



مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بِحَمْلَةِ الْعِلْمِ وَتَلْقَاهُ طَاطِرٌ



نصف سنوية تعنى بعلوم الفقه والأصول والحديث
تصدر عن مركز عين للدراسات والبحوث العاصرة في لجف الأشرف



- » **ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة** - الشيخ ثامر الساعدي
- » **عدم ثبوت أوائل الشهور القمرية بالعدد** - آية الله الشيخ محمد اليعقوبي
- » **نظرية التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد الصدر** - الشيخ الدكتور خالد غفورى الحسنى
- » **وجوب الوفاء بالعهد وحرمة خلف الوعد** - آية الله الشيخ علي أكبر السييفي المازندرانى
- » **قاعدة نفي السبيل** - الشيخ عباس الزارعى السبزوارى
- » **ضريبة الجزية وفلسفة تشريعها** - السيد فاضل الموسوى الجابرى
- » **حوار مع آية الله الگرامي**
- » **الاجتهاد المتجزي والمطلق** - الشيخ عباس السلامي
- » **استئجار الرحم** ١١ - الشيخ شهاب الدين أحمد علي
- » **أهم إنجازات الشيخ الحر في (وسائل الشيعة)** ١١ - مصطفى الغفوري

العدد الأول - السنة الأولى - ٢٠١٧ هـ / ١٤٣٨ م - يفتتح بكتابات وآراء

بِحَلْةِ الْمُسْتَنْدَاطِ

نصف سنوية تعنى بعلوم الفقه والأصول والحديث
تصدر عن مركز عين للدراسات والبحوث العاشرة في النجف الأشرف

رئيس التحرير

الشيخ ثامر حكيم الساعدي

مدير التحرير

الدكتور الشيخ خالد غفورى الحسني

الإتصال والمراسلة

Thd_srd@yahoo.com

النجف الأشرف: +٩٦٤ ٧٧٠ ٦٤٩ ٨٠٦٠

Thdsrd@gmail.com

قم المقدسة: +٩٨ ٩١٢ ٢٥٢ ٠ ٧٩٧

العدد الأول - السنة الأولى خريف وشتاء ١٤٣٨ هـ / ٢٠١٧ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كذلك ضوابط النشر:

- ✓ ترحب المجلة بالبحوث في المجالات الفقهية والأصولية والحديثية والرجالية ومنهج الإستنباط والأنظمة الفقهية العامة.
- ✓ يشترط في المقالات المرسلة الإلتزام بأصول البحث العلمي على مستوى: المنهج، الهيكليّة، 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 المرسلة 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 فنية صرفة.

الْحَنْوَكُتْ

• افتتاحية العدد ٧

• ولادة الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة
الشيخ ثامر الساعدي ١١



• عدم ثبوت أوائل الشهور القرمية بالعدد

آية الله الشيخ محمد اليعقوبي ٥٣

• نظرية التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد
الدكتور الشيخ خالد غفوري الحسني ٨٣

• وجوب الوفاء بالعهد وحرمة خلف الوعد

آية الله الشيخ علي أكبر السييفي المازندراني ١٤١

• قاعدة نفي السبيل

الشيخ عباس الزارعي السبزواري ١٦٥

• ضريبة الجزية وفلسفة تشريعها

السيد فاضل الموسوي الجابري ٢٠٥

حَوْلَ الْعِدَادِ

• حوار مع آية الله الكرامي

٢٥٩ التحرير

بِحُجَّةِ الْإِسْنَادِ

• الاجتهد المتجزي والمطلق

٢٨٣ الشيخ عباس السلامي

• استئجار الرحم ١/

٢٠٣ الشيخ شهاب الدين أحمد

نَفْرَذْ عَلَمَيْتُ

• نافذة: تنقية الموضوعات - هل للـ(دي أن أي) دور في ثبوت الأنساب شرعاً؟

٣٢٩ نجوان نجاح الجدة

• نافذة: ضوء على التراث - أهم إنجازات الشيخ الحر في (وسائل الشيعة) دراسة تحليلية ١/

٣٣٧ مصطفى الغفورى

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على خير خلقه محمد وآلـه الطـاهـرـين ..

إن ديمومة الإسلام بصورة عامة والتشيع بصورة خاصة مرهونة بديمومة الاجتهاد والفقاـهـة؛ فإنـ تـصـدـيـ الفـقـيـهـ لـتـفـريـعـ الفـرـوـعـ عـلـىـ الأـصـوـلـ وـتـطـبـيقـ الكـبـرـيـاتـ عـلـىـ الصـغـرـيـاتـ وـتـعـمـيمـ المـلاـكـاتـ وـاـكـتـشـافـ العـلـلـ وـالـحـكـمـ وـغـيـرـهـ مـنـ الأـنـشـطـةـ الـاجـتـهـادـيـةـ تـجـعـلـ مـنـهـ قـادـرـاـ عـلـىـ مـواـكـبـةـ الـحـيـاـةـ وـمـسـتـجـدـاتـهاـ، وـتـمـنـحـهـ الـحـيـوـيـةـ، وـحـرـكـةـ الـاجـتـهـادـ فـيـ دـائـرـةـ الـمـذـهـبـ الشـيـعـيـ قـائـمـةـ عـلـىـ قـدـمـ وـسـاقـ وـلـمـ تـتـوـقـفـ مـنـذـ اـنـطـلـاقـتـهاـ وـالـيـ يـوـمـنـاـ، وـهـذـاـ مـاـ أـكـسـبـ الـمـذـهـبـ ثـرـاءـ قـلـ نـظـيرـهـ .

بيد أنـ أكثرـ هـذـهـ الـمـارـسـاتـ الـاجـتـهـادـيـةـ لـمـ تـنـعـكـسـ فـيـ الـأـوـسـاطـ الـعـلـمـيـ سـيـماـ فـيـ زـمانـنـاـ هـذـاـ، مـمـاـ قـدـ يـسـبـبـ التـوـهـمـ بـأنـ الـفـقـهـ مـتأـخـرـ عـلـىـ حـرـكـةـ الـحـيـاـةـ، وـلـاـ يـمـكـنـهـ مـنـافـسـةـ الـعـلـمـ الـقـرـيبـةـ مـنـهـ كـالـعـلـمـ الـإـنـسـانـيـ، وـأـنـهـ لـيـسـ بـالـإـمـكـانـ عـرـضـ وـتـقـدـيمـ النـشـاطـ الـعـلـمـيـ فـيـ الـحـوزـةـ بـمـوـازـةـ أـنـشـطـةـ الـمـراـكـزـ الـعـلـمـيـةـ الـأـكـادـيـمـيـةـ .

وـكـلـ تـلـكـ التـوـهـمـاتـ إـنـمـاـ نـشـأـتـ مـنـ عـرـضـ الـإـنـجـازـاتـ الـحـوزـيـةـ فـيـ السـاحـةـ الـعـلـمـيـةـ مـنـ خـلـالـ الـإـصـدـارـاتـ الـتـخـصـصـيـةـ الـتـيـ هـيـ الـخـيـطـ الـذـيـ يـرـبـطـ بـيـنـ مـخـتـلـفـ

المراکز العلمية بعامة والمحزویة بشكل خاص رغم تباعدها جغرافياً واختصاصاً ورغم تباینها فكريأً وثقافياً .

إن الإصدارات المحزویة التخصصية لها من البركات ويتربّ عليها من الشمرات ما لا يُحصى كثرة؛ فإنّها تخلق فرضاً ذهبيّاً لمّا جسّور التواصل مع مختلف المراکز العلمية من ناحية، ومن ناحية أخرى توفر الأرضية لـتلاقي الآراء العلمية وتكاملها الصعودي، وتساهم في فتح ملفات بحثية جديدة وتنفع ملقات أخرى سواء على صعيد المسائل المستحدثة أو المسائل المتداولة أو على مستوى إثارة المسائل الأكثـر أهمـيـة أو الأشـد حاجة وبيان سلسلـة الأولويـات البحـثـية، كما تعمـل أـيـضاً عـلـى تحـريـك الجوـ العـلـمي وـتنـشـيـطـه وإـتـاحـةـ المجال لـبرـوز طـاقـات وأـقـلام جـديـدة .

ومن هنا يتبيّن أهمـيـة الدور والمسار الحضاري الذي تضطلع به (مجلـة الاستنباط)، والذي هو جـهد يـسعـي لـتأصـيلـ الحـرـكةـ العـلـمـيـةـ فيـ هـذـاـ المـجـالـ،ـ وإنـتـاجـ التـفـاعـلـ المشـترـكـ فيـ إـثـارـةـ المسـائـلـ وـالـنـظـريـاتـ الإـسـلـامـيـةـ فيـ التـخـصـصـاتـ الـتيـ يـكـونـ ذـورـهاـ رـئـيـساـًـ فيـ عـمـلـيـةـ الـاجـتـهـادـ.

ومن المعلوم أن الإنتاج والتفاعل في المسائل العلمية أنتـجـ أـهـمـ النـظـريـاتـ وـالـابـتكـاراتـ،ـ وفيـ الغـالـبـ تكونـ الـابـتكـاراتـ فيـ الوـسـطـ الـخـاصـ للـنـقـاشـ الـعـلـميـ،ـ

وفي أثناء علو الصوت في الحاضر العلمية.

إن التفاعل في البحوث والتنوع في المسائل المطروحة يعكس نزراً من التطور والثراء العلمي الذي تتضمنه الحوزة، وخاصة في النجف الأشرف وقم المقدسة وأمثالهما من الحوزات والمراكز المنتشرة في أنحاء العالم، ويعكس هذا التفاعل الجو الرصين والمستوى البحيي الراقي الذي تتمتع به هذه الحوزات.

وبالتأكيد فإن التفاعل والإنتاج العلمي الذي تعكسه (مجلة الاستنباط) سيوفر مناخاً من اختيار المسائل وعميقها وتنضيج النقاش والنقض والإبرام حولها ثم في تظهير النتائج المبتكرة، وكذلك في خلق الجو الذي يعطي النتائج السالمة والدقة المطلوبين؛ لأن «من استقبل وجوه الآراء عرف موقع الخطأ» (نهج البلاغة: الحكمة: ١٧٣).

ثم إن من أهداف المجلة التركيز في مسائل معينة، تتفاوت مع نمطية البحث الفقهي المعروف بالخارج؛ لأن الأخير سيعطي للفقيه مساحة محدودة لبحث المسألة سواء من حيث الوقت المحدد لها مع بقية الأبواب الفقهية التي تكاد تُنْهَى العمر دون أن تنتهي، أو المحدودية من جهة إعطاء البحث اليومي الذي لا يتسع لمراجعة الفقيه إلا لعدة كتب يكون عليها الاعتماد دون أن تكون له

طريقة الشيخ الأنصاري رحمه الله في معالجة الأقوال حيث يبدأها من الشيخ والعلامة إلى حيث الكريكي وكاشف الغطاء وصاحب الجواهر وغيرهم؛ فتتسع تلك المدارك والأراء لتولد نتيجة قوية جداً بالنظر لعوامل كثيرة، ومن أهمها اتكاء النتيجة على أهم الأقوال في المسألة. ومن هنا فنحن نعمد لظهور وإنتاج البحث في المسائل بطريقة التخصص في المسألة الواحدة لتأخذ المساحة الواسعة من النقاش الجاد الرصين.

هذا ما نسجله بعجلة كافتتاحية لعددنا الأول، ونسأله الله أن يعيننا على مسؤوليتنا في إنتاج **﴿مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾** (الرعد: ١٧)، ونسأله السلامة من الآفات والفتن، إنه نعم المولى ونعم النصير..

ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة

□ الشيخ ثامر الساعدي^(*)

خلاصة البحث:

يتناول البحث مقبولة عمر بن حنظلة - والتي هي من أهم ما استدلّ به لولاية الفقيه - من زاويتين: سندية دلالية، و يؤصل لاستنتاجات في مجال البحث السندي سواء في التحقيق في المقبولة وفي وثاقة عمر بن حنظلة، وسعي من خلال تقريرات عديدة لدلاله المقبولة الى تقوية القول بثبتت الولاية للفقيه.

الكلمات المفتاحية:

ولاية الفقيه، مقبولة عمر بن حنظلة، الحاكم الشرعي، نصب الحكم
أُستدلّ لولاية الفقيه بالعقل والنقل، وعمدة الأدلة النقلية هي المقبولة المشهورة
والتي تشتمل على جملة من المطالب المهمة في عدد من الأبواب الفقهية، والإشكال

(*) باحث في الحوزة العلمية في النجف الأشرف.

ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة

فيها أو التأييد لها سندًا ودلالة كان محوراً لمناقشات الأجلاء من الفقهاء جيلاً بعد جيل.

فقد روى الكليني عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة، قال: «سألت أبا عبدالله^{عليه السلام} عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحيل ذلك؟ قال: من تحاكما إليه في حق أو باطل فإنما تحاكما إلى الطاغوت. قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحکامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحکمنا فلم يقبل منه فإنما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّه، والرّاد علينا كالرّاد على الله، وهو على حد الشرك بالله»^(١).

وزاد في باب اختلاف الحديث^(٢): «... قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأئمّي الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامة فيه الرشاد...».

تحقيق في مقبولية الرواية:

لا إشكال سندي في الرواية إلا من جهة عمر بن حنظلة الذي لم يرد فيه توثيق، ونحاول هنا أن نتبين أمر المقبولة أولاً، ثم تحقيق الحال في وثاقة عمر بن حنظلة ثانياً.

أوّلاً: البحث في كون الرواية مقبولة

لقد تلقى الأصحاب الرواية بالقبول حق وصفت بالمقبولة، قال الشهيد الثاني: «ومع ما ترى في هذا الإسناد المذكور قد قبل الأصحاب متنه، وعملوا بمضمونه، بل جعلوه عمدة التفقة، واستنبتوا منه شرائطه كلها، وسمّوه مقبولاً»^(٣)، وقال المجلس الأول عليه السلام: «مقبولة عمر بن حنظلة التي عليها مدار العلماء في الفتوى والحكم»^(٤).

ومعنى المقبول هنا: أنّ «الحديث الذي تلقّوه بالقبول، والعمل بمضمونه، من غير التفات إلى صحته وعدمه...»^(٥).

وعليه، فالعمل على طبق مضمون المقبولة في القضاء والتحاكم إلى العادل ونصب الحكم الشرعي من قبّل أئمّة الهدى عليهم السلام وأن الراد عليهم رادٌ على الله وعلى حد الشرك بالله، فمثل العمل بهذه المضامين التي صارت من ضروريات الفقه الشيعي يؤدّي بالنتيجة إلى القول بأنّ استناد مثل هذه الضروريات إلى الرواية يُؤكّد مقبوليتها وصحّة الاستناد إليها ولو كان فيها من لا يُعرف له توثيق.

وليس المعنى هنا أنّ الشهرة جابرية، بل بما يفوقها إلى حدّ القول بأنّ تطابق الأصحاب في العمل بمقتضاه من غير أن يكون لغيرها هذا المعنى المذكور، أي: إنّ تطابقهم وتسالمهم على معنى محمد وبهذه السعة الشاملة في كلّ الطبقات يقود لأحد أمرين:

إما احتمال استنادهم إلى غير هذه الرواية كالإجماع، وهو بعيد مع احتمال كون المدرك الرواية المذكورة.

ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة

أو كونها مقبولة لديهم بشكل واضح بحسب يُؤسّس عليها ضروريات الفقه، وهو الأقرب.

ولذا قال الشيخ الأنصاري: «إن ثبوت الإذن للفقهاء في القضاء مما لا شك فيه، ولا يبعد وصوله إلى حد ضروري المذهب، ولعل الأصل في ذلك مقبولة ابن حنظلة»^(٦).

لا سيما وإن «مضامين المقبولة على خلاف القواعد؛ إذ جملة من مضامينها تُخالف الاحتياط، فالإصل مع عدم نصب القاضي وعدم تنصيب حاكم وعدم حجية قوله وحكمه وعدم وجوب التصديق للقضاء، فالفتوى بغير ذلك فتوى بخلاف القاعدة لا طبقها، وبخلاف الاحتياط لا بموافقتها. ومعه فهل يعقل أن يُفتي أجيال من العلماء بفتاوي مخالفة للاحتياط متمسكين في ذلك بسند رواه ضعيف؟!»^(٧).

إشكالات وردود:

وهنا نتبرّع بعض الإيرادات على الاستدلال السابق، وسنرى إن كان من الممكن التفصي عنها:

الإيراد الأول: إن كونها مقبولة يقودنا إلى خلاف مبنائي؛ ذلك لأنّ القبول والعمل بالمضمون يُشير إلى جابرية السند بعمل مشهور الأصحاب، وهو غير مسلم عند البعض. وفيه: إن التمسك بقبول الرواية والعمل على ضوئها يختلف شدّة وضعفاً وكماً وكيفاً، فقبولها بهذه السعة وكون مضمونها متساماً إلى حد تأسيس الضروريات يجعلها

الشيخ ثامر الساعدي

في حدّ فوق المشهور، أي: يتضاعف العدد الكمي من جهة ويتضاعف الكيفي أيضاً نتيجة احتمال ما يقرب من انعدام المخالفة.

وحيئذٍ فالراد من كونها مقبولة في المقام يتعدى المشهور، أي: يتجاوز حدّ الشهرة العادية، فليست الجابرية منصبة على ما اشتهر وحسب، بل على ما بلغ حدّ تأسيس الضروري، ومثل هذا يكون جابراً حتى مع عدم الإلتزام بجابرية الشهرة العادية للسند.

قال السيد صاحب الرياض: «وبالجملة فالرواية قوية غاية القوّة كالصحيحة حجّة في نفسها، مع قطع النظر عن الشهرة الجابرية»^(٨).

الإيراد الثاني: إنّه لا يمكن الوثوق بكونها مقبولة لديهم، ومن الصعب إحرازه من المتقدّمين.

وفيه: إنّ ظاهر الكليني والصدق العمل بها فضلاً عن تصريح أبي الصلاح الحلبي وابن إدريس به، فقد نقل الكليني والصدق والشيخ الرواية في كتبهم مما يشهد للعمل بمضمونها، خاصة وإنّ الكليني في مقدمة الكافي والصدق في مقدمة الفقيه قد صرّحا بما يظهر منه البناء والعمل بروايات الكتابين.

وقال أبو الصلاح تعليقاً على رواية عمر بن حنظلة: «واعلم أنّ فرض هذا التحacom مشترط بوجود عارف من أهل الحق وكون المتنازعين من أهله، فأمّا إن فقد العارف وكان الخصم الدافع للحق جاز التوصل بحكم المنصوب من قبل الظالم إلى المستحق، ولا

ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة

يحل ذلك بين أهل الحق، فإن فقد العارف بالحق من إخوانهما في مصرهما فليرحلا إليه أو يصطلحـا»^(٩).

وقال ابن إدريس في فصل تنفيذ الأحكام وما يتعلّق بذلك ممّن له إقامة الحدود والآداب: « فهو في الحقيقة نائب عن ولـي الأمر عليه في الحكم، وأهـول له؛ لـثبوت الإذن منه ومن آبائـه عليهم لـمن كان بـصفته في ذلك، فلا يـحل له القـعود عنه، وإن لم يـقلـد من هذه حالـه النـظر بين الناس، فهو في الحـقيقة مـأهـول لـذلك بـإذن ولاـة الأمـر عليـهـا وإخـوانـهـ في الـدين مـأـمورـون بالـتحـاكـم وـحمل حقوقـ الـأـموـال إـلـيـهـ، وـالـتـمـكـن مـن أنـفـسـهـمـ لـهـ وـتـأـديـبـ تـعـيـنـ عـلـيـهـمـ، وـلـاـ يـحلـ لـهـ الرـغـبةـ عـنـهـ، وـلـاـ خـروـجـ عـنـ حـكـمـهـ، وـأـهـلـ الـباطـلـ مـحـجوـجـونـ بـوـجـودـ مـنـ هـذـهـ صـفـتـهـ، وـمـكـلـفـونـ الرـجـوعـ إـلـيـهـ... فـمـنـ رـغـبـ عـنـهـ وـلـمـ يـقـبـلـ حـكـمـهـ مـنـ الـفـرـيقـيـنـ فـعـنـ دـيـنـ اللـهـ رـغـبـ، وـلـحـكـمـهـ سـبـحـانـهـ رـدـ، وـلـرـسـوـلـ اللـهـ صـلـاـتـ اللـهـ عـلـيـهـ وـسـلـاـتـ اللـهـ عـلـيـهـ وـلـهـ عـلـيـهـ خـالـفـ، وـلـحـكـمـ الـجـاهـلـيـةـ اـبـتـغـيـ، وـإـلـىـ الطـاغـوتـ تـحـاكـمـ. وـقـدـ تـنـاصـرـ الـرـوـاـيـاتـ عـنـ الصـادـقـيـنـ عليـهـمـ بـمـعـانـيـ ماـ ذـكـرـناـهـ... وـرـوـيـ عـنـ عـمـرـ بـنـ حـنـظـلـةـ...»^(١٠).

الإيراد الثالث: إن كونها مقبولة اصطلاح من المؤخرين عليها.

وفيـهـ: إنـ وـصـفـ المـقـبـولـةـ وـإـنـ كـانـ كـانـ قـبـلـ الشـهـيدـ الـأـوـلـ عليـهـ بـحـسـبـ ماـ اـسـتـقـصـيـنـاهـ إـلـاـ أـنـ وـصـفـهـ لـهـ تـتـبـعـيـ، أـيـ: بـنـاءـ عـلـىـ عـمـلـ الـأـصـحـابـ وـالـمـتـقـدـمـينـ، وـلـاـ ضـيرـ فـيـهـ، وـمـاـ مـرـ منـ بـيـانـ عـلـىـ عـمـلـ بـمـضـمـونـ الـمـقـبـولـةـ مـنـ الـمـتـقـدـمـينـ يـدـلـ عـلـيـهـ.

وعلى هذا سلك الكثير ممّن تأخر عنهم، فقال العلامة: «الحكم والفتيا بين الناس منوط بنظر الإمام، فلا يجوز لأحد التعرض له إلا بإذنه. وقد فوض الأئمة عليهم السلام ذلك إلى فقهاء شيعتهم، المأمونين المحصلين العارفين بالأحكام ومداركها، الباحثين عن مأخذ الشريعة، القييمين بنصب الأدلة والأamarات؛ لأنّ عمر بن حنظلة سأله الصادق عليه السلام عن رجلين من أصحابنا... إذا عرفت هذا، فينبغي لمن عرف الأحكام ومأخذها من الشيعة الحكم والإفتاء، وله بذلك أجر عظيم ما لم يخف في ذلك على نفسه أو على أحد من المؤمنين»^(١١).

وقال الشهيد الأول: «يُعتبر في الفقيه أمور ثلاثة عشر، قد نبه عليها في مقبول عمر بن حنظلة»^(١٢). ومثله الكركي في جامع المقاصد^(١٣). ومرة قول الشهيد الثاني والمجلسى الأول.

وصرّح السبزواري في كفاية الأحكام بكونها مقبولة وعمل في ضوئها^(١٤).

وقال النراقي: «وتضعيف هذه الرواية مع انجبارها بما مرّ حتى اشتهرت بالمقبولة – غير جيد»^(١٥).

وكذلك صرّح صاحب الجواهر بكونها مقبولة وعمل في ضوئها^(١٦).

فتؤيد سعة أقوال المتأخرين تسالمهم حول مضمونها جيلاً بعد جيل وكونها مقبولة من المتقدمين من غير اعتناء بما يكتنف السند.

ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة

ومنه يُعرف عدم صحة ما ذهب إليه السيد الخوئي عليه السلام حيث أورد على الاستدلال بالرواية بأنّها ضعيفة السند وإن تلقاها الأصحاب بالقبول ووسمت بالمقبولة^(١٧)، ومثله شيخنا الأستاذ الفياض (حفظه الله تعالى)^(١٨).

لكن يشكل عليه: بأنّ عدم الاستدلال بها يكون وجيهًا لو طعن على عمر بن حنظلة بحيث يعارض العمل بالرواية الطعن بأحد رجال السند، وهو غير حاصل في المقام، فالقبول بمعية عدم الطعن أمارة الاطمئنان بسلامتها عن المعارض، خصوصاً وما استقربناه من اعتماد الأصحاب عليها إلى حد تأسيس الضروري.

ثانياً: تحقيق الحال في عمر بن حنظلة

وجوه في توثيق عمر بن حنظلة:

نذكر وجوهًا لتقريب وثاقته، كالتالي:

الوجه الأول: وثاقته على المبني المعروف من كفاية رواية الشفatas - ممّن لا يروي إلا عن ثقة - عنه، وحيث وردت أحاديث صحيحة في رواية صفوان (وهو أحد الثلاثة الشفatas الذين لا يروون إلا عن ثقة) عنه^(١٩)، فثبتت وثاقته عليه، ولنا رسالة تفصيلية في صحة المبني المذكور^(٢٠).

هذا، وإن ابن أبي عمير وصفوان وأحمد بن محمد من أصحاب الإجماع، فإن قلنا بأنّ أصحاب الإجماع لا يروون إلا عن ثقة ثبت ذلك بشأن عمر بن حنظلة وكونه ثقة من جهة روایتهم عنه. ولكن الإلتزام به على سبيل التأييد، كما لا يخفى.

الشيخ ثامر الساعدي

قال الكشي رحمه الله في رجاله في تسمية الفقهاء من أصحاب أبي إبراهيم وأبي الحسن الرضا رضي الله عنهما: «أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم، وأقرروا لهم بالفقه والعلم،... منهم: يونس بن عبد الرحمن، وصفوان بن يحيى بياع السابري، ومحمد بن أبي عمير، وعبد الله بن المغيرة، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمد بن أبي نصر... وأفقيه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن، وصفوان بن يحيى»^(٢١).

وقد روى عن عمر بن حنظلة جملة من أصحاب الإجماع أيضاً: كزرارة، وعبد الله بن بكير، وعبد الله بن مسakan.

الوجه الثاني: عن محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن يزيد بن خليفة: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام إن عمر بن حنظلة جاءنا عنك بوقت. فقال أبو عبدالله عليه السلام: إذن لا يكذب علينا، قلت: قال: وقت المغرب إذا غاب القرص، إلا أن رسول الله صلوات الله عليه وسلم إذا جد به السير آخر المغرب، ويجمع بينها وبين العشاء، فقال: صدق»^(٢٢).

ولا إشكال في رواتها كلهم عدا يزيد لم يعرف له توثيق، ولكن سهل بعد رواية صفوان عنه، وهو الذي لا يروي إلا عن ثقة.

ودلالتها ظاهرة في التوثيق، و«إذن» الواردة عوض عن سؤال السائل كله، بحيث إنها جواب لما ورد من قوله: أن عمر بن حنظلة أقازا... فقوله عليه السلام: «إذن» أي: جواب بعدم كذبه، وهو ظاهر في صدقه مطلقاً، لا في خصوص هذه المسألة.

ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة

وعن التكملة: «بأن التنوين في «إذاً» للتعويض كما اتفق عليه النحوة، مثل: حينئذ، أي: لا يكذب في ذلك الذي رواه لكم، فلا يدل على انتفاء أصل المكذب عنه، وأنه لا يكذب أصلاً»^(٢٣).

وفيه: إن «إذن» للجواب والجزاء معاً، أي: أنها عامّة، فهو لا يكذب في هذه وغيرها، خصوصاً وإن السائل نقل كلام عمر بن حنظلة بعد قوله: «إذن لا يكذب علينا»، فأجابه الإمام عليهما السلام: «صدق» مما يُؤكّد ما ورد أولاً وكونه صادقاً في الإخبار مطلقاً.

كذلك التعبير بـ«لا يكذب علينا» تُفيد نفي الكذب عنه مطلقاً، وإفاده نسبة عدم كذبه عليهم تُفيد كونه من ثقاتهم، ففرق بين من لا يكذب، ومن لا يكذب عليهم، والكلام الأخير يُشير إلى قدر ثقته عندهم وفهمه عنهم، وإلا كان الأنساب (إنه لم يكذب فيما قاله).

فضلاً عن أن الإمام عليهما السلام ابتدأ الجواب بـ«إذن لا يكذب علينا»، ولم ينتظر سؤال السائل في خصوص ما قاله أو الاستفصال فيه، فيظهر منه أنه صادق بطبيعة مطلقاً لا في خصوص المسألة، وأن القدر المتيقن في السؤال لا يمنع من الإطلاق في الجواب.

فهم آخر للرواية:

ويظهر مما مرّ ضعف ما ذهب إليه البعض من أن الجواب المذكور مستبطن لتكذيب عمر بن حنظلة، والإمام بعدما سمع ما رواه السائل وتبيّن له صدقه فيما

الشيخ ثامر الساعدي

أخبر قال: «إذن لا يكذب علينا»، فتكون الرواية على الذم أدلّ، ولعلّ هذا وجه ما عن
الوحيد البهباي رحمه الله ^(٢٤).

وفيه: إنّه غير ظاهر، بل الظاهر صدقه بعدهما عرفت من قول الإمام عليه السلام عنه:
«صدق»، فضلاً عن أنّ الإمام عليه السلام ابتدأ الجواب بـ«إذن لا يكذب علينا»، ولم ينتظر
سؤال السائل في خصوص ما قاله، وغيرها مما ذكرنا.

محاولة لتقرير الرواية:

ثم إنّ شيخنا الأستاذ العيقوبي (حفظه الله تعالى) بعدهما أشار إلى توثيق عمر بن حنظلة ويزيد بن خليفة على مبني أنّ صفوان ونظيريه لا يروون إلا عن ثقة حاول تقرير الرواية لتوثيق ابن حنظلة، فقال: «إنّ هذه الرواية نقلها الكليني بسند صحيح عن يونس عن يزيد، وهي متضمنة لأعلى درجات التوثيق، ولم يكن حال عمر خافياً على يونس، فلو كان مجھولاً أو ضعيفاً لما نقلها يونس أو لأسقط صدرها المتضمن توثيق عمر؛ لعدم ارتباطه بأصل الحكم في الرواية حيث يستمرّ يزيد يقول: (قلت: ذكر أنّك قلت: إنّ أول صلاة...) وفي نهايتها قال الإمام عليه السلام: «صدق»، وليس هذا من باب الاستحسان ونحوه، وإنما هو جرئ على سيرة العقلاة، كما نستدلّ بها على حجية خبر الثقة ونحوها» ^(٢٥).

وفيه: إنّه أقرب للثبوت والإمكان، ومن غير المعلوم أنّ يونس لا يروي إلا عن ثقة، ومحفوظة عمر بن حنظلة عند يونس لا تلزم وثاقته، فهو وإن أمكن استقرار معروفيته لديه إلا أنه أعمّ من التوثيق؛ لاحتمال كونه نقلها لقرائن خاصة أو نحوه.

ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة

هذا، وإن عدم إسقاط صدر الرواية المتضمن توثيق عمر بن حنظلة لعدم ارتباطه بأصل الحكم فيه مجال للمناقشة؛ إذ أنه لا يقتضي بحال توثيق يومن لا بن حنظلة؛ لأنّ ذيلها كذلك، أي: المتضمن قول الإمام عليه السلام «صدق»، وهو تأكيد لقوله الأول «إذن لا يكذب»، وحينئذٍ لا مبرر لاجتزاء النقل بالذيل دون الصدر مع كونهما بمضمون واحد، وبالتالي تأكيد وإعادة المضمن بلفظ آخر دخيل في الاستنتاج، فلا يصح إسقاط أي جزء منها.

على أنّ نقل الخبر بتمامه أقرب لسيرة العقلاة؛ لأنّه يعهد بالخبر على غيره بحيث ينسب صدقه وكذبه على الراوي لا عليه.

الوجه الثالث: روى الصفار في بصائر الدرجات عن الحسين بن علي بن عبد الله، عن الحسن بن علي بن فضال، عن داود بن أبي يزيد، عن بعض أصحابنا، عن عمر بن حنظلة، فقال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام إني أظنّ أنّ لي عندك منزلة، قال: أجل، فقلت: فعلّماني الاسم الأعظم، قال: أُعطيك قلت: نعم...».

وتبيّن في آخر الرواية عدم قدرته على تحمل ذلك حيث قال عن نفسه: «فارتعدت فرائص عمر، فقال - الإمام - : أعلمك، فقلت: لا، فرفع يده»^(٢٦).

وهذه الرواية تدلّ على المطلوب بعد التخلّص من ضعف السند، وتوجيه التقرير الذي تُريده في الوثيقة:

أمّا ضعف السند فلو استطعنا أن نقول: إنّ داود بن أبي زيد يصح ما ينقل عنه بتقرير كونه صادق اللهجة على ما نصّ عليه الطوسي في الفهرست^(٢٧)، وصدقه يمنع

من نقله عن الكذابين، ومن بعيد اجتماع مجموعة من الأصحاب في النقل عن الكذابين، فإن قلنا بكل ذلك صحت الرواية.

ولكن إن قلنا: إن صدق لحنته لا تُنافي نقله عن غيره بحيث يكون تعهد صدق الإخبار عليه لا على نفسه، وحينئذ لا يتحصل من مثل هذه التقريبات ما يُعتقد به.

ونواجه صعوبة في المقام من جهة أن عمر بن حنظلة هو راوي الحديث نفسه، فمدحه لنفسه لا يؤخذ به؛ لأنّه بمثابة الدور، فحيث إننا نُريد أن نُوثقه نجد أن توثيقه بمدح نفسه.

إلا أن هذه الصعوبة من الممكن التغلب عليها؛ ذلك أن عمر بن حنظلة لم يمدح نفسه بما يمنع من التمسّك بها لتوثيقه، فهو مدح نفسه أولاً ثم ظهر عجزه ثانياً وكوته ممّن لا يتحمل المراتب الجليلة، بل إنّه قد ارتعت فرائصه وأقال نفسه منها، ومعه لا يمنع ذلك من التمسّك بها، فما يُثيره العاقل على نفسه يكون أقرب للأخذ به.

نعم، يشكل الأمر لو لم يُنظر إلى مدح نفسه، بل إلى أنّ وثاقة راوي الحديث وهو عمر بن حنظلة تتوقف على قبولها، وقبوها يتوقف على وثاقته، فيكون دوراً.

إلا أنه يمكن التفصي عنه بالاستعانة بالقرائن والأدلة الأخرى لتنضمّ في المقام بحيث تعضد بعضها، فيُحتمل جداً قبول روايته بمعية دلالة الرواية التي نحن بصددها؛ لينحلّ الدور بدلالة القرائن؛ لاحتمال كون عمر بن حنظلة مقبول الرواية، ولكن هذا الاحتمال يكبر مع دلالة الرواية على الوثاقة - لو قلنا بذلك - .

ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة

ثم إن الكذب في هذه الأمور الكبيرة من مثل ادعاء الاسم الأعظم يستدعي الإلتفات إليها، وسيُثير التساؤلات فيها، وقد يناله منها التكذيب بحسب إثباتها تفضح من يغتر بها، الواقع إننا لا نجد من يُثير ذلك على عمر بن حنظلة، فتكون قرينة على وثاقته أيضاً.

ودلالتها على الوثاقة في المقام من جهة ما صدقه الإمام عليه السلام من كونه ممن له منزلة لديه بحسب لبي له ما يريد من اطلاعه على العلوم الغيبية التي للأئمة عليهم السلام، ومثل هذه القرائن واضحة الدلالة في توثيقه.

الوجه الرابع: كذلك روى الكليني عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن العلاء عن محمد بن مسلم: أن امرأة من آل المختار حلفت على أختها أو ذات قرابة لها وقالت: «أدنى يا فلانة فكري معي، فقال: لا، فحلفت وجعلت عليها المشي إلى بيت الله الحرام وتعتقد ما تملك وأن لا يظلها وإياها سقف بيت أبداً، ولا تأكل معها على خوان أبداً، فقالت الأخرى مثل ذلك، فحمل عمر بن حنظلة إلى أبي جعفر عليه السلام مقالتهما فقال: أنا قاض في ذا، قل لها: فلتأكل معها ول يجعلها وإياها سقف بيت، ولا تمشي ولا تعقد ولتعقد الله ربها ولا تعد إلى ذلك؛ فإن هذا من خطوات الشيطان»^(٢٨).

بتقرير: مفروغية كون عمر بن حنظلة معروفاً عند محمد بن مسلم بحسب ينقل الحكم اعتماداً عليه، هذا لو لم نقل بخصوصية عمر بن حنظلة بحمله مثل مشكلات الأحكام الشرعية من الكوفة إلى الحجاز إلى الإمام عليه السلام.

لا يُقال: إنَّ مُحَمَّدَ بْنَ مُسْلِمٍ يَنْقُلُ الْخَبَرَ مِنْ غَيْرِ تَعْهِدٍ مِّنْهُ لَوْثَاقَةٍ عُمَرَ بْنَ حَنْظَلَةَ.

فإنه يُقال: إنَّا لَمْ نَتَمَسَّكْ بِهِ كَذَا تَعْهِدْ، وَإِنَّمَا بِإِشَارَةِ الْقَرَائِنِ الْحَالِيَّةِ الَّتِي تَحْتَفَفُ بِالْخَبَرِ إِلَى الْفَرَاغِ مِنْ مَعْرُوفِيَّةِ ابْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنَ مُسْلِمٍ، كَمَا أَنَّهُ يَوْجِدُ فَرْقًا بَيْنَ نَقْلِ وَرَاوِيَّةِ الْخَبَرِ عَنِ الْإِمَامِ الْتَّقِيَّةُ، فَوَاقِعَيَّةِ الْمُشَكَّلَةِ وَاسْتِدَاعِ الْخَلْلِ وَالْحَاجَةِ إِلَى الْجَوابِ تَقْتَضِي أَنَّ لِسانَ ابْنِ مُسْلِمٍ فِي مَقَامِ تَصْدِيقِ الْخَبَرِ وَالْمُفْرُوغَيَّةِ مِنْ وَثَاقَةِ نَقْلِ ابْنِ حَنْظَلَةَ، إِلَّا كَانَ لِلخَلْفَ مَحَالٌ، خَصْوصًا وَإِنَّ ابْنَ مُسْلِمَ مِنْ كُبَارِ الْفَقِيهَاءِ بِحِيثِ تَكُونُ الْمُشَكَّلَةُ وَحْلَهَا أَمَامَهُ، وَلَا يُبَدِّي مَا يَرْتَابُ مِنْهُ، فَهُوَ لَيْسَ نَاقِلاً لِخَبَرًا أَوْ رَوَايَةً بِقَدْرِ مَا يَحْلِلُ إِسْكَالًا فِي الْخَارِجِ كَانَ الْإِمَامُ الْتَّقِيَّةُ قَدْ أَجَابَ عَنْهُ، وَمِنْهُ يَقْرُبُ تَوْثِيقَ حَامِلِ الْجَوابِ.

وَمِنْ ثُمَّ فَإِنَّ الرَّوَايَةَ صَحِيحَةٌ لَا يَشُوبُهَا شَيْءٌ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَعَالَى.

الوجه الخامس: ما رواه الكليني بسنده عن علي بن الحكم عن ابن حنظلة عن أبي عبدالله الْتَّقِيَّةُ قال: «يا عمر لا تحملوا على شيعتنا، وارفقوا بهم؛ فإن الناس لا يتحملون ما تحملون».

وهو أولى بالتأييد؛ لكون راويه هو عمر بن حنظلة نفسه.

ومثلها ما في العوالم نقلًا عن أعلام الدين للديلمي من كتاب الحسين بن سعيد قال: قال أبو عبدالله الْتَّقِيَّةُ لعمر بن حنظلة: «يا أبا صخر، أنتم والله على ديني ودين آبائي، وقال والله لنشفعن، والله لنشفعن - ثلاث مرات - ...».^(٢٩)

ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة

الوجه السادس: محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن أبان عن إسماعيل الجعفي عن عمر بن حنظلة قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: القنوت يوم الجمعة، فقال: أنت رسولي إليهم في هذا إذا صلّيت في جماعة ففي الركعة الأولى، وإذا صلّيت وحداناً ففي الركعة الثانية»^(٣٠). ورواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن أبان مثله^(٣١).

والرواية لا إشكال فيها من حيث السند الى عمر بن حنظلة، ولكن أشكل على دلالتها بأنّ عمر بن حنظلة راوي الحديث نفسه، والاستناد إليه في توثيقه لا يصح؛ لأنّه دور باطل^(٣٢).

لكن الإشكال في مدح نفسه لو كان مما يقتضي به رفعة ذاته أو بيان صفاته الذاتية أو النفسية لورد ما يكون كالدور، وأماماً الرواية فهي في مقام بيان أنّه كان رسولاً في بيان الأمر، وهو لا يستدعي أكثر من تبليغه، ويلزم منه ثقته وصدقه لا أكثر، فنظر الرواية في كونه رسولاً ونقاولاً، ولا مراد مطابقي فيها في مدح نفسه، أي: أنّه لم ينظر الى جهة المدح، فيقوى احتمال إسقاط الدور في المقام، ويُمكن التمسّك بها لتوثيقه.

نعم، يشكل الأمر لو لم ينظر الى مدح نفسه، بل الى أنّ راوي الحديث وهو عمر بن حنظلة، فتتوقف وثاقته على قبول الرواية، وقبوّلها يتوقف على وثاقته، فيكون دوراً.

إلا أنّه يُمكن التفصي عنه بطريقتين:

الطريقة الأولى: ما سبق الإشارة اليه، وهي بالاستعانة بالقرائن والأدلة الأخرى؛ لينحل الدور بدلالة القرائن؛ لاحتمال كون عمر بن حنظلة مقبول الرواية، ولكن هذا الاحتمال يكبر مع دلالة الرواية على الوثاقة.

الطريقة الثانية: أن يُصار إلى القول بأن اعتبار العقلاء في الأخبار قبول قول الشخص في حق نفسه - بعد إسقاط كون الدلالة المطابقة في مقام المدح لنفسه - فنبدأ بقبول المتن وشهادته لعمر بن حنظلة في حق نفسه، ويكون خبره دليلاً توثيقه. إلا أن هذا لا يلغى الدور إلا بمعية القرائن التي تثير الاطمئنان بالصدور، وفي المقام من الممكن ادعاء الوثوق بها من خلال إجماع الفرقة على العمل بمضمونها، والذي نقله الشيخ في الخلاف^(٣٣)، فيكون ذلك أمارة الوثاقة بالصدور، وهو بدوره أمارة التوثيق لابن حنظلة، وبه ينحل الدور كما ترى.

وأمّا دلالتها فتقريبها على التوثيق واضح؛ لأن الإمام عليه السلام^(٣٤) بعثه مخبراً للناس، فيقتضي توثيقه وصدقه.

الوجه السابع: في التهذيب عن فضالة، عن الحسين بن عثمان، عن ابن مسكان، عن عمر بن حنظلة قال: «لأبي عبدالله عليهما السلام: جعلت فداك، إني سألك عن قضاء صلاة النهار بالليل في السفر؟ فقلت: لا تقضها، وسألك أصحابنا فقلت: أقضوا، فقال لي: فأقول لهم: لا تصلوا! [وإني]^(٣٥) أكره أن أقول لهم: لا تصلوا. والله ما ذاك عليهم».

ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة

وفي الوسائل جعل عبارة: «أو إني أكره أن أقول لهم: لا تصلوا» نسخة بدل في الهاشمي
وتحذفها من المتن، وعليه فالظاهر أن الترديد من الرواية.

قال الفاضل التستري: «فيه دلالة على جلالة عمر بن حنظلة؛ حيث استأمنه على
ما كره أن يقول لغيره إلا أنه من باب الشهادة على النفس»^(٣٦).

ويرد عليه عين ما ورد في سابقه من أن المدلول المطابقي غير منظور فيه جهة المدح
لنفسه، وما استدلّ له على توثيقه من خلال الملازمة، فيقوى حينئذ التمسّك به لتوثيقه.
والإنصاف: أن الرواية يقرب حملها على قضاء النوافل النهارية في الليل في السفر،
فالمورد إما في جواز القضاء من غير إلزام بقرينة الترخيص في قوله «ما ذاك عليهم»، أو
تحمل على الإطاعة وعدم الإطاعة كما عن معاوية بن عمّار قلت لأبي عبدالله رض:
«أقضى صلاة النهار بالليل في السفر فقال: نعم، قال إسماعيل بن جابر: أقضى صلاة
النهار بالليل في السفر، فقال: لا، فقال: إنك قلت: نعم، فقال: إن ذلك يطيق، وأنت
لا تطيق»^(٣٧).

وحينئذ فهي أجنبية عن توثيق ابن حنظلة. هذا غير ما يرد من إشكال الدور.

دلالة المقبولة:

ذهب العديد من الأعلام إلى اختصاص المقبولة بمنصب القضاء في الخصومات من
غير إطلاق فيها لمنصبولي الأمر.

الشيخ ثامر الساعدي

قال السيد الحكيم عليه السلام في نهج الفقاہة: «وَمَا الْحَاکِمُ فِی الْمُقْبُلَةِ فَالظَّاهِرُ مِنْهُ مَنْ لَهُ وُظُفْرُ الْحُکْمِ إِمَّا بِمَعْنَیِ الْحُکْمِ بَيْنَ النَّاسِ، فَيُخْتَصُّ بِفَصْلِ الْخُصُومَةِ أَوْ مَطْلَقاً فَيُشَمَّلُ الْفَتْوَى... وَلَيْسَ لَهُ ظَهُورٌ بِمَعْنَیِ السُّلْطَانِ أَوِ الْأَمِيرِ كَيْ يَكُونَ لَهُ وِلَايَةُ التَّصْرِيفِ فِي الْأَمْوَارِ الْعَامَّةِ فَضْلًا عَنْ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَیِ مَنْ لَهُ الْوِلَايَةُ الْمُطْلَقَةُ بِالْتَّصْرِيفِ فِي الْنُّفُوسِ وَالْأَمْوَالِ»^(٣٨).

وكذلك استقرب السيد الخوئي عليه السلام اتحاد القاضي والحاكم في المقبولية^(٣٩).

ومال الشيخ الأستاذ الفياض (حفظه الله تعالى) إلى أنّها أجنبية عن منصب ولـي الأمر، وغاية ما ثبته «نفوذ حكم الحاكم في مسألة الترافع والقضاء بين المتخاصلين، لا مطلقاً»^(٤٠).

وما عن بعض الأعلام (حفظه الله تعالى) قوله في المقبولية: «إذا قلنا بحجيتها فبناءً على ما نفهمه نحن من أنّ الحاكم في ذلك الوقت هو القاضي المنصوب أو مطلق القاضي»^(٤١).

في قبال ذلك ذهب الشيخ الأنصاري عليه السلام إلى دلالتها على الولاية العامة من حيث كون الحاكم «كسائر الحكام المنصوبين في زمان النبي صلوات الله عليه وسلم والصحابة في إلزم الناس بإرجاع الأمور المذكورة إليه، والانتهاء فيها إلى نظره، بل المتباشر عرفاً من نصب السلطان حاكماً وجوب الرجوع في الأمور العامة المطلوبة للسلطان إليه»^(٤٢).

وكذا ذهب الميرزا النائيني عليه السلام^(٤٣) والسيد الحسيني عليه السلام^(٤٤) والسيد الشهيد الصدر الثاني عليه السلام^(٤٥)، وغيرهم، إلى إطلاقها لمنصب الولاية.

ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة

وهنا تقريبات عديدة نستدلّ بها منضمة بعضها لبعض للقول بولاية الفقيه:

التقريب الأول:

إن المقابلة بين حكم الطاغوت وحكم الفقيه يلزم منها القول إن المراد ليس مجرد إصدار الحكم، بل إنفاذ وتطبيقه، فمجرد الحكم لا يكون في قبالة السلطان الذي يصدر الحكم وينفذه، وإن موردها في منازعة حدثت والتي تستدعي التدخل لفضها بتطبيق الحكم الإلهي، لا بمجرد قوله.

ومنه يُعرف وجه عطف الإمام عليه السلام معرفة من كان قد روى حديثهم وعرف الأحكام على رضاهما بالحاكم والتحذير من مخالفته؛ لأن المطلوب بالنتيجة إنفاذ الحكم في الخارج وفض النزاع به.

إذن، لا يخرج من الطاغوتية إلا إنفاذ الحكم، وهي مرحلة تتطلب الحاكمية، فحيث إن إنفاذ بالحكومة لا غير يتبيّن ناظرية الحديث إليها، فيدلّ على كون الحكم بين الناس وجعله حاكماً هو في إطار الولاية للفقيه.

وإن شئت قلت: لا بدّية القضاء والجزم بعدم رضا الشارع بتفويته، حكماً وإنفاذًا، يدلّ على أمرين:

الأمر الأول: إنه أساس في حفظ النظام، والشارع بناء عليه نصب الحاكم.

الأمر الثاني: لازم القضاء وإنفاذ الأحكام وجلب الخصوم مع ما يُحيط به من تمزد بعض المتخاصمين وإرغامهم على القبول، فتطبيق كل ذلك يلزم منه إرادته لضرورة أن

يكون القضاء في إطار الحكومة، أي: نصب الحكم والولي على الحكومة، ويكون جعل الإمام عليه السلام الحاكم بين الناس بهذا المعنى.

مع ما يُستفاد - كقرينة - من قوله عليه السلام: «مَنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحْرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامِنَا» فهي عامة تصلح للحكم والحكومة معاً.

ولكن مثل هذا التقريب لا يقود إلا إلى القول بالولاية إجمالاً من غير تحديد، أي: أنه يقول إن للحاكم الإسلامي سلطة القضاء من غير أن ينظر إلى جهة الولاية نفسها.

وأما الخروج من الطاغوتية فالمراد إنفاذ الحكم في الخارج من غير أن يكون نظره لنصبين وتعيينين، أي: تعيين الحكم أولاً والقاضي ثانياً، بل المراد أن للحاكم الإسلامي المفروغ من صلاحياته القضاء أيضاً، والخروج من الطاغوتية بكل صوره يناسبه كونه ولیاً، ولكن القول بحدود الولاية اعتماداً عليه غير واضح.

التقريب الثاني:

إن تعيين المناسبات من نصب الحكم مع غيبة الإمام عليه السلام حيث يسأل: «قلت: فكيف يصنعان؟» وهذه المناسبة من النصب للحاكم مع الغيبة أو تعذر الوصول للإمام عليه السلام يعين الحاكم في كـل الأمور التي تتطلب تدخل الإمام عليه السلام ونظره وحكمه بما يقوم به بين الرعية، ولو غاب أحدهم ونصب حاكماً يخلفه فهو قرينة أنه يقوم عنه في كل ما كان يرجع إليه سواء في الخصومات أو الأمور العامة.

ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة

والعدول من الثنوية الى الجمع يدل عليه، فبینما يقول الإمام عليه السلام في الأول: «ينظران من كان منكم» يقول في الأخير: «جعلته عليكم حاكماً»، فالمناسب من الجمع «عليكم»، وعموم لفظ الحاكم هو شأنيته لكل الأمة، لا خصوص المتخصصين، أي: نصبه حاكماً في الأمور العامة.

ومثله قوله عليه السلام: «فليرضوا»، بحيث «لو أراد الخصمين لأشار إليهما بضمير الثنوية، فقال: فليرضيا به حكماً، ولم يستعمل ضمير الجمع مع أنه استعمله. الأمر الذي يدل على عدم ارتباط هذا الأمر بالخصمين خاصةً، بل بكل المجتمع عموماً. وهذا معناه بوضوح عدم قصد قاضي التحكيم، بل ولا القاضي المنصوب، بلولي العام»^(٤٦).

والإنصاف أنّه يرد على العدول المذكور:

أولاً: أنّ مثل العدول من الثنوية الى الجمع من قبيل الآية الكريمة: ﴿هَذَا نِحْمَانٌ احْتَصَمُوا فِي رِبِّهِمْ﴾^(٤٧).

ولكن هذا غير صحيح؛ لأنّه إشارة الى ما قبله حيث قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ... وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾^(٤٩)، والنتيجة: أنّ كلاً الخصمين جمعٌ فصحٌ أن يُقال عنهم: اختصموا، بخلاف المقام.

ثانياً: إنّ كلام الإمام عليه السلام هو للخصمين بمعية عمر بن حنظلة، فيتوجه الجمع حينئذٍ.

وفيه: إنّه لا قرينة عليه، ولا معنى لخصوص ابن حنظلة في الجمع؛ إذ إما أن يراد خصوص المتنازعين أو غيرهم أي كلّ الأمة، مع الإشارة إلى قوله ﷺ: «فليرضوا» والذي هو بعيد عن خطاب الإمام لا بن حنظلة.

ثالثاً: إنّه لعموم الشيعة بأن يتخدوا الحاكم منهم ويعيّنه ويرجعون إليه بلا خصوصية للجمع للدلالة على الحاكم العام أو خصوص القاضي.

أي: أنّ الإمام ﷺ يعيّن مسؤولية المتنازعين بالرجوع إلى الحاكم الشرعي ويشير إليهما بالمشيّق يقول: «ينظران من كان منكم»، وفي الثانية يُضفي الحجية على الحاكم الذي عيّنه ﷺ بصفاته العامة «مَنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامِنَا»، وحيثُنَدِ يكون إضفاء الحجية إليه من الإمام ﷺ «فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً» معناها: أنّ على الجميع الطاعة لحكمه بلا تعين لكونه حاكماً في القضاء أو في غيره.

وأمّا بالنسبة إلى التقريب نفسه، أي: تعين المناسبات لتنصيب الحاكم مع غيبة الإمام ﷺ في كونه في كلّ الأمور التي تتطلّب تدخله وحكمه، غير واضح؛ لأنّه لم ينصبه لكلّ ما ينوب عنه، بل في مقتضي المنازعات نفسها.

ويرد عليه: إنّ المناسبات مناسبة على نصب الحاكم نفسه لا على خصوص التنازع، فهي تمنع من الخصوصية في المقام، فيصير النصب المذكور بمعية تعدد الوصول إلى الإمام ومعرفة الأحكام والمسائل منه أمارة الرجوع إلى الحاكم في المسائل العامة أيضاً.

ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة

إلا أن يُقال: إن مثل الموارد التي تبلغ من الأهمية في الحياة والدين والحكم على الناس والتصرف في سلطنتهم لا يكفي فيه دون الاطلاقات أو التصرّف من المناسبات؛ لأنّها تحتاج إلى جعل خاص، وتعيين واضح يناسب أهميتها في الدين.

ولذا ينضم للمناسبات إقرار الإمام لابن حنظلة من كونهما فقيهين ينظران بكتاب الله تعالى، حيث سأله الإمام عليه السلام: «جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفاً حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفًا لهم بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد».

ومعنى الفقيه المنصوب حاكماً والذي ينظر في الكتاب والسنة أنّ له الحكم في كل منازعة سواء على سبيل التخاصم بين اثنين أو ما يعمّه إلى الأمور العامة في الحياة بحيث لوحظ في نصب الفقيه الحاكم أن يكون قبائل السلطان، فيكون وجوب الرجوع في الأمور العامة المطلوبة للسلطان إليه.

التقرير الثالث:

يُدعى في المقام أنّ الرواية كانت في المتيقّن، أي: في القضاء والخصومة. وفيه: إن المتيقّن لا يخصّص العموم الذي فيها «جعلته عليكم حاكماً»؛ فإن لفظ الحاكم من اللغة والعرف لا يفيد خصوص القاضي، ومثله لفظ الفقيه، خصوصاً وإن الإمام عليه السلام لم يعين القاضي بل لفظه، بل بلفظ الحاكم والفقيه، وهما أعمّ منه.

والحاكم اسم فاعل من حكم، والحكم في اللغة أصله المنع.

قال ابن فارس: «حكم - الحاء والكاف والميم - أصل واحد، وهو المنع... وحكم فلان في كذا إذا جعل أمره إليه»^(٥٠).

وفي المفردات: «حكم أصله: منع منعاً لإصلاح، ومنه سميت اللجام حكمة الدابة»^(٥١).

وفي النهاية: «الحكم: العلم والفقه والقضاء بالعدل وهو مصدر حكم يحكُم... يقال: أحكمت فلاناً أي منعته، وبه سمي الحكم لأنّه يمنع الظالم»^(٥٢).

وقال ابن منظور: «والعرب تقول: حَكَمْتُ وَحَكَمْتُ وَحَكَمْتُ بمعنى مَعْنَى وردت، ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكِمٌ؛ لأنّه يَمْنَعُ الظالم من الظلم. وروى المنذري عن أبي طالب أنّه قال في قوله: حَكَمَ اللَّهُ بَيْنَنَا؛ قال الأَصْمَعِي: أصل الحكومة رد الرجل عن الظلم، قال: ومنه سميت حكمة اللجام؛ لأنّها تَرُدُّ الدابة... والحاكم: مُنَفَّدُ الْحُكْمِ، والجمع حُكَّامٌ، وهو الحكم»^(٥٣).

والأصل في كل ذلك أن يُقال: إنّ الحكم لوحظ فيه السيطرة ومجامع الأمر والنهي بحيث يكون له المنع والسلطة والبت بالأمور، فسمى بالحاكم؛ لأنّه يمنع الظالم. أمّا الحكم فهو المنع والإلزام للإصلاح كما عرفت، وبهذه النكتة يكون الحكم في القضاء وغيره، ولا يختص به، بل هو شعبة منه لما يمنع من الظلم.

ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة

ويدل عليه من الشرع:

أـ مجموعة من الآيات التي تحدّر من الحكم بغير ما أنزل الله: كما في قوله تعالى:
﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَحْشُوَ النَّاسَ وَاحْشُونِي وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾⁽⁵⁴⁾.

والمعنى أن المسلمين لله تعالى ولشرعيته من النبيين والربانيين وهم العلماء المنقطعون إلى الله، والأخبار وهم العلماء والخبراء بالشرع، يحكمون بالتوراة والتي هي شريعة الله تعالى لليهود، ذلك بما استحفظوا، أي: طلب منهم أن يحفظوا الشريعة ويحرصوا على إنفاذها بلا تحريف؛ ولذلك كانوا بما حفظوه من الشريعة وإنفاذها على وجهها شهداء عليها، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون.

وقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأَذْنَ بِالْأَذْنِ وَالسِّنَ بِالسِّنِ وَالجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾⁽⁵⁵⁾، أي: أن مقتضى الشرع والحق أن النفس تقتص بالنفس، ومن عفا من أولياء القصاص فهو كفارة له، وإلا كان الحكم بالقصاص. ومن لم يحكم بما أنزل الله تعالى فأولئك هم الظالمو.

وقال أيضاً عَرَّ وجَّلَ: ﴿وَلَيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾⁽⁵⁶⁾، فيحكم أهل الإنجيل بما تضمنته شريعتهم وهو ما أنزله الله تعالى إليهم، ومن لم يحكم به فأولئك هم الفاسقون.

فقرينة إرادة الحكم بما أنزل الله تعالى على وجهه وكونه يحكم به النبيون والربانيون والأئم - سواء في الموضوعات أو الكليات - ففيما يناسب كون الحكم أعم من القضاء بما يشمل كل الأمور التي للشارع فيها دخل، خصوصا وإن من أصول الإمامية أنه ما من واقعة إلا والله فيها حكم؛ ولذا وصف الحكم بغير ما أنزله على النبيين والربانيين والأئم في الآيات بالكافرين، والذين يقتضون بغير ما أنزله بالظالمين، وأهل الإنجيل بالفاسقين لنفس النكبة والتي هي الحكم بغير ما أنزله عزوجل، مما يقتضي أنه لا يريد سخاً واحداً من الحكم، كالموضوعات فقط، أو الكليات فقط، بل التععدد المذكور فرقينة على عدم إرادته لنسخ واحد من الإلتزام بالحكم، وإنما وأشار إلى كونه كافراً وظالماً وفاسقاً، أي: يناسبه أن يكون المراد في الآيات أوسع من القضاء بين الخصومات.

ب - ما عن الكليني في معتبرة أبي بصير عن أبي جعفر(عليه السلام) قال: «الحكم حكمان: حكم الله - عزوجل -، وحكم أهل الجاهلية. وقد قال الله عزوجل: ﴿وَمَنْ أَحْسَنَ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾^(٥٧)، وأشهد على زيد بن ثابت لقد حكم في الفرائض بحكم الجاهلية»^(٥٨).

أقول: يقصد بالأية الكريمة ﴿فَحُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْعُدُونَ وَمَنْ أَحْسَنَ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾^(٥٩)، ولعله أشهد على زيد لحكمه بالغول أو التعصيم ونحوها مما هو خلاف الحكم الإلهي، فيكون المعنى: أن الحكم هو ما كان في قبالة الجاهلية، وهو أعم من القضاء أيضاً، ولا يختص به.

ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة

ت - ماهية الحكم وحقيقة تدلّ على أنه غير متحمّض بالخصوصات، بل يشمل الأمور العامة أيضاً.

قال السيد الشهيد الصدر الثاني عليه السلام: «المراد بالحكم: الأوامر والنواهي العامة ذات المصلحة العامة التي تصدر من الولي العام. إما بصفتها (فتوى) فإنها شكل من أشكال الحكم، وإنما بصفتها (أمر مولوي) فإنه الشكل الآخر للحكم الذي يكون حجة بدوره. وهذا - كما هو واضح - مما يؤيد أن قوله: (إذا حكم بحکمنا) يكون قرينة متصلة على نصب الولي العام دون القاضي»^(٦٠).

وقال عليه السلام في بيان ماهية الحكم: «وأما إذا استعرضنا الروايات الكثيرة الواردة في المرافعات المعروضة على المعصومين عليهم السلام وخاصة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، لا نجد فيها إطلاقاً معنى الحكم، بل كان الإمام عليه السلام ينفي الحكم بدون تلفظ بمضمونه أو إلابسه أهمية خاصة، كما هو المركوز فقهياً. مما يتبيّن أنّ حال القضاء كغيره من الأمور الشرعية، فكما أنه إذا ثبت دخول وقت الصلاة وجبت الصلاة. كذلك إذا ثبت لدى القاضي أنّ هذا دائن وهذا مدین، وجب على المدين أن يدفع المال إلى الدائن، كأيّ موضوع محمول في الشريعة، ولا يحتاج إلى توسّط ما يُسمى بالحكم. وهذا لا يعني عدم جوازه، بل يعني عدم وجوبه وعدم الضرورة إليه»^(٦١).

إشكال ورد:

بقي إشكال في المقام ذكره عدد من الأعلام، وحاصله: أنه مع ظهور إطلاق لفظ الحكم لما يشمل عنوان القضاوة والولاية يوهنه ما «في رواية أبي خديجة من قوله عليه السلام:

الشيخ ثامر الساعدي

(جعلته عليكم قاضياً)؛ فإن لفظ القاضي ربما يجعل قرينة على إرادة القضاء من لفظ الحاكم أيضاً»^(٦٢).

وفيه: إن الأصل فيما التعدد، ونتمسّك بكون كلّ منهما رواية مستقلة، ولعلّ نكتة ذلك: أن الإمام عليه السلام في مقام الجعل المستقلّ لهذه المناصب بحيث يُعين كلّ منها بلفظه، فلزم التعدد.

هذا غير القول بأنّ حمل الحاكم على القاضي بعيد؛ لأنّ رواية أبي خديجة لم تتضمن نكتة أعلائية أو حاكمة أو ناظرة في مرادها الجدي بحيث تُوجب صرف لفظ الحاكم أو تفسيره؛ ذلك أنّ القاضي من الحاكم، فلا موجب لتفسيره بما يكون منه وحصره به، فيلزم المصير حينئذ إلى الجمع كما هو واضح؛ إذ مع عموم لفظ الحاكم تكون رواية أبي خديجة في مقام ذكر المورد الخاصّ.

التقريب الرابع:

نسلم أنّ المسألة في دَيْن أو إرث مَمَّا هو في التنازع والخصوصة، إلا أنّه لا يمنع من التمسّك بإرادة الإمام عليه السلام الولي العام في آخر الأمر؛ لقوله: «فليرضوا به حكماً؛ فإني قد جعلته عليكم حاكماً»، فالعدول من الحكم إلى الحاكم يُشير بالرجوع إلى الولي في منصب القضاء، وهذا وجهان لتبريره:

الوجه الأوّل: إن العدول باللفظ مشعر بالغاية ولو من وجہ، خصوصاً مع الفهم أنّ الحاكم في الأمور العامة له الفصل بين الخصومات أيضاً؛ إذ ليست هي مناصب مختلفة

ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة

لعدد من المخالفين، وإنما هي أمور مختلفة بالنسبة لواحد، فالحاكم ممن يلي الأمور العامة له القضاء والفتيا جنباً إلى الحكومة، ومعه فلا ينعقد الحاكم في فض الخصومة، بل بما يعمها وغيرها، والعدول يشير إليه؛ بمعنى: أنّ الرواية تُريد أن تقول إنّ القضاء للفقيه الحاكم لا العكس، أي لا أنّ الفقيه يقتصر على القضاء دون الحكومة.

وفي خبر سليمان بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «اتقوا الحكومة؛ فإنّ الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء»^(٦٣).

الوجه الثاني: إنّ العدول لأجل ما يكون كالتعليل في قوله عليه السلام: «فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً» أي: الرجوع إليه بمقتضى كونه حاكماً.

وتوجد مشكلة في القول بالعدول، وهي قوله عليه السلام: «إذا حكم بحکمنا» مما يقتضي أنّ حكمه بحکمهم يدلّ على كونه قاضياً، لا ولیاً.

والجواب هو ما قلناه، من أنّ منصب القضاء إضافي لمنصب الولي، فلا تعارض بين حكمه وكونه ولیاً، فحيث هو ولی المصالح العامة يحكم في الخصومة.

وإن شئت قلت: إنّ حكم الولي نافذ على أيّ حال، سواء في فعل المكلفين بعنوان الولاية والحاكمية أو خصوص المتنازعين بعنوان القضاوة، ولا مخصوص لنفوذ حكمه في الثاني دون الأول إلا ما تصوروه من لفظ الحاكم، وهو غير صحيح؛ لأنّه عام للاثنين.

وأمّا ما قيل من تعلق الحكم بفعل المكلف فغير واضح؛ لأنّه إن كان القصد تعلق بشخص المكلف المباشر للمنازعة فهو فرع ظهور الحاكم في القضاء، ولا معنى لتعلق

الحكم بفعل المكلف دون نفوذه لـكـلـ المـكـلـفـينـ إـلاـ هـذـاـ الـظـهـورـ،ـ أـيـ ظـهـورـ لـفـظـ الـحـاـكـمـ فـيـ القـاضـيـ،ـ وـهـوـ أـوـلـ الـكـلـامـ.

فـتـعـلـقـ الـحـكـمـ بـفـعـلـ الـمـكـلـفـ خـاصـةـ لـاـ يـعـيـنـ إـرـادـةـ الـحـاـكـمـ فـيـ القـاضـيـ،ـ بلـ إـنـ ظـهـورـ لـفـظـ الـحـاـكـمـ هوـ الـذـيـ يـعـيـنـ تـعـلـقـ الـحـكـمـ بـفـعـلـ الـمـكـلـفـ أوـ يـتـعـدـاهـ لـغـيـرـهـ.

معـ أـنـ قـوـلـهـ «ـحـكـمـ بـحـكـمـنـاـ»ـ يـقـصـدـ بـهـ مـنـ لـهـ مـنـصـبـ الـحـكـمـ بـلـ تـعـيـنـ لـخـصـوصـ الـقـاضـيـ أـصـلـاـ.

التقرير الخامس:

إـنـ اـسـتـنـكـارـ الـإـمـامـ عليـهـ السـلـامــ التـحـاـكـمـ إـلـىـ الطـاغـوتـ لـمـ يـحـدـدـ فـيـهـ التـحـاـكـمـ إـلـىـ الـقـاضـيـ،ـ وـمـنـ الـرـاجـحـ بـلـ الـواـضـحـ بـطـلـانـ التـحـاـكـمـ إـلـىـ قـاضـيـ الـجـوـرـ،ـ وـسـؤـالـ عـمـرـ بـنـ حـنـظـلـةـ يـسـتـبـطـنـ كـوـنـ حـرـمـةـ الرـجـوـعـ إـلـيـهـ وـاضـحـاـ عـنـهـ،ـ وـهـوـ مـاـ اـسـتـدـعـيـ السـؤـالـ بـكـيـفـ يـصـنـعـانـ فـيـ حـالـ الـمـنـعـ الـمـذـكـورـ،ـ وـعـلـيـهـ فـمـنـ الـمـكـنـ القـوـلـ بـأـنـ مـاـ يـقـابـلـ الـطـاغـوتـ هـوـ الـوـليـ،ـ مـنـ حـيـثـيـةـ كـوـنـهـ قـاضـيـاـ وـمـاـ هـوـ أـعـمـ مـنـهـ.

وـتـقـرـيـبـهـ:ـ إـنـهـ يـظـهـرـ أـنـ مـاـ أـوـرـدـهـ الـإـمـامـ عليـهـ السـلـامــ مـنـ حـرـمـةـ الـاحـتـكـامـ إـلـىـ الطـاغـوتـ هـوـ إـرـجـاعـ لـلـآـيـةـ الـكـرـيمـةـ حـيـثـ قـالـ تـعـالـىـ:ـ ﴿أَلَمْ تَرِ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَكَّمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أَمْرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضْلِلُهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾^(٦٤).ـ وـالـآـيـةـ الـكـرـيمـةـ الـتـيـ سـيـقـتـهـاـ:ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ

ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة

وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ شُؤْمُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا^(٦٥) ، فتدل الآيات على التالي:

أ: كون حكم الطاغوت في قبال الطاعة لله ولرسول ولأولي الأمر، والمقابلة واضحة.

ب: إن الإطاعة للرسول ﷺ بما هي تقضي الإطاعة له في حديثين:

الأولى: «حيثية التشريع بما يوحيه إليه ربه من غير كتاب، وهو ما يبيّنه للناس من تفاصيل ما يشتمل على إجماله الكتاب، وما يتعلّق ويرتبط بها، كما قال تعالى: ﴿تُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٦٦).

والثانية: ما يراه من صواب الرأي، وهو الذي يرتبط بولايته الحكومة والقضاء، قال تعالى: ﴿نَحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكُمُ اللَّهُ﴾^(٦٧) ، وهذا هو الرأي الذي كان يحكم به على ظواهر قوانين القضاء بين الناس وهو الذي كان يحكم به في عزائم الأمور وكان الله سبحانه أمره في اتخاذ الرأي بالمشاورة فقال ﴿وَشَاعِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَّمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^(٦٨) ، فأشركهم به في المشاورة ووحده في العزم^(٦٩).

ت: أولو الأمر الذين أمر بطاعتهم والرد إليهم في التنازع ليحكموا بحكم الله، ومقابلتهم للطاغوت - وهو الخارج عن حدود الله والمتمرد عليها - بحيث يرجع استعلاؤه إلى منازعته لحكم الله والوقوف أمامه، فيكون المعنى أن الطاغوت في الآية أعمّ من كونه قاضياً، بل هو مطلق الحكم بغير ما أنزل الله، وإنّه في قبال أولي الأمر، وهم الذين يرجع إليهم بما يرجع إلى السلطان في المسائل العامة، كما هو واضح.

وواضح أيضاً أنَّ الأمر والحكم ثابت لمن كانت حكومته مشروعة التنصيب، فتجب إطاعته بمقتضى نصب الشارع والأمر بالرجوع إليه، ومنه الفقيه العادل الجامع للشراط؛ ولذا قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في معنى أولي الأمر: «الظاهر من هذا العنوان عُرفاً مَن يجِب الرجوع إِلَيْهِ في الأمور العامة الَّتِي لم تُحْمَل في الشرع على شخص خاص»^(٧٠).

فيعود ما ذكرنا من أنَّ الطاغوت في قبالة الفقيه الجامع للشراط، وهو ما نريده من معنى كونه حاكماً.

والإشكالية في المقام ليست في كون الخصومة في دين أو ميراث، فهو مما يحتاج إلى الفصل والقضاء بلا إشكال، بل المراد في الرجوع إلى الطاغوت أو إلى مَن هو في قبالتة، فالمناسب أنْ يُحدَّد أصل الرجوع في الأول، أي: أصل كون المراد في المقبولة هو الرجوع إلى الحاكم قبل الطاغوت، لا الرجوع إلى خصوص القاضي.

فالمقبولة تُشير إلى حرمة الرجوع إلى الطاغوت، وتحدد في قبالتة أصل الرجوع إلى الفقيه الحاكم، وهو مما لا يتنافى وال الحاجة إلى القضاء في المسألة؛ لما عرفنا سابقاً من أنَّ الحاكم في الأمور العامة له الفصل بين الخصومات أيضاً. وقرينة السؤال «فتحاكم كما إلى السلطان وإلى القضاة أيجَّل ذلك؟»؛ حيث جعل الإمام رحمه الله الرجوع إلى السلطان أو القاضي من الطاغوت، فقوله رحمه الله: «مَن تَحَاكَم إِلَيْهِ... تَحَاكَم إِلَى الطاغوت» يعمّ التحاكم إلى السلطان الجائر في الأمور العامة، وجعل في قباهما الرجوع إلى الفقيه، ومقتضاه قيامه بوظيفة القضاء والأمور العامة على السواء.

ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة

ولننصلب الدليل على ذلك - وهو مضافاً إلى عموم لفظ الحكم إلى ما يعمّ القضاء وغيره - فإنّ الجواب بالإرجاع إلى القاضي دون الحكم العام لا يرفع الحرمة التي يسأل السائل عن المخرج منها حيث قال: «فتحاكم إلى السلطان وإلى القضاة أيجل ذلك؟»، فيظهر امتناع الحلية براجعتهما، أي حرمتها مطلقاً سواء في التنازع في الميراث أو غيرها من الحوادث الواقعة، فيتعين في قبالتها الرجوع إلى الحكم بما يقابل ذلك، أي الرجوع إليه مطلقاً بما يشمل القضاء وغيره لرفع الحرمة المذكورة.

وفي صحيحه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليهما السلام: «أيما مؤمن قدّم في خصومة إلى قاض أو سلطان جائر، فقضى عليه بغير حكم الله، فقد شركه في الإثم»^(٧١). والمراد أنّ التحاكم سواء كان إلى القاضي أو إلى سلطان الجور فهو من الطاغوت، وإنّه لم يكن ليقتصر التقاضي والتنازع على الرجوع للقاضي، بل يشمل غيره.

ولا بدّ من الإشارة إلى تنبية، وحاصله أنّ الرجوع إلى القاضي العادي يساوي الرجوع إلى السلطان؛ لأنّه يقضي بحجته وبما يملئه عليه، والسلطان إنّما ينصبه في ضوء ذلك، فهو فرع حجيته التي هي من الطاغوت؛ ولذا أجاب الإمام علي عليهما السلام بإشارته إليهما بصمير واحد، فالتحاكم إليه - القاضي بما هو يرجع إلى السلطان الجائر، أو السلطان الجائر نفسه - من الرجوع إلى الطاغوت؛ ولذا تجدهم يخلطون الحكم بما يوافق السلطان نفسه وما يبرّ حكومته.

وتشير إليه رواية عقبة بن خالد قال: قال لي أبو عبدالله عليهما السلام: «لو رأيت غيلان بن جامع، واستأذن على... فلما جلس قال: أصلحك الله أنا غيلان بن جامع المحاري

قاضي ابن هبيرة،... قلت: يا غيلان تجمع بين المرء وزوجه؟ قال: نعم، قلت: وتفرق بين المرء وزوجه؟ قال: نعم، قلت: وتقتل؟ قال نعم، قلت: وتضرب الحدود؟ قال: نعم، قلت: وتحكم في أموال اليتامي؟ قال: نعم، قلت: وبقضاء من تقضي؟ قال: بقضاء عمر وبقضاء ابن مسعود وبقضاء ابن عباس وأ قضي من قضاء أمير المؤمنين بالشيء،... قلت: يا غيلان... فكيف تقول إذا جمع الله الأولين والآخرين في صعيد ثم وجدك قد خالفت قضاء رسول الله ﷺ وعليه السلام؟! قال: فاقسم بالله لجعل ينتخب، قلت: أيها الرجل أقصد لسانك...»^(٧٢).

ورواية داود بن فرقد قال: الصادق عليه السلام لا بن أبي ليلى: «أنت ابن أبي ليلى قاضي المسلمين؟ قال: نعم، قال: تأخذ مال هذا فتعطيه هذا؟ وتقتل وتفرق بين المرء وزوجه؟ لا تخاف في ذلك أحداً قال: نعم... قال: ...فما تقول: إذا جيء بأرض من فضة وسماء من فضة ثم أخذ رسول الله ﷺ بيده فأوقفك بين يدي ربك فقال: يا رب إن هذا قضى بغير ما قضيت؟! قال: فاصفر وجه ابن أبي ليلى حتى عاد مثل الزعفران»^(٧٣).

أهم نتائج البحث:

- ١ - خاض البحث في استدلالات موسعة حول المقبولة، والقول بأن استناد مثل الضروريات التي توصلها الرواية يؤكد مقبوليتها وصحة الاستناد إليها.
- ٢ - إن القول بالقبول في المقام يتجاوز حد الشهادة العادية، ولا يقتضي ذلك أن الجابرية للسند منصبة على ما اشتهر، بل على ما بلغ حد تأسيس الضروري، ومثل هذا يكون جابراً حتى مع عدم الإلتزام بجابرية الشهادة العادية للسند.

ولاية الفقيه في ضوء مقبولة عمر بن حنظلة

٣ - من الممكن القول بـأنّ الرواية مقبولة من قِبَلِ المتأخّرين، وأقمنا على ذلك عدّة
قرائن وأقوال ومؤيّدات.

٤ - استقررنا بوضوح وثاقة عمر بن حنظلة من خلال سبعة وجوه، وقد ارتضينا
بعضها وقوّيناه.

٥ - خلصنا في دلالة مقبولة عمر بن حنظلة الى القول بولاية الفقيه وأنّه يُمكن
استظهار ذلك منها من خلال خمسة وجوه، ارتضينا البعض منها وقوّيناه ودفعنا
الإشكالات التي تقف مانعة منه.

الهوامش

- (١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من صفات القاضي، ح ١، عن الكافي: باب كراهة الارتفاع إلى قضاة الجور، ح ٥.
- (٢) الكافي، ١: ٦٧، باب اختلاف الحديث، ح ١٠.
- (٣) الرعاية في علم الدرية، الشهيد الثاني: ١٣١.
- (٤) روضة المتقيين، ١: ٢٠.
- (٥) الرعاية: ١٣٠.
- (٦) كتاب القضاء والشهادات: ٤٧.
- (٧) بحوث في صلاة الجمعة، محاضرات السيد الشهيد محمد الصدر: ٣٧.
- (٨) رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي، ١٣: ٤٩.
- (٩) الكافي في الفقه: ٤٢٥.
- (١٠) السرائر، ٣: ٥٣٨.
- (١١) تذكرة الفقهاء، ٩: ٤٤٧.
- (١٢) ذكرى الشيعة، ١: ٤٢.
- (١٣) جامع المقاصد، ٢: ٣٧٧.
- (١٤) كفاية الأحكام، ٢: ٦٦١.
- (١٥) مستند الشيعة، ١٧: ١٩.
- (١٦) جواهر الكلام، ٢١: ٣٩٤.
- (١٧) المستند في شرح العروة من موسوعة السيد الخوئي، ٢٢: ٨٤.
- (١٨) فيض العروة الوثقى، تقريرات بحوث الشيخ الفياض، ٢: ١٥٠.

-
- (١٩) تهذيب الأحكام، باب الغرر، ح ٨٠، ٨١. والاستبصار: باب بيع العصير: ح ٥٤.
 - (٢٠) يراجع كتاب دراسات في التوثيقات العامة، للمؤلف، مخطوط.
 - (٢١) اختيار معرفة الرجال: ٥٥٦.
 - (٢٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب المواقف، ح ٦، وخاتمة المستدرك، ٥: ٤٠.
 - (٢٣) خاتمة المستدرك: ٤٢.
 - (٢٤) تعلقة البهبهاني ضمن (منهج المقال): ٢٤٩، عن خاتمة المستدرك، ٥: ٤٣.
 - (٢٥) فقه الخلاف، الشيخ العقوبى، ١: ٩٣.
 - (٢٦) بصائر الدرجات، للصفار، ٤، باب ١٢ في الأئمة عليهم السلام أنهم أعطوا اسم الله الأعظم، ح ١.
 - (٢٧) الفهرست: ١٢٥.
 - (٢٨) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الإيمان، ح ١٠.
 - (٢٩) خاتمة مستدرك الوسائل، ٥: ٤٥.
 - (٣٠) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب القنوت، ح ٥.
 - (٣١) المصدر السابق.
 - (٣٢) بحوث فقهية مهمة، ناصر مكار الشيرازي: ٤٥٣.
 - (٣٣) الخلاف، ١: ٦٣١.
 - (٣٤) كذا في التهذيب [٢: ٤٧، ح ٤٧]، وفي الاستبصار [١: ٢٢٢، ح ٨٧٤]: (فإني).
 - (٣٥) وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من كتاب الصلاة، ح ٢.
 - (٣٦) الرسائل الرجالية، الكلباسي، ٢: ١٦٤.
 - (٣٧) وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب أعداد الفرائض، ح ١ - ٢.
 - (٣٨) نهج الفقاهة، ٢: ٢٢١.
 - (٣٩) مصباح الفقاهة، ٢: ٢٩٣.

-
- (٤٠) فيض العروة الوثقى، تقريرات بحث الشيخ الفياض، ٢: ١٥٠.
- (٤١) من تقرير محاضرة السيد السيستاني يوم ٨/ جمادى الثانية / ١٤١٧، نقلها عنه في فقه الخلاف، ١: ٨٨.
- (٤٢) المكاسب، مبحث ولاية الفقيه.
- (٤٣) حاشية المحقق النائيني على المكاسب، ٢: ٣٣٦.
- (٤٤) كتاب البيع، السيد الخميني، ٢: ٤٨٧.
- (٤٥) ما وراء الفقه، الشهيد الصدر الثاني، ٩: ٤٨.
- (٤٦) ما وراء الفقه، ٩: ٤٩.
- (٤٧) الحج: ١٩.
- (٤٨) الحاشية على أصول الكافي، بدر الدين بن أحمد الحسيني العاملي؛ جمعها ورتبها السيد محمد تقى الموسوى: ٦٩.
- (٤٩) الحج: ١٨.
- (٥٠) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ٢: ٩١.
- (٥١) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الاصفهانى: ٢٤٨.
- (٥٢) النهاية في غريب الحديث، ابن الاشين، ١: ٤٢٠.
- (٥٣) لسان العرب، ١: ٦٨٨.
- (٥٤) المائدة: ٤٤.
- (٥٥) المائدة: ٤٥.
- (٥٦) المائدة: ٤٧.
- (٥٧) المائدة: ٥٠.
- (٥٨) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٨.

-
- .٥٠) المائدة: (٥٩)
- (٦٠) ما وراء الفقه، الشهيد الصدر الثاني، ٩: ٤٨.
- (٦١) المصدر السابق: ٤٧.
- (٦٢) نقله في كتاب المكاسب والبيع، تقريرات الشيخ النائيني للأملي، ٢: ٣٣٦. ومصباح الفقاهة، تقريرات السيد الخوئي، ٢: ٢٩٣.
- (٦٣) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، ح٣.
- (٦٤) النساء: ٦٠
- (٦٥) النساء: ٥٩
- (٦٦) النحل: ٤٤.
- (٦٧) النساء: ١٠٥
- (٦٨) آل عمران: ١٥٩
- (٦٩) تفسير الميزان، السيد الطباطبائي، ٤: ٣٨٨.
- (٧٠) المكاسب، ٣: ٥٤٩.
- (٧١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ح١.
- (٧٢) الكافي، ٧: ٤٢٩، باب النواذر: ح١٣.
- (٧٣) المصدر السابق، ٧: ٤٠٨، باب من حكم بغير ما أنزل الله، ح٥.

بِحُورٍ نَاصِيلَةٍ

عدم ثبوت أوائل الشهور القمرية بالعدد

□ آية الله الشيخ محمد اليعقوبي

خلاصة البحث:

تناول الباحث دراسة معنى اعتماد العدد في تعين أوائل الشهور القمرية، وطرح للمراد بالعدد هنا خمس معانٍ، كما تم تتبع أقوال الفقهاء بشأن ذلك، وقام بعرض مستندات تلك المعاني وتحليلها وتقييمها ومناقشتها وفقاً للأصول والقواعد المعتمدة اجتهادياً.

الكلمات المفتاحية:

الشهور القمرية، ثبوت أول الشهر، رؤية الهلال، إكمال العدة، الصيام

الأقوال في المسألة:

ذهب مشهور علماء الإمامية إلى عدم الاعتبار بالعدد لإثبات أوائل الشهور القمرية، وباستقراء المصادر الفقهية يتبيّن لنا أنّ المراد بالعدد عدّة معانٍ:

١- «عَدُّ جَمِيعِ الشَّهُورِ ثَلَاثِينَ ثَلَاثِينَ»^(١)، كما في جامع المقاصد، قال الشيخ في المبسوط: «وَمَقْتَى غَمْتَ الشَّهُورَ كُلَّهَا عَدَّوْهَا ثَلَاثِينَ ثَلَاثِينَ، فَإِنْ مَضَتِ السَّنَةُ كُلَّهَا

عدم ثبوت أوائل الشهور القمرية بالعدد

ولم يتحقق فيها هلال شهر واحد، ففي أصحابنا من قال: إِنَّهُ يُعَدُّ الشَّهْرُ كُلُّهَا ثلَاثِينَ»^(٢).

وهو معنى غريب ومخالف للواقع إلا أن يُراد به أن العمل في الشهور على ذلك إذا لم تثبت الرؤية المعتبرة شرعاً أو يحصل قطع بالخلاف.

ولم يجد المحقق النراقي^{قدّسَ اللهُ عَزَّلَهُ} مانعاً من قبول هذا المعنى، فقد أجاب عن إشكال حاصله «إِنَّا نَعْلَمُ قطعاً عَادِيًّا أَنَّ جَمِيعَ شَهْرَ السَّنَةِ لَا تَكُونُ تَامَّةً، فَمَعَ تَغْيِيمِ الشَّهْرِ كُلُّهَا يُعْلَمُ قطعاً أَنَّ عَدَ الْكُلِّ ثلَاثِينَ مُخَالِفٌ لِلْوَاقِعِ» بقوله: «هذا إنما يرد لو كان العمل بالثلاثين للأصل والاستصحاب، فإنهما لا يجريان مع القطع المذكور، وأمّا لو كان لأجل الروايات فلا يرد ذلك؛ لأنّ مدلولها أنّ الشهر حينئذٍ ثلاثين، سواء كان الهلال قبله في الواقع أو لا، فيكون اعتبار الهلال مع إمكان رؤيته، وبدونه يكون الاعتبار بالثلاثين، وإن أمر بالقضاء لو ظهر الخطأ قبله فإنه إنما هو للأمر الجديد»^(٣).

أقول: حمل الروايات الآمرة بإكمال الثلاثين إذا غمّ الشهر على هذا المعنى بعيد، ونقطع بأنّها منصرفه عنه، وأنّها لم ترد لجعل أشهر تعبدية في قبال الأشهر الواقعية التكوينية، وعلى هذا القول فإنّا سنجدها أنفسنا بعد عدة أشهر أمام شهر تعبدى يبدأ بعد رؤية الهلال بعدة أيام، وهو مخالف للروايات المتواترة الصريحة.

٥- اعتبار جميع الأشهر في السنة القمرية متتالية بين التمام والنقصان، قال في تمهيد القواعد: «أو عَدُّ شَهْرٍ تَامًاً وَشَهْرٍ نَاقصًاً، عَمَلاً بِالظَّاهِرِ مِنْ نَقْصَانِ بَعْضِ الأَشْهُرِ

وتمام بعض^(٤)، وهو الأقوى^(٥)، وجوابه بأنّ وجود ستة أشهر ناقصة ومثلها كاملة ليس معناه تعاقبها، والإشكال في السنة الكبيرة أكبر؛ لوجود سبعة كاملة وخمسة ناقصة.

٣- اعتبار شعبان ناقصاً دائماً وشهر رمضان كاملاً دائماً.

٤- يكون أول شهر رمضان من آية سنة هو اليوم الخامس من أول رمضان السنة الماضية.

٥- عدّ رجب وشعبان تسعه وخمسون يوماً، فالاليوم السادس من أول رجب هو أول شهر رمضان، واختصر إلى القول (رابع رجبكم يوم صومكم).

وبعد رد المعينين الأولين، ينبغي البحث في المعاني الثلاثة الأخيرة:

المعنى الأول:

إنّ شهر رمضان تام لا ينقص أبداً، كما أنّ شهر شعبان ناقص دائماً، وذهب إليه الشيخ الصدوق في الفقيه^(٦)، ونقل السيد ابن طاووس في كتاب الإقبال عن الشيخ المفيد إجماع أهل ذلك الزمان عليه، وذكر أسماء عدّة من الفقهاء القائلين به.

أقول: وهذه دعوى مبالغ فيها؛ لأنّ جملة من أعلام ذلك العصر نقلوا الروايات المنافية لهذا القول، كعدم وجوب قضاء يوم إذا كان شهر رمضان ناقصاً إلا إذا شهد عدول على رؤيته قبل ذلك، ومنهم أبو غالب الزراري الذي روى: أنّ شهر رمضان يُصيبه ما يُصيب الشهور من الزيادة والنقصان، وبه صرّح في فقه الرضا^{الكتاب} - وهو سابق على هذا العصر - : «شهر رمضان ثلاثون يوماً وتسعة وعشرون يوماً، يُصيبه ما يُصيب

عدم ثبوت أوائل الشهور القمرية بالعدد

الشهور من التمام والتقصان، والفرض تامٌ فيه أبداً لا ينقص كما روي، ومعنى ذلك: الفريضة فيه الواجبة قد تمت، وهو شهر قد يكون ثلاثة وعشرون يوماً وتسعه وعشرون يوماً⁽⁷⁾.

ولعل الشيخ المفيد أراد بدعوى الإجماع الرد على الفقيه محمد بن أحمد بن داود الذي وصف هذا القول بالمبتدع ليقول إنّه ليس كذلك.

وعلى أي حال فقد ذهب إلى هذا القول بالعدد - مضافاً إلى الشيخ الصدوق - جملة من أجياله فقهاء ذلك العصر: كأخيه الحسين وهارون بن موسى وتلميذه جعفر بن محمد بن قولويه «والشيخ المفيد - في أوائل شبابه عندما كان تلميذاً لهم - حيث ألف كتاباً في الانتصار لابن بابويه، ثم عدل عنه وألف رسالة في الرد عليه وأن شهر رمضان كغيره من الشهور من هذه الناحية، وكذلك الكراجي كان يقول أولاً بقول ابن قولويه وألف فيه كتاباً، ثم رجع عن ذلك، وألف كتاباً في الرد عليه. ويظهر من هذا ومن مواضع كثيرة أنّ مدار الإجماع على تقليد بعض كبار العلماء والانقياد إلى قوله، كما ذكره الشهيد الثاني، ونقله عن ابن طاووس وغيره»⁽⁸⁾.

ودليله عدّة روایات صرحت بذلك موجودة في الكتب الأربع، وتنتهي سبعة منها إلى حذيفة بن منصور وابنه الحسن نقلها الشيخ الطوسي قسماً من كتاب الصيام لابن رباح، وروى بعضها بأسانيد أخرى في الكافي والفقیه، وجملة منها بواسطة معاذ بن كثير، منها قوله: (قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إن الناس يرونون عندنا أن رسول الله ص صام هكذا وهكذا - وحکى بيده، يطبق إحدى يديه على الأخرى عشرأً وعشراً وتسعاً - أكثر مما صام هكذا وهكذا - يعني: عشراً وعشراً وعشراً -

آية الله الشيخ محمد العقوبي

قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما صام رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ أقل من ثلاثين يوماً، وما نقص شهر رمضان من ثلاثين يوماً منذ خلق الله السماوات والأرض^(٩).

وعنه عن محمد بن أبي عمير عن حذيفة بن منصور قال: (أتيت معاذ بن كثير في شهر رمضان وكان معي إسحاق بن مخور فقال معاذ: لا والله ما نقص شهر رمضان قط) ولم ينسبها إلى الإمام عليه السلام.

أقول: روى الشيخ روايات حذيفة وابنه الحسن عن ابن رباح في كتاب الصيام، والذي ينصرف إليه العنوان هو أحمد بن رباح الذي ذكره النجاشي في رجاله وطبقته مناسبة للرواية عن حذيفة وابنه الحسن، وهما من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وحاله مجهول، وطريق الشيخ إليه ضعيف، ولم يذكر النجاشي أن له كتاباً في الصيام.

أمّا حذيفة فقد وثقه النجاشي وغمز فيه ابن الغضائري.

أمّا الحسن فمجهول.

لكن ابن رباح الذي له كتاب الصيام هو أحمد بن محمد بن علي بن عمر بن رباح، ووثقه النجاشي والشيخ، وطريق الشيخ إليه عن الحسين بن عبيد الله عن أبي غالب الزراي عنه، وهو طريق صحيح، وبلحاظ الراوي عنه يعلم أن طبقته قريبة من الشيخ الكليني ووالد الشيخ الصدوق، ولا يعلم سنته إلى حذيفة وابنه الحسن، وهما من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام.

عدم ثبوت أوائل الشهور القمرية بالعدد

ولم يعنون هذا بابن رباح في كتب الرجال التي راجعناها، وإنما عنونوه باسمه إلا أنّنا توصلنا إلى هذه المعلومة بعد مراجعة الذريعة قال: «كتاب الصيام لأبي الحسن أحمد بن محمد بن علي بن عمر بن رباح القلاء السواد، رأى النجاشي كتابه ورواه عنه بواسطتين»^(١٠). وراجعنا كتابي النجاشي والطوسي فوجدنا ذلك تحت عنوان اسمه الشخصي.

ويجد المتتبع مواضع الضعف في أسانيد الروايات الأخرى عن غير ابن رباح.

ومنها: ما رواه الشيخ الصدوق بسنده عن ياسر الخادم قال: (قلت للرضا عليه السلام: هل يكون شهر رمضان تسعة وعشرين يوماً؟ فقال: إنّ شهر رمضان لا ينقص من ثلاثين يوماً أبداً).

أقول: ياسر الخادم لم يوثق إلا على مبني توثيق رجال تفسير القمي، وهو غير معتمد.

ومنها: ما رواه الشيخ في التهذيب والاستبصار بسنده عن محمد بن يعقوب بن شعيب عن أبيه قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الناس يقولون: إنّ رسول الله عليه السلام صام تسعة وعشرين يوماً أكثر مما صام ثلاثين يوماً، فقال: كذبوا، ما صام رسول الله عليه السلام إلا تماماً؛ وذلك قول الله تعالى: ﴿وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ﴾^(١١)، فشهر رمضان ثلاثون يوماً، وشوال تسعة وعشرون يوماً، ذو القعدة ثلاثون يوماً لا ينقص أبداً؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً﴾^(١٢)، ذو الحجة تسعة وعشرون يوماً، ثم الشهور على مثل ذلك شهر تامّ وشهر ناقص، وشعبان لا يتمّ أبداً).

وبسند آخر ينتهي إليه قال فيه: (ما صام رسول الله ﷺ إلا تماماً، ولا تكون الفرائض ناقصة، إن الله تعالى خلق السنة ثلاثة وستين يوماً، وخلق السماوات والأرض في ستة أيام، فحجزها من ثلاثة وستين يوماً، فالسنة ثلاثة وأربعة وخمسون يوماً، وشهر رمضان ثلاثون يوماً).

أقول: حكي عن الشيخ المفيد قوله في رسالته العددية: وقد طعن فيه فقهاء الشيعة بأنّ ابن عقوب بن شعيب لم يرو عن أبيه إلا هذا الحديث، ولو كان له رواية لروى غيرها.

قال الشيخ الصدوق بعد ذكر الأخبار: «مذهب خواص الشيعة وأهل الاستبصار منهم في شهر رمضان أنه لا ينقص عن ثلاثة وستين يوماً أبداً، والأخبار في ذلك موافقة للكتاب ومخالفة للعامة، فمن ذهب من ضعفة الشيعة إلى الأخبار التي وردت للتقية في أنه ينقص ويُصيب ما يُصيب الشهور من النقصان والتعمّم اتفقاً كما يُتحقق العامة ولا يُكلّم إلا بالتقية كائناً من كان إلا أن يكون مسترشداً فيرشد ويبين له؛ فإن البدعة إنما تما ث وتبطل بترك ذكرها، ولا قوّة إلا بالله»^(١٣).

أقول: يظهر من لحن كلامه قدّش شدة الجدال في هذه المسألة يومئذٍ، حيث كان معاصره الشيخ محمد بن أحمد بن داود^(١٤) يتزعّم الرأي المقابل وألف كتاباً في الرد على جعفر بن محمد بن قولويه - ذكره النجاشي في كتبه - وأنّ شهر رمضان كبقيّة الشهور قد يكون ٢٩ وقد يكون ٣٠ يوماً، وقد عدل إليه عدد من أهل القول الأول كتلמידه الشيخ المفيد، وألف رسالة في ذلك.

عدم ثبوت أوائل الشهور القمرية بالعدد

وجاء بعده تلميذه الشيخ الطوسي ليعلّق مفصلاً على هذه الأحاديث بنحو غير مسبوق ألف منها رسالة مستقلة، مما يظهر اهتمامه بالرد على القول بالعدد، فقال في ذيل حديث محمد بن أبي عمير في التهذيب: «وهذا الخبر لا يصح العمل به من وجوهه، أحدها: إنّ متن هذا الحديث لا يوجد في شيء من الأصول المصنفة، وإنّما هو موجود في الشوادّ من الأخبار.

ومنها: أنّ كتاب حذيفة بن منصور رض عربي منه، والكتاب معروف مشهور، ولو كان هذا الحديث صحيحاً عنه لضمته كتابه.

ومنها: أنّ هذا الخبر مختلف الألفاظ مضطرب المعاني، ألا ترى أنّ حذيفة تارة يرويه عن معاذ بن كثير عن أبي عبدالله رض، وتارة يرويه عن أبي عبدالله رض بلا واسطة، وتارة يُفتي به من قبل نفسه فلا يسنه إلى أحد، وهذا الضرب من الاختلاف مما يُضعف الاعتراض به والتعلق بمثله.

ومنها: انه لو سلم من جميع ما ذكرناه لكن خبر واحد لا يُوجب علمًا ولا عملاً، وأخبار الآحاد لا يجوز الاعتراض بها على ظاهر القرآن والأخبار المتواترة، ولو كان هذا الخبر مما يُوجب العلم لم يكن في مضمونه ما يُوجب العمل على العدد دون الأهلة».

أقول: هذه الإشكالات يمكن دفعها:

١- إنّه ليس من عادة أصحاب المصنفات والأصول إيداع كلّ ما يروونه فيها، فقد ينقلون شفاهًا ما لم يذكروه في أصولهم، فالرواية المعروفة التي أوردها الشيخ الصدوق

آية الله الشيخ محمد العقوبي

في إكمال الدين (وأما الحوادث الواقعة)^(١٥) نقلها بسند فيه الكليني عن إسحاق بن يعقوب، وهي ليست موجودة في الكافي.

٦ـ لا مانع من أن معاذًا يروي تارة لخديفة، وأخرى يُفقي بما يرويه.

ثم حمل قيئش الروايات على وجوه لا تخلو من بُعد.

وقال قيئش - بعد أن أورد روايات التعليل - : «وأيضاً فإن هذا الخبر يتضمن من التعليل ما يكشف عن أنه لم يثبت عن إمام هدى^(١٦).

من ذلك أن قول الله عز وجل ﴿وَاعْدَنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً﴾ لا يُوجب استمرار أمثال ذلك الشهر على الكمال في ذي القعدة، وليس اتفاق تمام ذي القعدة في أيام موسى^(١٧) موجباً تماماً في مستقبل الأوقات، ولا دالاً على أنه لم يزل كذلك فيما مضى، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه بطل إضافة التعليل لتمام ذي القعدة أبداً بما تضمنه القرآن من تمامه حيناً إلى صادق عن الله تعالى، لا سيما وهو تعليل أيضاً لتمام شهر رمضان، وليس بينهما نسبة بالذكر في التمام.

واختزال الستة الأيام من السنة لا يمنع من اتفاق النقصان في شهرين وثلاثة على التوالي، وتمام ثلاثة أشهر وأربعة متواليات، فكيف يصح التعليل بمعنى لا يُوجهه عقل ولا عادة ولا لسان؟!».

أقول: مضافاً إلى أن السنة القرمزية قد تكون ٣٥٥ يوماً في الكبيسة.

عدم ثبوت أوائل الشهور القمرية بالعدد

«وكذلك التعليل لكون شهر رمضان ثلاثين يوماً أبداً بكون الفرائض لا تكون ناقصة؛ لأنّ نقصان الشهر عن ثلاثة يومنا لا يُوجب النقصان في فرض العمل فيه، وقد ثبت أنّ الله تعالى لم يتبعّدنا بفعل الأيام، ولا يصح تكليفنا فعل الرمان، وإنما تعّبّدنا بالعمل في الأيام والفعل في الزمان، فلا يكون إذا نقصان الزمان عن غيره بالإضافة نقصاناً في العمل.

ألا ترى أنّ من وجب عليه عمل في شهر معين فأدّاه في ذلك الشهر على ما حد له فيه من ابتدائه به من أوله وختمه إياه في آخره أنه يكون قد أكمل ما وجب عليه وإن كان الشهر ناقصاً عن الكمال، وأجمع المسلمون على أنّ المعتدّ بالشهور إذا طلقها زوجها في أول شهر من الشهور فقضت ثلاثة أشهر فيها واحد على الكمال ثلاثة وعشرون يوماً واثنان منها كلّ واحد منها تسعة وعشرون يوماً أنها تكون مؤدية لفرض الله تعالى عليها من العدة على كمال الفرض دون النقصان، ولا يكون نقصان الشهرين متعدّياً إلى الفرض فيها على المرأة من العدة على ما ذكرناه.

ولو أنّ إنساناً نذر لله تعالى صيام شهر يلي شهر قدومه من سفره أو برئه من مرضه، فاتفق كون الشهر الذي يلي ذلك تسعة وعشرين يوماً فصامه من أوله إلى آخره لكان مؤدياً إلى فرض الله تعالى فيه على الكمال، ولم يكن نقصان الشهر مفيداً لنقصان الفرض الذي أدّاه فيه.

والاعتلال أيضاً في أن شهر رمضان لا يكون إلا ثلاثين يوماً بقوله تعالى: ﴿وَلِتُكْمِلُوا
الْعِدَّة﴾^(١٦) يبطل ثبوته عن إمام هدى بما ذكرناه من كمال الفرض المؤدى فيما نقص
من الشهر عن ثلاثين يوماً، مع أن ظاهر القرآن يفيد بأن الأمر بتكميل العدة إنما
يتوجه إلى معنى القضاء لما فات من الصيام؛ حيث يقول الله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ
الشَّهْرَ فَلْيَصُمُّهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخْرَى يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا
يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّة﴾^(١٧)، فأخبر تعالى أنه فرض على المسافر والمريض عند
إفطارهما في الشهر القضاء له في أيام آخر ليكملوا بذلك عدة ما فاتهم من صيام الشهر
الذى مضى، وليس في ذلك تحديد لما يقع عليه القضاء، وإنما هو أمر بما يجب من
قضاء الفائت كائناً ما كان، وهذه الجملة التي ذكرنا تدل على أن التعليل المذكور لتمام
شهر رمضان ثلاثين يوماً موضوع لا يصح عن الأئمة^(عليهم السلام)^(١٨).

وقد ألف عدد من أعلام الطائفة رسائل في الرد على هذا القول كالشيخ المفيد
والكريجكي بعد عدولهما والسيد المرتضى والشيخ الطوسي، بل يظهر من بعض كلمات
الصدقون نفسه رجوعه عن هذا القول أو أنه لا يريد منه الاعتماد عليه مطلقاً، قال في
كتابه الأمالي - والمظنون أنه متأخر عن الخصال والفقيه - : «وصيام شهر رمضان
فريضة وهو بالرؤى، وليس بالرأي ولا بالنظري، ومن صام قبل الرؤية فهو مخالف لدين
الإمامية»^(١٩).

عدم ثبوت أوائل الشهور القمرية بالعدد

وصرّح في المقنع أنّ شهر رمضان ينقص كغيره من الشهور، قال قتيلٌ: «وقد يكون شهر رمضان تسعه وعشرين ويكون ثلاثة، ويُصيّب ما يُصيّب الشهور من النقصان والتعام»^(٢٠).

وقد أدّت هذه الجهد المكثفة إلى إنهاء هذا القول، فذكر السيد ابن طاوس في كتابه الإقبال «أنّ علماء الشيعة مجتمعة في زمانه على أنّ شهر رمضان قد يكون ثلاثة يوماً وقد يكون تسعه وعشرين، وأنّهم كانوا مختلفين من قبل».

واحتمل بعض من حضرنا بحثه الشريف أنّ هذه النهاية لردّ القول بالعدد ترجع في بعض أسبابها إلى الانتقاد الذي وجّهه العالم الفلكي المشهور يومئذٍ أبو الريحان البيروني، قال (دام ظله الشريف): «وبالإلي أنّ أبو الريحان البيروني^(٢١) المعاصر لهم ذكر في الآثار الباقيّة: إنّ العجب من أئمّة أهل البيت^{عليهم السلام} ينقل عنهم أنّهم قائلون بالعدد مع أنه مخالف لعلم الهيئة، والبيروني من أكابر علماء الهيئة وهو في بغداد ومعاصر لهم، وُيمكن أن يكون له تأثير في تبدل رأي علماء الشيعة»^(٢٢).

أقول:

لا يظهر من كلمات المفتدين لهذا القول أنّهم تأثّروا بمثل هذا، إلا أنّه من المفيد فعلًا في التحقيقات دراسة بيئه النصوص والأراء الفقهية من النواحي العلمية والاجتماعية والسياسية وغيرها لمحاولة فهم وجه صدورها وتبنيّها.

ونتيجة البحث أنّه يُمكن إيراد عدّة موانع من اعتماد هذه العلامة:

١- الروايات الكثيرة التي بلغت حد الاستفاضة - وجملة منها صاحح - التي تنقص على أن شهر رمضان كبقيه الشهور يُصيبه النقصان، وأنهم إذا صاموا تسعه وعشرين يوماً فلا قضاء عليهم وقد أدوا الفرض تماماً، إلا إذا شهد عدول على رؤيته قبل ذلك^(٢٣)، فلا تقوى روایات هذه العلامة على معارضتها؛ فإنها ضعيفة الإسناد، وفيها مضمون لا يناسب صدورها عن أهل البيت عليهم السلام، بل وصفها المحدث الكاشاني في الوافي بأنها «مما يستشم منها رائحة الوضع».

و مجرد مخالفتها لروايات العامة في إمكان نقصان شهر رمضان لا تكفي لترجيحها - كما بني الشيخ الصدوق في الخصال وغيره وأقر بالتعارض غير واحد من الأعلام بالمحدث الكاشاني في الوافي وصاحب المدائيق^(٢٤) - لعدم وجود مكافئة أصلاً حتى يحصل التعارض ثم الترجيح، ولأن روايات قبول شهر رمضان النقصان تأبى الحمل على التقىة، ولم يوافقها لكتاب بالاعتماد على الرؤية، مضافاً إلى وجود روايات في كتب الصاحح^(٢٥) عند العامة تُفيد بأن شهر رمضان لا ينقص أبداً، والتزم به بعضهم وإن لم يكن مشهوراً.

٦- إن هذا القول يُلغى الحاجة لرؤية الهملا، فتصبح روايات الصوم للرؤية والإفطار للرؤية لغوًّا، وهو من نوع، فيسقط القول معارضته تلك الروايات المستفيضة والتي عليها عمل المسلمين عامة، بل إنه مخالف لكتاب الكريم في ذلك.

عدم ثبوت أوائل الشهور القمرية بالعدد

٣- معارضته للروايات التي دلت على أنّ الهمال إذا لم يثبت لأيّ شهر وجب إتمام عدّة ذلك الشهر، وورد بعضها في شعبان خاصةً، كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، وفيها: (إذا كانت علة فأتمّ شعبان ثلاثين) ^(٢٦) ، وفي معتبرة ^(٢٧) أبي علي بن راشد عن الإمام الهادي عليه السلام إمضاء الإمام لإكمال عدّة شهر رمضان، فلا يبقى لهذا القول معنى على هذه الروايات.

وفي بعضها تطبيق عملي لإتمام عدّة شعبان: فقد روى الشيخ الطوسي في التهذيب بسنده عن أبي خالد الواسطي قال: (أتينا أبا جعفر عليه السلام في يوم يشكّ فيه من رمضان فإذا مائدة موضوعة وهو يأكل ونحن نريد أن نسألة، فقال: ادنوا للغداء، إذا كان مثل هذا اليوم ولم يجئكم فيه بيّنة رؤية فلا تصوموا) ^(٢٨).

وعلى هذا القول لا يبقى موضوع ليوم الشكّ ولا لرواياته.

٤- النقض عليه بما لو رأى الهمال في نهاية اليوم التاسع والعشرين من شهر رمضان؛ فإنّ مقتضى روايات الرؤية الإفطار، ولو لم يعمل بها بناءً على القول بأنّ شهر رمضان تامّ أبداً فإنّه يخالف هذه الروايات المتواترة وإجماع المسلمين.

٥- إنّ علماء الفلك ينفون هذا القول؛ لأنّ حركة الشمس والقمر والأرض والتي توجب الدورة الشهرية للقمر وظهور الهمال لا تختلف في شهر رمضان عن غيره.

٦- إنّ الشيخ الصدوق نفسه لم يبن فتاواه على هذا القول، فقد وافق الأصحاب في جملة من المسائل التي لا تُوافق القول بأنّ رمضان تامّ وشعبان ناقص دائماً، فقد ذكر في

باب (أن الصوم والإفطار للرؤبة): إله إذا أفتر يوم الشك ثم ظهر أنه من رمضان يقضيه^(٢٩)، والمفروض عنده أن شعبان ناقص دائمًا، فكيف جاز له إفطار يوم الشك، ووافق الشهر في حرمة صوم يوم الشك على أنه من رمضان، والمفروض أنه منه بناءً على هذه القاعدة؟!^(٣٠).

ويمكن الدفاع عن الشيخ الصدوق وإرجاع قوله إلى المشهور بأنه يريد الحديث على صوم يوم الشك في الثلاثين من شعبان إذا تعددت الرؤبة لعلة لكن بنية صحيحة لإحراز أول شهر رمضان، وهذا الحديث له منشأ في الروايات كصحيفة هارون بن خارجة عن الإمام الصادق^{عليه السلام} قال: (عُد شعبان تسعة وعشرين يوماً، فإذا كانت متغيرة فأصبح صائمًا، وإن كانت مصحية وتبصرت فلم تر شيئاً فأصبح مفطراً)^(٣١)، وروى الشيخ المفيد^{رحمه الله} في المقنعة عن أبي الصلت الهمروي عن الرضا عن آبائه^{عليهم السلام} قال: (قال رسول الله^ص: من صام يوم الشك فراراً بدينه فكانما صام ألف يوم من أيام الآخرة غرراً زهراً لا تشكل أياماً الدنيا)^(٣٢).

وحمل صاحب الوفي كلام الشيخ الصدوق على هذا المعنى قال: «إنما تُعتبر إذا تعَيّنت السماء وتعدّرت الرؤبة» لتنسجم مع ما أورده من أخبار الرؤبة، وأيده صاحب المدائق قال: «ومظاهر الخلاف في هذه المسألة إنما هو في صورة تعدّر الرؤبة؛ وذلك فإن الصدوق مع تصلبه ومباغته في العمل بأخبار الحساب قد صرّح بوجوب الصيام للرؤبة، وعقد لذلك باباً».

عدم ثبوت أوائل الشهور القمرية بالعدد

أقول: لكن يجب أن يكون صوم يوم الشك لا بنية شهر رمضان؛ لعدم الدليل على ثبوته.

فالسؤال: إذن كيف يمكن فهم هذه الروايات على وجه صحيح؟

أقول: يمكن أن نذكر عدّة وجوه:

١- ما في الحدائق من حمل روايات العدد على التقية، لكن لا بمعنى موافقة العامة؛ لأن مشهورهم على خلاف ذلك، وإنما بمعنى إلقاء الخلاف بين أتباع أهل البيت عليه السلام حتى لا يُعرفوا بأمر يُجمعون عليه، فيكون سبباً لعرضهم للبلاء، وهذا ما أكده بعض الروايات، كما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام عندما أجاب ثلاثة من شيعته بأجوبة مختلفة في بين عليه السلام السبب قائلاً: (يا زرارة إن هذا خير لنا وأبقى لكم، ولو اجتمعتم على أمر واحد لصدقكم الناس علينا، ولكن أقل لبقاءنا وبقاءكم) ^(٣٣)، وسمع الجواب نفسه من الإمام الصادق عليه السلام أيضاً.

ولكن الخطأ العام يبقى معروفاً للمطلعين من الأتباع، فتنفرز هذه الخطوط الطارئة التي عبروا عنها في بعض الروايات بـ (جراب النورة)، ولذا اعتبر إعراض الأصحاب إعراضًا تعبدياً عن الرواية مسقطاً لحجيتها لهذه النكتة.

٢- حملها على أن شهر رمضان تام الفضل أبداً وإن كان ٢٩ يوماً، فلا يشعر أحد بجزازة إذا لم تكمل عدّة الشهر، قال صاحب الوسائل: «ويمكن الحمل على أنه إذا كان

تسعة وعشرين بحسب الرؤية فهو بحكم ما لو كان ثلاثين، فلا ينقص شرفه، ولا يجب
قضاء يوم آخر^(٣٤).

أقول: هذا الوجه يصلح لتفسير وصف شهر رمضان بأنّه (تام لا ينقص أبداً) دون
وصفه بأنّه ثلاثون يوماً دائماً؛ فإنه لا يندفع به إلا على وجه يأتي إن شاء الله، كما أنّ
هذا الوجه لا يشرح معنى كون شعبان ناقصاً أبداً.

٣- وفيه أيضاً «ويُحتمل الحمل على أنه لا يجوز أن يُقال: إنه ناقص؛ لأنّ هذا لفظ
ذمّ، بل هو كامل تام في الشرف والفضل، وكل شهر بالنسبة إليه ناقص»، وأضاف
بقلمه الشريف على نسخة الوسائل «نظير هذا ما روي عنهم ﷺ أنّهم سُئلوا عن القرآن
أُخالق هُوَمْ مخلوق؟ فقالوا: ليس بخالق ولا مخلوق، ولكنّه كلام الله محدث، ولا يخفى أنّ
المحدث بمعنى المخلوق، لكن المخلوق صفة ذمّ؛ لأنّه ورد بمعنى المكذوب، كما في قوله
تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾^(٣٥) وقوله تعالى حكاية عن الكفار: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾^(٣٦)،
فلم يُطلقوا لفظاً له معنيان أحدهما يتربّط عليه مفسدة ويوهم خلاف المقصود، وله
نظائر آخر تقدّم بعضها في أبواب الدعاء. والله أعلم».

أقول:

ربّما كان الأمر كذلك، أي: إنّ اللفظ الصادر من المعصوم هو (تام لا ينقص)،
ففهم الرواية من معنى الناقص والتام عدد الأيام فأدخلوا في الروايات فهمهم للنصّ،
ونقلوها على هذا المعنى.

عدم ثبوت أوائل الشهور القمرية بالعدد

٤- وقد يُفهم من لحن رد الإمام عليه السلام بقوله: (كذبوا) وجود حملة يومئذ للانتقاد من شخص رسول الله صلوات الله عليه وسلم من دسائس اليهود، وتشجيع حكّام بنى أمية وأئمّة موسى عليهم السلام أفضل منه؛ لأنّه أكمل العدة ثلاثة ليلة وأتمّها عشر بينما كان أكثر صيام رسول الله صلوات الله عليه وسلم تسعه وعشرين يوماً، فأجاب الإمام عليه السلام بأنّ صيام رسول الله صلوات الله عليه وسلم كان تاماً دائماً، ويعني: أنّ فرضه تام على جميع الأحوال سواء كان الشهر ثلاثة أو تسعه وعشرين. ويُلاحظ في هذه الوجوه أنها ليست على نحو قضية مانعة الجمع؛ لإمكان أن يكون الوجه مرتكباً منها جميعاً.

المعنى الثاني:

إنّ أول شهر رمضان من كل سنة هو اليوم الخامس من شهر رمضان للسنة السابقة عليها، فإذا كان أول شهر رمضان الماضي يوم السبت فإنّ أول شهر رمضان للعام الحالي يوم الأربعاء، وحكي العمل بهذه العلامة عن ابن الجنيد، ووردت فيه عدّة روايات:

١- ما رواه الشيخ الكليني بسنده عن محمد بن عثمان الخدراني - وقرئ بعده عناوين كلّها ضعيفة - عن بعض مشايخه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (صم في العام المستقبل اليوم الخامس من يوم صمت فيه عام أول).^(٣٧).

٢- في الكافي بسنده عن السياري قال: (كتب محمد بن الفرج إلى العسكري عليه السلام يسأله عما روي من الحساب في الصوم عن آبائك عليهم السلام في عدّ خمسة أيام بين أول السنة

الماضية والسنة الثانية الذي يأتي، فكتب صحيح، ولكن عد في كل أربع سنين خمساً، وفي السنة الخامسة ستة فيما بين الأولى والحادي عشر، وما سوى ذلك فإنما هو خمسة خمسة.

قال السياري: وهذه من جهة الكبيسة، قال: وقد حسبه أصحابنا فوجدوه صحيحاً، قال: وكتب إليه محمد بن الفرج في سنة ثمان وثلاثين ومئتين: هذا الحساب لا يتهيأ لكل إنسان أن يعمل عليه، إنما هذا لمن يعرف السنين، ومن يعلم متى كانت سنة الكبيسة، ثم يصح له هلال شهر رمضان أول ليلة، فإذا صح الهلال للليلة وعرف السنين صح له ذلك، إن شاء الله).

٣- في الكافي بأكثر من سند والشيخ الصدوق في المقنع عن عمران الزعفراني: (قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إن السماء تطبق علينا بالعراق اليومين والثلاثة، فأيّ يوم نصوم؟ قال: انظروا اليوم الذي صمت من السنة الماضية وصم يوم الخامس).

٤- مرسلة الشيخ الصدوق في الفقيه قال: (قال عليه السلام: إذا صمت شهر رمضان في العام الماضي في يوم معلوم فعد في العام المستقبل من ذلك اليوم خمسة أيام وصم يوم الخامس).

٥- ما رواه السيد ابن طاووس في الإقبال نقاً عن كتاب الحلال والحرام لإسحاق بن إبراهيم^(٣٨) الشقفي الثقة عن أحمد بن عمران بن أبي ليل عن عاصم بن حميد عن جعفر بن محمد عليه السلام، قال: (عدد اليوم الذي تصومون فيه وثلاثة أيام بعده وصوموا يوم الخامس؛ فإنكم لن تخطئوا).

عدم ثبوت أوائل الشهور القمرية بالعدد

وجوّز الشيخ الطوسي العمل بهذه العلامة إذا غمّ الهلال في كلّ الشهور؛ إذ لا يمكن استمرار العمل على إكمال العدة، قال قيده في المبسوط: «ويجوز عندي أن يعمل على هذه الرواية التي وردت بأنّه يعُدّ من السنة الماضية خمسة أيام ويصوم يوم الخامس؛ لأنّ من المعلوم أنه لا يكون الشهور كلّها تامة»^(٣٩).

وقال العلامة قيده: «وقول الشيخ في المبسوط لا بأس به، فإنّ العادة قاضية بعدد كمال شهور السنة ثلاثين، فلا يجوز بناء المشتبه على ما يعلم انتفاوئه، وإنّما يبني على مجري العادات، والعادة قاضية بتفاوت هذا العدد في شهور السنة»^(٤٠)، وحكي «عن عجائب المخلوقات للقزويني: قد امتحنوا ذلك خمسين سنة فكان صحيحاً»^(٤١).

أقول: هذه العلامة تقتضيها طبيعة الشهور القمرية في الجملة، ولا تحتاج إلى روایات لإثباتها؛ لأنّها ليست علامة تعبدية، والروایات تكون إخباراً عن هذه الحقيقة الخارجية؛ فإنّ عدد الأيام الصحيحة في السنة القمرية العادية (٣٥٤) أي ٥٠ أسبوعاً وأربعة أيام، وبعد مرور خمسين أسبوعاً من أول شهر رمضان نعد أربعة أيام، ويكون الخامس هو أول رمضان التالي.

لكن لـما كان معدل الشهر القمري يزيد عن تسعة وعشرين يوماً ونصف يوم بـ(٤٤ دقيقة و٢.٨ ثانية)؛ فإنّ تراكم هذا الفرق يؤدي إلى زيادة طول السنة عن (٣٥٤) يوماً بـ(٨ ساعات و٤٨ دقيقة وثوانٍ)، وقد حُولت هذه الفروقات بالساعات والدقائق تكون ١١ يوماً (١٠ من الساعات وواحد من الدقائق) كلّ ٣٠ سنة مع فرق ضئيل،

فيُضاف يوم إلى السنة العادية لتصبح كبيسة أي ٣٥٥ يوماً وعدها ١١ سنة كبيسة في كل ٣٠ سنة تقويمية، وقد اصطلاح منظمو التقاويم على أن يكون ترتيبها (٦، ٧، ٥، ١٠، ١٣، ١٦، ١٨، ٢١، ٢٤، ٢٦، ٢٩)، فيُضاف يوم إلى شهر ذي الحجة؛ لأنّه عندهم وكل الأشهر ذات التسلسل الزوجي في السنة ٢٩ يوماً والأشهر الفردية (٣٠) يوماً ابتداءً من شهر محرّم، ويكون رمضان ٣٠ يوماً، وهذه تسمى الدورة الهجرية الصغرى.

أمّا الفروقات المتبقية من وجود الشواني فتسبّب زيادة يوم كل ٤٥٨٠ سنة، فيجعلون السنة الثلاثين من الدورة الصغرى كبيسة أيضاً، وهذه هي الدورة الهجرية الكبرى، وجعلوها كل (٤٥٢٠) سنة لأغراض حسابية، والفرق المتبقى لا يظهر تأثيره إلا في عدة آلاف من السنين.

وفي ضوء هاتين الدورتين كانوا ينظّمون التقاويم الهجرية المتناولة إلى حدّ قبل عشرات السنين. وقد ذكرنا معلومات مفصلة في كتاب (الرياضيات للفقيه).

وذكرنا هناك أنّ معرفة السنة الكبيسة يكون بتقسيم رقم السنة على ٣٠، فإن كانباقي من تسلسلات الكبيسة المذكورة أعلاه فهي كذلك، وإلا فهي عادية، فهذه السنة $1439 \div 30 = 47$ والباقي ٢٩، فهي ضمن ترتيب السنوات الكبيسة.

وعلى أي حال فإن كانت السنة كبيسة فإنّ أول شهر رمضان هو اليوم السادس من شهر رمضان السابق، وهذا المعنى ملتفت إليه من الزمان القديم، وقد ورد في رواية محمد بن الفرج المتقدّمة.

عدم ثبوت أوائل الشهور القمرية بالعدد

قال ابن الجنيد: «الحساب الذي يُصام به يوم الخميس من اليوم الذي كان فيه الصيام وقع في السنة الماضية يصح إذا لم تكن السنة كبيسة، فإنه يكون فيها في اليوم السادس، والكبيس في كل ثلاثين سنة أحد عشر يوماً مرّة في السنة الثالثة، ومرّة في الثانية»^(٤٢).

إلغات: قال السيد الخوئي^{قدس} عن رواية السيّاري أنها غير قابلة للتصديق؛ «فإنما لو فرضنا أن زيداً بلغ وكان أول رمضان ما بعد بلوغه يوم السبت، فبالنسبة إليه يعود إلى أربع سنين خمسة أيام وبعده يعود ستة، وأمّا بالنسبة إلى شخص آخر بلغ بعد ذلك بسنة، فالسنة الخامسة للأول رابعة لهذا، كما أنها ثلاثة لمن بلغ بعده بستين وهذا، وكذا الحال فيمن بلغ قبل ذلك، ولا زمه اختلاف أول الشهر باختلاف الناس وعدم كونه منضبطاً، وهو كما ترى»^(٤٣).

أقول:

لا أدري ما الذي دعاه^{قدس} للبناء على أن مبدأ عد السنين هو البلوغ حتى رب إشكاله المذكور، فيظهر أنه^{قدس} لم يطلع على ما ذكرناه في الملاحظة الآنفة من أن مبدأ السنين وتسلسل الكبيسة فيها معلوم ومثبت، ولا يختلف فيها الناس بحسب مبدأ بلوغهم، أمّا السنوات الكبيسة واقعاً فقد أصبح من الممكن معرفتها وفق الحسابات الفلكية المتطرّفة اليوم.

نعم، يؤخذ على رواية السيّاري ضعف سندها وعدم دقة توزيع السنة الكبيسة على السنوات العادية.

ونتيجة البحث في هذه العلامة أنها موافقة للحسابات الفلكية في الجملة، ولكن لا يتيسر معرفتها بدقة إلا لذوي الخبرة في هذه الحسابات، ولا يمكن أن تكون بديلاً عن الرؤية.

واحتمل صاحب *الجواهر*^(٤٤) أن ذيل رواية السياري «هذا الحساب... إلخ» من كلام الشيخ الكليني قدّر، وأن هذه المعرفة على وجهها القطعي مختصة بأهل البيت عليهم السلام.

فالأقوال في هذه العلامة عديدة:

١- اعتبارها مطلقاً والتمسك بالطرق العلمية المعترفة شرعاً، وهو المشهور.

٢- اعتبارها في غير السنة الكبيرة، وهو المحكي عن ابن الجنيد.

٣- اعتبارها إذا غمت عدة شهور متتالية بحيث نقطع بعدم واقعية إكمال عدتها جميعاً. فأقرب طريق للخروج من هذه المخالفة العمل بهذه العلامة، وهو قول الشيخ في المبسوط ووافقه العلامة وحكي عن الشهيد الأول في الدروس والشهيد الثاني في الروضة.

٤- على فرض صدور هذا المعنى عن الموصومين عليهم السلام فنفهمها على أنها علامة مفيدة للنظر، ويمكن اعتبارها منشأ للاحتياط بصوم يوم الشك خصوصاً إذا كانت في السماء علة فيبني عليها لـإحراز صوم أول شهر رمضان؛ لذا وضعها بعض الأصحاب تحت عنوان صوم يوم الشك كفقه الرضا والمقنع، وهذا فهم حسن للروايات وتطبيق لحثّهم على عدم فوات صوم أول شهر رمضان لكن لا بنية الجزئية من شهر رمضان، وإنما بالمحضات التي ذكرناها في العلامات الظنية الأخرى، ولا يصح أن تكون علامة في

عدم ثبوت أوائل الشهور القمرية بالعدد

عرض الرؤية، بل هي ترجع إلى الرؤية؛ لأنّ أول شهر رمضان الماضي إنما ثبت بالرؤية
لُبْنَىٰ عَلَيْهِ.

المعنى الثالث:

عَدْ تِسْعَةٍ وَخَمْسِينَ يَوْمًا مِّنْ أَوَّلِ رَجَبٍ:

فيكون رابع رجب هو الأول من شهر رمضان، ولهم كلمة في ذلك (رابع رجبكم يوم
صومكم ونحركم)، فإذا كان أول رجب السبت فإنّ أول شهر رمضان الثلاثاء.

وهو قول مبني على كون رجب وشعبان أحدهما ثلاثون يوماً والآخر تسعه وعشرون
وفق ما شرحناه في النقطة السابقة، وقد ثبت بطلان الإلتزام بهذا التعاقب في الأشهر،
فربما تتعاقب ثلاثة أشهر قامة.

قال السيد الخوئي تَعَظِّلُ : «ولا مقتضي للإلتزام بذلك عدا ما ورد في روایة واحدة رواها
الشيخ الصدوق في كتاب فضائل شهر رمضان»^(٤٥) بسند رفعه إلى أبي عبدالله عَلَيْهِ الْكَلَمُ ،
قال: (إذا صَحَّ هَلَالُ رَجَبٍ فَعُدْ تِسْعَةٍ وَخَمْسِينَ يَوْمًا وَصَمَّ يَوْمَ الْسَّتِينِ)^(٤٦) ، وهي
ضعيفة السند، فلا يمكن الاعتماد عليها.

وي ينبغي الإلتفات أنّ الروایة ليست واحدة كما ذكر تَعَظِّلُ ربما بلحاظ ما في هذا الباب
من الوسائل، فقد أوردتها الشيخ الصدوق في الفقيه والمقنع والهدایة أيضاً والکلینی في

الكافي والشيخ في التهذيبين والسيد ابن طاوس عن كتاب الصيام لعلي بن الحسن بن

فضّال بإسناده إلى أبي بصير.

وروى الشيخ المفيد عن سعدان بن مسلم عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

(إذا أهلَ هلال رجب فعدّ تسعه وخمسين يوماً ثم صُمْ).

وفي السياق نفسه روى الشيخ الكليني في الكافي بسند فيه ضعف عن أبي الحسن عليه السلام

قال: (يوم الأضحى في اليوم الذي يُصوم فيه ويوم عاشوراء في اليوم الذي يُفطر فيه) (٤٧).

أقول: الجزء الأول من الرواية ملائم لحساب الجداول؛ لأنّ شهري شوال وذي الحجة ٢٩ يوماً عندهم، وذا القعدة ٣٠ ، فإذا أضيفت إليها عشرة عاشوراء كان المجموع ٩٨ ، وهو عدد قابل للقسمة على سبعة، فتدور الأسابيع على يوم الفطر ليكون نفسه يوم عاشوراء، وحينئذ لا يبقى وجه للاعتراض بأنّ الجزء الثاني ليس كذلك؛ لأنّ شهر ذي الحجة وشوال ناقصان، إلا أن يُحمل على السنة الكبيرة، كما حكي عن هامش الوافي وشرح اللمعة ومرآة العقول للمجلسي، إلا أنه حمل بعيد على غير المتعارف.

وعلى أي حال فهذا القول لا دليل معتبر عليه، بل الدليل على خلافه؛ لأنّ الاعتماد في القرآن والستة على الرؤية، وحق هذا القول يبني على صحة الرؤية في رجب، فهو إذن يرجع إلى الرؤية.

عدم ثبوت أوائل الشهور القمرية بالعدد

نعم، يمكن الاستفادة منه للاحتياط في صوم يوم الشك إذا غم هلال شهر رمضان، وقد ورد الحث على مثله كما قلنا سابقاً، وحُكى العمل بذلك عن ابن أبي عقيل، قال: «قد جاءت الآثار عنهم عليهم السلام أن (صوموا رمضان للرؤبة وأفطروا للرؤبة، فإن غم عليكم فأكملوا العدة من رجب تسعة وخمسين يوماً، ثم الصيام من الغد)»^(٤٨).

وقال الشيخ في المبسوط: «لا يجوز العمل في الصوم على العدد ولا على الجدول ولا غيره، وقد رویت روايات بآئته إذا تحقق هلال العام الماضي عدّ خمسة أيام وصام يوم الخامس، أو تحقق هلال رجب عدّ تسعة وخمسين يوماً وصام يوم الستين، وذلك محمول على آئته يصوم ذلك استظهاراً، فأما بنية آئته من رمضان فلا يجوز على حال»^(٤٩)، وقال العلامة: «قول الشيخ لا بأس به»^(٥٠).

أهم نتائج البحث:

لقد طرحت خمس معانٍ للمراد من عدد أوائل الشهور القمرية، وتم تحليلها وتقييمها:

- ١- عدد جميع الشهور ثلاثين ثلاثين. وهو معنى غريب ومخالف للواقع.
- ٢- اعتبار جميع الأشهر في السنة القمرية متعاقبة بين التمام والنقصان. لكن اشتمال السنة على التام والناقص لا يقتضي التعاقب، والإشكال في السنة الكبيسة أكبر.
- ٣- اعتبار شعبان ناقصاً دائماً وشهر رمضان كاملاً دائماً. وقد وردت به عدة روايات لم تسلم من الخدشة سندًاً ودلالة. وتم تقديم أربعة وجوه لكيفية فهم هذه الروايات.

٤- يكون أول شهر رمضان من آية سنة هو اليوم الخامس من أول رمضان السنة الماضية. وهذه العالمة موافقة للحسابات الفلكية في الجملة، ولكن لا يتيسر معرفتها بدقة إلا لذوي الخبرة في هذه الحسابات.

٥- عدّ رجب وشعبان تسعه وخمسون يوماً، فالاليوم الستون من أول رجب هو أول شهر رمضان. وهذا القول لا دليل معتبر عليه، بل الدليل على خلافه. نعم، يمكن الاستفادة منه لل الاحتياط في صوم يوم الشك إذا غمّ هلال شهر رمضان.

الهوامش

- (١) جامع المقاصد (الكركي) ٣: ٩٣. مستند الشيعة (النراقي) ١٠: ٤٠٥.
- (٢) المبسوط (الطوسي) ١: ٢٦٨.
- (٣) مستند الشيعة (النراقي) ١٠: ٤١٦.
- (٤) أخذه من المبسوط (الطوسي) ١: ٢٦٨. وقواعد الأحكام (العلامة الحلي) ١: ٦٩، من محقق الكتاب.
- (٥) سلسلة مؤلفات الشهيد الثاني / تمهيد القواعد: ٣١١، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان.
- (٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيهُ (الصدوق) ٢: ١١١.
- (٧) فقه الرضا: ٢٠٣، وحکاہ العلامة المجلسی فی بحار الأنوار ٩٦: ٢٩٩، ح ١٠.
- (٨) حکاہ عنه صاحب الوسائل فی تعليقته علی هذا الباب [وسائل الشيعة (الحر العاملی) ١٠: ٢٧٤].
- (٩) الروایات تجدها فی وسائل الشيعة (الحر العاملی) ١٠: ٢٦٨ - ٢٧٣، کتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٥، ح ٢٨، ٣٦، ٣٢.
- (١٠) الذريعة إلی تصانیف الشيعة (الطهراني) ١٥: ٧٤.
- (١١) البقرة: ١٨٥.
- (١٢) الأعراف: ١٤٢.
- (١٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيهُ (الصدوق) ٢: ١٧١، ذيل ح ٢٠٤٤، وفي الخصال: ٥٣١.
- (١٤) وصفه النجاشي بأنه «شيخ هذه الطائفة وعالماها وشيخ القميين في وقته وفقيرهم، حكم أبو عبدالله الحسين بن عبيدة الله - وهو من تلامذته - أنه لم ير أحداً أحفظ منه ولا أفقه ولا أعرف بالحديث، ورد بغداد فأقام بها وحدث، مات سنة ثمان وستين وثلاثمائة، ودفن بمقابر قريش - أبي الكاظمية -»، وهي السنة التي توفي فيها أبو غالب الزراري وابن قولويه.

-
- (١٥) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٧: ١٤٠، أبواب صفات القاضي، باب ١١، ح ٩.
- (١٦) البقرة: ١٨٥.
- (١٧) البقرة: ١٨٥.
- (١٨) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٤: ١٦٩ - ١٧٦.
- (١٩) الأمالي (الصدوق): ٩٦، المجلس ٩٣.
- (٢٠) المقنع (الصدوق): ١٨٣.
- (٢١) أبو الريحان البيروني محمد بن أحمد الخوارزمي [٣٦٢ - ٤٤٠ هـ] فيلسوف رياضي فلكي، من كتبه الكثيرة (الآثار الباقية عن القرون الخالية)، علت شهرته وارتقت منزلته عند ملوك عصره وقد ترجمت بعض كتبه إلى اللغات العالمية [الأعلام للزركلي: ٢٠٥/٦].
- (٢٢) محاضرة بتاريخ ٢٣/جمادى الأولى/١٤١٧هـ.
- (٢٣) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٠: ٢٦٦، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٥.
- (٢٤) الحدائق الناضرة (البهراني) ١٣: ٢٧٧، ومنه ننقل نصوص الوافي.
- (٢٥) فقد روى البخاري بسنده عن أبي بكرة عن رسول الله ﷺ قال: (شهران لا ينقصان شهراً عيد رمضان وذو الحجة) [صحيف البخاري: ٦٧٦، ح ١٨١٣]، وروى مسلم بسنده عن أبي بكرة أيضاً عن النبي ﷺ قال: (شهران لا ينقصان رمضان وذو الحجة) [صحيف مسلم: ٣: ١٢٧].
- (٢٦) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٠: ٢٩٠، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١، ح ١١، وراجع الروايات الأخرى في الباب نفسه.
- (٢٧) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٠: ٢٨١، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٩، ح ١.
- (٢٨) المصدر السابق ١٠: ٢٩٨، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١٦، ح ١.
- (٢٩) من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ٢: ٧٦ - ٧٨.
- (٣٠) الحدائق الناضرة (البهراني) ١٣: ٢٨٠، ونقل بعضها عن الوافي.
- (٣١) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٠: ٢٥٦، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٣، ح ١٤.
- (٣٢) المقنعة (المفيد): ٤٨، وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٠: ٣٠٠.

عدم ثبوت أوائل الشهور القمرية بالعدد

- (٣٣) الكافي (الكليني) ١: ٦٥، باب اختلاف الحديث، ح.^٨
- (٣٤) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٠: ٢٧٥، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٥.
- (٣٥) العنكبوت: ١٧.
- (٣٦) سورة ص: ٧.
- (٣٧) الأحاديث الخمسة تجدها في وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٠: ٢٨٣، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١٠، ح. ١، ٢، ٣، ٤، ٨ على الترتيب.
- (٣٨) نبّه الشيخ أغا بزرگ الطهراني في كتاب [الذریعة ٧: ٣٢٣/٣٦١] والسيد الخوئي [الموسوعة ٢٢: ١٠٩] أن مؤلف الكتاب هو أبو إسحاق بن إبراهيم بن محمد الثقفي، كما في بعض نسخ الإقبال، ولا وجود للاسم الذي ذكره صاحب الوسائل عن بعض نسخ الإقبال، وتتابعهم المحدث النوري عند توثيقه لإسحاق بن إبراهيم الثقفي بناءً على وصف السيد له بالثقة [خاتمة المستدرك ٧: ١٤٧/١٣٢].
- (٣٩) المبسوط (الطوسي) ١: ٢٦٨.
- (٤٠) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٣: ٣٦٣ وفي التذكرة أيضاً.
- (٤١) جواهر الكلام (النجفي) ١٦: ٣٧٦، مستند الشيعة (النراقي) ١٠: ٤١٥.
- (٤٢) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٣: ٣٦٣.
- (٤٣) الموسوعة (الخوئي) ٢٢: ١٠٩.
- (٤٤) جواهر الكلام (النجفي) ١٦: ٣٧٧.
- (٤٥) الموسوعة (الخوئي) ٢٢: ١١٠.
- (٤٦) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٠: ٢٨٥، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١٠، ح. ٥.
- (٤٧) تجد هذه الروايات في جامع أحاديث الشيعة (البروجردي) ١٠: ٣٢١، أبواب فرض الصوم وفضله، باب ١٠.
- (٤٨) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٣: ٣٦٤، المسألة (٩٢).
- (٤٩) المبسوط (الطوسي) ١: ٢٦٨.
- (٥٠) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٣: ٣٦٣.

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر

تحليل ونقد

□ الدكتور الشيخ خالد غفورى الحسنى^(*)

خلاصة البحث:

الملكيّة معلولة لأسبابها، وتحقّقها مرهون بتحقّق أحد تلك الأسباب، ولا شكّ في تعدد هذه الأسباب، ولدى الفحص في البحوث الفقهية يمكن العثور على بعض التصورات حول أسباب الملكيّة، وكان أحد هذه التصورات ما طرّحه الشهيد محمد باقر الصدر^(*)، وقدّم رؤية خاصة بهذا الصدد؛ حيث حاول أن يرجع ما يبدو لأول وهلة من تنوع في أسباب الملكيّة إلى سبب واحد أعلى وهو الحيازة، فادّعى أن السبب الأساس لملكية الإنسان للأموال الخارجّة عنه هو الحيازة، وأمّا سائر أسباب الملكيّة فهي أسباب ثانوية نشأت من السبب الأوّل، فهي تقع في طوله، لا في عرضه. وأمّا كيفية نشوء تلك الأسباب الثانوية من الحيازة وتولّدها فقد قدّم رؤية

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

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

حول ذلك، فأقى بفكرة التوسيع العقلائي في الحيازة، فإنه كان يرى أنَّ الحيازة سبب رئيس للملكية وسعى إلى إرجاع جملة من أسباب الملكية إليها، وقد أفاد أنَّ العقلاة توسيعوا في الحيازة من أربعة أبعاد، وهذه الأبعاد هي: التوسيع في الحائز كما في الإرث، والتوسيع في المحاز كما في النماء، والتوسيع في توارد الحيازات كما في العقود، والتوسيع في ضمان الغرامات، وإلا فكلُّها تعود إلى سبب واحد وهو الحيازة. وقد تصدّينا لإبراز هذه الرؤية وعرضها وتحليلها أولاً، والمقارنة بينها وبين ما يُشابهها من الرؤى ثانياً، كما تصدّينا لنقدها وتقويمها ثالثاً. ونظراً لاتساع البحث أجلنا البحث التفصيلي في التوسيع الرابع إلى فرصة بحثية أخرى. وقد انتهينا إلى رفض دعوى التوسيع هذه بأبعادها الأربع، فانعقد البحث في ثلاثة محاور مع مقدمة.

الكلمات المفتاحية:

الملكية، أسباب الملكية، التوسيع العقلائي، الحيازة، ضمان الغرامات، العقد، توارد

الحيازات

المقدمة:

١- بيان المسألة:

إنَّ الملكية هي إحدى الظواهر العريقة التي عُرفت في المجتمعات البشرية منذ نشوئها، وعلى أساسها انبنت جملة من العلاقات الاقتصادية، ومنها العقود والمعاملات.

الدكتور الشيخ خالد غفورى الحسنى

والملكية من جملة الأحكام الوضعية التي تحفل بها الكتب والبحوث الفقهية وكذلك الحقوقية، وهي معلولة لأسبابها، فلا تثبت إلا حين تتحقق تلك الأسباب، وهذه الأسباب متعددة، وأحدتها الحيازة، ولا ريب في سببية الحيازة للملكية لدى جميع العقلاء، وبناءً على تعدد الأسباب - كما هو المعروف - يُثار سؤال: هل إن هذه الأسباب في عرض واحد أو يمكن إرجاع بعضها إلى البعض الآخر؟ وفي هذا المضمار أطلّ علينا الشهيد محمد باقر الصدر^ت بفكرة التوسيع العقلائي في الحيازة، حيث استند إلى الحيازة كسبب رئيس وسعى لإرجاع جملة من أسباب الملكية كالإرث والعقود - التملיקية وغير التمليكية - وضمان الغرامات إلى سبب واحد وهو الحيازة، وإن كان أصل فكرة التوسيع في البعد الأول - أي في الحائز - وبنورها الأولية قد أثارها بعض الفقهاء الذين سبقوا الشهيد محمد باقر الصدر^ت كالمحقق النائيني^ت، لكنه لم يتعرض إلى سائر أنحاء التوسيع في الحيازة، كما أننا قد نعثر على من تعرض إلى البعد الثالث، وهو تبادل الحيازات. وقد أفاد الشهيد الصدر^ت أن العقلاء توسعوا في الحيازة من أربعة أبعاد، وهي: التوسيع في الحائز كما في الإرث، والتوسيع في المحاز كما في النماء، والتوسيع في توارد الحيازات كما في العقود، والتوسيع في ضمان الغرامات، وإلا فكلّها تعود إلى سبب واحد وهو الحيازة. وهذه الرؤية جديرة بالدراسة، وقد تصدّينا لإبراز هذه الرؤية وتحليلها، والمقارنة بينها وبين الرؤى القريبة منها، ثم نقدّها وتقويمها.

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

٢- ضرورة البحث:

لا يخفى مدى أهمية الملكية ودورها في المجال الاقتصادي في حياة الإنسان، وقد عُنيت الشريعة بالملكية وأحكامها عناء كبيرة، ولكن هذا البناء العلوي من الأحكام الشرعية بحاجة إلى تحليل لاكتشاف الأسس التحتية التي يبني عليها، وهذا البحث نقضاً وإبراماً يقع في هذا السياق. وعلى الرغم من أهمية ذلك فإننا نرى قلة البحوث التي تناولت هذا الموضوع كمًا وعمقًا، ومن أشار إليه إنما أشار إليه على نحو الاستطراد، ولم يبحث بصورة مستقلة وبشكل مستوعب.

٣- أهداف البحث:

إنّ الهدف الذي نتوخاه هو الوصول إلى النظرية الصحيحة لتحليل شبكة أسباب الملكية من وجهة نظر فقهية والتمكن من تحصيل تفسير منسجم لها. كما نستهدف أيضاً إلقاء نظر الباحثين ودعوتهم للتركيز لخوض هذه المجالات البحثية المتعلقة بالملكية وعدم إغفالها؛ فإنّ المتابع لأبحاث الملكية في الكتب الاستدلالية يرى قلة عناية بها والتعرّض بنحو باهت من دون استيفاء البحث فيها.

٤- سابقة البحث:

إنّ البحث عن أصل أسباب الملكية بالحمل الشائع أمر متعارف فقهياً وقانونياً، بيد أنّ البحث في مدى حصر أسباب الملكية وتعيين عناوينها الكلية وبيان تقسيماتها - كتقسيمها إلى أولية وثانوية - يُعدّ من البحوث الحديثة نسبياً في المجال الفقهي، فلم

الدكتور الشيخ خالد غفورى الحسنى

يكن هذا البحث معنوناً سابقاً في كلمات الفقهاء، وإن أمكن العثور على جذوره في أواسط القرن الرابع عشر الهجري.

ولا شك في اختلاف الآراء حول أسباب الملكية بيد أنه قد جنحت بعض الاتجاهات إلى إعطاء الحيازة دوراً ممتازاً عن سائر الأسباب، ونخاول في هذه الدراسة البحث في قسم من هذه الاتجاهات، وهي التي تعتقد بأن العقلاة قد توسيعاً في الحياة، فتمحضت عنها أسباب أخرى، وقد مررت هذه الرؤية بمراحل تكاملية، وكان للشهيد الصدر رؤية خاصة في هذا المجال حيث قدّم صياغة فنية وشاملة.

وإنما نسبنا هذه الرؤية إلى الشهيد الصدر؛ بلحاظ تكاملها وعميقها وطرحها كرؤية منسجمة للأطراف، وإلا فإن بعض خيوطها ومفاصلها وجذورها مطروحة قبل الشهيد الصدر، فإننا نجد المحقق النائي قد طرح أحد مفاصلها، إلا وهو التوسيع في طرف المالك^(١)، بل نسب الشهيد الصدر إليه واستظهر منه فكرة التوسيع في طرف الحائز على ما يظهر من تقريرات بحثه^(٢)، وأيضاً إننا نجد إشارات مختصرة في كلمات المحقق الإيرواني تصلح أن تكون جذوراً لما شيده الشهيد الصدر فيما بعد من رؤية شاملة^(٣).

وقد أفاد الشهيد الصدر من هذه الرؤى، كما أفاد من غيرها كرؤية المحقق النائي في التوسيع في مجال التوريث، والإفادة والتوظيف شيء والمحاكاة شيء آخر، وسنوضح التباين بين رؤية المحقق الإيرواني والرؤية التي قدّمها الشهيد الصدر في المحور الثاني من هذه المقالة. وأما التباين بين رؤيتي المحقق النائي والشهيد الصدر فقد بحثناه في دراسة أخرى، عسى أن تُوفّق لنشرها آتياً إن شاء الله تعالى.

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

ولا يفوتنا التنبيه على أن هذه الفكرة كانت مطروحة في الدراسات القانونية، حيث يُدّعى أنّ فكرة التوسيع في المالك في ظاهرة التوريث ظاهرة متعارفة ومقبولة في القوانين القديمة كالقانون الروماني؛ فتُعتبر شخصية الوارث إنما هي استمرار لشخصية المورث، ولم يحصل انتقال إلى شخص جديد بموت صاحبه، بل بقي عند صاحبه ممثلاً في شخص الوارث. وما زال هذا هو تصور الشرائع الغربية^(٤).

وعلى أية حال، فلم تكن تُعرف هذه الرؤية عن الشهيد الصدر حتى أوردتها السيد الحائري في كتابه القيم فقه العقود، ويبدو منه أنّه يقبلها؛ لعدم رده لها بل دعمه لها، باستثناء بعض الموارد الجزئية التي علق فيها على أستاذه^(٥). وبعد حين تم نشر تقرير آخر لها بقلم السيد عبد الغني الأردني^(٦). ولكن بقيت هذه الرؤية اليتيمة قابعة في ثنايا الكتب لم أَرَ من تعرّض لها بتأييد أو رد، ولم نرَ من تصدّى لبحثها ولا لتحليلها ولا لنقدّها ولا تقويمها، ولذا فإنّ نقد هذه الرؤية وتقويمها من امتيازات هذه المقالة.

ومن الجدير بالذكر ثمة تطابق بين التقريرين في بيان أكثر المطالب، وثمة تفاوت بينهما تارة في كيفية تقرير المطالب وأخرى في البسط والاختصار وثالثة في إثبات بعض المطالب في أحد التقريرين دون الآخر، والتفاوت أمر ليس بالغريب في تقرير الأبحاث الفقهية، وقد سعينا إلى التلخيص بين هذين التقريرين قدر المستطاع وعدم إهمال أية نكتة مضمونية، وقد تمّ هذا التلخيص بصعوبة كبيرة في العديد من الموارد، كما يظهر للمتابع. ونحن وإن سعينا للتحفظ على العبارات إلا أنّنا تصرّفنا في تعديل بعض العبارات والألفاظ وربما تصحيحها أحياناً وتوضيحها أحياناً أخرى.

٥- المصطلحات الأساسية في البحث:

الملكية، أسباب الملكية، التوسيع العقلائي، التوسيع العنائي، الحيازة

أولاً- الملكية:

أما في اللغة فقد قال ابن فارس: «ملك: الميم واللام والكاف أصل صحيح يدل على قوة في شيء وصحّة. يقال: أملك عجينة: قوى عجينة وشدّه... ملّاك الإنسان شيء يملكه ملّاكاً. والاسم الملك؛ لأنّ يده فيه قوية صحيحة. فالمالك: ما ملك من مال. والمملوك: العبد»^(٧). وقال الفيومي: «ملكته ملّاكاً من باب ضرب، والملك - بكسر الميم - اسم منه، والفاعل مالك والجمع ملاك، مثل كافر وكفار. وبعضهم يجعل الملك بكسر الميم وفتحها لغتين في المصدر»^(٨). وقال الفراهيدي: «الملك: ما ملكت من مال وخول... وملّاك الأمر: ما يعتمد عليه... والإملاك: التزويج»^(٩).

والملك: هو المتصرف بالأمر والنهي في الجمّهور، وذلك يختص بسياسة الناطقين، وهذا يقال: ملك الناس، ولا يقال: ملك الأشياء. والملك ضبط الشيء المتصرف فيه بالحكم، والملك كالجنس للملك، فكل ملك ملك، وليس كل ملك ملّاكاً^(١٠). والمالك: القادر على التصرف في ماله، وله أن يتصرف فيه على وجه ليس لأحد منعه منه^(١١).

وأما في الاصطلاح فقد عرفت الملكية بأنّها اختصاص شيء شيء خاص^(١٢)، وهي من المفاهيم الواضحة إجمالاً لدى العُرف العام، فهي عبارة عن علاقة خاصة بين المالك

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

والمال المملوك، والمُستظہر من العُرف أنّها ليست مجرّد الاختصاص بالشيء، بل هو اختصاص خاص، وهو تلك الدرجة الشديدة من الاختصاص التي تتضمّن الهيمنة والسلطنة على الشيء هيمنة وسلطنة قوية؛ وهذا الاختصاص الخاص إما يكون بلحاظ عالم التكوين أو بلحاظ عالم الاعتبار، والعُرف يتعامل بها يوميًّا على هذا الأساس.

ثانيًا—أسباب الملكية:

إنّ الملكية حكم وضعٍ، ولكن هل هو مُسبّب عن غيره من الأسباب ومجموعًا بلحاظ شيء آخر وراءه أو هو مجعل ابتداءً؟ أو له حالات متعددة؟ وممّا لا شكّ فيه أنّ الملكية في بعض حالاتها مُسببة عن أمر كملكيّة الناشئة من العقود أو الملكية الناشئة من الحياة.

ومتعارف في الفقه الوضعي هو إطلاق مصطلح (أسباب الملكية)، والمُراد به عند الحقوقين العناوين الكلية السبعة – وهي: الاستيلاء والميراث والإلتصاق والشفعية والحيازة والعقد والوصية^(١٣) – وهذه الأسباب تقابل ما يُطلق عليه عندهم بـ(مصادره الإلزام)^(١٤)، وأمّا في فقها الإسلامي فقد ورد عنوان (أسباب الملكية) أيضًا في غضون بعض عبارات الفقهاء المتأخّرين^(١٥).

ولم يستقرّ لهذه اللفظة في عبارات الفقهاء معنى اصطلاحٍ خاص، فقد تُطلق ويراد بها العناوين الكلية الجامعة لمصاديقها كالحيازة والعقود، بل ربّما يكون مرادهم

الدكتور الشيخ خالد غفورى الحسنى

المعنى العُرفي للأعم الشامل للعناوين الكلية ومصاديقها، كما يشهد له عبارات بعضهم في الصيد^(١٦) والبيع^(١٧) وإحياء الموات^(١٨) وقاعدة اليد^(١٩)، وممّا يُؤيد ذلك هو أننا قد عثرنا على من استخدم عنوان (مصادر الملكية) وعنوان (مناشئ الملكية) أيضاً^(٢٠)، بل ثمة من أطلق هذا العنوان على طرق إثبات الملكية الكاشفة عنها كاليد^(٢١).

أجل، لقد عقد بعض المحققين عنواناً، وهو (المصادر الأولية للملك)، ذكر تخته ما يلي: «وأمّا الكلام في المناشئ العقلائية الأصلية لملكية الشيء المنفصل عن الإنسان، وكذلك الشرعية...»^(٢٢)، ويظهر منه إرادة بحث العناوين الكلية للملكية، وإن كان تعرّضه على نحو الموجة الجزئية، وهو خصوص الأسباب الأصلية.

وقد لاحظنا في بعض المصنفات الفقهية المتأخرة التصدّي لبيان أنواع الملكية وأقسامها أو الإشارة والتلوّح إليها، لكن من دون استخدام عنوان معين، وربما يمكن اقتناص أسباب الملكية من عبارات بعضهم.

ومن المعلوم أنّ فقهاء الإسلام منذ القدم قد بحثوا أسباب الملكية بالحمل الشائع، أي بحثوا مصاديق أسباب الملكية كالبيع والإجارة والهبة والمساقاة والمزارعة والصيد وإحياء الموات والغنية وغيرها، وهذا من الواضحات التي يعرفها الجميع حتى العامة من الناس، ولكن هذا لا يعني عن بحثنا ولا يؤمن غرضنا، وهو حصر الأسباب في عناوين كلية وفهرستها من أجل تقنن الفقه الإسلامي، فحينما ننفي تعرّض الفقهاء لذلك لم نكن متسرّعين في قولنا هذا.

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

ثالثاً- التوسيع العقلائي:

ليس لهذا اللفظ معنى اصطلاحي خاص، بل لا يُراد منه في المقام سوى مدلوله اللغوي، وهو تسرية العقلاء وتعديهم من حكم ثابت لموضوع ما إلى غيره لمناسبة ما، وفيما نحن فيه كافتراض توسعهم في إثبات الملكية من الحيازة إلى أمور أخرى ترتبط بالحيازة بنحو ما، فتكون نتيجة هذا التعدي والتسرية توسيعة للحكم بالملكية.

رابعاً- التوسيع العنائي:

قد يُنعت هذا التوسيع بالتوسيع العنائي باعتبار أنّ هذا التوسيع يتمّ أولاً وبالذات على أساس لاحظ عنایة ما في الموضوع؛ فإنّ الموضوع -والذي هو الحيازة- هو فعل خارجي يتحقق بالاستيلاء على الشيء تكويناً، فيقوم العقلاء بافتراض كون ظاهره ما وجعلها بمنزلة طرف من أطراف الحيازة، كافتراض الوارث بمنزلة مورثه الحائز للمال وأنّ يده كيده.

وهكذا بالنسبة للحظ سائر أطراف الحيازة كالتوسيع في المحاز، ف تكون النتيجة ثانياً وبالتابع التوسيعة في ترتيب الحكم عليه، وهو الملكية.

خامساً- الحيازة:

أمّا الحيازة لغة فقد قال ابن فارس: «(حوز) الحاء والواو والزاء أصل واحد، وهو الجمع والتجمّع، يُقال لكلّ مجمع وناحية حوز وحوزة»^(٢٣).

والحوز: الجمع وضم الشيء كالحيازة والاحتياز^(٢٤). وكل شيء ضممه إليك فقد حزته واحتزته^(٢٥). وكل من ضم إلى نفسه شيئاً من مال أو غير ذلك فقد حازه حوزاً وحيازة^(٢٦)، وحازه إليه واحتازه إليه^(٢٧). ويقال: حاز المال: إذا احتازه لنفسه. وعليك بحيازة المال، وحازه إليه واحتازه^(٢٨). ومنه الحديث: «فحمى حوزة الإسلام»^(٢٩) أي حدوده ونواحيه، وفلان مانع لحوزته: أي لما في حيزه. والحوza فعلا منه، سُمّيت به الناحية^(٣٠). والحوز: موضع يحوزه الرجل يتّخذ حواليه مسناة. وجمعه أحواز^(٣١).

لا يخرج استعمال الفقهاء لها عن معناها اللغوي والعرفي، فهي الاستيلاء على الشيء وجعله في الحوزة وتحت اليد^(٣٢). أجل، وقع البحث في جهات أخرى، من قبيل اشتراطها بالقصد.

المحور الأول: عرض فكرة التوسيع في الحيازة عند الشهيد الصدر

تعتقد هذه الرؤية بأنه قد حصل عند العقلاء توسيعات في باب الحيازة من جهات شئ، وهي:

- ١- من جهة الشخص الحائز.
- ٢- من جهة المال المحاز.
- ٣- من جهة ضمان بدل المال المحاز عند إتلافه.
- ٤- من جهة ورود حيازة جديدة على الحيازة الأولى.

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

وتفصيل ذلك:

إنّ الحيازة هي واسطة الانتقال من عالم الذات إلى عالم الخارج، ومن الممكن أن يُقال بحسب الارتکاز العقلائي: إنّ هذه الحيازة - التي هي [الملك]^(٣٣) الأساس للأموال الخارجية - لها نحو من التوسّعات بالعناية العقلائية. وهذه التوسّعات هي التي تُوجب تعدد أسباب الملكية في المرتبة الثانية، فالأسباب الثانوية للتمليك يمكن أن يُدعى انتهاءًها كافةً إلى الحيازة، فتكون النتيجة نحو توسيعة في الحيازة.

ولأجل التأكّد من مطابقة هذه الدعوى مع الارتکاز العقلائي نستعرض إجمالاً هذه الأسباب الثانوية لنرى مدى إمكان رجوعها إلى الحيازة بوجهٍ من الوجوه أو عدم إمكان ذلك:

التوسيع الأول: من جملة أنحاء توسيع العقلاء بالعناية في الحيازة التوسيع من ناحية الحائز؛ وذلك بأن يُفرض غير الحائز امتداداً للحائز، كما هو الحال في ملكية الورثة، على ما ذكره بعض الفقهاء، منهم المُحقّق النائيني، فقد ذكر في بعض تحقّيقاته في الإرث^(٣٤) أنّ المناسب للارتکاز العقلائي في قانون الإرث أن يكون الوارث قائماً مقام المورث، بمعنى كونه امتداداً لشخصيته، وكأنّ المالك قد مات بمرتبة منه، ولا يزال باقياً ضمن الوارث بمرتبة أخرى، وهذا يرى المُحقّق النائيني أنّ إضافة الملكية كأنّها لم تسقط بموت المورث، وإنّما تبدل طرفها، وبعد أن كان الأب مالكاً صار ابنه مالكاً وحلّ محلّه.

وفي هذا نحو من العناية؛ لأنّ الإضافة تتغيّر لا حالة بتغيّر أحد طرفيها. وليس المراد من هذا الكلام إبداء تحليل فلسيّ عقلي وتحمّيل المطالب الفلسفية في المقام، بل

الدكتور الشيخ خالد غفورى الحسنى

المُراد هو تحليل ما هو المركوز عقلائياً؛ فإنّه بحسب الارتكاز العقلائي كأن الإضافة لا تزال باقية؛ غاية الأمر تبدل طرُفها، فينظر إلى الوارث في المقام باعتباره امتداداً للمورث، فهذا نحو من التوسيع في قانون ملكية الحيازة، وهو ما يساعد عليه الارتكاز العقلائي، فلا يرى العقلاء الإرث ملكاً آخر في مقابل الحيازة، بل هو توسيع لنطاق الحائز^(٣٥).

توضيح:

أقول: إن هذا المعنى - كما ترى - نسبة الشهيد الصدر إلى جملة من الفقهاء مستشهاداً بكلام المحقق النائيني - على ما جاء في تقرير بحثه - حيث إنّه يرى: أنّ في باب الإرث يتبدل طرف الإضافة الذي هو الإنسان، لا الطرف الآخر ولا الإضافة^(٣٦).

فالملكية هي علقة خاصة وإضافة مخصوصة بين المالك والمملوك، وعادة تمس الحاجة إلى تبديل الأموال، فقد يكون صاحب الخبز عطشاناً أي إنّه واجد للخبز وفاقد للماء، وقد يكون صاحب الماء جائعاً أي إنّه واجد للماء وفاقد للخبز، فلو لم ينتقل ما للأول للثاني وبالعكس هكذا معاً.

وقد أوضح المحقق النائيني الملكية وما يطرأ عليها من تبديل بمثال حسي عُرفي سلس، وهو تشبيه الملكية الاعتبارية بالخيط الذي له طرفان: طرف متعلق بالمالك، وطرفه الآخر متعلق بالمملوك، ويمكن ثبوتاً أن يقع التبديل بين المالكين أو يكون بين المالكين أو يكون بين الملكيتين، والتبدل بين المالكين هو بإلقاء المالك الخبز مثلاً طرف الخيط الاعتباري المتصل بيته وبين الخبز عن عنقه وجعله على عنق المالك الماء،

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

وكذا عكسه في مالك الماء فإنّه يُلقيه عن عنقه ويجعله على عنق مالك الخبز. هذا كله في عالم الاعتبار، وعلى هذا فالخيطان الاعتباريّان باقيان بذاته وبطريقهما المشدود المرتبط بالمالين (الخبز والماء)، وإنّما التحويل والتبديل في الطرف المتصل بالمالك، وهذا كما في باب الإرث حيث إنّ الوارث يقوم مقام المورث. ويترسّع عليه: أنّه لو كان المال متعلّقاً لحقّ آخر يكون بما هو كذلك موروثاً والسرّ في ذلك: هو عدم حدوث التغيير والتحويل في ناحية الملكية، بل وإنّما التبديل في طرفها المتصل بالمالك.

وأمّا التبديل بين الملكيتين فهو بنقل الإضافة والخيط الذي بين مالك الخبز وخبزه مكان الخيط الذي بين الماء ومالكه مع بقاء المال ومالكه على حاليهما، فلو فرض حسّية ذاك الخيط كان تبديله عبارة عن نقله عن مكانه الخارجي ووضعه في مكان الخيط الآخر بلا تغيير مكاني في طرفيه.

وأمّا التبديل بين المالين فهو برفع مالك الخبز طرف الخيط المتصل بالمال وحلّه عن الخبز وشدّه على الماء في عالم الاعتبار، وكذا عكسه في مالك الماء؛ فإنّه يحلّ الطرف المشدود من ذلك الخيط الاعتباري عن الماء ويشدّه على الخبز مع بقاء الخيطين على ماهمّا عليه، وكذا طريقهما المتصل بالمالك بلا تبدل في ذلك أصلاً^(٣٧).

التوسيع الثاني: وهو توسيع العقلاء في الحيازة من ناحية المال الذي يُحاز؛ وذلك بإسراء الحكم إلى نتائجه وثماره كريع العقار وأثمار الأشجار [وتتابعه]^(٣٨)، فلو أنّ شخصاً حاز حيواناً فتولّد منه حيوان آخر أو حاز أشجاراً فأشمرت، فحيث تُعتبر هذه الشجرة مرتبة من مراتب وجود المحاز ونحوّاً من امتداده، فتكون مملوكة تتبع تلك الحيازة،

الدكتور الشيخ خالد غفورى الحسنى

فكأنَّ المال المُحاز امتدَّ وأصبحَ الآن أصلًاً وثمرة، فلا تُرى مالكيته للثمرة مالكية جديدة، بل تتسع بعنایة ارتکازية عقلائية دائرةُ الحياة^(٣٩).

التوسيع الثالث: وهو توسيع العقلاء في الحيازة من ناحية (ضمان الغرامات)، فيرى صاحب المال المُحاز مستحقاً لبدلته عند إتلافه من قبل الغير؛ إنما ضماناً لبدلته الأصلي بحسب القانون الأولى كما فيمن أتلف مال غيره من دون معاملة، وإنما ضماناً لبدل مسمى كما في إتلاف المال المقبوض بالعقد الفاسد إذا كان الشمن المسمى أقل من ثمن المثل، فإن المتفاهم عرفاً أنَّ صاحب المال الأصلي قد قنع بالضمان بمقدار المسمى وهدر كرامة ماله بمقدار الزيادة على المسمى^(٤٠).

أقول: إنَّ عدَّ هذا القسم كأحد أسباب الملكية يُعدَّ أيضاً من جملة إبداعات الشهيد الصدر قده.

التوسيع الرابع: وهو توسيع العقلاء في الحيازة من ناحية تأثير موقف الحاجز الأول على نتائج حيازة الحاجز الثاني.

وخلالصة ما أفاده الشهيد الصدر قده في بيان ذلك: أنه إذا ملك شخص مالاً بالحيازة ثم جاءت يد ثانية وحازت ذلك المال فاليد الأولى تجعل اليد الثانية مقتضية للضمان، واليد الثانية بنفسها مقتضية لإيجاد الملكية؛ لأنَّها تحوز، إذن فقد اجتمع في هذه اليد اقتضاءان: اقتضاء التمليل واقضاء الضمان، فإن لم يوجد مانع عن فعليَّة كلا الاقتضاءين وحصول أثرهما خارجاً تحقق الملك والضمان معاً، وإن وجد مانع عن أحدهما فقط تتحقق الآخر فقط، وإن وجد مانع عن كليهما لم يتحقق شيء منها.

نظريه التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

والمانع عمّا تقتضيه اليد الثانية من الملكية عبارة عن عدم رضا صاحب اليد الأولى
بتملّك صاحب اليد الثانية، وأمّا المانع عمّا تقتضيه من الضمان فهو أمران:

الأمر الأول: فرض اليد الثانية كأنّها اليد الأولى، كما في الوكالة والنيابة.

الأمر الثاني: رضا صاحب اليد الأولى بحيازة اليد الثانية.

على فرق بين المانعين^(٤١)، وهو إنّ المانع الأول مانع بذاته، والمانع الثاني ليس مانعاً
بذاته، بل هو مانع بإطلاقه، أي إنّه ليس مطلق الرضا مانعاً، بل المانع هو الرضا
المطلق، فلو كان الرضا مقيداً بفرض الضمان لم يمنع عن الضمان.

وأمر اليد الثانية في تأثيرها في التملك أو الضمان أو عدم تأثيرها موكول إلى إرادة
صاحب اليد الأولى، ويختلف حالها باختلاف ما يشاءه صاحب اليد الأولى.

وعليه، فتكون لليد الثانية حالات أربع:

الحالة الأولى: حالة عدم تأثير اليد الثانية لا في التملك ولا في الضمان، كما في
حالة الاستئمان والوديعة - وهي الأمانة بالمعنى الأخص - فاليد الثانية هنا لا تؤثّر أثر
الملكية؛ لعدم رضا صاحب اليد الأولى بالتملّك، وقد مضى أنّ ذلك مانع عن التأثير
في التملك. ولا تؤثّر اليد الثانية أثر الضمان أيضاً؛ لكون اليد الثانية بمنزلة اليد
الأولى، وكأنّها وكيل عنها في الحفظ، وهذا هو المانع الأول عن الضمان.

وأيضاً لا ملكيّة ولا ضمان في مثل العارية والعين المستأجرة التي بيد المستأجر
ونحو ذلك، وهي الأمانة بالمعنى الأعم^(٤٢)؛ أمّا عدم الملكيّة فلعدم رضا صاحب اليد

الدكتور الشيخ خالد غفورى الحسنى

الأولى بتملك العين، وأمّا عدم الضمان فلوجود المانع الثاني عن الضمان، وهو رضا صاحب اليد الأولى بحيازة اليد الثانية^(٤٣).

وجاء في تقرير آخر له: أن يُفرض أنّه يجعل اليد الثانية يد استئمان، فيؤمّن المال عند شخص آخر، وهذه اليد حينما تُعطى من قِبَل الشخص الأوّل قوّة الاستئمان [يسقط] عقلاً كلاً الاستعدادين: استعداد التملّك، واستعداد الضمان؛ ذلك أنّ يد الاستئمان تُعدّ في الحقيقة يد المستأمين عينه، ومن شؤون المستأمين وأدواته، كأنّها تصبح يد المستأمين ممتدّة ويد الأمين كأنّها يد جديدة للمستأمين؛ لأنّها بهذا اللحاظ منظورة إليها بوصفها يد المالك الأوّل نفسه، فلا معنى لأن تقتضي ملكية أخرى، كما أنّه لا معنى لاقتضاء الضمان فيها؛ للسبب عينه، وهو اتحادها عقلاً مع يد المستأمين^(٤٤).

ثم إنّه انطلاقاً من تحليله هذا استطاع حلّ أحد الألغاز المستعصية، وهو حقيقة الفرق بين الوديعة وغيرها من العقود المستلزمة للأمانة كالعارية والإجارة في مسألة قبوليها لاشتراط الضمان وعدمه^(٤٥).

الحالة الثانية: حالة تأثير اليد الثانية في الضمان دون التملّك، كما لو كانت اليد الثانية عادية. فهنا تؤثّر اليد في الضمان؛ لعدم وجود شيء من المانعين عنه، ولا تؤثّر في الملكية؛ لوجود المانع عن ذلك، وهو عدم رضا صاحب اليد الأولى بذلك^(٤٦)؛ فلو أتّنا افترضنا عدم رضا المالك بتأثير اليد الثانية فينسلخ تأثير اليد في الملكية رأساً؛ فإنّ

نظريه التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

اقتضاءها الملكية منوط برحمة المالك الأول، وحيث لم يأذن بإنفاذها هذا الاقتضاء فإنه يتعطل، وأمّا اقتضاء اليد للضمان فيبقى على حاله^(٤٧).

الحالة الثالثة: حالة تأثير اليد الثانية في التمليل دون الضمان، كما في الهبة، ففي الهبة لا يثبت الضمان؛ لرضا صاحب اليد الأولى بحيازة اليد الثانية، وهذا هو المانع الثاني عن الضمان، وتبثت الملكية؛ لتحقق المقتضي لها، وهو اليد وعدم المانع عنها؛ لأنّ المانع هو عدم رضا صاحب اليد الأولى بذلك، والمفروض في باب الهبة أنّه راض بذلك. هذا بناء على أنّ حقيقة الهبة عقلائيّاً هي إجازة صاحب اليد الأولى لليد الثانية بتملّك المال بالحيازة والموهوب له بتملّك المال بسبب اليد والحيازة، وليس حقيقة الهبة التمليل من قبل الواهب للمتهم بمحاناً، ولعلّه لذا يكون قوام الهبة عقلائيّاً وشرعًا بالقبض، فبناءً على ذلك يكون اشتراط القبض على مقتضي القاعدة. أمّا لو كانت الهبة تمليلًا من قبل الواهب لزم أن يكون شرط القبض شرطاً تعبيديًّا بحثًا^(٤٨).

الحالة الرابعة: حالة تأثير اليد الثانية في الملكية والضمان، وذلك يكون في فرضين:

الفرض الأول: رضا اليد الأولى بتملّك اليد الثانية رضاً مقيداً ببقاء اليد الثانية على ما تقتضيه من الضمان (ضمان المثل)، كما في القرض؛ بناءً على أنّ حقيقة القرض عبارة عن إباحة التمليل بقييد الضمان، وليس تمليلًا بضمان، ولذا يكون قوامه عقلائيًّا وشرعًا بالقبض، ولا يصح القرض عقلائيًّا وشرعًا في ما لا يقبل الحيازة كالعمل وكشيء في الذمة^(٤٩).

الدكتور الشيخ خالد غفورى الحسنى

الفرض الثاني: رضا اليد الأولى بتملك اليد الثانية رضاً مقيداً بالضمان أيضاً إلا أنه ضمان المسئى - لا ضمان المثل - كما في المعاطاة التي لا تكون بداعي الإنشاء الفعلى، فلا ترجع الى البيع، مثاله: وضع السقاء قربة الماء في موضع ما ليشرب الناس منه وبضعوا ثمنه في كوزه^(٥٠).

أقول: إن هذا القسم - كما رأيت - من أعقد المطالب وأصعبها، ولا يخفى أن عدّ هذا القسم من ضمن أسباب الملكية يُعد أيضاً من جملة إبداعات الشهيد الصدر قىٰش.

المتحصل من مجموع ما عرضناه:

إن المتحصل من مجموع ما عرضناه هو: أن الشهيد الصدر كان يستهدف من هذه البيانات التي قدّمها ما يلي:

١- إثبات أن ما يبدو للناظر لأول وهلة من تنوع في أسباب الملكية وكونها في عرض واحد ليس صحيحاً، فإنه من خلال التحليل ينكشف لنا أن هذه الأسباب يمكن وراءها سبب رئيس هو الحيازة، وما عدا الحيازة من الأسباب - كالعقود - يعود الى سببية الحيازة، وأنها منبثقة عنه نتيجة التوسيع العنائي للعقلاء في الحيازة من أربع جهات، فهي أسباب ثانوية تقع في طول ذلك السبب الأعم، وليس أسباباً في عرض الحيازة.

٢- أن الشهيد الصدر كان يريد أن يصل الى إثبات فكرة أكبر، وهي اختصار أسباب الملكية الأولية في أمرين لا غير، وهما: أوّلهما: الحيازة التي هي السبب في ملكية الأشياء المنقوله، والعلاج الذي هو السبب في الملكية المتعلقة بغير المنقول.

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

٣- لقد طرح الشهيد الصدر هذه الرؤية باعتبارها تمثّل حلقة من سلسلة من الحلقات المتعلّق بالملكيّة، فهي مسبوقة ببيان أنواع الملكيّة وتقسيماتها، ومحفوّفة ببيان تحليل لبعض الظواهر كالذمة والعقدة، وملحوقة بتحليل حقيقة العقود، ومن خلال هذه الرؤية التي قدّمها حول العقود يُمكن تفسير بعض الظواهر الشرعيّة من قبيل تفاوت بعض العقود في الخصائص، نظير اقتضاء بعضها للضمان دون بعض.

ومن هذا البيان يتّضح أنّ الشهيد الصدر قدّم رؤية كليّة منسجمة متراپطة لتفسير ظواهر شرعيّة معينة، وهي الظواهر المرتبطة بأسباب نشوء الملكيّة وتنوعها، وكذلك الظواهر المرتبطة بالتمليك والمعاوضات، ومُقتضى ذلك توفر نصاب مفهوم (النظرية) في رؤيته. ونحن لا نُصرّ على تسمية رؤيته بالنظرية، والخوض في مناقشة ذلك خارج عن مسؤولية هذا البحث. ونحن إنما تناولنا هنا أحد مفاصل تلك الرؤية الشاملة التي نظر لها.

كما تُنبئه على أنّ هذه الرؤية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بأسباب الملكيّة الأخرى بما في ذلك العقود، فحينما يفترض أنّ السبب الأصلي للملكية هو الحيازة فلا بدّ من تقديم تكييف فيّ لكيفية نشوء الأسباب الأخرى، وبيان نحو ارتباطها بالسبب الأصلي الذي تولّدت عنه، ولكنّ البحث في هذا المجال بسبب سعته يحتاج إلى عقد دراسة مستقلّة نقف فيها على عرض وتقديم تفصيليين لرؤية الشهيد الصدر وتحليله للتمليك والمعاوضات، وكذلك بيان التقسيمات العامة للملكية وتقديرها يحتاج إلى عقد دراسة مستقلّة أيضاً، عسى أن نُوقّق لبلورة هذه البحوث لاحقاً ونشرها إن شاء الله تعالى.

المحور الثاني: التكثيفات المشابهة لرؤية الشهيد الصدر

وفي سبيل تكميل البحث من كافة جوانبه ينبغي التعرض الى بعض الرؤى القريبة والمشابهة لرؤية الشهيد الصدر، ويمكن للمتابع أن يعثر في هذا السياق على بعض الرؤى، وأهمّها ما أفاده المحقق الإIROاني؛ فإنه حصر الملكية في سبب واحد، وهو الحيازة الذي هو السبب الوحيد للملك أولاً وآخرأ، لا سبب سواها. هذا بلحاظ السبب الأصلي للملكية الذي هو منحصر بالحيازة، وقد نعتها بـ(أم الملکات). وأمّا سائر الأسباب فهي أسباب ثانوية، وهي ترجع من حيث المال الى الحيازة، قال: «اعلم: أن أم الأسباب الملکة هي الحيازات، وكل ما عداها من الأسباب فهي متفرعة عليها واردة في موضوعها، لا أنها أسباب في عرضها، فكل الأموال كانت أجنبية عن الأشخاص، وكانت نسبتها الى الكل نسبة واحدة، وبالحيازة صارت مرتبطة بالأشخاص ووردت في سلطانها وصارت مملوكة لها، فالحيازة هي السبب الوحيد في حدوث الملك، لا سبب سواها، وأمّا سائر الأسباب فهي في المرتبة اللاحقة»^(٥١)، ثم قال: «كما تحدث السلطنة بالحيازة تنتقل السلطنة من شخص الى آخر بالمعاملات الاختيارية، وكذا بالنواقل الهرية كإرث، فكل المعاملات معاملات موجبة لنقل الربط وتحويل السلطان من شخص الى آخر»^(٥٢)، وقال في موضع آخر: «وقد عرفت أن أم الملکات هي الحيازات، وكل ما عداها من النواقل فهي تنتهي الى الحيازات لا محالة؛ فإن ملكنا شيئاً بالشراء فقد ملكناه بحيازتنا للثمن ولو بوسائل أو ملكنا شيئاً بالهبة أو بالإرث فقد ملكناه

نظريه التوسيع العقلائي في الحيازه عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

بحيازه من انتقل المال منه إلينا بما أن حيازته حيازتنا كما في الإرث، أو بتفويض منه حق حيازته إلينا كما في الاهبة»^(٥٣).

المقارنة بين كلّ من رؤيتي الشهيد الصدر والمُحقّق الإبرواني:

إنّ بين هاتين الرؤيتين نقاط التقاء ونقاط افتراق:

أولاً: نقاط الالتقاء، وتمثل فيما يلي:

١- إن كلتا الرؤيتين جعلتا الحيازة سيدة الأسباب لحصول ظاهرة التملّك، بل أمّ الملّكات، ورجوع سائر الأسباب إليها، فكلا العلمين يؤكدان على هذا الأمر.

٢- إن كلا العلمين أفادا من وسم الحيازة ونعتها بـ(أمّ الملّكات) وما يُشابهه معنى^(٥٤).

٣- إن كلا العلمين طرحا أفكاراً متشابهة أو متقاربة إجمالاً حول تحليل بعض الأسباب الثانوية ككيفية سببية البيع للتملّك.

ثانياً: نقاط الافتراق، وتمثل فيما يلي:

١- إنّه على الرغم من استعمال كل من العلمين لفظ (أمّ الملّكات) كسمة للحيازة، بيد أننا لو تابعنا بيانيهما لوجدنا بوناً شاسعاً بين منطلقيهما؛ فالظاهر أنّ الزاوية التي انطلق منها المُحقّق الإبرواني هي لحاظ البعد التاريخي والزمياني، وأنّ كل تملّك مالٍ مسبق حتماً بحيازه ما بصورة مباشرة كما لو حُزنا المال بأنفسنا أو بصورة غير مباشرة كما لو تملّكنا مالاً بتوسيط حيازة من انتقل عنه المال إلينا. فيما أنّ الزاوية التي انطلق

الدكتور الشيخ خالد غفورى الحسنى

منها الشهيد الصدر هو لحاظ الجانب التحليلي للحيازة والبعد الرتبى، فأمومة الحياة لسائر الأسباب بحسب المحقق الإIROانى تتمثل بلحاظ سبقها وتقدمها الزمانى، وأمما أمومة الحياة بحسب الشهيد الصدر تتمثل بلحاظ سبقها وتقدمها الرتبى.

٦- لقد قدم الشهيد الصدر رؤية شاملة تفسّر ظاهرة الملكية بجميع أسبابها وتجلياتها وبصورة مفصلة نسبياً، فيما لم تغطّ رؤية المحقق الإIROانى سوى بعض المساحات وبصورة إجمالية.

٣- إن الرؤية التي قدمها الشهيد الصدر ترتبط بحلقات سابقة، ألا وهي بيان تقسيمات الملكية، وأن الحياة هي حلقة الوصل وواسطة الانتقال من عالم الذات إلى عالم الخارج. فيما تحدث المحقق الإIROانى عن الحياة كظاهرة في نفسها مسلطاً الأضواء عليها دون التعرض إلى ما يسبقها أو ما يلحقها من حلقات.

٤- كما أن الشهيد الصدر قد ربط بين الرؤية التي قدمها وبين حلقات لاحقة، ألا وهي كيفية نشوء وترتّب أسباب الملكية الثانوية على الحياة، فإنه قدّم أيضاً رؤية خاصة وبياناً خاصاً حول كيفية تفرع الأسباب الثانوية للملكية عن السبب الأصلي، وجعل هذا التفرع من خلال آلية التوسيع العقلائي عنائياً في السبب الأصلي، وأن هذا التوسيع تم في أربعة أبعاد (الحائز، والمحاز، وتoward حياة على حياة، وضمان الغرامه)، فيما لم يتعرض المحقق الإIROانى إلى التوسيع العقلائي العنائي ولم يُشر لذلك بالمرة وخلت كلماته من بيان أنحاء التوسيع.

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

٥- إن أحد مفاصل الرؤية التي طرحتها الشهيد الصدر ما أسماه (بتوارد الحيازتين). بينما نرى المُحقّق الإيراني طرح أمراً آخر، ألا وهو ما يمكن تسميته بـ(تبادل الحيازتين)، وبين المقولتين تفاوت كبير.

ملحوظة: إننا لم نتعرّض في هذا المقال لنقد وتقويم رؤية المُحقّق الإيراني؛ لخروج ذلك عن دائرة البحث، بل اقتصرنا على بيان وجوه المقارنة بينها وبين رؤية الشهيد الصدر وتحديد نقاط الالقاء والافتراق وامتياز كلّ منهما عن الأخرى.

المحور الثالث: نقد وتقويم نظرية التوسيع العقلائي

تقويم التوسيع الأول:

١- لقد استنصر الشهيد الصدر في فرضية التوسيع في طرف الحائز بالمحقّق النائيني الذي طرح فكرة تبدل الإضافة في النواقل.

ومُراد المُحقّق النائيني بتبدل طرف الإضافة: المالك، ومراده بالطرف الآخر: المال، ومراده بالإضافة علاقه الملكية التي شبّهها بالخطط الاعتباري. وفي جميع النواقل - اختيارية كانت أم قهريّة يقع التبديل في طرف الإضافة، وإنّما الفرق يكون من جهة نوع الطرف المبدل، ففي الإرث يكون التبديل في طرف المالك فقط والمال يبقى على حاله، وأمّا في العقود والمعاوضات يكون التبديل في طرف المال فقط والمالك يبقى على حاله، وأمّا التبديل في الإضافة فهو معقول ثبوتاً في المعاوضات كالبيع إلّا أنّه لا دليل عليه إثباتاً.

٦- إنّه في هذه النوافل لا يكون التبدل في الإضافة، حتى في المعاوضات فضلاً عن الإرث.

وهذا لا يستلزم بقاء الإضافة وعدم تغييرها؛ فإنّه من الواضح أنّ الإضافة تتبدل بتبدل طرفها بشكل حتمي، ولكن كلام النائيني ناظر فقط إلى أنّ التبدل في المعاوضة ليس مصبه تبدل ملكية بملكية وتعويض إضافة بإزاء إضافة، ولم يكن ناظراً إلى حصول التبدل في الإضافة في نفسها أو عدمه، ومن هنا عبر بلفظ (التبديل)، لا (التبّدل).

٣- ومنه يتّضح أنّ النزد عنه بأنّ: «هذا الكلام تحليل عقلائي للمطلب، لا تحليل عقلي وفلسي حتى يرد عليه: أنّ الإضافة تتغيّر حتماً بتغيّر طرفها»^{٥٥}، ليس فنياً، لأنّ الإضافة الاعتبارية هي إضافة، والإضافة ذات معنى نسبي وحرفي قائمة بطرفيها، فلا فرق بين الإضافة العقلية أو العقلائية، فإنّ للإضافة العقلائية ثبوتاً واقعياً في نفس الأمر، وليس هي كأنباب الغilan^{٥٦}، على حدّ تعبير المحقق النائيني^{٥٧}:

إذن، فالإيراد والدفاع كلّاهما غير صحيحين.

٤- إنّ ما أفاده من عدم تبدل المالين في الإرث وإن كان صحيحاً، بل هو من أوضح الواضحت؛ إذ أنه ما دام لا مبادلة في البين فمن المعلوم أنه لا تبدل في المال، فإنّ هذا من باب السالبة بانتفاء الموضوع، بيد أنّ التصوير الذي قدّمه للإرث غير صحيح، سواء عبر عنه بقيام الوارث مقام مورثه أو كونه امتداداً لشخصية المورث، أو كان

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

المالك قد مات بمرتبة منه وأئمه لا يزال باقياً ضمن الوارث بمرتبة أخرى، أو أنه تبدّل مالك بمالك آخر، وقد عقدنا بحثاً مستقلاً لمناقشة ذلك ورده، وخلاصة المناقشة هو: أنّ تملك الوارث للتراث هو تملكه جديد، وليس امتداداً لملكية المورث؛ فإن الإرث هو عبارة عن انتفاء ملكية المالك الميّت ونشوء ملكية جديدة للوارث الحي.

٥- إنّ ما أفاده المُحقّق النائيني لا يثبت رؤية الشهيد الصدر، ولا يكون حقّاً مؤيّداً لها؛ لكون الفكرة التي طرحها النائيني لا تختصّ بالمال المُحاوز ولا بالحيازة، بل كلّ مال تحت سلطة الوارث بأيّ طريق تمّ تحصيله ينتقل بالموت إلى شخص يُمثّله بعد موته، ويكون امتداداً له.

أقول: لا يبعد أن يكون مراد الشهيد الصدر الإشارة إلى أصل فكرة التوسيع العقلائي مطلقاً أو في طرف المالك خاصة، وليس مراده نسبة التوسيع في طرف الحائز إلى المُحقّق النائيني.

٦- إنّ تحقق الحيازة - كما مرّ في تعريفها - إنما يكون من خلال القيام بعمل عضلي خارجي تجاه شيء من الأشياء والأعيان الخارجية ووضعه تحت اليد والاستيلاء عليه، وهذا لا يتحقّق بشأن الأموال التي في الذمة، ولا بشأن الحقوق، فكيف يحكم العقلاء بالتوسيع فيها، إلا أن يفترض توسيع العقلاء توسيعاً مرتكباً من عدة توسيعات واعتبارات مختلفة.

أقول: وهذه الإشكالية سائلة قد تسرى إلى الأبعاد الثلاثة الآتية من التوسيع العقلائي.

تقويم التوسيع الثاني:

ونذكر بأن الركن الثاني من فكرة الشهيد الصدر هو توسيع الحيازة في طرف المال المُحاز، ويرد عليه:

ـ إن تولد حيوان جديد من حيوان سابق لا شك أنه وجود جديد، وهذا الوجود وجود حقيقي، وهذا واضح، ولكن النقطة التي تستحق التأمل هل يعتبر هذا الوجود مُضافاً إلى شخص إضافة اعتبارية أي مملوكاً له؟ أو أنه لا يُضاف إلى أي أحد، أي يعتبر مُبهاحاً وغير مملوك؟

إن العقلاء لا يعتبرونه مُبهاحاً، بل يرون أنه مملوكاً لمالك الأصل، والسبب هو إن ولد الحيوان هي منفعة من منافع العين المملوكة، والإنسان إنما يملك العين ليفيد من منافعها، فهي منفعة مملوكة له قوة إلا أنها بترت من عالم القوة وأصبحت في مرحلة فعلية، سواء أكانت هذه المنافع ملحوظة له ابتداء على نحو التفصيل أو لا. فليست المسألة مسألة توسيع في شيء المُحاز وتمطيط له، بل إن منافع شيء الملوك كانت مملوكة له منذ الأول وقبل خروجها من عالم القوة إلى عالم الفعلية.

إذن، في حالة حدوث نماء جديد للملك لم تحدث أية ملكية جديدة، وإنما شيء الجديد الذي حدث هو مجرد تجلٌّ لمنافعه، لا أكثر.

والذي أتصوره أن الذي أوقع الشهيد الصدر في هذا التوهم هو الخلط في المقام بين مقولتي المالية والملكية، فإن بروز المنفعة من عالم القوة إلى عالم الفعلية قد أوجب

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

زيادة في المالية، ولم يُوجَب أئمَّة زيادة في الملكية، ولنقرِّب الفكرة بمثال بسيط: لو فرض ثُمَّة شخص يملك خشبة طولية قد بَرَزَ نصفها فوق الأرض ودُفِنَ نصفها الآخر تحت الأرض، فحينما يُريد المشاهد تقويم ماليتها فسوف يُعيَّن المالية وفقاً لما رأى وهو النصف البارز، ولكن حينما يتم إخراج نصفها الثاني فسوف تزداد ماليتها بنظر ذلك المشاهد، ولا تتحقّق أئمَّة ملكية جديدة لصاحب الخشبة بتاتاً.

٦- إنك لو دققت النظر في النقطة السابقة ترى أن حكم العلاء لا يختلف بالنسبة إلى ملكية منافع العين المتحولَة إلى نماء سواءً كان ذلك النماء متصلًا بالعين أو نماءً منفصلًا عنها، فلو سمنت الدابة أو استطالت النخلة، فلا يختلف الحال، فلا حدوث لأئمَّة ملكية جديدة في المقام، بل الذي حدث هو مجرّد زيادة في المالية ليس إلا.

٣- كما أن العلاء يحکمون بملكية الشمرة الجديدة لصاحب الشجرة، مع أن الشجرة ليست مُحازة، بل هي تُعتبر من الأعيان غير المنقولَة، وهذا كاشف عن أن النكتة العقلائية في التبعية ليست مرتبطة بالحيازة فضلاً عن أن تكون ناشئة عنها، ومتولدة منها.

٤- واستناداً إلى هذه النكتة التي بينها فإن العلاء يرون تسرية الملكية من العين إلى ملكية الأرباح رغم عدم وجود الارتباط المادي بين رأس المال والأرباح، وأيضاً يرون سراية الملكية من العين إلى المنافع، ولا يقتصرُون على تسرية الملكية من الأصل إلى النماء فقط كما هو مقتضى فرضية التوسيع المادي في المحاجز.

٥- إن شأن الزيادة في مالية العين - مهما كان سببها - شأن النقيصة فيها، فلو فرض العكس، أي فرض عدم ازدياد الماليّة وعدم تصاعدها، كأن نفترض هزال الحيوان أو تعرّض الشجرة لآفة ففي هذه الموارد لا يُقال حدث نقص في الملكية، بل يُقال بنقصان الماليّة وتراجعها، وكذا الحال لو قل الطلب وقلت الماليّة لا لنقص في العين، بل لأسباب خارجة عنها.

٦- إنه كثيراً ما تحدث نماءات أخرى متواالية، كأن نفترض نمو الحيوان الوليد وحدوث نماءات له متصلة كما لو سمن أو منفصلة كما لو تولد منه حيوان آخر جديد، وهكذا لو استمرت العملية مراراً، فيا ترى هل يحكم العقلاه باستمرار ذلك التوسيع القديم؟! أو يعتبرونه توسيعاً بدويأً جديداً؟!

فإن اختير الشق الأول فهذا خلاف الوجдан؛ إذ العقلاه كثيراً ما لا يلتفتون إلى أصل المال ويهملون لحاظه حين حكمهم بملكية المال الجديد الحادث لا التالد، بل يكون الأصل هالكاً حين ذاك أو منتقلأً إلى مالك آخر أو قد لا يعلم حاله، كما أن العقلاه لا يحكمون بالملكية على نحو القضية التعليقية اللولائية، أي: أنّهم يحكمون بملكية المال الحادث لزید على فرض أنه حاز أصله، بل إن حكمهم على نحو القضية الناجزة.

وأمّا لو اختير الشق الثاني فهذا باطل؛ إذ أن هذا الحيوان لم يكن مملوكاً بالحيازة سابقاً حتى تستصحب ملكية نماءاته.

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

٧- إنّه بناءً على انحصر الملكية الأولى في الحيازة ربما نُضطر إلى تكييف التوسيع العقلائي على أساس التوسيع العنائي في المُحاز، ولكن بناءً على عدم الانحصر وثمة أسباب أخرى للملكية كالعمل البشري من الصنع والعلاج - كما يرى الشهيد الصدر ذلك - فأمامنا مجال واسع لطرح احتمالات وفرضيات أخرى، فلو أحى إنسان أرضاً مواتاً بغرسها فهو سوف يملك الأشجار قطعاً، لا بلحاظ كونها امتداداً للأرض، وإلا لزم أن تتبع ملكية الأرض، بل بلحاظ نكتة أخرى وهي كون الإنسان يملك نتيجة أعماله ومنافعه، كما أنه يملك منافع الأعيان المملوكة له، سواءً كانت كامنة أم فعلية.

وعليه فنحن لو قبلنا بفكرة التوسيع من المُحاز إلى النماء، فماذا نصنع بشأن نماء الملوك إذا لم يكن مملوكاً بسبب الحيازة بل بسبب آخر؟ وكيف نفسّر توسيع العقلاء في الملكية من الأصل إلى النماء؟!

٨- إن النكتة في حكم العقلاء بإلحاد النماء بالأصل في الملكية إنما هو بلحاظ العلاقة التكوينية بينهما، لا بلحاظ الحيازة، أي: بلحاظ تبعية المنافع للأصل، فهو مالك لها من الأول إلا أنها كانت كامنة ومدغمة مع ملكية الأصل، فمتي برزت صار فصلها وتسلیکها للغير دون الأصل في غاية الوضوح.

تقويم التوسيع الثالث:

والتوسيع الثالث في رؤية الشهيد الصدر هو التوسيع في طرف بدل المال المُحاز، ويرد عليه:

١- نوّقش بأّنه قد يتفق أّن صاحب المال بعد إيقاع المعاملة قد يندم عليها ولكنّه مع ذلك يُسلّم المال للطرف الآخر؛ لأنّه يرى نفسه مُلزّماً بالوفاء بالمعاملة بحيث لو كان يعلم بفسادها لما سلمه له إلا مجبوراً، وفي مثل هذا الفرض ليس هدره للزيادة إلا هدراً مبنياً على المعاملة، وقد فرض فسادها^{٥٨)}. وعليه لا بدّ من الفرق في الضمان بالمعاملة الفاسدة بين حالة الندم وغيرها.

٢- لكنّي أقول: من الممكن أن نرفض أصل الفرق في ضمان الغرامة بين ما إذا كان ناشئاً عن إتلاف بغير معاملة أو مع المعاملة الفاسدة فضلاً عن الفرق بين حالة الندم أو لا؛ إذ ما دامت ملكية البدل بحسب هذا التصوير من توسيع العقلاء في ملكية المال المحاز فهذه الملكية تترتب قهراً بمجرد الإتلاف من دون مسوغ واقعي، والمسوغ الوهمي كالعدم من ناحية الضمان والأحكام الوضعية وإن كان له دخل من ناحية الحكم التكليفي، ولا دخل لقصد صاحب المال ولا إرادته في تعين الضمان إلا في حالات الغرر والتي هي خارجة عن هذا القسم. وعليه فالضمان إنما يكون للقيمة الواقعية للمال التالف، لا القيمة المسماة.

٣- ثـ إننا وإن كنا نسلّم بأنّ الإتلاف سبب للضمان عقلائياً أو مقتضٍ له، إذ لا يسعنا إنكاره لوضوحيه، إلا أننا لسنا مُلزّمين بمتابعة الشهيد الصدر فيما قدّمه من تفسير لذلك - على ما فهمنا من كلامه - من أّن منشاء توسيع العقلاء في الحياة؛ فإننا نسأل: متى كان هذا التوسيع العقلائي من ذات العين إلى بدها؟ فهل كان قبل تلفها أو بعده؟ فإن كان قبل التلف فلا مسوغ لهذا التوسيع ما دام الأصل باقٍ على حاله.

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

وإن كان بعد التلف؛ فإن المال المُحاز كانت له علقة بالشخص الحائز، وبعد إتلاف المال انتهت تلك العلقة لانتفاء موضوعها وهو المال الذي كان مُحازاً، ومع انتفاء الموضوع لا يبقى أي مسوغ عقلائي للتوسيع فيه بعد انتفائه وعدمه، وإنما هو حكم جديد موضوعه فعل الإتلاف والإهدار الذي يكون متعلّقه أمر عديم، والشاهد على ذلك هو عدم انحصر التضمين للمُتليّف بموارد إتلاف الأموال؛ فإن العقلاة يُضمّنون المُتليّف لما هو راجع للآخرين مطلقاً سواء أكان مالاً أو لا كالنفس أو أحد أعضاء البدن - التي هي ليست مالاً مُحازاً - فليس تضمين الأموال هو المورد الوحيد الذي يحكم فيه العقلاة بالضمان، والنكتة العقلائية في الضمان واحدة مهما كان نوع المضمون مالاً أو غيره، فمن قتل إنساناً أو جرّه يكون بحسب النظر العقلائي ضامناً للمجني عليه أو ولته، مع أنه في غير الأموال لا تُمتلك بالحيازة لا من قبل المالك صاحبها الأول ولا من قبل الشخص المُتليّف لها.

٤- يتضح مما مرّ أنّ الحيازة بحسب الاعتبار ما هي إلا موجب لإيجاد علقة بين الشيء المُحاز والشخص الحائز، وهذه العلقة تتبدل بمجرد تبدل أحد طرفيها وهما الحائز والمُحاز، أجل، لو فرض رفع طرف ووضع آخر مكانه أو إضافته تنزيلاً، فهنا يمكن القول ببقاء تلك العلقة السابقة اعتباراً، أي إن التوسيعة صارت في طرف واحد مع انخفاض الطرف الثاني كما هو الحال في الحكم بتبعية النماء للأصل، فمن الممكن افتراض التوسيعة في المُحاز مع بقاء الطرف الثاني على حاله وهو الحائز، وأماماً في الضمان فالتبديل يطال كلا الطرفين المُحاز والحاizer، ومع تبدل الطرفين معاً تنتهي العلاقة السابقة، ولا معنى للحكم ببقائهما لا حقيقة ولا تنزيلاً؛ لأنّ في عملية التنزيل يتم

التبديل في أحد الأطراف لا جميعها، هذا أولاً، وثانياً: لا توجد أية رابطة بين الحائز والشخص الضامن تُبرر عملية تنزيله منزلة الأول، فإنه أجنبى دخيل أقحم نفسه بين المُحاز والحاizer، وليس هو بوكيل ولا نائب عن الحائز حتى يُقال بإمكان تنزيله أيضاً منزلة الشخص الحائز.

والتبديل من طرفين - كما ترى - عملية مركبة ومعقدة، وهي عملية تبادل وتبديل لماهية العلاقة وخلق علاقة جديدة واعتبار جديد، وهذا ما يتم في المعاملات والعقود، وليس هو مجرد توسيع في جهة واحدة.

٥- إن ضمان الغرامات لا ينحصر بإتلاف المال الخارجي وإذهاب عينه حتى يُقال بتنزيل المُتليف منزلة الحائز، بل يتأتى في تعيب المال وإحداث نقص فيه مع بقاء المال المحاز وعدم هلاكه. وهذا مؤشر على عدم الارتباط بين الضمان والحيازة بالمرة لا بنحو مباشر ولا غير مباشر.

٦- كما أثنا نجد أن ضمان الغرامات يأتي في إتلاف غير الأعيان كإتلاف المنفعة، فمن استوفى منفعة شيء مملوک للغير يكون ضامناً^{٥٩} وإن لم يُسبّب أي نقص في العين، علماً بأأن المنفعة لا تُحاز من قبل الحائز، فإنه إنما يحوز العين.

٧- ونجد أيضاً أن ضمان الغرامات يأتي في تفويت المنافع أيضاً، فمن فوت منفعة على أحد فهو ضامن لما فوتته من منفعة وإن لم يستوفها^{٦٠}، كغصب الدار الصالحة للسكنى من المستأجر ومنعه من أن يسكن فيها.

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

٨- بل لو فرضنا أن المُتَلِّف استوفى منفعة ما هو مملوک للغير أو فوّتها عليه وفي الوقت نفسه أحدث ما يُوجب زيادة مالية فيه فلا يكون هذا مُسقطاً للضمان ولا جابراً له، مع أنه لا خسارة في مالية العين.

أجل، إن موقف الفقه الوضعي هنا على العكس من الفقه الإسلامي فإنه يرى المالك الأول ضامناً للثاني؛ لأنّه أثرى بلا سبب.

ونحن سواء رفضنا ذلك - كما هو الصحيح - أو قبلناه فهذا لا يضرّنا فعلاً؛ لأنّ هذه الحيثية إضافية لا تُلغي الأولى ولا تُبطلها.

٩- وأيضاً يتعلّق ضمان الغرامة بمال المملوک بسبب الصنع والعلاج لا بسبب الحيازة، كمن فكّك سريراً وفصل قطعه المكونة له بعضها عن بعض يكون ضامناً لما أورده من نقص على السرير؛ إذ غير من هيئته التركيبية.

١٠- وكذلك يتعلّق ضمان الغرامة بحق الاختصاص كما لو أتلف على المسلم حق اختصاصه في الخمر والخنزير فيما إذا كان مستولٍ عليهما لغرض صحيح^(٦١)، مع أنّ نفس العين لا ضمان فيها إذا تلفت لعدم حرمتها.

١١- ويجدر الإلتغات إلى أن لدينا نوعاً آخر من الضمان وهو الناشئ من عقد الضمان، فإن العقلاء في الضمان العقدي يُضمّنون الضامن مع أنه لم يقم بإتلاف المضمون، ومثل هذا الضمان لا يمكن تكييفه على أساس التوسيع بالحيازة، وأماماً دور العقد - أي عقد الضمان أو الحالة أو الكفالة - فهو مجرد تصحيح تحمّل الضامن مسؤولية ما تلف أو فات على المضمون له، وليس من باب توسيعة الحيازة ولو اعتباراً.

١٦- في مورد عقد الكفالة يكون الضمان للحق، وليس للمال بشكل مباشر، وهنا يثبت الضمان مع كون الموضوع هو الحق لا العين، فلا يمكن تكيف الضمان على أساس التوسيع في الحياة.

١٣- إن بعض الحقوق قد تضمن بالتفويت وإن لم يكن عقد كفالة، من قبيل: من أطلق غريماً قاتلاً من يد صاحبه قهراً فإنه يضمن إحضاره أو يدفع الديمة^(٦٢).

١٤- إن الضمان كما ينشأ من اليد ينشأ من الإتلاف ولو من دون وضع اليد على المال وحيازته، فليس ثبوت الضمان دائماً يكون ناشئاً من اليد حتى يُقال بفرضية التوسيع في الحيازة، إذ قد يُتَلِّف الشخص مال الغير من دون وضع يده عليه، فهل ترى دوراً للحيازة والحال هذه كي يُحتمل توسيع العقلاء فيها؟!

١٥- في موارد تلف العين مع إباحة التصرف فيها كما في العارية نرى أن العقلاء والشرع يُفرّقون بين حالات التعدي والتفريط وبين غيرها، فلو كانت ظاهرة الضمان متربة على الحيازة فلم هذا الفرق؟! علماً بأنّ المالك قد لا تطيب نفسه بتلف ماله ولو من غير تعدٍ ولا تفرط، وهذا كاشف عن أنّ النظر العقلائي في العارية ونحوها يكون متوجهاً إلى وعاء العهدة أولاً، لا إلى وعاء الذمة، وإنما يلتفتون إلى الذمة في المرتبة الثانية وبعد ثبوت التعدي أو التفرط من قبل المستعير.

١٦- إنه طبقاً للقاعدة القائلة بأنّ (كل مبيع تلف قبض قبضه فهو من مال بائعه) كيف يمكن تفسير ضمان البائع في ضوء التوسيع في الحيازة مع أنّ البائع قد نقل ملكيته

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

للمبيع إلى المشتري، فلو فرضناه كان حائزًا للمال من قبل فقد انتهى مفعول تلك الحيازة بالبيع قطعًا، وأمّا المالك الجديد فلم يضع يده على المبيع ولم يُحْرِز بحسب الفرض، فلا حيازة جديدة كي يُقال بتوسيع العقلاة فيها، وهذا كافٍ عن أنّ محظوظ العقلاة بهذا التضمين في الورقة الأولى هو عهدة البائع وإدانته وتحميمه المسؤولية.

١٧- إن دعوى التوسيع العقلائي في الحيازة غير بينة ولا مبينة؛ فهي مجرد فرضية لم يُقدم عليها أي استدلال بل ولا شاهد، بل ومن المُمكِن أن تُطرح في مقابلها فرضيات أخرى ولو على مستوى الشبه والإمكان، من قبيل:

الفرضية الأولى: فرضية كون الارتكاز العقلائي هنا قائمة على الحكم بثبوت حق المطالبة لصاحب المال بالغرامة ويحكمون بإلزام المُتَلِّف بلزم التعويض عند المطالبة؛ لكونه مُتَلِّفًا، أي يُرتكبون على إتلافه حكمًا إلزاميًّا يثبت في العهدة، وهو إرضاء صاحب المال وتطييب خاطره، وليس حكمًا بالضمان مباشرة. أجل، لو طالب صاحب المال بحقه الذي فُوت عليه ودفع إليه عوض ما فحينئذٍ يصبح صاحب المال الأصلي - الذي تلف - مالكًا للعوض، وهذه ملكية ناشئة من سبب ليس له ارتباط بالحيازة؛ لأنَّه تملّك كان لإرادة صاحب المال الأصلي دخل في نشوئه، و حينئذٍ بناءً على هذا التكييف يكون الضمان خارجًا عن هذا القسم وهو الحيازة ولو توسيعًا. وعليه، فينبغي عدّ هذا القسم - أي ضمان الغرامة - قسماً برأته من أسباب التملك، لا لأنَّه متفرّع عن الحيازة.

وحيث عرفنا أنَّ الأثر الذي يتربّى على الإتلاف بغير حقٍّ هو إلزام الطرف المُتَلِّف بدفع عوض ما، فهنا نسأل ما هو مقدار هذا العوض المضمون؟

فكمَا افترض كون الضمان بمقدار المال التالف أيضًا هنا يمكن افتراض كون الضمان مرّ بمرحلتين:

المراحلة الأولى: لحاظ صاحب المال فقط باعتباره صاحب حق، فلو خلّي ونفسه لرغم بأن يُرضيه الشخص المُتَلِّف بما شاء ولو بأكثر من قيمة المال المُتَلِّف أضعافاً مضاعفة. وهذا هو الحكم الأولى الفردي المناسب مع الميل الفطري الساذج.

المراحلة الثانية: لحاظ الوضع الاجتماعي بصورة عامة والذي يقتضي نوعاً من التوازن من أجل استمرار النظام الاجتماعي فهنا لا يمكن ترك العنان لصاحب الحق وحده؛ لأنّه يؤدّي إلى اختلال النظام الاجتماعي العام، فعمد العقلاء إلى إعمال (قاعدة ضمان القيمة) في المقام، وهو الحكم الثانوي لحفظ التوازن.

إذن، لو كان النظر إلى الحكم العقلائي مطلقاً فإنّ النظر الأولى لا يقتضي خصوص ضمان القيمة فقط وعلى وجه التعيين وهذا هو المناسب مع المجتمعات البدائية، وإن كان الملاحظ الحكم العقلائي في ظل وجود سلطة علية وقانون عام يحفظ التوازن الاجتماعي فالحكم هو ضمان القيمة لا أكثر وهذا هو المناسب مع المجتمعات المتحضرة.

وبناءً على هذا فيُمكن أن يلزم القانون الشخص المُتَلِّف بنفس القيمة أو أقل منها أو أكثر، فيُكلّفه مثلاً بدفع غرامة للحق العام أو يُلزمه بتحمل جميع الخسائر المُسببة عن الإتلاف الأول وإن فاقت قيمة المال الذي أتلفه، كما جنحت إليه بعض القوانين الحديثة^(٦٣)، بل قد يُكلّف المُتَلِّف بغير الغرامة المالية من العقوبات كالسجن فقط أو مخيراً بينه وبين الغرامة أو قد يُلزمه ببعض الإلزامات كإلزامه بتزويد بناته ممّن فوت

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

عليه الحق أو من ذويه، كما في بعض المجتمعات القبليّة التي تحكمها الأعراف العشائرية.

وهذا مؤشر على أنّ مقولـة ضمان الغرامة ليست ناشئة نشوءاً أتوماتيكياً من التوسيع في المال المحاز، وإنما ناشئـة من إلزام جهة علـيا بحسب ما تراه بـلحاظ البـعد الجـزائـي فيه.

الحاصل: إنـه طبقـاً لـهـذه الفـرضـية تكون حـقـيقـة ضـمانـ الغـرـامـة عـبـارـة عـن سـبـب مرـكـبـ منـ ثـلـاثـة عـنـاصـرـ، وهـيـ:

العنـصـر الأولـ: وهو إـتـلـافـ مـالـ الغـيرـ. والـمـلـحوـظـ فـيـهـ الإـتـلـافـ بـمـاـ هوـ وـاقـعـةـ مـادـيـةـ ومنـ حيثـ هـوـ، سـوـاءـ وـقـعـ بـاخـتـيـارـ مـنـ الـمـتـلـفـ أـوـ لـاـ، وـسـوـاءـ أـكـانـ الشـيـءـ التـالـفـ عـيـناـ أـمـ مـنـفـعـةـ.

العنـصـرـ الثـانـيـ: وهو مـطـالـبـ ذـلـكـ الغـيرـ بـحـقـهـ الـذـيـ فـوتـهـ الـمـتـلـفـ عـلـيـهـ. وهـذاـ عنـصـرـ تـابـعـ لـإـرـادـةـ الـمـالـكـ وـاـخـتـيـارـهـ، فـقـدـ يـطـالـبـ بـحـقـهـ وـقـدـ يـتـرـكـ، كـمـاـ هوـ وـاضـحـ.

العنـصـرـ الثـالـثـ: حـكـمـ العـقـلـاءـ - وـالـجـهـةـ الـعـلـياـ - بـلـزـومـ دـفـعـ المـقـدـارـ الـذـيـ يـعـيـّنـهـ لـصـاحـبـ الـمـالـ وـالـحـقـ التـالـفـ. وهـذاـ عنـصـرـ خـارـجـ عـنـ إـرـادـةـ الـطـرـفـينـ الضـامـنـ وـالـمـضـمـونـ لـهـ.

وهـذاـ التـكـيـيفـ الـفـيـيـ لـلـضـمـانـ - كـمـاـ تـرـىـ - لـيـسـ فـيـهـ لـلـحـيـازـ عـيـنـ وـلـأـثـرـ.

إـذـنـ، فـتـخـرـيـجـنـاـ لـلـنـتـيـجـةـ الـتـيـ اـنـتـهـيـنـاـ إـلـيـهـاـ وـهـيـ الضـمـانـ مـخـتـلـفـ مـعـ التـصـوـيرـ الـذـيـ قـدـمـهـ الشـهـيدـ الصـدـرـ قـدـمـهـ، مـضـافـاًـ إـلـىـ أـنـنـاـ نـخـتـلـفـ مـعـهـ مـنـ حـيـثـ سـعـةـ النـتـيـجـةـ لـكـونـهـاـ أـشـمـلـ مـنـ الـحـيـازـ، كـمـاـ سـيـأـقـيـ بـيـانـهـ.

الدكتور الشيخ خالد غفورى الحسنى

مناقشة (١):

قد يُقال: إنّه لا دليل على إضافة العنصرين سيماء الثاني، بل الدليل على عدمه، وذلك لو أنّ أحداً أتلف مال غيره ولم يكن الغير عالماً بذلك فلم يُطالب بحقه فيا ثرى هل يُحكم بأنه لا شيء عليه والحال هذه؟!

الجواب:

إننا تارة نبحث في حكم الشخص المُتَلِّف، وهنا يُقال حيث إنّه مُتَلِّف بإتلافه مال الغير فهو مقصّر بنظر العقلاة تجاه حقّ الغير الذي ضيّعه عليه، فيثبت في عهده ذلك، وهذا كما ترى حكم تكليفي عقلائي وشرعي - أو استناداً إلى حكم العقل بقبح الظلم - كما في كلّ حالة من حالات التعدي على مال أو حقّ أو نفس أو حقّ عام، وتارة أخرى نبحث في الحكم بملكية الغير للعوض - ولو في ذمة المُتَلِّف - بمجرد الإتلاف، والذي هو حكم وضعى، وهذا الأخير هو محظوظ نظرنا والذي نُشكّك في ثبوته مباشرة، لا الأول كي يُنقض علينا بهذا النقض.

مناقشة (٢):

قد يُقال: إنّ القاعدتين المتقدّمتين - الإتلاف وعلى اليد - تقضيان بالضمان القهري، بل إنّ الثانية ورد فيها التعبير (حتى تؤدي أو حتى تؤديه)، وهو واضح في إرادة أداء العوض لا غير.

الجواب:

١ - إنّ البحث في هذه المرحلة يدور في الاعتبار العقلائي، لا في الدليل الشرعي اللغطي.

٢ - إنّ قاعدة الإتلاف هي قاعدة متصدّدة، ولم ترد في النصوص الشرعية بهذا اللفظ ولا بما يُقاربه.

٣ - إنّ قاعدة على اليد وإن وردت في الأدلة اللغوية إلا أنها غير قامة سندًا^(٦٤)، وإن كثنا لا نُريد إنكار أصل الحكم بثبوت حقّ في ذمة المُتَلِّف في الجملة إلا أننا لا يمكننا إثبات الخصوصيات لعدم تمامية السند.

٤ - مُضافاً إلى ما قد يُدعى من أنّ مفاد (قاعدة على اليد) الإلزام بالأداء، وهو حكم تكليفي كما في قوله تعالى: ﴿وَكِلَّهُ عَلَى النَّاسِ حِجْرُ الْبَيْتِ مَنْ أَسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٦٥)، وليس مفادها إثبات الضمان واشتغال الذمة، والذي هو حكم وضعي، كما اختاره المُحَقَّق الإيرواني، حيث ادّعى أنّ المراد التكليف بدفع أو حفظ المال، أي إنّ اليد مكلفة بدفع ما أخذت أو حفظ ما أخذت حتى تؤديه^(٦٦)، ولا أقلّ من الإجمال وعدم تعيين المراد بالحرف (على).

٥ - وأيضاً بلحاظ الموصول (ما) فقد ادّعى المُحَقَّق الإيرواني أيضاً أنّ المراد به العين حال قيامها، لا بعد تلفها الذي هو موضوع الضمان^(٦٧).

الدكتور الشيخ خالد غفورى الحسنى

٦- إنّ قاعدة على اليد بحسب الدليل اللغظى غير ناظرة الى الإتلاف، بل إنّها ناظرة الى غصب المال وأخذ عينه، وليس المراد باليد مطلق اليد، بل المراد بها هنا اليد العادية بخاصة^(٦٨).

الفرضية الثانية: كون ضمان الغرامة عبارة عن سبب مرّكب من عنصرين غير إراديين:

العنصر الأول: وهو إتلاف - أو تلف - مال أو حق الغير. والمحوظ فيه الإتلاف بما هو واقعة مادّية ومن حيث هو، سواء وقع باختيار من المُتّلِف أو لا.

العنصر الثاني: حكم العقلاء - أو القانون - بلزوم دفع المقدار الذي يُعِيّنه كتعويض لصاحب المال والحق التالف عمّا فاته بسببه. وهذا عنصر غير إرادى نشأ من إضافة اعتبار آخر يتمثّل بتعيين المقدار المضمون وإلغاء تأثير مطالبة ذي الحق بحقه، فلو خلّينا مع العنصر الأول فحسب لما اهتمينا لتعيين مقدار الضمان أولاً ولما حكمنا بثبوت الضمان مطلقاً حق مع عدم مطالبة ذي الحق.

وأمّا في حالات الضمان العقدي فهنا يُحَمَّل العقلاء الضامن ضمان التالف أو الفائت على المضمون له بسبب تعهّده وحسب ما تعهّد به، سواء أكان تعهّده صريحاً كما في عقود الضمان أو بالإلتزام كما في ضمان المعاوضة.

أقول: وهذه الفرضية الثانية هي الفرضية التي تُرجّحها في تفسير ظاهرة ضمان الغرامة؛ لكونها أقرب الى واقع الحكم العقلائي بالضمان وشموليتها لجميع حالاته،

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

سواء أكان تعدّ أو لم يكن تعدياً، وسواء أكان الإتلاف للأموال أم لغيرها، وسواء أكان الضمان للعين أو للمنافع أو للحقوق، وسواء أكان الضمان بسبب مباشرة الإتلاف أو بسبب التعهد للملك أو لصاحب الحق.

الفرضية الثالثة: وهذه الفرضية قد ذهبت بعيداً، فهي تعتقد بكون ضمان الغرامات عبارة عن معاوضة إلا أنها معاوضة قهرية وغير اختيارية، أي: إن المال المُتلف ينتقل إلى ملك الشخص الذي أتلف المال، والغرامة تنتقل إلى ملك صاحب الحق.^(٦٩).

ونحن نتحفظ على هذه الفرضية ونُوكِلُ الأُمْرُ في مناقشتها وتقويمها وتحديد الموقف منها إلى فرصة أخرى، بيد أننا نقول: إن هذه الفرضية تقبل تفسيرين:

التفسير الأول: إنها ناظرة إلى مرحلة ما بعد الضمان وما يترتب عليه من دفع الغرامة لصاحب الحق، أي: لو دفع المُتلف الغرامة لصاحب الحق هنا تتحقق المعاوضة القهرية، وليس بصدق تفسير نشوء الضمان الذي صار فيما بعد سبباً لتلك المعاوضة القهرية. وبناء عليه تكون خارجة عن محل البحث.

التفسير الثاني: إنها ناظرة إلى تفسير سبب الضمان، وأن الإتلاف يكون سبباً لمعاوضة قهرية بين المال المُتلف وبين العوض في الذمة، لا العوض الخارجي.

لا يُقال: إن مآل هذه الفرضية إلى التوسيع العقلائي في الحيازة.

فإنّه يُقال: إننا حتى لو سلّمنا بفكرة التوسيع العقلائي هنا، فإنّ هذا التوسيع سوف يكون توسيعاً في الملكية، لا توسيعاً في الحيازة، وبين الفكرتين بون شاسع، كما هو واضح.

الدكتور الشيخ خالد غفورى الحسنى

النتيجة: إن أقل ما يُقال هو إننا غير ملزمين بالفرضية التي قدمها الشهيد الصدر قدّس في تفسير ضمان الغرامة، فيمكننا اختيار أحدى الفرضيات الأخرى أو غيرها إن لم نقل بأرجحية الفرضية الثانية، فلا يكون الحكم العقلاً بالضمان ناشئاً من التوسيع في الحيازة.

إن هذه الإثارات كلها لتزعزع الثقة بفرضية كون ضمان الغرامة ناشئاً من الحيازة أو التوسيع فيها، بل لا بد أن يكون له منشأ آخر.

مناقشة:

قد يُقال: ربما يكون المراد بكلام الشهيد الصدر قدّس هو مجرد الإشارة إلى منشأ الاعتبار العقلاً والمقتضي له، لا أن المراد بيانه كسبب وعلة تامة؛ لأنَّه لم يرد في سياق بيان أسباب الملكية.

الجواب:

إنه لا ينسجم مع ظاهر العبارة، ولو سلمنا بهذا فمع ذلك لا يتوجه ما ذكره؛ لأنَّه قاصر عن تفسير كل حالات ضمان الغرامة في غير الحيازة.

تقويم التوسيع الرابع:

إن أدق وأعقد ركن في ما قدمه الشهيد الصدر في رؤيته حول التوسيع العقلاً هو التوسيع في توارد الحيازة الثانية على الحيازة الأولى؛ وبذلك حاول تفسير العقود

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

والمعاوضات تفسيراً فنياً دقيقاً، ومن هنا فالخوض في عملية نقد وتقويم ذلك يتطلّب أولاً بسطاً وتفصيلاً للاظلاع على رؤيته، ومقتضاه تخصيص مقالٍ مستقلٍ عسى أن تُوفّق لنشره قريباً إن شاء الله تعالى، لذا نُوكِل مناقشاتنا التفصيلية، ونقتصر على ذكر مُناقشتين أو ثلاث فحسب، وهي:

١- إن العقود المُفيدة للتمليك ليست مُنصبة على العين دائمًا فقد تتعلّق بغير العين كبيع ما في النمة.

٢- كما أن العقود ليست كلّها تُفيد التملك حتى يُقال بأنّ منشؤها التوسيع في الحيازة، فحقيقة كلّ من عقدي الوكالة والوصاية غير مُتقوّمة بالتمليك.

٣- إن العقود التي اعتبرها العقلاء ويعاملون على أساسها ليست كلّها عقوداً ذات سمة اقتصادية، بل ثمة عقود غير اقتصادية كالعقود الاجتماعية كالنّكاح والصلح والمدننة، والذي يبدو في النّظر ابتداءً أنّ وحدانية اللحاظ في الاعتبار العقلائي في جميع العقود على اختلاف أنواعها، وعليه فلا يُعقل كون المدار في غير المعاملات الاقتصادية على الحيازة أو دخول حيازة على أخرى.

أهم نتائج البحث:

١- بيّنا تعريفات المصطلحات الأساسية في البحث لغة واصطلاحاً، وكانت عبارة عن: الملكية، أسباب الملكية، التوسيع العقلائي، التوسيع العنائي، الحيازة.

٦- لقد قمنا ببيان وعرض رؤية الشهيد الصدر حول التوسيع في الحيازة، وبيننا أنها تمتد في أربعة أبعاد (الحائز، والمُحاز، وضمان بدل المُحاز، وورود حيازة ثانية على الحيازة الأولى)، وقد حاولنا الجمع بين البيانات الواردة في كلا التقريرين لأبحاث الشهيد الصدر، وإصلاح بعض الأخطاء الواردة في بعض الموضع أو تعديل طفيف بعض البيانات.

٣- وبيننا أن الشهيد الصدر رغم إفادته ممّن سبقه من الفقهاء لكنه كانت له إبداعات وابتكارات مهمة، وقد لوحنا إلى مواضع الإبداع والابتكار ونبهنا عليها، وأهمّها التوسيع الثالث وهو ضمان الغرامات، والتوسيع الرابع في توارد حيازة ثانية على الحيازة الأولى.

٤- رسمنا خارطة بحثية لموقعة رؤية الشهيد الصدر ضمن سلسلة بحوثه حول الملكية وأن هذه الرؤية مسبوقة ومحفوظة وملحوظة بحلقات أخرى.

٥- تصدّينا للمقارنة بين رؤية الشهيد الصدر وما طرّحه المحقق الإيرواني حول دور الحيازة وأمورتها للأسباب الملكية الأخرى، وبيننا نقاط الالتقاء ونقاط الافتراق بينهما، وأثبتنا التباين بين كلتا الرؤيتين.

٦- تصدّينا لتقويم فكرة التوسيع في أبعادها الأربع:

أ- أمّا التوسيع الأول - التوسيع من ناحية الشخص الحائز - فقد رفضناه رفضاً باتاً، وقلنا بأّنّ الوارث لا يقوم مقام المورث، بل هو تملك جديد. وذكرنا بشأن ذلك ستة تعليقات.

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

ب - وأمّا التوسيع الثاني - التوسيع من ناحية المال المُحاز - فقد رفضناه، وقلنا أنّ الملحوظ العلاقة التكوينية بين الأصل ونمائه. وردّنا ما أفاده بثمانية وجوه.

ج - وأمّا التوسيع الثالث - التوسيع من ناحية ضمان الغرامات فقد رفضناه، وبيننا أنّ يعود إلى سُنخ آخر من الاعتبار غير الحيازة، وهي مقوله التَّعْهُد. وفي سياق إثبات رفضنا سُجّلنا على رؤية الشهيد الصدر ما يقرب من عشرين نكتة.

د - وأمّا التوسيع الرابع - التوسيع من ناحية تأثير الحاجز الأول على حيازة الحاجز الثاني - فقد رفضناه أيضًا، وقلنا بأنّ العقود هي مقوله أخرى مستقلة و مختلفة في طبيعتها عن الحيازة. وكانت عملية النقد في خصوص هذه النقطة على نحو الإجمال مُكتفٍ بطرح ثلاث مناقشات مُوكِلين تفصيل البحث إلى فرصة أخرى.

المصادر والمأخذ

- ١- الآخوند الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت للإحياء للتراث - قم، ط ١٤٠٩ هـ.
- ٢- الاملي، محمد تقى، كتاب المكاسب والبيع (تقرير أبحاث المحقق النائيني الغروي)، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرسين - قم / ١٤١٣ هـ.
- ٣- ابن أبي جمهور الإحسائي، محمد بن علي بن إبراهيم، عوالي اللآلی العزيزية في الأحاديث النبوية، مطبعة سيد الشهداء للبيهقي - قم، ط ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م.
- ٤- ابن الأثير الجزري، المبارك بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري ثم الموصلي الشافعى، النهاية في غريب الحديث، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع - قم، ط ٤ / ١٣٦٤ هـ. ش.
- ٥- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، دار الكتب العلمية - قم / بدون تاريخ.
- ٦- ابن منظور الأفريقي، محمد بن مكرّم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي - بيروت، ط ١٤١٦ هـ = ١٩٩٩ م.
- ٧- أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله، الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرسين - قم، ط ١٤١٢ هـ.
- ٨- الأراكي، محمد علي، رسالة في الاجتهاد والتقليل / بدون تاريخ.

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

٩- الاشتهرادي، علي بناء، مدارك العروة، دار الأُسوة للطباعة والنشر - طهران، ط
١٤١٧/١ هـ.

١٠- الإصفهاني الغروي، محمد حسين، كتاب الإجارة، مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسین - قم، ط ٦/١٤٠٩ هـ.

١١- الإصفهاني الغروي، محمد حسين، حاشية كتاب المکاسب، أنوار الهدى -
إیران، ط ١٤١٨ هـ.

١٢- الأنصاری، مرتضی بن محمد أمین الدزفولی، المکاسب (حاشیة محمد کلانتر)،
مؤسسة دار الكتاب للطباعة - قم، ط ٣/١٤١٠ هـ.

١٣- الإیروانی الغروی، المیرزا علی، حاشیة كتاب المکاسب، دار ذوی القربی - قم،
ط ١٤٢١ هـ.

١٤- البیهقی، أَحْمَدْ بْنُ الْحَسِینِ، السُّنْنُ الْكَبِیرُ / دار الفکر - بيروت / بدون تاريخ.

١٥- الترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، دار إحياء التراث العربي - بيروت /
١٣٧٥ هـ = ١٩٣٨ م.

١٦- التوحیدی، محمد علی، مصباح الفقاہة، دار إحياء التراث العربي - بيروت،
٢٠٠٦ م = ١٤٢٢ هـ.

١٧-الجزائري، محمد جعفر المرقج، هدى الطالب في شرح المکاسب، مؤسسة دار
الكتاب - إیران، ط ١٤١٦ هـ.

١٨- جهانجیر، منصور، القانون المدني (لجمهوریة الإسلامية الإيرانية) [باللغة
الفارسية]، دیدار - طهران، ط ٥٧ / ١٣٨٨ هـ. ش.

الدكتور الشيخ خالد غفورى الحسنى

- ١٩- الجوهرى، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، بيروت - ط ٤ / ١٩٨٧ = هـ ١٤٠٧.
- ٢٠- الحائرى، كاظم، فقه العقود، مجمع الفكر الإسلامى - قم، ط ١ / ١٤٢١ هـ.
- ٢١- الحكم النيسابورى، أبو عبد الله، المستدرك على الصحيحين، دار إحياء التراث العربى - بيروت، ط ١ / ١٤٢٢ هـ = م ٢٠٠٦.
- ٢٢- الحكيم، محمد سعيد، المُحكم في أصول الفقه، مؤسسة المنار - بيروت، ط ١ / ١٩٩٤ = هـ ١٤١٤.
- ٢٣- الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين، منشورات مدرسة دار العلم - قم، ط ٢٨ / ١٤١٠ هـ.
- ٢٤- الخوئي، أبو القاسم، موسوعة الإمام الخوئي، مؤسسة نشر آثار الإمام الخوئي - قم، ط ١ / ١٤١٨ هـ.
- ٢٥- الخونساري، أحمد بن يوسف، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، مؤسسة إسماعيليان - إيران، ط ٢ / ١٤٠٥ هـ [أوفسيت عن طبعة مكتبة الصدوق / هـ ١٣٩٨].
- ٢٦- الخونساري النجفي، موسى، منية الطالب في شرح المكاسب ج ١ (تقرير أبحاث المحقق النائيني)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین - قم، ط ١ / ١٤١٨ هـ.
- ٢٧- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام، سنن الدارمي، دار الفكر - بيروت / بدون تاريخ.
- ٢٨- الراغب الإصفهانى، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم - دمشق، ط ١ / ١٤١٢ هـ = م ١٩٩٦.

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

- ٣٩- الرشتي، حبيب الله الجيلاني النجفي، كتاب الإجارة/ بدون تاريخ.
- ٤٠- الرشتي، حبيب الله الجيلاني النجفي، كتاب القضاء، دار القرآن الكريم - إيران، ط ١٤٠١ هـ.
- ٤١- الزبيدي، محب الدين أبو الفيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الحنفي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت / ١٤١٤ هـ = ١٩٩٤ م.
- ٤٢- السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي - بيروت / بدون تاريخ.
- ٤٣- السنهوري، عبد الرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، دار إحياء التراث العربي - بيروت / ١٩٨٦ م.
- ٤٤- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م.
- ٤٥- الشاهرودي، أحمد، الإحصار والصد، دار القرآن الكريم - إيران، ط ١٤١٣ هـ.
- ٤٦- الشهيد الثاني، زين الدين الجباعي، مسالك الأفهام الى تنقیح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية - قم، ط ١٤١٣ هـ.
- ٤٧- الشيباني، أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، ط ١٤١٦ هـ = ١٩٩١ م.

الدكتور الشيخ خالد غفورى الحسنى

- ٣٨- الصدر، محمد باقر، موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمد باقر الصدر / ج ٢١
تحت عنوان (محاضرات تأسيسية)، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد
الصدر (دار الصدر) - قم، ط ١/١٤٣٦ هـ.
- ٣٩- الطباطبائى اليزدي، محمد كاظم، تكميلة العروة الوثقى، مكتبة الداوري -
إيران، ط ١/ بدون تاريخ.
- ٤٠- الطهورى، محصل المطالب في تعليقات المكاسب، مؤسسة النشر التابعة لجامعة
المدرسين - قم، ط ١٤٩١ هـ.
- ٤١- العراقي، آقا ضياء الدين، مقالات الأصول، مجمع الفكر الإسلامي - قم، ط ١
١٤٤٠ هـ.
- ٤٢- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، مؤسسة دار الهجرة - إيران، ط ٢
١٤٠٩ هـ.
- ٤٣- الفيروزآبادى، أبو طاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم، القاموس
المحيط والقاموس الوسيط / بدون تاريخ.
- ٤٤- الفيوبي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (للرافعى)، منشورات الرضي -
قم، ط ١/ بدون تاريخ.
- ٤٥- القزويني، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، دار الفكر / بدون تاريخ.
- ٤٦- كاشف الغطاء، علي بن محمد رضا بن هادي النجفي، النور الساطع في الفقه
النافع، مطبعة الآداب - النجف الأشرف، ط ١/١٣٨١ هـ.

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

٤٧- الكلباسي، أبو المعالي محمد بن محمد بن إبراهيم، الرسائل الرجالية، دار الحديث الثقافية - إيران، ط ١٤٢٢ هـ = ١٣٨٠ م. ش.

٤٨- الكوهكمري، محمد بن علي حجت، كتاب البيع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسین - قم، ط ١٤٠٩ هـ.

٤٩- المحقق الحلبي، نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، منشورات استقلال - طهران، ط ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م.

٥٠- الموسوي الأردبيلي، عبد الكريم، فقه القضاء - قم، ط ١٤٦٣ هـ.

٥١- الميلاني، محمد هادي الحسيني، محاضرات في فقه الإمامية - كتاب الزكاة، مؤسسة جامعة فردوسي للطباعة والنشر - إيران، ط ١٣٩٥ هـ.

٥٢- النجم آبادي، الميرزا أبو الفضل، حاشية المكاسب، تقريرات آقا ضياء الدين العراقي، منشورات غفور - إيران، ط ١٤٤١ هـ.

٥٣- النجم آبادي، الميرزا أبو الفضل، كتاب القضاء، تقريرات آقا ضياء الدين العراقي، مؤسسة الإمام الرضا لل المعارف الإسلامية - إيران، ط ١٤٤١ هـ.

٥٤- النسائي، أحمد بن علي، السنن الكبرى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط ١٣٤٦ هـ = ١٩٣٠ م.

٥٥- النوري الطبرسي، ميرزا حسين، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت للإحياء التراث، قم - ط ١٤٠٧ هـ.

المفهومات

- (١) انظر: الآملي، محمد تقى، المكاسب والبيع :٨٦. الخونساري النجفى، موسى، منية الطالب في شرح المكاسب :١٦، ٩٢. الآملي، محمد تقى، المكاسب والبيع :٨٥ - ٨٦.
- (٢) انظر: الحائري، كاظم، فقه العقود، ١: ٣٢. وانظر أيضاً: الصدر، محمد باقر، محاضرات تأسيسية ٢١ (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمد باقر الصدر): ١٩٦ - ١٩٧.
- (٣) انظر: الإيرواني، الميرزا علي، حاشية كتاب المكاسب :٢٠، ١٦.
- (٤) انظر: السنهوري، عبد الرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد :٤١٤ - ٤١٦. أقول: ١- ننبه على أنَّ البحث في التوسيع العقلائي هذا لم يُطرح عند القانونيين في إطار الحياة فحسب، بل طُرِح بصورة مُطلقة. ٢- إنَّ فكرة التوسيع هذه طُرحت في كتاب (ال وسيط) في خضمون البحث حول انتقال الحق، والتتوسيع في انتقاله، ولم يكن البحث معقوداً حول الملكية.
- (٥) انظر: الحائري، كاظم، فقه العقود :٣٢ - ٤٤.
- (٦) انظر: الصدر، محمد باقر، محاضرات تأسيسية: ٢١ (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمد باقر الصدر): ١٩٦ وما بعدها.
- (٧) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة :٣٥١ - ٣٥٢.
- (٨) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير :٥٧٩.
- (٩) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين :٣٨٠.
- (١٠) انظر: الراغب الإصفهانى، مفردات ألفاظ القرآن: ٧٧٤ - ٧٧٥.
- (١١) انظر: أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله، الفروق اللغوية: ٤٧٣.
- (١٢) الآخوند الخراسانى، محمد كاظم، كفاية الأصول: ٤٠٣.

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

(١٣) أقول: ينبغي الإلتقاء إلى وجود فرق كبير بين مصطلح الحيازة في الفقه الإسلامي وبين مصطلح الحيازة في الفقه الوضعي.

(١٤) انظر: السنوري، عبدالرزاق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني ٩: ٥ - ٧.

(١٥) انظر: المصادر التالية:

١ - تعليقة محمد الكلانتر على كتاب المكاسب (مرتضى الأنباري) ٥: ١٦٢، و ١٠: ١٦٨.

٢ - الرشتبي، الميرزا حبيب الله الجيلاني [ت = ١٣١٢هـ]، كتاب القضاء، ١: ١٣٥، ١٣٦.

٣ - الرسائل الفقهية (تقريرات، للنجم آبادي): ٣٢٥.

٤ - الآملي، محمد تقى، المكاسب والبيع (تقريرات النائيني) ٢: ٢٠٦.

٥ - النجم آبادي، الميرزا أبو الفضل، كتاب القضاء (تقريرات آقا ضياء الدين العراقي [ت = ١٣٦١هـ]): ٢٠٩.

٦ - العراقي، آقا ضياء الدين، مقالات الأصول ٢: ٣٩٦.

٧ - الكوهكمري، محمد بن علي حجت [ت = ١٣٧٣هـ]، كتاب البيع: ٤٧.

٨ - الميلاني، محمد هادي [ت = ١٣٩٥هـ]، محاضرات في فقه الإمامية، الزكاة ١: ١٤٩.

٩ - الخونساري [ت = ١٤٠٥هـ]، أحمد بن يوسف، جامع المدارك ٢: ٦١٣.

١٠ - كاشف الغطاء، علي بن محمد رضا بن هادي [ت = ١٤١١هـ]، النور الساطع في الفقه النافع ٢: ٣١٩.

١١ - التوحيدى، محمد علي [ت = ١٣١٢هـ]، مصباح الفقاهة (تقريرات السيد الخوئي [ت = ١٤١٣هـ]): ١٥٣.

١٢ - الشاهروdi، أحمد، الإحصار والصد (تقريرات الگلبايگانی، محمد رضا الموسوي [ت = ١٤١٤هـ]): ١٤١.

١٣ - الأراكي، محمد علي [ت = ١٤١٥هـ]، رسالة في الاجتهاد والتقليد: ٤٣٣.

١٤ - الجزائري، محمد جعفر المروج [ت = ١٤١٩هـ]، هدي الطالب في شرح المكاسب ٣: ٦٢٥.

١٥ - الاشتهرادي، علي پناه [ت = ١٤٢٩هـ]، مدارك العروة ٢٢: ٦١.

-
- ١٦ - الأردبيلي، عبد الكريم الموسوي [معاصر]، فقه القضاء ٢: ٤٧٨.
- ١٧ - الكلباسي، محمد بن محمد، الرسائل الرجالية ١: ٣٨٠، وغيرها.
- (١٦) أنظر: الخونساري، أحمد، جامع المدارك ٢: ٦١٢. الكلبائگاني، محمد رضا، الإحصار والصلة: ١٤١.
- (١٧) أنظر: الآملي، محمد تقى، المکاسب والبيع ٢: ٢٠٦. الطهوري، صادق، محصل المطالب في تعليقات المکاسب ٣: ١٨٠.
- (١٨) أنظر: التوحيدى، محمد علي، مصباح الفقاھة ٣: ٤١٩.
- (١٩) أنظر: الحکيم، محمد سعيد، المحکم في أصول الفقه ٥: ٣٧٣.
- (٢٠) أنظر: الحائرى، کاظم، فقه العقود ١: ٢٩.
- (٢١) أنظر: الكلانتر، محمد، كتاب المکاسب (التعليقات في الهاشم) ٥: ١٦٢، الهاشم رقم (١). الحکيم، محمد سعيد، المحکم في أصول الفقه ٥: ٣٧٣.
- (٢٢) أنظر: الحائرى، کاظم، فقه العقود ١: ٢٩.
- (٢٣) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة ٢: ١١٧.
- (٢٤) الفیروزآبادی، الخلیل بن احمد، القاموس المحيط ٢: ١٧٣.
- (٢٥) الفراہیدی، الخلیل بن احمد، كتاب العین ٣: ٢٧٤.
- (٢٦) الجوہری، إسماعیل بن حمّاد، تاج اللّغة وصحّاح العربیة ٣: ٨٧٥.
- (٢٧) ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب ٥: ٣٤١.
- (٢٨) الزبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس ٨: ٥٤.
- (٢٩) أنظر: ابن الأئیر، مجذ الدین المبارک بن محمد، النهایة في غریب الحديث ١: ٤٤٢.
- (٣٠) ابن الأئیر، مجذ الدین المبارک بن محمد، النهایة في غریب الحديث ١: ٤٤٢.
- (٣١) الفراہیدی، الخلیل بن احمد، كتاب العین ٣: ٢٧٤.
- (٣٢) أنظر: الشهید الثانی، زین الدین، مسالک الأفہام ٤: ٣٢٥.
- (٣٣) في المصدر: الملك. [أنظر: الصدر، محمد باقر، محاضرات تأسيسية: المجلد ٢١ (ضمن

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمد باقر الصدر: [١٩٦].

(٣٤) أنظر: الآملي، محمد تقى، المكاسب والبيع ١: ٨٦. النجفى، موسى، منية الطالب في شرح المكاسب ١: ٩٢، ١٦.

(٣٥) أنظر: الصدر، محمد باقر، محاضرات تأسيسية: المجلد: ٢١ (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمد باقر الصدر): ١٩٦ - ١٩٧.

(٣٦) أنظر: الآملي، محمد تقى، المكاسب والبيع ١: ٨٦. النجفى، موسى، منية الطالب في شرح المكاسب ١: ٩٢، ١٦.

(٣٧) أنظر: الآملي، محمد تقى، المكاسب والبيع ١: ٨٥ - ٨٦.

(٣٨) في المصدر: ومنابعه. [أنظر: الصدر، محمد باقر، محاضرات تأسيسية: المجلد: ٢١ (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمد باقر الصدر): ١٩٧].

(٣٩) أنظر: الصدر، محمد باقر، محاضرات تأسيسية ٢١ (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمد باقر الصدر): ١٩٧. الحائري، كاظم، فقه العقود ١: ٣٤.

(٤٠) أنظر: الحائري، كاظم، فقه العقود ١: ٣٤.

أقول: لم يرد التوسيع الثالث في التقرير الآخر للسيد عبد الغنى الأرديبلىي، وقد اقتصر على ذكر ثلاثة أنواع من التوسيع فقط. [أنظر: الصدر، محمد باقر، محاضرات تأسيسية: المجلد: ٢١ (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمد باقر الصدر): ١٩٦ - ١٩٧].

(٤١) أقول: المراد بيان التفاوت بين الأمرين الآخرين المانعين من الخصم.

(٤٢) أنظر: الصدر، محمد باقر، محاضرات تأسيسية ٢١ (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمد باقر الصدر): ٢٠٣. وانظر: الرشتي، حبيب الله، كتاب الإجارة: ٤٦. الإصفهانى، محمد حسين، حاشية كتاب المكاسب ٥: ٣٨٣. الإصفهانى، محمد حسين، كتاب الإجارة: ٣٠.

(٤٣) أنظر: الحائري، كاظم، فقه العقود ١: ٣٤.

(٤٤) أنظر: الصدر، محمد باقر، محاضرات تأسيسية ٢١ (ضمن موسوعة الإمام الشهيد

السعيد محمد باقر الصدر): ١٩٨ - ١٩٩.

(٤٥) أنظر: الحائري، كاظم، فقه العقود ١: ٣٤ - ٣٩. وانظر: الصدر، محمد باقر، محاضرات تأسيسية ٢١ (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمد باقر الصدر): ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٤٦) أنظر: الحائري، كاظم، فقه العقود ١: ٣٩.

(٤٧) أنظر: الصدر، محمد باقر، محاضرات تأسيسية ٢١ (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمد باقر الصدر): ٢٠٥.

(٤٨) أنظر: الحائري، كاظم، فقه العقود ١: ٣٩ - ٤٠. وانظر: الصدر، محمد باقر، محاضرات تأسيسية ٢١ (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمد باقر الصدر): ٢٠٥ - ٢٠٧.

(٤٩) أنظر: الحائري، كاظم، فقه العقود ١: ٤٠. الصدر، محمد باقر، محاضرات تأسيسية ٢١ (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمد باقر الصدر): ٢٠٧ - ٢٠٨.

(٥٠) أنظر: الحائري، كاظم، فقه العقود ١: ٤١ - ٤٢. وانظر: الصدر، محمد باقر، محاضرات تأسيسية ٢١ (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمد باقر الصدر): ٢٠٩ - ٢١٠.

(٥١) الإيرواني، الميرزا علي، حاشية كتاب المكاسب ٢: ١٣.

(٥٢) المصدر السابق ٢: ١٣.

(٥٣) المصدر السابق ٢: ١٦.

(٥٤) أنظر: الإيرواني، الميرزا علي، حاشية كتاب المكاسب ٢: ١٣، ١٦، ٢٠. وانظر أيضًا: الصدر، محمد باقر، محاضرات تأسيسية ٢١ (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمد باقر الصدر): ٢٠١ - ٢٠٢.

(٥٥) أنظر: الحائري، كاظم، فقه العقود ١: ٣٢. وانظر: الصدر، محمد باقر، محاضرات تأسيسية ٢١ (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمد باقر الصدر): ١٩٧.

(٥٦) غيلان جمع غول. والغول: ساحرة الجن، وقيل: الذكر من الجن [أنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب ١١: ٥١٠]. والتعبير بـ(أنياب الغilan ونحوه) يُقال للأمور الوهمية والخrafية التي لا واقع لها.

نظريّة التوسيع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد

- (٥٧) أنظر: الآملي، محمد تقى، المکاسب والبیع ٨٥: ١.
- (٥٨) أنظر: الحائري، کاظم، فقه العقود ١: ٣٣، الہامش.
- (٥٩) أنظر: الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين ٢: ١٤٦.
- (٦٠) أنظر: الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين ٢: ١٤٦.
- (٦١) أنظر: الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين ٢: ١٤٧، م (٦٩١).
- (٦٢) أنظر: المحقق الحلى، نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام ٢: ٣٦٤.
- (٦٣) أنظر: جهانجير، منصور، القانون المدني (لجمهوريّة الإسلامية الإيرانية) ١: ٢٥٠ - ٢٥١، النظر الاستشاري للدائرة الحقوقية للقوّة القضائية الصادر بتاريخ: ١٣٨١/٥/٢ هـ ش، [باللغة الفارسية]. دیدار - طهران، ط ٥٧ هـ ش.
- (٦٤) الشیبانی، ابن حنبل، أَحْمَدُ، مسند أَحْمَدٍ ٥: ١٢٨، ١٣. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي ٢: ٢٦٤. السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود ١: ١٧٥، ح ٧٥٤ و ١٥٥، ح ٣٥٦١. القزوینی، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه ٢: ٨٠٢ ح ٢٤٠٠. النسائی، أَحْمَدُ بْنُ عَلِیٍّ، السِّنَنُ الْكَبْرِیٌّ ٣: ٤١١، ح ٥٧٨٣. الترمذی، محمد بن عیسیٰ، سنن الترمذی ٢: ٣٦٨ - ٣٦٩، ح ١٢٨٤. السیوطی، عبد الرحمن، الجامع الصغیر ٢: ١٥٨، ح ٥٤٥٥. الحاکم النيسابوری، أبو عبد الله، المستدرک على الصحيحین ٢: ٤٧. البیهقی، أَحْمَدُ بْنُ حَسِینٍ، السِّنَنُ الْكَبْرِیٌّ ٦: ٩٥، ٩٠، و ٨: ٢٧٦. الإحسانی، ابن أبي جمهور، عوالی الآلی ١: ٢٢٤، ح ١٠٦، ٣٨٩، ح ٢٢، و ٢: ٣٤٥، ح ١٠، و ٣: ٢٤٦، ح ٢، ٢٥١، ح ٣. التوری، المیرزا حسین، مستدرک الوسائل ١٤: ٧ - ٨، ب ١ من الوديعة، ح ١٢، و ١٧: ٨٨، ب ١ من الغصب، ح ٤. وانظر: الكوهكمري، محمد، كتاب البیع: ١٤٣ - ١٤٤.
- (٦٥) آل عمران: ٩٧.
- (٦٦) الإیروانی، علی، حاشیة كتاب المکاسب ٢: ١١١.
- (٦٧) الإیروانی، علی، حاشیة كتاب المکاسب ٢: ١١١.
- (٦٨) أنظر: اليزدي، محمد کاظم، تکملة العروة الوثقى ١: ١٤٧، م ٤، و ٢: ٢٦، م ٣٠.
- (٦٩) الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ٦: ١٧٧ - ١٧٨.

وجوب الوفاء بالعهد وحرمة خلف الوعد

□ آية الله الشيخ علي أكبر السييفي المازندراني

خلاصة البحث:

عالج هذا البحث الرأي المشهور القائل بعدم باستحباب الوفاء بالوعد وكراهة خلفه وعدم وجوب الوفاء وعدم حرمة النقض، فأثبتت عدم تمامية أدلة المشهور من الشهرة والسيرة وتصدى لمناقشتها وردّها، وانتهت في نهاية المطاف إلى إثبات وجوب الوفاء وحرمة النقض من خلال الاستدلال بالكتاب والنصوص الصرحية من السنة فيما إذا كان متعلقاً الوعهد من الأمور المعنى بها عرفاً من دون فرق بين كون الموعود بالغاً أو غير بالغ إذا كان مميزاً، والرجوع في تعين الأهمية العرف ما لم يدل الشرع في مورد خاص فيؤخذ به حينئذٍ.

الكلمات المفتاحية:

الوفاء بالوعد، الوفاء بالعهد، خلف الوعد، نقض العهد، سيرة المترسّعة.

وجوب الوفاء بالعهد وحرمة خلف الوعد

التحقيق اللغوي وتنقيح موضوع البحث:

معنى العهد:

لفظ العهد جاء في اللغة بمعانٍ:

منها: الحفاظ ورعاية الحرمة، ومنها: الوصية، ومنها: اليمين، الميثاق. قاله الأزهري^(١).

وأضاف الجوهرى الأمان، والموثق، والذمة^(٢). وأضاف الخليل معنى الإلتقاء والإلام^(٣). ونقل ابن فارس عن الخليل أَنَّه قال: أصل العهد الاحتفاظ بالشيء^(٤).

ولا يخفى أَنَّ موضوع البحث في المقام إِنَّما هو العهد بهذا المعنى، بل الظاهر أَنَّه معناه الحقيقى؛ لأنَّ أَوْلَ ما يخطر بالبال وينسب إلى الذهن من لفظ العهد ما ينبغي الوفاء به والحفظ عليه وما يقتضي الإبرام، كما يقال الوفاء بالعهد في مقابل نقض العهد.

معنى الوعد:

وأَمَّا الوعد، ففي أصل اللغة بمعنى الترجية والتأخير بالقول، كما قال ابن فارس^(٥). وقال أبو هلال: «الفرق بين العهد والوعد: أَنَّ العهد ما كان من الوعد مقروراً بشرط، نحو قوله: إن فعل كذا فعملت كذا وما دمت على ذلك فأننا عليه، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَيْ آدَمَ﴾^(٦)، أي: أعلمناه أَنَّك لا تخرج من الجنة ما لم تأكل من هذه

آية الله الشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

الشجرة. والوعهد يقتضي الوفاء والوعد يقتضي الإنجاز، ويُقال: نقض العهد وأخلف
الوعد^(٧).

وهذا الكلام أحسن ما قيل في تعريف الوعد والعقد والفرق بينهما. وهو الأقرب إلى الارتكاز؛ لأنّ المنسق من لفظ العهد القرار بين الطرفين، ومن الوعد القرار، والإلتزام من طرف واحد. ومن هنا فسرت العقود بالعقود في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا
بِالْعُهُودِ﴾^(٨). وعليه فالعهد يتضمن ربط الإلتزامين بتعليق أحدهما على الآخر، ولا ينافي ذلك كونه من جانب شخص واحد بأن يقول شخص لصاحبه: إن فعلت كذا فأفعل كذا. وهذا بخلاف الوعد فإنه التزام واحد بفعل أو قول في مكان أو زمان؛ بأن يقول شخص لصاحبه: أفعل كذا أو أقول كذا في مكان أو زمان كذا.

وقد عرّف السيد الحويّي تثبيت الوعيد قال: أمّا حقيقة الوعيد فإنه يتحقق بأحد أمور

ثلاثة:

الأول: أن يُخبر المتكلّم عن عزمه على الوفاء بشيء، كأن يقول لواحد: إني عازم على أن أعطيك درهماً، أو إني ملتزم بالمجيء إلى ضيافتك، أو على إعظامك وإكرامك، ولا شبهة في كون هذا من أفراد الخبر، غاية الأمر أنّ المخبر به من الأفعال النسانية، أعني: العزم على الفعل الخارجي، نظير: الإخبار عن سائر الأمور النسانية من العلم والظن والشك والوهم. وعليه، فإن كان حين الإخبار عازماً فهو صادق، وإنّ فهو كاذب، فتشمله أدلة حرمة الكذب، ويكون خارجاً عن المقام.

وجوب الوفاء بالعهد وحرمة خلف الوعد

الثاني: أن يُنشيء المتكلّم ما التزمه بنفس الكلمة التي تكلّم بها بأن يقول: لك علىـ كذا درهماً أو ديناراً أو ثوباً، ونظيره: صيغ النذر والوعيد، كقولك: لله علـيـ أـن أـفـعلـ كـذاـ، وـلـاـ رـيـبـ أـنـ مـلـهـ هـذـهـ الجـمـلـ إـنـشـائـيـةـ حـضـةـ، فـلـاـ تـتـصـفـ بـالـصـدـقـ، وـلـاـ بـالـكـذـبـ بـالـمـعـنـىـ الـمـتـعـارـفـ، بـلـ الصـدـقـ وـالـكـذـبـ فـيـ ذـلـكـ بـمـعـنـىـ الـوـفـاءـ بـهـذـاـ إـلـتـزـامـ وـعـدـ الـوـفـاءـ بـهـ.

الثالث: أن يُخبر المتكلّم عن الوفاء بأمر مستقبل، ك قوله: أجيئك غداً، أو أعطيك درهماً بعد ساعة، أو أدعوك إلى ضيافي بعد شهر. وهذه جملة خبرية بالجمل الشائع، ولكنها مخبرة عن أمور مستقبلة، كسائر الجمل الخبرية الحاكمة عن الحوادث الآتية، كالإخبار عن قدوم المسافر غداً، وعن نزول الضيف يوم الجمعة، وعن وقوع الحرب بين السلاطين بعد شهر.

ولا شبهة في اتصف هذا القسم من الوعد بالصدق والكذب؛ فإنّها عبارة عن موافقة الخبر للواقع وعدم موافقته له من غير فرق بين أنواع الخبر، وهو واضح^(٩).

وحاصله: أنّ حقيقة الوعد تتحقق إما بالإخبار عن العزم على الوفاء بأمر فعلي، أو استقبالي، أو بإنشاء الإلتزام بكلامه الذي تلقط به.

لكن يرجع كلامه إلى بيان مصاديق الوعد في الخارج، لا توضيح حقيقته.

كما أنه عرف خلف الوعد بنقض ما التزم به وترك فعل ما وعده، قال قتيل^(١٠): أما المراد من خلفه فهو نقض ما التزم به وترك ما وعده وعدم إنهائه وإتمامه.

وعلى أي حال الوعد والعهد إذا كانا في ضمن عقد لازم فلا إشكال في وجوب الوفاء بهما، ويعبر عنه بالشرط. وحينئذٍ يوجب تخلفه خيار الفسخ. وهذا ليس محل الكلام هنا.

وإنما الكلام في الوعد والعهد الابتدائي – مستقلاً عن أي عقد ومعاملة –، وموضوع البحث في المقام إنما هو ما كان من هذين اللفظين في نصوص الكتاب والسنة؛ بمعنى ما ينبغي من القول الحفاظ عليه والوفاء به، ولا ينبغي نقضه وخلفه، كما يقال: خلف الوعد، ونقض العهد، وإنجاز الوعد، والوفاء بالعهد. فاتضح بهذا البيان محل البحث في المقام.

وإنما مجيء لفظ العهد بمعنى عقد النّمة أو عقد المهادة مع الكفار في كلمات الفقهاء وإطلاقه على ذلك في اصطلاحهم لا يوجب ظهوره في هذا المعنى في نصوص الكتاب والسنة عند الإطلاق وعدم القرينة، فضلاً عما لو كانت القرينة على إرادة الوعد منه أو إرادة خلف الوعد من نقض العهد.

وإنما كلام أبي هلال، من كون لفظ العهد ما كان من الوعد متضمناً للشرط، فهو – مضافاً إلى تفردّه في ذلك من بين أهل اللغة – راجع إلى الخصوصيات المحوظة في مقام الاستعمال أحياناً لا مطلقاً، ولا إلى الأخذ في مفهومه.

والحاصل: أن لفظ الوعد والعهد عند الإطلاق في نصوص الكتاب والسنة – من دون قرينة – ظاهرٌ في معناه الحقيقي بمقتضى أصلّة الحقيقة، وهو إبراز الإلتزام بفعل

وجوب الوفاء بالعهد وحرمة خلف الوعد

وقرار الإتيان به مع شخص مطلقاً، سواء كان ابتداءً أو في ضمن عقدٍ، فيعبر عنه حينئذٍ بالشرط. فليس الشرط داخلاً في مفهوم العهد، بل من خصوصيات بعض أفراده.

أدلة وجوب الوفاء بالعهد وحرمة خلف الوعد:

قد استدلّ لوجوب الوفاء بالعهد والوعد وحرمة نقض العهد خلف الوعد. بالعقل والكتاب والسنّة.

أمّا العقل: فالوجه في الاستدلال به حكمه بقبح خلف الوعد ونقض العهد؛ لحكمه بقبح الكذب والظلم، بلا ريب ولا إشكال.

وفيه: أنّه ليس كُلّ ما حكم العقل بقبحه يحکم باستحقاق العقوبة عليه كحكمه بقبح كثير من المرجوحات من الأفعال والأقوال مع عدم حكمه باستحقاق العقوبة على فعله. كما أنّ حكمه بحسن أيّ فعل أو قول لا يُلزم حكمه بلزمته واستحقاق عقوبة تاركه، كحكمه بحسن إكرام الضيف والإِنفاق إلى الفقراء، وإدخال السرور في قلوب العباد. وحكم العقل بقبح نقض العهد وخلف الوعد وحسن الوفاء بهما وإن كان مما لا ريب فيه، إلاّ أنّ حكمه بحرمة خلفهما ووجوب الوفاء بهما غير معلوم، إلاّ إذا تضمن النقض والخلف ضرراً وغريزاً على الموعود له، فيحکم بتداركه.

وأمّا الكتاب: فمن الآيات التي يمكن الاستدلال بها في المقام قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسُؤُلًا﴾^(١)؛ بتقرير أنّه يشمل بإطلاقه الاستغرافي - بدلاً (أي)

الاستغرافية - العهد الابتدائي، بل التحقيق دلالته على ذلك بالعموم لوضع (أى) للاستغراف، كما حَقَّقْنا ذلك في مباحثنا الأصولية وفقاً لشيخ الطائفة، خلافاً للمحقق صاحب الشرائع.

ودعوى انصراف (العهد) في هذه الآية إلى خصوص الشرط الواقع في ضمن العقد لا شاهد له.

كما أَنَّ دعوى انصرافه إلى عهد الله - بمعنى مطلق أحكام الدين، أو عهد الله في خصوص مال اليتيم المذكور في الفقرة السابقة - لا وجه لها؛ نظراً إلى ذكر هذه الفقرة في عدد سائر الفقرات، وكونها مستقلة عمّا قبلها وبعدها من الفقرات، وإلى تضمن كل منها حكماً على حدة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْهُلُوا أُولَادَكُمْ...﴾، و﴿وَلَا تَقْرِبُوا الزَّنْجِ...﴾ و﴿وَلَا تَقْرِبُوا مَالَ الْيَتَمِ...﴾، و﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ...﴾، و﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ﴾، و﴿وَلَا تَنْهُلُوا مَالَ الْيَتَمِ...﴾، و﴿وَلَا تَمْسِ فِي الْأَرْضِ مَرَحاً﴾^(١٢)؛ فإنَّ كُلَّ واحد من هذه الفقرات يتضمن حكماً مستقلاً، فلا تصلح للقرنية على صرف هذه الفقرة عن ظاهرها.

وقد أناط الشيخ الأعظم ظهور هذه الآية في وجوب الوفاء بالوعد بالبناء على شمول العهد للوعد؛ حيث قال: «في ما يظهر منه وجوب الوفاء بالوعد، مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَكُولُوا مَا لَا تَنْعَلُونَ﴾^(١٣)، وقوله: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ...﴾^(١٤)؛ بناءً على شموله للوعد»^(١٥).

وجوب الوفاء بالعهد وحرمة خلف الوعد

وقد فسر في تفسير علي بن إبراهيم بقوله: «قوله: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ﴾ يعني إذا عاهدت انساناً فأوف له. ﴿إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْتُحْلَمْ﴾^(١٦)؛ يعني يوم القيمة»^(١٧).

وهذا المعنى - الذي فسر به علي بن إبراهيم - هو الموافق لحقيقة معنى العهد، وتساعده أصلحة الحقيقة عند الشك في المراد، ويُدفع به احتمال إرادة خصوص الشرط الواقع في ضمن العقد.

وما ورد في بعض النصوص المفسرة للأية بذلك - مضافاً إلى ضعف سنته - إنما يكون في مقام بيان المصداق.

وروى الفييض في تفسير هذه الآية عن الصدوق في الحصول عن الصادق عليه السلام: «ثلاث لم يجعل الله لأحد من الناس فيهن رخصة، وعد منها الوفاء بالعهد»^(١٨).

وقال العلامة الطباطبائي في تفسيره: «والآية تشمل العهد الفردي الذي يعاهد به الفرد الفرد، مثل غالب الآيات المادحة للوفاء بالعهد والذامة لنقضه كما تشمل العهد الاجتماعي الدائر بين قوم وقوم وأمة وأمة، بل الوفاء به في نظر الدين أهم منه بالعهد الفردي؛ لأن العهد عنده أتم والبلية في نقضه أعم»^(١٩).

والحاصل: أنه لا ريب في شمول الآية للعهد الابتدائي غير الواقع في ضمن العقد؛ إما بالعموم أو بالإطلاق. ولا مقيد أو مخصوص له من النصوص، مع جريان أصلحة الحقيقة.

وَمَا قَالَهُ أَبُو هَلَالٌ فِي الْفَرْقِ بَيْنِ الْعَهْدِ وَالْوَعْدِ إِنْ كَانَ صَحِيحًا، لَكِنَّهُ لَيْسَ دَاخِلًا
فِي الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ، بَلِ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا فِي اسْتِعْمَالِ لِفْظِ الْعَهْدِ وَالْوَعْدِ، فَقَدْ يُسْتَعْمَلُ لِفْظُ
الْعَهْدِ فِي مَا لَا يُسْتَعْمَلُ فِيهِ لِفْظُ الْوَعْدِ.

وَمِنَ الْآيَاتِ الْمُسْتَدَلُّ بِهَا لِذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا
تَفْعَلُونَ﴾^(٢٠)، كَمَا سَبَقَ آنَفًا اسْتِدْلَالُ الشِّيخِ الْأَعْظَمِ بِهَذِهِ الْآيَةِ.

وَقَدْ فَسَرَ الْمَحْقُقُ الْأَرْدَبِيلِيُّ هَذِهِ الْآيَةَ بِحَرْمَةِ خَلْفِ الْوَعْدِ وَجُوبِ الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ،
حِيثُ قَالَ: (يَكُونُ الْمَرَادُ: النَّهِيُّ عَنْ قَوْلِ لَعْمَلٍ لَا يَعْمَلُهُ يَعْنِي؛ يَعْدُ بِشَيْءٍ وَفِي نَفْسِهِ
عَدْمُهُ، فَيَدِلُّ عَلَى تَحْرِيمِ خَلْفِ الْوَعْدِ حِينَئِذٍ لَا مُطْلَقاً، مَعَ احْتِمَالِ الإِطْلَاقِ، فَتَأْمُلُ،
أَعَاذُنَا اللَّهُ وَإِيَّاكُمْ عَنْهُ، وَوَقَنَا لِلْعِلْمِ وَالْقَوْلِ وَالْعَمَلِ)^(٢١).

وَأَيْضًاً اسْتَظَهَرَ الشِّيخُ الْأَنْصَارِيُّ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ النَّهِيِّ عَنِ الْوَعْدِ مَعَ إِضْمَارِ عَدْمِ
الْوَفَاءِ؛ حِيثُ قَالَ: «وَقَوْلُهُ ﴿لَا يَعْدَنَ أَحَدُكُمْ صَبَيْةً ثُمَّ لَا يَفِي لَهُ﴾ لَا بَدَّ أَنْ يُرَادَ بِهِ
النَّهِيُّ عَنِ الْوَعْدِ مَعَ إِضْمَارِ عَدْمِ الْوَفَاءِ، وَهُوَ الْمَرَادُ ظَاهِرًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ
الَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾^(٢٢).

وَلَكِنَّ السِّيدِ الْخُوَيْيِّ - بَعْدَ الإِشَارَةِ إِلَى اسْتِدْلَالِ بَعْضِ بَهْذِهِ الْآيَةِ بِحَرْمَةِ خَلْفِ الْوَعْدِ
- أَشْكَلَ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ: «وَفِيهِ: أَنَّ الْآيَةَ أَجْنبِيَّةٌ عَنْ حَرْمَةِ مُخَالَفَةِ الْوَعْدِ؛ فَإِنَّهَا راجِعَةٌ إِلَى
ذَمِّ الْقَوْلِ بِغَيْرِ الْعَمَلِ»^(٢٤).

وجوب الوفاء بالعهد وحرمة خلف الوعد

وفيه: أن القول بما لا يُفعل صادق على خلف الوعد ونقض العهد عُرفاً، فلا مانع من شمول الآية لذلك، ولا سيما بعد تطبيق الإمام البيهقي هذه الآية على خلف الوعد في النص الصحيح، فيكون هذا الإشكال اجتهاداً في مقابل النص؛ وذلك لصحيحة هشام بن سالم، قال: «سمعت أبا عبد الله البيهقي يقول: عِدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له، فمن أخلف، فبُخلف الله بدأ، ولقته تعريض. وذلك قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾^(٢٥) (٢٦). ولا يخفى أن قوله البيهقي: «نذر لا كفارة له»؛ يعني: أن الوعد كالنذر في وجوب الوفاء، إلا أنه لا يجب الكفار فيه. ومنها: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَاهَدُوهُمْ رَاعُونَ﴾^(٢٧).

وجه الدلالة: أولاً: ذكر الوفاء بالعهد من القيود والأوصاف الدخيلة في فلاح الإنسان؛ لتصديره بقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾^(٢٨). وثانياً: لذكره في عداد أداء الأمانة وغيره من واجبات الشريعة.

مناقشة:

ولكن في دلالته على وجوب الوفاء وحرمة الخلف والنقض إشكال؛ إذ لا ملازمة بين الدخل في الفلاح وبين الوجوب؛ لأن من المندوبات أيضاً ما يكون دخيلاً في الفلاح، بل المقام المحمود والجاه العظيم عند الله والتقرُّب إليه تعالى وابتغاء رضوانه، كالنوافل اليومية والليلية والإحسان إلى الفقراء ووجوه الصدقات والخيرات والمبررات الداخلة في قوله: «وسارعوا إلى مغفرة من ربكم»^(٢٩).

آية الله الشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

وكذلك الكلام في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾^(٣٠)؛ لأنّ توصيف المؤمنين بأوصاف لا يدلّ على وجوب الاتصاف بها.

الاستدلال بنصوص أهل الكتاب

وقد دلت نصوص على وجوب الوفاء بالعهد وحرمة خلف الوعد، وهي:

١- صحيحة هشام السابقة آنفًا^(٣١).

٢- صحيحة شعيب العرقوفي، قال: «قال رسول الله ﷺ: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليف إدا وعد»^(٣٢).

٣- ما رواه في الخصال بسنده الصحيح عن ابن أبي عمير، عن الحسين بن مصعب الهمداني، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ثلاثة لا عذر لأحد فيها: أداء الأمانة إلى البر والفاجر، والوفاء بالعهد للبر والفاجر، وبر الوالدين برّين كانوا أو فاجرين»^(٣٣).

٤- ما رواه أيضًا في الخصال بسنده الصحيح عن عنبرة بن مصعب، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ثلاط لم يجعل الله لأحد من الناس فيهن رخصة - إلى قوله: وفاء بالعهد للبر والفاجر...»^(٣٤). ورواه أيضًا الكليني في الكافي بنفس السندي المزبور^(٣٥).

ولم يرد في عنبرة ذم، بل بعض الروايات يدلّ على عناد الإمام عليه السلام به، وإن قيل إنه كان ناووسياً أو واقفياً، وله روايات كثيرة، ونقل عنه الأجلاء.

٥- صحيحة عبد العظيم الحسني عن أبي جعفر الثافني، عن موسى بن جعفر عليه السلام - في حديث - قال: «أكبر الكبائر الإشراك بالله - إلى أن قال - ومنها:... نقض العهد»^(٣٦).

وجوب الوفاء بالعهد وحرمة خلف الوعد

لا إشكال في تمامية هذه النصوص سندًا ودلالةً على المطلوب. والنصوص الواردة في الأمر بالوفاء بالعهد والوعد ومنع نقض العهد وخلف الوعد كثيرة بأضعاف ما ذكرناه، ولكن اكتفينا بذكر هذه النصوص؛ لتماميتها سندًا ودلالةً على المطلوب. والمتفاهم العُرفي من العهد والوعد واحد وإن يظهر من بعض أهل اللغة أنَّ العهد التزامٌ بين الطرفين والوعد التزام من طرف واحد.

تنقیح کلمات الأصحاب في جواز خلف الوعد:

أمّا أدلة المجوزين لخلف الوعد والنافيين لحرمة نقض العهد فعمدتها: الشهرة الفتوائية وسيرة المشرّعة.

أمّا الشهرة فقد تُسبِّب إلى الأصحاب أنَّهم لم يُفْتوِوا بحرمة نقض العهد الابتدائي ولا خلف الوعد، بل حكموا بكراهة ذلك.

قال الشيخ الأنباري - بعد نقل نصوص المقام -: « وهذه الأخبار وإن دلت بظاهرها على وجوب الوفاء، لكن قيل: إنَّ الظاهر إطابق كلمات الأصحاب عدا قليل من متأخري المتأخرین على عدم الوجوب، كما يظهر من اتفاقهم على عدم وجوب الوفاء بالشرط الغير المشترط في عقد لازم، وما دلَّ من الأخبار على جواز نقض اليمين إذا كان - أو صار - ترك ما حلف عليه راجحاً»^(٣٧).

يُستفاد من كلامه: أولاً: أنَّ نسبة عدم القول بوجوب وفاء العهد وحرمة نقض العهد وخلف الوعد إلى الأصحاب إلا من متأخري المتأخرین ليس نظره الشريف؛

حيث نسب ذلك إلى قائل مجهول. لكن أيد ذلك باتفاق الأصحاب وعدم وجوب الوفاء بالشرط الواقع في غير العقد اللازم.

ولكن في تأييده بذلك نظرٌ؛ إذ الشرط غير العهد والوعد الابتدائي؛ فإنَّهما حقيقةتان متغايرتان، بل الشرط خارج عن حقيقة الوعد قطعاً، كما هو واضح، فالقياس مع الفارق.

كما أنَّ جواز نقض اليمين - إذا كان أوصار ترك فعله راجحاً - لا يربط له بالوفاء بالعهد والوعد لو خلّي وطبعه مع قطع النظر عن عروض العنوان الراجح على النقض.

وقد يستدلُّ لذلك بإجماع الفقهاء على نفي وجوب الوفاء وحرمة خلف الوعد الابتدائي.

وفيه: أنَّ الإجماع لم يرد في كلمات من دأبه دعوى الإجماع ونفي الخلاف، كشيخ الطائفة، وصاحب الجوادر والحدائق، وكثيرٍ من الأصحاب، بل نسبة الشيخ إلى قائل مجهول.

وأمّا قوله تعالى: «لا يُؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم»^(٣٨) فلا يربط له بالوعد والعد بالداعي العقلائي في الأمور المشروعة، كما هو واضح.

ولكن السيد الخوئي - بعد الإذعان بكثرة الروايات الدالة على حرمة خلف الوعد وتمامية دلالتها - قال:

وجوب الوفاء بالعهد وحرمة خلف الوعد

«ومع ذلك كله فقد أفتوا باستحباب الوفاء به وكراهة مخالفته حتى المحدثين منهم - أصحابي الوسائل والمستدرك وغيرهما -، مع جمودهم على ظهور الروايات، وذلك يدلنا على أنهم اطّلعوا في هذه الروايات على قرينة الاستحباب، فأعرضوا عن ظاهرها. ولتكن قد حَقَّقْنَا في علم الأصول أن إعراض المشهور عن العمل بالرواية الصحيحة لا يُوجب وهنها، كما أنّ عملهم بالرواية الضعيفة لا يُوجب اعتبارها، إلا إذا رجع إعراضهم إلى تضييف الرواية، ورجع عملهم إلى توثيقها. وإنْ فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الروايات المذكورة على كثرتها وحملها على الاستحباب»^(٣٩).

وقد أذعن صاحب الحدائق بأن القول بوجوب الوفاء بالوعد قويٌّ؛ حيث إنَّه استدرك عدم وجوب الوفاء بالشرط الواقع في غير ضمن العقد بقوله: «إلا أن يُقال: بوجوب الوفاء بالوعد، كما دلَّ عليه ظاهر القرآن، ويدلَّ عليه أيضًا بعض الأخبار، وإليه جنح بعض مشايخنا المتأخرين، وهو قويٌّ»^(٤٠).

أمّا فتوى المشهور فلا تصلح للدليلية على رفع اليد عن مدلول هذه النصوص المستفيضة الواضحة في دلالتها. كيف وإنَّ الشهرة الفتoriaة في نفسها ليست بحجَّةٍ إذا لم يكن في مقابلتها نصٌّ، فكيف تكون حجَّةً إذا كانت في مقابلتها نصوص مستفيضة واضحة الدلالة؟! من أجل ذلك لم يجرئ السيد الخوئي على الفتوى بالجواز؛ حيث إنَّه في ختام البحث عن ذلك قال: «ومع ذلك كله فرفع اليد عن ظهور الروايات وحملها على الاستحباب يحتاج إلى الجرأة، والأوفق بالاحتياط هو الوفاء بالوعد»^(٤١).

وقد نسب صاحب الجواهر عدم وجوب الوفاء بالوعد إلى الأصحاب من غير جزم بقوله: «على ما يظهر» ، من غير دعوى الإجماع على ذلك، بل استظهر من بعض الآيات والأخبار وجوب الوفاء بالوعد؛ حيث إنه - بعد نفي ترتيب الأثر على ما شُك في كونه إقراراً من القول أو الفعل؛ تمسّكاً بأصل البرائة، وإنكار وجود الدليل على ترتيب الأثر عليه - علل إنكاره بقوله: «إذ الأصحاب لم يقولوا بوجوب الوفاء بالوعد على ما يظهر وإن كان ظاهر بعض الآيات والأخبار وجوب الوفاء بالوعد»^(٤٢). مع أنّ دأبه دعوى الإجماع في مثل هذه المسائل المهمّة، فلو كان هناك إجماع بين الأصحاب لذكره.

وفي موضع آخر: أناظر عدم نفوذ الإقرار المعلق بعدم وجوب الوفاء بالوعد بقوله: «ليس هو من الملزِمات الشرعية؛ بناءً على عدم وجوب الوفاء بالوعد»^(٤٣). وهذا التعبير منه يُشعر بعدم كون نفي وجوب الوفاء بالعهد قطعياً.

وقد استدلّ السيد البزدي لوجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد بعموم أدلة الوفاء بالوعد بقوله: «وأيضاً يشمله عموم ما دلّ على وجوب الوفاء بالوعد؛ إذ يصدق عليه الوعدحقيقة... ودعوى أن الوفاء بالوعد غير واجب عند هم ولا يمكن الاستدلال بالأخبار المشار إليه. مدفوعة أولاً: بمنع عدم الوجوب؛ فإنّ ظاهرها الوجوب. وقد نُقل عن جماعة الفتاوى به»^(٤٤).

وممّن يظهر منه حرمة خلف الوعد المحقق الأردني؛ حيث إنّه عدّ خلف الوعد من المحرمات القادحة في العدالة، بقوله: «ويفهم من الأخبار... تحريم أمور لم يَعدُوها، والظاهر أنّها مخلة بالعدالة:... منها خلف الوعد»^(٤٥).

وجوب الوفاء بالعهد وحرمة خلف الوعد

نقل عنه ذلك في الجواهر^(٤٦) مؤذناً بأنه لم يعلم حرمة خلف الوعد؛ حيث إنه - بعد إحصاء ما ذكره الأردبيلي من قوادح العدالة -، قال: «إلى غير ذلك مما لم يشبع الكلام فيه الأصحاب، وإنما ذكر الكلام فيه مفصلاً في كتب الأخلاق للعامة والخاصة».

ولكن من المعلوم كون جملة من ذلك إنما هو بيان تفاوت مراتب الناس في درجاتهم، وأن جامع ذلك هو الفرد الكامل، لأن المراد انتفاء وصف العدالة منه إلا في ما عُلم حرمتها من الكذب والظلم والغيبة ونحوها، والله العالم»^(٤٧).

ومنهم المحقق النراقي؛ حيث قال: «وقد صرّح جماعة بوجوب الوفاء بالوعد مطلقاً، وجعلوا الخلف معصية، ولا شك أن كلّ ما يلتزم به وعد»^(٤٨).

وعلى أي حال لا إجماع في البين؛ إذ لم يدع الإجماع في المسألة واحداً ممن دأبه دعوى الإجماع من القدماء والمؤخرين كشيخ الطائفة والخليلين والمحققين والشهيدين وصاحبى الحدائق والجواهر والشيخ الأعظم، بل نسب نفي الخلاف إلى قائل مجهمول، بل عرفت ذهاب جماعة من الأصحاب إلى وجوب الوفاء بالوعد وحرمة خلفه. نعم، لا يمكن إنكار شهرة عدم وجوب الوفاء وجواز الخلف بينهم.

٣- الاستدلال على جواز خلف الوعد بسيرة المترسّعة:

أما السيرة فقد ادعى السيد الخوئي قيام سيرة المترسّعة على جواز خلف الوعد، بل ادعى قطعية هذه السيرة، وجعلها قرينة على حمل ما ورد من الأمر بالوفاء على الاستحباب وما ورد من النهي عن النقض على الكراهة؛ حيث قال: «فهذه السيرة

القطعية تكون قرينة على حمل الأخبار المذكورة على استحباب الوفاء بالوعد، وكرامة
الخالفة»^(٤٩).

ويرد عليه:

أولاً: أن إحراز استقرار هذه السيرة مشكل جدًا من المبالغين بالدين، فضلاً عن دعوى قطعيتها، بل الذي نشاهده منهم تقبیح خلف الوعد واتهام مخلف الوعد ونافض العهد بعدم المبالاة في دینه.

وثانياً: بعض نصوص المقام صريح في الحرمة، وغير قابل للحمل على الاستحباب كقوله ﷺ: «فمن أخلف فبخلف الله بدأ، وذلك قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبَرَ مَقْتَنًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾^(٥٠) في صحيحه هشام^(٥١)؛ إذ طبق الإمام عليه السلام الآية على خلف الوعد. ألهل ترى كون قوله تعالى: ﴿كَبَرَ مَقْتَنًا عِنْدَ اللَّهِ﴾ مناسباً للتوعيد والتهديد على فعل مكروه أو ترك مندوب؟!

ومجرد استبعاد ذلك في أذهان عُرف المتشرّعة لا يصلح لرفع اليد عن صريح هذه النصوص، ولا لتأويلها عن ظاهرها.

ومن قبيل ذلك: قوله عليه السلام: «لا عذر لأحد» ، وقوله عليه السلام: «لم يجعل الله لأحد من الناس فيهنّ رُخصة» في خبر أبي مصعب.

بل في صحيح عبد العظيم عَد الإمام عليه السلام نقض العهد من قبيل الكبائر، فكيف يمكن حمله على الكراهة؟!.

مقتضى التحقيق في نهاية الشوط:

مقتضى التحقيق في نهاية الشوط: عدم جواز نقض العهد وخلف الوعد؛ وذلك:

أولاً: لدلالة النص الصحيح على تطبيق قوله تعالى: «كَبِرْ مُقْتَلٌ...» على خلف الوعد.

وثانياً: لدلالة قوله تعالى: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا»؛ وذلك لا لظهور الأمر حتى يمكن حمله على الاستحباب، بل إنما لقوله: «إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا»؛ إذ لا يُسأل يوم القيمة عن الحكم غير الإلزامي الجائز تركه.

ولفظ «الْعَهْد» بدلالة (أول) الاستغرافية يشمل بعمومه أو إطلاقه مطلق العهود ابتدائياً كان أو ضمن العقد اللازم.

وثالثاً: لصراحة صحيحة عبد العظيم في كون نقض العهد من الكبائر.

ودعوى انصراف العهد في هذه الصحيبة إلى الشرط الواقع في ضمن العقد اللازم، لا شاهد لها، بل لا مناص من دفع احتمال ذلك بأصلالة الحقيقة. وقد عرفت معناه الحقيقي في بداية البحث.

وأماماً الإجماع على الجواز فلم يتقوه به أحدٌ من الأصحاب.

ولا يخفى أنّ عنوان العهد والوعد من قبيل العناوين العُرفية المحضة المأخوذة في الخطابات الشرعية بمعناها اللغوي العُرفي. وعليه، فكلّ مقاولة وقرار وأيّ تناول وتبانٍ مع شخص - أطلق عليه عند أهل العُرف عنوان العهد والوعد - يجب الوفاء به ويجرم نقضه.

ولا فرق بين كون طرف الوعد بالغاً أو غير بالغ، بل يكفي كونه مميزاً؛ لإطلاقات نصوص المقام من هذه الجهة.

ويؤيد ذلك خبر الحارث الأعور، عن علي عليهما السلام قال: «لا يصلح من الكذب جد ولا هزل، ولا أن بعد أحدهم صبيّة ثم لا يفي لها؛ إن الكذب يهدي إلى الفجور، والفجور يهدي إلى النار، وما يزال أحدكم يكذب حتى يُقال: كذب وفجر، وما يزال أحدكم يكذب حتى لا يُقي موضع إبرة صدقٍ، فيُسمى عند الله كذاباً»^{٥٢}.

وأمّا وجه الدلالة، فليس ظهور قوله عليهما السلام «ولا أن يعد» - حتى يُقال: إنه عطف على قوله: «لا يصلح...» الظاهر في نفي الرجحان والصلاحية لا نفي الجواز، فلا يدلّ على الحرمة، بل وجهها أن الإمام عليهما السلام جعل خلف الوعد في حكم الكذب من حيث الحرمة، كما أذعن بذلك الشيخ الأعظم - بعد ذكر هذا الخبر - بقوله: «وإن إطلاق الكذب عليه في الرواية؛ لكونه في حكمه من حيث الحرمة، أو لأن الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل، كما أن سائر الإنشاءات كذلك؛ ولذا ذكر بعض الأساطين: أن الكذب وإن كان من صفات الخبر، إلا أن حكمه يجري في الإنماء المنبع عنه»^{٥٣}.

نعم، يعتبر في متعلق الوعد والعهد أن يكون من الأمور المهمة المعنى بها، دون الأمور الحقيقة الجزئية غير المعنى بها؛ لأنصراف نصوص المقام عن الثاني، ولإمكان إحراز سيرة المترسّعة على الجواز في الأشياء الحقيقة غير المهمة في نظرهم.

والمرجع في تشخيص حد الاهتمام ومصاديق ذلك هو العُرف العام إلا أن يثبت بدليل شرعي أهمية مورد فهو المتبّع وإن لم ير أهل العُرف أهمية له.

وجوب الوفاء بالعهد وحرمة خلف الوعد

وأماماً مجرد تضييع الوقت بخلف الوعد فلعله ليس بمثابة يُوجب الحرمة.

والعبارات الصريحة فيهما؛ كقولك: وعدتك، واعدتك، واعدنا، تواعدنا، عاهدتكم، عاهدنا، تعاهدنا، قررنا ونحو ذلك من مترادفاتها.

وعند الشك في صدق الوعد والعقد - ولو لأجل قلة أهميته - لا يثبت وجوب الوفاء ولا حرمة النقض؛ لعدم تكفل الخطابات الشرعية والقانونية - الملقة على سبيل القضايا الحقيقية - لإثبات موضوعاتها، كما فُرِّر ذلك في محله.

أهم نتائج البحث:

١ـ العهد في اللغة وارتكاز أهل العُرف التقاء الإلتزامين، أو إبراز البناء على الاحتفاظ بالإلتزام بين الطرفين. والوعد إبراز الإلتزام بفعل من طرف واحد، بلا فرق بين كون الطرف أو الطرفين شخصاً واحداً أو جماعة. وكل من العهد والوعد تارة: يكون في ضمن عقد، وأخرى: مستقلاً. ويظهر من أبي هلال أن العهد وعد خاص، وهو المقرن منه بشرط. وليس الكلام هنا في العهد والوعد ضمن العقد، بل إنما الكلام في الابتدائي المستقل منهما.

٢ـ رد الاستدلال على وجوب الوفاء بالعهد وحرمة خلف الوعد بحكم العقل بقبح نقض العهد وخلف الوعد.

آية الله الشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

٣- إمكان الاستدلال لوجوب الوفاء بالعهد وحرمة نقضه بالكتاب كقوله تعالى:

﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾، وبقوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾.

٤- دلالة نصوص صحيحة من السنة بالظهور الواضح - بل بالصراحة - على وجوب الوفاء بالعهد وحرمة تخلف الوعد، بل على كون نقض العهد من الكبائر.

٥- مقتضى التحقيق في نهاية الشوط وجوب الوفاء بالعهد وحرمة خلف الوعد في الأمور المهمة المعنى بها عند أهل العُرف بدلالة نصوص الكتاب والسنة المستفيضة.

٦- عدم الفرق بين كون الطرف الموعود بالغاً أو غير بالغ، بل يكفي كونه مميزاً.

٧- عدم تمامية أدلة المجوزين لخلف الوعد ورد الاستدلال بسيرة المتشرّعة على جواز نقض العهد بثلاثة وجوه.

٨- المرجع في تشخيص أهمية متعلق الوعد أهل العُرف، إلا أن يدلّ دليل خاص على اهتمام الشارع بما لا يهتمّ به أهل العُرف، فالمتّبع حينئذٍ نظر الشارع.

المஹامش

- (١) تهذيب اللغة (الأزهري) ١: ١٣٦ - ١٣٥.
- (٢) صحاح اللغة (الجوهرى) ٢: ٥١٥.
- (٣) انظر: كتاب العين (الخليل الفراهيدى) ١: ١٠٢.
- (٤) معجم مقاييس اللغة (ابن فارس) ٤: ١٦٧. وانظر: كتاب العين (الخليل الفراهيدى) ١: ١٠٣.
- (٥) معجم مقاييس اللغة (ابن فارس) ٦: ١٢٥.
- (٦) طه: ١١٥.
- (٧) معجم الفروق اللغوية (أبو هلال العسكري): ٣٧٩.
- (٨) المائدة: ١.
- (٩) مصباح الفقاهة (الخوئي) ٢: ٩٤ - ٩٥.
- (١٠) مصباح الفقاهة (الخوئي) ٢: ٩٥ - ٩٦.
- (١١) الإسراء: ٣٤.
- (١٢) الإسراء: ٣٦ - ٣١.
- (١٣) الصف: ٣.
- (١٤) الإسراء: ٣٤.
- (١٥) كتاب القضاء والشهادات (الشيخ الأنصاري) المطبوع ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٢: ٣٠٨.
- (١٦) الإسراء: ٣٤.
- (١٧) تفسير القمي (علي بن إبراهيم القمي) ٢: ١٩.
- (١٨) التفسير الصافي (الفیض الكاشانی) ٣: ١٩١.
- (١٩) تفسير الميزان (الطباطبائي) ٥: ١٥٩.

-
- (٢٠) الصفّ: ٣.
 - (٢١) زبدة البيان: ٣٥٩.
 - (٢٢) الصفّ: ٣.
 - (٢٣) كتاب القضاء والشهادات (الشيخ الأنصاري) المطبوع ضمن تراث الشيخ الأعظم ١٤: ٢٢ - ١٥.
 - (٢٤) مصباح الفقاهة (الخوئي) ٢: ٩٨.
 - (٢٥) الصفّ: ٣ - ٢.
 - (٢٦) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٢: ١٦٥، ب ١٠٩ من أبواب أحكام العشرة، ح ٣.
 - (٢٧) المؤمنون: ٨. المعراج: ٣٢.
 - (٢٨) المؤمنون: ١.
 - (٢٩) آل عمران: ١٣٣.
 - (٣٠) البقرة: ١٧٧.
 - (٣١) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٢: ١٦٥، ب ١٠٩ من أبواب أحكام العشرة، ح ٣.
 - (٣٢) المصدر السابق: ح ٢.
 - (٣٣) الخصال (الصدوق): ١٢٤ - ١٢٣، ح ١٨. ورواه في الكافي [الكافي (الكليني) ٥: ١٣٢، ح ١].
 - (٣٤) الخصال (الصدوق): ١٢٨، ح ١٢٩.
 - (٣٥) الكافي (الكليني) ٢: ١٦٢، ح ١٥.
 - (٣٦) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٢: ١٦٥، ب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ح ٢.
 - (٣٧) كتاب القضاء والشهادات (الشيخ الأنصاري) المطبوع ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٢: ٣٠٩.
 - (٣٨) البقرة: ٢٢٥. المائدة: ٨٩.
 - (٣٩) مصباح الفقاهة (الخوئي) ٢: ٩٨.
 - (٤٠) الحدائق الناضرة (البحرياني) ٢٠: ٩٩.

وجوب الوفاء بالعهد وحرمة خلف الوعد

-
- (٤١) مصباح الفقاهة (الخوئي) ٩٨: ٢.
 - (٤٢) جواهر الكلام (النجفي) ٣٥: ٦.
 - (٤٣) المصدر السابق: ٢٥ - ٢٦.
 - (٤٤) حاشية المكاسب (البيزدي) ١٩٧: ٢.
 - (٤٥) مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٣٥٢: ١٢.
 - (٤٦) جواهر الكلام (النجفي) ٤١: ٥٨.
 - (٤٧) المصدر السابق: ٦٠.
 - (٤٨) عوائد الأيام (النراقي) ٤٧.
 - (٤٩) مصباح الفقاهة (الخوئي) ٩٨: ٢.
 - (٥٠) الصف: ٢ - ٣.
 - (٥١) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٢: ١٦٥، ب ١٠٩ من أبواب أحكام العشرة، ح ٣.
 - (٥٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٢: ١٦٥، ب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، ح ٣.
 - (٥٣) كتاب المكاسب (الشيخ الأنصاري) ٢: ١٥.

قاعدة نفي السبيل

□ الشيخ عباس الزارعي السبزواري^(*)

خلاصة البحث:

بعد التعريف بتاريخ القاعدة وألفاظها انعقد البحث في ثلاثة جهات:
الأولى: في بيان مفادها، والثانية: في مستنداتها من الكتاب والسنة والإجماع
وسائر الأدلة، والثالثة: في تنبیهاتها الشاملة لتحديد طبيعتها الفقهية
وسائل خصائصها بيان حدودها ونطاقها، والرابعة: في بيان تطبيقاتها.

الكلمات المفتاحية:

القاعدة الفقهية، نفي السبيل، قاعدة نفي السبيل، علو المسلم، سيطرة الكافر

تاريخ القاعدة:

من جملة القواعد الفقهية التي لا تختص بباباً خاصاً من أبواب الفقه، بل أفتى
الفقهاء على طبقها في فروع كثيرة في مختلف أبواب الفقه هي القاعدة المشهورة
والمعروفة بـ(قاعدة نفي السبيل).

(*) أستاذ البحث الخارج في الحوزة العلمية في قم.

قاعدة نفي السبيل

والظاهر أنّ أول من عَبَر عن هذه القضية الكلية الفقهية بالقاعدة هو صاحب الجواهر، إلّا أنه عَبَر عنها بـ(قاعدة الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه)^(١).

وأول من عَبَر عنها بـ(قاعدة نفي السبيل للكافر على المسلم) وفتح باب البحث عنها مستقلاً هو المحقق المراغني في العناوين^(٢).

ألفاظ القاعدة:

ثم إنّه يُعبّر عن هذه القاعدة في كلمات الفقهاء بعبارات مختلفة، وهي ما يلي:

١. قاعدة نفي السبيل^(٣).

٢. قاعدة نفي السبيل للكافر على المسلم^(٤).

٣. قاعدة نفي السبيل للكافرين على المسلمين^(٥).

٤. قاعدة نفي سلطنة الكافر على المسلم^(٦).

٥. قاعدة نفي السبيل وعلو الإسلام^(٧).

٦. قاعدة الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه^(٨).

٧. قاعدة علو الإسلام^(٩).

ويصحّ التعبير عنها أيضًا بـ(قاعدة لا سبيل للكافر على المسلم) أو (قاعدة لا سبيل) نظير قاعدة لا حرج.

تبويب جهات البحث:

وكيف كان فالتحقيق حول هذه القاعدة يقتضي البحث عن جهات:

الجهة الأولى: في بيان مفادها

القاعدة عندنا نظير قاعدة (لا حرج) المستفادة من قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١٠)، وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١١)؛ فإنّ قاعدة (لا سبيل) أو (نفي السبيل) أيضاً لم يرد نصّها في آية أو رواية، بل تستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^(١٢)، كما سيأتي تقريب الاستدلال به إن شاء الله تعالى.

ولا بدّ في بيان مفادها من بسط الكلام في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في بيان مفردات القاعدة

والقاعدة على التعبير عنها بما اشتهرت بين الفقهاء من قولهم: (نفي السبيل) أو قولنا: (لا سبيل) انطوت على كلمتين:

ـ (لا) أو (نفي):

إنّ كلمة (لا) أو (النفي) هنا عبارة أخرى عن الكلمة ﴿لَنْ﴾ التي وردت في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، فمعناها واضح، وأمام المراد الجدي منها فسيأتي ذيل المرحلة الثانية إن شاء الله تعالى.

٦-(السبيل):

السبيل في اللُّغة هو الطريق وما وضح منه، كما في لسان العرب^(١٣) والقاموس^(١٤)، وقال الفيومي في المصاحف: (السبيل: الطريق)^(١٥). وفي النهاية لابن الأثير: (فالسبيل في الأصل: الطريق، ويُذَكَّر ويوئَسْت)^(١٦).

وفي المفردات للراغب: (السبيل: الطريق الذي فيه سهولة)^(١٧).

وذكر أهل التفسير أن لفظ (السبيل) استعمل في القرآن الكريم في معان:

أحدها: الطريق، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾^(١٨)، وقوله تعالى: ﴿عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءً السَّبِيل﴾^(١٩).

وثانيها: الطاعة، كقوله تعالى: ﴿وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٢٠)، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٢١).

وثالثها: البلاغ، كقوله تعالى: ﴿وَكِلَّهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢٢).

ورابعها: المخرج، كقوله تعالى: ﴿أُوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾^(٢٣).

وخامسها: المسلوك، كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتاً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾^(٢٤).

وسادسها: العِلَل، كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَطَعْنُكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾^(٢٥)، أي: لا تعلل عليها بعد الطاعة فتكلفها أن تحببك.

وسابعها: الدين، كقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبَعُ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢٦).

و ثامنها: الإثم، كقوله تعالى: ﴿قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمَّيْمِينَ سَبِيلٌ﴾^(٢٧).

وتاسعها: العداون، كقوله تعالى: ﴿فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ * إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ﴾^(٢٨).

لكن الظاهر: أن لفظ السبيل في هذه الموارد كلها لم يستعمل إلا في ما يمتد ويرسل، وهو المعبر عنه بالطريق، غاية الأمر أنه يختلف ما يقع به أو عليه الطريق، فقد يكون طاعة الله تعالى، وقد يكون الدين، وقد يكون الإثم، وقد يكون السلطة على الغير، وهكذا.

المرحلة الثانية: في مفad الهيئة التركيبية

قد عرفت أن قاعدة نفي السبيل لم يرد نصها في آية ولا رواية، بل تستفاد من قوله تعالى: ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، وهذه الآية الشريفة هل العمدة في الاستدلال على قاعدة نفي السبيل، وتدل على عدم جعل السبيل الضري للكافر على المؤمن عند الله تعالى، وهذا لا سترة ولا خفاء فيه.

ولا إشكال في أن المتفاهم منه بقرينة (اللام) في قوله: ﴿لِلْكَافِرِينَ﴾ وقرينة ﴿عَلَى﴾ في قوله: ﴿عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ أن المراد من السبيل هاهنا هو السلطان والولاية الضرورية؛ فإن مساقه مساق قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ﴾^(٢٩) وقوله: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾^(٣٠) إلا أن في المقام نفي جعل السلطان، بخلافه في الآيتين الأخيرتين، حيث إنه نفي فيهما نفس سلطان إبليس على عباد الله.

وإنما الكلام في المراد من عدم جعل السلطان للكافر على المؤمنين عند الله تعالى.

فنقول: إنّه في المقام وجوه واحتمالات أربعة:

الاحتمال الأول: أنّ المراد من عدم جعل السلطان هو نفي جعل الحكم الذي يأتي من قبله السبيل، بمعنى: أنّ الشارع لم يشرع في شريعة الإسلام حكماً يقتضي سلطة الكفار وسيطرتهم على المؤمنين.

وهذا ما ذهب إليه صاحب العناوين، حيث قال - ذيل الاستدلال بما دلّ على وجوب التعظيم للشّعائر - : (هذا يدلّ على عدم مفعولية حكم يُوجّب تسلّط الكافر على المؤمن) ^(٣١) وقال - ذيل الاستدلال بالآية الشريفة - : (كلّ ما يكون سبيلاً لتسلّط الكافر على المسلم من الأمور السابقة فهو غير مجعل لله، وكلّ ما هو غير مجعل له فهو باطل) ^(٣٢).

وتبعه في ذلك السيد المحقق البجوردي؛ فإنّه قال: (المراد من الجعل المنفي فيها هو الجعل التشريعي، لا التكويني) ^(٣٣). ثمّ قال: (المراد من هذه القاعدة هو أنّه لم يجعل الله تبارك في التشريع الإسلامي حكماً يكون من ناحية ذلك الحكم سبيلاً وعلواً للكافر على المسلم) ^(٣٤).

واختاره أيضاً بعض أساتذتنا من الفقهاء المعاصرين، فقال: (إنّ المراد من الجعل المنفي هو الجعل التشريعي المرتبط بمقام الأحكام وتشريعها) ^(٣٥). ثمّ قال: - ذيل الاستدلال بحديث علوّ الإسلام - : (إنّ معناه: إنّ المسلم لم يجعل عليه حكم يوجب علوّ الكافر عليه، بل الأحكام المجنولة في الإسلام في ما يرجع إلى الأمور التي بين المسلمين والكافر كلّها مجنولة للمسلمين) ^(٣٦).

الاحتمال الثاني: أن المراد به نفي الحكم الذي يتعلّق بالموضوع الذي يقتضي ثبوته ولادة الكافر وسيطرته على المسلم، وإن لم يكن نفس الحكم موجباً لسلطته، فيكون من قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

الاحتمال الثالث: أن المراد به رفع الحكم الذي يُوجب سلطان الكافر على المسلم، بمعنى: أن الشارع وإن جعل ذاك الحكم للموضوع أولاً، ولكنّه يرفعه ثانياً.

الاحتمال الرابع: أن المراد به أن كلّ عمل كان في فعله أو تركه سلطانٌ للكافر على المسلم ليس ما جعله الشارع بعنوانه موضوعاً ومتعلقاً لحكم من الأحكام الشرعية التكليفية أو الوضعية. وبتعبير آخر: أن كلّ عمل كان موضوعاً لحكم إثباتي أو سلبي من الأحكام الشرعية في حالة عدم كونه موجباً لسلطة الكافر على المسلم ليس موضوعاً له عند الشارع إذا كان موجباً لسيطرة الكافر ولولاته على المسلم.

والمتعمّن من هذه الوجوه عندنا هو الوجه الآخر؛ لأنّه ما يقتضيه الأدلة، سيما ظاهر قوله تعالى: ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾.

والوجه في تعينه أن كلّ واحد من الوجوه المتقدّمة يكون على خلاف ظاهر الآية الشريفة، بخلاف الوجه الآخر.

وأمّا الوجوه الثلاثة المتقدّمة فيظهر وجه مخالفتها لظاهر الآية الشريفة مما ذكرناه في ذيل قاعدة (لا ضرر)^(٣٧) وقاعدة (لا حرج)^(٣٨) في الجزء الثامن من كتابنا (القواعد والفقهيّة في فقه الإمامية، فراجع)، فيتضح بالرجوع إلى ما مرّ هنا ما في إرادة هذه الوجوه الثلاثة من نفي السبيل المستفاد من قوله تعالى: ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ...﴾.

قاعدة نفي السبيل

فيتحصل: أن مفad قاعدة نفي السبيل أن كل عمل كان فعله أو تركه مستلزمًا للسلطة الضررية للكافر على المسلم ليس مما جعله الشارع بالعنوان الأولي موضوعاً ومتعلقاً لحكم من الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية، فينفي الحكم الشرعي في خصوص هذا العمل من حيث خروجه عن موضوع ذاك الحكم.

الجهة الثانية: في مستند القاعدة

وقد استدل بهذه القاعدة بأمور:

الدليل الأول: الكتاب العزيز

يستدل من القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^(٣٩).

تقريب الاستدلال: أن المراد من السبيل - بقرينة اللام في قوله: ﴿لِلْكَافِرِينَ﴾ وكلمة ﴿عَلَى﴾ في قوله: ﴿عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ - هو السلطنة والولاية، فيكون معناه: سبيل الغلبة والولاية والسلطة.

وحيث لا يعقل نفي جعل السلطة تكويناً وخارجًا؛ لما نشاهده بالوجودان من سلطنة الكفار على المسلمين في بلاد مختلفة قبل الإسلام وبعد ذلك إلى زماننا هذا، فلا مناص من أن يكون المراد نفي الجعل التشريعي، فيكون معناه: أن الله تعالى لم يجعل في الشريعة للكافرين على المؤمنين سلطنة.

الشيخ عباس الزارعي السبزواري

وحيث لم يكن تفسير عدم جعل السلطة بغير الوجه الرابع من الوجوه المحتملة المتقدمة خالياً عن المحدود فلا مناص من تفسيره بالوجه الرابع، فيكون معناه: أن الله تعالى لم يجعل العمل إذا كان مقتضياً لسيطرة الكافر على المسلم موضوعاً للأحكام الشرعية الثابتة له عند الله تعالى بعنوانه الأولي، أي: إذا لم يكن موجباً لسيطرته على المسلم، فيدل على أن العمل حينئذ لم يدخل في موضوع الحكم الشرعي وإن يصدق عليه ذاك الموضوع ظاهراً.

واستدلّ كثير من الفقهاء والعلماء بهذه الآية الشريفة لإثبات عدم ولایة الكفار على المسلمين، منهم: الشيخ في الخلاف^(٤٠) والمبسوط^(٤١)، وابن زهرة في الغنية^(٤٢)، والعلامة في المختلف^(٤٣) والتذكرة^(٤٤) ونهاية الإحکام^(٤٥)، وابن فهد في المهدب البارع^(٤٦)، والمحقق الثاني في جامع المقاصد^(٤٧)، والشهيد الثاني في المسالك^(٤٨)، والسيد في الرياض^(٤٩)، والشيخ النجفي في الجواهر^(٥٠)، وغيرهم.

واستدلّ بها الفقهاء من العامة أيضاً لنفي ولایة الكافر على المسلم، منهم: زكريّا الأنصاري في فتح الوهاب^(٥١)، والحجاوي في الإنقاذ^(٥٢)، والشربini في مغني المحتاج^(٥٣)، والكلاشاني في بدائع الصنائع^(٥٤)، وغيرهم.

مناقشة الاستدلال:

ومع ذلك كله فقد أُشكّل على الاستدلال بهذه الآية من وجوه:

أولاً: أن الآية أخص من المدعى؛ لأنها تدل على نفي السبيل للكافرين على المؤمنين، والمدعى نفي السبيل لهم على المسلمين، فيكون أخص من المدعى.

وفيه: أن لفظ **﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾** وما بمعناه - كقوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾** **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾** - في الاستعمالات القرآنية ينصرف إلى عموم المسلمين.

وثانياً: أن الآية الشريفة إنما تدل على نفي السبيل للكفار على المؤمنين في يوم القيمة، فتكون أجنبية عن القاعدة.

قال الطبرسي في مجمع البيان: (وقيل: لن يجعل لهم في الآخرة عليهم سبيلاً؛ لأنهم مذكور عقيب قوله: **﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾**، بين الله سبحانه أنه إن ثبت لهم سبيل على المؤمنين في الدنيا بالقتل والقهر والنها والأسر وغير ذلك من وجوه الغلبة فلن يجعل لهم يوم القيمة عليهم سبيلاً بحال) ^(٥٥).

وفي جامع البيان (للطبرى): حدثنا ابن وكيع، قال: حدثنا جرير، عن الأعمش، عن ذر، عن نسيع الحضرى، قال: كنت عند علي بن أبي طالب، فقال رجل: يا أمير المؤمنين أرأيت قول الله: **﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِكَافِرِيهِنَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾**، وهو يقاتلونا، فيظهرنون ويقتلون؟ قال له علي: ادنه. ثم قال: (فالله يحكم بينكم يوم القيمة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً يوم القيمة).

حدثنا الحسن بن حبيبي، قال: أخبرنا عبد الرزاق، أخبرنا الثوري، عن الأعمش، عن ذر، عن سعيد الكندي في قوله: **﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِكَافِرِيهِنَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾**.

الشيخ عباس الزارعي السبزواري

قال: جاء رجل إلى علي بن أبي طالب، فقال: كيف هذه الآية: ﴿وَكَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾؟ قال: فقال علي: ادْعُه، (فالله يحكم بينكم يوم القيمة ولن يجعل الله يوم القيمة للكافرين على المؤمنين سبيلاً) ^(٥٦).

وفيه: أن وقوع قوله: ﴿وَكَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ...﴾ عقیب قوله: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ لا يصلح للقرینية على تقیده بيوم القيمة. وعن ابن العربي: (أن إرادة نفي السبيل في يوم القيمة ضعيفة؛ لعدم فائدة الخبر فيه، وإن أوهم صدر الكلام معناه؛ لقوله تعالى: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾، فأخر الحكم إلى يوم القيمة وجعل الأمر في الدنيا دولاً تغلب الكفار تارةً وتغلب أخرى، بما رأى من الحكمة وسبق من الكلمة. ثم قال: ﴿وَكَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، فتوهم من توهم أن آخر الكلام يرجع إلى أوله، وذلك يسقط فائدة؛ إذ يكون تكراراً) ^(٥٧).

وأمام الروايات: فلا تصلح للاستدلال؛ لضعف أسنادها، مضافاً إلى أنه وردت روايات أخرى - على ما في بعض التفاسير ^(٥٨) - بأن المقصود هو الأمر في الدنيا؛ بأن لا يسلط الله الكافرين على المسلمين تسليط استیصال.

وإطلاق الآية يقتضي أن يكون نفي السبيل أعمّ من الدنيا والآخرة، غاية الأمر أنه لا يكاد أن يكون المراد به بالنسبة إلى الدنيا نفي جعل السبيل تكويناً، لأنّه خلاف الوجдан، بل لا مناص من أن يكون المراد نفي جعل السلطة شرعاً، بمعنى: أنّ كلّ عمل كان فعله أو تركه موجباً لسلطة الكافر على المسلم لم يجعله الشارع داخلاً في الموضوع الذي ثبت له في الشرع حكماً من الأحكام الشرعية وإن كان صادقاً على ذاك العمل.

وثالثاً: أن بعض النصوص يدل على أن المقصود من السبيل ليس السلطة والغلبة، بل المقصود هو الحجّة، فتدل الآية على نفي الحجّة للكافرين على المؤمنين.

قال الطبرى: (وَأَمَّا السُّبْلِيْلُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ فَالْحَجَّةُ، كَمَا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسِينِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُفْضِلٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا اسْبَاطُ عَنْ السَّدِيْرِ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَكَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، قَالَ: الْحَجَّةُ) ^(٥٩).

وفي بعض الأخبار أن المقصود نفي الغلبة في الحجّة، كما روى ابن بابويه بسنده عن أبي الصلت المتروى عن الرضا في تفسير هذه الآية، أنه قال: (فإنه يقول: ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين حجّة، ولقد أخبر الله تعالى عن كفار قتلوا نبيّهم بغير الحق. ومع قتلهم إياهم لم يجعل الله لهم على أنبيائهم سبيلاً من طريق الحجّة) ^(٦٠).

وفيه: أن هذه الروايات ضعيفة سندًا، فلا يكاد يصلح لصرف الآية عن ظاهرها الذي يقتضي نفي سلطتهم وسيطرتهم على المؤمنين، ولا لتصحص عمومها على نفي جميع أنحاء السلطات بدلالة ما فيها من النكرة الواقعة في سياق النفي.

ورابعاً: أن الجمع المحل بالآلف واللام في قوله: (لِلْكَافِرِينَ وَقَوْلِهِ الْمُؤْمِنِينَ) ظاهر في نفي سبيل الكفار جماعة على المؤمنين جماعة، لا نفي سبيل كل واحد من الكافرين على كل واحد من المؤمنين. وعليه، فغاية ما دلت عليه الآية الشريفة أن الله تعالى لن يجعل سلطة الكفار جميعهم على المؤمنين جميعهم، وهذا المعنى يناسب نفي الجعل التكوي니.

الشيخ عباس الزارعي السبزواري

وفيه: أن استعمال الجمع المحلي بالألف واللام في الجنس غير عزيز، والقرينة السياقية بل مناسبة الحكم والموضع كلاهما تقضي بإرادة الجنس منهمما، مضافاً إلى أن عدم جعل سلطة الكفار جماعتهم على جماعة المؤمنين أمرٌ واضح لا سترة عليه عند المؤمنين، ولا حاجة إلى بيانه، ولذا لم يفهم أحدٌ من الفقهاء والمفسّرين هذا المعنى من الآية الشريفة.

الدليل الثاني: حديث علو الإسلام

روى الصدوق مرسلاً قوله: (الإسلام يعلو ولا يعلى عليه)^(٦١)، ورواه ابن أبي جمهور أيضاً عن النبي مرسلاً أنه قال: (الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، نحن نرثهم ولا يرثونا)^(٦٢)، ورواه البخاري عن ابن عباس^(٦٣)، والدارقطني عن عائذ بن عمرو المزنبي عن النبي: (الإسلام يعلو ولا يعلى)^(٦٤).

والحديث وإن كان ضعيفاً بالإرسال، إلا أنه لا شك في انجبار ضعف سنته بعمل قدماء الأصحاب وإفتاء مشهورهم بمضمونه، بل الظاهر أنهم أرسلوه إرسال المسلمات، حيث نرى أن أكثر الفقهاء ذكروه واستدلوا به من دون إشارة إلى تضعيه، منهم: الشيخ في الخلاف^(٦٥) والمبوسط^(٦٦)، وابن برّاج في المذهب^(٦٧)، وابن زهرة في الغنية^(٦٨)، وابن إدريس في السرائر^(٦٩)، والعلامة في التذكرة^(٧٠)، وابن فهد في المذهب البارع^(٧١)، والمحقق الثاني في جامع المقاصد^(٧٢)، والشهيد الثاني في المسالك^(٧٣)، والسيد في رياض المسائل^(٧٤)، وصاحب الجواهر في جواهر الكلام^(٧٥)، والشيخ الأعظم في المكاسب^(٧٦)، والسيد الحكيم في المستمسك^(٧٧)، فلا إشكال في كونه معتمداً عليه.

قاعدة نفي السبيل

نعم، ضعفه السيد المحقق الخوئي^(٧٨) في موضع من كتبه، وليس ذلك إلا على مبناه من عدم انجبار ضعف سند الأخبار بعمل المشهور من الأصحاب.

ولئما الكلام في دلالة الحديث وتقريب الاستدلال به على القاعدة.

فنقول: إنّ في معنى هذا الحديث وجوه واحتمالات:

الاحتمال الأول: أنّ الإسلام أشرف المذاهب وأكملها.

الاحتمال الثاني: أنّ الإسلام تزيد شوكته ويغلب على سائر الأديان بكثرة المتدينين والأعوان في المستقبل.

الاحتمال الثالث: أنّ الإسلام ناسخ للشريائع السابقة ولا ينسخ نفسه.

الاحتمال الرابع: أنّ الإسلام يعلو من حيث الحجّة والبرهان على سائر الملل، فإذا أراد أهل الملل إبطال دين الإسلام بالحجّ والبراهين يعلو عليهم المسلمون في إقامة الحجّة وإثبات الإسلام، ولا يعلو عليهم غيرهم في ذلك.

الاحتمال الخامس: أنّ الشارع جعل الإسلام والمسلمين مسلطًا على الكفر والكافرين دون العكس، فلا سبيل للكافر على المسلم في الشرع.

ومعلوم أنّ الحديث أجنبي عن القاعدة بجميع هذه المعاني إلا المعنى الأخير، فلا يتم الاستدلال به إلا إذا قامت قرينة على إرادة هذا المعنى وتعيينه.

وقد ذكر في تعينه وجوه:

الوجه الأول: أن المتفاهم من الحديث عند الفقهاء هو نفي السبيل، حيث قد عرفت أنهم يستدلون به لنفي السبيل للكافر على المسلم، وهو من أعظم القرائن على معرفة المراد منه^(٧٩).

وفيه: أنه لا حجية لفهم الفقهاء واجتهادهم إلا مقلّديهم، فلا يُوجب ذلك ظهور الخبر عندنا.

نعم، لو استظرفنا من الخبر نفي السبيل كان فهمهم ذلك مؤيداً لما استظرفناه.

الوجه الثاني: أن ظاهر الحال قرينة على أن الحديث ذكر في مقام التشريع لا الإخبار عن أمر خارجي، فلا حيص عن إرادة نفي السبيل، وأن الكفار لا يتسلطون على المسلم في شيءٍ من الموضوعات الشرعية.

وهذا ما ذكره المحقق البجنوردي^(٨٠). والظاهر أنه استفاده من كلام المحقق المراغي في العناوين، حيث قال: «إن الخبر دل على أن الإسلام يعلو على غيره؛ لأن المتعلق محدود، فإما أن يراد مطلق الغير، سواء كان كفراً أو واسطةً بين الكفر والإسلام لو قلنا بالواسطة، أو يراد به الكفر بخصوصه بقرينة المقابلة، فيكون المراد: الإسلام يعلو على الكفر، والكفر لا يعلو عليه.

وقوله: (ولا يعلى عليه) تأكيد لبعض ما استُفيد من العبارة الأولى؛ فإن المستفاد من الأولى أنه يعلو، وهو نافي لعلو الكفر ونافي لمساواته أيضاً، فإن علو الإسلام قاض

بانحطاط الكفر، والجزء الثاني نافٍ لعلوٍ غيره عليه أو لعلوٍ الكفر عليه على الوجهين، وهو أحد جزئي العبارة الأولى، وورود التأكيد لأحد الجزعين لا يدلّ على أنّ المراد بالعبارة الأولى أيضاً ذلك حتى يُقال: إنّ الرواية إنّما قضت بأنّ الإسلام لا يعلو عليه غيره، ولم تدلّ على عدم المساواة.

وبالجملة: دلّ الخبر بجزئيه على عدم علوٍ الكفر، وبجزئه الأول على عدم مساواة الكفر معه، فلم يبق إلا علوٌ الإسلام.

فنقول: إنّ كان المراد بالعلوٍ الشرف والرتبة لأنّه سبيل للنجاة دون سائر الأديان فلا ريب أنّ هذا خلاف ظاهر لفظ (العلو)؛ فإنّ المتบรรد منه العلو الحسني، أو ما يقرب منه الاستيلاء والتسلّط، مضافاً إلى أنّه ينبغي على هذا أن يُقال: (الإسلام عالٍ). ولا ينبغي أن يقول: (يعلو)، مع أنّ ذلك في الحقيقة يصير بياناً لما هو أوضح الأمور عند المسلمين، فإنّ من البديهي أنّ دين الله أشرف من الأديان الباطلة؛ مع منافرته للتأكيد بقوله: (ولا يعلى عليه).

وإنّ كان المراد الإخبار عن أنّ الإسلام تزيد شوكته وقوّته بحيث يعلو على سائر الأديان بكثرة المتدينين والأعوان فلا ريب أنّ الإخبار عن هذا المعنى ليس مما هو وظيفة للشارع من حيث هو كذلك، مع أنّنا نرى علوٍ سائر الأديان وكثرة الكفر والشرك، ومقهوريّة المسلمين.

واحتمال إرادة أنّه يعلو في أواخر الأزمنة بحيث يضمحلّ الكفر، والإخبار عن هذا المعنى مما لا ريب في بعده من الخبر عند الإنصاف، سيما مع التأكيد بقوله: (ولا يعلى

عليه)؛ فإنّ الظاهر من إثبات العلو للإسلام في المستقبل وإن كان أعمّ من كونه عالياً دائمًا أو في زمانٍ من الأزمنة المستقبلة، لكن نفي علوٍ غيره في المستقبل مع حذف المتعلق والزمان ظاهرٌ في النفي دائمًا، أي: أنّ الإسلام لا يعلو عليه غيره في زمان من الأزمنة المستقبلة، كما هو قاعدة الألفاظ.

فالفقرة الأولى محملة في إثبات العلو من هذه الجهة، والمتيقّن منه بعض الأزمنة، لكنه غير نافٍ للعلو في الجميع. والفقرة الثانية دالة على عدم علوٍ غيره مطلقاً؛ فإنّ المتบรรد من قولنا: (لا يضرب زيد) نفي ضربه بالمرأة، لا في وقت دون وقت.

والسرّ فيه: أنّ المصدر في ضمن الفعل نكرة، فإذا دخل عليه أداة النفي اقتضى العموم المستلزم لنفي جميع أفراده، ونفي جميع أفراد العلو في الرمان المستقبل قاضٍ بعدم علوٍ غيره عليه في وقتٍ أصلًاً، وهذا مدلول لا معارض له في الفقرة الأولى، غاية الأمر دوران الأمر بين علو الإسلام في بعض الأوقات ومساواته مع الكفر في بعض آخر، أو علوه دائمًا، لأنّ العبارة الثانية نفت العلو عن غيره، وهو أعمّ من المساواة وعلو الإسلام، والأولى أثبتت العلو للإسلام في الجملة، فيدور الأمر بين احتمالين ذكرناهما، فلو لم نقل بأنّ العبارة الأولى قرينةً على أنّ المراد من عدم علوٍ غيره علوٍ دائمًا بقرينة المقابلة وعدم ملحوظية المساواة في المقام بالمرأة - كما هو الواضح عند من تدبر - فلا أقلّ من المساواة في بعض وعلو الإسلام في آخر، فالخبر دلّ على الإخبار عن عدم علو الكفر على الإسلام في وقتٍ من الأوقات، ولازمه الكذب؛ لأنّا نرى في زماننا هذا وما قبله قوة الكفار ومقهوريّة المسلمين.

فلا وجه لحمل هذا الخبر على الإخبار بعد ما ذكرناه من وجہ الدلالة، كما لا وجہ لحمله على علو الشرف بالقرائن التي ذكرناها، فانحصر الطريق في حمل الخبر على الإنشاء المطابق لمنصب الشارع وجعله لبيان الحكم وإرادته أن الإسلام حكمه العلو [والتسليط] على غيره، وليس لغيره التسلط عليه. ولا ريب أن علو الإسلام عبارة عن علو المسلمين، فيكون المراد: أن المسلم يتسلط على الكافر، والكافر لا يتسلط عليه في الشرع، بمعنى: أن الحكم الشرعي ذلك.

ومن هنا يظهر لمن تدبر: أن الفقرة الثانية ليست تأكيداً صرفاً؛ لأن الأولى لم تدل على الدوام، والثانية دلت على ذلك، ويكون السبب في هذا التعبير: أن المسلمين يتسلطون على الكفار في الشرع، لكن لا كليّة، بل على حسب ما قرر من قواعد الشرع، ولكن الكفار لا يتسلطون على المسلم في شيءٍ من المقامات أصلًا بحكم الشرع^(٨١)، انتهى كلامه.

ونحن نقلنا كلامه بطوله؛ لما فيه من الفائدة.

ولكن مع ذلك كله، فالإنصاف أن ما ذكره لا يوجب اطمئنان النفس بدلالة الحديث على المقام.

الوجه الثالث: ما ذكره بعض أساتذتنا في كتابه (القواعد الفقهية)^(٨٢). وحاصله: أن الحديث على ما رواه الصدوق مذيل بقوله: (والكافر بمنزلة الموتى، لا يحجبون ولا يرثون). وهذا التعذيل يرشدنا إلى أمرين:

أحدهما: أن الحديث ورد في مقام الإنشاء والمجعل دون الإخبار.

الشيخ عباس الزارعي السبزواري

و ثانيهما: أن المراد بالإسلام في الحديث هو المسلمين لا نفس الإسلام، حيث جعل فيه الكفار مقابل الإسلام.

وبعد ذلك يتضح أن معنى الحديث: أن المسلم لم يجعل عليه حكم يُوجب على الكافر عليه.

أقول: الظاهر أن الذيل من كلام الصدوق، أو يكون خبراً مستقلاً؛ لأن الحديث جاء في أكثر الكتب الفقهية للأصحاب من دون الذيل.

نعم، روي الذيل مستقلاً - من دون قوله: (الكافر بمنزلة الموتى) - في بعض الكتب الحديثية للعامّة، كما في سنن الدارمي عن سليمان بن حرب عن شعبة عن الحكم عن إبراهيم أن علياً وزيداً قالا: (المملوكون وأهل الكتاب لا يحجبون ولا يرثون)^(٨٣).

مضافاً إلى أنه قد عرفت أن الاستدلال بالحديث إنما يتم بناءً على انحياز ضعفه بعمل المشهور من الأصحاب، ولا شك أن المقدار المجبور بالشهرة والاستناد إنما هو صدر الرواية دون ذيلها؛ لأن الحديث في كلام المشهور من الفقهاء المستدلين به يكون خالياً عن الذيل، فلا يصلح لأن يكون قرينة على إرادة الوجه الخامس.

فيتحصل: أن حديث علو الإسلام ذو احتمالات، وكان على أكثر الاحتمالات أجنبياً عن قاعدة نفي السبيل.

وأما الاحتمال الأخير فليس الحديث ظاهراً فيه، ولا يكون مقترناً بقرينة تعينه، فلا يمكن الاستدلال به في المقام.

الدليل الثالث: الإجماع

إنّ قاعدة نفي السبيل من القواعد المتسالمة عليها بين الأصحاب، بل هي المتفق عليها بين المسلمين.

قد ادعى صاحب العناوين قيام الإجماع على قاعدة نفي السبيل مُحَضلاً ومنقولاً، حيث قال: (أحدها: الإجماع المحصل القطعي الحاصل من تتبع كلمة الأصحاب في المقام التي ذكرناها في الباب، فإنهم متسلمون على عدم وجود السبيل للكافر على المسلم ويرسلونه إرسال المسلمين من دون نكير، وهذا كاشف عن رضا الشرع بذلك وحكمه به. وثانيها: الإجماعات المنقوله حد الاستفاضة، بل التواتر من الأصحاب - كما لا يخفى على المتبع - المؤيدة بالشهرة العظيمة البالغة حد الضرورة) ^(٨٤).

أقول: لم أجده من نقل الإجماع على نفي السبيل للكافر على المسلم مطلقاً، بل إنما نقل الإجماع على نفي السبيل في بعض مصاديقها.

نعم، يمكن تحصيل الإجماع من تتبع كلمات الأصحاب، ولكن الظاهر أنّ اتفاقهم مستند إلى ما تقدم من الآية الشريفة وحديث علو الإسلام، فلا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم كي يصلح للاستدلال به مستقلاً.

الدليل الرابع: تناسب الحكم والموضوع

استدلّ أيضاً بمناسبة الحكم والموضوع، وصاحب العناوين عبر عن هذا الدليل بـ(الاعتبار العقلي) ^(٨٥).

وحاصله: أن شرف الإسلام وعزّته يقتضي أن لا يجعل في أحكامه وشرائعه ما يُوجب ذلّ المسلم، أو يقتضي أن لا يجعل العمل من العنوان الذي جعل موضوعاً للأحكام الشرعية إذا كان ذاك العمل - تركه أو فعله - موجباً لسلطة الكافر على المسلم؛ فإنَّ الله تبارك وتعالى قال في كتابه العزيز: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكُنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٨٦)، فكيف يمكن أن يجعل الله حكماً شرعاً أو يجعل عملاً من الموضوع للحكم الشرعي ويكون سبباً لتسلط الكفار على المسلمين؟!

قال المحقق البجنوردي - بعد ما ذكر هذا الدليل - : (والإنصاف: أن الفقيه يقطع بعد التأمل فيما ذكرناه بعدم إمكان جعل مثل ذلك الحكم الذي يكون سبباً لهوان المسلم وذله بالنسبة إلى الكافر الذي لا احترام له، وهو كالأنعماب بل أضل سبيلاً.

وليس هذا الكلام من باب استخراج الحكم الشرعي بالظن والتخمين كي يكون مشمولاً للأدلة النافية عن العمل بالظن والقول بغير علم والافتراء على الله، بل هو من قبيل تنقية المناط القطعي، بل يكون استظهاراً من الأدلة اللفظية القطعية، كما تقدم شرحه.

وعندي أنَّ هذا الوجه أحسن الوجوه للاستدلال على هذه القاعدة؛ لأنَّه ممَّا يرکن النفس إليه ويطمئن الفقيه به^(٨٧).

وأورد عليه بعض أساتيدنا بأنَّ هذا الوجه لا ينطبق على جميع موارد القاعدة؛ فإنَّ تزوج المرأة المؤمنة من الرجل الكافر إذا كان عن رضاها ورغبتها ليس مستلزمًا للنذر والهوان عُرفاً، مع أنه من موارد تطبيق القاعدة عند الفقهاء^(٨٨).

وفيه: أَنَّه لا يلزم من عدم انطباق هذه القاعدة على نكاح المؤمنة من الكافر مخذورٌ؛ لأنَّ الظاهر أَنَّ الدليل على عدم جواز نكاحها من الكافر عند الفقهاء هو الإجماع وبعض الروايات الخاصة.

والأولى أَنْ يُقال: أَنَّ الدليل الرابع أَخْصَ من المَدْعُى، حيث إنَّ المَدْعُى نفي السبيل والولاية للكافر على المسلم مطلقاً، سواء كان مستلزماً للذَّلِّ والهُوانِ أو لم يكن مستلزماً، وكان الدليل الرابع دالاً على نفي السبيل فيما إذا استلزم الذَّلِّ والهُوانِ، فيكون الدليل أَخْصَ من المَدْعُى. ولعله لنا قال صاحب العناوين: (وهذا وإن لم يكن في حد ذاته دليلاً، لكنه مؤيد قويٌّ مستند إلى فحوى ما ورد في الشرع) ^(٨٩).

الدليل الخامس: وجوب تعظيم الشعائر وحرمة الإهانة

واستدلَّ أيضاً بوجوب تعظيم الشعائر وحرمة الإهانة، قال صاحب العناوين ما حاصله: إِنَّه لا شَكَّ في وجوب تعظيم الشعائر وحرمة الإهانة حسب ما دَلَّ عليه من العقل والنقل، والشارع إذا حَرَمَ على الناس إهانة الشعائر - ومنها المؤمن - فكيف يرضي بتسليط الكافر عليه؟! مع أَنَّ فيه من الإهانة ما لا يخفى.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقال: باختصاص القاعدة بما إذا كان السبيل مستلزماً للذَّلِّ والهُوانِ أو الضرر والنقصان، بقرينة قوله تعالى: ﴿عَلَى﴾ في الآية الشريفة، ولذا قال السيد الحكيم: (فالتحقيق: أَنَّ السبيل المنفي ما كان موجباً لذلة المسلم ومهانة عليه، لا مطلقاً) ^(٩٠). وسيأتي مزيد توضيح ذيل التنبية الثالث من تنبيةات القاعدة.

وبالجملة: فالاستدلال الآية الشريفة المتقدمة، وفيها بالوجهين الآخرين وإن كان وجيهًا، إلا أن العمدة في الاستدلال على نفي السبيل - بمعنى عدم جعل الأحكام الموجبة لسلط الكافر على المسلم على ما هو المشهور، أو عدم جعل العمل من مصاديق العنوان الذي جعل بالعنوان الأولي موضوعاً للأحكام الشرعية إذا كان فعله أو تركه موجباً لسلط الكافر على المسلم على ما هو مختارنا في تفسير القاعدة - هي الكفاية.

الجهة الثالثة: في تنبیهات القاعدة

بعد أن اتّضح مفاد القاعدة ومستندنا يقع الكلام في أمور متعلقة بهذه القاعدة نذكرها خلال تنبیهات:

التنبيه الأول: القاعدة من القواعد الفقهية

قد عرفت أن العمدة في الاستدلال على القاعدة هي قوله تعالى: ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، ومفاده الإخبار عن أن كل عمل كان تركه أو فعله موجباً لسلطة الكافر على المسلم لن يجعله الله تعالى من العنوان الذي جعله موضوعاً للحكم الشرعي. وهو في الواقع إخبارٌ من الشارع ببني ثبوت الحكم لصدق الموضوع إذا كان موجباً لسلطة الكافر على المسلم، ومرجعه إلى اشتراط الموضوع المتعلق للحكم بعدم كونه موجباً لذلك. فيدل قوله تعالى على اشتراط كلّ موضوع في ثبوت الحكم الشرعي له بعدم كونه كذلك، وحيث إن الاشتراط له من الأحكام الوضعية الشرعية، فينطبق عليه المعيار في كون القاعدة فقهية. هذا بناءً على ما اخترناه في مفاد القاعدة.

وأماماً بناءً على أنّ مفادها نفي الحكم الذي يُوجب سلطنة الكافر على المسلم: فانطباق ملاك القاعدة الفقهية عليها واضح.

التبنيه الثاني: حکومة القاعدة على أدلة الأحكام الأولية

إنّ النسبة بين دليل القاعدة وأدلة الأحكام الأولية نفس النسبة بين دليل قاعدة لا حرج وأدلتها، وهي نسبة الحاكم إلى المحكوم، بمعنى أنّ دليل (نفي السبيل) حاكم على أدلة الأحكام الأولية بالحكومة التضييقية، سواء قلنا بأنّ مفاده نفي الحكم الذي أوجب سلطة الكافر على المسلم - كما عليه المشهور - أو نفي كون العمل الذي أوجب سلطته عليه من الموضوع الذي جعل متعلقاً للحكم الشرعي، كما هو مختارنا.

فعلى التقديرين يكون دليل نفي السبيل ناظراً إلى أدلة الأحكام الثابتة للموضوعات بعنوانها الأولية، ويكون نظره إليها بالنفي والتضييق. غاية الأمر أنّ حکومته عليها تكون بنحو الحكومة التضييقية في عقد الوضع بناءً على مختارنا في تفسير القاعدة، حيث إنّه يدلّ على أنّ كلّ عمل كان بالعنوان الأولى موضوعاً للحكم الشرعي ليس موضوعاً له إذا كان موجباً لسلطة الكافر على المسلم، فيتصرف دليل (نفي السبيل) في موضوع أدلة الأحكام الأولية بالتضييق في دائرة موضوعها. وأماماً بناءً على مسلك المشهور في تفسير القاعدة: فتكون حکومة دليل (نفي السبيل) عليها بنحو الحكومة التضييقية في عقد الحمل.

التنبيه الثالث: المنفي هو السبيل المتمحّض لكونه ضرراً على المسلم

هل المنفي هو جعل السبيل المتمحّض لكونه نفعاً للكافر وضرراً أو مذلة على المسلم
أو يعمّ ما إذا لم يكن ضرراً عليه؟

ظاهر الآية الشريفة - بقرينة (اللام) في قوله: ﴿لِكَافِرِينَ﴾ و ﴿عَلَى﴾ في قوله:
﴿عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ - هو الأول.

ولقد أجاد المحقق الأصفهاني فيما أفاد في وجه الاختصاص، حيث قال: (إنّ جعل
السبيل يتعدّى بطبعه بـ(إلى)، فيقال: (له سبيل وطريق إليه) أو (جعل له السبيل إلى
كذا)، فجعله متعدّياً بـ(على) يُراد به حينئذٍ جعل سبيل يدخل به الضرر ويكون له
الغلبة والظفر عليه. ومن البين أنّ مجرد إضافة الملكية مع قطع النظر عن السلطة على
التصرّفات ليست سبيلاً للكافر في المسلم، بحيث يدخل به الضرر عليه ويكون له به
الغلبة، بخلاف ما إذا كانت له السلطة عليه؛ فإنّ ناصية العبد بهذا الاعتبار ييد
الكافر، وله السلطان على جميع أنحاء التقليبات والتقلبات فيه، وكونه سبيلاً يدخل به
الضرر عليه حينئذٍ واضح) ^(٩١).

ثمّ أفاد في تقرير مقالة المشهور - من عدم جواز بيع عبد المسلم للكافر - :
(إنّ السلطة على التصرّفات ليست سبيلاً يدخل به الضرر إلا اقتضاء لا فعلاً؛ فإنه
ربما لا يتصرف الكافر في العبد ما يوجب إضراره، وإذا اكتفينا في كونه سبيلاً عليه
بكونه كذلك اقتضاءً فالملكية أيضاً سبيل بالاقتضاء؛ لأنّها تقتضي السلطة على

التصرّفات، وهي من مقتضيات المالكيّة عُرفاً وشرعاً. ويشهد له أنّ الحكم لا يختلف بكون المالك صغيراً أو مجنوناً أو سفيهاً من حيث الصحة وعدمها ومن حيث لزوم البيع عليه، مع أنه لا سلطنة للصغير والمجنون والسفه شرعاً، فما الوجه في إزالة ملكه أو في المنع عن تملّكه، وليس ذلك إلا لأنّ المالكيّة سبيل بالاقتضاء لما يُوجب الضرر، وإن منع عن فعلته مانع شرعي أو عادي، وحينئذٍ ينبغي إبداء الفارق بين الابداء والاستدامة؛ إذ لا فرق بينهما في كون المالكيّة سبيلاً ضرريّاً على المسلم بالاقتضاء^(٩٢).

ثم قال: (ويمكن أن يقال: إن الغرض عدم إضرار المسلم بجعله ملوكاً للكافر، وحيث إن تملك الكافر المسلم إضراراً اقتضاه بال المسلم من دون لحقه ضرر من عدمه إلى الكافر، فلذا نفي الشارع مالكيته للمسلم، وحيث إن عدم انتقال العبد المسلم رأساً إلى الكافر بالإرث أو زوال ملكه عنه بعرض إسلامه إضراراً بالكافر فلذا ما نفاه الشارع، بل سدّ باب الضرر على المسلم بالحكم بالبيع على الكافر وإزالة ملكه عنه، بل تحفظ بعد سلب سلطنة الكافر عليه شرعاً بسلب سلطنته عنه خارجاً، وقال: (ولا تُقرروه عنده)، وفيه جمع بين الحقين، فكان المنفي هو السبيل المتمحض لكونه ضرراً على المسلم، لا السبيل الذي يكون نفيه ضرراً بالكافر، ولذا حكم الشارع بالبيع عليه ودفع ثمنه إليه، لا جعله محجوراً عن التصرّفات مع بقاء ملكه، فإنه أيضاً يُوجب نفي الضرر عن المسلم، إلا أنه إضرار بالكافر)^(٩٣).

والحاصل: أنه يُعتبر في نفي جعل السبيل أن يكون السبيل والسلطنة ضرراً على المسلم، ولا يُعتبر أن يكون سلطانه ضرراً بالفعل، بل يكفي كونه مقتضياً للضرر على المسلم؛ لإطلاق قوله تعالى: ﴿عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾، فكل عمل ينتهي إلى السلطنة الضررية للكافر على المسلم لن يجعله الشارع موضوعاً لحكم شرعى بالعنوان الأولى.

ومن هنا يظهر أن القاعدة لا تشمل مثل استئجار الكافر المسلم على عملٍ، إما لعدم سلطنته عليه بالاستئجار، أو لعدم كون سلطانه ضرراً عليه. ولذا قال العلامة في النهاية: (يجوز أن يستأجر الكافر المسلم على عملٍ في الذمة؛ لأنّه كذين في ذمته، وهو سبيل من تحصيله بغيره، فينتفي السبيل. وإن وقعت على العين فالأقرب الجواز، حراً كان الأجير أو عبداً؛ لأنّها لا تُفيد ملك الرقة، ولا تسلطاً تاماً، بل نفسه في يده أو يد مولاه، وإنما يستوفي منفعته بعوض) ^(٩٤).

ويظهر أيضاً عدم شمولها لتملك الكافر للعبد المسلم إذا كان مستعقباً للانعتاق، بأن يكون العبد ممن ينعتق على الكافر قهراً واقعاً - كالآقارب - أو ظاهراً، كمن أقر بحرية مسلم ثم اشتراه.

وذلك لعدم كون سلطنته عليه سلطنة ضررية، وقد عرفت أن المنفي في قاعدة نفي السبيل هو السلطنة الضررية، فيكون مثل هذه الموارد خارجاً عن القاعدة تخصصاً، إما لعدم تحقق السلطنة - كما أفاد الشيخ الأعظم الأنباري ^(٩٥) - أو لعدم تتحقق السلطنة الضررية.

التبنيه الرابع: شمول القاعدة لسلطنة الكافر على أموال المسلمين

هل القاعدة تختص بسلطنة الكافر على نفوس المسلمين أو تعم سلطنتهم على أموال المسلمين؟

الظاهر هو الثاني؛ لإطلاق قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾؛ فإن قوله: ﴿عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ مطلق يشمل سلطة الكافر على أموال المؤمنين أيضاً؛ ضرورة أن السلطنة على أموال الشخص يُعد عند العُرف من السلطنة على نفسه.

التبنيه الخامس: في عدم اختصاص القاعدة بالمؤمنين

قد يتوجهم اختصاص القاعدة بالمؤمنين بالمعنى الخاص، أي: الإمامية الاثنى عشرية، جموداً على ما هو المنسب من كلمة ﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾ الواردة في الآية الشريفة.

ويندفع: بأن ذلك ليس إلا مقتضى الجمود المحس على لفظ ﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾ بقطع النظر عن التأمل في نفس الآية وبعض النصوص، وإلا فالمتفاهم من الآية الشريفة أن المراد من ﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾ هم المسلمون المعترفون بنبوة نبينا محمد ص وأن كل ما جاء به من الأحكام فهو حق ومن عند الله تعالى من دون إنكار لضروري من ضروريات الدين من الواجبات والمحرمات.

ويمكن الاستدلال على ذلك بأمرتين:

أحدهما: أن كلمة ﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾ في الآية الشريفة استعملت في مقابل كلمة (الكافرين)، وهذه المقابلة قرينة واضحة على إرادة المسلمين من قوله: ﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾.

الشيخ عباس الزارعي السبزواري

وثانيهما: ما رواه حمran بن أعين بسند تام عن أبي جعفر، قال: سمعته يقول: (الإيمان ما استقر في القلب، وأفضي به إلى الله عز وجل، وصدقه العمل بالطاعة لله، والتسليم لأمره، والإسلام ما ظهر من قول أو فعل، وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها، وبه حُقنت الدماء، وعليه جرت المواريث، وجاز النكاح، واجتمعوا على الصلاة والزكاة والصوم والحجّ، فخرجوا بذلك من الكفر وأضيفوا إلى الإيمان، والإسلام يشرك الإيمان، والإيمان يشرك الإسلام. وهذا في القول والفعل يجتمعان كما صارت الكعبة في المسجد والمسجد ليس في الكعبة. وكذلك الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان، وقد قال الله عز وجل: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلُ الْإِيَّانُ فِي قُلُوبِكُم﴾، فقول الله أصدق القول). قلت: فهل للمؤمن فضل على المسلم في شيءٍ من الفضائل والأحكام والحدود وغير ذلك، فقال: (لا، مما يجريان في ذلك مجرى واحد، ولكن للمؤمن فضل على المسلم في أعمالهما وما يتقرّبان به إلى الله)^(٤٦).

الجهة الرابعة: في موارد تطبيق القاعدة

وموارد تطبيق القاعدة كثيرة جداً، ونكتفي في المقام بذكر جملة من مواردها التي وردت في كلام الفقهاء تطبيقاً للقاعدة في مختلف أبواب الفقه:

1. قال الشيخ في المبسوط - فيمّن أراد الجهاد - : (وَمَا الْأَبْوَانِ إِنْ كَانُوا مُسْلِمِينَ لَمْ يَكُنْ عَلَى كُلِّ حَالٍ)^(٤٧)، وليس ذلك إلا لانتفاء ولایة الكافر على المسلم كما في منتهى

المطلب للعلامة^(٩٨)، فيقال: إن إذن الأبوين الكافرين لا يعتبر في الخروج إلى الجهاد؛ لأن اعتباره مستلزم لسلطة الكافر على المسلم، وكل عمل كان مستلزمًا لسلطة الكافر على المسلم ليس مما جعله الشارع موضوعاً للأحكام الشرعية، فليس إذنهم من الإذن الذي جعله شرطاً لجواز الخروج إلى الجهاد.

٦. قال الشيخ في الخلاف: (إذا اشتري كافر عبداً مسلماً لا يعقد الشراء ولا يملكه الكافر... دلينا قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، وهذا عام في جميع الأحكام)^(٩٩).

وقال الحق البجنوردي أيضاً - في سرد موارد تطبيق القاعدة - : (فمنها: عدم جواز تملكه، أي: الكافر للمسلم بأي نحو من أنحاء التملك الاختياري، سواء أكان بالشراء أو كان بالصلح أو بالهبة أو بأي ناقل شرعي؛ وذلك من جهة أنه على تقدير ثبوت هذه القاعدة فما ذكر - أي: عدم جواز انتقال العبد المسلم إلى الكافر- يكون من أوضح مصاديق هذه القاعدة؛ لأنّه أي سبيل وعلو يكون أعظم من كون المسلم عبداً مملوكاً للكافر لا يقدر على شيء، وهو كل على مولاه؛ ولذلك لو تملكه بالملك القهري - كالإرث فيما إذا كان المورث أيضاً كافراً أو أسلم في ملك الكافر - يُجبر على البيع ولا يقرّ يده عليه، بل يُباع ولا يُعنى بمولاه)^(١٠٠).

ثم إن الشيخ الأعظم الأنباري أشكل على تطبيق القاعدة للمقام بمعارضة هذه القاعدة بعموم أدلة صحة البيع، ووجوب الوفاء بالعقود، وحل أكل المال بالتجارة، وسلط الناس على أمواهم.

ولكن يُدفع ما أفاده بما ذكرناه في التنبية الثاني من حكمة هذه القاعدة على العمومات الأولية وإطلاقاتها؛ لأنّ القاعدة دلت على أنّ كلّ عمل كان في نفسه من العنوان الذي جعله الشارع بالعنوان الأولى موضوعاً لحكم شرعي لن يجعله الشارع من ذات العنوان إذا كان موجباً لتحقق السلطة الضرورية للكافر على المسلم، فشراء العبد المسلم وتملكه وإن كان في نفسه من البيع الذي دلت الأدلة على صحته ووجوب الوفاء به وحلّ أكل ثمنه وسلط المشتري عليه، إلا أنّه إذا كان موجباً للسلطة الضرورية للكافر عليه لم يجعله الشارع من ذات البيع الذي جعل موضوعاً لتلك الأحكام الشرعية، ولا شكّ أنّ شراء العبد المسلم للكافر وتملكه له يستلزم سلطنته التي تقضي سلب الاختيار عن العبد المسلم وتضرره بذلك.

٣. قال المحقق البحرياني: (قد صرّح جملة من الأصحاب بأنّه لا يجوز للكافر استئجار المسلم، وعلّوه بحصول السبيل المنفي في الآية المتقدمة)^(١٠١).

لكن قد عرفت عدم جريان القاعدة في المقام، إما لعدم تتحقق سلطة الكافر على المسلم بمجرد استئجاره، وإما لعدم تتحقق السلطة الضرورية للكافر على المسلم في الاستئجار.

٤. لا حضانة للأم الكافرة إذا كان الولد مسلماً؛ وذلك لأنّ الحضانة تستلزم ولادة الأم الكافرة على المسلم، ولا ولادة للكافر على المسلم؛ لقاعدة نفي السبيل المستفادة من قوله تعالى: ﴿وَكُنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَيِّلًا﴾، كما صرّح بذلك الشهيد في المسالك^(١٠٢) والمحقق البحرياني في الحدائق^(١٠٣).

قاعدة نفي السبيل

٥. ذهب الشيخ الطوسي ومشهور من تأخر عنه إلى عدم جواز الالتفات إذا كان الملقط كافراً، قال في المبسوط: (إِنْ وَجَدَ - أَيِ الْقَيْطَ - حُرًّا، فَلَا يَخْلُو أَنْ يَكُونَ مُسْلِمًا أَوْ كَافِرًا، فَإِنْ كَانَ كَافِرًا نَظَرَتْ فِي الْقَيْطَ، فَإِنْ كَانَ بِحْكُمِ الْإِسْلَامِ نَزَعَ مِنْ يَدِهِ؛ لِأَنَّ الْكَافِرَ لَا يَلِيهِ عَلَى مُسْلِمٍ) ^(١٠٤).

وحكى المحقق في الشرائع قول الشيخ ولم يُفْتَ بِشَيْءٍ، حيث قال: (وهل يُراعى الإسلام؟ قيل: نعم؛ لأنَّه لا سبيل للكافر على الملقط المحكوم بإسلامه ظاهراً) ^(١٠٥)، وقوله هذا مشعر بتردد، كما صرَّح بالتردد في النافع ^(١٠٦). ومنشأ التردد احتمال جواز الالتفات لأصالة الجواز، وعموم الإذن في التقاط الصبي، وما في الالتفات من المصلحة العائدة إلى الطفل.

ولكن التحقيق: أنَّ الالتفات لا يُوجب سلطنة الملقط على القيط أصلاً، فضلاً عن السلطنة الضررية؛ فإنَّ الملقط يقوم بمصالحة ودفع ضروراته، فلا تجري القاعدة في المقام.

٦. لا تجوز الوصية من المسلم إلى الكافر على الأطفال المسلمين أو الفقراء منهم؛ وذلك لأنَّ الوصية إليه تستلزم ولايته عليهم، وليس للكافر على المسلم ولاية، فلا تكون الوصية إليه بمقتضى قاعدة نفي السبيل من الوصية التي جعلها الشارع موضوعاً للجواز.

الشيخ عباس الزارعي السبزواري

وصرّح في الجواهر^(١٠٧) والعناوين^(١٠٨) بكون الوصبة إلى الكافر من موارد تطبيق القاعدة.

٧. ذهب المشهور إلى أنه لا يصح أن يتوكّل الكافر الذي على المسلم الذي ولا لل المسلم^(١٠٩).

ولكن التحقيق: عدم جريان القاعدة في المقام، إما لعدم تحقق السبيل على المسلم بالتوكيل، وإما لعدم كونه من السبيل المضّ به، قال السيد في تكميلة العروة: (المشهور على أنه لا يجوز وكالة الكافر على مسلم أو كافر على المسلم باستيفاء حق له عليه، بل ربّما يُدعى عليه الإجماع. ولا دليل لهم على ذلك إلا دعوى دلالة آية نفي السبيل عليه، وفيه: منع كون هذا سبيلاً على المسلم، كيف وإن لزم عدم جواز مطالبة الموكّل بنفسه أيضاً إذا كان كافراً؟!، مع أنه لا إشكال في جوازه)^(١١٠).

٨. قال السيد الإمام الخميني: (لو كان في المراودات التجارية وغيرها مخافة على حوزة الإسلام وببلاد المسلمين من استيلاء الأجانب عليها سياسياً أو غيرها الموجب لاستعمارهم أو استعمار بلادهم ولو معنوياً يجب على كافة المسلمين التجنّب عنها وتحرم تلك المراودات)^(١١١). والدليل على عدم جواز المراودات التجارية وغيرها هو قاعدة نفي السبيل.

٩. لا يجوز استخدام الكفار لإدارة بعض مرافق الدولة التي تمارس رقابة وإشرافاً على المسلمين، مثل القضاء والرتب العسكرية؛ لقاعدة نفي السبيل.

أهم نتائج البحث:

- ١ - أن أول من عبر عن هذه القضية الكلية الفقهية بالقاعدة هو صاحب الجواهر، إلا أنه عَرَّفَ عنها بلفظ آخر، وهو (قاعدة الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه)، وأول من عبر عنها بـ(قاعدة نفي السبيل للكافر على المسلم) وفتح باب البحث عنها مستقلاً هو المحقق المراغي في العناوين. وقد وردت في كلمات الفقهاء بألفاظ متعددة.
- ٢ - تم بحث مفاد القاعدة في مرحلتين: الأولى: بيان مفرداتها، والثانية: بيان هيئتها التركيبية، وانتهينا إلى أن المراد بها أن كل عمل كان موضوعاً لحكم إثباتي أو سلبي من الأحكام الشرعية في حالة عدم كونه موجباً لسلطة الكافر على المسلم ليس موضوعاً له عند الشارع إذا كان موجباً لسيطرة الكافر وولايته على المسلم.
- ٣ - أثبتنا كون القاعدة هي قاعدة فقهية، وأنها حاكمة على أدلة الأحكام الأولية، وأن المنفي هو جعل السبيل الممْحض لكونه نفعاً للكافر وضرراً أو مذلة على المسلم ولا يعم ما إذا لم يكن ضرراً عليه، وعدم اختصاصها بسلطنة الكافر على نفوس المسلمين بل تعم سلطنتهم على أموال المسلمين، وأن القاعدة لا تختص بالمؤمنين بالمعنى الأخص - أي: الإمامية الاثني عشرية - بل تعم المسلمين جميعاً.
- ٤ - بيننا بعض تطبيقات القاعدة في الأبواب الفقهية المختلفة.

المஹامش

- (١) جواهر الكلام .١٣٦:٢١.
- (٢) العناوين ٢:٣٥٠.
- (٣) حاشية المكاسب (المحقق الخراساني): ١٠٢، العناوين ١: ٧٥، القواعد الفقهية (الفاضل اللنكراني): ٢٣٤، حاشية المكاسب (الأصفهاني) ٣: ٢٤٦، نهج الفقاهة: ٤٢١.
- (٤) العناوين ٢:٣٥٠.
- (٥) القواعد الفقهية (البنجوردي) ١:١٨٧.
- (٦) المكاسب (الشيخ الأنصاري) ٤: ١٤٢، هدى الطالب ٧: ٤٢١.
- (٧) حاشية المكاسب (المحقق الخراساني): ١٢٠.
- (٨) جواهر الكلام .١٣٦:٢١.
- (٩) القواعد الفقهية (السيد محمد الشيرازي): ٣٦.
- (١٠) الحجّ: ٧٨.
- (١١) المائدة: ٦.
- (١٢) النساء: ١٤١.
- (١٣) لسان العرب ١١: ٣١٩.
- (١٤) القاموس المحيط ٣: ٣٩٢.
- (١٥) المصباح المنير: ٢١٠.
- (١٦) النهاية في غريب الحديث ٢: ٣٣٨.
- (١٧) المفردات: ٢٢٣.

(١٨) النساء: ٩٨

(١٩) القصص: ٢٢

(٢٠) البقرة: ١٩٥

(٢١) النساء: ٧٦

(٢٢) آل عمران: ٩٧

(٢٣) النساء: ١٥

(٢٤) النساء: ٢٢

(٢٥) النساء: ٣٤

(٢٦) النساء: ١١٥

(٢٧) آل عمران: ٧٥

(٢٨) الشورى: ٤١ و ٤٢

(٢٩) إبراهيم: ٢٢

(٣٠) الإسراء: ٦٥

(٣١) العناوين ١: ٣٥٧

(٣٢) نفس المصدر.

(٣٣) القواعد الفقهية (الجنوردي) ١: ١٥٩

(٣٤) نفس المصدر ٦: ١٦٢

(٣٥) القواعد الفقهية (الفاضل اللنكراني) ٢٣٥

(٣٦) نفس المصدر ٢٣٨

(٣٧) راجع الجزء الثامن: ٨٠ - ١١٧

(٣٨) راجع الجزء الثامن ٢٣٤ - ٢٣٥

(٣٩) سورة النساء: ١٤١.

(٤٠) الخلاف: ٣: ١٨٨.

(٤١) المبسوط: ٦: ١٢٩.

(٤٢) الغنية: ٢١٠.

(٤٣) مختلف الشيعة: ٧: ٨٠.

(٤٤) تذكرة الفقهاء: ١٠: ١٩.

(٤٥) نهاية الإحکام: ٢: ٤٥٩.

(٤٦) المهدى البارع: ٣: ٢٩٩.

(٤٧) جامع المقاصد: ١٢: ١٠٧.

(٤٨) مسالك الأفهام: ٧: ١٦٧.

(٤٩) رياض المسائل: ١: ٥٤٤.

(٥٠) جواهر الكلام: ١: ٣٨٧.

(٥١) فتح الوهاب: ١: ٢٧٣.

(٥٢) الإقناع: ١: ٢٥٣.

(٥٣) مغني المحتاج: ٤: ١٣٢.

(٥٤) بدائع الصنائع: ٢: ٢٣٩.

(٥٥) مجمع البيان: ٢: ٢٢٠.

(٥٦) جامع البيان: ٥: ٤٤٧ - ٤٤٨.

(٥٧) راجع تفسير القرطبي: ٥: ٤١٩ - ٤٢٠.

(٥٨) في ظلال القرآن: ٢: ٧٨٢.

(٥٩) جامع البيان: ٥: ٤٤٨.

-
- (٦٠) عيون أخبار الرضا :٢٢٠ .
 - (٦١) من لا يحضره الفقيه :٤ .٣٣٤
 - (٦٢) عوالي اللائي :٣ .٤٩٦
 - (٦٣) صحيح البخاري :٢ .٩٦
 - (٦٤) سنن الدارقطني :٣ .١٧٧
 - (٦٥) الخلاف :٤ .٢٤
 - (٦٦) المبسوط :٢ .١٣٠
 - (٦٧) المهدّب :١ .٣٩٥
 - (٦٨) الغنية :٢١٠ .
 - (٦٩) السرائر :١ .٤٧٦
 - (٧٠) تذكرة الفقهاء :٩ .٣٤٤
 - (٧١) المهدّب البارع :٤ .٢٦٤
 - (٧٢) جامع المقاصد :٤ .٦٥
 - (٧٣) مسالك الأفهام :٣ .٧٩
 - (٧٤) رياض المسائل :٧ .٤٨٦
 - (٧٥) جواهر الكلام :٢٩ .٢٠٦ و ٣٧
 - (٧٦) المكاسب :٤ .١٤٣
 - (٧٧) مستمسك العروة :١٤ .٤٨٢
 - (٧٨) مصباح الفقاهة :١ .٤٩٠
 - (٧٩) العناوين :٢ .٢٥٣
 - (٨٠) القواعد الفقهية :١ .١٥٩ - ١٦٠

-
- (٨١) العناوين ٢: ٣٥٣ - ٣٥٥.
- (٨٢) القواعد الفقهية (الفاضل اللنكراني): ٢٣٨.
- (٨٣) سنن الدارمي ٢: ٣٥١.
- (٨٤) العناوين ٢: ٣٥٢.
- (٨٥) القواعد الفقهية (البنوردي) ١: ١٦٢ - ١٦١.
- (٨٦) المناقون: ٨.
- (٨٧) القواعد الفقهية (الفاضل اللنكراني): ٢٤٢.
- (٨٨) نفس المصدر.
- (٨٩) العناوين ٢: ٣٥٢.
- (٩٠) منهاج الفقاهة: ٣١٧.
- (٩١) حاشية المكاسب (الأصفهاني) ٢: ٤٤٤.
- (٩٢) نفس المصدر ٢: ٤٤٤ - ٤٤٥.
- (٩٣) نفس المصدر ٢: ٤٤٥.
- (٩٤) نهاية الإحکام ٢: ٤٥٧.
- (٩٥) المكاسب (الشيخ الاعظم الأنصاري) ٣: ٥٩٣.
- (٩٦) وسائل الشيعة ١٧: ٣٩٨، الباب ١٥ من أبواب موانع الإرث الحديث ٢.
- (٩٧) المبسوط ١: ٥٣٩.
- (٩٨) منتهى المطلب (ط.ج) ١٤: ٣٨.
- (٩٩) الخلاف ٣: ١٨٨.
- (١٠٠) القواعد الفقهية ١: ١٦٣.
- (١٠١) الحدائق الناشرة ١: ٤٢٧.

-
- .٤٢٢:٨) مسالك الأفهام
 - .٩٠:٢٥) الحدائق الناظرة
 - .١٧٨:٣) المبسوط
 - .٢٨٤:٣) شرائع الإسلام
 - .٣٧٧) المختصر النافع
 - .٤٠٥:٢٨) جواهر الكلام
 - .٣٥١:٣) العناوين
 - (١٠٩) الخلاف:٣، الكافي في الفقه: ٣٣٨، غنية النزوع: ٢٦٨، إرشاد الأذهان: ١:٤١٦،
كشف الرموز:٢:٤، غاية المراد:٢:٢٨٣.
 - (١١٠) تكملة العروة:١:١٣٨.
 - (١١١) تحرير الوسيلة:١:٤٨٦.

الاجتهد المتجزى والمطلق

□ الشيخ عباس السلامي^(*)

خلاصة البحث:

انعقدت هذه لبحث التقسيم المشهور للاجتهد الى تجزٌّ ومطلق، وتناولت مناقشة الملوك في هذا التقسيم، وهل إنَّ بين هذين القسمين عرضية أو تباعن أو بينهما طولية.

الكلمات المفتاحية:

الاجتهد، الاجتهد النظري، الاجتهد العملي، الاجتهد المطلق، اجتهد التجزى

الاجتهد النظري والعملي:

إنَّ الاجتهد تارة لا يُعمل به، بمعنى: أنَّ المجتهد تكون عنده ملكة الاستنباط، وهو عالم بأغلب مباحث الاجتهد، ويعرف كيف يتعامل مع المدارك المقرَّرة للحكم

(*) أستاذ البحث الخارج في الحوزة العلمية في قم.

الاجتهد المتجزى والمطلق

الشرعى الفرعى في عمليات الاستنباط الگبرى منها والصُّغرى، ولكن لم يباشر بعملية الاستنباط أبداً، فمثل هكذا اجتهد نسمىه: الاجتهد التَّنظري.

وتارة أخرى يعمل المجتهد باجتهاده، ويُمارس عمليات الاستنباط ولو لمسائل قليلة، فاجتهد هكذا مجتهد نسمىه: الاجتهد العملى.

فالاجتهد إذن: تارة يكون نظريًّا، وأخرى يكون عمليًّا، ونحن في هذه المقالة نتناول بحثاً مهماً من بحوث الاجتهد التَّنظري، وهو الاجتهد المتجزى والاجتهد المطلق.

عدم صحة تقسيم الاجتهد إلى المتجزى والمطلق:

قسم العلماء الاجتهد إلى مطلق وتجزى؛ يقول آية الله الخوئي عليه السلام: (للاجتهد تقسيمان: ... ثانيهما: تقسيمه إلى مطلق وتجزى؛ وذلك لأنَّ الملكة قد لا تختص بباب دون باب - على ما تأكي الإشارة إليه - ويُسمى صاحبها مجتهداً مطلقاً، وقد تختص بعض الأبواب دون بعض، فلا يتمكَّن إلَّا من استنباط جملة من الأحكام لا جميعها، ويُسمى صاحبها بالمتجزى في الاجتهد) ^(١).

إنَّ الاجتهد في نظر السيد الخوئي - كما هو نظر جميع الفقهاء - أنَّ الاجتهد ينقسم إلى المتجزى والمطلق، وأرجع هذا التقسيم المذكور إلى صعوبة المدرك وسهولته المؤدي إلى ضيق دائرة متعلق القدرة في المتجزى وسعها في المطلق، حيث قال في مقام إمكان التَّجزي في الاجتهد: (أنَّ متعلق القدرة في المتجزى أضيق دائرةً من متعلقها في المجتهد المطلق؛ لأنَّها فيه أوسع).

الشيخ عباس السلامي

وتوضيحة: أنَّ القدرةَ تتعدُّدُ بتعدُّدِ متعلقاتِها؛ فإنَّ القدرةَ على استنباط حكمٍ معايرةً للقدرةَ على استنباط حكمٍ آخرَ، وهما تعايرانِ القدرةَ على استنباط حكمٍ ثالثٍ... كما أنَّ من الواضح أنَّ الأحكامَ تختلفُ بحسب سهولةِ المدركِ والاستنباطِ وصعوبتهما...

إذن، يُمكنُ أنْ يحصلَ للإنسانِ ملكرةً وقدرةً على الاستنباطِ في مسألةٍ سهلةٍ مُقدمةٍ ومداركهَا، ولا يحصلَ له ذلكَ في مسألةٍ أخرىٍ لصعوبةِ مباديهَا وأخذها^(٢).

أمَّا المحققُ الخراساني فقد أرجعَ تقسيمَ الاجتهدَ إلى أحدِ أمرينِ، هما:
أوَّلاً: صعوبةِ المدركِ وسهولته.

ثانياً: قدرةِ الشَّخْصِ ومهاراتِهِ حتى مع صعوبةِ المدركِ، يقولُ قيلبي^(٣): (المداركُ مُتفاوتةٌ سهلةٌ وصعوبةٌ من عقليةٍ ونقليةٍ... وهذا بالضرورةِ ربما يُوجِّبُ حُصولَ القدرةِ على الاستنباطِ في بعضِها لسهولةِ مدركِهِ أو لمهارةِ الشَّخْصِ فيهِ مع صعوبتهِ).

أقولُ: إنَّ الانقسامَ المذكورَ للاجتهدَ إلى مطلقٍ وتجزئيٍ - إنَّ كانَ صحيحاً من الحيثيَّةِ المنطقيةِ - لا يرجعُ إلى صعوبةِ المدركِ وسهولتهِ؛ وذلكَ أنَّ الاجتهدَ بالمعنىِ المصطلحِ هو: عمليةٌ بذلُ أعلى درجاتِ الوعِيِّ والطاقةِ لتحصيلِ الحجَّةِ واستنباطِ الحكمِ الشرعيِّ الفرعويِّ منها عنْ ملَكَةٍ واستعدادٍ.

وتحصيلِ الحجَّةِ واستنباطِ الأحكامِ الشرعيةِ الفرعيةِ لا يتَّسَّى إلَّا ببذلُ أعلى درجاتِ القدرةِ والطاقةِ، ولكنَّ هذهِ القدرةُ ليستُ واحدةً، وإنَّما هي مُختلفة، ولا خلافُها نَحْوانِ، هما:

أولاً: الاختلاف التّوسيعى للقدرة.

ثانياً: الاختلاف التّشككى للقدرة.

فالقدرة على الأعمال الفيزيائية^(٤) المطلوبة لتحرير العضلات البدنية تختلف نوعاً عن القدرة على الأعمال الذهنية. فرفع ثقل من الأثقال يتطلب جهداً وقدرة تختلف عن الجهد والقدرة التي يتطلبها حل معادلة رياضية مثلاً، فلكل عمل نوع قدرة يقتضيها، فالقدرة العضلية نوع من أنواع القدرة التي تتطلبها الأعمال الفيزيائية، والقدرة الذهنية نوع آخر من أنواع القدرة التي تتطلبها الأعمال الذهنية.

وكما أنَّ القدرة تختلف نوعاً كذلك تختلف تشكيكاً أيضاً، فالقدرة التي تتطلبها الأعمال الفيزيائية تختلف شدَّةً وضَعْفاً، فربَّ عمل فيزيائِيٍّ يتطلب قدرة شديدة جداً خارجة عن الحد الطبيعي، وربَّ عمل فيزيائيٍّ آخر يتطلب قدرة ضمن حدودها الطبيعية، فالقدرة المبذولة على رفع ثقل وزنه: ٥٠ كغم مثلاً أشدُّ بكثير من القدرة المبذولة على رفع ثقل وزنه: ٥ كغم.

وهكذا القدرة التي تتطلبها الأعمال الذهنية تختلف شدَّةً وضَعْفاً أيضاً، فالقدرة الذهنية التي تبذل حل المعادلات الرياضية الحديثة أشدُّ بكثير من القدرة الذهنية التي تبذل حل المعادلات الرياضية القديمة، فالقدرة إذن تختلف نوعاً، وكل نوع منها تختلف فيه تشكيكاً.

الشيخ عباس السلامي

وهكذا القدرة المبذولة في استنباط الأحكام الشرعية الفرعية هي من نوع القدرة الذهنية المنطبقة على مواردها بنحو التشكيل والثفاوت، فلعل حكماً شرعاً تتطلب عملية استنباطه قدرة فائقة جداً، ولعل حكماً شرعاً آخر تتطلب عملية استنباطه قدرة أقل من ذلك.

إن المجتهد لا محالة ذو ملكة – وإنما صار مجتهداً – ولربما واجهت هذه الملكة مدركاً صعباً جداً قد لا تقدر على التعامل معه في مقام استنباط الحكم الشرعي منه، فرب حكم من الأحكام كثُرَت أدلة وأخباره وتعددت، ولربما تعارضت بتعارض مستقر أو غير مستقر، ورب حكم ليس له مدرك إلا دليل واحد قطعي السنّد وتم الدلالة، وواضح أن استنباط الحكم الأول يتطلب قدرة فائقة جداً، بينما استنباط الحكم الثاني يتطلب قدرة أقل بكثير من القدرة المبذولة في استنباط الحكم الأول.

إذن، متعلق الاجتهاد ومورده مختلف صعوبةً وسهولةً حسب المدرك. ولكن السؤال المطروح هنا هو: لماذا صار هذا المدرك صعباً؟ ولماذا صار هذا المدرك الصعب مقدوراً عند مجتهد وغير مقدور عند آخر؟

في مقام الجواب نقول: تارة نبحث عن صعوبة مدرك الحكم وسهولته، وتارة نبحث عن القدرة على التعامل مع هذا المدرك الصعب جداً، أي: نبحث عن المقدوريّة على هذا المدرك الصعب جداً، وفي المقام إذن بحثان: أولهما: البحث عن صعوبة مدرك الحكم وسهولته. ثانيهما: البحث عن القدرة على التعامل مع المدرك الصعب.

البحث الأول: صعوبة مدرك الحكم وسهولته

أمّا بالنسبة إلى البحث عن صعوبة مدرك الحكم وسهولته فهذا راجع إلى ما ورد من الأدلة لهذا الحكم، فنحن قلنا قبل قليل: إنّ أدلة بعض الأحكام قليلة جدًا، فيكون مدركها سهلاً، بينما أدلة بعضاها الآخر كثيرة ومتعددة، وخصوصاً إذا كانت ظنية الصدور فإنّها تحتاج - في مقام استنباط الحكم الشرعي منها - إلى ملاحظة أسانيدها وجران ضعفها إن كان فيها ضعف، والنظر في متونها وهيئة جملاتها، وتعيين دلالاتها، وتحديد معاني مفرداتها من الحيثية اللغوية، وتشخيص حقائقها الشرعية، وكيفية علاج تعارضها، وملاحظة ما إذا كانت هناك حكمة، وتشخيص قرائتها المتصلة والمنفصلة، وغير ذلك من عشرات المسائل التي تجب مراعاتها في عملية الاستنباط، وهذا ما يجعل مدرك هذه الأحكام صعباً جدًا.

البحث الثاني: القدرة على التعامل مع المدرك الصعب

وأمّا بالنسبة إلى البحث عن القدرة على التعامل مع هذه المدارك الصعبة فهذا راجع إلى قوّة ملكة الاستنباط وضعفها، فالمملكة القوية جدًا قادرة على التعامل مع أيّ مدرك وإن كان صعباً جدًا، بينما الملكة التي ليس لها من القوّة كما للأولى فهي لا تقدر على مواجهة ذلك المدرك، فربّ مدرك صعب جدًا غير مقدور عند مجتهد، تراه مقدوراً عند مجتهد آخر، وما ذلك إلا لضعف ملكة الأول، وقوّة ملكة الثاني.

إذن، القدرة على التعامل مع المدرك - سهلاً كان أم صعباً - راجع إلى ضعف ملكة الاستنباط وقوّتها.

إذا عرفا ذلك نقول: إنّ تقسيم الاجتهد إلى مطلق وتجزئي راجع إلى البحث عن القدرة على التعامل مع المدارك الصّعبة جدّاً، وليس راجعاً إلى البحث عن صعوبة مدرك الحكم وسهولته، فلعله - من الحيثيّة الإمكانية - هناك مجتهد له القدرة على التعامل مع المدارك الصّعبة، ولكنه لا يقتدر على التعامل مع المدارك السهلة، لمهاراته في كيفية التعامل مع الأولى الصّعبة دون الثانية السهلة. فهل يُعدُّ مثل هذا الاجتهد مطلقاً بحجّة صعوبة المدرك الذي اعتمد عليه في الاستنباط؟!

فلو كان منشأ تقسيم الاجتهد إلى مطلق وتجزئي هو صعوبة المدرك وسهولته لعدّ الاجتهد المذكور مطلقاً وهو غير صحيح؛ فإنّ المدرك الصّعب هو صعب عند جميع المجتهدين، ولكن من حظي منهم بملكة قوية يكون قادرًا على التعامل مع هذا المدرك الصّعب، أمّا من كانت ملكته ضعيفة فإنه يبقى عاجزاً أمامه.

ومن هنا يتّضح أنّ منشأ تقسيم الاجتهد إلى مطلق وتجزئي هو القدرة على التعامل مع المدارك الصّعبة، أي: إلى قوّة مملكة الاستنباط وضعفها، لا أنّ صعوبة المدارك وسهولتها هو منشأ تقسيم الاجتهد، هذا إذا كان التّجزي والإطلاق حاصلان من انقسام الاجتهد إليهما.

والحقُّ الذي نراه: أنَّ التّجزي والإطلاق في الاجتهد ليسا حاصلين من انقسام الاجتهد إليهما؛ وذلك للطُّوليّة الواقعه بينهما، وعدم عرضيّتهما وتبانيهما.

توضيح ذلك: أنَّ من أصول القسمة المأخوذة فيها على نحو مانعة الخلوٍ هو أصل التَّبَاعِينَ بين الأقسام وعَرْضِيَّتها؛ لأنَّ القسمة لا تصحُّ إلَّا إذا كانت الأقسام متباعدة، بِنَحْوٍ تَصَفُّ فيما بينها بالعَرْضِيَّةِ، فَكُلُّ قسم يجُبُ أنْ يقع في عَرْضِ القسم الآخر، ويقابلُه، ولا يكونُ بينها تَدَافُلٌ بصدق أحدُها على مصاديق وأفرادِ القسم الآخر، وهكذا تباينُ بين الاجتهد المطلق واجتهد التَّجْزِيِّ - بحسبَ يجعلُ أحدُهما واقعاً في عَرْضِ الآخر ويمنعُ من تداخلهما بالجملة فلا يصدقُ أحدُهما على ما صدقَ عليه الآخر - مفقود في المقام؛ وذلك:

أولاً: أنَّ التَّبَاعِينَ يقتضي العَرْضِيَّةَ بين المتباعدةينِ، ولا عَرْضِيَّةَ بين التَّجْزِيِّ في الاجتهد وبين إطلاقه، لواقعِ أحدِهما في طولِ الآخر وفي طريقه.

ثانياً: أنَّ التَّبَاعِينَ يقتضي عدم التَّدَافُلِ بين المتباعدةينِ، ونقصدُ بعدم التَّدَافُل عدم صدقُ أحدِ المتباعدةين على أفرادِ ومصاديقِ الآخر.

إنَّ الاجتهد المطلق وإن لم يصدق على المجتهد المتجزىِّ، إلا أنَّ التَّجْزِيِّ في الاجتهد يصدق على المجتهد المطلق، فإنَّ التَّجْزِيِّ في الاجتهد هو:

استنباط الأحكام الشرعية الفرعية في الجملة على نحو الموجبة الجزئية، وهذا ينطبق على مصاديق الاجتهد المطلق، فالقضية القائلة: هذا المجتهد المطلق يتمكّن من استنباط الأحكام في الجملة على نحو الموجبة الجزئية، هي قضية صادقة، فَكُلُّ مجتهد مطلق ينطبق عليه تعريف التَّجْزِيِّ في الاجتهد دون العكس، أي: أنَّ المجتهد المتجزى لا ينطبق عليه تعريف الاجتهد المطلق.

الشيخ عباس السلامي

فإن قلت: إذا كان تعريف التَّجْزِي في الاجتهد منطبق على المجتهد المطلق، فالتعريف إذن ينتقض الظَّرد والمنع من الأغيار، فهو باطل.

قلت: إنَّ المجتهد المطلق ليس أجنبياً عن التَّجْزِي في الاجتهد حتى ينتقض تعريفه؛ وذلك لأنَّ دائرة اجتهد التَّجْزِي ليست خارجة عن دائرة الاجتهد المطلق، بل هي داخلة فيها؛ لأنَّ دائرة الاجتهد المطلق هي عين دائرة اجتهد التَّجْزِي، ولكن شيئاً فشيئاً أخذت دائرة التَّجْزِي بالاتساع بفضل الاشتغال بالاجتهد والاستباط، الذي أدى إلى إضافة موارد أخرى فيها، مما أصبحت شاملة لكافة أبواب الفقه، فلا غيرة بين دائري التَّجْزِي والمطلق في الاجتهد؛ لكي ينتقض تعريف التَّجْزِي في الاجتهد في حال انطباقه على المجتهد المطلق.

إثنا لو ألقينا نظرة على دائرة الاجتهد المطلق لوجدناها عبارة عن مجموعات هائلة جداً من الاجتهادات التَّجزئية، فالمجتهد المطلق يجتهد مئات الاجتهادات في باب الطَّهارة، ومئات الاجتهادات أيضاً في باب الصَّلاة، وكذلك مئات الاجتهادات في باب الصَّوم، وهكذا في كل أبواب الفقه يمارس المجتهد المطلقآلاف العمليات من الاستباط إلى حد يكون اجتهاده مسطوعاً لجميع أبواب الفقه.

نخن إذا نظرنا إلى كل واحدة من هذه الاجتهادات والاستنباطات بمفردها من دونأخذ البقية معها، فيكون كل اجتهد منها تجزئياً، وإذا نظرنا إلى مجموعها بنظرة واحدة، فت تكون كل هذه الاجتهادات التَّجزئية اجتهاداً واحداً كلياً، نُسميه: الاجتهد المطلق،

الاجتهد المتجزى والمطلق

فالاجتهد المطلق إذن يتحلّل إلى عدّة اجتهادات تجزيئية في كلّ أبواب الفقه، أو فقل: هو عبارة عن مجموعات كبيرة جدًا من الاجتهادات التجزيئية.

وعلى هذا فإنّ دائرة الاجتهد المطلق تضمُّ في كنفها مجموعات هائلة جدًا من دوائر اجتهد التجزي؛ لأنّ العلاقة بين الاجتهد التجزي والاجتهد المطلق علاقة انتماء واحتواء، فالاجتهادات التجزيئية تنتمي إلى دائرة الاجتهد المطلق، وعلاقة الاجتهد المطلق بالاجتهد التجزي علاقة احتواء له.

ونستطيع القول هنا: إنّ العلاقة بين الاجتهد التجزي والاجتهد المطلق، وموقع التجزي منه، بالضبط كالعلاقة بين المجموعات الجزئية والمجموعة الشاملة في علم الرياضيات الحديثة، فإنّ العلاقة بينهما علاقة احتواء وانتماء.

ثالثاً: إنّ الأقسام لا تتّصف فيما بينها بالسبق واللاحق والتقدُّم والتأخُّر، فليس بعضها سابقاً ومتقدّماً - تحققاً ووقعاً - على بعض، وبعضها لاحقاً للسابق منها ومتأخراً عنه، بل إنّ الأقسام متحقّقة الواقع جميعها دفعه واحدة في آن واحد، فالكلمة مثلاً لا تنقسم في زمانٍ إلى اسم، ثمّ في زمان لاحق تنقسم إلى فعل، وفي زمان ثالث تنقسم إلى حرف، بل هي تنقسم إلى ذلك في آن واحد، فالأقسام لا تتّصف بالسبق واللاحق والتقدُّم والتأخُّر، على خلاف اجتهد التجزي والاجتهد المطلق، فإنّما متّصفان بالسبق واللاحق والتقدُّم والتأخُّر، فاجتهد التجزي دائمًا متقدّم على الاجتهد المطلق وسابق عليه، والاجتهد المطلق لاحق له ومتأخّر عنه، فكُلُّ مجتهد في

الشيخ عباس السلامي

أول اجتهاده كان متجرّياً، ثم ترقى شيئاً فشيئاً حتى أصبح مجتهداً مطلقاً متمكّناً من استنباط أحكام جميع أبواب الفقه، يقول المحقق الخراساني رحمه الله: (يستحيل حصول اجتهادٍ مُطلقٍ عادةً غير مسبوقٍ بالتجزّي؛ للزوم الطّفرة)^(۵)، ويقول السيد الحويي رحمه الله: (دعوى أنّ الرّجل قد أصبح مجتهداً مطلقاً من ساعته أو ليلته من غيرِ أن يكون مسبوقاً بالتجزّي في زمانٍ، مما لا شاهدَ له، بل هي أمرٌ غيرُ عاديٌ، ولا نستعهدُ وقوعه بوجهٍ).^(۶).

وحيث كان اجتهد التجزّي والاجتهد المطلق متصفين بالسبق والحقوق والتقدّم والتأخر من كون الاجتهد التجزّي متقدّماً زماناً على الاجتهد المطلق وسابق عليه، فلا يمكن أن يقع كلُّ واحدٍ منهما قسماً للأخر.

والنتيجة المحصلة هي: أنّ الاجتهد وإن كان إما تجزّياً وإما مطلقاً، إلا أنّ التجزّي والإطلاق فيه لم يحصل عن انقسام في الاجتهد إليهما؛ لأنّ اجتهد التجزّي واقع في طول الاجتهد المطلق، لا في عرضه، فالتمسّك بانقسام الاجتهد إلى التجزّي والمطلق مما لا يمكن المساعدة عليه.

أنباء الاجتهد:

عرفنا قبل قليل أنّ الاجتهد لا ينقسم إلى الاجتهد التجزّي والاجتهد المطلق؛ لعدم قابلية الاجتهد للانقسام لتقوّمه بالملكة، نعم: التجزّي والإطلاق خوان

للاجتهد؛ فالمجتهد تارة يستنبط الأحكام الشرعية الفرعية على نحو الموجبة الجزئية فيكون مجتهداً متجزئاً، ويُسمى اجتهاده: اجتهاداً تجزئياً، وأخرى يستنبط الأحكام على نحو الموجبة الكلية فيكون مجتهداً مطلقاً، ويُسمى اجتهاده: الاجتهد المطلق، ولا ثالث لهما؛ فللاجتهد إذن نخوا، أحدهما: اجتهاد التجزئي، وثانيهما: الاجتهد المطلق.

إن البحث عن هذين التحرين من الاجتهد يُعد من الأبحاث المعقّدة والمهمة جدّاً، وإن عدم الدقة فيها وعدم الإلتفات إلى مسائلهما العلمية يؤدي إلى وقوع الخلط في مطالبهما، كما وقع من البعض، إلى حد قد اضطراب القلم حتى في تعريفهما؛ لذا ينبغي الترثّي في مقام التحقيق والمتابعة العلمية في هذين التحرين من الاجتهد، خصوصاً الاجتهد التجزئي. وفيما يلي بيان كُلّ منهما.

النحو الأول: اجتهاد التجزئي

قد يُقال: إن التجزئي في الاجتهد مستحيل، والاستحالة هنا ليست منصبة على وقوعه، بل منصبة على إمكانه؛ لأنّ الواقع يُقرّ إمكانه، لأنّ عدم الواقع لا يدلّ على عدم الإمكان، فقد يكون الشيء ممكناً، ولكنه ممتنع الواقع، على عكس الواقع فإنه دالٌّ على الإمكان؛ لأنّ نفس وقوعه يحكي إمكانه، ولذا صارت النسبة المنطقية بين الإمكان والواقع نسبة العموم والخصوص مطلقاً، فكُلّ ما وقع ممكناً، وليس كُلّ ممكناً قد وقع؛ لأنّ هناك ما هو ممكناً ولكن لم يقع كظهور الإمام صاحب الزمان عليه السلام، فالاستحالة المذكورة منصبة على إمكان التجزئي في الاجتهد لا على وقوعه.

استحالة التجزّي ومنشأها:

إنّ منشأ القول باستحالة التجزّي في الاجتهاد هو: أنّ الملكة كيُف نفسيّي راسخ في التّنفس، والكيف عَرَض لا يقبل القسمة ولا النّسبة لذاته؛ لأنّ الذي يقبل القسمة من المقولات التسعة العرضية هو الْكَمْ فقط؛ حيث إنّ الانقسام من الأحكام الخاصة به التي يمتاز بها عن غيره، وما دامت الملكة كيُف نفسيّي فهي إذن لا تقبل القسمة لذاتها، وإنّما أمرها يدور مدار الوجود والعدم، فلا يُتصوّر فيها التّبعيُّض لكي يُقال: إنّ هذا عنده نصف الملكة وذاك عنده ثلثها؛ لعدم إمكان التّبعيُّض فيها، وعلى هذا فإنّ المستنبِط للأحكام الشرعية الفرعية إنّما أن يكون مجتهداً مطلقاً، وإنّما أن لا يكون مجتهداً أصلًاً، وعليه يكون التجزّي في الاجتهاد غير ممكن ومستحيل.

إمكان التجزّي:

في قبال دعوى استحالة التجزّي في الاجتهاد هنالك رأيان، هما:

الرأي الأول:

وهو الرأي الذي أرجع نكتة إمكان التجزّي في الاجتهاد إلى صعوبة المدرك وسهولته، وهو رأي جملة من الأعلام، منهم: آية الله الخوئي، يقول قتيلث: (لكن المغالطة في هذه الدّعوى بيّنة؛ لوضوح أنّ مُدّعِي إمكان التجزّي لا يُريد بذلك أنّ ملكة الاجتهاد قابلة للتجزّية...، بل مُراده أنّ مُتعلّق القدرة في المتّجزّي أضيق دائرةً من مُتعلّقها في المجتهد المطلق؛ لأنّها فيه أوسع).

وتوضيحة: أنَّ القدرةَ تتعَدُّ بتعَدُّ متعلقاتِها، فإنَّ القدرةَ على استنباطِ حكمٍ مغایرٍ للقدرةَ على استنباطِ حكمٍ آخرَ، وهُما تغايرانِ القدرةَ على استنباطِ حكمٍ ثالثٍ... كما أنَّ منَ الواضحِ أنَّ الأحكامَ تختلفُ بحسبِ سُهولةِ المَدْرَكِ والاستنباطِ وصُعوبتهما... .

إذن، يُمْكِنُ أنْ يحصلَ للإِنْسَانِ ملْكَةٌ وفُدْرَةٌ على الاستنباطِ في مسألةِ لسُهولةِ مُقدَّماتِها ومَدَارِكِها، ولا يحصلُ له ذلك في مسألةِ أخرى لصعوبةِ مبادِيهَا وأخذِها^(٧).

ومنهم أيضًا: المحققُ الخراساني تَدَشُ - على رأيِ - حيث قال: (لا ينبغي الإرتياحُ فيه، حيثُ كانت أبوابُ الفقهِ مُخْتَلِفةً مَدْرَكًا، والمَدَارِكُ مُتَفَاقِوْتَهُ سُهولةً وصُعوبَةً من عقليةٍ ونقليةٍ... وهذا بالضرورةِ رُبَّما يُوجِبُ حُصُولَ القدرةَ على الاستنباطِ في بعضِها لسهولةِ مَدَرَكِه)^(٨).

الرأيُ الثَّانِي:

وهو الرأيُ الذي أرجعَ نكتةَ إمكانِ التَّجَزِيِّ في الاجتهد إلى قدرةِ الشَّخصِ ومهاراتِه، وهو رأيُ جملةِ من الأعلامِ أيضًا، منهم: المحققُ الإصفهانيُّ، يقولُ^{عليه السلام}: (أنَّ جمِيعَ الصَّفَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ بسائطٍ معَ أنَّها قابلةٌ للاشتِدَادِ وللرِّيادةِ والنَّقصِ، كما في العِلمِ الَّذِي هُو أَجْلُ الصَّفَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ، ومنَ الواضحِ أنَّ معرفَةَ بعضِ العِلُومِ النَّظَرِيَّةِ تُوجِبُ قُدرَةَ للنَّفَسِ على تحصيلِ ما يُناسبُها منَ الأحكامِ، كالأحكامِ المترتبةِ على المبادئِ العقليةِ، بالإضافةِ إلى القدرةِ الحاصلةِ من معرفتها)^(٩).

الشيخ عباس السلامي

ومنهم: المحقق الخراساني - على رأي آخر - حيث قال: (لا ينبغي الإرتياط فيه، حيث كانت أبواب الفقه مختلفةً مدركاً، والمدارك متفاوتةً سهولةً وصعوبةً من عقليةٍ ونقليةٍ... وهذا بالضرورة رُبما يُوجِّب حُصول القدرة على الاستنباط في بعضها لسهولة مدركه أو لمهارة الشخص فيه مع صعوبته، مع عدم القدرة على ما ليس كذلك) ^(١٠).

إن الحق من هذين الرأيين هو الرأي الثاني، الذي أرجع نكتة إمكان التجزي في الاجتهد إلى قدرة الشخص ومهاراته؛ وذلك لأن مورد استدلال أصحاب دعوى استحالة التجزي في الاجتهد هي تقسيم الملكة، والذي أوهمهم بذلك هو لفظ التجزي، فظنوا أنه بمعنى التقسيم والتجزئة، مع أن نكتة إمكان التجزي في الاجتهد ليس ما توهّم أصحاب الدعوى، بل هو ما ذكرناه من أن القدرة حقيقة مشكّكة شدّةً وضعفاً.

فالقدرة المبذولة في استنباط الأحكام الشرعية الفرعية هي من نوع القدرة الذهنية المنطبقة على مواردها بنحو التشكيك والتفاوت، فالمجتهدون - كسائر الناس - متفاوتون قدرةً، فهناك مجتهد له من القدرة ما تؤهله للخوض والتعامل مع المدارك على نحو الموجبة الجزئية، بينما نجد مجتهداً آخر له من القدرة ما تؤهله للتعامل مع المدارك على نحو الموجبة الكلية، لا لسهولة تلك المدارك وصعوبتها، بل لقدرته على خوضها ومهاراته بها والتفنّن بالتعامل معها، وهذا التشكيك في القدرة هو الذي جعل التجزي في الاجتهد متّصفاً بالإمكان، فنكتة إمكان التجزي في الاجتهد هو تشكيك القدرة وتفاوتها من مجتهد لآخر، ولكن ما هي نكتة تشكيك القدرة وجعلها متفاوتة؟

هناك أمران جعلا القدرة مشكّكةً ومتفاوتةً من مجتهد لآخر، هما:

الأمر الأول: التفاوت في الاستعداد الذاتي

إن الاستعداد الذاتي مختلف من مجتهد لآخر، كما يختلف في بقية الناس، حيث نرى مجتهداً يتمكن من استنباط ما تكون أدلة نقلية، ولا يتمكن من استنباط ما يكون مبدئه عقلياً؛ لقوة استعداده الذاتي للخوض في الأدلة النقلية وكثرة ممارسته لها دون الأدلة العقلية، بينما نجد مجتهداً آخر له من الاستعداد الذاتي ما يؤهله لاستنباط ما أدله عقلية أكثر مما تكون أدلته نقلية، فإننا نرى مجتهداً ثالثاً لقوة استعداده الذاتي يخوض في الأدلة النقلية والعقلية معاً، فبنفس الدرجة والقوة التي يخوض بها الأدلة العقلية يخوض بها الأدلة النقلية أيضاً، مما يجعله مقتدرًا على استنباط ما أدله نقلية أو عقلية.

الأمر الثاني: تفاوت ملكة الاستنباط قوة وضعفًا

إن ملكة الاستنباط تمنح صاحبها قدرة على الاستنباط، وهي متفاوتة من مجتهد لآخر قوة وضعفًا، وتبعاً لها تفاوت القدرة أيضاً، فصاحب الملكة القوية يكون أقوى اقتداراً من صاحب الملكة الضعيفة، وهذا التفاوت والتشكيك الحاصل للقدرة منشؤه تشكيك الملكة وتفاوتها في القوة والضعف.

ومن هنا نلحظ أن التفاوت والتشكيك في القدرة منشؤ التفاوت في الاستعدادات الذاتية، وفي ملكة الاستنباط. وهذا تشكيك في القدرة هو الذي جعل التجزئ في الاجتهد متصفاً بالإمكان؛ لأن صاحب القدرة الضعيفة لا يقدر على التعامل مع جميع

الشيخ عباس السلامي

المدارك، بل يقدر على المدارك المناسبة لقدرته، فتضيق عنده دائرة الاجتهاد، بينما صاحب القدرة القوية يقدر على التعامل مع جميع المدارك فتتسع عنده دائرة الاجتهاد.

وعليه، فإن نكتة إمكان التجزّي في الاجتهاد هو تشكيك القدرة وتفاوتها من مجتهد لآخر، لا صعوبة المدرك وسهولته، فلعل مجتهداً - من الحيثية الإمكانية - يقتدر بقوّة على التعامل مع المدارك الصعبة ويتفَّنّ بها، ولكن تضعف قدرته عند التعامل مع المدارك السهلة، وهذا ما يصطدرون عليه بالسهل الممتنع، وما ذلك إلا لمهارته في كيفية التعامل مع المدارك الصعبة دون المدارك السهلة، فهل يُعد مثل هذا الاجتهاد مطلقاً بحجّة صعوبة المدرك الذي اعتمد المجتهد في الاستنباط؟!

فلو كانت نكتة إمكان التجزّي في الاجتهاد هو صعوبة المدرك وسهولته لَعُدَّ الاجتهاد المذكور اجتهاداً مطلقاً، ولكن هذا غير صحيح؛ فإن المدرك الصعب هو صعب عند جميع المجتهدين، لا أنه صعب عند بعضهم وسهل عند آخرين؛ لأن المدارك الصعبة هي بنفسها صعبة، وبينما هناك مجتهد قادر على التعامل مع المدارك الصعبة والاستنباط منها، فإننا نجد مجتهداً يقف أمامها عاجزاً لا يتمكن من الاستنباط منها، وما ذلك إلا لقوّة القدرة في الأول ضعفها في الثاني.

والخلاصة: أن نكتة إمكان التجزّي في الاجتهاد هو تشكيك القدرة على التعامل مع المدارك الصعبة، لا أن صعوبة المدارك وسهولتها هي نكتة الإمكان في التجزّي.

الاجتهد المتجزئ والمطلق

وبتعبير آخر: أنّ نكتة إمكان التجزي في الاجتهد ليس هو التفاوت في المدارك صعوبةً وسهولةً، بل هو التفاوت في قدرة مَنْ يتعامل مع تلك المدارك، أي: تفاوت قدرات المجتهدين.

النحو الثاني: الاجتهد المطلق

المراد من الاجتهد المطلق هو: التمكّن من استنباط الحكم الشرعي الفرعى من المدارك المُقرّرة بالجملة وعلى نحو الموجبة الكلية، وهذا التمكّن لا يتحقق إلا عن ملكرة، والشخص المتمكن والمقدّر من ذلك يُسمى: المجتهد المطلق؛ لتلبّسه بالاجتهد المطلق بالفعل.

إنّ ما نريد التأكيد عليه هنا هو أنّ المجتهد المطلق وإن كان هو الذي له القدرة على الاستنباط في جميع أبواب الفقه، ولكن ليس بالضرورة أن يكون قد استنبطها بالفعل؛ لأنّ هناك مسائل لم تصل إلينا مداركها، أو أنّ المدارك واقلة ولكن لم تثبت للفقيه سندًا أو دلالة، فيضطرّ الفقيه إلى اللجوء إلى الاحتياط بالفتوى أو الإفتاء بالاحتياط، فتكون عنده جملة من المسائل الفقهية غير مستنبطة، وهذا لا يُضعف قدرته على الاستنباط؛ إذ لو كانت مدارك المسألة واقلة إليه أو ثابتة لديه لاستنبط حكمها الشرعي، ومثل هذا المجتهد وإن كانت له القدرة على الاستنباط في جميع أبواب الفقه، ولكن عدم استنباطه لبعض المسائل لعدم توفر الدليل، يجعل مثل هذا المجتهد مجتهداً متجزئاً قد استنبط جملة وافية معتمدةً بها من الأحكام، ولكن بما أنه استطاع أن يُفتي

الشيخ عباس السلامي

بالاحتياط أو استطاع أن يحتاط بالفتوى، فهذا كاشف عن قدرته وتمكّنه من الاستنباط؛ ومن هنا صَحَّ اطلاق عنوان: المجتهد المطلق عليه.

أُهم نتائج البحث:

- ١- تقسيم الاجتهد إلى قسمين: النظري والعملي .
- ٢- مناقشة ملأك تقسيم الاجتهد إلى تجزٌ ومطلق، وأنه راجع إلى البحث عن القدرة على التعامل مع المدارك الصعبة جدًّا، وليس راجعاً إلى البحث عن صعوبة مدرك الحكم وسهولته .
- ٣- أن التَّجْزِي والإطلاق في الاجتهد ليسا حاصلين من انقسام الاجتهد إليهما؛ وذلك للطُّولىَة الواقعه بينهما، وعدم عرضيَّتهما وتبانيهما.

الهوامش

- (١) الشيخ ميرزا علي الغروي، التّنقيح في شرح العروة الوثقى (التّقليد)، تقريرات بحث الفقه للسيد الخوئي، ١: ١٥.
- (٢) المصدر السابق : ٢٠.
- (٣) الشيخ محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، الخاتمة: فيما يتعلّق بالاجتهد والتّقليد: ٥٣٣.
- (٤) العمل الفيزيائي هو: ما تُنجِزهُ قوَّةٌ تؤثِّرُ في جسمٍ فتحرَّكُهُ باتجاهها إزاحةً ما. ويعُبَّر عنْه في علم الفيزياء بالشُّغل.
- إنَّ مقدار الشُّغل يعتمد على مقدار القوَّة المُنجِزة له، وكذلك يعتمد على مقدار الإزاحة التي يتحرَّكها الجسمُ باتجاه تلك القوَّة.
- وعلى هذا فإنَّ الشُّغل المُنجَز = القوَّة (ق) × الإزاحة (ز) وعادة يؤلِّف علماء الفيزياء قانون الشُّغل المذكور بالصُّورة التالية: الشُّغل = ق × ز (الإزاحة باتجاه القوَّة)
- Work = Force × Removal : (Removal in direction Force).
- (٥) الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، الخاتمة: فيما يتعلّق بالاجتهد والتّقليد: ٥٣٣.
- (٦) علي الغروي، التّنقيح في شرح العروة الوثقى (التّقليد)، تقريرات بحث الفقه للسيد الخوئي، ١: ٢١.
- (٧) الشيخ الميرزا علي الغروي، التّنقيح في شرح العروة الوثقى (التّقليد)، تقريرات بحث الفقه للسيد الخوئي، ١: ٢٠.
- (٨) الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، الخاتمة: فيما يتعلّق بالاجتهد والتّقليد: ٥٣٣.
- (٩) الأصفهاني، الاجتهد والتّقليد، الفصل الأوّل: في مسائل الاجتهد: ٦ - ٥.
- (١٠) المحقق الخراساني، كفاية الأصول، الخاتمة: فيما يتعلّق بالاجتهد والتّقليد: ٥٣٣.

استئجار الرحم القسم الأول

□ الشیخ شهاب الدین احمد^(*)

خلاصة البحث:

شرع هذا المقال بتعريف (إجارة الرحم)، وبيان واقع تأجير الأرحام في دول العالم، ثم استعرض صور تأجير الرحم وكانت سبعة. وتم تقسيم البحث حول حكم إجارة الرحم في مقامين : أولهما: البحث في تمامية المقتضي وهي أدلة الإجارة. ثانيهما: البحث في الموضع التي تمنع من الصحة.

الكلمات المفتاحية:

إجارة، عقد، أرحام، الصحة، البطلان

١ - تعريف الإجارة:

الإجارة في اللغة: أجر، يأجر، والإجارة: ما أعطيت من أجر في عمل، ثم استعملت في العقد، ويقال: آجرت الدار، فأنا مؤجر. والأجرة: الكرياء، ويقال: آجرت

(*) أستاذ السطوح العالية في حوزة النجف الأشرف.

المرأة البغية نفسها مؤاجرة: أباحت نفسها بأجر، والتأجير مصدر من أجر بالتضعيف، والمعنى واحد.

وفي الاصطلاح: عَرَفَ الفقهاء الإِجَارَة بعْدَ تعرِيفاتِهَا: «هي تملِيكَ عَمَلَ أَوْ مُنْفَعَةً بِعُوْضٍ»^(١).

مناقشات:

ونوقش في هذا التعريف بعدّة مناقشات:

المناقشة الأولى:

إنّ التعريف ناظر إلى فعل المؤجر، فإنّ كلمة الإِجَارَة كغيرها من ألفاظ العقود مثل البيع والنكاح ونحوها قد تُستعمل تارة في العقد المركب من الإيجاب والقبول، فيقال مثلاً: كتاب البيع، كتاب الإِجَارَة، وإلى هذا الاستعمال ينظر تعريف العالمة، حيث فسّر الإِجَارَة بأنّها: عقد ثمرته نقل المنفعة، وهو صحيح بهذا الاعتبار وبالنظر إلى هذا الإطلاق، وأخرى تُطلق على خصوص فعل المؤجر وما يصدر منه من الإيجاب، وإلى هذا الإطلاق ينظر التعريف الذي ذكرناه^(٢).

الجواب: إنّ التعريف المذكور ناظر إلى العقد المركب من الإيجاب والقبول؛ لأنّ التملِيك الذي أخذ في التعريف خصوص التملِيك العقدي الذي يكون في طول الإيجاب والقبول، فلا يبقى فرق بين تعريف الإِجَارَة بأنّها تملِيك أو عقد.

المناقشة الثانية:

إن الإجارة لا تتعلق إلا بالعين، فيقال: آجرتك الدار، ولا يقال: آجرتك منفعة الدار، مع أنّ مقتضى التعريف المزبور تعلقها بالمنفعة وصحة الإطلاق المذكور.

الجواب: إن هذا الإشكال ضعيف؛ لأنّ تملك المنفعة لا بد وأن يتعلّق بالعين، فإنّا لا ندعى أنّ مفهوم الإجارة هو التملك المطلق، بل حصة خاصة منه، وهي المتعلقة بالمنفعة، فالتقيد بها مأْخوذ في مدلول الإجارة، وما هذا شأنه لا مناص من تعلّقه بالعين، ولا معنى لتعلقه بالمنفعة، وإلا لرجع إلى قولنا: إن الإجارة هي تملك المنفعة، ولا محَّل له، فالملك المتعلّق بالمنفعة متعلّق بالعين بطبيعة الحال، فيقال: آجرتك الدار، لا منفعة الدار.

المناقشة الثالثة:

إن الإجارة قد تتحقق ولم يكن في موردها تملك للمنفعة أصلًاً لعدم وجود مالك لها، كما في استئجار ولِي الوقف والزكاة داراً لأن يكون محراً للغلة، أو مخزناً لادخار نماء الوقف، حيث إن منفعة الدار لم تكن وقئِن مملوكة لأحد، وإنما هي تصرف في سبيل صرف الزكاة أو الوقف، فيُستكشف من ذلك عدم أخذ تملك المنفعة في مفهوم الإجارة وأتها أوسع من ذلك.

الجواب : وتندفع بما يلي:

أولاً: بالنقض بالبيع والقرض؛ فإن الأول تملك عين بعوض، كما أن الثاني: تملك بالضمان، فقد أخذ التملك في كلا الموردين، ولا ينبغي الشك في جواز الشراء أو الاقتراض لنماء الزكاة أو الوقف فيما إذا دعت الحاجة إليها على ما صرّح به الفقهاء من جواز ذلك لو لم تكن ثمة ملكية فلمَن يقع الاقتراض أو البيع؟ ومن هو المالك للعين؟

وثانياً: بالحل، إن الولي في هذا القسم من الأوقاف والأموال العامة يشتري أو يستأجر أو يستقرض لنفسه لكن لا لشخصه بحيث لو مات ينتقل إلى ورثته، بل بعنوان أنه ولّ وبهذا الوصف العناني، فينطبق عليه التعريف.

المناقشة الرابعة:

إن المنفعة غير قابلة للمملوكة، إما لما توهّم أنها معدومة حال الإجارة والمدعوم لا يملك، وإما لأن المنفعة كسكنى الدار عرض قائم بالمستأجرة ومن الصفات المتعلقة به وأجنبية عن المالك، فكيف يملكها وينقلها إلى المستأجر؟!

الجواب: إن المالك يملك المستأجر المنفعة القائمة بالعين لا بالمستأجر؛ فإن سكنى الدار تتقدّم بحيثيتين: المسكونية والساكنية، والإجارة إنما تتعلق بالحيثية الأولى التي لا كلام في كونها من أعراض العين المستأجرة.

التحقيق:

والصحيح أن يقال: إن الإجارة بنحو الإجمال قضية واضحة في ذهن كلّ إنسان عُرفي، فكلّ شخص يملك عيناً هو مالك في الحقيقة لشيئين: العين ومنفعة تلك العين، وكما أنّ له الحق في نقل ذات العين، كذلك له الحق في نقل منفعتها من دون نقل ذاتها، وهذا الثاني هو عبارة أخرى عن الإجارة، بخلاف الأول؛ فإنه قد يكون بيعاً وقد يكون صلحاً وما شاكل ذلك.

فالإجارة بنحو الإجمال أمر عُرفي واضح، ولكن في مقام تحديدها بالدقة وقع الخلاف بين الأعلام ككلّ أمر عُرفي واضح؛ فعند تحديده بالدقة قد يحصل اختلاف ولربما يصعب ذلك، والذي يُهون الخطب أنّ الآثار والأحكام الشرعية منصبة على الإجارة بمعناها الإجمالي الارتکازی، وأمّا معناها بنحو الدقة والتفصيل فليست محظوظة لترتب الآثار الشرعية عليه.

تعاريف أخرى للإجارة:

وعرّفها العلامة قيّث بأنّها عقد ثمرته نقل المنافع بعض معلوم مع بقاء الملك على أصله^(٣).

وعرّفها الحنفية: هي عقد على المنافع بعض^(٤).

وعرّفها المالكية بأنّها: تملّك منافع شيء مباحة مدة معلومة بعوض^(٥).

وتعريفها الشافعية بأنّها: عقد على منفعة مقصودة معلومة قابلة للبذل والإباحة
بعوض^(٦).

وتعريفها الحنابلة بأنّها: عقد على منفعة مباحة معلومة تؤخذ شيئاً فشيئاً^(٧).

٢- تعريف الأرحام:

الأرحام في اللغة: جمع رحم، والرحم: رحم الأنثى، وهو بيت منبت الولد، ووعاءه في
البطن^(٨).

ولم نجد تعريفاً اصطلاحياً له؛ إذ الفقهاء في أمثاله يستخدمونه في المعنى اللغوي
نفسه.

٣- المراد بإجارة الرحم :

هو تلقيح ماء رجل (النطفة) بماء امرأة (البوسفة) تلقيحاً خارجياً في وعاء اختبار
ثم زرع هذه البوسفة الملقحة (اللقحة) في رحم أخرى لتنمو وتتكامل فيها إلى حين
الولادة سواء أكان ذلك تطوعاً أو مقابل أجر معين^(٩)؛ فإن وقع مقابل أجر فهو إجارة.
فهو عقد على منفعة رحم بشغله بلقيحة أجنبية بعوض.

ويُطلق على هذه العملية تسميات مختلفة، مثل: الرحم الظئر، الرحم المستعار،
مؤجرات البطن، الأم البديلة، المضيفة أو الحاضنة، شتل الجنين، الأم بالوكالة، أجنة
بالوكالة.

٤- أسباب اللجوء إلى تأجير الأرحام ومدى انتشارها:

يعود سبب اللجوء إلى تأجير الأرحام إلى كونه حلاً طبياً في بعض الحالات:

١- إذا كان رحم المرأة معيناً أو ضعيفاً بحيث لا يستقر الحمل فيه ومبغضها سليماً.

٢- عند استئصال رحم المرأة بسبب مرض من الإمراض والمبغض منتج.

٣- وفاة الجنين المتكرر أو الإجهاض المتكرر مع كون المبغض سليماً.

٤- عندما لا تكون المرأة راغبة في الحمل ترفاً، وهذا بدأ ينتشر في طبقة الأثرياء في أوروبا والبلاد العربية.

٥- واقع تأجير الأرحام في دول العالم:

نحن لا نتكلّم عن نظرية علمية أو تجربة طبية ما تزال سجينه داخل جدران أحد المختبرات، وإنما نتحدث عن حقيقة وواقع ظهر وانتشر في دول العالم، وافتتحت لأجله مؤسسات ومراكز وشركات طبية تستقطب الراغبين والراغبات في إجراء مثل هذه العملية، وتؤمن لهم الإجراءات الطبية الالزمة، مثل جمعية «الأمهات البديلات» في لوس أنجلوس في أمريكا، وشركة (storkes) التي أنشئت لبيع الأرحام في أمريكا وتأجيرها.

وفي استراليا في مركز (لوتج بيتش) تمت عملية نقل لقيحه عمرها خمسة أيام إلى رحم أجنبية حيث حملته تسعة أشهر ووضعته بعملية قيصرية، وتم تسليمه إلى المرأة الأولى بموجب عقد تم إبرامه، والمقابل هو المال.

وأماماً في الهند فإن تأجير الأرحام تحول إلى وظيفة تمتنهنها النساء هناك، وهي الوظيفة الأحدث والأكثر مردوداً، وتُعدّ الهند من أكثر الأماكن استقطاباً حيث الكلفة أقل والمؤجرات أكثر.

وفي ظل غياب أرقام وإحصائيات رسمية فإن هناك ما يقارب (١٠٠) ألف طفلاً يولدون سنوياً في الهند عن طريق الرحم البديل.

وينتشر تأجير الأرحام في بريطانيا وفرنسا وسنغافورة وكندا وغيرها من الدول الأوربية فقد كانت «ريتا باركر» أول رحم مستعار في لندن؛ إذ وافقت على حمل اللقيحة عن زوجين بريطانيين مقابل أجر معين، لكن بعد وضع الطفل رفضت تسليمه للزوجين، ورفعت القضية إلى المحكمة حيث لا يوجد قانون ينظم مثل هذه العقود.

وبالانتقال إلى الدول العربية والإسلامية فإن مثل هذه الحالات لا تتم غالباً بشكل علني وصريح، وإنما تتم في الظل حيث لا يمكن للإعلام أو الإحصائيات أن تعلم بها رغم انتشار العديد من الإعلانات على شبكة الانترنت، والتي غالباً ما تتضمن عروضاً مغرية وصلت إلى حد التنافس على الأسعار والمؤهلات الصحية، ففي إيران مثلاً هناك ما يقارب من (١٠٠) عائلة تمكّنت من الإنجاب عن طريق تأجير الأرحام، بل إن العشرات من الأزواج يزدحمون أمام مراكز التخصيب للحصول على رحم مستعار لأجنتهم، وهنا انتقل الأمر من الخفاء إلى العلن.

وفي لبنان أثار إعلان لبنانية في صحيفة مجانية عن رغبتها في تأجير رحمها جدلاً إعلامياً أدى إلى مزيد من التكتم على مثل هذه الحالات التي لا ينكر أحد وجودها

وممارستها في الخفاء، ولا سيما بعد انتشار خبر ولادة توأميين عام (١٩٩٨) من رحم امرأة لبنانية تطوعت بالحمل عن صديقتها التي تم استئصال رحمها بعد إصابتها بمرض خبيث.

وفي مصر أعلنت سيدة مصرية عن استعدادها لتأجير رحمها مقابل (٤٥٠٠) دولار ونفقة (٣٠٠) جنيه كل شهر..... وقد حددت شروطها بكون المرأة مصرية أو عربية فقط..... مما أكّد الإشاعات بوجود هذه العملية في مصر وممارستها تحت جنح الظلام.

وتذكر مجلة (المحقق) الصادرة في لوكسمبرج أن بعض الدول تستغل النساء المغربيات في عمليات الرحم البديل مقابل أجور مالية مغربية، وكثيرة هي هذه الحالات.

وانطلاقاً من هذا الواقع كان لا بدّ من بيان المسألة، والبحث في صورها وحكمها الفقهي، فالأمر لم يعد تصوّراً نظرياً، بل هو واقع عملي انتشر في الغرب، ويتسّلّل إلى البلاد الإسلامية والعربية في العلن حيناً وفي الخفاء أحياناً أخرى^(١٠).

٦- صور تأجير الرحم:

لتأجير الأرحام صور عديدة تتلخّص بما يأتي:

الصورة الأولى: أن تؤخذ البويضة المخصبة والحيين من الزوجين ويتم التلقيح في وعاء اختبار خارج الرحم ثم تزرع اللقحة في رحم امرأة أخرى أجنبية عنها. هذه لا محذور فيها في حدّ نفسها.

الصورة الثانية: نفس الصورة السابقة مع كون الزرع في رحم ضرّة الأولى، وهذه الصورة جائزة شرعاً سواء على الرأي القائل بأنّ صاحبة البوية هي الأم النسبية للمولود أم على الرأي القائل بأنّ صاحبة الرحم التي تحضن الجنين هي أمّه النسبية. وهذه الصورة محظورة في بلاد الغرب؛ لأنّ التعذّد هناك محظوظ.

الصورة الثالثة: حمل المرأة بويضتها المطعمة بخلية جسدية من رجل بناءً على عدم اعتبار صاحب الخلية أمّا للمولود، بل وإن اعتبر أمّا له بشرط أن لا يكون من المحارم النسبيين لأمه.

الصورة الرابعة: نفس السابقة مع تطعيم بويضتها بخلية من جسدها أو بخلية من جسد حيواني^(١).

الصورة الخامسة: حمل المرأة بويضتها المخصبة في الأنبوة الطبية بحوضين رجل غير زوجها بشرط أن لا يكون من محارمها النسبيين ثمّ توضع اللقيحة في رحم أمّة أجنبية وبعد الولادة يسلّم الجنين للزوجة صاحبة البوية وزوجها العقيم.

الصورة السادسة: أن تكون اللقيحة من متبرّعين (امرأة تتبرّع بالبوية ورجل يتبرّع بالنطفة)، ويتم التلقيح خارجاً، ثم تُزرع اللقيحة في رحم امرأة أخرى لصالح امرأة ثالثة تدفع المال مقابلأخذ الطفل دون أن تشترك في تكوينه أو حمله.

الصورة السابعة: أن يتم تلقيح ماء الزوج بماء أمّة أجنبية عنه، ثم تحمل هذه المرأة ذاتها اللقيحة في رحمها، وعند الولادة يسلّم الطفل إلى هذا الرجل وزوجته مقابل المال.

وقد يقال بحرمة تلقيح البويضة بماء الأجنبي، وعليه فالإجارة تكون باطلة؛ لأنّها إجارة على ما هو محظوظ، ويشترط في صحة الإجارة إباحة متعلّقها. وسيأتي الحديث عنها في نهاية البحث.

٧- تبوييب البحث في حكم إجارة الرحم:

وعلى هذا الأساس ينحصر الخلاف في الصورتين الأولىين^(١٢) - وهما : أخذ البويضة المخصبة والحيمين من الزوجين والتلقيح اختبار خارج الرحم ثم الزرع في رحم امرأة أجنبية، أو في رحم الضرّة - وبعد الفراغ عن جواز التلقيح فيها في حدّ نفسه فينبغي أن يقع البحث في مقامين:

٨- المقام الأول: البحث في تمامية المقتضي

أي إنّ ما دلّ على شرعية الإجارة هل يشتمل على إطلاق يعمُ مثل المقام، فإن فرض تمامية المقتضي يقع البحث بعد ذلك عن وجود المانع وإلا فلا.

وما يمكن التمسّك به لإثبات شرعية الإجارة عدّة أدلة:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَّةٌ حِجَاجٌ﴾^(١٣).

الدليل الثاني: بعض الروايات كصحيحه على بن يقطين: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يتکاري من الرجل البيت أو السفينة سنة أو أكثر أو أقل، قال: «الكراء لازم له إلى الوقت الذي تکاري إليه...»^(١٤).

وكلا الوجهين لا يُثبتان شرعية الإجارة بكل أشكالها، بل في الجملة؛ لأنَّهما واردان في موارد خاصة، فلا ينعقد لهما إطلاق.

وبكلمة أخرى: إنَّه متى ما كان السؤال الموجَّه إلى الإمام الرحم في صورة قضية كُلية افتراضية ينعقد لها إطلاق بلحاظ جميع انقساماتها حتى ما كان نادراً؛ فإنَّ شمول المطلق للفرد النادر مما لا محذور فيه، وإنَّما المحذور حمل المطلق على الفرد النادر.

وأمَّا إذا كان السؤال عن قضية جزئية أي واقعة خارجية، فمن المعلوم عدم انعقاد الإطلاق لها؛ لأنَّ الوجود يساوق التَّشَخّص، فالملاهي المتحققة خارجاً لا تكون إلا على وجه واحد، ولا يكون لها سعة وشمول.

الدليل الثالث: سيرة المترسِّعة والعقلاء على ذلك؛ فإنَّ الإنسان منذ وجد أو في أوائل وجوده هو بحاجة إلى معاملة الإجارة، وليسَت هي من القضايا الحادثة متأخراً، وما دامت ثابتة في الزمن المتقدَّم الذي منه زمن المعصوم الرحم مع فرض سكوته، فيثبت بذلك إمضاؤها. هذا إذا كانت السيرة سيرة عقلاء.

وأمَّا إذا كانت سيرة متشرَّعة فهي حجة بلا حاجة إلى ضم الإمضاء؛ لأنَّ نفس فرض كونها سيرة متشرَّعة يستلزم افتراض كونها مأخوذة من المعصوم، وإلا لم تكن كذلك.

والظاهر يُمكن استفادة التعيم لطلق الإجارة حتى لو كانت للرحم، بناءً على كون مصب الإمضاء النكبة الارتِّكازية، لا العمل الصامت خارجاً.

توضيح ذلك: إن السيرة العقلائية يُمكن تحليلها إلى أمرين:

أحدهما: العمل والسلوك الخارجي للعقلاء.

والآخر: الارتكاز النفسي عند العقلاء، والذي هو منشأً للعمل والسلوك الخارجي، وهذا أوسع دائرة من العمل الخارجي.

وفي ضوء ذلك لا بد أن نعرف مقدار إمضاء الشرعي للسيرة العقلائية، وهل هو في حدود ما هو معمول به خارجاً وقام التعارف عليه في عهد المعصوم عليه السلام? أم يكون إمضاء أوسع من ذلك وضمن سعة دائرة النكتة العقلائية لها التي قد تكون أوسع من مقدار العمل الخارجي؟ فالسيرة على سببية الحيازة للتمليك مثلاً كان المقدار المعمول به منها خارجاً الحيازة التي لم يكن لها وجود آنذاك فهل المقدار المستفاد إمضاؤه يكون في دائرة تلك الموارد المعمول بها أم أوسع من ذلك؟

والجواب: يتحدد عن نكتة كون سكوته عليه السلام دليلاً على الإمساء، فإن بنينا على أساس كونه آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر الخارجي، ففي هذا المجال يكون الإمساء متعلقاً بالعمل الخارجي دون الارتكاز العقلائي النفسي.

وإن بنينا على أساس كونه مشرعاً ومقنناً ومبليغاً لأحكام الله سبحانه وتعالى وتصحيح أو تغيير ما ارتكز عند الناس من شرائع غير صحيحة ففي هذا المجال يكون الإمساء متعلقاً بالنكتة الارتكازية، ولا ريب إن عليه السلام بحسب ظهوره الحالي ناظر إلى النكات التشريعية الكبروية نفياً أو إثباتاً، لا مجرد كونه ناهياً عن المنكر الخارجي وأمراً

بالمعرفة، فحينئذ يكون لسكوته وعدم ردعه ظهور في إمضاء تمام النكتة العقلائية للسيرة.

وبهذا لا معنى لما يقال: إن السيرة دليل لُبِّيٌّ، والقدر المتيقن منها غير إجارة الرحم^(١٥).

الدليل الرابع: التمسك بالعمومات، من قبيل:

أ - قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُهُودِ﴾^(١٦).

بتقرير: إنه يدل بالطابقة على وجوب الوفاء بكل عقد، وبالالتزام على صحته، فيدل على صحة كل عقد حتى الإجارة للرحم.

ب - قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْتَكُمْ بِإِنْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُم﴾^(١٧).

فإنّه يدل بوضوح على أن كل تجارة صادرة عن تراضٍ فهي مضادة شرعاً، فيتمسّك بالعموم المذكور في المقام، وثبتت به شرعية الإجارة، فإنّ عنوان التجارة صادق على الإجارة جزماً، وعنوان التراضي صادق، وأيضاً يثبت به الإجارة للرحم.

وإشكال بعض الأعلام فيه بدعوى اختصاص التجارة بخصوص البيع والشراء ولا تعمّ الإجارة^(١٨): مدفوع، بأنه على خلاف الوجdan العُرفي.

ومن خلال هذا كله يتبيّن تمامية المقتضي، بأنه يوجد في أدلة شرعية الإجارة إطلاق يعم محل الكلام.

٩ - المقام الثاني: البحث في الموانع التي تمنع من استئجار الرحم

وهي عدّة موانع:

المانع الأول: وهو مرّكب من صغرى وكبرى.

أمّا الصغرى فيُدعى أنّ متعلق الإيجار شيءٌ مجهولٌ، أي في الإجارة لأجل الرحم، أمّا كيف توجد الجهة في تلك الإجارة فذلك بأحد وجهين:

الوجه الأول: أنّ الطبيب لا يزرع بويضة واحدة في رحم المرأة، وإنّما لأجل التأكيد من تحقق الحمل يزرع أكثر من واحدة، وحيث إنّ العدد مجهول حينما يتمّ التعاقد مع المرأة التي يستأجر رحمها. وتشخّص العدد بعد زرع الطبيب لا ينفع؛ إذ التعيين سوف يحصل بعد عقد الإجارة، لا أنه ثابت حالة أجراء العقد.

الوجه الثاني: أنّ فترة الحمل قضية مجهولة، وليس محددة؛ إذ الفترة مردّدة بين (٦) أشهر أو أكثر من ذلك.

إذاً، الجهة تحصل من ناحيتين، من ناحية عدد البويات المزروعة، ومن ناحية فترة الحمل.

أمّا بيان الكبرى فإنّ من شروط الإجارة معلومية العوضين.

المناقشة:

والمانع المذكور قابل للمناقشة بكباره وصغراه.

أمّا المناقشة الكبروية، فالبحث فيها وإن كان موكولاً لمبحث الإجارة، لكن نقول لا يوجد مستند واضح يثبت الشرطية المزبورة إلا ما ذكره السيد الحويقي^{٢٧} من أنّ أساس المعاملات العقلائية من البيع والإجارة ونحوها مبني على التحفظ على أصول الأموال والتبديل في أنواعها، فلدى التصدي لتبدل عين أو منفعة بعوض يرون التساوي بين مالية العوضين كشرط أساسي مرتكز قد يُعني عليه العقد بمثابة يُغنى وضوحاً عن التصرّح به في متنه، وعلى هذا الشرط الارتكازي يبتيّ خيار الغبن، كما هو موضح في محله.

وعليه فالمعاملة على المجهول المتضمنة للغرر كبيع جسم أصفر مردّد بين الذهب وغيره خارجة عن حدود المعاملات الدارجة بين العلاء، وما هذا شأنه لا يكون مشمولاً^{٢٨} لدليل النفوذ والإمساء من وجوب الوفاء بالعقود وحلية البيع ونحو ذلك؛ فإنّ دعوى انتصار هذه الأدلة عن مثل ذلك غير بعيدة^(١٩).

وبكلمة أخرى: إنّ الارتكازات العقلائية قد تتدخل في تنقيح الموضوع إثباتاً وكشفاً، لا ثبوتاً كما إذا دلّ دليل على أنّ المؤمنين عند شروطهم واكتشافنا من تبني العلاء وسيرتهم على خيار الغبن أنه لا يرضون في البيع والمعاوضة بفوائد المالية، وإنما يرفعون اليد عن الخصوصية مع الحفاظ على المالية بما يساويها عرفاً في العوض؛ فإنّ مقتضى ظهور حال كلّ إنسان على أنه يمضي حسب المقاصد العقلائية أنه لا يرضى بذلك، وهذا كاشف نوعي عن أنه يشترط على الآخر ضمناً عدم تفاوت فاحش في المالية بين العوض والمعوض، وإلا فهو غير راضٍ بالمعاوضة وتنفيذها.

الشيخ شهاب الدين أحمد

وفي مقامنا لا مانع من شمول دليل الإمضاء الشرعي كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا
بِالْعُهُودِ﴾^(٢٠) لمقامنا؛ لأنّ الجهة في عدد البوبيضات وفتره الحمل ليست خارجة عن
حدود المعاملات العقلائية؛ إذ قلنا إنّ الجهة إذا كانت سنسخ جهالة لا يُقدم عليها
العقلاء تكون خارجة عن المعاملات الدارجة، ومقامنا ليس كذلك.

مناقشات مع السيد الخوئي:

وأُعرض على ما ذكره السيد الخوئي^{قدس} بعده اعترافات:

الاعتراف الأول: ما أفاده بعض المعاصرين (دام ظله) من أنّ ابتناء المعاملة نوعاً
على التساوي بين العوضين في المالية هو شرط خارج عن أصل المعاملة يلزم الخيار
بتخلّف شيء، بخلافه في مقامنا فإنّ تخلّف المعلومية يلزم بطلان أصل المعاملة.

كما أنّ الكلام في المقام ليس في اعتبار تساوي العوضين في المالية ثبوتاً، بل في
اعتبار العلم بهما كانت النسبة بينها، بل لا إشكال في ابتناء كثير من المعاملات
العقلائية على الجهل بهما، كما في المضاربة والمزارعة والمساقاة؛ حيث لا يكون العمل
منضبطاً، بل تابعاً لمقدار الحاجة الذي يختلف باختلاف الظروف والأحوال المحيطة
المعاملة، بل لا يكون الأجر منضبطاً، بل هو حصة من الربح والنتائج غير
المنضبطين^(٢١).

ويردّه: أنّ اعتبار التساوي الذي ذكره السيد الخوئي^{قدس} إنّما لأجل الحفاظ على
أصول الأموال، ولا يتمّ ذلك في المعاملة المتضمنة للجهالة، والمثال الذي ذكره - يبع

جسم أصفر متعدد بين الذهب وغيره أو جعله أجرة - قرينة على ذلك، وإلا اعتبار التساوي شرط لا يحتمل تصوره في البيع.

وأماماً ما ذكره من ابتناء كثير من المعاملات العقلائية على الجهل بهما كما في المضاربة والمساقاة والمزارعة فهو مبني لا أقل في الآخرين على أنهما من العقود الإذنية أو إرجاعهما إلى الشركة؛ إذ الأصل فيها الصحة، وأماماً على التصور المشهور من أنهما عقد تمليلي عهدي، فالالأصل فيها البطلان إلا ما ثبت بالدليل، أماماً من جهة مجهولية الحصة أو من جهة إشكال تملك المعدوم، ومن هنا يحتاج إثبات صحة العقد إلى دليل خاص، وهو موجود؛ فإن روايات المزارعة والمساقاة أوضح دليل عليها، فما شملته الإطلاقات فهو، وإن كان حكمه مشمولاً لأصالة البطلان، وبه يتم ما استقررت عليه كلمات جملة من المحققين من أصالة البطلان في المزارعة.

الاعتراض الثاني: ما ذكره بعض أساتذتنا (دام ظله)^(٢٢) من أن نظر العمومات إلى خصوص المعاملات العقلائية ليس عليه قرينة؛ فإن ظاهر قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾^(٢٣) مطلق ويشمل أيّة معاملة وإن لم يتداولها العقلاء، ولا توجد قرينة في الآية توجب التخصيص بذلك.

ويردّه: أن الارتكازات العقلائية لها التأثير الكبير في توسيع الإطلاق وتضييقه، فليس من الصحيح التعامل مع الإطلاقات والأدلة الإمضائية بمعزل عن تلك الارتكازات.

الاعتراض الثالث: – وهو منا – إن ما ذكره السيد الخوئي قدّم من الاستدلال على شرطية معلومية العوضين يرجع من حيث المآل إلى الاستدلال بقاعدة الغرر، على أنها قاعدة عقلائية قبل أن تكون شرعية، ولا إشكال في أن المعاملات العقلائية لا تُشترط فيها المعلومية بنحو مطلق إلا إذا كانت الجهة سبباً جهالاً لا يقدم عليها العقلاء، وبالتالي تكون خارجة عن مفاد السيرة العقلائية رأساً، لأن أدلة الإمضاء غير شاملة لها.

وأمّا إذا كان المدعى إن هذا التقريب شيء مستقلّ، فنقول: إن عموم «أوفوا بالعُقوب»^(٢٤) يكون شاملاً حتى للمرتبة الشديدة للجهالة ولكن لا ندعى الاختصاص بها، وبالتالي لا يصلح هذا الاستدلال لوحده إلا أن يرجع إلى الاستدلال بقاعدة الغرر.

الاعتراض الرابع: – وهو منا أيضاً – إن هذا النحو من الارتكازات العقلائية التي كان دوره الكشف عن قصده لا يثبت شرطية معلومية العوضين مطلقاً، إذ لو شدّ إنسان عن السيرة وخرج عن مقتضاه فلا تكون ملزمة لمن شدّ عنها؛ لأنّ معنى شذوذه عنها هو أنّ الصغرى لم تتحقق بالنسبة إليه، فلا يجري عليه الحكم الشرعي، ففي المثال المرتبط بخيار الغبن أو معلومية العوضين وعدم جهالتهما إذا شدّ متعاملاً عن عُرف الناس وبيننا على القبول بالمعاملة والإلتزام بها ولو كانت غبية مثلاً لم يثبت لأيّ واحد منهما خيار الغبن؛ لأنّ هذا معناه عدم الاشتراط الضمني، ومع عدم الاشتراط لا يشملهما دليل «المؤمنون عند شروطهم».

وباتضاح هذا لم يبق مستند لإثبات شرطية المعلومية إلا التسالم والاتفاق على اعتبار هذا الشرط، فإن تم ولم يُناقش باحتمال كونه مدركيًّا لا تضرّ مجهولة عدد البوبيضات أو فترة الحمل؛ لأنَّ الأدلة اللببية يقتصر فيها على القدر المتيقن من المجهولة، وهي ما إذا قال أحد الطرفين للآخر آجرتك بأجرة ما دون المجهولة المزبورة في مقامنا؛ إذ لا يحتمل قيام اتفاق على البطلان.

وأمّا من الناحية الصغروية فيمكن أن يقال إنَّ التردد في عدد البوبيضات أو في مدة الحمل لا يصدق عليه عنوان الجهالة، وإنما الجهالة تصدق إذا لم يحصل التعيين رأساً.

والخلاصة: إنَّ المانع الأوّل لا يصلح للمانعية؛ لأنَّه إما نشكُّ في أصل الشرطية المذكورة أو نُسلِّم بها، ولكن الجهالة من الناحيتين ستحلّ جهالة يُقدم عليها العقلاء بالتقريب الذي أرجعناه إلى قاعدة الغرر.

المانع الثاني: إنَّ من شروط صحة الإجارة أن لا يكون للعمل المستأجر عليه مقدمة محرّمة منحصرة، وإلاًّ بطلت الإجارة مع تنجز الحرمة في حق الأجير، كما في استئجار الجنب لكتنـس المسجد حال جنابته مع علمه به وبحكمها؛ فإنَّ الكتنـس وإن كان مباحاً في حد نفسه إلا أنَّ مقدّنته وهي دخول المسجد لما كانت محـرّمة ولا يحصل الكـتنـس إلا بها لم تـصـحـ الإـجـارـةـ.

والمدرك في الشرطية المذكورة أنَّ مثل المعاملة المذكورة لا يمكن ثبوـتـ وجوـبـ الـوفـاءـ بها؛ لأنَّ استيفاء المنفعة موقوف على ارتكاب أمر محـرـمـ، فلو كان الأمر بالوفاء ثابـتاً

للزم الأمر بارتكاب المحرّم، وإذا لم يثبت وجوب الوفاء فلا يعود لدينا كاشف عن الصحة.

وفي مقامنا متعلق الإجارة وهو رحم المرأة موقوف على مقدمة محّرمة منحصرة، وهي لمس الطبيب ونظره إلى المرأة التي يُراد زرع البويضة في رحمها، فحينئذٍ وجوب الوفاء لا يشمل المجموع المقيد؛ لأنّ لازمه وجوب الوفاء بالحرام، وهو غير محتمل، أو يتعلق وجوب الوفاء بذات زرع البويضة بالرحم من دون أخذ اللمس والنظر بعين الاعتبار، وهذا - مضافاً إلى كونه خلف فرض الخصار الزرع بالنظر واللمس من قبل الطبيب الأجنبي أو الطبيبة - فإنه أمر لم يقصده المتعاقدان.

ويردّه: أنّ المانع المذكور يتوقف على أصل موضوعي، وهو إنّ نظر ولمس الطبيب والطبية أمر محّرم حتى في مورد الحاجة العقلائية، وإذا شكّنا في وجود إطلاق في دليل حرمة النظر واللمس يشمل مورد الحاجة العقلائية فلا يوجد ما يمنع من النظر واللمس.

وتحقيق هذه المسالة وإن كان خارجاً عن محل بحثنا إلا أنّ التعرّض لها شيء مهمّ، فنقول:

لا إشكال في أنّ حرمة النظر إلى بدن الأجنبية أمر غير جائز في الجملة، بل ادعى صاحب الجواهر أنّ ذلك مما تقتضيه ضرورة الدين^(٢٥)، والأمر الأساسي الذي نطرحه هو: هل هذه الحرمة تعمّ موارد الحاجة العقلائية، أو ليس لها إطلاق من هذه الناحية؟

وهذا سؤال ابتلائي؛ إذ أنّ نظر الطبيب الأجنبي الى بدن الأجنبية لأجل الفحص أو إجراء عملية أو ما شاكل ذلك هو مصدق للحاجة العقلائية، فأدلة حرمة النظر الى بدن الأجنبية إذا قلنا بإطلاقها تشمل موارد الحاجة العقلائية، فلا يجوز للطبيب النظر إلا إذا دلّ دليل خاص على الجواز، وأمّا إذا قلنا بعدم وجود إطلاق لمورد الحاجة العقلائية فآنذاك يثبت جواز نظر الطبيب من باب القصور في المقتضي، ففيتمسّك بالبراءة بلا حاجة الى استحصلال دليل على الجواز.

ومن هنا نكون بحاجة الى استعراض الأدلة التي استدلّ بها على حرمة النظر الى بدن الأجنبية، وبعد عرضها ندقق ونفتش عن وجود إطلاق لها يشمل مورد الحاجة العقلائية أم لا؟

الهوامش

- (١) العروة الوثقى (كاظم اليعدي)، ٥: ٧، ط مؤسسة النشر الإسلامي.
- (٢) المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ٤: ٣٠.
- (٣) جامع المقاصد في شرح القواعد (الكركي)، ٧: ٨٠.
- (٤) المبسوط، السرخسي، ١٥: ٧٤.
- (٥) مواهب الجليل، الخطاب الرعيني، ٧: ٤٩٣.
- (٦) مغني المحتاج، الخطيب الشربيني، ٣: ٤٣٨.
- (٧) كشف النقاع، البهوي، ٣: ٥٤٦.
- (٨) لسان العرب، ابن منظور: مادة (رحم).
- (٩) وسائل الإنجاب الصناعية (محمد رضا السيستاني)، دار المؤرخ العربي، ط ٣/٣١٤ (بتصرّف).
- (١٠) تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي (د. هند خولي): ٢٨.
- (١١) قد أدرجت الصورة الثالثة والرابعة في إجارة الرحم [وسائل الإنجاب الصناعية (محمد رضا السيستاني): ٣١٦]، ولكن لا يخفى خروجهما؛ لأنهما مرتبطان بالاستنساخ.
- (١٢) هناك صورتان خارجتان عن محل الكلام:
الأولى: أن تكون اللقيحة من متبرّعين ويتم التلقيح خارجاً ثم تزرع في رحم المرأة متزوجة لصالح هذه الأخيرة مقابل ثمن تدفعه للبنك المنوي، فهذا يُسمى (تأجير الأجنة) أو (اللقيحة المستأجرة)؛ لأن المستأجر هنا هو البويبة، وليس الرحم.

الثانية: أن تكون النطفة مأخوذة من رجل متزوج والبويضة من امرأة متبرّعة يجري التلقيح بينهما خارجًا ثم تزرع في رحم زوجة ذاك الرجل، فهذه أيضًا لا تدخل في صور الرحم المستأجر؛ لأنَّ المستأجر هنا هو البويضة، وليس الرحم، ويُمكن تسميتها (تأجير البويضة) [تأجير الارحام في الفقه الاسلامي (د. هند خولي)، ١: ٢٨].

.٢٧ (القصص: ١٣)

.١٩ (وسائل الشيعة (الحرّ العاملی)، ١١٠: الباب ٧ من أبواب الإجارة، ح ١.

.٢٠٦: ٢، ١: الفقه الاستدلالي (الإيراني)، دار الأميرة للطباعة والنشر، ط ١،

.١ (المائدة: ١).

.٢٩ (النساء: ١٧)

.١٣ (الصدق)، ٢: الملحق .

.٣٠: ٢٨ - ٢٩، و قريب منه وسائل الإنجاب الصناعية (محمد رضا

.٣١٧ (السيستاني):

.١ (المائدة: ١).

.١٥٢ (مصابح المنهاج، كتاب الشفعة والإجارة (محمد سعيد الحكيم):

.١:٧٢ (البشرة في شرح كتاب الإجارة / تقرير بحث الشيخ باقر الإيراني (أحمد الأحسائي)،

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط

.٢٩ (النساء: ٢٣)

.١ (المائدة: ١).

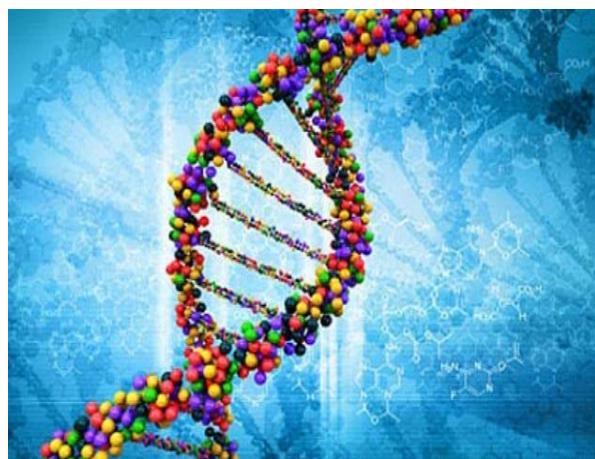
.٢٩ (جواهر الكلام (النجفي)، ٢٩: ٧٥)

نَفَادُ عَلِيَّة

هل للـ (دي أن أي)

دور في ثبوت الأنساب شرعاً؟

إعداد: نجوان نجاح الجدة



نحن نعرف أن للفقه الجعفري أسلوبه في إثبات الموضوعات المتنازع فيها، ونعرف أيضاً أن التنازع في الأنساب لم يكن شذوذًا عن هذه القاعدة؛ فقد فصل فقهاؤنا رضوان الله عليهم الكلام في المسألة في ضوء الكتاب والسنّة وعلى هدى العقل. والقاعدة الأساسية التي تحكم بروحها هذا الموضوع هي سد باب الفساد وشيوخ

هل لكـ (دي أن أي) دور في ثبوت الأنساب شرعاً؟

موجبات الطعن على الأنساب من خلال النص الصريح: (الولد للفراش وللعاهر الحجر). قال صاحب العروفة^{فتى}: «الولد ملحق بالفراش الشرعي بعد تحقق ما تقدم من شرائط ولو خالف الولد الأبوين في الصفات الظاهرة والباطنية». وقد بين قدس سره أن النسب يثبت شرعاً بأمور أربعة:

الأمر الأول: الفراش. وقد أشار قدس سره إلى شروطه؛ فالمسألة مدروسة بالدقة المطلوبة في فقهنا بحمد الله.

الأمر الثاني: الإقرار، فإذا أقر الزوج عند الحاكم أو عند غيره بأنه أب الطفل فإنه يلحق به، وبعد هذا ليس بيد الزوج أن ينفي الولد عنه إلا باللعان.

الأمر الثالث: البينة أي الشهادة، وفيها تفصيل.

الأمر الرابع: الشياع بأن يكون من المعروف والشائع بين الناس أن الولد ولده.

وهكذا.. فإذا تحققت موجبات الانتساب شرعاً إلى الأب، فليس في يده أن ينفي الولد عنه إلا باللعان، على تفصيل في ذلك يطلب من محله.

فبناء على هذا الكلام، لا يعود ثمة موضوع لما يتخذ هذه الأيام من إجراءات جنائية أو غيرها للكشف عن انتساب الطفل للزوج، ولعل في مقدمتها ما يعرف بفحص الـ (DNA) الذي تجريه المختبرات الطبية والبيولوجية عموماً. ولنبه على عجلة: أن هذه الإجراءات وإن ساعدت العدالة، لكنها كثيراً ما تعالج المشكلة من

زاوية محددة دون أن تعبأ بالزوايا الأخرى التي ترتبط بها من قريب أو بعيد، الأمر الذي يؤدي إلى أزمات نفسية واجتماعية خطيرة لا يستهان بها كما هو معروف.

ومن هنا ينبع السؤال عرضاً: هل يجوز شرعاً اللجوء إلى هذه الفحوصات دون موجب؟ هل للزوج - من باب الشك، أو حتى قل: من باب الفضول - أن يتحرى انتساب ولده عنه بهذه الطريقة، فيذهب إلى مختبرات الفحص ويطلب منهم أن يبينوا الواقعية التكوينية لأبوته الثابتة بحسب الواقعية التشريعية إذا صح التعبير؟

هذا السؤال يطلب جوابه من أهل الاختصاص دامت برకاتهم علينا. لكن مسألة -(دي أن أيه) واللجوء إلى فحصه لإثبات النسب لا تخلو من أن تعني النظر الفقهي وتكون مورد اهتمامه، حتى بفرض استغنائه عنها بطرق الإثبات المحددة شرعاً؛ لما فيها - أي هذه الطرق - من ملاكات تخفي علينا، ولعل ما يظهر منها لا أقل هو الوقوف في وجه شيوخ الفساد وعدم التهاون في صيانة الأعراض كما قلنا قبل قليل.

نعم؛ المسألة ربما تعني الفقه الجعفري من زاوية أخرى، فلنذكر على سبيل المثال لا الحصر: النزاع المستجمع لشرائطه حول الأبوة. افرض أنه قد اتفق لرجلين أن تظافرت الظروف الموضوعية لكي تنسب لهما الولد بنفس الدرجة من الظن، ففي هذه الحالة هل يصح أن نعتبر فحص -(دي أن أيه) من مسوغات القطع بأبوبة أحدهما بعينه، وبالتالي فض النزاع؟

هل للـ (دي أن أي) دور في ثبوت الأنساب شرعاً؟

وهل فحص الـ (دي أن أيه) من القرائن القطعية، أو الظنية، أو أنه ليس بقرينة أصلاً من الناحية الشرعية؟

كما قلت: هذه الأسئلة ومثيلاتها يتطلب جوابها من الفقيه الجامع لشراط الإفتاء. وإنما نحن نريد فيما يلي أن نقدم فكرة موجزة عما ينقل عن ماهية موضوع المسألة. ما هو فحص الـ (دي أن أيه) وكيف يجري؟ وإلى أي درجة يمكن التعويل على نتائجه؟

قالوا: يعتبر الـ DNA من إحدى خصائص الإنسان الحيوية والتي ينفرد بها كل شخص بذاته وكل إنسان عن الآخر، و DNA هو اختصار لـ Deoxyribo Nucleic Acid وهي المادة وراثية موجود في الإنسان والتي تميّزه عن غيره ويحمل الصفات المورثة من الآباء، وينقسم هذا الحمض إلى عدة وحدات تُسمى بالجينات، وتُعتبر هذه الجينات هي التي تحمل خصائص وصفات تكوين جسم الإنسان الوراثية، فهناك لكل إنسان صفات الوراثية كلون الشعر ولون العيون ولون البشرة وغيرها من هذه الأمور التي تكون في الإنسان، وكل جين يمثل بروتيناً معيناً في جسم الإنسان، وأيضاً جسم الإنسان هو عبارة عن بروتينات لذلك تُعتبر هذه الجينات محددة لصفات وخصائص هذا الإنسان. يتواجد الـ DNA في الكائنات الحية بكلفة أشكالها، تتكون من خلايا، وهذه الخلايا تتكون من وحدات تُسمى بالنواء، وهذه النواة تحتوي على كروموسومات، والكروموسومات تحتوي على الـ DNA.

فيما يخص التوائم فلا تتطابق صفات الـ DNA، على الرغم من شدة تشابههم إلا أنّ صفاتهم الوراثية تختلف، وهذه من أعظم قدرات الله سبحانه وتعالى في خلقه، فلكل إنسان صفاته الوراثية، وهناك احتمالية ضئيلة لتقارب الصفات وليس تطابقها، ولكن الاحتمال ضئيل جداً جداً.

يتكون الـ DNA من Double helix أو بالعربية هو الشريط المزدوج، والذي هو عبارة عن شريطين ملفوظتين حول بعضهما البعض، ويحتوي على أزواج من الجينات، بحيث يعتبر كل زوج مورث إما من الأب أو الأم، ويحدد أي الموراثات يحصل عليها الإنسان من أيٍ من الآبويين أثناء بناء البويضة أو بناء السائل المنوي.

بالنسبة لاستخدامات تحليل الـ DNA فهي كثيرة، ولكن يتم بشكل كبير في التحقيق الجنائي لإدانة الجرائم وإثبات الجريمة على المجرم وتبينة المُتهم، حينها يتم طلب تحليل الـ DNA لمعرفة الجنائي، كما يمكن أن تُستخدم في الأبحاث والدراسات المتعلقة بصحة الإنسان وتشخيص الأمراض الوراثية، ويُستخدم للتعرف على الهوية عند الحاجة إلى ذلك في بعض الحالات، وكذلك يتم استخدامه في حالات إثبات النسب للحد من المشاكل وقطع الشك باليقين واحد من الخلافات.

في البداية يتم أخذ عينة من أي نسيج أو سائل من جسم الإنسان، فمثلاً يمكن أخذ عينة من السائل المنوي أو الشعر أو اللعاب؛ فجميعها تدلّ على الـ DNA، ويتم

هل لك (دي أن أي) دور في ثبوت الأنساب شرعا؟

بعد ذلك تكسير جزيئات الـDNA، إذ أن هناك خمائر خاصة تعمل على تجزئة الـDNA في مواضع معينة، ويتم بعد ذلك تخزين قطع الـDNA وذلك حسب أحجامها، ويتم بواسطة "الرحلان الكهربائي"، والرحلان الكهربائي: هو عبارة عن تعرض حمض الـDNA إلى تيار كهربائي بحيث يكون على لوح من مادة هلامية، ومن المعروف أن حمض الـDNA هو عبارة عن شحنة سالبة ولذلك عند وضع بعض منه في طرف من أطراف اللوح ثم تعریضها لتيار كهربائي بحيث يكون القطب السالب عند الطرف الذي وضع فيه الحمض النووي والقطب الموجب عند الطرف الآخر من اللوح فإن الـDNA ينتقل تلقائياً باتجاه الطرف الذي فيه القطب الموجب وتتوقف حركة قطع الـDNA على حسب أحجامها على طول اللوح، فالقطع الصغيرة تتحرك بشكل أكبر من القطع الكبيرة، ويتم بعد ذلك إضافة مواد مشعة ومسابر ملونة على اللوح وذلك يعطي نموذجاً خاصاً يعرف ببصمة الـDNA.

خطوات إثبات النسب عن طريق الـDNA: في بداية الأمر يتم جمع عينة من خلايا الطفل، أو يتم جمع عينة من خلايا الأب ليتم استخراج الـDNA من هذه العينة الخاصة بكل منهما. عند الفحص يتم النظر إلى ما يقارب 13 موقعًا وذلك للحصول على الحمض النووي المُتفق عليه بشكل عالي، ولكلٍ منها نسختين لدى الطفل، وبحيث إن نسخة تكون من الأب ونسخة تكون من الأم. وبعد ذلك يتم التعرف على هذه الواقع من خلال طولها، فيعتبر كل موقع له نطاق معين من حيث

الطول، وهناك اختلاف في الأطوال من شخص إلى آخر. وبعدما يتم إثبات أحد النسخ أو يتم إثبات أحد النسختين في كل موقع من هذه المواقع الـ¹³ لدى الطفل، فإنّ هذا يعتبر كدليل على إثبات أحد النسخ، أو إثبات أحد النسختين لكل موقع من هذه المواقع الـ¹³ والتي تكون لدى الطفل، وهذا يعتبر أنّ هناك احتواء للحمض النووي لدى الطفل وذلك في نصف مادته الوراثية. وتُعتبر هذه الطرق الخاصة المتخصصة باختبارات الأبوة، ولا يُمكننا أن ننسى أنّ هناك الكثير الكثير من الطرق التقنية المتقدمة والتي تُعتبر خاصة بدراسات الحمض النووي، والتي تعمل كمساعد لتحديد العلاقات بين جميع أفراد الأسرة، أو تعمل كمساعد لتحديد العلاقات بين الشعوب والأمم المختلفة، ومدى اشتراكها في الأصول التي تنتسب إليها وذلك وفقاً للحمض النووي الخاص بكل شخص.

وهنا تذكر احتياطات لتحديد النسب عن طريق الـ(DNA) وكما يلي: أن يتم إجراء الفحص أو الاختبار في معمل موثوق به. وأن يتم أخذ العينة بواسطة شخص مُختص بذلك، كي لا تفسد العينة عند أخذها، ويجب أخذها بعناية. تستغرق النتائج عادةً فترة قدرها أسبوع في الغالب. عليك الحرص على سؤال المُختص الذي سوف يقوم بأخذ العينة أو الفحص عن الآلية المستخدمة للفحص ونسبة نجاح الاختبار. تُعتبر هذه الإجراءات روتينية ويجب الأخذ بهذه الاحتياطات أيضاً لمنع حدوث أي خطأ، ثم إنه ينصح عند إجراء هذا الفحص أن يجري مرتين على الأقل للتأكد منه، ويرجى أن

هل للـ (دي أن أي) دور في ثبوت الأنساب شرعا ؟

يُجرى كُل مرة في مختبر مختلف عن الآخر، وذلك لمنع حدوث أيٍ من الأخطاء التي قد يرتكبها المُختص الذي سيجري الفحص للـ DNA.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

ملاحظة: مصدر المعلومات العلمية الواردة:

http://mawdoo3.com/كيفية_عمل_فحص_DNA

أهم إنجازات الشيخ الحر في (وسائل الشيعة)

دراسة تحليلية

القسم الأول

□ مصطفى الغوري^(*)

خلاصة البحث:

من أهم آثار الشيخ الحر العاملي عليه السلام كتاب وسائل الشيعة، الذي يهدف إلى تجميع للروايات الفقهية وتبويبها وترتيبها في كتاب شامل، من أجل رفد المراجعين وتسهيل وصول الباحثين وإعانتهم في الفهم الدقيق للروايات وكذلك تقديم المقترنات لرفع التعارض بين الأخبار المتضاربة ظاهراً، وبالتالي تحديد مراد المعصومين عليهم السلام في هذه النصوص. ونظراً لما توفر عليه هذا الكتاب من خصائص فدّة صار محظوظ اهتمام الباحثين إلى يومنا هذا.

يحاول هذا المقال بيان أهم سمات هذا الكتاب الفقهية الروائية في الضبط والنقل، وفهم ودراسة الحديث، مع الإشارة إلى ابتكارات المرحوم العاملي عليه السلام.

(*) طالب دكتوراه في الفقه والقانون / جامعة طهران. محقق في أكاديمية الثورة الإسلامية للثقافة والمعارف الإسلامية.

أهم إنجازات الشيخ الحر في (وسائل الشيعة) دراسة تحليلية ١

في هذا الأثر القييم مع ذكر النقاط الإيجابية، من أجل توجيه الباحثين ليفيدوا من هذه الميزات في أبحاثهم. وفي نهاية المطاف قمنا بمقارنة هذا الكتاب مع الجوامع الروائية الأخرى من بعض الزوايا التي تكشف عن نقاط الضعف فيه.

الكلمات المفتاحية:

وسائل الشيعة، الحر العاملي، علم الفقه، علم الحديث، الجوامع الحديثية.

المقدمة:

إنّ هذا الأثر الحالـ - وهو كتاب وسائل الشيعة - هو مجموعة كاملة ومعتبرة من روایات الرسول الأکرم ﷺ وأهل البيت ﷺ في دائرة الأحكام الشرعية؛ حيث وُرِّيـت في جميع الأبواب الفقهية، وقد تم تجمیعه في (٥٠) قسماً موضوعياً، ویحتوي على حوالي (٣٦) ألف رواية، بل وأكثر من ذلك.

وعلى الرغم من أنّ العديد من نقاط الخلل في هذا الكتاب تم تداركها من قبل المرحوم آية الله البروجردي رحمه الله في كتابه الموسوم بـ (جامع أحاديث الشيعة)، لكن ومع ذلك من المناسب تركيز النظر على بعض تلك النقاط التي تعمّدـها المؤلـف في هذا الكتاب للتيسـيط والاختصار ومراعـاة الأصـالة في المـجامـع الروـائـية الأخرىـ. كما أنّ تعـريف التـراثـ الفـقـهيـ والـروـائـيـ ودرـاسـةـ نقاطـ ضـعـفـهـ ونقـاطـ قـوـتهـ - سـيـماـ معـ لـحـاظـ مـحدودـيةـ قـدرـاتـ أولـئـكـ العـلـمـاءـ السـابـقـينـ - بـحيـثـ يـمـكـنـ أنـ يـؤـدـيـ إلىـ تـطـوـيرـ الـبـحـوثـ الـلاحـقةـ.

منهج البحث:

أفدنا في هذا البحث من المنهج التوصيفي التحليلي مع إجراء عملية مسح لكتاب وسائل الشيعة وتتبع الكتب ذات الصلة.

الأهداف:

استهدفنا التعريف بالأثر القييم للشيخ الحرّ العاملي، والذي يُعدّ من معالم التراث الفقهي - الروائي الشيعي، والكشف عن خصائص الكتاب وإبراز معالم الإبداع فيه.

سابقة البحث:

لقد صنّف الأساطين في مجال التعريف بكتاب (وسائل الشيعة) أو نقده عدّة مصنّفات، فمن جملة الشروح والتعليقات القيمة على هذا الكتاب ما يلي:

١- تحرير وسائل الشيعة وتحبير مسائل الشريعة للشيخ الحرّ العاملي.

٢- تعليقة على الوسائل للشيخ الحرّ العاملي نفسه.

٣- شرح وسائل الشيعة للشيخ محمد بن المقايي المعاصر للشيخ يوسف البحرياني.

٤- شرح وسائل الشيعة للحاج المولى محمد رضي القرزويني (الشهيد في فتنة الأفغان).

٥- مجمع الأحكام للشيخ محمد بن سليمان المقايي البحرياني المعاصر للشيخ عبدالله السماهيجي.

أهم إنجازات الشيخ الحر في (وسائل الشيعة) دراسة تحليلية ١/

- ٦- شرح وسائل الشيعة للسيد حسن بن العلامة هادي آل صدر الدين.
- ٧- الإشارات والدلائل إلى ما تقدم أو تأخر في الوسائل لحفيد العلامة صاحب الجواهر الشيخ عبد الصاحب.
- ٨- شرح وسائل الشيعة لآية الله السيد أبو القاسم الخوئي، الذي تصدّى لبيان ما تقدم وما تأخر في الوسائل وبيان بعض الملاحظات المستفادة من الروايات في كل باب زيادة على ما أفاده الشيخ الحر العاملی، مع الإشارة الى روایات أخرى لم يُشر إليها الشيخ الحر.
- ٩- مستدرک الوسائل للمحدث التوری، الذي أضاف في هذا الكتاب روایات لم يذكرها الشيخ الحر العاملی بحسب ترتیب کتاب وسائل الشيعة مما ضاعف من حجم الكتاب.
- ١٠- وآخر شرح مطبوع على الوسائل هو لآية الله السيد علي المودودي الأبطحي.
- ١١- وثمة شروح معاصرة لم تر النور حتى الآن.
- ١٢- وأخيراً تم نشر بعض المقالات المفيدة، مثل:
 - أ- طريقة فهم الحديث في وسائل الشيعة للباحثة فتحية فتاحي زاده ونجيمة أفشاري.
 - ب- ببليوغرافيا الوفي ووسائل الشيعة وبحار الأنوار، لحسين الصفرة.

ج - منهجية تجميع الحديث في وسائل الشيعة لحسن الرباني.

١٣- والى جانب ذلك حاول بعض تلafi نقاط الضعف في كتاب الوسائل في مصنف أشمل وأوسع، وهو كتاب (جامع أحاديث الشيعة) لآية الله العظمى البروجردي، الذي كان بقصد تدارك جهات الخلل في وسائل الشيعة.

اسم الكتاب:

الاسم الكامل للكتاب هو «تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة»، ويُسمى اختصاراً (وسائل الشيعة). ويُشار إلى هذا الكتاب مع الوفي وجبار الأنوار باسم (الجوامع الحديثية الثانوية).

إنّ هذا الكتاب هو من مصنفات المحدث الكبير والعلامة المحقق الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وهو من العلماء العظام، ومن فقهاء الشيعة البارزين في القرن الحادي عشر الهجري (١٠١٤ - ١١٠٤ هـ).

وهو: محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن حسين، ولقب بالشيخ الحرّ العاملي، ولد في سنة ١٠٣٣ هـ في قرية «مشغرة»، وهي من توابع جبل عامل.

بدأ دراسته عند والده، وبحضور أساتذة آخرين مثل الشيخ عبد السلام بن محمد (جد والدته) وعلي بن محمود (خال والده الكريم) ومحمد بن علي (عمه)، تعلم ودرس، كما وفق لأخذ الإجازة منهم في نقل الرواية عنهم.

أهم إنجازات الشيخ الحر في (وسائل الشيعة) دراسة تحليلية /١

بدأ الشيخ السفر في الأربعينات من عمره، فسافر أولاً إلى العراق، وبعد لقائه مع علمائهم جاء إلى إيران. وفي إصفahan التقى العديد من علماء وطلاب هذه المدينة وجالس العلامة المجلسي. ثم سافر إلى مشهد ووصل إلى خراسان في سنة ١٠٧٦ أو ١٠٧٣هـ، وبقي هناك حتى نهاية حياته.

وقد خصّص الشيخ في حله وترحاله سواء في جبل عامل أو غيرها من الأماكن المختلفة، خصّص القسط الأكبر من وقته للبحث والمدارسة، وقد حضر العديد من العلماء دروسه وأفادوا من نمير علمه.

ألف الشيخ الحر العاملي كتاباً متعددة وفي موضوعات شتى كالحديث، والرجال، والترجم، والفقه، وأصول العقائد وغيرها^(١).

توفي الشيخ الحر العاملي عام (١١٠٤ هـ) في مدينة مشهد المقدسة عن عمر ناهز (٧١) عاماً، ودُفن بجوار المضجع الشريف للإمام الرضا عليه السلام^(٢).

موضوع الكتاب:

جمع الروايات الفقهية الشيعية، وهو يضم أهم الأحاديث في جميع أبواب الفقه، وتم جمع (٣٥٨٦٨) حديثاً في (٥٠) موضوعاً مختلفاً، في الفرائض والسنن وسائر الأحكام. وفي نهاية الكتاب خصّص خاتمة مفصلة لبيان المصادر والأسانيد ورجال الحديث.

الدافع لتدوين الكتاب:

لقد ذكر الشيخ الحَرَّ نفسه ذلك في مقدمة الكتاب قائلاً: «وقد كنت كثيراً ما اطالب فكري وقلمي، وأستنهض عزماً وهمي، إلى تأليف كتاب كافل ببلوغ الأمل، كافٍ في العلم والعمل، يشتمل على أحاديث المسائل الشرعية، ونصوص الأحكام الفرعية المروية في الكتب المعتمدة الصحيحة التي نص على صحّتها علماؤنا نصوصاً صريحة، يكون مفزواً لي في مسائل الشريعة، ومرجعاً يهتدي به من شاء من الشيعة، وأكون شريكاً في ثواب كلّ من اقتبس من أنواره، واهتدى بأعلامه ومناره، واستضاء بشموسه وأقماره. وأيّ كنز أعظم من ذلك الثواب المستمرّ سببه وموجبه إن شاء الله إلى يوم الحساب!؟»^(٣).

ترتيب الكتاب وخطّته العامة:

رتب الشيخ الحَرَّ العامل الأحاديث وفقاً لموضوعات كتاب شرائع الإسلام للمحقق الحلي. وتوزّعت أحاديث الكتاب في (٥٠) موضوعاً فقهياً، بصورة كتب مستقلة، فبدأ بروايات كتاب الطهارة إلى كتاب الديات باباً باباً. وقد حاول تخصيص لكلّ مسألة شرعية باباً مستقلاً، مما جعل من السهل جداً الوصول إلى روايات الكتاب، ويمكن للمراجع بسهولة العثور على الروايات التي يبحث عنها. بالإضافة إلى ذلك، طرح عناوين جديدة وفقاً لموضوع الروايات مع ترتيب مألف وتنظيم جيد ونحو جميل، كما يلي:

أهم إنجازات الشيخ الحر في (وسائل الشيعة) دراسة تحليلية / ١

الغصب	١	التجارة	١	مقدمه عبادات	١
الشفعه	٢	الرهن	٢	الطهارة	٢
احياء الموات	٣	الحجر	٣	الصلوة	٣
اللقطة	٤	الضمان	٤	الزكاة	٤
الفرائض والمواريث	٥	الصلح	٥	الخمس	٥
القضاء	٦	الشركة	٦	الصيام	٦
الشهادات	٧	المضاربه	٧	الاعتكاف	٧
الحدود والتعريرات	٨	المزارعة والمسافة	٨	الحج	٨
القصاص	٩	الوديعه	٩	الجهاد	٩
الديات	١٠	العاريه	١٠	امر بالمعروف والنهي عن لمنكر	١٠

الاجارة	١١	_____		الطلاق	١١
الوكالة	١٢	_____		الخلم والمماراة	١٢
الوقف	١٣	_____		الظهور	١٣
والصدقات		_____		الإياء والكفارات	١٤
السكنى	١٤	_____		العتق	١٥
والحبس		_____		التدبير والمكاتبه والاستيلاد	١٦
الهبات	١٥	_____		الاقرار	١٧
السبق والرمایه	١٦	_____		الجعالة	١٨
الوصايا	١٧	_____		الأيمان	١٩
النكاح	١٨	_____		النذر والعهد	٢٠
الصيد والذبائح	١٩	_____			
الاطعم والاشربة	٢٠	_____			

تبويب المحقق الحلي للفقه الشيعي:

من أهم وأشهر تقسيمات مباحث علم الفقه، تقسيم المحقق الحلي في كتاب «شائع الإسلام»، الذي لا يزال إلى الآن متبعاً وحاكماً على الأوساط الفقهية؛ فقد قسم المحقق الحلي الفقه إلى أربعة أقسام رئيسة، وهي: العبادات، العقود، الإيقاعات، الأحكام (أي: الأحكام بالمعنى الأخّص).

وقد أورد الشيخ محمد بن مكي العاملي المعروف بالشهيد الأول (ت = ٧٨٦هـ) في كتابه «القواعد والفوائد» هذا التقسيم الرباعي، وبين الوجه فيه قائلاً: «وكل ذلك ينحصر في أربعة أقسام: العبادات، والعقود، والإيقاعات، والأحكام.

ووجه الحصر بما يلي:

أن الحكم الشرعي إما أن تكون غايته الآخرة، أو الغرض الأهم منه الدنيا، والأول: العبادات.

والثاني: إما أن يحتاج إلى عبارة، أولاً، والثاني: الأحكام.

والأول: إما أن تكون العبارة من اثنين - تحقيقاً أو تقديراً - أولاً.

والأول: العقود، والثاني: الإيقاعات^(٤).

كما ذكر السيد جواد العاملي في كتابه «مفتاح الكرامة» في بداية كتاب «المتاجر»، وبعد أن ذكر تقسيم الرباعي للمحقق الحلي، قال: «أن المبحوث عنه فيه إما أن يُشرط

أهم إنجازات الشيخ الحر في (وسائل الشيعة) دراسة تحليلية ١/

فيه النية أو لا، «الأول» الأول، «والثاني» إما أن يُعتبر فيه إيجاب وقبول، وهو الثاني، أو الأول خاصة، وهو الثالث، أو لا يُعتبر فيه شيء منهما، وهو الرابع.

وأضاف صاحب مفتاح الكرامة قائلاً: بأنه يمكن أن يُطرح تقسيم رباعي آخر للفقه أيضاً، كما يلي: الأول: العبادات، والثاني: العادات، الثالث: المعاملات، والرابع: السياسات. وأيضاً بين الوجه فيه بأن المقصود إما انتظام أحوال النشأة الأولى أو الأخرى أو كليهما، فإن كان الثاني فهو الأول، أو الأول فاماً أن يتعلق الغرض ببقاء الشخص أو النوع وهو الثاني، أو المصالح المالية وهو الثالث، أو الثالث فالرابع^(٥).

خصائص تقسيم شرائع الإسلام:

إنّ إحصاء ميزات كتاب الشرائع الإسلامية تتطلب استعراضاً موجزاً لتاريخ الفقه الشيعي، فالفقه الشيعي كان يتمثل في البداية بنصوص الروايات، وكان الفقهاء والمحدثون يتحرّجون من تغيير كلمات الحديث وإعلان النظر، ولكنّهم قسموا الأحاديث وبأبوبها ككتاب الكافي للشيخ محمد بن يعقوب الكليني، سيما قسم الفروع.

كما بُوبت بعد ذلك المتون الفقهية الصرفة أيضاً، نظير: كتاب «النهاية» و«المبسط» و«الاقتصاد» للشيخ الطوسي الذي أجرى تغييراً طفيفاً على التقسيم المعتمد في (فروع الكافي)، وكان بين التقسيمات الفقهية تفاوت، إلا أنه لم يتضح آثارها كانت مبنية على مبني معين إلى أن جاء الدور للمحقق الحلي؛ حيث قسم الفقه إلى أربعة أقسام بالترتيب التالي:

١- «العبادات»، ويشمل ١٠ كتب، وهي:

- ٦- الاعتكاف.
- ١- الطهارة.
- ٧- الحج.
- ٦- الصلاة.
- ٨- العمرة.
- ٣- الزكاة.
- ٩- الجهاد.
- ٤- الخمس.
- ٥- الصوم.
- ١٠- الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٦- «العقود»، ويشمل ١٩ كتاباً، وهي:

- ١١- العارية.
- ١- التجارة.
- ١٢- الاجارة.
- ٦- الرهن.
- ١٣- الوكالة.
- ٣- الانفاس.
- ١٤- الوقف.
- ٤- الحجر.
- ٥- الضمان.
- ١٥- السكني والحبس.
- ٦- الصلح.
- ١٦- الاهبة.
- ٧- الشركة.
- ١٧- السبق والرمادية.
- ٨- المضاربة.
- ١٨- الوصية.
- ٩- المزارعة والمساقاة.
- ١٩- النكاح.
- ١٠- الوديعة.

أهم إنجازات الشيخ الحر في (وسائل الشيعة) دراسة تحليلية ١

٣- «الإيقاعات»، ويشمل ١١ كتاباً، وهي:

- ٧- التدبير والمكتبة والاستيلاد.
- ٦- الطلاق.
- ٥- الخلع والمبارة.
- ٤- الظهار.
- ٣- الجعالة.
- ٢- الإيمان.
- ١- الاعلاء.
- ٩- النذر.
- ٨- اللعان.
- ٧- الفرائض.
- ٦- الصيد والذبحة.
- ٥- الأطعمة والاشربة.
- ٤- الشفعة.
- ٣- الغصب.
- ٢- الشهادات.
- ١- الحدود والتعزيرات.
- ١١- القصاص.
- ١٠- الأحياء الموات.
- ٩- اللقطة.
- ٨- الديات.

٤- «الأحكام»، ويشمل ١٢ كتاباً، وهي:

اعتمد المحقق الحلي في تنظيم الفصول الداخلية لكتاب «الشائع» طريقة خاصة به، فإنه في كل باب يبتدئ بالأحكام الواجبة، ثم يورد الأحكام المستحبة، وبعدها يذكر المكرهات. ثم يذكر المحرمات في المرحلة الرابعة^(٧).

لقد أخرج المحقق الحلي الفقه الشيعي من حالة التشتت وصبه في قالب فني ضمن أقسام وأبواب وفصول على أساس منطقي وعُرفي، وتبعه في هذا التنظيم معظم العلماء حتى يومنا هذا، وحاکوه فيما صنع، سيمما أتباع مدرسته، وتصدّوا لبيان وجاهة التقسيم وبيان وجه حصر الفقه في الأقسام الأربع، منهم الشهيد الأول في المجلد الأول من كتاب «القواعد والفوائد» والفضل المقادد في المجلد الأول من كتاب «التنقیح الرائع».

قال المحقق الطهراني في الذريعة: «وكتابه هذا من أحسن المتون الفقهية ترتيباً وأجمعها للفروع، وقد ولع به الأصحاب من لدن عصر مؤلفه إلى الآن، ولا يزال من الكتب الدراسية في عواصم العلم الشيعية. وقد اعتمد عليه الفقهاء خلال هذه القرون العديدة، فجعلوا أبحاثهم وتدريساتهم فيه...»^(٧).

ومن الجدير بالذكر أن شرائح كتاب الشرائع تابعوا المحقق، من قبيل: «مسالك الأفهام» للشهيد الثاني، و«جواهر الكلام» للنجفي^(٨).

والى جانب تقسيم المحقق الحلي كانت تنظيمات مقتربة أخرى، نظير:

١- أطروحة صاحب مفتاح الكرامة.

٢- أطروحة الشهيد الأول في كتاب القواعد والفوائد.

٣- أطروحة الفيض الكاشاني.

٤- أطروحة الشهيد الصدر.

أهم إنجازات الشيخ الحر في (وسائل الشيعة) دراسة تحليلية ١/

لكن لم تحظ بالقبول كثيراً، بل كان تنظيم المحقق الحلي هو المهيمن على الساحة العلمية، على الرغم من تعريضه لبعض الانتقادات؛ حيث أفاد أحد المحققين بأن التقسيم على أساس وجود الصيغة وعدمها وكونها من طرف واحد أو اثنين تقسيم نظري ولم يلحظ البعد العملي؛ فإنه لم يلاحظ طبيعة الأبواب من حيث الماهية، ولذا فصل بين بعض الأبواب المتقاربة وقارب بين الأبواب المتباينة^(٩).

ومهما يكن من أمر فإن التقسيم الذي قدّمه المحقق الحلي يبقى سائداً على الأبحاث الفقهية، فوضع الحر العاملی كتاب الوسائل الذي بأزائه، وبعبارة أخرى: لقد جعل الحر العاملی النص الحدیثی بموازاة النص الفقهی. ومن هنا صار كتاب الوسائل یمثّل مفصلاً أساسياً في العملية الاجتهادية، بحيث لا يستغني عنه المجتهد في استنباطه للأحكام الشرعية، فبدلاً من أن يبذل الفقيه وقتاً طويلاً لتحديد وسائل الإثبات ومعرفة موضعها في المصادر الحدیثیة قام الشيخ الحر بتحديدها للفقيه وتوفیر الوقت له، كما أنه بدلاً من البحث في المصادر المتعددة وعلى رأسها الكتب الأربع قام الشيخ الحر بجمعها في موضع واحد وتقديمها بين يدي الفقيه، مضافاً إلى إشارته إلى إشكاليات الروایات وكيفية حلّها، سيما في مجال الجمع بين الأحادیث المتعارضة وغير المنسجمة.

خاتمة الكتاب:

وفي نهاية الكتاب قدّم الشيخ الحر بحثاً في علم الحديث والرجال، أي: قدّم كتاباً موجزاً. وقد اقتفي بذلك أثر بعض القدماء كالشيخ الصدوق والشيخ الطوسي حيث أردفوا في خاتمة كتبهم كتاب (المشیخة) الذي یوضّح الأسانید والطرق الى الروایات،

مصطفى الغفوري

لكته ذكر ذلك بشكل أوسع، فذكر مصادر الكتاب وفصل أسانيده إليها، وبين مدى اعتبار تلك المصادر، مع بيان فوائد حديثية ورجالية كثيرة و مهمة.

مصادر الكتاب:

إنّ مصادر ومنابع الشيخ الحرّ العاملي في هذا الكتاب هي بالدرجة الأولى الكتب الأربع: الكافي لشقة الإسلام الكليني، من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق، وكتابي التهذيب والاستبصار للشيخ الطوسي، كما استند إلى أكثر من (١٨٠) كتاباً روائياً شيعياً معتبراً، وكان أكثر من (٧٨) كتاباً متوفراً لديه ونقل الروايات منها مباشرة، و (٩٦) كتاباً لقدماء الأصحاب نقل منها بالواسطة. وقد أورد في نهاية الكتاب سنه إلى كلّ الكتب التي روى منها كي تخرج روايات الكتاب من حالة الإرسال وتكون مسندة.

الفهرس:

لقد كتب الشيخ الحرّ فهرساً لكتاب الوسائل سمّاه بـ «من لا يحضره الإمام». تحتوي هذه القائمة على عناوين الكتاب بأكملها، وبالنظر إلى أنّ الكتاب تضمن جميع المسائل الفقهية خصّص لكلّ منها باباً منفصلاً، وهذا الفهرس في نفسه يُمكن عده دائرة معارف غنية وشاملة للبحوث الفقهية وصار بمثابة ملخص للكتاب، ووفقاً لما أفاده المؤلف نفسه أنّ هذا الفهرس في حد ذاته كتاب فقهي يحتوي على جميع الفتوى التي وردت فيها نصوص روائية.

أهم إنجازات الشيخ الحر في (وسائل الشيعة) دراسة تحليلية ١

قال في مقدمة هذا الكتاب: «وذكرت أكثر الأحكام الخارجة عن عنوان الأبواب من الأحكام الأصول والفروع، ليحصل للناظر فيه الاطلاع على أكثر مضمون الأحاديث ويعرف الحكم المنصوص المسموع. وأشارت إلى مضمون بعض الأحاديث المختلفة، وإلى بعض المحامل والتوجيهات التي بها صارت متفقة مؤتلفة. ومن لاحظ هذا الفهرست فضلاً عن ذلك الكتاب، ظهر له توادر مضمون أكثر المطالب في تلك الأبواب، خصوصاً إذا أكثر المطالعة واستحضر النصوص المذكورة في محلها وغيرها بطريق العموم والخصوص. وحيث اشتمل هذا الفهرست على أكثر أقوالهم يليق أن يُسمى بـ (كتاب مَن لا يحضره الإمام).

تلخيص الكتاب:

ولخص الشيخ الحر العاملي كتاب الوسائل وسمّاه «هداية الأمة إلى أحكام الأئمة»، ولخص كتاب الهدایة باسم «بداية الهدایة». وفي كتاب البداية حدد واجبات الإسلام في (١٤٤٨)، والمحرمات في (١٥٣٥)، مورداً.

فتررة تدوين الكتاب:

كتب الشيخ الحر هذا الكتاب في مدة عشرين عاماً من حياته، وهذا يساوي طول الوقت الذي جمع فيه محمد بن يعقوب الكليني كتاب الكافي. وقد كرس هذا العمل العظيم للحفظ على الروايات الشيعية. واكتمل في سنة (١٠٨٢ هـ ق).

مراجعة الكتاب:

وقد تمكن الشيخ الحرّ من إعادة النظر في هذا الكتاب مرّتين، وفي الجملة أعاد كتابة كتاب وسائل الشيعة ثلاثة مرات.

نسخ الكتاب:

- ١- نسخة في مكتبة العتبة الرضوية المقدّسة في مشهد. وهذه هي النسخة الأولى من كتاب الوسائل الشيعة وبخط المؤلف، وتاريخ كتابتها هو ربيع الأول سنة (١٠٧٢هـ).
- ٢- نسخة في مكتبة آية الله مرعشي النجفي في قم. هذه النسخة هي الثانية لوسائل الشيعة وبخط المؤلف، كتبها في سنة (١٠٨٢هـ).
- ٣- هناك نسخة أخرى في مكتبة العتبة الرضوية المقدّسة في مشهد، لسنة (١١١٤هـ). وهذه النسخة هي الثالثة للمصنف، وعليها تصحيحات وملحقات بخط المؤلف (١٠).

الطباعة والنشر:

طبع هذا الكتاب أولاً مع تصحيحات آية الله الشهيد الشيخ فضل الله النوري في (٦) مجلدات من القطع الكبير (الرحي)، ثم طبع مع تعليقات عبد الرحيم الرباني الشيرازي في سنة (١٤٠٣هـ) في (٢٠) مجلداً.

وقد تصدّت مؤسسة آل البيت للإحياء لتراث في قم لتحقيق الكتاب وطبعه عام (١٤١٤هـ) في (٣٠) مجلداً.

القيمة العلمية للكتاب واعتباره:

إنّ كتاب وسائل الشيعة من أفضل الجماع الروائية الشيعية؛ من حيث الشمولية، فهو يحتوي على نحو (٣٦ ألف) روایة في الأحكام الشرعية، الواجبات، المحرمات، المستحبّات والأداب. وروایاته مأخوذة من المجموعات الروائية الشيعية المعترفة والأصول الأولية لقدماء الأصحاب.

وقد اهتمّ العلماء والفقهاء بهذا الكتاب منذ وقت كتابته ولا يزال، ويُعتبر في هذا الوقت من الأركان الأساسية لاستنباط الأحكام الشرعية والاجتهادية في الأوساط الحوزوية الشيعية، ويُستند إليه في جميع دروس البحث الخارج في المجال الفقهي.

وهذا الكتاب ذو قيمة كبيرة، حيث قال الآخوند الخراساني عن جامعيته واستيعابه للنصوص: «بعد المراجعة إلى كتاب وسائل الشيعة وكتاب مستدرك الوسائل يتيقن المجتهد من الفحص الكامل ويتأكد من عدم وجود روایة أخرى في الباب، وإلا لذكر في هذا الكتاب».

وعلّق السيد حسن الصدر على هذا الكتاب بالقول: «ما نظر فقيه أو مجتهد متبحّر في هذا الكتاب إلا وعاد بيد وافرة ونال ما يبتغيه من درر نظمت على أكمل وجه، ولم تعرّضه معضلة إلا ووجد حلّها فيه وعثر على ضالّته فيه، فهو أ عجوبة في تصنيفه أذهل العلماء بعطائه، يرجع إليه الفقهاء والأعلام بعد القرآن الكريم».

ويقول العلامة الأميني في كتابه *القيم (الغدير)*: «شيخنا الحـــر العـــامـــلي الذي لا تنسى مـــآثره، ولا يـــأني الزـــمان على حلـــقات فضـــله الكـــثار، فلا تزال متـــواصلـــة الـــعـــرى ما دـــام لـــأيديـــه المشـــكورة عند الـــأمة جـــمـــاعـــه أثـــرـــ خـــالـــد، وإنـــ من أعـــظـــمـــها كـــتاب وســـائـــلـــ الشـــيـــعـــةـــ في مجلـــدـــاتـــها الضـــخـــمةـــ التي تدورـــ عليها رـــحـــىـــ الشـــرـــيـــعـــةـــ، وـــهـــوـــ المـــصـــدـــرـــ الفـــدـــ لـــفـــتـــاـــوـــيـــ عـــلـــمـــاءـــ الطـــائـــفـــةـــ...ـــ وـــأـــنـــتـــ لـــاـــ تـــقـــرـــأـــ فـــيـــ الـــمـــعـــاجـــمـــ تـــرـــجـــمـــةـــ لـــشـــيـــخـــناـــ الـــحـــرـــ إـــلـــاـــ وـــتـــجـــدـــ جـــمـــلـــ الثـــنـــاءـــ عـــلـــ كـــتـــابـــ الـــحـــافـــلـــ وـــســـائـــلـــ الشـــيـــعـــةـــ مـــبـــثـــوـــثـــةـــ فـــيـــهـــ»^(١).

أهم خصائص الكتاب:

هذا الكتاب له امتيازات وخصائص فريدة من نوعها، وهو مرجع لجميع المجتهدين الشيعة لاستنباط الأحكام الشرعية سابقاً وحتى الآن، فقد كتب الشيخ الحـــر العـــامـــلي في بداية الكتاب: «ثمـــ بعد الإـــحـــاطـــةـــ بالـــكـــتـــبـــ الـــمـــتـــداـــولـــةـــ المشـــهـــورـــةـــ، تـــتـــبعـــ الـــاـــصـــوـــلـــ الـــمـــعـــتـــرـــبـــةـــ الـــمـــهـــجـــوـــرـــةـــ الـــتـــيـــ تـــرـــكـــتـــ فـــيـــ الـــأـــعـــصـــارـــ الـــمـــتـــطـــاـــوـــلـــةـــ وـــالـــأـــزـــمـــانـــ الـــمـــتـــمـــادـــيـــ...ـــ فـــطـــفـــقـــتـــ أـــســـأـــلـــ عـــنـــهـــ فـــيـــ شـــرـــقـــ الـــبـــلـــادـــ وـــغـــرـــبـــهـــ حـــيـــاـــ، وـــأـــلـــحـــ فـــيـــ الـــطـــلـــبـــ لـــدـــىـــ كـــلـــ مـــنـــ أـــظـــنـــ عـــنـــهـــ شـــيـــئـــاـــ مـــنـــ ذـــلـــكـــ وـــإـــنـــ كـــانـــ بـــهـــ ضـــنـــيـــاـــ».

ونحن نُحـــصـــيـــ شـــيـــئـــاـــ مـــنـــ إـــنـــجـــازـــاتـــهـــ كـــمـــاـــ يـــلـــيـــ:

١) النقل المستند: فقد أجهد الشيخ الحـــر العـــامـــلي نفسه كثيراً في الضبط الدقيق للروايات، ولاحظ النسخ المختلفة، وأشار في الهوامش إلى ما ورد في سائر النسخ، وروى كل الأحاديث بصورة موثقة.

أهم إنجازات الشيخ الحر في (وسائل الشيعة) دراسة تحليلية ١

٢) التبويب الدقيق للروايات: ذكر كل الروايات المسألة في باب واحد، وأورد المؤلف جميع الروايات المتعلقة بالمسألة، بحيث يمكن للمراجع بسهولة الوصول إلى جميع الروايات المتشحة في الدلالة أو النص أو السندي. وقد جعلت هذه الميزة من السهل مناقشة ومقابلة الروايات في باب واحد من جهة السندي أو النص أو الدلالة والمفهوم، وتتميز بذلك الإضافة والنقصان بين الروايات بالنظرية السريعة وبدون مراجعة للمصادر المختلفة.

أيضاً تم إرجاع كل باب إلى الأبواب المناسبة، وتم تشخيص هذه الإرجاعات في الطبعات الجديدة من قبل المصححين والباحثين مع بيان عدد ورقم الصفحات في الهوامش. وهذا الكتاب جمع بين الأحاديث المختلفة المرتبطة بباب من مصادر متعددة ومنابع متعددة.

٣) التبويب بحسب مضمون الروايات: إن العناوين التي وضعها المؤلف هي حصيلة ما فهمه واستنبطه من الروايات، كما أن الأبواب التي سجلها ناشئة من تفسيره الخاص لها.

٤) توجيه الروايات والتعليق عليها: إن الملاحظات القيمة التي سجلها المؤلف في ذيل الأحاديث، لا سيما في كيفية الجمع بين الروايات المتعارضة تستحق الإجلال والإكبار.

٥) تقطيع الأحاديث: اشتملت بعض الروايات على عدة موضوعات، فعمد الشيخ الحر إلى تقطيع تلك الأحاديث بحسب الموضوعات التي اشتملت عليها، وأوردها فيما يناسبها من الأبواب.

٦) الابتداء بالروايات الصحيحة: إنّه يبدأ كلّ باب أولاً بذكر الروايات الصحيحة والمعتبرة، ثمّ يذكر الروايات المرسلة أو الضعيفة في النهاية.

٧) ذكر النكبات الرجالية: لقد ذكر (١٢) فائدة للتعرّيف بالمصادر وبعض مباحث علم الرجال في نهاية الكتاب^(١٢).

كيفية نقل سند الروايات:

ورد سند الروايات في هذا الكتاب كما يلي:

١) ذكر اسم المؤلّف في بداية السندي:

لم يذكر الشيخ اسم الكتاب الذي رواه، بل يذكر غالباً اسم مؤلّفه فقط إلا في موارد قليلة.

٢) تلخيص السندي:

اختصر الشيخ أسناد الروايات وأوردها بشكل وافي دون حصول خلل، كألفاظ الأداء والتحمّل التي حوطها كلّها إلى كلمة (عن) وحذف الألقاب والكنى والأنساب، واكتفى بالاسم أو اللقب المعروف، على سبيل المثال: بدلاً من عبد الله بن جعفر الحميري اكتفى بمجرّد كلمة الحميري.

في بعض الحالات حذف الشيخ الحرّ العاملي طريق الصدوق إلى مؤلّف الكتاب، ولكن في نهاية الكتاب أشار إلى الطريق، كطريق الشيخ الصدوق في عمل الشرائع إلى

أهم إنجازات الشيخ الحر في (وسائل الشيعة) دراسة تحليلية / ١

محمد بن سنان، فإن له ثلاثة طرق، أو طريق الصدوق إلى الفضل بن شاذان في علل الشرائع وغيرها^(١٣).

٣) الجمع بين الأسناد:

وذلك في الموارد التي يروي روایة من مصادر مختلفة لها عدة أسانيد يذكر تلك الأسانيد.

٤) ذكر الروایة على أكمل وجه:

في موارد اختلاف نص الروایة في المصادر المنقول عنها، فإنه ينقل أكمل وجه، ثم يُشير إلى النكات الإضافية بمتنهى الظرفية. وبهذه الطريقة نجح الشيخ الحر العاملي في جمع كل روایات أبواب الفقه في هذا الكتاب.

٥) تكميل السنن وتفصيله مع الإشارة إلى الطريق:

أكمل الشيخ الحر الأسناد التي أشار إليها الشيخ الطوسي سريعاً.

على سبيل المثال: ورد في التهذيب: «وبهذا الإسناد عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن البرقي عن عبدالله بن سنان عن إسماعيل بن جابر قال: سألت أبا عبدالله^{ال氤氲} عن الماء الذي لا يُرجّسه شيء؟ قال: كر. قلت: وما الكر؟ قال: ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار»^(١٤).

فقد نقل الشيخ الحرّ هذا الحديث في الوسائل أولاً عن الكليني ثمّ بعد النقل قال:
«ورواه أيضاً عن محمد بن محمد بن النعمان عن أحمد بن محمد عن أبيه عن سعد بن
عبدالله عن أحمد بن محمد عن خالد عن محمد بن سنان عن إسماعيل بن
جابر مثله»^(١٥).

كما هو واضح أنّ عبارة (بهذا الإسناد) للشيخ الطوسي ظهر تفصيلها وبيانها في
كلام الشيخ الحرّ العامل^(١٦).

٦) تعين الرواة المشتركين:

ثمة رواة مشتركون في عنوان ينطبق على عدة أفراد، ويتم تحديده بعده قرائنا:
القرينة الأولى: الإمام المروي عنه؛ لأنّه حينما يتعين الراوي من أصحاب أيّ إمام
يمكن تشخيص هذا العنوان المشترك، نحو: ابن سنان الذي يروي عن الإمام
الصادق^(عليه السلام).

القرينة الثانية: مشايخ الراوي وتلاميذه، أي: من طبقة الراوي يمكن تشخيص
العنوان المشترك.

القرينة الثالثة: نص الرواية.

القرينة الرابعة: قياس الأسناد المختلفة؛ لأنّه في بعض الأحيان نرى المحدثين
يُشيرون إلى اسم الأب أو بعض خصائص الراوي.

أهم إنجازات الشيخ الحر في (وسائل الشيعة) دراسة تحليلية ١/

فنرى الشيخ الكليني في عدّة موارد لم يُعين الرواية المشتركة، مثل هذا الحديث:
«محمد بن يحيى قال: كتب محمد بن الحسن إلى أبي محمد عليه السلام...»^(١٧).

ولكن هذا الحديث في وسائل الشيعة ورد كما يلي: «محمد بن يعقوب عن محمد بن
يحيى عن محمد بن الحسن أبي الصفار، أنه كتب إلى أبي محمد...»^(١٨).

فالشيخ الحر بين العنوان المشترك محمد بن الحسن، وادعى أن المراد منه (الصفار)
صاحب بصائر الدرجات. ففي أيّ موضع في وسائل الشيعة نعثر على استعمال كلمة (أبي)
وتشخيص العنوان، فهو عبارة المؤلف.

٧) ذكر الروايات القوية والمعتبرة في صدر الباب:

من المثير بالذكر أن الكليني في كتاب الكافي يأتي أولاً بالروايات الأقوى سندًا، وقد
اتخذ الشيخ الحر أيضًا المنهج نفسه في الكتاب، فقد أورد الروايات الأكثر قوة في بداية
كل باب والروايات الضعيفة في أواخر الباب. وبناءً على ذلك فإنه يُشير إلى روايات
الكليني في صدر الباب، ثم يُشير على التوالي إلى تهذيب الأحكام ومن لا يحضره الفقيه.

٨) عدم نقد الأحاديث فوراً:

لم يكن منهج الشيخ الحر في وسائل الشيعة نقد الروايات فوراً، بل إنّ أسلوبه في هذا
الاتجاه ليس أسلوباً واحداً كالعلامة المجلسي في كتاب البحار الأنوار أو الفيض
الكاشاني في الواقي. فالالأصل الأوّلي عنده الجمع بين الروايات وتأنيلها وفي المرحلة الثالثة
حملها على التقية، سيما حمل الروايات التي ورد مثلها في روايات الجمhour على التقية
وإحراز صدورها عن المعصوم عليه السلام، وهذه طريقة الأخبارية.

٩) الموقف تجاه الروايات المتعارضة:

يُورد صاحب الوسائل ذيل عنوان الباب روايات معارضة تدلّ على خلاف عنوانه وفتاويه. وكذا كان دَيْدَنُ الشِّيخ الطوسي، فيذكر كُلَّ الروايات المتعلقة بالموضوع، ويُحاول توجيه الروايات المعاصرة في النهاية. وبطبيعة الحال، فإنَّه لا يتعامل معها صراحة، ولكنه يجمعها قدر الإمكان، وفي حالة استحالة تفسيرها وتبريرها يتصدّى لتأويتها. ويُشير في هذا السياق إلى توجيهات الشِّيخ الطوسي، وأيضاً عندما يرفض تفسيره وتبريره يُعطي وجهة نظر أخرى^(١٩).

١٠) الإشارة إلى التقطيع في الكافي وذكر النص الكامل في غيره

في بعض الأحيان يعتمد الشِّيخ الكليني أو الصدوق إلى تقسيم الأحاديث سيما المطولة، ولكن الشِّيخ الطوسي لم يقطعها، فقد ذكر بداية ونهاية العبارات. وهذه النقطة تشير إلى امتياز في كتاب تهذيب الأحكام، نظير: نقل أصل ظريف بن ناصح؛ فإنه يُعدّ واحداً من الروايات المطولة التي نقلت عن اثني عشر طريراً، والشِّيخ الطوسي لم يقطعه في تهذيب الأحكام. وقد أشار صاحب وسائل الشيعة إلى هذه الاختلافات بين ما في الكافي وتهذيب الأحكام.

طريقة فهم الحديث في وسائل الشيعة:

إنَّ كتاب وسائل الشيعة هو موسوعة من الروايات الفقهية الشيعية التي اعتمدها الفقهاء وعلماء الحديث منذ عصر تأليفها.

أهم إنجازات الشيخ الحر في (وسائل الشيعة) دراسة تحليلية ١/

وفي هذا الكتاب حيث إنّه تضمن جمع الروايات المتشابهة فقد مهد الطريق لعملية فهم سنة المعصومين عليهم السلام باعتبارها أحد المصادر والنصوص الدينية الأساسية في الإسلام.

فالشيخ الحر من خلال إثباته صحة الصدور - يقيناً أو اطمئناناً - وإثبات حجية روايات المعصوم باستخدام المصادر المختلفة للحديث واعتماد النسخ المتعددة لكل مصدر والإشارة إلى سهو الراوي وكاتب الحديث، كان قد قدم خدمة معرفية كبرى حول الحديث، وأيضاً من خلال شرح معنى الكلمات والمصطلحات الصعبة والإشارة إلى المعاني اللغوية والإصطلاحية سهل الطريق أمام الباحثين لفهم نص الرواية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن نفس عملية تقطيع الحديث في هذا الكتاب قد انطلقت في ضوء تفسير مسبق للحديث ونتيجة للفهم الصحيح، لذا اكتسبت أهمية فائقة^(٢٠).

لقد مهد الشيخ الحر الأرضية للتحرر من المعنى الظاهري للرواية والوصول إلى استيعاب الهدف النهائي من كلام المعصوم عليه السلام من خلال دقته بالقرائن اللغوية وغير اللغوية، فبالتفاته إلى القرائن غير اللغوية كشف عن المجازات والكنايات في كلام المعصوم عليه السلام، كما أنه باستعانته بالقرائن اللغوية المنفصلة التي توفرت عليها الروايات المشابهة للرواية الأصلية أو ذات الارتباط بها، أوضح بجلاء علاقات التخصيص والتقييد والتبيين بين الأحاديث، وأيضاً إنّه لم يغفل عن الدلالة غير الظاهرة لصيغ الأمر والنهي حيث استفاد منها الاستحباب والكرابة^(٢١).

ولقد أكد المعصومون عليهم السلام على ضرورة التدبر والتمعق في معاني الأحاديث لتحصيل الفهم العميق لحتوى الحديث، فالإمام الباقي عليه السلام يعتبر المعيار في معرفة منازل الشيعة هو مقدار حفظهم للروايات ومعرفتهم بها، ويدرك أنّ المعرفة هي نفس إدراك الرواية، والمؤمن يرتقي من خلال فهم الرواية إلى أعلى مستويات الإيمان.... فعن الإمام الباقي أنه قال لابنه جعفر الصادق: «يا بُني إعرف منازل الشيعة على قدر روايتم ومعرفتكم؛ فإنّ المعرفة هي الدرأة للرواية، وبالدراءات للروايات يعلو المؤمن إلى أقصى درجات الإيمان، إني نظرت في كتاب لعلي عليه السلام فوجدت في الكتاب: أنّ قيمة كلّ امرئٍ وقدره معرفته، إنّ الله تبارك وتعالى يُحاسب الناس على قدر ما آتاهم من العقول في دار الدنيا»^(٢٢).

وإنّ تفسير «حديث تدريره خير من ألف ترويه»^(٢٣) في قول الإمام صادق عليه السلام علامة على الأولوية التي يُولىها الأئمة عليهم السلام لفهم الحديث بالنسبة لنقلها.

ولقد أكد الإمام علي عليه السلام أيضاً على أهمية فهم الحديث وقال - في وصف آل محمد عليهم السلام -: «عقلوا الدين عقل وعاية ورعاية، لا عقل سمع ورواية. فإنّ رواة العلم كثير ورعااته قليل»^(٢٤). ومعنى الرعاية في هذا الحديث، التدبر والتأمل بعناية في الحديث وفهمه^(٢٥).

وعليه، فقد كان دَيْنَ أَهْلَ الْبَيْتِ عليهم السلام دائمًا هو التأكيد على الفهم الصحيح ومناقشة الحديث وتحاشي عدم الفهم أو سوء الفهم، وأيضاً بذل الجهد ومحاولة تفهيم

الأصحاب مبادئ وضوابط فهم الروايات وتربيتهم كأفراد متقدّمين وواعين لمراد الروايات^(٢٦).

ضبط الحديث في وسائل الشيعة:

١- تعدد النسخ لمصادر الحديث:

إنّ الشيخ الحرّ في وسائل الشيعة بامتلاكه للنسخ المتعدّدة من الكتب والمصادر المختلفة التي ورد فيها الحديث، حاول أن يجمع كلّ الروايات الفقهية حول موضوع واحد بعضها إلى جانب بعض وفي الباب المناسب.

وفي حالة اختلاف نص الرواية من مصدر لآخر يقوم أولاً بذكر النص على أكمل وجه، ثم يُشير بدقة إلى الإضافات أو موارد الاختلاف من المصادر الأخرى، باستخدام بعض التعبير، نظير: «رواه فلان مثله/ نحوه وزاد / نحوه إلا أنه أسقط و...». على سبيل المثال، يروي الشيخ الحرّ «قال رسول الله ﷺ: لو لا أن أشّقّ على أمتي لأمرّتهم بالسواك مع كل صلاة» فإنه يذكر الرواية عن النبي الأكرم ﷺ في استحباب السواك قبل كل صلاة من كتاب الكافي، ثم يُضيف: «ورواه البرقي في المحسن عن جعفر بن محمد، مثله، إلا أنه قال: عند كل صلاة....»^(٢٧).

٢- سهو الراوي أو الناسخ:

إنّ جمع الشيخ الحرّ للروايات في سياق واحد من المصادر والنسخ المختلفة بعضها إلى جنب الآخر، ليس فقط يهيئ الأرضية لتفكير وتعمّق المخاطب في الروايات

وتحاشي سوء الفهم، بل في بعض الموارد يُمهّد لكشف أخطاء واشبهات الراوي والكاتب أو الناشر الذي يؤذّي أحياناً إلى وقوع التعارض بين الروايات. وبالتالي، في بعض الحالات - وإن كانت معدودة - يُلقي الضوء حلّ التعارض بين الروايات ويُشير إلى سهو الراوي أو الكاتب أو الناشر ويُوضح المراد الحقيقي للمعصوم عليه السلام.

فقد ذُكر في الروايات أنّ تغسيل جميع الأموات المسلمين واجب إلا الشهيد. وفي هذا الصدد ينقل عن جعفر عن آبائه عليهم السلام: «أنّ علياً عليه السلام لم يغسل عمار بن ياسر ولا هاشم بن عتبة - وهو المرقان -، دفنهما في ثيابهما بدمائهما، ولم يُصلّ عليهما»، فهذه الرواية - على عكس الروايات الأخرى - تدلّ على نفي غسل الميت بالإضافة إلى عدم لزوم الصلاة على الشهيد.

وهنا يقول الشيخ الحرّ في رفع هذا التعارض: «يقول الشيخ (الطوسي): ما تضمن هذا الحديث من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يُصلّ عليهما وهمٌ من الراوي؛ لأنّا قد بيّنا وجوب الصلاة على الشهداء»^(٢٨).

٣- تقطيع الحديث:

إنّ طريقة الشيخ الحرّ في وسائل الشيعة هي تقطيع الأحاديث، ففي كلّ باب يكتفي بقطعة من الرواية التي ترتبط بالباب، ويجتنب ذكر الباقي؛ لأنّ تكرار الرواية التي تشتمل على عدة أحكام بعد الأبواب المختلفة لا يؤذّي إلا إلى إتلاف وقت المراجع والباحث.

ثم إن الشيخ الحر في مجال تقطيع الحديث لا يسلك منهجاً واحداً، فأحياناً يذكر حديثاً كاملاً في باب معين، وفي باب آخر يذكر حكماً من أحكامه بصورة مقطعة. على سبيل المثال إنه يذكر رواية عن الإمام الصادق عليه السلام حول استحباب ذكر بسم الله وقراءة الدعاء أثناء الوضوء^(٢٩)، وهذه الرواية جزء مقطوع من الرواية التي وردت بصورة كاملة في قسم آخر من الكتاب مع إضافات حول مستحبات الدخول والخروج من بيت الخلاء^(٣٠).

فهم الحديث في وسائل الشيعة:

الف - فهم نصّ الحديث:

إن الفهم الصحيح للحديث يعتمد على فهم المفردات ومعاني الكلمات وأيضاً الإلتفات إلى المعنى التركيبي الحاصل من ضم الكلمات بعضها إلى بعض.

١- العناية بالمفردات:

تشتمل بعض الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام على كلمات غريبة أو اصطلاحات لا يمكن فهم مراد الإمام عليه السلام من دون فهم معانيها، لذا فهي مثل هذه الموارد ومن أجل تبيين كلام المعصوم عليه السلام يتصدّى الشيخ الحر لبيان معاني الكلمات الصعبة أو شرح المصطلحات:

فقد نقل في رواية عن يسوع بن عبد الله القمي، قال: قلت لأبي عبد الله عليهما السلام: أريد الشيء وأستخير الله فيه فلا يُوقق فيه الرأي - ... إلى أن قال: - فقال عليهما السلام: «افتح المصحف فانظر إلى أول ما ترى فخذ به إن شاء الله»^(٣١).

وفي رواية أخرى، نهى الإمام الصادق عن التفاؤل بالقرآن.

وهنا الشيخ الحرّ في سبيل بيان معنى الروايات يُبيّن معنى كلمتي (الاستخارة والتفاؤل) ويقول: «الاستخارة طلب الخيرة ومعرفة الخير في ترجيح أحد الفعلين على الآخر ليعمل به، والتفاؤل معرفة عواقب الأمور وأحوال غائب ونحو ذلك»^(٣٢).

٢- الاهتمام بالمعاني الحرفية:

إنّ اهتمام الشيخ الحرّ بمعاني الحروف ليكشف عن المعاني الارتباطية بنحو أكبر، وإنّ الدقة الخاصة فيها تفتح أسراراً جديدة من ذلك المعنى، كما أنّ إهمالها يمكن أن يُعيق عن فهم الحديث.

فقد روى الشيخ الحديث الذي يسأل فيه هيثم التميمي الإمام الصادق عليهما السلام عن رجل كانت معه صاحبة لا تستطيع القيام على رجلها فحملها زوجها في محمل فطاف بها طواف الفريضة بالبيت وبالصفا والمروءة، أبجزيه ذلك الطواف عن نفسه طوافه بها؟ فقال: أيها الله إذاً.

يكتب الشيخ الحرّ في بيان معنى الحديث: معناه إِي والله يكون ذا، فالهاء عوض عن واو القسم، ذكره جماعة من النحويين واللغويين، وأيتها: كلمة تصديق وارتضاء ذكره جماعة أيضاً، وعلى تقدير ثبوت واو القسم فالامر أوضح^(٣٣).

ونقل رواية أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام يقول: «لا يقع ظهار على طلاق، ولا طلاق على ظهار». كتب الشيخ ذيل هذا الرواية: «فسر بعض فقهائنا بأنه لا يقع أحدهما مع إرادة الآخر، فتكون (على) بمعنى (مع) كما قالوه في قوله تعالى: ﴿وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ﴾^(٣٤) وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾^(٣٥) وغير ذلك. فقد أورد «على» بمعنى «مع»^(٣٦).

ب - فهم الغرض الأساس من الحديث:

إن المعنى الذي يفهم من الكلام حال الاستماع قد لا يتواافق بالضرورة بصورة كاملة مع غرض المتكلم، ومن المحتمل الوصول إليه من خلال التأمل والبحث، فقد ورد في رواية عن جميل عن الإمام الصادق عليه السلام في أمّة تحت حرّ طلقها على طهر بغير جماع تطليقة، ثمّ أعتقدت بعد ما طلقها بثلاثين يوماً ولم تنقض عدتها، فقال: إذا أعتقدت قبل أن تنقضي عدتها اعتقدت عدّة الحرّة من اليوم الذي طلقها، وله عليها الرجعة قبل انقضاء العدة؛ فإنّ كلام الإمام عليه السلام له عموم ويرى أنّ مقدار عدّة الأمة بمقدار عدّة الحرّة، وهذا يتعارض مع الروايات الأخرى التي تعتبر مدة عدّة الأمة في الطلاق الرجعي والبائن متفاوتة.

فإنّ الشيخ الحرّ من أجل الجمع بين هذه الروايات خصّ الكلام العام للإمام الصادق عليه السلام في هذه الرواية المذكورة بسائر الأخبار، وكتب يقول: «هذا مخصوص بالعدّة الرجعية»^(٣٧)؛ فإنه بهذا البيان قد بين حكم العام الموجود في هذا الرواية مع الروايات

المبيّنة لحكم هذا الموضوع بصورة خاصة، وخصّصها وتنازل عن الحكم العام في الرواية.

١- المجاز:

يروي الشيخ الحر رواية عن الإمام الباقر عليه السلام حول فرح الله بتوبة عبده، وكتب ذيله: «الفرح هنا مجاز، وهو ظاهر المراد رضي الله من فعل هذا الرجل...»^(٣٨).

٢- الكناية:

في رواية عن أبان بن تغلب عن الإمام الباقر عليه السلام أشار فيها إلى تردد الله في توفي المؤمن، قال: «... وما ترددت في شيء أنا فاعله كترددي في وفاة المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساعته». كتب الشيخ الحر: «التردد مجاز كناية عن التأخير»^(٣٩).

٣- التقيد والتخصيص:

ورد في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام يقول فيها: «إياكم والنظر فإنه سهم من سهام إبليس»، وأضاف في آخرها: «لا بأس بالنظر إلى ما وصفت الشياب».

فإن الجزء الأخير من كلام الإمام عليه السلام مطلق يجوز النظر إلى أجزاء جسد المرأة التي عليها لباس لجميع الرجال، وهذا يتناقض مع سائر الروايات. والشيخ الحر لأجل رفع هذا التعارض، قال: الجزء الأخير من كلام الإمام عليه السلام مخصوص بمن يريد تزويجها^(٤٠)،

كما ورد في بعض الروايات جواز نظر الرجل إلى المرأة التي يريد أن يتزوجها حتى الوجه واليدين والشعر.

وفي رواية عن الإمام الرضا عليه السلام قال: «قال رسول الله صلوات الله عليه وسلم: حسّنوا القرآن بأصواتكم؛ فإن الصوت الحسن يزيد القرآن حسناً». وهذه الرواية تتحدث بصورة مطلقة حول تحسين الصوت أثناء قراءة القرآن، في حين أنه وردت روايات أخرى تدل على النهي عن الغناء وعن التغني بالقرآن.

وتصدى الشيخ الحر لحل التعارض بين هذه الروايات قائلاً: «ما يخفى على منصف أن تحسين الصوت لا يستلزم كونه غناء، فلا بد من تقييده بما لا يصل إلى حد الغناء»^(٤١).

٤- التبيين:

يُلاحظ في بعض الحالات أن الشيخ الحر يحاول رفع إجمالي رواية بالاستعانة برواية أخرى، فقد روى ابن مسكان عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - «وفي الظفر خمسة دنانير»، يقول الشيخ الحر: «هذا محمول على التفصيل السابق»، ومقصوده: التفصيل الذي اشتملت عليه رواية أخرى ناظرة لنفس الموضوع ومبينة للرواية المجملة، وهي رواية مسمع عن الإمام الصادق عليه السلام يقول: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في الظفر إذا قطع ولم ينبع أو خرج أسود فاسداً عشرة دنانير، فإن خرج أبيض فخمسة دنانير»^(٤٢).

٥- الأمر والنهي:

إنّ فعل الأمر يدلّ ظاهراً على الإلزام والوجوب، ولكن في بعض الحالات يُمكن أن يُفهم أنّ المعصوم عليه السلام لم يُرد الإلزام والتکلیف الوجوی، وینبغی اعتباره استحباباً. على سبيل المثال، ورد في العديد من الروایات أنّ صوم الشخص فاقد الوعي غير صحيح، وقضائه ليس واجباً عليه، والصلوات الفائتة منه لا يجب قضاوها.

بيد أنه وردت رواية معارضة في هذا المجال عن حفص بن البختري عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «يقضي المغمى عليه ما فاته». ونرى الشيخ الحر لرفع التعارض الظاهري بين هذه الرواية والروایات الأخرى، يحمل الأمر الموجود في هذا الرواية على معنى غير ظاهر والحكم بالاستحباب^(٤٣).

الهوامش

- (١) أنظر: الأفندى الاصبهانى، عبدالله؛ رياض العلماء وحياض الفضلاء، ٥: ٦٣٦٦. الحسيني الزنوزي، محمدحسن؛ رياض الجنّة، ٢: ٣٦٣ - ٣٦٧. الموسوى الخوانساري، محمدباقر؛ روضات الجنّات فى احوال العلماء والسداد، ٧: ٩٧٩٩.
- (٢) الزركلى، خيرالدين؛ الاعلام، ج ٦: ٩٠. مدرس التبريزى، محمدعلى؛ ريحانة الأدب فى ترجم المعروفين بالكنية واللقب، ١: ٣١٨ و ٣١٩. الموسوى الخوانساري، محمدباقر؛ روضات الجنّات فى احوال العلماء والسداد، ٧: ٩٧. المحبى، محمد أمين بن فضل الله؛ خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى العشر، ٣: ٣٣٢. الأفندى الاصبهانى، عبدالله؛ رياض العلماء وحياض الفضلاء، ٥: ٦٣. آزاد الكشميرى، محمد على؛ نجوم السماء فى ترجم العلماء؛ ١٧٥. الأمينى النجفى، عبدالحسين؛ الغدير فى الكتاب والسنّة والأدب، ٢: ١٧٧، و ١١: ٣٣٥ - ٣٣٧. الأمين، سيد محسن؛ أعيان الشيعة، ٤: ١٢ - ١٣.
- (٣) الحرّ عاملى، وسائل الشيعة، ج ٥: ٥. مقدمه المؤلف.
- (٤) الشهيد الأول، محمد بن مكي العاملى، القوائد والفوائد، المحقق: الحكيم، سيد عبد الهادى، ١: ٣٠ و ٣١.
- (٥) العاملى، السيد جواد، مفتاح الكرامة فى شرح قواعد العلامة، ١٢: ٧ - ٨.
- (٦) المحقق الحلى، شرائع الإسلام، ١: ٧.
- (٧) آقا بزرگ الطهراني، الذريعة، ١٣: ٤٧.
- (٨) أنظر: موسوعة القانون المقارن: ٤٥١.
- (٩) مكارم الشيرازي، ناصر؛ موسوعة الفقه المعاصر: ٤٤٩ - ٤٥١.

-
- (١٠) أميني، عبد الحسين، الغدير، المقدمة.
- (١١) الأميني، الغدير، ١١: ٣٣٦.
- (١٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، الخاتمة.
- (١٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٣٠: ١٢٠.
- (١٤) الطوسي، تهذيب الأحكام ، ١: ٤٢.
- (١٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة: ٣٠: ١٠١.
- (١٦) المصدر السابق، ١: ١٦٠.
- (١٧) الكليني، الكافي، ٧: ٤٠٢، ح ٤.
- (١٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة: ٢٧: ٤٠٧، ح ١.
- (١٩) المصدر السابق، ١٧: ٨٧ و ١٦٤.
- (٢٠) فتحية فتحية - نجيبة أفساري، طريقة فهم الحديث في وسائل الشيعة، مجلة أبحاث الحديث، رقم ٤، ٢٠١٠: ٦٩ - ٧٠.
- (٢١) المصدر السابق، ٤: ٧١.
- (٢٢) الصدوق، معاني الأخبار: ١ و ٢.
- (٢٣) المصدر السابق: ٢.
- (٢٤) أمير المؤمنين عليه السلام، نهج البلاغة، الحكم خطبة ٩٨ و ٢٣٩.
- (٢٥) انظر: البحاراني، علي بن ميثم؛ شرح نهج البلاغة، ج ٥: ٢٩. ابن أبي الحديد، عز الدين؛ شرح نهج البلاغة، ج ١٨: ٢٥٤.
- (٢٦) معارف، مجید؛ تحقيق في تاريخ حديث الشيعة: ١٢٣.
- (٢٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٢: ١٩. كتاب الطهارة، أبواب السواك، باب ٥.
- (٢٨) المصدر السابق ٢: ٥٠٧، كتاب الطهارة، أبواب غسل الميت، باب ١٤، ح ٢٧٧١.

أهم إنجازات الشيخ الحر في (وسائل الشيعة) دراسة تحليلية / ١

-
- (٢٩) المصدر السابق، ١: ٤٢٣، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، باب ٢٦، ح ١١٠٤.
- (٣٠) المصدر السابق ٢: ٣٠٦، كتاب الطهارة، أبواب أحكام الخلوة، باب ٥، ح ٨٠٥.
- (٣١) المصدر السابق، ٦: ٢٣٣، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، باب ٣٨، ح ٧٨١٦.
- (٣٢) المصدر السابق، ٦: ٢٣٣، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، باب ٣٨، ح ٧٨١٦.
- (٣٣) المصدر السابق، ١٣: ٣٩٦، كتاب الحج، أبواب الطواف، باب ٥٠، ح ١٨٠٥٣.
- (٣٤) الإنسان: ٨.
- (٣٥) الرعد: ٦.
- (٣٦) المصدر السابق، ٢٢: ٣٣٨، كتاب الظّهار، باب ٢٠، ح ٢٨٧٤١.
- (٣٧) المصدر السابق، ٢٢: ٢٧٣، كتاب الطلاق، أبواب العدة، باب ٥٠، ح ٢٨٥٧٧.
- (٣٨) المصدر السابق، ١٦: ٧٣، كتاب جهاد النفس، أبواب جهاد النفس، باب ٨٦، ح ٢١٠١٤.
- (٣٩) المصدر السابق، ٢: ٤٢٨، كتاب الطهارة، أبواب الاحتضار، باب ١٩، ح ٢٥٤٩.
- (٤٠) المصدر السابق، ٢٠: ٨٩، كتاب النكاح، أبواب مقدمات النكاح وأدابه، باب ٣٦، ح ٢٥١٠٨.
- (٤١) المصدر السابق، ٦: ٢١٢، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، باب ٢٤، ح ٧٧٥٩.
- (٤٢) المصدر السابق، ٢٩: ٣٤٩، كتاب الدييات، أبواب ديات الأعضاء، باب ٤١، ح ٣٥٧٥٧.
- (٤٣) المصدر السابق، ١٠: ٢٢٧، كتاب الصوم، أبواب من يصح من الصوم، باب ٢٤، ح ١٣٢٨.

AL-ESTENBAT

EDITOR - IN - CHIEF

Thamir Hakeem Assaedi

EXECUTIVE MANAGER

D.khalid Ghaffuri AL-Hasani

NAJAF: +964 770 649 8060

Thd_srd@yahoo.com

QOM: +98 912 252 0797

Thdsrd@gmail.com

Two – quarterly VOL. 1 – NO. 1

Autumn & Winter 2017 / 1438



المركز العربي للدراسات والبحوث العقائدية

AL-ESTENBAT

Two – quarterly. VOL. 1 – No. 1
Autumn & Winter 2017 / 1438



العدد الأول – السنة الأولى – خريف وشتاء ١٤٣٨ هـ / ٢٠١٧ م