّد، كتابة القرن الثاني عشر، بآخر نسخة رقم ٢٣٥٣. وترتيب عبد الحيّ بن محمد اليزدي (حي سنة ١٠٥٥هـ) [الذريعة، آقا بزرك الطهراني، ٤: ٦٩].

(١٠) الشيخ محمد بن حسين بن عبد الصمد الحارثي، المعروف بالشيخ البهائي ولد سنة ٩٥٣هـ في مدينة بعلبك بלבنا في عائلة علمية حيث كان والده من العلماء البارزين أيام الدولة الصفوية. درس المراحل الأولى للعلوم الدينية في لبنان، ثمّ هاجر الى إصفهان

لتحصيل العلوم، وعيّن في منصب شيخ الإسلام في الدولة الصفوية. سافر الشيخ البهائي الى المدن والأقطار المختلفة لغرض الدراسة وزيارة العتبات المقدّسة. من مؤلفاته: الحبل المتين في أحكام الدين، الوجيزة، مفتاح الفلاح في عمل اليوم والليلة، شرح الأربعين حديثاً، مشرق الشمسين في تفسير آيات الأحكام، حدائق المقرّبين في شرح الصحيفة السجادية، خلاصة الحساب. توفّي في إصفهان سنة ١٠٣١هـ وتمّ نقل جنازته من إصفهان الى مدينة مشهد المقدّسة، ودُفن الى جوار الإمام علي الرضا (عليه السلام).

(١١) الشيخ محمد بن حسن الجبعي العاملي حفيد الشهيد الثاني، ولد في العاشر من شعبان ٩٨٠هـ قال الشيخ يوسف البحراني: (وكان اشتغاله أولاً عند والده والسيد محمد صاحب المدارك، قرأ عليهما وأخذ عنهما الحديث والأصول وغير ذلك من العلوم، وقرأ عليهما مصنّفاتهما من المنتقى والمعالم والمدارك، وما كتبه السيد على مختصر النافع، ولمّا انتقلا إلى رحمة الله بقي مدّة مشغولاً بالمطالعة. ثمّ سافر إلى مكّة المشرفة، واجتمع فيها بالميرزا محمد الأسترآبادي صاحب كتاب الرجال فقرأ عليه الحديث، ثمّ رجع إلى بلاده وأقام بها مدّة قليلة، ثمّ سافر إلى العراق خوفاً من أهل النفاق وعداوة أهل الشقاق، وبقي مدّة في كربلاء مشغولاً بالتدريس، ثمّ سافر إلى مكّة المشرفة، ثمّ رجع منها إلى العراق وأقام فيها مدّة، ثمّ عرض ما يقتضي الخروج منها فسافر إلى مكّة المشرفة، وبقي فيها إلى أن توفّي). قال الشيخ الحرّ العاملي في أمل الآمل: (كان عالماً فاضلاً محققاً مدققاً متبحراً جامعاً كاملاً صالحاً ورعاً ثقةً فقيهاً محدثاً متكلماً حافظاً شاعراً أديباً مُنشئاً، جليل القدر، عظيم الشأن، حسن التقرير). من مؤلفاته: استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار (٧ مجلّات)، روضة الخواطر ونزهة النواظر، شرح تهذيب الأحكام، حاشية على عبادات من لا يحضره الفقيه، حاشية على أصول معالم الدين، حاشية على مختلف الشيعة، حاشية على شرح اللمعة، حاشية أصول الكافي، حاشية كتاب الرجال. توفّي في العاشر من ذي القعدة الحرام ١٠٣٠هـ بمكّة المكرّمة، ودُفن بمقبرة المعلّاة.

(١٢) الشيخ محمد تقي بن مقصود علي المجلسي الأوّل، فقيه ومُحدّث ومُتكلّم. قال الحر

العالمي في كتابه أمل الآمل: (كان فاضلاً عالماً مُحققاً مُتبحراً زاهداً عابداً ثقة مُتكلماً فقيهاً). من مؤلفاته: اللوامع القدسية (شرح على كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه باللغة الفارسية)، روضة المتقين (شرح على كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه باللغة العربية)، حديقة المتقين (كتاب باللغة الفارسية)، شرح الزيارة الجامعة، شرح مشيخة مَنْ لا يحضره الفقيه، طبقات الرواة.

(١٣) السيد أبو المكارم، هاشم بن سليمان بن إسماعيل الحسيني البحراني التوبلي الكتكاني، ولد في النصف الأول من القرن الحادي عشر للهجرة بمدينة توبلي في البحرين. قال الشيخ يوسف البحراني في لؤلؤة البحرين: (وكان السيد المذكور فاضلاً محدثاً جامعاً متنبهاً للأخبار بما لم يسبق إليه سابق سوى شيخنا المجلسي). وقال الشيخ الحرّ العاملي في أمل الآمل: (فاضل عالم ماهر مدقق فقيه عارف بالتفسير والعربية والرجال). من مؤلفاته: مدينة معاجز الأئمة الاثني عشر عليهم السلام ودلائل الحجج على البشر (٨ مجلدات)، غاية المرام وحجة الخصام في تعيين الإمام من طريق الخاص والعام (٧ مجلدات)، البرهان في تفسير القرآن (٥ مجلدات)، حلية الأبرار محمد وآله الأطهار عليهم السلام (مجلدان)، الإنصاف في النص على الأئمة الاثني عشر عليهم السلام من آل محمد الأشراف، بهجة النظر في إثبات الوصاية والإمامة للأئمة الاثني عشر عليهم السلام، عمدة النظر في بيان عصمة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، حلية النظر في فضل الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، الدرّ النضيد في فضائل الحسين الشهيد عليه السلام، كشف المهم في طريق خبر غدير خم، حقيقة الإيمان المبثوث على الجوارح، التحفة البهية في إثبات الوصية لعلي عليه السلام، تعريف رجال مَنْ لا يحضره الفقيه، تنبيهات الأريب في رجال التهذيب. تُوِّفِّي عام ١١٠٧هـ ودُفِنَ بمدينة توبلي في البحرين، وقبره معروف يُزار.

(١٤) محمد صالح بن الأمير عبد الواسع الحسيني الخاتون آبادي (ت ١١٢٦هـ)، صهر العلامة محمد باقر المجلسي كان عالماً جليل القدر ولقب بشيخ الاسلام باصبهان، وهم من السادة الأفاضل، وله مصنّفات منها: حقائق المقربين، الذريعة، شرح الفقيه، شرح الاستبصار، وروى عن العلامة المجلسي عليه السلام وكان ابنه الجليل الأمير محمد حسين

خاتون آباد صاحب (مناقب الفضلاء) سبط العلامة المجلسي وإمام جمعة إصبهان عالماً عاملاً كاملاً فاضلاً ماهراً في الفقه والحديث والتفسير والخط، أخذ من أبيه ومن الأمير محمد إسماعيل وابنه الأمير محمد باقر المدرّس، وله كتاب في أعمال السنة ورسائل في الفقه، وكان في زمن الأفاغنة فهرب منهم واختفى بـ (جورت)، وتوفي سنة (١١٥١) في الثالث والعشرين من شهر شوّال ليلة الاثنين.

وللأمير محمد حسين ابنان معروفان هما: الأمير محمد مهدي الذي صار إمام جمعة إصبهان بعد أبيه، وهو والد الأمير السيد مرتضى وهو والد الأمير محمد صالح المدرّس بمدرسة كاسه گران، والأمير محمد مهدي إمام جمعة طهران، وكانا عقيمين، وأخوهما الثالث الأمير محسن وهو والد الأمير السيد مرتضى صدر العلماء بطهران والسيد أبي القاسم إمام جمعة طهران.

(١٥) جاء في الذريعة: (قال في إجازته للسيد نصر الله الشهيد التي كتبها سنة ١١٤٥هـ: (أنّ فيه ما لم يهتد أحد إلى منهاجه، ولعلّه المراد بكتاب الرجال الذي نسبته إليه شيخنا النوري. وقال المعاصر في أنوار البدرين: أنّ كتاب رجاله شرح لمشيخة الصدوق يقرب من شرح التقي المجلسي). [الذريعة، آقا بزرگ الطهراني، ٢١: ٢٨٧. طبع الكتاب عام ١٤٢٢هـ بتحقيق: محمد عيسى ال مكباس].

(١٦) راجع: المازندراني، محمد بن إسماعيل، منتهى المقال في أحوال الرجال، ٧: ٧٧، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم، الطبعة: ١٤١٦هـ.

(١٧) السيّد حسن بن عبد الهادي بن موسى الخرساني الموسوي، كان عالماً فاضلاً ورعاً وفقهياً أصولياً مجتهداً يمتاز بأخلاق عالية وتواضع شديد وعزّة نفس أبيّة. وآل الخرساني من الأسر النجفية العريقة يمتدّ نسبها إلى الإمام موسى بن جعفر عليه السلام. ولد في النجف الأشرف سنة (١٣٢٢هـ) ونشأ بها، درس المقدمات الأدبية والشرعية، ثمّ ترقّى لحضور الأبحاث العالية عند مشاهير الأساتذة وأساطين العلماء في حوزة النجف المباركة في الفقه والأصول والأخلاق والحكمة والرجال حضور جدّ وتدبّر وفهم، كما حضر عليه الكثير من العلماء والفضلاء.

أقام الصلاة جماعة في جامع الشيخ الأنصاري الشهير. كان من الرواد في تحقيق

وإخراج كتب الحديث المعول عليها عند الإمامية، كان السيد تفتي مهتماً جداً بالشعائر الحسينية وشديد التعلق بفاجعة الطف، توفي بالنجف ١٢ جمادى الأولى سنة ١٠ هـ ودُفن بالصحن الشريف بحجرة رقم ١٠.

(١٨) منها: ١- شرح علي بن حسن الخراساني (حيّاً سنة ١١١٠هـ). ٢- شرح السيد عبد الله الكبير العاملي الإصفهاني (ت ١٢٤٣هـ). شرح محمد حسن البروجني (حيّاً سنة ١٢٥٧هـ). ٣- شرح السيد ميرزا محمد هاشم الجهارسوقي (ت ١٣١٨هـ). ٤- شرح الميرزا يحيى المستوفي الإصفهاني (ت حدود سنة ١٣٢٦هـ). ٥- حديقة النظر [الأنظار] في مشيخة الفقيه والتهديب والاستبصار: محمد علي آل كشكول الكربلائي (١٣ق)، والظاهر أنه تكملة لكتاب له آخر باسم (إكمال منتهى المقال) والذي هو إكمال لمشيخة تلك الكتب الثلاثة، أي: من لا يحضر والتهديب والاستبصار. ٦- شرح مشيخة شيخ الطائفة والشيخ الصدوق: الشيخ الشريف علي بن الحسن، عبّر عن نفسه - كما في الذريعة - بتراب الروضة الرضوية، شرح مختصر، قال في أوله (لما أجلت النظر في أحاديث الإمامية ورجالها المرضية استخرجت أحوال عدة طرق للشيخين... مثبتاً فيه الأسماء على ترتيب الحروف). وهناك حواشٍ وتعليقات منها: ١- التعليقة السجادية، ومعه شرح المشيخة، المولى مراد بن علي خان التفريشي. ٢- حاشية سيد أحمد بن زين العابدين العلوي العاملي. ٣- حاشية السيد محمد باقر بن محمد الحسيني الداماد. ٤- حاشية الشيخ محمد علي بن محمد البلاغي. ٥- حاشية الشيخ محمد بن علي بن يوسف بن سعيد البحراني.

(١٩) ذكرنا رقم التسلسل لرجال المشيخة؛ لسهولة الرجوع الى الكتب التي ذكرت الترقيم، علماً أن الشيخ الصدوق لم يرقم رجال المشيخة.

(٢٠) أي: كلما يمضي من سنّه يزداد خيراً، وكما يمكن إرجاع الضمير إلى عبدالله يمكن إرجاعه إلى أبيه، ففي الكشي عن يونس بن عبد الرحمن عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: دخلت عليه وأنا مع أبي فقال: (يا عبدالله ألزم أباك؛ فإنّ أباك لا يزداد على الكبر إلا خيراً). وروى بإسناده عن عمر بن يزيد قال: (سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول -

وذكر عبدالله بن سنان - فقال: أما إنّه يزيد على كبر السنّ خيراً).

(٢١) أي: موثّر ومعظم في القلب، وهو مدح، لا ذمّ كما توهّم، وقال المولى المجلسي: (يُمكن أن يكون الضمير راجعاً إلى اسمه واسم أبيه؛ فإنّ الأوّل اسم ابن ملجم والثاني اسم ابن يوسف الثقفي، ويكون الفرض تغيير اسمه) وبالجمله عبدالرحمن بن الحجاج بجلي مولا هم كوفي يتّاع السابري، أستاذ صفوان بن يحيى، سكن بغداد ورمي بالكيسانية، له كتاب، روى عن أبي عبدالله وأبي الحسن (عليه السلام) وبقي بعده (عليه السلام) ورجع إلى الحق ولقي أبا الحسن الرضا (عليه السلام) وكان ثقة ثقة ثباتاً وجهاً، وكان وكيلاً لأبي عبدالله (عليه السلام) ومات في أيام الرضا (عليه السلام) وعلى ولايته.

(٢٢) وهو الذي صنّف المؤلّف هذا الكتاب إجابة لملتسمه، كما صرّح به في مقدّمة الكتاب.

(٢٣) إيلاق: من قرى بخارى. مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة البقاع، صفّي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق، ابن شمائل القطيعي البغدادي، الحنبلي (ت ٧٣٩هـ) ١: ١٣٨، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ دار الجيل، بيروت - لبنان.

(٢٤) في بعض النسخ، بعد قوله (مصلياً) وذلك في ذي القعدة من سنة اثنتين وسبعين وثلاثمئة (ويظهر من ذلك أنّ تصنيف الكتاب وقراءته على الشريف كليهما وقع بمدينة بلخ التي وردها المؤلّف أواخر سنة ٣٦٨هـ وحيث لم يسافر إليها إلا مرّة واحدة علّم أنّ مدّة التأليف كان أقلّ من أربع سنين، حيث يظهر أنّه سافر إلى بلاد ما وراء النهر خلال زيارته الثالثة لمشهد سنة ٣٦٨هـ حيث أُملى المجلس (٩٤) يوم الثلاثاء السابع عشر من شعبان سنة ٣٦٨هـ في مشهد الإمام الرضا (عليه السلام) عند خروجه إلى ديار ما وراء النهر، وقد رحل إلى إيلاق وبلخ وسمرقند وفرغانة.

(٢٥) في بعض النسخ: (تمّت أسانيد كتاب من لا يحضره الفقيه تصنيف الشيخ الجليل أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي - رضي الله عنه وأرضاه وجعل الجنّة مثواه - بمحمّد وآله الطاهرين، والحمد لله ربّ العالمين) بدون ذكر الجملات المذكورة آنفاً.

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

Three – quarterly VOL. 2 – NO. 3

Autumn & Winter 2018 / 1439

AL-ESTENBAT

Two – quarterly. VOL. 2 – No. 3
Autumn & Winter 2018 / 1439

