الفقه الابتلائي

بحوث استدلالية لمسائل وقواعد فقهية
يكثر الابتلاء بها في الحياة العملية لعموم المكلفين

بقلم
سماحة الشيخ محمد رضا الساعدي

مُقَدِّمَة

من المعلوم ان الفقه يمثل الجنبة العملية من الدين الاسلامي الحنيف ، ويصب في تنظيم حياة الانسان في المستوى الفردي والجماعي ، خصوصا بعد توسع الحياة في كل مستوياتها وتعقيدها اجتماعية او تربوية او سياسية او امنية وغيرها .

والفقهاء بما لديهم من مؤهلات علمية ووسائل استنباطية يسعون للإجابة عن كل الاسئلة الواردة اليهم بما تحل مواطن ابتلاء الانسان وموضع تكليفه بل الاوسع من ذلك كما في بعض بحوث الفقه المعاصر ، تطبيقا للقاعدة التي اسسوها في محلها والتي هي متصيدة من الادلة الشرعية والتي مفادها (ما من واقعة الا ولها حكم) وتلك الوقائع لا محدد لها الا من خلال الاجتهاد في الادلة الشرعية رواية ودراية وفهما واستنباطا، فهؤلاء الفقهاء هم من يرجع اليهم في الاحكام دون غيرهم ، كما جاء في التوقيع المنقول عن صاحب الامر فقد روى مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بَابَوَيْهِ فِي كِتَابِ إِكْمَالِ الدِّينِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِصَامٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ، فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ وَرَدَ عَلَيْهِ بِخَطِّ صَاحِبِ الزَّمَانِ عليه السلام: وأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وأَنَا حُجَّةُ اللهِّ

...) [1]. والقدر المتيقن منهم هم الفقهاء الامناء على الدين والدنيا كما ثبت في محله .

والفقه ومسائله تختلف درجات الابتلاء به من مسالة الى اخرى شدة وضعفا ، فبعض المسائل انعدم الابتلاء بها لانعدام موضوعها كمسائل العبيد مثلا ، وبعضها الابتلاء بها يختص بفئة من الناس دون اخرى وبعضها الابتلاء بها فردي لا جماعي وبعضها الابتلاء بها عام لكل الناس او جلهم .

وفي هذا الكتاب جمعت بعض المسائل التي هي يبتلي بها عامة الناس او جلهم والتي تكون ذات منحى جماعي لا فردي .

ولا يخفى اني كتبتها في اوقات متفرقه من عمري الدراسي امتد من مرحلة السطوح العليا الى مرحلة البحث الخارج لذا قد تجد تفاوتا في قوة الطرح العلمي والاستدلال الفقهي هذا من جهة ومن جهة اخرى جاءت متنوعة لا رابط موضوعي بينها ، بالإضافة الى استقلال مصادر البحث في كل بحث عن غيره ،اطرحها بين يدي القارئ الكريم راجيا من الله القبول والسداد وحسن العاقبة .

وهذه البحوث هي :

الرسالة الاولى : شرطية الاجتهاد في القضاء وتصدي غير المجتهد .

الثانية : خروج الزوجة من بيتها بلا اذن زوجها .

الرسالة الثالثة : مشروعية مشي النساء الى كربلاء .

الرسالة الرابعة : مشروعية توسعة مراقد اهل البيت " .

الرسالة الخامسة : مشروعية لسان الحال في ادب الطف .

---

(١)

الرسالة السادسة : مفطرية التدخين في الصيام .

الرسالة السابعة : سن بلوغ المرأة .

الرسالة الثامنة : المدخل الى القواعد الفقهية .

الرسالة التاسعة : قاعدة الاعانة على الاثم .

الرسالة العاشرة : قاعدة حفظ النظام .

والحمد لله اولا واخرا .

محمد رضا الساعدي / النجف الاشرف

٥ شعبان ١٤٤٠ هجري

الرسالة الاولى :

شرطية الاجتهاد في القاضي وتصدي غير المجتهد للقضاء

الرسالة الاولى :

شرطية الاجتهاد في القاضي وتصدي غير المجتهد للقضاء.

أهمّية القضاء الشرعي

لا يخفى ما للتشريعات الإلهية من أهمية واضحة في تنظيم الحياة الفردية والجماعية وكفالة السعادة الحقيقية في الدارين، فإنّ النظام الإلهي قد تكفّل إيجاد المواقف الشرعية في كلّ نواحي الحياة، فما من واقعة إلّا ولها حكم كما دلّ الدليل المتصيَّد من الروايات الشريفة(1).

ومن أهمّ هذه الأحكام التي لها مدخلية كبيرة في تنظيم الحياة العامّة، وحفظ المجتمع من الانحراف، وإيجاد الحلول للمشاكل، وإنصاف المظلوم ورد الظالم، هو النظام القضائي الإسلامي، فهو أحد سبل إقامة العدل والقسط بين الناس.

وإنَّ من سمات المجتمع الصالح أن تكتنفه قوانين يُنتصف فيها للمظلوم من الظالم ويؤخذ حقه له، تطبيقاً للنبوي المشهور: (إنَّ الله لا يقدّس أُمَّة ليس فيهم من

(١) هذا المضمون (ما من واقعة إلّا ولها حكم) ليس رواية، بل هو معنىً متصيَّد من مجموعة روايات بلغت حدّ الاستفاضة، يراجع في ذلك الحدائق الناضرة: ١/ ٤٥.

يأخذ للضعيف حقّه)[١].

وهذا الأمر يدعونا جميعاً إلى إحياء هذا الواجب في كلّ مستوياته سواء على المستوى التنظيري والعلمي من خلال إثراء هذا الباب الفقهيّ بالبحوث والدراسات، أو على المستوى العملي من خلال إعداد أشخاص مؤهّلين لممارسة القضاء الشرعي وإنشاء معاهد ومؤسّسات قضائية ومحاكم شرعية.

ولعلَّ أهمّ عوائق التصدّي للقضاء اليوم هو شرطية الاجتهاد في القاضي، الأمر الذي منع الكثير من الفضلاء والعلماء غير المجتهدين من التصدي لهذا التكليف.

ونحن من خلال البحث نحاول أنْ نعالج هذه الإشكالية على أحد مستويين يكفينا إثبات أحدهما للخروج من إشكالية امتناع التصدّي لهذا التكليف الإلهي البالغ الأهميّة:

المستوى الأوَّل: تبني أحد الأقوال التي لا تشترط الاجتهاد المطلق أو المتجزئ في القاضي، كما هو مختار جملة من الأعلام وهو المختار .

المستوى الثاني: البناء على شرطية الاجتهاد المطلق أو المتجزىء في القاضي - كما هو المشهور بين الأعلام قديماً وحديثاً- ولكن فتح التصدّي للقضاء من خلال إيجاد تخريجات فقهية واصولية تسوّغ لغير المجتهد التصدّي للقضاء، من خلال التوكيل بالقضاء أو نصب الحاكم الشرعي أو بقاعدة دفع الأفسد بالفاسد أو بقاعدة الميسور أو بولاية عدول المؤمنين أو غيرها من طرق التفصّي من هذا الشرط.

---

(١) المبسوط: ٨/ ٨٢.

وبذلك ينفتح باب القضاء الشرعي عمليّاً ويكثر القضاة الشّرعيّون في بقاع المعمورة لينشروا العدل في البلاد والعباد.

وفي هذا البحث نسلط الضوء على كلا المستويين لحل عويصة التصدي للقضاء بين الناس بالعدل ورفع اشكالية لجوئهم لغير الاحكام الالهية كما في الاحكام الوضعية او العشائرية .

عرض البحث:

المستوى الاول :الأقوال في المسألة:

وقع الكلام والخلاف في شرطية الاجتهاد في القاضي الشرعي، بعد الفراغ من اشتراط أصل العلم في القاضي، وإنّما الكلام في اشتراط العلم الخاص وهو الاجتهاد، وقد نتج عن ذلك أقوال عدّة، هذا تفصيلها وبيان المختار منها:

القول الأوَّل: اشتراط الأعلمية.

ذهب إلى اشتراط الأعلمية صريحاً في القاضي المنصوب بعضُ الفقهاء، منهم أُستاذنا سماحة الشيخ الفياض ـ دام ظله ـ وقد أفتى بذلك في رسالته العملية فقال ما نصّه: (الثامن: الاجتهاد ... وأمّا في القاضي المنصوب شرعاً، فيعتبر فيه الاجتهاد بل الأعلمية على الأظهر، إلّا المنصوب من قبل الإمام عليه السلام أو نائبه كما مرّ)[1].

وقبل الاستدلال له لابدّ من تحديد محلّ النزاع، وما المراد من الأعلم؟ فهل المراد به الأعلم مطلقاً أو في خصوص بلد القضاء؟

وبعبارة أُخرى: هل مراده اعتبار الأعلمية في البلد أو اعتبارها مطلقاً في كل

(١) منهاج الصالحين: ٣/ ٢٣٦.

بقاع الأرض فينحصر القاضي المنصوب بالأعلم في الكرة الأرضية كما هو الحال فى تقليد الأعلم؟

ظاهر عبارته الثاني أي الأعلم مطلقاً، وهذا بعيد جداً لاستلزامه انحصار القاضي المنصوب بشخص واحد، وهذا بعيد عن روح تشريع القضاء مع سعة البلاد وكثرة العباد ونزاعاتهم.

و لذا استبعد هذا القول جملة من الأعلام منهم استاذ مشايخنا السيد الخوئي رحمه الله تعالى ، والظاهر ممّن اشترطها عدم إرادة الأعلمية مطلقاً، وإنّما المراد أعلم من في البلد كما هو واضح في عبارات الأصحاب رحمهم الله تعالى .

قال قدس سره في مباني تكملة المنهاج: (ثمّ إنّه هل تعتبر الأعلميّة في القاضي المنصوب؟ لا ريب ولا إشكال في عدم اعتبار الأعلميّة المطلقة، فإنّ الأعلم في كلّ عصر منحصر بشخص واحد، ولا يمكن تصدّيه للقضاء بين جميع الناس. وإنّما الإشكال في اعتبار الأعلميّة في البلد، فقيل باعتبارها، وهو غير بعيد، وذلك لما عرفت من أنّه لا دليل في المسألة إلّا الأصل، ومقتضاه عدم نفوذ حكم من كان الأعلم منه موجوداً في البلد...)[1].

وقال ايضا في التنقيح: (أمّا الشبهات الموضوعية، كما إذا كان الترافع في أداء الدين وعدمه أو في زوجية امرأة وعدمها أو نحوه، فاعتبار الأعلمية المطلقة في باب القضاء مقطوع العدم لاستحالة الرجوع في المرافعات الواقعة في أرجاء العالم ونقاطه- على كثرتها وتباعدها- إلى شخص واحد وهو الأعلم، كما أنّ التصدّي للقضاء في تلك المرافعات الكثيرة أمر خارج عن طوق البشر- عادة- فمورد الكلام

(١) موسوعة السيد الخوئي: ٤١ / ١١.

والنزاع إنّما هو اعتبار الأعلمية الإضافية كاعتبار أنْ يكون القاضي أعلم مَنْ في البلد وما حوله ــ إلى أن قال ــ وأمّا الشبهات الحكمية، كما إذا كان منشأ النزاع هو الاختلاف في الحكم الشرعي كالخلاف في أنّ الحبوة للولد الأكبر أو أنّها مشتركة بين الورّاث بأجمعهم أو اختلفا في ملكية ما يشترى بالمعاطاة نظراً إلى أنّها مفيدة للملكية أو للإباحة أو أنّها مفيدة للملك اللازم أو الجائز فيما إذا رجع عن بيعه... ولا نرى أي مانع وقتئذ من الرجوع إلى غير الأعلم، لإطلاق صحيحة أبي خديجة المتقدّمة لصدق أنّه ممّن يعلم شيئاً من قضاياهم عليهم السلام . أو كان أحدهما مجتهداً ورأى أنّ الحبوة للولد الأكبر، والآخر قد قلّد مجتهداً يرى أنّها مشتركة، أو كانا مقلّدين وقد قلّد أحدهما من يفتي بالاختصاص والآخر قلّد من يفتي باشتراكها، ففي جميع هذه الموارد لا تنحل الخصومة إلّا بالرجوع إلى حاكم آخر ومقتضى إطلاق الصحيحة عدم اشتراط الأعلمية فيه كما مّر)[١]. انتهى كلامه رفع مقامه.

ويمكن أن يستدّل للقول الأول ــ اشتراط الأعلميّة ــ بخمسة أدلّة:

الدليل الأوّل: ما ورد في عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر:

حيث جاء فيه: (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك ...)[٢]. فإنَّ (أفضل) قد تدل على إرادة أعلم القضاة للحكم بين الناس.

ويمكن المناقشة فيه سنداً ودلالة:

أمّا سنداً: فقد وقع الكلام في سند عهد مالك الأشتر، والصحيح القول باعتباره، إذ لسند عهد الأشتر طريقان:

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٣٦٢ .

(٢) نهج البلاغة: ٣٧٣.

الطريق الأوَّل: طريق الشيخ الطوسي رحمه الله .

الطريق الآخر: طريق الشيخ النجاشي رحمه الله .

أمَّا الطريق الأوَّل: طريق الشيخ الطوسي رحمه الله :

أخبرنا بالعهد ابن أبي جيد، عن محمّد بن الحسن، عن الحميري، عن هارون بن مسلم والحسن بن ظريف جميعاً، عن الحسين بن علوان الكلبي، عن سعد بن طريف، عن الأصبغ بن نباتة.

وقد أُشكل عليه بعدّة إشكالات سنديّة، أهمّها: ورود جمع من الرواة غير المعتمدين أو المجاهيل، وهم: ابن أبي جيد والحسين بن علوان الكلبي وسعد بن طريف والأصبغ ابن نباته.

ويُردّ: بأنَّ هذا الطريق معتبر على الأصحّ لاعتبار كلٍّ من ابن أبي جيد؛ لأنَّه من مشايخ النجاشي، والحسين بن علوان الكلبي وإنْ كان عامياً إلّا أنَّه مقبول الرواية، وسعد بن طريف لا إشكال فيه بعد كلام الشيخ الطوسي فيه(1)، وقول النجاشي فيه أنّه يعرف وينكر(2) لا يدل على التضعيف، وأمّا الأصبغ بن نباتة فهو من خاصّة أمير المؤمنين، وهذا يكفي في الوثاقة والجلالة.

أمَّا الطريق الآخر: طريق الشيخ النجاشي رحمه الله :

أخبرنا ابن الجندي، عن علي بن همام، عن الحميري، عن هارون بن مسلم، عن الحسين بن علوان، عن سعد بن طريف، عن الأصبغ.

---

(١) يُلاحظ: رجال الطوسي: ١١٥.

(٢) يُلاحظ: رجال النجاشي: ١٧٨.

فهذا الطريق معتبر أيضاً وإنْ كان النقاش في ابني همام والجندي إلّا أنّه مدفوع بأنَّ ابن الجندي من مشايخ النجاشي(١)، وأمّا الثاني فلعلّه محرّف عن أبي علي بن همام الثقة كما استظهره الشيخ التستري في قاموسه فقال: (الظاهر كونه محرّفاً عن أبي علي بن همام، وهو محمّد بن همام)(٢).

وهو الأرجح فيكون ثقة.

والنتيجة: لا إشكال في ثبوت سند عهد مالك الأشتر ولو بطريق مقبول.

وأمّا دلالةً: فإنَّ كلمة (أفضل) الواردة في العهد لا تفيد كلمة أعلم كي يتمّ الاستدلال، وإذا نظرنا إلى سياق الرواية نراها تفسّر الأفضل بشيء آخر ليست الأعلمية مأخوذة فيه، بل أمور أخرى كما هو ظاهر النص: قال عليه السلام: (ثمّ اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ممّن لا تضيق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى في الزلّة، ولا يحصر من الفيء إلى الحقّ إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات، وآخذهم بالحجج، وأقلّهم تبرّماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشّف الأمور، وأصرمهم عند اتّضاح الحكم ممّن لا يزدهيه إطراء، ولا يستميله إغراء، وأولئك قليل ...)(٣).

بالإضافة إلى أنّنا لو سلّمنا اشتراط الأعلم من هذا النصّ فإنَّه الأعلم في البلد، وليس الأعلم مطلقاً كما هو ظاهر هذا القول، على أنّ اشتراط الأعلمية ممّا لا يمكن المساعدة عليه كما سيتّضح.

---

(١) يُلاحظ المصدر السابق: ٨، وغيرها .

(٢) قاموس الرجال: ٢/ ١٦٤.

(٣) نهج البلاغة: ٣٧٣.

الدليل الثاني: التمسّك بفكرة القدر المتيقّن التي تمسّك بها بعض الأعلام كأستاذ أساتذتنا السيد الخوئي رحمه الله لاشتراط الاجتهاد في القاضي(١)، فقد يقال بسريانها إلى اشتراط الأعلمية في القاضي.

ولكن يمكن أن يُجاب: بأنَّه لا تصل النوبة إلى التمسّك بالقدر المتيقّن مع وجود دليل على نفي الأعلمية أو الاجتهاد في القاضي، وهذا يتبيّن من مجموع الأقوال والأدلّة والنقوض ــ كما سيتّضح من وجود ما يدل على نفي الأعلمية من رأس ــ فلا نرجع إلى القدر المتيقّن إلّا بعد فقدان الدليل النافي لها كالأدلة الخاصّة أو الإطلاقات أو العمومات.

الدليل الثالث: مقبولة عمر بن حنظلة، حيث ورد فيها: (الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما..)(٢). حيث إنّ الرواية صرّحت بأنّ المعتبر هو ما حَكَمَ به (أفقههما) الذي هو عبارة أُخرى عن (أعلمهما).

ويمكن أن يرد عليها:

أوّلاً: أنّ الرواية لو تمّت سنداً ودلالة فلا تدلّ على اشتراط الأعلم مطلقاً ـ كما يذهب إليه هذا القول ـ وإنّما تدلّ على الأعلمية في البلد فحسب.

ثانياً: أنّ المقبولة ضعيفة السند فلا يتمّ الاستدلال بها، لعدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة.

ولكن هذه المناقشة مبنائية فإنّ هناك من يرى حجّية سندها ــ وهو الصحيح ـ كما سيأتي تفصيل ذلك.

---

(١) يُلاحظ: موسوعة السيد الخوئي: ١/ ٢٩٨.

(٢) الكافي: ١ / ٦٨.

ثالثاً: أنَّها واردة في الشبهات الحكمية التي يكون المرجع فيها مع التشاح والاختلاف هو الأفقه، فلا تعمّ الشبهات الموضوعية.

رابعاً: إنّ الرواية وردت في مقام التشاح بين حكم حاكمين لا أنّ الذهاب الابتدائي كان إلى أحدهما الذي هو محل البحث.

فلا يتمّ هذا الدليل أيضاً.

الدليل الرابع: معتبرة داود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اتّفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيّهما يمضي الحكم؟ قال: (ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر)[1].

ويمكن أن يرد عليها:

أمّا دلالةً: فإنَّ الرواية وإنْ أمكن سلامتها من الإشكال السندي ــ كما سيتّضح ــ إلّا أنّ الإيرادات الدلالية الأُخرى في الرواية السابقة واردة عليها، فلا تتمّ.

وأمّا سنداً:

ففيها داود بن الحصين الذي هو واقفي[2].

وهذا لا يضرّ بعد أنْ ثبتت وثاقته، قال الشيخ النجاشي: (داود بن حصين الأسدي مولاهم، كوفي، ثقة، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام، وهو زوج

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣ / ٨.

(٢) رجال الطوسي: ٣٣٦.

خالة علي بن الحسن بن فضال، كان يصحب أبا العباس البقباق)[١].

بالإضافة لرواية الأجلّاء عنه الذين لا يروون إلّا عن ثقة كصفوان بن يحيى[٢] وأحمد بن محمد بن أبي نصر[٣] وغيرهما.

وفيها الحسن بن موسى الخشّاب:

ويمكن قبول روايته لثناء الشيخ النجاشي عليه، حيث قال: (من وجوه أصحابنا، مشهور، كثير العلم والحديث...)[٤]، بالإضافة إلى رواية الأجلّاء عنه كعلي بن إبراهيم وسعد بن عبد الله والصفّار وغيرهم.

الدليل الخامس: حسنة موسى بن أكيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سُئِل عن رجل يكون بينه وبين أخٍ له منازعة في حقّ، فيتّفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما، فاختلفا فيما حكما، قال: وكيف يختلفان؟ قال: (حكم كلُّ واحدٍ منهما للذي اختاره الخصمان، فقال: ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله فيمضي حكمه)[٥].

ويرد عليها:

أمّا دلالةً فيرد عليها ما أُورد على الدليل الثالث ـ مقبولة عمر بن حنظلة ـ .

وأمّا سنداً فلا إشكال فيها إلّا بذبيان بن حكيم، حيث لم يرد فيه تضعيف ولا توثيق، وقد ذهب المشهور إلى ضعفه إلّا أنَّ الأقوى حسنه؛ لأنّه من المعاريف

(١) رجال النجاشي: ٤٢١.

(٢) الكافي: ١ / ٦٧.

(٣) المصدر السابق: ٢/ ٩٢.

(٤) رجال النجاشي: ٦٢ .

(٥) تهذيب الأحكام: ٦ / ٣٠١.

والرواة المشهورين كما استظهره السيد الخوئي من كلام النجاشي[١]، إضافة إلى رواية بعض الأجلّاء عنه كمحمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب والحسن بن علي بن فضّال، فيورث ذلك الاطمئنان بقبول روايته.

والحاصل: أنّه قد اتّضح ممّا تقدَّم عدم اعتبار ما يدلّ على شرطية الأعلمية في القضاء مطلقاً.

القول الثاني:

اشتراط الاجتهاد إمّا بنحو الإطلاق كما هو صريح بعضهم كالمسالك[٢] وغيره، أو بنحو التجزئ كما عن بعضٍ آخر كالمحقق الأردبيلي وغيره كما سيأتي.

والقول باشتراط الاجتهاد هو ما ذهب إليه مشهور الفقهاء قديماً وحديثاً بل ادُّعي في بعض كلماتهم الإجماع والتسالم عليه.

ونورد جملةً من كلمات الفقهاء:

١. قال الشيخ الطوسي في الخلاف: (لا يجوز أن يتولّى القضاء إلّا من كان عارفاً بجميع ما ولي، ولا يجوز أن يشذّ عنه شيء من ذلك، ولا يجوز أن يقلّد غيره ثمّ يقضي به. وقال الشافعي: ينبغي أن يكون من أهل الاجتهاد ولا يكون عامياً، ولا يجب أن يكون عالماً بجميع ما وليه، وقال في القديم مثل ما قلناه. وقال أبو حنيفة: يجوز أن يكون جاهلاً بجميع ما وليه إذا كان ثقة ويستفتي الفقهاء ويحكم به، ووافقنا في العامي أنّه لا يجوز أن يفتي)[٣].

---

(١) معجم رجال الحديث: ٨/ ١٥٤.

(٢) يُلاحظ: مسالك الأفهام: ١٣ / ٣٢٣.

(٣) الخلاف: ٦/ ٢٠٧.

٢.وقال أيضاً في النهاية: (وليس يثق أحد بذلك من نفسه حتّى يكون عاقلاً، كاملاً، عالماً بالكتاب وناسخه ومنسوخه، وعامّه وخاصّه وإيجابه، ومحكمِه ومتشابهه، عارفاً بالسنّة وناسخها ومنسوخها، عالماً باللّغة مضطلعاً بمعاني كلام العرب، بصيراً بوجوه الإعراب)[1].

٣.قال أبو الصلاح الحلبي : (العلم بالحقّ في الحكم المردود إليه، والتمكّن من إمضائه على وجهه ــ إلى أن قال ــ واعتبرنا العلم بالحكم لما بيّناه من وقوف صحّة الحكم على العلم، لكون الحاكم مخبراً بالحكم عن الله سبحانه، نائباً في إلزامه عن رسول الله)[2].

٤.قال ابن البراج : (والقضاء لا ينعقد للقاضي إلّا بأن يكون من أهل العلم والعدالة والكمال، وكونه عالماً بأنْ يكون عارفاً بالكتاب والسنّة والإجماع والاختلاف ولسان العرب)[3].

٥.قال ابن إدريس : (وليس يثق أحد بذلك من نفسه حتّى يكون عاقلاً، عالماً بالكتاب وناسخه ومنسوخه ...)[4].

٦ـ قال المحقّق الحلّي : (وكذا لا ينعقد لغير العالم المستقل بأهلية الفتوى، ولا يكفيه فتوى العلماء، ولا بد أن يكون عالماً بجميع ما وليه)[5].

---

(١) النهاية: ٣٣٧.

(٢) الكافي في الفقه: ٤٢٢.

(٣) المهذب: ٢ / ٥٩٧.

(٤) السرائر: ٢ / ١٥٤.

(٥) شرائع الإسلام: ٤ / ٥٩.

٧ ـ قال العلّامة : (ولا لغير العالم المستقلّ بأهليّة الفتوى البالغ رتبة الاجتهاد)(١).

٨ ـ قال الشهيد الثاني معلّقاً على عبارة الشرائع: (المراد بالعالم هنا (الفقيه) المجتهد في الأحكام الشرعيّة، وعلى اشتراط ذلك في القاضي إجماع علمائنا. ولا فرق بين حالة الاختيار والاضطرار، ولافرق فيمن نقص عن مرتبته بين المطّلع على فتوى الفقهاء وغيره. والمراد بكونه عالماً بجميع ما وليه كونه مجتهداً مطلقاً، فلا يكفي اجتهاده في بعض الأحكام دون بعض على القول بتجزّي الاجتهاد)(٢).

٩ ـ قال صاحب الجواهر ـ ناقلاً لا متبنّياً ـ : (وكذا لا ينعقد لغير العالم المستقل بأهلية الفتوى، ولايكفيه فتوى العلماء بلا خلاف أجده فيه، بل في المسالك وغيرها الإجماع عليه من غير فرق بين حالتي الاختيار والاضطرار، بل لا بدَّ أنه يكون عالماً بجميع ما وليه أي مجتهداً مطلقاً كما في المسالك، فلا يكفي اجتهاده في بعض الأحكام

دون بعض. على القول بتجزي الاجتهاد)(٣).

١٠ ـ قال السيد اليزدي : (الاجتهاد، فلا ينفذ قضاء غير المجتهد، وإن بلغ من العلم والفضل ما بلغ، للإجماع كما عن جماعة...)(٤).

وهذه الأقوال تشترط الاجتهاد في القاضي، فلا يكتفى لممارسة القضاء بالعلم

(١) تحرير الأحكام: ٥ / ١١٠.

(٢) مسالك الافهام: ١٣ / ٣٢٣.

(٣) جواهر الكلام: ٤٠ / ١٥.

(٤) العروة الوثقى: ٢ / ٥.

لا عن اجتهاد واستنباط مستقل.

وهذا الاشتراط إمّا بنحو الاجتهاد المطلق، أو بنحو المتجزئ فيكون القضاء بخصوص ما اجتهد فيه.

أ-اشتراط الاجتهاد المطلق في القاضي:

ما استدلّ به لهذا القول ومناقشته:

الدليل الأوَّل: الإجماع على شرطية الاجتهاد في القاضي، وقد حكاه غير واحد من الأعلام المتقدّمين آنفاً، كما هو واضح من كلام صاحب المسالك وغيره.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ هذا الإجماع غير تامٍ؛ لذهاب بعض المتقدّمين إلى عدم شرطية الاجتهاد، بل كفاية الحكم ولو عن تقليد ما دام نابعاً من فقه آل البيت عليهم السلام، قال في الجواهر: (وأمّا دعوى الإجماع التي قد سمعتها فلم أتحقّقها، بل لعل المحقَّق عندنا خلافها، خصوصا بعد أن حكى في التنقيح عن المبسوط في المسألة أقوالاً ثلاثة أوّلها جواز كونه عامياً ويستفتي العلماء ويقضي بفتواهم ولم يرجح، ولعلّ مختاره الأوَّل مع أنّه أسوأ حالاً ممّا ذكرناه...)(١).

وقال الشيخ الأنصاري : (فما نسبه بعض إلى صاحب المسالك، من دعواه الإجماع في المقام على اعتبار كون القاضي مجتهداً مطلقاً محلّ نظر يظهر لمن لاحظ عبارة المسالك، كما أنّ ما فهمه صاحب المسالك من قول المحقّق في الشرائع: (و لا بدّ أن يكون عارفاً بجميع ما وليه) من اعتبار الاجتهاد المطلق في القاضي أيضاً محلّ

---

(١) جواهر الكلام: ٤٠ / ١٩.

تأمّل، ولذا عبّر بهذه العبارة المصنّف في القواعد والتحرير مع قوله بالتجزّي مع أنّ المعرفة الفعليّة بجميع المسائل غير ميسّر غالباً وإرادة العلم بالقوّة لعلّه خلاف الظاهر)(١).

وما ذكره الشيخ الأعظم لا يمكن المساعدة عليه لتصريح الشهيد في المسالك بشرطية الاجتهاد المطلق في القاضي، وكذلك ظاهر الشرائع اشتراط ذلك كما مرّ عند ذكر عبارتيهما .

ثانياً: أنّ هذا الإجماع مدركي أو محتمل المدركيّة فلا حجّيّة فيه، وإنّما الحجّيّة في مدركه كالروايات وغيرها، وسيأتي التعرّض لها تفصيلاً.

الدليل الثاني: الروايات:

استدلّ على شرطية الاجتهاد في القاضي بعدّة روايات، منها:

الرواية الأُولى: صحيحة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال، قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام : (إيّاكم أنْ يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجلٍ منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه)(٢).

قال السيد الخوئي : (لدلالتها على أن جواز القضاوة ومشروعيتها تحتاج إلى جعلهم وإذنهم " وقد مرّ أنّ المتيقّن هو الإذن لمن له أهليّة القضاء ...)(٣).

ويمكن أن يرد على الاستدلال بها:

---

(١) القضاء والشهادات: ٣٢.

(٢) الكافي: 7/ 412.

(٣) موسوعة السيد الخوئي: ١/ ٢٩٨.

أنّ هذه الرواية دليل على عدم اشتراط الاجتهاد، لا أنّها دليل على شرطية الاجتهاد؛ لأنّها ذكرت كفاية العلم ببعض القضايا للتصدّي للقضاء، ولم تشترط العلم الخاص ــ وهو الاجتهاد ــ بل كفاية العلم ببعض قضاياهم، وإنْ كانت من الرواة الذين لم يكونوا مجتهدين بالمعنى المتعارف اليوم من الاجتهاد، فالعلم ببعض قضاياهم أو قضائهم لا ينحصر بالعلم الاجتهادي بل يشمل العلم عن تقليد، خصوصاً وأنّ الخبروية الموضوعية لها أهمّية في التقاضي، فرُبَّ شخص ليس مجتهداً ولكن لديه ذكاء في تشخيص الموضوعات وتمييز الصادق من الكاذب وأخذ الإقرارات وغيرها، ويقلّد في الحكم، ويقضي بين الناس، يكون أبرع من مجتهد ليس لديه خبرة موضوعية.

فالعلم بشيء من قضاياهم لا ينحصر بمن وصل إلى مرتبة الاجتهاد، بل إنّ إطلاق الرواية شامل لمطلق العلم بقضاياهم، سواء عن اجتهاد أو تقليد ما دام نابعاً من فقه آل البيت " .

ويشهد لما ذكرناه ما قاله صاحب الجواهر: (أنّه لا ريب في اندراج من سمع منهم " أحكاماً خاصّة ــ مثلاً ــ وحكم فيها بين الناس وإنْ لم يكن له مرتبة الاجتهاد والتصرّف.

قال الصادق عليه السلام في خبر أبي خديجة: (إيّاكم أنْ يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه) بناءً على إرادة الأعم من المجتهد منه، بل لعلّ ذلك أولى من الأحكام الاجتهادية الظنّية، بل قد يُقال باندراج مَنْ كان عنده أحكامهم

بالاجتهاد الصحيح أو التقليد الصحيح وحكم بها بين الناس كان حكماً بالحق والقسط والعدل)[١].

وما ذكره أُستاذ أساتذتنا السيد الخوئي ، حيث قال: (إنّ الرواية غير ناظرة إلى نصب القاضي ابتداءً، وذلك لأنّ قوله عليه السلام : (فإنّي قد جعلته قاضياً) متفرّع على قوله عليه السلام : (فاجعلوه بينكم) وهو القاضي المجعول من قبل المتخاصمين، فالنتيجة: أنّ المستفاد منها أنّ من جعله المتخاصمان بينهما حَكَماً هو الذي جعله الإمام عليه السلام قاضياً، فلا دلالة فيها على نصب القاضي ابتداءً)[٢]. لا يمكن المساعدة عليه، إذ إنّ ظاهر الرواية لا يتلاءم مع جعل قاضي التحكيم، لأنّ ظاهر عبارة الإمام عليه السلام (قد جعلته قاضياً) هو النصب للقضاء، فما الفرق بين عبارة الإمام عليه السلام في هذه الرواية وعبارته عليه السلام في رواية عمر بن حنظلة (قد جعلته عليكم حاكماً ...) حيث حمل العبارة الأُولى على قاضي التحكيم والثانية على القاضي المنصوب؟

الرواية الثانية: معتبرة عُمر بن حَنظلة قال سألتُ أَبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القُضاة أيحلّ ذلك؟ قال: (من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يَحكم له فإنّما يأخُذ سُحتاً وإنْ كان حقّاً ثابتاً؛ لأنّه أَخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أنْ يُكفر به، قال الله تعالى: ﴿**يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ**﴾[٣]). قلت: فكيف يصنعان؟ قال: (ينظران إلى مَنْ كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد

(١) جواهر الكلام: ٤٠/ ١٦.

(٢) موسوعة السيد الخوئي: ٤١ / ١١.

(٣) النساء: ٧٦.

جعلته عليكم حاكماً...)[١].

استُدلَّ بها على شرطية الاجتهاد في القاضي. وقد نوقش فيها من جهتين:

الجهة الأولى: سند الرواية.

الجهة الأخرى: دلالة الرواية.

أمّا الجهة الأولى: فإنّ رجال السند ثقات ــ إلّا عمر بن حنظلة ــ وكون داود بن الحصين واقفياً لا يضر بعد التوثيق الصادر بحقّه. وأمَّا عمر بن حنظلة فلم يرد فيه توثيق ولا تضعيف من الرجاليين، ومن ثمّ ذهب بعض الأعلام إلى تضعيفه كالسيد الخوئي في رجاله[٢]، وذهب بعضٌ آخر إلى وثاقته كالشهيد الثاني[٣] وابنه[٤] وغيرهما، والصحيح البناء على وثاقته لوجوه تشكّل مجتمعةً قرينة على ذلك، وهي:

الوجه الأوَّل: إنّه من وجوه الطائفة وفقهائها، فهو على وزان محمّد بن مسلم وزرارة، كما تشهد بذلك عدّة روايات مهمّة يرويها عن الأئمّة " في أبواب شتى مع كثرة عددها ودقة مضامينها.

الوجه الثاني: وجود روايات عديدة تمدحه وتبيّن جلالته:

منها: ما في العوالم نقلاً عن أعلام الدين من كتاب الحسين بن سعيد، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام لعمر بن حنظلة: (يا أبا صخر، أنتم والله على ديني ودين آبائي، وقال والله لنشفعن، والله لنشفعن ــ ثلاث مرّات ــ حتى يقول عدونا: فما لنا من

---

(١) الكافي: ١ / ٦٧.

(٢) يُلاحظ: معجم رجال الحديث: ١٤ / ٣٢، وما بعدها.

(٣) يُلاحظ: الرعاية في علم الدراية: ١٣١.

(٤) يُلاحظ: منتقى الجمان: ١/ ١٩، الفائدة الثانية.

شافعين ولا صديق حميم)[١].

ومنها: ما في بصائر الدرجات للصفار بسنده عن داود بن أبي يزيد عن بعض أصحابنا عن عمر بن حنظلة فقال: قلت لأبي جعفر عليه السلام إنّي أظن أنّ لي عندك منزلة، قال: (أجل)، فقلت: فعلّمني الاسم الأعظم، قال: (أتطيقه؟). قلت: نعم ... الحديث[٢].

الوجه الثالث: رواية الوقت الدالة على مدحه: عن يزيد بن خليفة: (قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنّ عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال أَبو عبد الله عليه السلام : إذاً لا يكذب علينا ...)[٣].

وسند الرواية تام، وكون يزيد بن خليفة من الواقفة ـ كما ادّعاه الشيخ الطوسي ـ في طريقها لا يضرّ؛ لرواية ثلاثة من أصحاب الإجماع عنه، وبعض الأجلّة كيونس، بالإضافة إلى روايات قد يظهر منها اهتمام الإمام الصادق عليه السلام به، منها ما عن النضر بن سويد، رفعه قال: دخل على أبي عبد الله عليه السلام رجل يقال له يزيد بن خليفة، فقال له: (مَن أنت؟)، فقال: مِن بلحارث بن كعب، قال، فقال أَبو عبد الله عليه السلام : (ليس من أهل بيت إِلّا وفيهم نجيب أو نجيبان، وأنت نجيب بلحارث بن كعب)[٤].

وهذه القرائن ممّا تفيد الاطمئنان بحسن حاله على أقل التقادير.

---

(١) تنقيح المقال في علم الرجال: ٢ / ٣٤٢.

(٢) البصائر: ٤ / ١٢.

(٣) الكافي: ٣ / ٢٧٥.

(٤) رجال الكشي: ٣٣٤.

الوجه الرابع: رواية جماعة كثيرة عنه من الأجلّاء وأصحاب الإجماع ممّن أجمعت العصابة على تصديقهم والانقياد لهم بالفقه وتصحيح ما يصحّ عنهم، وهم: زرارة بن أعين ومحمّد بن مسلم وعبد الله بن مسكان وعبد الله بن بكير، فقد ذكر الوحيد البهبهاني في التعليقة: أنّ رواية جماعة من الأصحاب عن شخصٍ أو رواية كتابه من أمارات الاعتماد عليه[١].

الوجه الخامس: عمل الأصحاب برواياته وتلقّيها بالقبول خصوصاً المقبولة التي نحن بصددها.

الوجه السادس: رواية ابن أبي عمير[٢] وصفوان بن يحيى عنه [٣]، وهما لا يرويان إلّا عن ثقة كما في تقريرات بعض الأعلام[٤]، وهو الصحيح. ومنه يظهر النظر فيما ذكره بعض الباحثين[٥].

فالصحيح الاعتماد على رواية ابن حنظلة وفاقاً لجملة من الأعلام[٦].

ومع عدم قبول روايته يمكن التعويل على هذه الرواية من جهة جبرها بعمل المشهور ـ كما هو الصحيح ـ وتلقّيهم لها بالقبول والتسالم إذ جعلوها من أهم

(١) يُلاحظ: الفوائد الحائرية: ٢٢٦.

(٢) يُلاحظ: المحاسن: ٢ / ٤٧٨، الكافي: ٦ / ٢٢٠، كمال الدين: ٢ / ٦٥٠.

(٣) يُلاحظ: الكافي: ٣ / ٢٧٦ و٧ / ٤١٢، من لا يحضره الفقيه: ٣ / ٤٦١. وذكر الصدوق في الفقيه: ٤/ ٤٤٣ طريقه إلى ابن حنظلة وقد وقع فيه صفوان بن يحيى، والاستبصار: ١ / ٢٤٩.

(٤) يُلاحظ: تعارض الأدلة: ٤٣٣. تقريرات أبحاث سماحة السيد السيستاني.

(٥) يُلاحظ: مجلة دراسات علمية: العددان ٩ و١٠ ص١٧٠.

(٦) منهم: سماحة الشيخ الداوري ، ينظر: أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ١/ ٥٠٥. وسماحة الشيخ آل راضي في محضر بحثه الشريف.

روايات القضاء.

الجهة الأخرى: النقاش في دلالة الرواية:

أوّلاً: إنّ العلم المأخوذ في الرواية ليس المراد به العلم الاجتهادي بل مطلق العلم المأخوذ عن الأئمّة " وإنْ لم يكن مستنبطاً، فاعتبار الاجتهاد شرطاً لا يتمّ؛ لأنّ العام لا يدلّ على الخاص، وقرينة ذلك أنَّ الذين أرسلهم الإمام إلى البلدان لم يكونوا مجتهدين بالاجتهاد المتعارف اليوم، بل كانوا قد سألوا الإمام وعرفوا الأحكام من جوابه بلا اجتهاد واستنباط، فمعتبرة ابن حنظلة لا دلالة فيها على الاجتهاد، بل لعلّ دلالتها على عدم الاشتراط أوضح، فتأمل.

ثانياً: إنّ معتبرة ابن حنظلة مقيّدة بصحيحة أبي خديجة المتقدّمة؛ لأنَّها ذكرت كفاية العلم ببعض القضايا ــ يعلم شيئاً من قضايانا ــ للتصدّي للقضاء، ولم تشترط العلم الخاص ــ وهو الاجتهاد ــ بل اكتفت بالعلم ببعض قضاياهم وإنْ كان الحكم صادراً من الرواة الذين لم يكونوا مجتهدين بالمعنى المتعارف اليوم من الاجتهاد، فالعلم ببعض قضاياهم أو قضائهم لا ينحصر بالعلم الاجتهادي بل يشمل العلم عن تقليد.

ثالثاً: إنّ الظهور الأولي من قوله: (قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أَحكامنا) هو شرطية العلم فحسب، لا العلم الخاص ــ وهو الاجتهاد ــ إذ لم يكن مألوفاً لديهم كما هو اليوم، وأنّ العلم ليس له موضوعية وإنّما هو مأخوذ بنحو الطريقية.

فالصحيح وفاقاً للمحقّق الأردبيلي والشيخ صاحب الجواهر عدم شرطية الاجتهاد المطلق.

ب-اشتراط الاجتهاد المتجزئ في القاضي:

صرّح بجواز التجزّي جماعةٌ، **منهم** المحقّق الأردبيلي ، حيث قال: (ثمّ إنّ الظاهر جواز ما يجوز للمجتهد الكلّ للجزء إذ الظاهر جواز التجزّي كما هو مذهب المصنّف وبعض المحقّقين)(١).

ومنهم الشيخ الأنصاري ، حيث قال: (وحينئذٍ فلا يبعد استظهار صحّة التجزّي من هذا الكلام مع اعتبار المعرفة الفعليّة وعدم كفاية القوّة)(٢).

ولكن ما ذهبوا إليه لا يمكن المساعدة عليه؛ لعدم دلالة الأدلة التي ذكروها على ذلك، إذ إنّها أدلّة اشتراط الاجتهاد المطلق نفسها، وقد مرّت المناقشة في دلالتها، وسيأتي ــ عند بيان المختار ــ ما يدلّ على أنّ الظاهر منها هو نفي الاجتهاد مطلقاً، وكفاية العلم بالحكم وأنْ يكون القضاء بالحق والعدل، لا بالباطل والجور، بشرط أنْ يكون عن معرفة بالأحكام الشرعية ولو تقليداً مع قدرته على التطبيق.

القول الثالث: اشتراط مطلق العلم وإنْ لم يكن عن اجتهاد كما لو كان عن تقليد.

القول الرابع: التفصيل بين منصب القضاء فيشترط الاجتهاد وفعل القضاء فلا يشترط.

وقد فصّل الكلام في القولين الشيخ صاحب الجواهر حيث ذكر كلا القولين ــ أي الثالث والرابع ــ وانتصر لهما وإنْ كان آخر كلامه ترجيح ثانيهما، ولأجل الفائدة من جواهر الجواهر ننقل أكثر عبارته فى المقام حيث ردّ على من اشترطَ الاجتهاد في القاضي بما نصّه: (قلت قد يقال: إنّ المستفاد من الكتاب والسنة صحّة

---

(١) مجمع الفائدة: ٧/ ٥٤٧.

(٢) القضاء والشهادات: ٣٢.

الحكم بالحق والعدل والقسط من كلّ مؤمن ... ـ ثُمَّ ذكر مجموعة من الآيات والروايات ـ ... إلى غير ذلك من النصوص البالغة بالتعاضد أعلى مراتب القطع الدالّة على أنّ المدار الحكم بالحق الذي هو عند محمّد وأهل بيته ـ، وأنّه لا ريب في اندراج من سمع منهم " أحكاماً خاصّة مثلاً وحكم فيها بين الناس وإنْ لم يكن له مرتبة الاجتهاد والتصرّف).

ثُمّ قيّد هذا الإطلاق في الآيات والروايات، قائلاً: (نعم، قد يقال بتوقّف صحّة ذلك على الإذن منهم " لقول الصادق عليه السلام في خبر سليمان بن خالد: (اتقّوا الحكومة، إنّما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين: نبي أو وصي)... وغير ذلك ممّا يقتضي توقّف صحّة الحكم وترتّب أثره عليه على الإذن والنصب، فتُقّيد تلك الآيات والنصوص بذلك أو تحمل على إرادة الأمر بالمعروف ونحوه ممّا ليس فيه قضاء وفصل).

ثمّ استدرك قائلاً: (اللهم إلّا أنْ يقال بأنّ النصوص دالّة على الإذن منهم " لشيعتهم المتمسّكين بحبلهم، الحافظين لأحكامهم في الحكم بين الناس بأحكامهم الواصلة إليهم بقطع أو اجتهاد صحيح أو تقليد كذلك، فإنّهم العلماء وشيعتهم المتعلّمون وباقي الناس غثاء).

ثم ترقّى في عدم ما يدلّ على الشرطية مطلقاً ـــ وهو القول الثالث ـــ قائلاً: (بل قد يدّعى أنّ الموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وآله ممّن أُمر بالترافع إليهم قاصرون عن مرتبة الاجتهاد وإنّما يقضون بين الناس بما سمعوه من النبي صلى الله عليه وآله، فدعوى قصور من علم جملة من الأحكام مشافهة أو بتقليد لمجتهد عن منصب القضاء بما علمه خالية عن الدليل، بل ظاهر الأدلّة خلافها، بل يمكن دعوى القطع بخلافها، ونصب

خصوص المجتهد في زمان الغيبة بناء على ظهور النصوص فيه لا يقتضي عدم جواز نصب الغير.

وحينئذ تظهر ثمرة ذلك بناء على عموم هذه الرئاسة أنّ للمجتهد نصب مقلّده للقضاء بين الناس بفتاواه التي هي حلالهم وحرامهم، فيكون حكمه حكم مجتهده وحكم مجتهده حكمهم، وحكمهم حكم الله تعالى شأنه، والرادّ عليه رادّ على الله تعالى).

ثُمّ ردّ دعوى الإجماع قائلاً: (وأمّا دعوى الإجماع التي قد سمعتها فلم أتحقّقها، بل لعلّ المحقَّق عندنا خلافها، خصوصاً بعد أن حكى في التنقيح عن المبسوط في المسألة أقوالاً ثلاثة أوّلها جواز كونه عامياً ويستفتي العلماء ويقضي بفتواهم ولم يرجّح، ولعل مختاره الأوَّل مع أنّه أسوأ حالاً ممّا ذكرناه، ضرورة فرضه عامياً حين نصبه ثُمَّ يستفتي بعد ذلك، مع ظهور الأدلّة في اعتبار كونه عالماً بها وليه حين التولية ولو بالتقليد بناءً على ما ذكرناه من كون فتاوى المجتهد أحكامهم).

ثُمَّ ذكر التّفصيل بين القضاء كمنصب والقضاء كفعل وبيان للفتوى: (فالقضاء حينئذ بها خصوصاً إذا قلنا إنّ القضاء في زمن الغيبة من باب الأحكام الشرعية لا النصب القضائي وإنّ ذلك هو المراد من قوله عليه السلام: (جعلته قاضياً وحاكماً) فإنّ الفصل بها حينئذ من المقلّد كالفصل بها من المجتهد، إذ الجميع مرجعه إلى القضاء بين الناس بحكم أهل البيت، والله العالم) . انتهى كلام الجواهر[1].

أقول: إنّ كلام الجواهر في غاية الجودة، فلا يشترط الاجتهاد بالمعنى المتعارف اليوم في القاضي خصوصاً في القاضي الذي هو مبيّن للفتاوى فحسب، فهو والمجتهد

(١) جواهر الكلام: ٤٠ / ١٦ ــ ٢٠.

سواء من هذه الناحية، خصوصاً إذا توفّرت الخبرة الموضوعية، أمّا القضاء كمنصب فلا يسوغ للمقلّد، وسيأتي ترجيح هذا القول مع مزيد بيان في المختار.

القول الخامس:

التفصيل بين قاضي التحكيم فلا يشترط فيه الاجتهاد وبين القاضي المنصوب فيشترط فيه.

وهو ما ذهب إليه جمعٌ من الفقهاء منهم أستاذ أساتذتنا السيد الخوئي في مباني تكملة المنهاج: واستدلّ عليه مفصّلاً بما نصّه: (أمّا القاضي المنصوب: فيعتبر فيه الاجتهاد بلا خلاف ولا إشكال بين الأصحاب، وذلك لأنّ القضاء كما عرفت واجب كفائي، لتوقّف حفظ النظام عليه، ولاشكّ في أنّ نفوذ حكم أحد على غيره إنّما هو على خلاف الأصل، والقدر المتيقّن من ذلك هو نفوذ حكم المجتهد، فيكفي في عدم نفوذ حكم غيره الأصل، بعد عدم وجود دليل لفظي يدلّ على نصب القاضي ابتداءً ليتمسّك بإطلاقه).

ثُمّ ذكر السيد أدلة الاشتراط وقد مرّ الكلام فيه، ثُمَّ قال : (وأمّا قاضي التحكيم: فالصحيح أنّه لا يعتبر فيه الاجتهاد خلافاً للمشهور، وذلك لإطلاق عدّة من الآيات، منها قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾[1]، ولإطلاق الصحيحة المتقدّمة، وإطلاق صحيحة الحلبي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام : (ربّما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجلٍ منا، فقال: ليس هو ذاك، إنّما هو الذي يجبر الناس

(١) النساء: ٥٨.

على حكمه بالسيف والسوط)، وغير ذلك من الروايات)[١]. انتهى كلام السيد الخوئي.

أقول: الأمر كما أفاد، فلا دليل واضح على اشتراط الاجتهاد في قاضي التحكيم، أمّا قاضي التنصيب فتبيّن ممّا مرّ نفي ما يدل على شرطيته، وفكرة القدر المتيقّن التي تمسّك بها قد أجبنا عنها.

القول المختار: ما ذهب إليه بعضُ الأعلام منهم صاحب الجواهر والنراقي والقمّي وبعض المعاصرين[٢] من عدم شرطية الاجتهاد في القاضي.

ويمكن بيان أدلّة المختار إجمالاً في ضمن نقاط ثلاثة:

الأولى: إطلاقات وعمومات أدلّة الحكم والقضاء، سواء من الآيات والروايات الجاعلة لمناط الحكم، والتقاضي هو معرفة الأحكام وتطبيقها كفعل على أرض الواقع لا بعنوان النصب بشرط تحقيق العدل والحكم به، منطوقا كما في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ** ﴾[٣]، ومفهوماً كما في قوله تعالى: ﴿ **وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** ﴾[٤].

الثانية: إطلاق الروايات كصحيح أبي خديجة، ومعتبر ابن حنظلة، بل لعلّهما قد

---

(١) موسوعة السيد الخوئي: ٤١/ ١٢.

(٢) منهم: الشيخ محمّد المؤمن القمّي في مباني تحرير الوسيلة (كتاب القضاء: ١/ ٧٩)، والسيد عبد الكريم الأردبيلي في فقه القضاء: (١/ ٨٤)، وغيرهم.

(٣) النساء: ٥٨.

(٤) المائدة: ٤٧.

دلّا على عدم شرطية الاجتهاد كما قرّبنا ذلك بأنّه العلم بشيء من قضاياهم التي لا يفهم منها الاجتهاد.

الثالثة: إنّ العلم المأخوذ في الروايات ليس المراد به العلم الاجتهادي بل مطلق العلم المأخوذ عن الأئمّة عليهم السلام وإنْ لم يكن مستنبطاً، فاعتبار الاجتهاد شرطاً لا يتمّ؛ لأنّ العام لا يدلّ على الخاص، وقرينة ذلك أنّ الذين أرسلهم الإمام إلى البلدان لم يكونوا مجتهدين بالاجتهاد المتعارف اليوم بل كانوا قد سألوا الإمام وعرفوا الأحكام من جوابه بلا اجتهاد واستنباط.

وبعبارة أُخرى: إنّ الاجتهاد بالمعنى المعروف بيننا لم يكن معروفاً في عهد الأئمّة عليهم السلام لأنَّ الاجتهاد بهذه الخصوصيّة قد حدث في زمن الغيبة لدواعٍ مختلفة، فكيف يمكن أن يقال: إنّ الأحاديث ناظرة إلى ذلك الاجتهاد وهو غير معروف عند المخاطبين! والشاهد عليه نصبهم " عدداً كبيراً من القضاة خصوصاً في زمن أمير المؤمنين عليه السلام ولم يكونوا مجتهدين ولا متجزّئين.

ويؤيّد الأدلة الثلاثة ظاهر بعض الروايات كرواية عبد الله بن طلحة وغيره من إمضاء الحكم القضائي الصادر منهم لغير المجتهدين، ففي خبر عبد اللهّ بن طلحة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سألته عن رجل سارق دخل على امرأة ليسرق متاعها فلمّا جمع الثياب تابعته نفسه فكابرها على نفسها فواقعها، فتحرّك ابنها فقام فقتله بفأس كان معه ... فقال أبو عبد الله عليه السلام: اقض على هذا كما وصفت لك ...)(١).

وخبر الحلبي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: (ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منّا، فقال: ليس هو ذاك، إنّما هو الذي

---

(١) الكافي: ٧ / ٢٩٣.

يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط)[١].

وقد جعلنا هذه النقطة الرابعة مؤيّداً لما اخترناه وليس دليلاً لضعف الروايتين سنداً.

والمتحصّل من جميع ما تقدّم عدم نهوض دليل واضح من الكتاب أو السنّة أو الإجماع على شرطية الاجتهاد ــ بالمعنى المتعارف اليوم ــ في القاضي، لا مطلقاً ولا متجزئاً.

نعم، لا بدّ في القاضي من العلم بالحكم الشرعي تفصيلاً والإحاطة ــ ولو تقليداً ــ بالأبواب الفقهية التي لها مدخلية في القضاء كباب الديات والحدود والشهادات والقصاص، وإن كان اشتراط الاجتهاد أحوط من باب الخبروية العلمية للوصول إلى الواقع أكثر من غير المجتهد.

فالمختار هو عدم اشتراط الاجتهاد في فعل القضاء بتطبيق الفتوى، أمّا المنصب فمقتضى الاحتياط اشتراط الاجتهاد فيه لعنوان النَصب الوارد في الروايات الظاهر باعتبار الاجتهاد فيه، كما في اعتباره في منصب الإفتاء والولاية.

(١) تهذيب الأحكام: ٦ / ٢٢٣.

المستوى الثاني :

تخريجات لتصدي غير المجتهد للقضاء.

وبما ان هذا المبنى المختار ـ عدم الشرطية ـ كان مخالفا للمشهور خصوصا اعلام العصر ـ حفظهم الله تعالى ـ فكانت الفائدة العملية من ذلك القول نادرة وغير مجدية في حل إشكالية عدم التصدي للقضاء الشرعي عمليا لرجوع المقلدين الى من يقول بالشرطية فلا يتسنى لغير المجتهد التصدي للقضاء ولا رجوع المكلفين اليه في ذلك.

لذا اقترح بعض الاخوة الاعزاء ان اطرح جملة من الحلول والفذلكات الصناعية (الفقهية والاصولية) لحل عويصة اشتراط الاجتهاد في القضاء ـ ولو تنظيرا ـ فيما لو بني على مذهب المشهور من الشرطية ، وذلك لكي يتسنى لجملة من الفضلاء والأساتذة ممارسة القضاء ـ كفعل لا كمنصب ـ وان لم يكونوا مجتهدين بالمعنى الاصطلاحي ، وكفاية ذلك في فصل الخصومة بين الناس ولو تقليدا من خلال فتوى المجتهد الجامع للشروط .

ولا يخفى ان فتح باب القضاء عمليا يحقق جملة من الفوائد منها :

أولا : تحقيق نسبة من العدل المنشود في بقاع المعمورة ورفع الظلامات بين الناس واحقاق الحق وفصل النزاعات والامر بالمعروف والنهي عن المنكر عمليا .

ثانيا : سد الباب امام الذهاب الى القضاء الوضعي والفصل العشائري الذي لا يحكم بما انزل الله غالبا ويستند الى تقنينات واحكام وضعية يكتبها ويحكم بها من هو غير واجد لشروط القضاء الشرعي لا تنظيرا ولا تطبيقا يضيع فيها الاعراض والانفس والأموال عادة .

ثالثا : تكوين نخب وخبرات عملية في القضاء الشرعي من أوساط الحوزات

العلمية وبثها في ربوع المعمورة .وغيرها من الفوائد الجسيمة.

واهم هذه التخريجات او الحلول ما يلي :

الحل الأول : التوكيل بالقضاء .

الحل الثاني : التنصيب بالولاية العامة (ولاية الفقيه) .

الحل الثالث : تطبيق (قاعدة حفظ النظام العام).

الحل الرابع : تطبيق (قاعدة الميسور بناء على اجرائها في الشروط).

الحل الخامس: تطبيق (قاعدة دفع الافسد بالفاسد) .

الحل السادس : تطبيق (قاعدة ولاية عدول المؤمنين).

الحل السابع : تطبيق قاعدة الصلح (تصالح المتنازعين على الحكم).

تفصيل الحلول :

الحل الأول : التوكيل بالقضاء :

ولا بد قبل تحقيق الحال بيان نبذه مختصرة عن الوكالة ومواردها كبرويا ثم بيان امكان انطباقها في المقام وهو البحث الصغروي .

فالبحث في مقامين :

المقام الأول : البحث الكبروي (مجمل الكلام في الوكالة وادلتها ومواردها) :

استدل الفقهاء بأدلة الوكالة الخاصة تارة واطلاقها وعمومها تارة أخرى على جواز قيام الوكيل مقام الأصيل في الشؤون التي يوكله فيها في الموارد التي تقبل التوكيل ، كما في التوكيل في البيع والشراء والاجارة والزواج والطلاق وغيرها .

قال المحقق صاحب الرياض قدس سره : (كتاب الوكالة وهي ثابتة بالكتاب والسنّة وإجماع المسلمين كافّة، كما في المهذّب وعن السرائر والتذكرة ، قال سبحانه (**فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هٰذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكىٰ طَعَاماً فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ ولْيَتَلَطَّفْ**). [١] وقال: أيضاً (**اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هٰذا فَأَلْقُوهُ عَلىٰ وَجْهِ أَبِي**)[٢] . والآيات آت بمعناهما متظافرة، كما أنّ السنّة الخاصيّة والعاميّة به مستفيضة، بل متواترة...) [٣]

اقول : والامر كما افاد ـ اعلى الله مقامه ـ فان الروايات الدالة على مشروعية الوكالة وشروطها وموارد ابطالها بلغت التواتر وقد وردت في أبواب عديدة وبألسن متعددة وبلفظ الوكالة تارة او بمعناها .

---

(١) الكهف ١٩.

(٢) يوسف ٩٣.

(٣) رياض المسائل (ط – الحديثة)؛ ج١٠، ص:٥٣ .

ومن هذه الروايات :

١ ـ صحيح جابِرُ بْنُ يَزِيدَ ومُعَاوِيَةُ بْنُ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِّ ع أَنَّهُ قَالَ مَنْ وَكَّلَ رَجُلًا عَلَى إِمْضَاءِ أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ فَالْوَكَالَةُ ثَابِتَةٌ أَبَداً حَتَّى يُعْلِمَهُ بِالْخُرُوجِ مِنْهَا- كَمَا أَعْلَمَهُ بِالدُّخُولِ فِيهَا (١) .

٢ ـ صحيح هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِّ ع فِي رَجُلٍ وَكَّلَ آخَرَ- عَلَى وَكَالَةٍ فِي أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ- وأَشْهَدَ لَهُ بِذَلِكَ شَاهِدَيْنِ- فَقَامَ الْوَكِيلُ فَخَرَجَ لِإِمْضَاءِ الْأَمْرِ- فَقَالَ اشْهَدُوا أَنِّي قَدْ عَزَلْتُ فُلَاناً عَنِ الْوَكَالَةِ- فَقَالَ إِنْ كَانَ الْوَكِيلُ أَمْضَى الْأَمْرَ- الَّذِي وُكِّلَ فِيهِ قَبْلَ الْعَزْلِ- فَإِنَّ الْأَمْرَ وَاقِعٌ مَاضٍ عَلَى مَا أَمْضَاهُ الْوَكِيلُ- كَرِهَ الْمُوَكِّلُ أَمْ رَضِيَ ...) . (٢)

٣ ـ رواية العلاء بن سيابة قال : سالت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة ... الى ان قال عليه السلام : (... إِنَّ عَلِيّاً ع أَتَتْهُ امْرَأَةٌ اسْتَعْدَتْهُ عَلَى أَخِيهَا فَقَالَتْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَكَّلْتُ أَخِي هَذَا بِأَنْ يُزَوِّجَنِي رَجُلًا وأَشْهَدْتُ لَهُ ثُمَّ عَزَلْتُهُ مِنْ سَاعَتِهِ تِلْكَ فَذَهَبَ فَزَوَّجَنِي ولِي بَيِّنَةٌ أَنِّي عَزَلْتُهُ قَبْلَ أَنْ يُزَوِّجَنِي فَأَقَامَتِ الْبَيِّنَةَ فَقَالَ الْأَخُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّهَا وَكَّلَتْنِي ولَمْ تُعْلِمْنِي أَنَّهَا عَزَلَتْنِي عَنِ الْوَكَالَةِ حَتَّى زَوَّجْتُهَا كَمَا أَمَرَتْنِي فَقَالَ لَهَا مَا تَقُولِينَ قَالَتْ قَدْ أَعْلَمْتُهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ لَهَا أَ لَكِ بَيِّنَةٌ بِذَلِكِ فَقَالَتْ هَؤُلَاءِ شُهُودِي يَشْهَدُونَ قَالَ لَهُمْ مَا تَقُولُونَ قَالُوا نَشْهَدُ أَنَّهَا قَالَتْ اشْهَدُوا أَنِّي قَدْ عَزَلْتُ أَخِي فُلَاناً عَنِ الْوَكَالَةِ بِتَزْوِيجِي فُلَاناً ...) . (٣)

---

(١)من لا يحضره الفقيه؛ ج٣، ص: ٨٣

(٢)وسائل الشيعة؛ ج١٩، ص: ١٦٢

(٣)وسائل الشيعة الباب الثاني من أبواب الوكالة ح ١ .

٤ ـ الموثق الى أَبِي هِلَالٍ الرَّازِيِّ قَالَ : قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِّ ع رَجُلٌ وَكَّلَ رَجُلًا بِطَلَاقِ امْرَأَتِهِ إِذَا حَاضَتْ وطَهُرَتْ وخَرَجَ الرَّجُلُ فَبَدَا لَهُ فَأَشْهَدَ أَنَّهُ قَدْ أَبْطَلَ مَا كَانَ أَمَرَهُ بِهِ وأَنَّهُ قَدْ بَدَا لَهُ فِي ذَلِكَ قَالَ فَلْيُعْلِمْ أَهْلَهُ ولْيُعْلِمِ الْوَكِيلَ) . (١)

وغيرها من الروايات الدالة على مشوعية التوكيل الا ما خرج بدليل وتعدد مواردها.

المقام الثانى : البحث الصغروي (التوكيل فى القضاء) :

وقع الخلاف فى جواز التوكيل فى بعض الموارد منها التوكيل في القضاء ، وذلك بان يوكل المجتهد احد المكلفين المقلدين بان يقضي عنه بالوكالة .

قولان في المسالة :

القول الأول : ما ذهب اليه المشهور من عدم جواز ذلك .

القول الثاني : ما ذهب اليه بعض الاعلام من الجواز ، منهم المحقق الكركي والمحقق القمي والمحقق النجفي وغيرهم .

واليك بعض كلماتهم :

قال المحقق الكركي (رحمه الله) فى جامع المقاصد (٢) ، قال : فروع: (يصح التوكيل في القضاء، والحكم بين الناس، وقسمة الفيء والغنيمة ...).

وقال المحقق النجفي (رحمه الله) فى جواهر الكلام (٣) : (...لذا حكي عن

---

(١) وسائل الشيعة الباب الثالث من أبواب الوكالة ح ١ .

(٢) جامع المقاصد ج ٨ ص ٢١٧

(٣) جواهر الكلام ج ٤٠ ص ٤٩

الفاضل القمي جواز توكيل الحاكم مقلده على الحكم بين الناس بفتاواه على وجه يجري عليه حكم المجتهد المطلق، وهو قوي إن لم يكن إجماع، كما لهجت به ألسنة المعاصرين وألسنة بعض من تقدمهم من المصنفين إلا أن الانصاف عدم تحققه...).

كما جوزه جملة من الفقهاء المعاصرين في رسائلهم العملية منهم السيد الشهيد محمد الصدر (رحمه الله) في منهج الصالحين (١) : فقال ما نصه : (هل يجوز للفاضل غير المجتهد تولي القضاء بالوكالة عن المجتهد ؟ الظاهر ذلك في شرطية الاجتهاد دون غيرها من الشرائط ...).

والصحيح هو القول الثاني وفاقا للأعلام المذكورين وغيرهم كما سيتضح من الادلة.

ادلة المنع والنقاش فيها :

العمدة في الادلة التي استدل بها على المنع هو اشتراط المباشرة في القضاء والحكم من المجتهد نفسه وعدم قابلية ذلك للتوكيل .

قال المحقق حبيب الله الرشتي معللا ذلك : (لان التوكيل مشروط بعدم اشتراط المباشرة في تأثير الحكم والا لم يعقل فيه التوكيل، واشتراطها هنا اما معلوم أو مشكوك، والتمسك بأدلة الوكالة غير مجد في المقام) (٢) .

ولكن يرد على المنع عدة إيرادات أهمها :

اولا : اطلاقات وعمومات ادلة التوكيل الشاملة لمثل المقام من اصدار الحكم

(١) الجزء الخامس كتاب القضاء مسالة ٥.

(٢) كتاب القضاء ج١ ص ٥٢

بالنيابة عن المجتهد خصوصا من باب الفعل وبيان الفتوى وتطبيقها لا من باب النصب ، ومن تلك الروايات ما مر ذكره في المقام الأول .

ثانيا : ان التوكيل بالقضاء من سنخ التوكيل في المعاملات بالمعنى الاعم القابلة للتوكيل كالتوكيل بإجراء صيغة الطلاق او الزواج او البيع لا من قبيل التعبديات المحضة كالصلاة والصوم عن الحي غير القابلة للتوكيل كما ثبت فى محله ، فالعرف يسند الحكم الى نفس القاضي الجامع للشروط وما دور الوكيل الا بيان حكم موكله في هذه الواقعة الخارجية ، وقد تقدمت الروايات كصحيح معاوية وهشام الدالتين على ذلك .

ثالثا :ان التوكيل في الامور امر عقلائيّ غير محتاجة لدليل، فعدم الردع يكفي في ثبوته لكلّ شيء فالتوكيل فى القضاء شبيه الوكالة في مثل النكاح والطلاق والبيع والشراء وأمثالها من المعاملات تكون كذلك لا ينكره العقلاء، فتأمل .

رابعا : انه لا نص في المسألة يدل على شرطية المباشرة ولا يمكن الجزم بوجوبها في القضاء أو بعدم وجوبها عن طريق دليل آخر، فلا بد من الرجوع الى الأصل وهو يقتضي العدم.

قال المحقق النجفي في وكالة الجواهر مع تعليق بعض الاعلام عليه : (ان المستفاد من كلمات الأصحاب كون الأصل جواز الوكالة في كل شيء وهو قوله عليه الصلاة والسلام: (من وكل رجلا على إمضاء أمر من الأمور فالوكالة ثابتة أبدا حتى يعلمه بالخروج منها كما أعلمه بالدخول فيها) فإن الإمام عليه السلام في مقام بيان أن الوكالة إذا ثبتت كان عمل الوكيل في ما وكل فيه ماضيا حتى يعلمه بالعزل، ولكنه قال قبل ذلك «على إمضاء أمر من الأمور» ولازم هذا جواز الوكالة في كل أمر لم يقم

دليل على عدم جوازها فيه، والا لبين ذلك في نفس الكلام، فيجوز التمسك بإطلاق هذا الكلام بأن يقال بجواز الوكالة في القضاء لأنه أمر من الأمور عند العرف ولم يقم دليل شرعي على عدم قابلية القضاء للوكالة.فالظاهر تمامية هذا الإطلاق وأنه لا مانع من التمسك به الا إذا قيل بأن القضاء من الأمور التي يعتبر فيها أهل العرف المباشرة ولا يقبل التوكيل عندهم لكن مذهب جماعة من الأصحاب صحة الوكالة فيه، ووجه المنع عند غيرهم عدم تمامية الإطلاق لا عدم القابلية عرفا.

هذا، وقد جوز بعض المانعين التوكيل في مقدمات الحكم كاستماع الشهادة والتحليف، وأشكل عليه في الجواهر بأنه إذا كان استماع الشهادة قابلا للوكالة فالحكم بالأولوية. ووجه ذلك ما ذكرناه سابقا من أن أهل العرف يقسمون الأمور الى ما يقبل الوكالة وما لا يقبلها، فمن الأول: البيع والشراء، ومن الثاني: الأكل والشرب، فصاحب الجواهر يقول انه ان جازت الوكالة في استماع الشهادة والتحليف- مع أن الحاكم نفسه هو المكلف باستماعها وبتحليف المنكر- كانت جائزة في نفس الحكم بالأولوية.

و الصحيح: أن كل أمر كان للوكالة عرفية فيه ولا منع من قبل الشرع كان مشمولا لـ »الأمور» في الرواية المذكورة)[1].

خامسا : إنّ كون القضاء منصباً لا يصحّ جعله لغير الفقيه، لا يستدعي منع توكيل المقلّد العالم بمسائل القضاء عن تقليد لذلك؛ لإطلاق أدلّة الوكالة، فللمقلّد البصير أن يقضي في المسائل والدعاوي بنحو الاستقلال وكالة عن الفقيه. ويمكن أن يستدلّ له مضافاً إلى إطلاق أدلّة الوكالة بحديث اللصّ الذي نقله عبد اللهّ بن طلحة

(١) كتاب القضاء تقريرات بحث السيد الكلبايكاني ج١ ص ٩٠

عن أبي عبد اللهّ عليه السلام: «اقض على هذا كما وصفت لك» فتأمل .

نتيجة الحل الأول :

تبين من ذلك عدم نهوض دليل على منع التوكيل بالقضاء بل الدليل على خلافه ، فالصحيح تمامية هذا الوجه على جواز التصدي للقضاء من خلال التوكيل من الفقيه الجامع للشروط .

الحل الثاني :

التنصيب بالولاية العامة (ولاية الفقيه) :

لا اشكال ان الفقيه له نحو من الولاية ولعل هذا متسالم عليه وانما الخلاف في سعتها فمنهم من نفى ثبوت سعتها وخصها بموارد معينة وقد يعبر عنها بـ (الولاية الخاصة) ، ومنهم من اثبت ما هو اوسع منها وعبر عنها بـ (الولاية الحسبية) ، كما هو راي استاذ اساتذتنا السيد الخوئي (رحمه الله) ، ومنهم من قال بالولاية العامة كما هو راي جملة من اعلام العصر كالسيد الخميني (رحمه الله) واستاذنا الشيخ الفياض (دام ظله) والسيد كاظم الحائري وغيرهم .

ثم ان من قالوا بها اختلفوا في سعتها من حيث المصداق فمنهم من اثبتها بشكل مطلق وان له ما للامام عليه السلام وانما الاختلاف بالمنصب فمنصب الامامة غير منصب المرجعية ومنهم من قال دون ذلك كما هو راي جل من قال بولاية الفقيه على تفصيل في محله.

وكلامنا هنا بناء على ثبوت الولاية العامة للفقية ولو بدرجة ما ، اي ولو لم تكن بسعتها الواسعة كما هو راي اكثر الفقهاء المعاصرين القائلين بالولاية .

ولا يخفى ان اثبات الكبرى في المقام يحتاج الى بحث طويل وتحقيق دقيق ليس هنا محله .

واجمالا نقول في المقام ان ثبوت الولاية بنحو مما لا اشكال فيه ويمكن استفادته من بعض النصوص الخاصة بالاضافة الى الادلة العامة كقاعدة حفظ النظام واقامة العدل بين الناس وكذلك حكم العقل بذلك .

فمع تسليم ثبوتها كبرويا ، نبحث المسالة صغرويا، وهي تنصيب غير المجتهد للقضاء بالولاية .

البحث الصغروي في المسالة : (تنصيب غير المجتهد للقضاء) .

وقع الكلام في مشروعية تنصيب غير المجتهد للقضاء من قبل الولي العام ، وفيها قولان :

الاول : عدم الجواز ، ذهب جمع من الاعلام اليه ولعله المشهور ، منهم .

١ ـ الشيخ الاعظم الأنصاري رحمه الله : «إنّ ما ذكر من ولاية المجتهد في جميع ما للإمام عليه السلام الولاية فيه ، محلّ كلام، فلو سلّم فلا ريب في أنّ إطلاق ما تقدّم من الإجماعات في عدم جواز مباشرة القضاء للمقلّد، كاف في عدم جواز إذن المجتهد.» (١)

٢ ـ المحقّق اليزدي رحمه الله: «فما قد يقال من أنّ مقتضى عموم ولاية المجتهد جواز نصب القاضي كما كان للأئمّة " لا وجه له، لأنّ المفروض أنّ إذن الإمام عليه السلام

(١) القضاء والشهادات ص ٣٩

شرط وهو مختصّ بمن يقدر على الاستنباط وكونه مجتهداً.» (١)وغيرهما من الفقهاء.

الثاني : الجواز وقد اختاره بعض الاعلام ، كاستاذنا المرجع الشيخ الفياض دام ظله في منهاج الصالحين (٢) ـ فاثبت التنصيب للقضاء بالولاية العامة ـ قال : في المسألة ٦٤٣: (قد تسأل هل للفقيه الجامع للشرائط أن ينصب من يكون واجدا لتمام شروط حل المنازعات والمرافعات بالطرق الشرعية غير الاجتهاد قاضيا، بحيث يكون حكمه نافذا، وله احضار المدعي عليه إذا شاء ورأى ؟ والجواب: أنه غير بعيد، على أساس أن له جعل الولاية لمن يرى مصلحة فيه، كجعل الولاية على الأيتام أو الأوقاف أو ما شاكل ذلك، وعلى هذا فإذا كانت هناك مصلحة عامة أو خاصة تتطلب نصب القاضي، فله ذلك على الأظهر، كما كان الأمر كذلك في زمن الحضور).

ادلة الجواز :

ويستدل للجواز بعدة ادلة منها :

١ ـ ان مقتضى عموم واطلاقات ادلة الولاية للفقيه ـ بناء على ثبوتها ـ أنّ له نصب مقلّده للقضاء لمصلحة يراها فى ذلك ، وليس هو تغيير لأحكام الله تعالى كما قد يشكل .

٢ ـ القول بالجواز استنادا لمقدمتين :

الاولى : للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة نصب أيّ شخص يريدونه للقضاء حتّى العامّي؛ لثبوت الولاية التامّة والمطلقة لهم وقد فعلوا ذلك كثيرا

---

(١)تكملة العروة ج ٢ ص ٨

(٢) منهاج الصالحين ج ٣ ص ٢٣٥

خصوصا امير المومنين عليه السلام.

الثانية : كلّ ما ثبت للنبيّ والأئمّة "، فهو ثابت للفقيه؛ لأدلّة ولايته وتنزيله منزلتهم الا ان يدل دليل على المنع .

فينتج هذان الأمران أنّ للفقيه أن ينصب العامّي للقضاء، وينفذ حكمه حينئذٍ.

فان للأئمّة " نصب الفقيه للقضاء؛ لمصلحة اقتضت ذلك، فلو اقتضت المصلحة أن ينصب الفقيهُ العامّيَّ جاز له ذلك.

والتامل انما هو بالمقدمة الثانية فليس كل ما ثبت للنبي واله صلوات الله عليهم اجمعين يثبت للفقيه بنحو مطلق وانما ثبوته بنحو الموجبة الجزئية ولا يبعد ذلك في القضاء مراعاة لمصلحة العباد وحفظا للنظام .

الحل الثالث :

انه من باب حفظ النظام العام:

ونبحث هذا الحل في محورين :

الأول : البحث الكبروي : وهو طرح مجمل لثبوت القاعدة ومدركها وبعض تطبيقاتها .

الثاني : البحث الصغروي : وهو امكان تطبيقها في المقام .

اما المحور الأول :

ان قاعدة حفظ النظام من القواعد العامة المهمة في باب التشريعات وتنبثق منها المئات من الاحكام والقواعد ، واليك بيان مقتضب عنها .

معنى النظام العام :

معنى هذه القاعدة هو حرمة الاخلال في النظام العام ووجوب حفظه عقلا وشرعا ،وكون هذه القاعدة مبتنية على حكم العقل لا ينافي كون مفادها حكما شرعيا؛ لثبوت الملازمة بين حكم العقل العملي البديهي وبين حكم الشرع فيكون ما ورد من ادلة شرعية على القاعدة مؤكدا لما حكم به العقل .

والفقهاء الاعلام افتوا بذلك منهم المرجع السيد الخوئي ﭭ وتبعه على ذلك اكثر المعاصرين : فقال جوابا على سوال مفاده ، هل حكمكم بعدم جواز مخالفة النظام مبني على الاحتياط او الفتوى ؟ فاجاب : هذا الحكم فتوى وليس باحتياط . (١)

فهذه القاعدة تقول ان حكم العقل المستقل يحكم بعقدين :

الاول : عقد سلبي ، وهو قبح فعل ما يوجب اختلال نظام حياة نوع الانسان وتبدّد اقتصادهم ومعاشهم وتفرّق مجتمعهم.

الثاني : عقد ايجابي ، وهو لزوم كل فعل يتوقف عليه حفظ هذا النظام العام .

والنظام العام : وهو كل ما يدخل حفظ نظام نوع الناس ووجودهم ومصالحهم العامة وما يرتبط بحياتهم الاجتماعي او الاقتصادية او الامنية او العسكرية وغيرها من ناحية امورهم الكلية وهو ما يعرف سابقا بـ (نظام الحسبة) ، فلا يشمل النظام الجزئي التي لا يوجب اختلاله اختلالا في نظام النوع البشري العام وانما له تاثير فردي فحسب .

---

(١) صراط النجاة ج٣ ص ٩١٣ .

وكذلك يشمل النظام العام في كل ما يؤول الى اختلاله والخروج عن ما رسم له كما في مخالفة النظام المروري او النظام التعليمي او النظام الصحي او النظام البيئي او النظام الاقتصادي او الزراعي او الثروات العامة والنظام الخدمي كالكهرباء والماء والبلديات وغيرها ولو بعنوان ثانوي ، ما لم تتجاوز الحد الشرعي كأن تجوز ما هو محرم او تمنع ما هو واجب .

كذلك يدخل النظام العام في الموارد التي يرى الحاكم الشرعي ضرورة القيام بها وان كانت في عنوانها الاولي مباحة او مستحبة او اوسع من ذلك كما لو راى ان مصلحة النوع تستلزم القيام بها .[1]

المحور الثاني : الصغروي .

وقد ذكر الفقهاء ان من مصاديق هذه القاعدة التصدي للقضاء لغير المجتهد .

ما ذكره بعض الاعلام المعاصرين [2] : (أنّ الإسلام وضع من القوانين ما يكفي لحفظ النظام، فإذا توقّف حفظ النظام على نفوذ القضاء، فهو بنفسه دليل على نفوذ القضاء، فهذا دليل على أنّ الإسلام يسمح لغير الفقيه بالقضاء عند توقّف حفظ النظام عليه ؛ أي يثبت بذلك نفوذ قضائه لعلمنا بأنّ نفوذ قضائه هو الطريق الوحيد لحفظ النظام، وأنّ اهتمام الشارع بحفظ النظام بالغ إلى درجة يوجب السماع بما يتوقّف عليه من نفوذ القضاء ، نعم بما أنّ هذا دليل لبيّ لا بدّ فيه من الاقتصار على القدر المتيقّن، وهو القضاء لغير الفقيه بتعيين من قبل الوليّ الفقيه لا بلا تعيين، بل القضاء بلا تعيين قد يولّد بنفسه اختلال النظام، فإنّ نظام كل مجتمع يتوقف على

---

(١) وقد بحثت هذه القاعدة مفصلا مفهوما وادلة وتطبيقا في بحث مستقل لم يطبع بعد .

(٢) القضاء في الفقه الاسلامي ١٥٤ للسيد المرجع كاظم الحائري حفظه الله .

أن تكون أمثال هذه التعيينات بيد الولي المشرف على ذلك المجتمع).

و قد اجازه المحقق الرشتي ذلك بكون مسالة وجوب القضاء مسألة عقلية استقل العقل بها حفظا على بقاء النظام ، قال: [(١)] (فالذي يقتضيه النظر ان في حال الاضطرار- بمعنى تعذر الرجوع الى المجتهد أو تعسره- لا يشترط في القاضي الاجتهاد. فيجوز للمقلد حينئذ بل يجب وجوبا عقليا ناشئا من استقلال العقل بمقدماته ولو بملاحظة حال الشارع. وتلك المقدمات أمور:أحدها- وجوب حسم مادة النزاع من بين المسلمين، والمنع دون اختلال النظام وضياع الحقوق والأموال والاعراض والدماء.ثانيها- عدم جواز الرجوع الى سلطان الجور ومنصوبيه، لكون الرجوع إليهم رجوعا الى الجبت والطاغوت.ثالثها- تعذر الرجوع الى المجتهد أو تعسره تعسرا لا يرضى الشارع بمثله. وبعد ملاحظة هذه المقدمات يستقل العقل بأنه يجب ان يكون في البلد من يحل المنازعات ويرفع الخصومات) .

اقول :وما قالاه لا يخلو من وجه وجيه الا ان اشتراط ذلك بنصب ولي الفقيه لا يخلو من اشكال بل للمجتهد ان ينصب مع توفر الشروط وتوقف حفظ النظام على ذلك النصب .

الحل الرابع :

قاعدة الميسور بناء على جريانها في الشروط :

وبحثها في مقامين [(٢)] :

---

(١) القضاء ج١ ص ٥٧

(٢) قد وقفت على القاعدة تفصيلا في كتابي القواعد الفقهية في ما وراء الفقه ص١١٣ فراجع .

الأول : البحث الكبروي :

من قواعد الفقهية التي تصيدها الفقهاء من الروايات قاعدة الميسور، وهذه القاعدة وإن لم يذكرها الفقهاء المتقدمون إلا أنها وردت في كلمات الفقهاء المتأخرين ومتأخري المتأخرين والمعاصرين ولعل عدم تعرض الفقهاء المتقدمين للقاعدة لعدم وجود نصوص تدل عليها في المجاميع الحديثية القديمة، إذ إن أول من أوردها ابن أبي جمهور الإحسائي في كتابه عوالي اللآلي وهو من أعلام القرن التاسع الهجري.

مدرك القاعدة

وذكر للقاعدة مجموعة مدارك ، ولعل الأكثر فائدة منها في المقام هي الروايات:

إن دليل القاعدة من السنة هي عبارة عن ثلاث روايات رواها ابن أبي الجمهور الإحسائي في كتابه عوالي اللآلئ [1] وإليك النصوص الثلاثة كما أوردها صاحب العوالي الذي تختلف بعض ألفاظها عما ذكره الفقهاء كأدلة على القاعدة.

الرواية الأولى: قوله صلى الله عليه واله : (لا يترك الميسور بالمعسور) وهي تختلف بألفاظها ومعانيها عما اشتهر بين أكثر الفقهاء، فالفقهاء يذكرونها هكذا (الميسور لا يسقط بالمعسور).

الرواية الثانية: قوله عليه السلام: (ما لا يدرك كله لا يترك كله).

الرواية الثالثة: قوله عليه السلام: (... إذا أمرتم بأمر فأتوا منه بما استطعتم).

وهي تختلف في بعض ألفاظها عما رواه الفقهاء في كتبهم. وهذه الرواية

---

(١)ج٤ ص٥٨ الطبعة المحققة بتحقيق أغا مجتبى العراقي.

الأخيرة وردت أيضاً في كتب العامة، فقد نقلها البيهقي في سننه [1] عن سنن أحمد بن حنبل عن يزيد بن هارون عن أبي هريرة، مع اختلاف يسير بالألفاظ، كما نقلها النسائي [2] في سننه.

وهذه الروايات وان امكن النقاش في سندها الا انه يمكن علاج ذلك بأحد أمور :

الأول : ان هذه الروايات مجبورة بعمل المشهور بناء على كبرى الجابرية كما هو الصحيح .

الثاني :إن في الروايات الثلاثة التي دلت على قاعدة الميسور خصوصية تدل على عدم أو استبعاد وقوف ابن أبي الجمهور على أصل خاص لم يطلع عليه أصحاب الكتب الأربعة وغيرهم من أصحاب المجامع الروائية، خصوصاً وهو يقول إن ما نقلته ينتهي إلى العلامة ومن المعلوم إن طريق العلامة إلى الأئمة يمر بأصحاب الكتب الأربعة وغيرها من مجامع الحديث فكيف لم يروِ واحد منهم هذه الروايات الثلاث فتأمل.

٣ ـ بناء على ثبوت مبنى الوثوق بالصدور كما هو مبنى جملة من الاعلام المعاصرين كالسيد السيستاني دام ظله وجملة من اساتذتنا [3] كالشيخ السند والشيخ ال راضي دامت افاداتهم وهو الصحيح ، ومع التمسك بمسلك الوثوق بصدور

---

(١)ج٤ ص٣٢٦ .

(٢)ج٥ ص١١٠

(٣) كأستاذنا الشيخ محمد السند دامت افاداته واستاذنا الشيخ محمد هادي ال الشيخ راضي دامت افاداته في محضر الدرس .

الرواية لا وثاقة الرواة يمكن مع حصول الاطمئنان بالصدور الحكم بحجية الروايات .

بيان معنى القاعدة وضابط جريانها اجمالا :

وخلاصة معنى القاعدة إن الشارع المقدس إذا أمر بواجب مركب من أجزاء وشروط وكان بعض هذه الأجزاء أو الشروط متعذرة الإيجاد أو متعسرة عسراً رافعاً للتكليف فهل يسقط الوجوب عن كل المركب أو يبقى سارياً على باقي الأجزاء غير المتعذرة أو غير المتعسرة؟ كما لو تعسر الإتيان بالسورة كاملة أو عدم الإتيان بالستر الواجب، بناءً على ثبوت قاعدة الميسور تجب الأجزاء المتيسرة من المركب. نعم لو بقينا والأصل الأولي فهو يقتضي سقوط الوجوب عن باقي الأجزاء وذلك لإطلاق أدلة الجزئية والشرطية في سقوط الباقي بعد تعذر بعض أجزاء أو شروط المركب. ثم إننا نحتاج هذه القاعدة ـ بناءً على ثبوتها ـ في خصوص الموارد التي لم يدل دليل شرعي خاص على وجوب الأجزاء الأخرى مع تعذر بعض الأجزاء والشرائط كما في الصلاة، فإنها واجبة حتى مع تعذر بعض شروطها وأجزائها كما سيأتي.

وإن القاعدة لا تجري في موارد العموم الأفرادي ، فلا شك في عدم سقوط الباقي بتعذر البعض كما في تعذر صوم أيام من شهر رمضان فإن وجوب الباقي لا يسقط لأن صوم كل يوم من شهر رمضان واجب بوجوب استقلالي. وهكذا لو وجب إكرام كل فرد من أفراد العلماء وتعذر إكرام بعضهم فإن وجوب إكرام الباقين لا يسقط.

وعليه مورد القاعدة هو الأجزاء الواجبة بوجوب واحد وقد تعذر بعض تلك الأجزاء والشروط.

الفرق بين الاجزاء والشروط :

والفرق بين الجزء والشرط يكون واضحا، لان الجزء: ما كان داخلا في الماهية ومعتبرا في عرض سائر الأجزاء كالركوع والسجود وما أشبه بالنسبة إلى الصلاة، والشرط: ما كان خارجا عن حقيقة المركب وليس من اجزائه الخارجية بل من كيفياته، فيكون المركب مقيّدا به بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا، كالطهارة والقبلة وما أشبه في الصلاة.

و لهذا فقد عرّف بعضهم الشرط: بأنّه ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود، كالوضوء- مثلا- فانه إذا كان معدوما لم تكن صلاة، امّا إذا كان موجودا لا يلزم ان تكون صلاة.

وقد جمع المحقق المراغي جل مواردها وما يجري منها وما لا يجري في عناوينه [1]

جريانها في الشروط :

إن المشهور ذهب إلى عموم القاعدة سواء اكان المتعذر هو الأجزاء أم الشروط وخالف في ذلك الشيخ الأنصاري فذهب إلى اختصاص القاعدة بتعذر الأجزاء فقط حيث قال في فرائد الأصول : (وأما القاعدة المستفادة من الروايات المتقدمة فالظاهر عدم جريانها ـ يعني في الشروط ـ) نعم اختار في طيات كلامه جريانها في بعض الشروط فقال : هذا ولكن الانصاف جريانها في بعض الشروط التي يحكم العرف ـ ولو مسامحة ـ باتحاد المشروط الفاقد لها **مع الواجد لها**) [2] .

---

(١) العناوين العنوان التاسع عشر ج١ .

(٢) فرائد الأصول ج٢ ص ٣٩٥

قال شارح الرسائل [1] : («فى جريان قاعدة الميسور عند تعذر الشرط وعدمه»و ملخص كلام شيخنا الاعظم (قدّس سرّه) الى هنا عدم جريانها عند تعذر احد الشروط اذ الرواية الاولى، وهى قوله صلى اللهّ عليه وآله: «فأتوا منه ما استطعتم» والرواية الثانية، وهى قوله عليه السلام «ما لا يدرك كله لا يترك كله» مختصتان بالمركب الخارجى، والظاهر ان ذلك بقرينة كلمة «من» فى الرواية الاولى المستفاد منها التبعيض وبقرينة كلمة «كل» الواقعة فى الرواية الثانية فانهما ظاهرتان فى المركب الخارجى دون المركب العقلى) .

اقول : لا يبعد إنّ العرف يفهم من جميع تلك الروايات عدم الفرق بين الجزء والشرط والمانع والقاطع بالنسبة اليها ولا منافاة بين الدقة العقلية التي ذكرها الشيخ الاعظم ، والفهم العرفي الذي يظهر من الروايات فتامل .

لذا وسع المشهور دائرت الميسور حتى للشروط ، **قال السيد البجنوردي** [2] : (المراد منها أنّ الشارع إذا أمر بمركب له أجزاء وشرائط وموانع، فإذا تعذّر له إيجاد بعض الأجزاء أو بعض الشرائط أو تعسر عسرا يرفع التكليف عن المعسور، أو تعذّر له ترك بعض الموانع، أو تعسر فهل يسقط الوجوب بالمرّة، ويرتفع عن جميع أجزاء ذلك المركّب مع شرائطه وموانعه، المتعذّر منها وغير المتعذّر، أم لا بل يرتفع عن خصوص ما هو المتعذّر منها، وأمّا بالنسبة إلى الباقي فباق؟و معنى قاعدة الميسور هو أنّ الوجوب بالنسبة إلى المقدار الميسور من المركّب باق، ولا يرتفع عن ذلك المقدار بواسطة ارتفاعه عن المقدار المتعذّر أو المعسور) .

---

(١)تمهيد الوسائل في شرح الرسائل ؛ ج٨ ؛ ص٧٣

(٢) القواعد الفقهية ؛ ج٤ ؛ ص١٢٥

الثاني : البحث الصغروي:

فبناء على تمام دليل قاعدة الميسور - كما هو الصحيح - فهل تجري في الشروط كما في مقامنا ، فبناء على جريانها في هكذا شروط يمكن ان نجعل ذلك حلا كما لا يبعد تمسكا بإطلاق روايات الميسور، وتحقيق الحال في محله من الاصول .

الحل الخامس :

دفع الافسد بالفاسد

وبحثها في محورين :

الاول : البحث الكبروي :

من القواعد التي اشتهرت بين الفقهاء والاصوليين لزوم دفع الأفسد بالفاسد وجعلت من موارد جريان قاعدة الأهمية، كما نسب إليهم ذلك المحقق السيد الخوانساري في توجيه قبول الولاية من قبل الجائر؛ حيث قال: (و أما ما ذكر من أنّ الولاية إن كانت محرّمة ...، فالظاهر أنّ نظر المستدل إلى ما هو المشهور، من لزوم دفع الأفسد بالفاسد في بعض الصور ولزوم حفظ الأهمّ الواجب، وإن كان مستلزماً لفعل الحرام في بعض الصور)

و هذه القاعدة في الغالب تستعمل ويستدلّ بها لارتكاب المحظورات في دفع ما هو أشدّ حرمة وأكثر ضرراً وفساداً وهي مع التأمّل الدقيق ترجع إلىٰ تطبيق قاعدة التزاحم والأهمّ والمهم في مورد المحرّمات.

واليك بعض كلمات الاصحاب فيها :

قال صاحب حاشية مجمع الفائدة : (و بالجملة، كلّما زاد حرص المتعلّمين على

معصية اقتضى ذلك زيادة التشديد في المنع وسدّ الباب، حسما لمادّة الفساد، مع أنّ الّذي في الأخبار أنّه تعالى لم يجعل في حرام شفاء ، وهو أمر محمود، حسن عقلي، فربّما يأتي العقل وجوده في الحرام مطلقا، بخلاف طلب السلامة من المفسدة، فإنّه كثيرا ما تدفع الأفسد بالفاسد، والضرورات تبيح المحذور والمحذورات، ولا غبار) .(١)

وقال بعض الاعلام : (و لعلّه كان من جهة تفويض السلطنة والملك إليه. وأمّا ما ذكر من أنّ الولاية إن كانت محرّمة- إلخ، فالظاهر أنّ نظر المستدلّ إلى ما هو المشهور من لزوم دفع الأفسد بالفاسد في بعض الصور ولزوم حفظ الأهمّ الواجب وإن كان مستلزما لفعل الحرام في بعض الصور) .(٢)

ومن تطبيقاتها ما قاله السيد السبزواري (٣) (مسألة ٤): لو توقفت المدافعة على الاستعانة بكافر أو جائر مع عدم مفسدة فيها أصلا، فالظاهر الجواز . وعلل ذلك قدس سره قائلا : (لقضية دفع الأفسد بالفاسد، ويظهر من خبر السلمي ذلك أيضا من حيث إنّه عليه السلام وكل الأمر فيه إلى النية قال: سأله رجل فقال: إنّي كنت أكثر الغزو أبعد في طلب الأجر وأطيل في الغيبة فحجر ذلك عليّ فقالوا: لا غزو إلا مع إمام عادل، فما ترى أصلحك اللهّ؟ فقال أبو عبد اللهّ عليه السلام إن شئت أن أجمل لك أجملت، وإن شئت أن الخّص لك لخّصت؟ فقال: بل أجمل فقال عليه السلام: إنّ اللهّ يحشر الناس على نياتهم يوم القيامة قال: فكأنّه أشتهى أن يلخص له قال: لخّص لي أصلحك اللهّ فقال: هات فقال الرجل: غزوت فواقعت المشركين فينبغي قتالهم قبل أن أدعوهم؟ فقال: إن كانوا غزوا وقوتلوا وقاتلوا فإنّك تجترئ بذلك وإن كانوا قوما لم يغزوا ولم

(١)حاشية مجمع الفائدة والبرهان؛ ص: ٧٣٥.

(٢) جامع المدارك ج٣ ص ٦٠ السيد الخونساري

(٣) مهذب الأحكام ج١٥، ص: ١٠٣

يقاتلوا فلا يسعك قتالهم حتى تدعوهم. فقال الرجل: فدعوتهم فأجابني مجيب وأقر بالإسلام في قلبه، وكان في الإسلام فجير عليه في الحكم وانتهكت حرمته وأخذ ماله واعتدي عليه، فكيف بالمخرج وأنا دعوته؟ فقال عليه السلام: إنّكما مأجوران على ما كان من ذلك وهو معك يحوطك من وراء حرمتك ويمنع قبلتك ويدفع عن كتابك ويحقن دمك خيرا من أن يكون عليك يهدم قبلتك وينتهك حرمتك ويسفك دمك ويحرق كتابك»).

وهذه القاعدة وقعت محلا للكلام بين الاعلام من حيث الكبرى فلو سلمناها كبرويا في بعض الموارد فهو والا فلا يمكن الاستدلال بها .

الثاني : البحث الصغروي :

فيأتي السؤال عن امكان تطبيقها صغرويا في المقام في مورد اقل خطورة من تولي الحكم عند سلاطين الجور ، وهو تولي القضاء الشرعي من غير المجتهد طبقا لرأي المجتهد.

فيقال في توجيه ذلك :

انه لو دار الامر بين التقاضي عند شخص ليس بمجتهد ولكنه يمتلك ثقافة فقهية يفهم بها الفتاوى ويطبقها على مواردها ويستند الى الحكم الشرعي الصادر من المجتهد وبين الركون الى القضاة الذين يستندون الى الاحكام الوضعية وهم ليسوا بمجتهدين جزما او اللجوء الى الحكم العشائري ؟

بناء على امكان التطبيق في المقام بعد جريان الكبرى فيمكن ان تكون حلا في المقام لدفع ما هو افسد والرجوع لما هو فاسد وهو فقدان شرطية الاجتهاد في القاضي عند من يراها .

الظاهر ان ذلك لا يخلو من وجه بشرط اشراف الفقيه وتحديد المصلحة في ذلك والاهمية في باب التزاحم .

الحل السادس :

ولاية عدول المؤمنين :

والكلام فيها في محوين :

الأول : اصل ثبوت هذه الولاية :

ولاية عدول المؤمنين وهى الولاية المتأخرة عن ولاية الفقيه ، والظاهر انها وقعت محلا للخلاف بين الاعلام كما يشير صاحب العناوين الى تعدد الأقوال فيها ، لقوله: «إذا تعذّر الأولياء أو فقدت حتى الحاكم، فهل الولاية للعدول مطلقا، أو ليس لهم مطلقا، أو في ما لا يمكن التأخير فيه لهم ولاية، دون غيره ..؟ وجوه، بل أقوال». ثم جعل البحث في مقامين:

أحدهما: في جواز تصرف العدول في ما هو وظيفة الحاكم لو كان موجودا مع ضيق الوقت وعدم إمكان التفصّي.

و ثانيهما: في وجوب مباشرة العدول في الفرض المزبور .

و نقل السيد الفقيه العاملي قدس سره قولين في المسألة:أحدهما: المشهور، بل عن الحدائق الإجماع عليه.و الآخر: عدم ولاية ما عدا الفقيه، نقله عن ابن إدريس وغيره.

وقال فى الحدائق منتصرا لثبوتها : (المشهور بين الأصحاب انه مع فقد الإمام في موضع تكون الولاية على الأطفال راجعة إليه، فلعدول المؤمنين النظر في ذلك.

و عن ابن إدريس المنع، قال: لان ذلك موقوف على الاذن الشرعي وهو منتف.

و الأول مختار الشيخ والأكثر، لما فيه من المعاونة على البر والتقوى المأمور بهما، ولقوله عز وجل «وَ الْمُؤْمِنُونَ والْمُؤْمِنٰاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيٰاءُ بَعْضٍ» خرج منه ما اجمع على عدم ولايتهم فيه فيبقى الباقي تحت العموم.

و يمكن أيضا استفادة ذلك من عموم دلائل الأمر بالمعروف، وهذا كاف في رد ما ادعاه من عدم الإذن الشرعي) [1].

واستدل بها الجواهر في عشرات الموارد بل جعلها في بعض الموارد في عرض ولاية الحاكم ووكيله ، كما في قوله في مسالة تقسيط الدية : (ضرورة أنه لا دليل أيضا على اعتبار توزيع الإمام أو نائبه أو عدول المؤمنين بعد إطلاق الأدلة أن الضمان على العاقلة المقتضي كونه عليهم دينا شرعيا، والأصل عدم التفاوت بينهم) [2].

وذكروا لها عشرات التطبيقات في الفقه ، والشيخ الانصاري أشار الى جامع هذه التطبيقات قائلا : (ما كان تصرّفا مطلوب الوجود للشارع إذا كان الفقيه متعذّر الوصول، فالظاهر جواز تولّيه لآحاد المؤمنين) [3]

ثم علل ذلك: (لأنّ المفروض كونه مطلوبا للشارع غير مضاف إلى شخص واعتبار نظارة الفقيه فيه ساقط بفرض التعذّر. وكونه شرطا مطلقا له- لا شرطا اختياريا- مخالف لفرض العلم بكونه مطلوب الوجود مع تعذّر الشرط ، لكونه من

---

(١) الحدائق الناضرة ج١٨ ص ٤٠٨

(٢) جواهر الكلام ج ٤٣ ص ٤٣٦

(٣) مكاسب ج٣ ص ٥٦١ ط الجديدة

المعروف الذي أمر بإقامته في الشريعة. نعم لو احتمل كون مطلوبيّته مختصّة بالفقيه أو الإمام، صحّ الرجوع إلى أصالة عدم المشروعية، كبعض مراتب النهي عن المنكر، حيث إنّ إطلاقاته لا تعمّ ما إذا بلغ حدّ الجرح.

ثم استشهد بكلام الشهيد رحمه الله في قواعده : (يجوز للآحاد مع تعذّر الحكّام تولية آحاد التصرّفات الحكميّة على الأصح ، كدفع ضرورة اليتيم ، لعموم وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ، وقوله عليه السلام: «و الله تعالى في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه»، وقوله صلّى الله عليه وآله: «كلّ معروف صدقة») [١].

الثانى : امكان تطبيقها فى المقام :

فهل القضاء من موارد ولاية عدول المؤمنين ؟

اختار ذلك بعض الاعلام وجعلها من موارد القاعدة ، قال في ما وراء الفقه [٢]:

فقال : (المورد الثالث: القضاء. وهو غير ثابت للمؤمنين قطعا سواء اشترطنا وثاقتهم أو عدالتهم. للوضوح الفقهي باشتراط الاجتهاد في القاضي.و ليس المفروض في ثقات المؤمنين أن يكونوا مجتهدين. بل الأمر كذلك حتى فيما يسمى بقاضي التحكيم، وهو الذي يختاره المتخاصمان ممن لم ينصبه الولي العام. فإن الصحيح هو لزوم أن يكون مجتهدا أيضا، وليس لأحد من المتخاصمين اختيار غير المجتهد.نعم، لو تعذر استرجاع الحق إلّا على قضائهم، أعني ثقات المؤمنين أو عدولهم، أمكن ذلك. فإن المشهور يفتي في مثل هذه الصورة على إمكان الرجوع إلى المحاكم الدنيوية، فضلا عن عدول المؤمنين. إلّا أن الأحوط أكيدا في مثل ذلك أن

---

(١) القواعد والفوائد ج١ ص ٤٠٦

(٢) ما وراء الفقه السيد محمد الصدر ج ١٠ بحث ولاية عدول المؤمنين .

يكونوا عدولا، لا ثقات فقط).

فالصحيح :لا يبعد قبول ولايتهم في القضاء مع شرطية العدالة وتحقيق الجانب العلمي بالرجوع الى فتوى الفقيه لتطبيقها حال التقاضي وفي غير ذلك فلا يبعد عدم جواز التصدي .

الحل السابع :

تصالح المتنازعين على الحكم الصادر من غير المجتهد :

وهو التصالح على الرجوع الى غير المجتهد في فك الخصومات بالتراضي وهو مقدم على الرجوع لحل النزاعات فتوائيا او قضائيا طبقا لقوله تعالى : (الصلح خير ...) [1] فيكون من يقوم بالصلح اقرب لوكيل عن المتخاصمين .

ولعل هذا يرجع الى معنى التحكيم بين المتخاصمين وليس هو كقاضي التحكيم المصطلح او انه يرجع الى القضاء بالصلح او يرجع الى التقاضي بالفتوى.

ولكن الظاهر انه شيء مستقل وهو تحكيم الصلح بين المتنازعين برضاهما .

وهو مقيد بشروط منها :

أولا : ليس من صلاحيته اثبات او نفي الحقوق.

ثانيا : ليس له مدخلية بإزالة موضوع النزاع الا بإذن من المتنازعين .

ثالثا : ان يحكم نيابة عن الطرفين لا عن طرف واحد .

رابعا : لابد من رضا الطرفين ابتداء .

---

(١) النساء ١٢٨

خامسا : ان يكون خبيرا بنظام الصلح وفك النزاع ونزع فتيل الخلافات والأزمات طبقا لموازين الصلح والالفة .

وتفصيل هذه القاعدة وحيثياتها يراجع في تقريرات بحث استاذنا الشيخ السند الموسوم بـ : (بحوث في القواعد الفقهية) .[١]

ومن تطبيقاتها في الفقه ما اشارت اليه الاية الشريفة : (**وإنَّ خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إنْ يريدا إصلاحاَ يوفق الله بينهما ...**)[٢] .

ومن تطبيقاته ايضا ، قوله تعالى : (**وإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**)[٣] .

وقد أشار بعض الاعلام المعاصرين لذلك منهم ، السيد الخوئي في كتابه صراط النجاة[٤] اجابة على استفتاء رفع الى سماحته اعلى الله مقامه .

وهذا نص السؤال والجواب :

(سؤال ١١٦٥: هل يجوز التصديّ للقضاء لمن لا تتوفر فيه ملكة الاجتهاد ولو بالحكم طبقا لفتوى المرجع الجامع للشرائط المجزئ للتقليد؟ وهل يكون حكمه نافذا بحق المتنازعين الذين يجهل مقلدهما؟.

---

(١) بحوث في القواعد الفقهية ج٢ ص ٢٧١ : قاعدة في نظام التحكيم والصلح في النزاعات ، تقريراتي لأبحاث استاذنا الشيخ محمد السند دام ظله.

(٢) النساء ٣٥

(٣) الحجرات ٩

(٤) صراط النجاة (المحشى للخوئي)؛ ج١، ص: ٤٢٥

الخوئي: إن كان عالما بالموازين اللازمة المراعاة واختاره المتنازعان من عند أنفسهما لحل النزاع بينهما شأن قاضي التحكيم جاز ونفذ.

التبريزي: لا يكون حكمه نافذا عندنا، نعم مع تصالح المتنازعين على ما حكم به فلا بأس) .

فاذا تمت هذه الكبرى فيمكن الرجوع الى غير المجتهد من باب الصلح بين المتنازعين او اختيار المتنازعين لحل النزاع بينهما ـ كقاضي التحكيم ـ بالحكم القضائي وهو باب التحكيم بالصلح .

النتيجة :

بعد هذا الاستعراض للحلول التي تجيز لنا مراجعة غير المجتهد للتقاضي مع توفر باقي شروط القاضي مع مراعاة فضيلته العلمية وان لم يكن مجتهدا وقوته في تطبيق الفتاوى على الوقائع الخارجية ، وقدرته الموضوعية في التحري والتحقيق .

فاذا تم بعض هذه الحلول كما هو حاصل في بعضها فسينفتح باب الرجوع الى اهل العلم والفضل من غير المجتهدين لحل خصومات المتنازعين طبقا لفتاوى الفقيه الجامع للشروط وبإشرافه مع مراعاة الأفضل علما فالأفضل والله الهادي للصواب .

والحمد لله رب العالمين .

المصادر

القرآن الكريم.

١.الأبواب (رجال الطوسي): شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: جواد القيّومي الأصفهاني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقمّ المشرفة، سنة الطبع: رمضان المبارك ١٤١٥هـ.

٢.اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تصحيح وتعليق: مير داماد الأسترابادي، تحقيق: السيد مهدي رجائي، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، المطبعة: بعثت ـ قمّ، سنة الطبع: ١٤٠٤هـ.

٣.الاستبصار: شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط٤، مطبعة خورشيد، سنة الطبع ١٣٦٣.

٤.أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: أبحاث الشيخ مسلم الداوري، بقلم: الشيخ محمد علي المعلم، الطبعة الأولى ـ ١٤١٦ هـ، المطبعة: نمونه.

٥.بصائر الدرجات: أبو جعفر محمد بن الحسن الصفار (ت ٢٩٠هـ)، تحقيق: الحاج ميرزا حسن كوجه باغي، الناشر : منشورات الأعلمي ـ طهران، المطبعة : مطبعة الأحمدي ـ طهران، سنة الطبع: ١٤٠٤هـ.

٦.تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية: أبو منصور الحسن بن يوسف الحلي (العلامة الحلي) (ت٧٢٦هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط١، المطبعة: اعتماد ـ قم، سنة الطبع: ١٤٢٠هـ.

٧.تهذيب الأحكام: شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، الناشر دار الكتب الإسلامية ــ طهران، مطبعة: خورشيد.

٨.جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: الشيخ محمد حسن النجفي (صاحب الجواهر)(ت ١٢٦٦هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوجاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية – طهران، ط٢، مطبعة: خورشيد، سنة الطبع: ١٣٦٥ هـ.

٩.الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: الشيخ يوسف البحراني (ت١١٨٦ هـ)، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٠.الخلاف: شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ)، تحقيق: جماعة من المحققين، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، سنة الطبع: جمادى الآخرة ١٤٠٧ هـ.

١١.الرعاية في علم الدراية: الشيخ زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)(ت ٩٦٥هـ)، تحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ــ قم المقدسة، ط: الثانية، المطبعة: بهمن، سنة الطبع: ١٤٠٨هـ.

١٢.السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: أبو جعفر بن منصور الحلي (ابن إدريس) (ت ٥٩٨ هـ)، تحقيق: لجنة التحقيق، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ــ قم المشرفة، ط٢، مطبعة: مؤسسة النشر الإسلامي، سنة الطبع ١٤١٠هـ .

١٣.شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: أبو القاسم الشيخ جعفر بن الحسن الحلي (المحقق الحلي) (ت٦٧٦هـ)، تعليق: السيد صادق الشيرازي، الناشر: انتشارات استقلال، طهران – ناصر خسرو، حاج نايب، مطبعة: أمير ـ قم، ط٢ـ ١٤٠٩هـ.

١٤.العروة الوثقى: السيد محمّد كاظم اليزدي (ت ١٣٣٧هـ)، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام، ط: الأولى، المطبعة: اعتماد ــ قم، سنة الطبع: ١٤٢٢هـ.

١٥.فقه القضاء: السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، الناشر: مؤسسة النشر لجامعة المفيد ، ط: الثانية، المطبعة: اعتماد ــ قم، سنة الطبع : ١٤٢١هـ.

١٦.فهرست أسماء مصنّفي الشيعة (رجال النجاشي): الشيخ أبو العباس أحمد بن علي النجاشي الأسدي الكوفي (ت٤٥٠هـ)، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقمّ المشرفة، ١٤١٦هـ.

١٧.الفوائد الرجالية من تنقيح المقال في علم الرجال: الشيخ عبد الله المامقاني (ت١٣٥١هـ) تحقيق: الشيخ محمد رضا المامقاني، نشر: مؤسسة آل البيت.

١٨.قاموس الرجال: الشيخ محمد تقي التستري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط: الأولى، سنة الطبع : قم ١٤١٩ هـ .

١٩.القضاء في الفقه الإسلامي: السيد كاظم الحائري، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، ط: الأولى، المطبعة: باقري ــ قم، سنة الطبع: جمادي الثانية ١٤١٥هـ .

٢٠.القضاء والشهادات: الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري (ت١٢٨١هـ)،

تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الناشر: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري: الأولى، المطبعة: باقري ـ قم، سنة الطبع: ربيع الأول ١٤١٥هـ.

٢١.الكافي في الفقه: الشيخ أبو الصلاح تقي الدين الحلبي (ت٤٤٧هـ)، تحقيق: رضا أستادي، الناشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامّة ـ أصفهان.

٢٢.الكافي: الشيخ أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني (ت٣٢٩هـ)، ط: الإسلامية، ١٤٠٧هـ،ط:الرابعة، طهران ـ إيران، تصحيح الشيخ علي أكبر غفاري.

٢٣.كمال الدين وتمام النعمة: الشيخ محمد بن علي بن بابويه القمي (الصدوق) (ت٣٨١هـ)، ترجمة وتحقيق: منصور بهلوان، على أكبر غفاري، الناشر: سازمان جاپ ونشر دار الحديث، ط: الثانية، المطبعة: دار الحديث، سنة الطبع: ١٣٨٠ ش.

٢٤.مباني تحرير الوسيلة: الشيخ محمد المؤمن القمي، تحقيق: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، الناشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، ط: الأولى، المطبعة: مطبعة مؤسسة العروج، سنة الطبع: ذو القعدة ١٤٢٢هـ.

٢٥.المبسوط: شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ)، تحقيق: السيد محمد تقي الكشفي، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، المطبعة: المطبعة الحيدرية ــ طهران، سنة الطبع : ١٣٨٧هـ.

٢٦.مجلّة دراسات علميّة: العددان (٩ ــ ١٠) شعبان المعظّم ١٤٣٧هـ، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٧.مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: الشيخ أحمد بن محمّد الأردبيلي (ت٩٩٣هـ)، تحقيق: الحاج آغا مجتبى العراقي، الشيخ علي بناه

الاشتهاردي، الحاج آغا حسين اليزدي الأصفهاني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.

٢٨.المحاسن: الشيخ أحمد بن محمد البرقي (ت٢٧٤هـ)، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران، سنة الطبع: ١٣٧٠ هـ.

٢٩.مسالك الأفهام: الشيخ زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني) (ت٩٦٥هـ)، تحقيق: مؤسسة المعارف الإسلامية، الناشر: مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم إيران، ط: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٣هـ، المطبعة: بهمن ـ قم.

٣٠.مَن لا يحضره الفقيه: الشيخ محمد بن علي بن بابويه القمي (الصدوق) (ت٣٨١هـ)، تحقيق: السيد حسن الخرسان ، الناشر: دار الكتب الإسلامية، ط: الخامسة، طهران ـ إيران، مطبعة خورشيد ١٣٨٣هـ.

٣١.منهاج الصالحين: الشيخ محمّد إسحاق الفياض ، الناشر: مكتب سماحة الشيخ محمّد إسحاق الفياض ، ط: الأولى، المطبعة: أمير ــ قم.

٣٢.المهذّب: القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي (ت٤٨١هـ)، تحقيق: مؤسسة سيد الشهداء العلمية، إشراف: جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، سنة الطبع : ١٤٠٦هـ.

٣٣.النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ) ، الناشر: انتشارات قدس محمدي ــ قم.

٣٤.نهج البلاغة: خطب الإمام علي عليه السلام، تحقيق وشرح: محمد عبده، الناشر: دار الذخائر ـ قم ـ ايران، ط: الأولى، المطبعة: النهضة ـ قم، سنة الطبع : ١٤١٢هـ.

٣٥.وسائل الشيعة: الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ (ت١١٠٤هـ)،

تحقيق: الشيخ محمّد الرازي، تعليق: الشيخ أبي الحسن الشعراني، الناشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان.

الرسالة الثانية :

خروج الزوجة من بيتها بلا اذن زوجها .

خروج الزوجة من بيتها بلا اذن زوجها .

من أهمّ الأنظمة الاجتماعية التي حدّدتها الشريعة المقدّسة في تشريعاتها الفرعية نظام الحقوق والواجبات بين أفراد المجتمع، وهذا النظام الفرعي متشجّر من نظام كلّي عامّ، وعموم فوقاني، بل من أصل عقدي، وهو العدل، فكلّ فرد من الأفراد له حقوق، وعليه واجبات، وكثيرٌ ما ترتبط الحقوق بالواجبات وجوداً وعدماً، فلا تمنح الحقوق إلّا بعد أداء الواجبات أو مع اقترانهما، فمثلاً حقّ الإنفاق على الزوجة مقرون بوجوب طاعتها له في الفراش، فإذا امتنعت من أداء واجبها تجاه زوجها في الفراش سقط حقّها في الإنفاق عليها، وهذا ما أشارت له الآيات والروايات، منها قوله تعالى: ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[1]، أي لهن حقّ، وعليهن واجب.

وقد بحث الفقهاء هذا النظام الاجتماعي والأسري، تبعاً للنصوص الشرعية في كتبهم الفقهية تحت عنوان (حقوق الزوجين) وبيّنوا حقّ كلّ واحد على الآخر، وواجب كلّ زوج تجاه الآخر، وهو ما يطلق عليه قانون الأحوال الشخصية في علم القانون الحديث.

ومن المسائل الفقهية الداخلة في هذا الفقه الاجتماعي والأسري مسألة عصيان

---

(١) البقرة: ٢٢٨.

الزوجة لزوجها من خلال خروجها من البيت بلا إذنه.

واهمية هذه المسألة تنبع من الاثار الفقهية والاجتماعية المترتبة عليها لو قيل بحرمة خروجها بغير اذنه ، من جهة تحقّق عصيانها بالخروج الموجب لحرمانها من النفقة، ولإتمام الصلاة عليها حال سفرها لو كان خروجها محرماً، وربّما أثّر ذلك في حصول تشاح وخصومة بينها وبين زوجها، من جهة تزاحم مقتضيات خروجها من المنزل مع مقتضيات رعايتها لأسرتها، وقد يصر كلّ منهما على مخرج لا يرضي الآخر، فيؤدّي ذلك إلى تفكّك الأسرة، من خلال انعدام الثقة أو الطلاق مثلاً.

تحرير محلّ النزاع

لا إشكال ولا خلاف بين الفقهاء في عدم جواز خروج الزوجة من بيت زوجها إلّا بإذنه إذا كان خروجها منافياً لحقّه في الاستمتاع كالجماع وغيره، كما لو كان حاضراً وقادراً على استيفاءه، وهذا عليه إجماع الفقهاء، وهو القدر المتيقّن من الأدلّة المانعة من الخروج.

كما لا إشكال ولا خلاف في مشروعية خروجها لأداء ما وجب عليها من فريضة الحجّ وإن كان منافياً لحقّه، وعدم توقّف ذلك على إذن الزوج، بل عليه إجماع علمائنا، كما يلوح من عبارة العلّامة (قُدِّسَ سِرُّهُ) في التذكرة[1].

وإنّما وقع الخلاف والنزاع بين الأعلام (قدهم) فيما لو كان خروجها غير مناف لحقّه في الاستمتاع وبلا مبرّر شرعي، كما لو كان الزوج خارج البيت أو نائماً أو مسافراً أو غيرها من صور عدم التمكّن من الاستمتاع بزوجته.

---

(١) يلاحظ: تذكرة الفقهاء: ٧/ ٨٦.

ومنشأ هذا النزاع وجود إطلاق للأدلّة المانعة من الخروج من دون إذنه يشمل محلّ الكلام، أو عدم وجوده.

الأقوال في المسألة

ومن ثَمّ فالأقوال في المسألة ثلاثة:

القول الأوّل: المنع من الخروج إذا لم يناف حقّه بنحو الفتوى.

القول الثاني: الاحتياط الوجوبي بالمنع من الخروج إذا لم يناف حقّه .

القول الثالث: جواز الخروج اذا لم يناف حقه وان كان الاحوط استحبابا تركه .

وقد ذهب إلى القول الأوّل ــ وهو القول المشهور بين الفقهاء ــ جملة من الفقهاء المعاصرين : (حقّ الزوج على الزوجة ... أن لا تخرج من بيتها من دون إذنه إذا كان ذلك منافياً لحقّه في الاستمتاع بها بل مطلقاً على الأظهر)[1].

وذهب إلى القول الثاني استاذ مشايخنا السيّد الخوئي (قدّس سرّه)، فقال في المنهاج: (لا يجوز للزوجة أن تخرج من بيتها بغير إذن زوجها فيما إذا كان خروجها منافياً لحقّ الاستمتاع بها، بل مطلقاً على الأحوط)[2].

وتبعه على ذلك استاذنا الشيخ الفياض في رسالته الفتوائية[3] وإن اختلفت كلماته في بعض كتبه، حيث فصّل في موضع منه بين أن يكون خروجها منافياً لحقّه فمنع منه، وبين أن لا يكون منافياً فلم يمنع منه، قال ــ معلّقاً على عبارة العروة

(١) منهاج الصالحين (السيّد السيستاني دام ظلّه العالي): ٣/ ١٠٣، منهاج الصالحين (السيّد محمّد سعيد الحكيم دام ظلّه): ٣/ ٦٥، منهاج الصالحين (الشيخ وحيد الخراساني دام ظلّه): ٣/ ٣٢٨.

(٢) منهاج الصالحين: ٢/ مسألة١٤٠٧.

(٣) منهاج الصالحين (الشيخ محمّد إسحاق الفيّاض دام ظلّه): ٣/ ٧٤.

الوثقى: وسفر الزوجة بدون إذن الزوج في غير الواجب ـــ: (فإنّ سفرها إنّما يكون محرّماً إذا كان موجباً لتفويت حقّ زوجها، لا مطلقاً، وأمّا إذا لم يكن موجباً لذلك فلا دليل على حرمته)[١]، وأطلق المنع في موضع آخر، فقال معلّقاً على صحيحة محمّد بن مسلم الآتية: (فإنّ قوله (عليه السلام) فيها: ولا تخرج من بيتها إلّا بإذنه ظاهر في حرمة الخروج منه بدون إذنه وإن لم يكن منافياً لحقّه، كالاستمتاع أو نحوه، كما هو مقتضى إطلاقه)[٢].

وذهب إلى القول الثالث السيد محمود الهاشمي من المعاصرين (رحمه الله)[٣]، فقال في المنهاج: (لا يجوز للزوجة أن تخرج من بيتها بغير إذن زوجها فيما إذا كان خروجها منافياً لحقّ الاستمتاع بها، بل مطلقاً على الأحوط الأولى)[٤].

هذا تحرير الاقوال في المسالة :

ادلة الاقوال

واما ما يمكن أن يستدلّ للقول الاول فهو :

الدليل الاول : قوله تعالى : (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِم)[٥].

حيث يمكن القول بان رهن امر خروجها بإذنه من مقتضيات اطلاق جعل

(١) تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى: ٤/ ٣٥٢.

(٢) تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى: ٨/ ٢٠١.

(٣) وافاه الأجل رحمه الله تعالى وأنا أكتب هذه السطور.

(٤) منهاج الصالحين (السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي): ٢/ مسألة ١٤٠٧.

(٥) النساء: ٣٤.

القوامية له والا فلا موضوع لها من هذه الجهة .

ولكن لا يخفى ما في الاستدلال بها في المقام من عدم كونها في مقام البيان من هذه الناحية، وعدم وضوح دلالتها على المدّعى.

قال الشيخ رحمه الله : (يعني انهم قوامون بحقوق النساء التي لهن على الازواج) [١]. ومثله ما ذكره ابن البراج في المهذب [٢].

وقال الراوندي : (أي إنهم يقومون بأمرهن وبتأديبهن فدلت الآية على أنه يجب على الرجل أن يدبر أمر المرأة وأن ينفق عليها لأن فضله وإنفاقه معا علة لكونه قائما عليها مستحقا لطاعتها فالصالحات مطيعات لله ولأزواجهن حافظات لما غاب عنه أزواجهن من ماله وما يجب من رعايته وحاله وما يلزم من صيانتها نفسها لله) [٣]

وفى كنز العرفان : أي لهم عليهنّ قيام الولاية والسّياسة وعلّل ذلك بأمرين أحدهما موهبيّ من اللهّ وهو أنّ اللهّ فضّل الرّجال عليهنّ بأمور كثيرة من كمال العقل وحسن التّدبير ومزيد القوّة في الأعمال والطاعات، ولذلك خصّوا بالنبوّة والإمامة والولاية، وإقامة الشعائر والجهاد، وقبول شهادتهم في كلّ الأمور، ومزيد النصيب في الإرث وغير ذلك. وثانيهما كسبيّ وهو أنّهم ينفقون عليهنّ ويعطوهنّ المهور، مع أنّ فائدة النكاح مشتركة بينهما). [٤]

وقال المحقق الاردبيلي : (يقومون بأمورهنّ ويسلّطون عليهنّ كقيام الولاة على

(١) المبسوط في فقه الامامية ج٤ ص ٣٢٤ .

(٢) المهذب ج٢ ص ٢٢٥ .

(٣) فقه القران ج٢ ص ١٩٢

(٤) كن. العرفان ج٢ ص ٢١١ .

رعيّتهم بسبب تفضيل اللهّ تعالى إيّاهم عليهنّ بكمال العقل وغيره وبسبب ما ينفقون عليهنّ من أموالهم)(١)

وفي صراط النجاة : (سؤال ١٣٠٢ :ورد في المصحف الشريف **الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**، فهل يستفاد من هذه الآية حكم شرعي تكليفي غير حرمة الخروج من الدار من دون إذن الزوج؟.

الخوئي: ليست الآية في مقام بيان ما ذكرت من حرمة الخروج بغير إذن الزوج وإنما ذلك وغيره من حقوق الزوج على الزوجة التي تعرف من موارد أخرى، وهذه في مقام بيان تقدم الرجال وفضلهم اجتماعيا على النساء، ثم إنه في موارد تخلفهن عن أداء واجبهن الجنسي لأزواجهن فما علم من الخارج وجوبه فللأزواج علاجها بأمور ذكرت هناك، واللهّ العالم) . (٢)

فلا يتم الاستدلال بالآية على المدعى .

الدليل الثاني : الروايات

وهي طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ صريحاً على اشتراط إذن الزوج بالخروج :

الرواية الأولى: صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: جاءت امرأة إلى النبي (صلى الله عليه وآله) فقالت: يا رسول الله، ما حقّ الزوج على المرأة؟ فقال لها: (أن تطيعه ولا تعصيه، ولا تصدّق من بيته إلّا بإذنه، ولا تصوم تطوّعاً إلّا بإذنه، ولا

---

(١) زبدة البيان ٥٣٦ .

(٢) صراط النجاة المحشى ج ١ ص ٤٦٤

تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب، ولا تخرج من بيتها إلّا بإذنه، وإن خرجت من بيتها بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتّى ترجع إلى بيتها)، فقالت: يا رسول الله من أعظم الناس حقّاً على الرجل؟ قال: (والده)، فقالت: يا رسول الله من أعظم الناس حقّاً على المرأة؟ قال: (زوجها)، قالت: فما لي عليه من الحقّ مثل ما له عليّ؟ قال: (لا، ولا من كلّ مائة واحدة)، قال: فقالت: والذي بعثك بالحقّ نبياً لا يملك رقبتي رجل أبداً[١].

وللرواية طريقان كلاهما صحيح، الطريق الأوّل ما رواه الشيخ الكليني (قُدِّسَ سِرُّهُ) في الكافي[٢]، والطريق الآخر ما رواه الشيخ الصدوق (قُدِّسَ سِرُّهُ) في الفقيه[٣].

هذا ما يخصّ سند الرواية.

وأمّا دلالتها فيمكن تقريب المنع من الخروج في هذه الصحيحة بوجهين:

الأوّل: النهي الوارد فيها بقوله: (ولا تخرج)، حيث إنّه اظاهر في الحرمة.

الثاني: استحقاقها اللعن من الملائكة لو خرجت بغير إذنه، فلو لم يكن خروجها محرّماً لما استحقّت ذلك.

---

(١) الكافي: ٥/ ٥٠٦ ــ ٥٠٧، باب حقّ الزوج على المرأة، ح١، من لا يحضره الفقيه: ٣/ ٤٣٨، ح٤٥١٣.

(٢) وهو: عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن مالك بن عطية، عن محمّد بن مسلم.

(٣) وهو: روى الحسن بن محبوب، عن مالك بن عطية، عن محمّد بن مسلم. وطريق الصدوق إلى الحسن بن محبوب في المشيخة (من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٤٥٣) هو: (وما كان فيه عن الحسن بن محبوب فقد رويته عن محمّد بن موسى بن المتوكّل رضي اللهّ عنه عن عبد اللهّ بن جعفر الحميريّ؛ وسعد بن عبد اللهّ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب).

والدلالة بهذا المقدار على حرمة الخروج بلا إذن الزوج لا إشكال فيها، بل لعلّها مسلّمة لدى الفقهاء، لذا أفتوا جميعاً بالحرمة؛ استناداً إلى هذه الرواية.

وإنّما وقع الخلاف بينهم في أنّ المستفاد من الرواية هو حرمة الخروج المطلقة وإن لم تتناف مع حقّ الزوج في الاستمتاع، أو أنّها مقيّدة بكون الخروج منافياً لحقّه.

والراجح بالنظر القاصر دلالتها على المنع مطلقاً؛ وذلك لقرينتين:

إحداهما: إطلاق (لا تخرج) و(لعنتها ملائكة السماء..)، وليس هناك ما يقيّده، ويعضد ذلك ما في ذيل الرواية من كون حقّ الزوج أعظم من حقّها.

الأخرى: وحدة السياق في الرواية ، وقد بنى الشيخ المحقق البحراني على اطلاق بعض فقرات النهي في الرواية، كالنهي عن الصوم أو التصدّق إلّا بإذنه اذا كان الزوج حاضرا او غائبا .

قال صاحب الحدائق (قُدِّسَ سِرُّهُ) ـ مشيراً إلى إطلاق هذا الخبر وغيره في المنع ـ: (أقول: إطلاق هذين الخبرين من حيث المنع من الصوم إلّا بإذنه شامل لما لو كان الزوج حاضراً أو غائباً، ويحتمل التخصيص بالحضور؛ نظراً إلى أنّ العلّة في المنع إنّما هو من حيث منافاته للنكاح متى أراده، وهذه العلّة منتفية بالغيبة، والظاهر الأوّل؛ عملاً بالإطلاق)[١].

اقول : وقرينة وحدة السياق وان كانت اضعف القرائن الا انها تابى التفكيك بين جمل الرواية الواحدة الا اذا وجدت قرينة صارفة عن ذلك ، ولذا اعتمد عليها جملة من الاعلام ، قال السيد الخوئي في مورد اخر : (وحدة السياق تشهد بارادة

---

(١) الحدائق الناضرة: ٢٣/ ١١٩.

الندب من الجميع اذ يبعد جدا الوجوب من هذه الخصوصية والاستحباب من جميع ما عداها ، فلاحظ)[١]، ونظيره في مصباح الفقيه وغيره[٢].

ومع تمامية اطلاق قوله عليه السلام لا تخرج فلا وجه للقائلين بالتقييد في الرواية ــ كما عليه بعض الفقهاء ــ حيث ذهب إلى جواز الخروج بدون إذن الزوج إذا لم يناف حقّه[٣].

ومع تمامية إطلاق ايضا في قوله (عليه السلام): (لا تخرج) قد يستغرب الاحتياط الوجوبي في المسألة استناداً إلى هذه الرواية، كما عليه السيّد الخوئي وبعض تلاميذه (قدهما) ـ؛ لعدم وجود ما يفيد التردّد، قال بعض الأعلام (قدس سره): (لم يظهر وجه الاحتياط مع وضوح دلالة خبر محمّد بن مسلم على المدّعى، وصحّة سنده)[٤].

ويساعد على هذا الاستغراب ما بنى عليه السيّد الخوئي (قدس سره) نفسه في أكثر من موطن على المنع من الخروج مطلقاً، منها:

١ ـ ما في شرح العروة الوثقى، حيث أطلق المنع للزوجة من الحجّ المندوب إلّا بإذن الزوج، فقال معلّقاً على العروة بحسب ما جاء في تقرير بحثه: (بلا كلام؛ لأنّ الخروج من بيتها بدون إذن الزوج محرّم، وعليها الاستئذان منه في الخروج من البيت، لا لما ورد في بعض الروايات من جواز منع الزوج زوجته عن الحجّ المندوب؛ لأنّ ذلك أعمّ من اعتبار الإذن من الزوج، بل لعدّة من النصوص، منها: صحيحا

---

(١) موسوعة السيد الخوئي ج ١٤ ص ١٩٢ .

(٢) مصباح الفقيه ج ١١ ص ٩٧ ، وكتاب الخمس تقرير بحث المحقق الداماد ص ٣١٥ .

(٣) يلاحظ: منهاج الصالحين (السيّد محمود الهاشمي): ٢/ مسألة ١٤٠٧.

(٤) يلاحظ: مباني منهاج الصالحين: ١٠/ ٣١٨.

محمّد بن مسلم، وعلي بن جعفر الدالّان على اعتبار الإذن، وأنّه لا يجوز لها الخروج إلّا بإذنه، ولا سيّما إذا كان الخروج منافياً لحقّ الزوج)(١).

٢ ـ ما في شرح المناسك من قوله: (ويحرم عليها الخروج بدون إذنه، لإطلاق جملة من النصوص الدالّة على اعتبار إذن الزوج وإن لم يكن منافياً لحقّ الاستمتاع بها، كصحيحة محمّد بن مسلم: ولا تخرج من بيتها إلّا بإذنه)(٢).

فكلامه (قُدِّسَ سِرُّهُ) في هذين الموضعين صريح بالمنع بنحو الفتوى؛ مستنداً إلى صحيح ابن مسلم.

ولكن في مواطن أُخر اختار جواز الخروج إذا لم يناف حقّ الزوج بالاستمتاع، منها:

١ ــ ما قاله معلّقاً على كلام السيّد في العروة في صلاة المسافر سفر المعصية ــ سفر الزوجة بدون إذن الزوج ــ: (هذا لا دليل على حرمته على الإطلاق، بل حتّى مع النهي فضلًا عن عدم الإذن، إلّا إذا كان موجباً للنشوز ومنافياً لحقّ الزوج؛ فإنّ هذا المقدار ممّا قام عليه الدليل، وعليه يحمل ما ورد في بعض الأخبار من حرمة الخروج بغير الإذن، فإنّ المراد بحسب القرائن خروجاً لا رجوع فيه بنحو يصدق معه النشوز، وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه. وكيف ما كان، فلا دليل على أنّ مطلق الخروج عن البيت بغير الإذن محرّم عليها ولو بأن تضع قدمها خارج الباب لرمي النفايات مثلًا، أو تخرج لدى غيبة زوجها لسفر أو حبس، ونحو ذلك إلى زيارة أقاربها أو زيارة الحسين (عَلَيْهِ السَّلَامُ) مع تستّرها وتحفّظها على بقية الجهات، فإنّ هذا ممّا لا

(١) معتمد العروة الوثقى: ١/ ٢٧٧.

(٢) المعتمد في شرح المناسك: ١/ ٦٩، مسألة ٥٩.

دليل عليه بوجه)[١].

ولكنّه لم يبيّن (قُدِّسَ سِرُّهُ) هذه القرائن التي دعته إلى ترك الإطلاق والتمسّك بها.

٢ ـ ما قاله معلّقاً على كلام السيّد اليزدي (قُدِّسَ سِرُّهُ) في كتاب النكاح ـ ولا يجوز لها السفر من دون إذنه ـ: (فيه إشكال، بل منع؛ فإنّ عدم جواز ذلك للزوجة إنّما هو من جهة مزاحمته لحقّه، ولذا فلو لم تكن هناك مزاحمة لحقّه ـ كما لو كان مسافراً ـ لم يتوقّف جواز سفر المرأة على إذنه، وحيث إنّه لا مزاحمة في المقام، باعتبار أنّ الرجل لا يرى حقّاً لنفسه فيها، فلا وجه للحكم بتوقّف جوازه على إذنه)[٢].

وهنا أيضاً لم يبيّن وجه التقييد بمزاحمته لحقّه.

ولعلّ الأقرب هو ما بنى عليه في مباحث الحجّ سواء أكان في شرح المناسك أم في شرح العروة من إطلاق النصوص لعدم جواز الخروج مطلقاً، لا مقيّداً، وقد تبيّن فيما مضى ما يكون قرينة على ذلك.

ويلاحظ عليه مضافاً إلى ما مرّ:

أوّلاً: ما أفاده سيّدنا الأستاذ (دامت إفاداته) في بحث الحجّ: من (أنّ حمل الخروج في النصوص المتقدّمة على الخروج على وجه النشوز خلاف الظاهر، فلا يمكن البناء عليه، وعلى ذلك يكون مقتضى الصناعة عدم جواز خروج الزوجة من بيتها بدون إذن زوجها إلّا إذا توقّف عليه أداء واجب أو ترك حرام)[٣].

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (قُدِّسَ سِرُّهُ): ٢٠/ ١٠٠.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (قُدِّسَ سِرُّهُ): ٣٣/ ١٧٦.

(٣) بحوث في شرح مناسك الحجّ: ٤/ ٤٩٥ ـ ٤٩٦.

ثانياً: أنّه لا وجه للاحتياط الوجوبي في المقام، فأمّا أن يتمسّك بالإطلاق، فيفتي بعدم جواز الخروج مطلقاً، كما جزم في شرحي العروة والمناسك، وأمّا يتمسّك بالقرائن الدالّة على التقييد، فيفتي بالجواز أو الاحتياط الاستحبابي، كما جزم بها في شرحي الصلاة والنكاح من العروة.

ثالثاً: أنّ القرائن التي أشار إليها في بعض كلماته ولم يذكرها لا تخلو من أمرين: فإمّا أن تكون قرائن داخلية أو تكون خارجية.

أمّا الداخلية فلا دالّ عليها، ولا ظهور في الرواية، بل الظهور على خلافها، وهو التمسّك بمادّة (خرج) في المقام الدالّة على المنع من طبيعي الخروج، ويؤيّد هذا الظهور باقي الروايات، وفهم المشهور لها، وكلام أهل اللغة(١).

وأما الخارجية فقد يقال: (إنّ مقتضى ذلك هو الحكم على الزوجة بالسجن في داخل البيت وعدم السماح لها بالخروج منه إلّا بموافقة الزوج الذي يمكن أن يحكّم في ذلك أهواءه، ورغباته الشخصية من دون رعاية وضع الزوجة ومصلحتها، وفي ذلك مهانة شديدة لها، وحطّ من كرامتها الإنسانية، ولا يُظن أن يحكم الشارع المقدّس بمثل ذلك)(٢).

ولكن يرد عليها:

١ ـ إنّ الشارع المقدّس إنّما شرّع ذلك حفظاً لمصلحتها، وصوناً لعفّتها، وتحصيناً لشرفها، وعدم تعرّضها للنظر من الأجانب، أو الاختلاط المحرّم الذي قد يحصل بالخروج، خصوصاً لوحدها، بلا إذن زوجها، فكأنّ مصلحة عدم الخروج أولى من

(١) يلاحظ: لسان العرب: ٢/ ٢٤٩ مادّة (خرج).

(٢) وسائل المنع من الإنجاب: ١٩١.

مصلحة الخروج، وهذا ما تؤكّده الأبحاث المتعلّقة بالمرأة، وما انصب عليها من ويلات بسبب كثرة خروجها[1].

٢ ـ إنّه إذا كان الشارع المقدّس قد ألزم المرأة بعدم الخروج من بيتها إلّا بإذن زوجها فقد ألزم الزوج في نفس الوقت بأن يكون إمساكه لها بالمعروف من دون إضرار بها، ويمكن أن يقال: إنّ من مقتضيات الإمساك بالمعروف أن يسمح لها بالخروج حسب ما يناسبها ويليق بها بالقياس إليه، المختلف ذلك بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة والحالات والأعراف والتقاليد، فليس الأمر متروكاً للزوج ليتحكّم في بقائها في البيت وخروجها عنه حسب هواه، بل لا بدّ أن يسمح لها بالخروج بالمقدار الذي يُعدّ تركه إمساكاً لها بغير المعروف، فلو تخلّف عن ذلك جاز للزوجة رفع أمرها إلى الحاكم الشرعي لاتخاذ الإجراء المناسب لإلزام الزوج بالقيام بوظيفته أو التخلّي عنها لتسريحها بإحسان تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿**فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ**﴾[2] بناءً على عدم اختصاصه بالمطلقة[3].

٣ ـ إنّ الشارع المقدّس وإن ألزم الزوجة بعدم الخروج إلّا أنّه ليس بالإلزام المطلق في كلّ الحالات، بل سمح لها بالخروج في حالات خاصّة؛ تحقيقاً لإلزام الزوج بالعشرة بالمعروف أو الإمساك بمعروف، والذي مقتضاه السماح لها في الخروج أحياناً.

وعليه فالصحيح المستفاد من الرواية المنع من خروجها مطلقاً إلّا ما استثني،

(١) يلاحظ: المرأة حقوقها وأدوارها في ظلّ الإسلام: ٤٩.

(٢) البقرة: ٢٢٨.

(٣) يلاحظ: وسائل المنع من الإنجاب: ١٩٢.

كما سيأتي بيانه لاحقاً.

الرواية الثانية: صحيحة عبد الله بن سنان بطريق الصدوق (قُدِّسَ سِرُّهُ)، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: (إنّ رجلاً من الأنصار على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) خرج في بعض حوائجه، فعهد إلى امرأته عهداً ألا تخرج من بيتها حتّى يقدم، قال: وإنّ أباها مرض، فبعثت المرأة إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقالت: إنّ زوجي خرج وعهد إليّ أن لا أخرج من بيتي حتّى يقدم، وإنّ أبي قد مرض، فتأمرني أن أعوده؟ فقال: لا، اجلسي في بيتك، وأطيعي زوجك، قال: فمات، فبعثت إليه فقالت يا رسول الله إنّ أبي قد مات فتأمرني أن أصلّي عليه؟ فقال: لا، اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك، قال: فدفن الرجل، فبعث إليها رسول الله (صلى الله عليه وآله) إنّ الله عزّ وجلّ قد غفر لك ولأبيك بطاعتك لزوجك)(١).

ومثله في الكافي مع اختلاف يسير في الألفاظ لا يضرّ بالمعنى في المقام.

والكلام فيها في مقامين:

المقام الأوّل: في سند الرواية.

والسند بطريق الصدوق لا غبار على صحّته، فإنّه قد ابتدأها بمحمّد بن أبي عمير راوياً عن عبد الله بن سنان، وطريقه إليه في المشيخة صحيح، وهو: (وما كان فيه عن محمّد بن أبي عمير فقد رويته عن أبي، ومحمّد بن الحسن ــ رضي اللهّ عنهما ــ عن سعد بن عبد اللهّ، والحميريّ جميعاً عن أيّوب بن نوح، وإبراهيم هاشم،

---

(١) من لا يحضره فقيه: ٣/ ٤٤١ ــ ٤٤٢، ح٤٥٣٢، الكافي: ٥/ ٥١٣، باب ما يجب من طاعة الزوج على المرأة، ح١.

ويعقوب بن يزيد، ومحمّد بن عبد الجبّار جميعاً، عن محمّد بن أبي عمير)[١].

فقد رواها الشيخ الكليني (قُدِّسَ سِرُّه) بسند جاء فيه: (عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن القاسم الحضرمي، عن عبد الله بن سنان).

وفي مرآة العقول عبّر عنه بأنّه ضعيف[٢]، وسنبيّن وجه ذلك، والفيض (قُدِّسَ سِرُّه) في الأنوار اللوامع عبّر عن سند الرواية بالصحيح بعد نقل سند الفقيه[٣].

وأمّا طريق الكليني فلا غبار فيه إلّا من جهتين:

إحدهما: في تحديد العدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، وهذه العدّة مشتملة على أربعة رجال، الأوّل والثاني لا غبار على وثاقتهما، والثالث محلّ خلاف، والرابع لا توثيق له.

أمّا الأوّل فهو علي بن إبراهيم، ولا إشكال في وثاقته، وأمّا الثاني فهو علي بن محمّد بن عبد الله الملقّب بـ(بندار)، وبـ(ماجيلويه)، وهو ثقة، وأمّا الثالث فهو علي بن الحسن السعدآبادي، وهو من مشايخ بن قولويه في كامل الزيارات، فيكون ثقة، بناءً على قبول هذه الكبرى، كما ثبت في محلّه، وأمّا الرابع فهو أحمد بن عبد الله، حفيد البرقي، ولم يرد به توثيق، فيكفي في ثبوت الطريق وجود أحد الثقات في العدّة[٤].

الأخرى: في عبد الله بن القاسم الحضرمي الوارد في سند الرواية، فقد قال

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٤٦٠.

(٢) يلاحظ: مرآة العقول: ٢٠/ ٣٢٩.

(٣) يلاحظ: الأنوار اللوامع: ١٠/ ١٣.

(٤) يلاحظ: إيضاح الدلائل: ١/ ١٧.

النجاشي: (المعروف بالبطل، كذّاب، غال، يروى عن الغلاة، لا خير فيه، ولا يعتدّ بروايته)(١)، وقال الشيخ عنه: (واقفي)(٢)، وغيرهما من أساطين الفنّ، فهو ضعيف.

وعليه لا يمكن التعويل على سند الكافي.

المقام الآخر: دلالة الرواية

ودلالتها على المنع من الخروج مطلقاً واضحة؛ فإنّ منع المرأة من عيادة والدها والمشاركة في تجهيزه ودفنه ــ على الرغم من أهميته بالنسبة لها ــ لمجرّد عدم إذن الزوج لها بالخروج لخير دليل على ذلك، ولعلّه لهذا عدّها بعض الأعلام من جملة الروايات الدالّة على حرمة خروج المرأة من بيت زوجها مطلقاً(٣).

ولكن يمكن المناقشة في ذلك من وجهين:

١ ــ الظاهر أنّ الرواية لا تدلّ على منع خروج الزوجة بلا إذن الزوج ابتداءً كما هو محلّ البحث، وإنّما تدلّ على منعها من الخروج إذا نهاها الزوج عن الخروج، وفرق بين المقامين، فلا يصحّ الاستدلال بها في المقام(٤).

٢ ــ ما ذكره سيدنا الأستاذ (دامت إفاداته) من أنّ الرواية ظاهرة في

---

(١) رجال النجاشي: ٢٢٦ رقم٥٩٤.

(٢) رجال الطوسي: ٣٤١ رقم ٥٠٨٩.

(٣) يلاحظ: مباني منهاج الصالحين: ١٠/ ٣١٨.

(٤) يلاحظ: وسائل المنع من الإنجاب: ١٩٠، ومثله ذكره أستاذنا الشيخ محمّد هادي آل الشيخ راضي (دامت إفاداته) في محضر الدرس، حيث قال: (وأمّا دلالتها فهي مخدوشة؛ لأنّ مفادها حرمة الخروج مع نهي الزوج عنه، لا توقّف الجواز على الإذن الذي هو محلّ الكلام).

الاستحباب دون الوجوب[١].

لكن يلاحظ عليه دلالة قوله ﷺ: (اجلسي وأطيعي) على الإلزام لا الترخيص، سيّما مع التكرار، كما في الرواية إلّا أن تدلّ قرينة على غير ذلك، ولا قرينة في المقام، وهذا ما فهمه جملة من الأعلام، كالمحقّق صاحب الجواهر، حيث قال: (بل منه يستفاد أنّ له منعها عن الخروج لغير الحقّ الواجب وإن لم يكن منافياً لاستمتاعه المفروض امتناعه عليه بسفر أو غيره)[٢]. وكخريت علم الحديث العلّامة المجلسي الأوّل، حيث قال: (يدلّ على أنّ حقّ الزوج مقدّم على حقّ الأبوين مع عظم حقّهما، وعلى أنّ حقّه مقدّم على الواجبات الكفائية)[٣].

فالمحصّل من هذه الرواية ــ بعد تمامية سندها بطريق الفقيه ــ أنّه لا دلالة للرواية على عدم جواز الخروج من البيت وإن دلّت على عدم جواز الخروج إذا نهاها زوجها حتّى ولو كان الخروج لعيادة الأب.

الرواية الثالثة: موثّقة السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: (قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): أيّما امرأة خرجت من بيتها بغير إذن زوجها فلا نفقة لها حتّى ترجع)[٤].

والكلام فيها في مقامين:

(١) يلاحظ: وسائل المنع من الإنجاب: ١٩٠.

(٢) جواهر الكلام: ٣١/ ١٨٣.

(٣) روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه: ٨/ ٣٨٦.

(٤) الكافي: ٥/ ٥١٤، باب في قلّة الصلاح في النساء، ح٥.

المقام الأوّل: البحث السندي

وسندها في الكافي: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، وروها الصدوق (قدس سره) في الفقيه معلّقاً على السكوني[١].

والذي يبدو من العلّامة المجلسي (قدس سره) القول بضعف الرواية؛ فقد نسب ضعفها إلى المشهور في موضعين، فقال في مرآة العقول: (إنّه ضعيف على المشهور)[٢]، وقال في ملاذ الأخيار: (ضعيف على المشهور بسنديه)[٣]، وعبّر عنه السيّد الحكيم (قدس سره) في المستمسك بالخبر[٤]، مشعراً بضعفه، ولكن يبدو من جملة من الأعلام اعتبار الرواية[٥]. ولعل اختلافهم ناشئ من جهتين:

الأولى: وجود السكوني في سنده.

الثانية: وجود النوفلي في سنده.

والكلام فيهما على وجه الاختصار أن يقال:

أمّا النوفلي فقد قال عنه النجاشي: (الحسين بن يزيد بن محمّد بن عبد الملك النوفلي، نوفل النخع، مولاهم كوفي أبو عبد الله. كان شاعراً أديباً، وسكن الري، ومات بها، وقال قوم من القمّيّين: إنّه غلا في آخر عمره، والله أعلم، وما رأينا له

(١) يلاحظ: من لا يحضره الفقيه: ٣/ ٤٣٩.

(٢) مرآة العقول: ٢٠/ ٣٣٠.

(٣) ملاذ الأخيار: ١٢/ ٢٢٢.

(٤) يلاحظ: مستمسك العروة الوثقى: ١٠/ ٢٢٨.

(٥) يلاحظ: روضة المتّقين: ٨/ ٣٦٦، مهذّب الأحكام: ٢٥/ ٢٩٢، مسائل معاصرة في فقه القضاء: ٢١٩.

رواية تدلّ على هذا. له كتاب التقية، أخبرنا ابن شاذان، عن أحمد بن محمّد بن يحيى، قال: حدّثنا عبد الله بن جعفر الحميري، قال: حدثنا إبراهيم بن هاشم عن الحسين بن يزيد النوفلي به، وله كتاب السنّة)[1]، وقال عنه الشيخ الطوسي: (له كتاب أخبرنا به عدّة من أصحابنا، عن أبي المفضّل، عن ابن بطّة، عن أحمد بن أبي عبد الله، عنه)[2].

ولا يخفى أنّ ظاهر النجاشي التأمّل في ما نقلوه عن النوفلي، بل ربّما استُظهر من ذلك حسنه[3]، وهناك من يبني على تضعيفه[4].

وتحقيق الحال فيه إجمالاً أنّ الصحيح البناء على وثاقته؛ لعدّة أمارات تفيد بمجموعها الوثوق او الاطمئنان بالوثاقة :

الأولى: وقوعه في أسانيد تفسير القمّي، بناءً على كبرى توثيق كلّ من ورد في أسناد تفسير القمّي، كما بنى على ذلك السيّد الخوئي قدس سره[5]، وأكثر الأعلام وإن نفوا الكبرى إلّا أنّ الصحيح ثبوتها؛ استناداً إلى عبارة القمّي في تفسيره، من الشهادة بالتوثيق لهم.

نعم، يتمّ ذلك بشرط أن تكون الرواية من تفسير القمّي نفسه لا من غيره؛ لأنّ التفسير الموجود بين أيدينا هو خليط بين تفسير القمّي وغيره[6]، وقد روى القمّي عن

---

(١) رجال النجاشي: ٣٨ رقم٧٧.

(٢) الفهرست: ١١٤رقم٢٣٤.

(٣) سماحة شيخنا الأستاذ الشيخ هادي آل راضي (دامت إفاداته) في محضر الدرس.

(٤) يلاحظ: التعاليق المبسوطة: ٣/ ٤٦٢، قبسات من علم الرجال: ١/ ٢٢٩.

(٥) يلاحظ: معجم رجال الحديث: ١/ ١٩.

(٦) يلاحظ: أصول علم الرجال: ١/ ٢٧٤.

أبيه عن النوفلي في غير موضع[1]، وهذا من أمارات التمييز بأنّه من تفسيره، لا من تفسير غيره، لان المناط في تشخيص كون الرواية من تفسير القمي او لا يتم باحد امرين :

١ ـ فيما اذا قال القمي حدثني ابي فيكون للقمي لا لغيره .

٢ ـ اذا كان السند قصيرا فهو له لا لغيره كما هو متحقق في المقام .

اما اذا قال حدثنا او اخبرنا كذا ، او كان السند طويلا فهو ليس من تفسير القمي .

وقد حقّقنا ذلك تفصيلاً في محلّه[2].

الثانية: أنّ طريقنا إلى السكوني يمرّ بالنوفلي غالباً، والطائفة مجمعة على العمل بروايات السكوني، قال الشيخ في العدّة: (ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه ... والسكوني وغيرهم من العامّة)[3]، وقال المحقّق الحلّي في المسائل العزية: (أنّ الإمامية مجمعة على العمل بما يرويه السكوني وعمّار الساباطي ومن ماثلهما من الثقات)[4].

ولازم ذلك اعتبار حال النوفلي؛ إذ لو لم نلتزم بوثاقة النوفلي لطرحنا روايات السكوني إلّا قليلاً، ولكن هذا الدليل لا يخلو من تأمّل.

الثالثة: رواية بعض الأجلّاء عنه، كرواية ابن أبي عمير عنه[5]، بناءً على كبرى أنّه

---

(١) يلاحظ: تفسير القمّي: ١/ ١٤٩، ١٧٠، ٢/ ٢١٠.

(٢) (روح الرجال) مخطوط .

(٣) العدّة في أصول الفقه: ١/ ١٤٩.

(٤) خاتمة مستدرك الوسائل: ٤/ ١٦١.

(٥) يلاحظ: الكافي: ٥/ ١٦٠، باب الوفاء والبخس، ح٥.

لا يروي إلّا عن ثقة.

الرابعة: رواية صاحب نوادر الحكمة عنه بلا واسطة، وكلّ من روى عنه بلا واسطة، ولم يستثنه ابن الوليد فهو ثقة.

أمّا الصغرى فثابتة في عدّة مواطن(١)، وأمّا الكبرى فقد ثبت في محلّه تمامية ذلك في الرواة المباشرين الذين يروي عنهم الأشعري، والنوفلي منهم.

الخامس(٢): اكثار جمع من الأصحاب الأجلّاء عنه، كإبراهيم بن هاشم، والأشعري القمّي، والبرقي وأبوه، والعبّاس بن معروف، وغيرهم.

فبناءً على كبرى إكثار الأصحاب عنه كما في رواية إبراهيم بن هاشم عنه يتمّ الدليل، وهو الصحيح.

فالصحيح تمامية وثاقة النوفلي وفاقاً لجملة من الأعلام، كالسيّد الخوئي ﵀؛ لما مرّ، بعد تمامية بعض تلك الوجوه، كالوجه الأوّل، والثالث، والرابع، والخامس، على تأمّل في الوجه الثاني.

وأمّا السكوني فقد قال فيه النجاشي: (إسماعيل بن أبي زياد يعرف بالسكوني الشعيري. له كتاب قرأته على أبي العبّاس، أحمد بن علي بن نوح، قال: أخبرنا الشريف أبو محمّد الحسن بن حمزة، قال: حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن

---

(١) تهذيب الأحكام: ٨/ ٢٢٩، كتاب العتق والتدبير والمكاتبة باب العتق وأحكامه، ح٦١، ٩/ ٨٠، باب الذبائح والأطعمة وما يحلّ من ذلك وما يحرم منه، ح٧٩، وغيرهما.

(٢) ذكر هذا الوجه سماحة شيخنا الأستاذ الشيخ هادي آل الراضي (دامت إفادته) في كتابه المخطوط في علم الرجال.

النوفلي عن إسماعيل بن أبي زياد السكوني الشعيري بكتابه)[١].

وقال الشيخ: (إسماعيل بن أبي زياد السكوني، ويعرف بالشعيري أيضاً واسم أبي زياد مسلم، له كتاب كبير، وله كتاب النوادر)[٢].

وقد اختلفت كلمات الأعلام فيه من جهتين:

إحداهما: مذهبه، وقد ذهب إلى كونه عامّي الشيخ في العدّة، وتبعه ابن إدريس[٣].

ولكن يمكن التشكيك بهذه الدعوة استناداً إلى:

أوّلاً: خلوّ عبارتي النجاشي والشيخ المتقدّمتين من نسبة العامّية إليه، بناءً على أنّ الأصل فيهما ــ خصوصاً الشيخ النجاشي ــ ذكر الخاصّة إلّا إذا قامت قرينة على أنّ هذا الرجل من العامّة، فيكون السكوني بذلك من الخاصّة، وهذا ما استظهره من عبارة النجاشي المحقّق السيّد بحر العلوم (قدس سره) في رجاله[٤].

بل لم نجد في كلمات أصحابنا المتقدّمين ما يدلّ على نسبته للعامّة إلّا في كلمات الشيخ في عدّته، وتبعه عليه ابن إدريس في بعض كتبه[٥]، على الرغم من تعبيره عنه في بعضها بأنّه من أصحابنا[٦]، وسار على هذه النسبة أكثر الأعلام بعده[١].

---

(١) رجال النجاشي: ٢٦ رقم٤٧.

(٢) الفهرست: ٥٠ ــ ٥١ رقم ٣٨.

(٣) يلاحظ: العدّة في أصول الفقه: ١/ ٤٩، السرائر الحاوي: ٢/ ١٩٦.

(٤) يلاحظ: رجال السيّد بحر العلوم: ٢/ ١٢١.

(٥) السرائر الحاوي: ٢/ ١٩٦.

(٦) أجوبة مسائل ورسائل: ١٦٩.

وثانياً: ما أفاده الشيخ النوري (قدّس سرّه) في المستدرك، حيث قال: (إنّك تجد ـ بعد النظر في أبواب الوسائل، وما استدركناه ـ أنّ كثيراً ممّا نقلناه من هذا الكتاب [أي الجعفريات] مرويّ في الكتب الأربعة، بطرق المشايخ قدّس سرّهم إلى النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد اللهّ جعفر بن محمّد عليهما السلام، عن آبائه " كما فيه، ويظهر من هذا أنّ السكوني كان حاضراً في المجلس الذي كان أبو عبد اللهّ عليه السلام يلقي إلى ابنه الكاظم عليه السلام سنّة جدّه صلّى اللهّ عليه وآله بطريق التحديث، فألقاه إلى ابنه إسماعيل على النحو الذي تلقّاه، وهذا ممّا ينبئ عن علوّ مقام السكوني عنده عليه السلام، ولطفه به، واختصاصه بهذا التشريف، ويضعّف جعل أسلوب رواياته قرينة على عامّيته فإنّها عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام)(٢).

وعلى هذا فالراجح كونه اماميا لما ذكر .

ولعلّ السبب في نسبة العامّية له ما ذكره العلّامة المجلسي الأوّل: (والذي يغلب على الظن أنّه كان إمامياً، لكن لما كان مشتهراً بين العامّة وكان يتّقي منهم لأنّه روى عنه عليه السلام في جميع الأبواب، وكان عليه السلام لا يتّقي منه، ويروي عنه عليه السلام جلّ ما يخالف العامّة، والأصحاب تارة يعملون بخبره وتارة يردونه بضعفة)(٣).

الأخرى: في توثيقه .

والصحيح وثاقته؛ لعدّة قرائن يمكن أن تحصّل مجتمعة الوثوق بذلك:

الأولى: أنّ الطائفة مجمعة على العمل برواياته، قال الشيخ في العدّة: (ولأجل ما

(١) يلاحظ مثلاً: خلاصة الأقوال: ٣١٦ رقم٣.

(٢) مستدرك الوسائل: ١٩/ ٣٧.

(٣) روضة المتّقين: ١٤/ ٥٩.

قلناه عملت الطائفة بما رواه ... والسكوني وغيرهم من العامّة)[١].

الثانية: أنّه من خواصّ الإمام ومعتمديه، كما أشار إلى ذلك العلّامة النوري في المستدرك، كما مرّ، وهو أمارة التوثيق.

الثالثة: أنّه كثير الرواية مع الضبط الشديد، وتنوّع الأبواب، وموافقتها لأصول وقواعد المذهب، وعمل الاصحاب بها إلّا ما تفرّد به، وهذا هو ما يلوح مما احتمله العلامة المجلسي وجهاً لتوثيق المحقق الحلي للسكوني[٢].

الرابعة: رواية علي بن ابراهيم عنه في تفسير القمّي، وقد مرّ تمامية كبرى من روى عنه القمّي في توثيق النوفلي، فالكلام هو الكلام.

فالصحيح القول بوثاقته، وكونه اماميا، والله العالم.

فالمحصّل تمامية الرواية سنداً.

المقام الثاني: البحث الدلالي

ويمكن أن يقرّب الاستدلال على حرمة الخروج مطلقاً بتقريب أنّ سقوط نفقتها إنّما كان بسبب خروجها من البيت بلا إذن زوجها، فلو لم يكن الخروج بلا إذنه محرّماً لما أوجب تحقّق النشوز وسقوط النفقة، ومقتضى إطلاق الرواية يشمل صورة عدم المنافاة لحقّ الاستمتاع[٣].

الرواية الرابعة: رواية السكوني عنه الباقر عليه السلام التي رواها الشيخ بسنده عن

---

(١) العدّة في أصول الفقه: ١/ ١٤٩.

(٢) يلاحظ: روضة المتقين: ١٤/ ٥٩.

(٣) استفدت هذا من محضر بحث سماحة شيخنا الأستاذ آل الراضي (دامت إفاداته) في كتاب النكاح على منهاج الصالحين.

محمّد بن أحمد بن يحيى، عن بنان بن محمّد، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام، مثله [أي رواية السكوني المتقدّمة] وزاد فيه: (وأيّما امرأة خرجت من بيتها بغير إذن زوجها فلا نفقة لها حتّى ترجع)(١).

وقد مرّ الكلام في دلالتها على حرمة خروج المرأة مطلقاً؛ إذ إنّها عين ألفاظ الرواية الثالثة المارّة الذكر، وقلنا بتمامية دلالتها على المطلوب.

وأمّا سندها فليس فيه من يتوقّف بشأنه إلّا (بنان بن محمّد)، وهو ثقة على الأصحّ؛ ذلك أنّ بنان بن محمّد بن عيسى هو عبد الله بن محمّد بن عيسى، وبنان لقبه(٢)، وهو أخو أحمد بن محمّد بن عيسى، كما قال الكشّي في رجاله(٣)، وله أخو آخر اسمه عبد الرحمن، كما يظهر من الكافي(٤).

وقد وقع الخلاف بين الأعلام فيه، فعبّر عنه بعضهم بـ(مجهول)(٥)، وبعض عبّر عنه بـ(مهمل)(٦)، وبعض وثّقه(٧)، وأمّا أعلام العصر فأكثرهم على التضعيف(٨).

وما يمكن أن يقال في توثيقه أمور:

---

(١) تهذيب الأحكام: ٧/ ٣٥٢ ـ ٣٥٣، باب العقود على الإماء وما يحلّ من النكاح بملك، ح٦٧.

(٢) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٦/ ٧٢، رجال النجاشيّ: ٣٢٨ ضمن رقم ٨٨٨.

(٣) يلاحظ: اختيار معرفة الرجال: ٥١٢ حديث ٩٨٩: في أحمد بن محمّد بن عيسى، وأخيه بنان ...

(٤) يلاحظ: اختيار معرفة الرجال: ١/ ١٩١تعليقة السيّد الداماد على قول المصنّف: (عبد الله بن محمّد بن عيسى)، الكافي: ٤/ ١٧٤، باب الفطرة، ح٢٢.

(٥) مسالك الأفهام: ٧/ ٢٩٦.

(٦) مجمع الفائدة والبرهان: ٢/ ٤١٥.

(٧) تعليقة على منهج المقال: ١٠٠.

(٨) يلاحظ: موسوعة السيد الخوئي: ٣/ ٢٩١، قاعدة لا ضرر ولا ضرار (السيّد السيستاني): ٣٠٩، القضاء في الفقه الإسلامي (السيّد كاظم الحائري): ٤٧٢.

الأوّل: وروده في كامل الزيارات[1]، والراجح ـ بحسب النظر القاصر ـ البناء على وثاقة مشايخ ابن قولويه المباشرين؛ استناداً إلى قوله في مقدّمة كامل الزيارات: (قد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى، ولا في غيره لكن ما وقع لنا من جهة الثّقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته، ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم، وسمّيته كتاب كامل الزيارات).

بتقريب: أنّ الأوصاف التي ذكرها ابن قولويه لا تنطبق على كلّ الرواة وإنّما تنطبق على أكثر المباشرين، فلا بدّ من حمل كلامه في التوثيق على المباشرين فقط، فهو القدر المتيقّن من الشهادة، ولا يصحّ طرح شهادته بالكلّية؛ لأنّه خلاف كلامه صريحاً، ولا قبول كلّ الرواة والحكم بوثاقتهم؛ لوقوع بعضهم في سند لا يصل إلى المعصوم، ولوجود بعض الرجال من غير أصحابنا، بالإضافة إلى أنّ هذا التوثيق بعرضه العريض لا نظير له بين المتقدّمين.

وعلى المختار لا يصحّ الاعتماد في توثيق (بنان بن محمّد) على كامل الزيارات؛ لأنّه ليس من الرواة المباشرين.

الثاني: اعتماد محمّد بن أحمد بن يحيى الأشعري عليه في الرواية عنه في كتاب نوادر الحكمة، ولم يستثنه ابن الوليد، ويبدو من النجاشي أيضاً اعتماده عليه في إيراد رواية متعلّقة بمحمد بن سنان، فقال: (وقد ذكر أبو عمرو في رجاله قال أبو الحسن علي بن محمّد بن قتيبة النيسابوري (النيشابوري) قال: قال أبو محمّد الفضل بن شاذان: لا أحلّ لكم أن ترووا أحاديث محمّد بن سنان. وذكر أيضا أنّه وجد بخطّ أبي

(١) يلاحظ: كامل الزيارات: ٥٣، ١١٥، ١٤٦، ٢٧٤ وغيرها من الموارد.

عبد الله الشاذاني أنّي سمعت العاصمي يقول: إنّ عبد الله بن محمّد بن عيسى الملقّب بنان قال: كنت مع صفوان بن يحيى بالكوفة في منزل إذ دخل علينا محمّد بن سنان فقال صفوان: إنّ هذا ابن سنان لقد همّ أن يطير غير مرّة فقصصناه حتّى ثبت معنا)[١].

قال الوحيد البهبهاني (قدس سره): (وفيه [أي رواية محمّد بن أحمد بن يحيى الأشعري عنه في نوادر الحكمة ولم يستثنه ابن الوليد] إشعار بالاعتماد عليه، بل لا يبعد الحكم بوثاقته)[٢].

ومثله فعل الشيخ النوري (قدس سره) في المستدرك، حيث قال: (ويظهر منه [أي رواية النجاشي عنه الرواية المتعلّقة بمحمد بن سنان] اعتماد النجاشي عليه وبنائه على قوله، ومن جميع ذلك يمكن استظهار وثاقته)[٣].

هذا، وقد اعترض السيّد الخوئي (قدس سره) على كاشفية الاعتماد عن التوثيق قائلاً: (إنّ مجرّد الاعتماد لا يكشف عن التوثيق، ولعلّهما يبنيان على أصالة العدالة كالعلّامة، وقد ذكر الصدوق في مقدّمة الفقيه أنّه يعتمد على كتابه مع عدم كشفه عن توثيق جميع رواته)[٤].

ومثله ما ذكره سيّدنا الأستاذ (دامت إفاداته) حيث قال: (لكن ربّما يقال بالفرق بين رواية الكشّي عن شخص واعتماده عليه؛ إذ الاعتماد يتوقّف على الوثاقة،

---

(١) رجال النجاشي: ٣٢٨.

(٢) تعليقة على منهج المقال: ١٠٠.

(٣) مستدرك الوسائل: ٢٥/ ٢٠٣.

(٤) موسوعة الإمام الخوئي: ١٣/ ٢٩٠.

وإلّا فكيف يعتمد على من ليس بثقة؟! وهذا الكلام ليس بشيء؛ فقد ذكر بشأن غير واحد من الرجال أنّه كان يعتمد المراسيل أو المجاهيل كأحمد بن محمّد بن خالد، وسهل بن زياد، وبكر بن أحمد العصري وغيرهم، فكيف يستغرب اعتماد الكشّي على غير الثقة)[١].

أقول: إنّ الاعتماد وإن لم يكشف عن الوثاقة إلّا أنّه لا يبعد دلالته على الحسن، وإذا كان الاعتماد اعتماداً كثيراً فلا يبعد دلالته على التوثيق.

الثالث: رواية المشايخ الأجلّاء عنه، قال في المستدرك: (بنان بن محمّد بن عيسى أخو أحمد الأشعري، يروي عنه الجليل محمّد بن يحيى[٢]، ومحمّد بن علي بن محبوب[٣]، ومحمّد بن الحسن الصفّار[٤]، وعبد اللهً بن جعفر الحميري[٥]، وأحمد بن إدريس[٦]، وسعد بن عبد اللهً[٧]، وعلي بن إبراهيم[٨]، وهؤلاء الإثبات عيون الطائفة)[٩].

الرابع: أنّه من مشايخ الإجازة، ولا يبعد إفادتها للحسن، كما قال في تنقيح المقال: (أقلّ ما يفيده كونه شيخ الإجازة كونه من الحسان)[١٠].

---

(١) قبسات من علم الرجال: ٢/ ١٩٥.

(٢) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٤/ ٩١، ح٢٦٤.

(٣) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٧/ ١٧٢، ح٧٦٥.

(٤) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٦/ ٣٤٨، ح٩٨٤.

(٥) يلاحظ: من لا يحضره الفقيه: ٤/ ١٠٧، من المشيخة في طريقه إلى ثعلبة بن ميمون.

(٦) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٨/ ٢٤٨، ح٨٩٩.

(٧) يلاحظ: تهذيب الأحكام: ٦/ ٢٨١، ح٧٧٣.

(٨) يلاحظ: الكافي: ٨/ ١٨١، ح٢٠٣، من الروضة.

(٩) مستدرك الوسائل: ٢٥/ ٢٠٢.

(١٠) تنقيح المقال في علم الرجال (ط الحديثة): ١٣/ ١٠٣.

وقد بنى غير واحد من الاعلام على كفاية شيخوخة الاجازة في التوثيق كما في الحدائق ومصباح الفقيه [١].

وتقريبها ان المشايخ الاجلاء الثقات كالنجاشي والطوسي وامثالهما يبعد ذهابهما الى شخص لاجل استجازته بالرواية وهو غير محرز الوثاقة عندهم ، وكأن شيخوخة الاجازة توثيق فعلي عملي لا لفظي .

الخامس: رواية أخيه أحمد بن محمّد بن عيسى عنه، وهو شيخ القمّيين وفقيههم ومن المعروفين بالتشدّد مع الرواة الضعفاء والمتساهلين بالنقل، فلو كان بنان ضعيفاً أو متساهلاً لكان أحرى بالتشدّد معه.

أقول: غاية ما يفيده هذا الوجه ــ لو تمّ ــ الحسن، وأمّا التوثيق فلا.

إذن، فمحصّل الكلام في بنان أنّه إن تمّ بعض تلك الوجوه على التوثيق ــ وهو الصحيح ــ فنحكم بوثاقته، وإن لم تتمّ فإنّ جميعها تورث الاطمئنان باعتباره، والسكون إلى روايته، وبذلك لا يصحّ البناء على ضعفه لعدم وجود ما يدلّ على توثيقه. كما عليه بعض من أعلام العصر بسبب حصر أمارات التوثيق بكونه وارداً في كامل الزيارات[٢].

هذا، وربّما يتوهّم أنّ عنوان (بنان) قد ورد فيه اللعن، وهو أمارة الضعف، فكيف يبنى على حسنه ؟

بيان ذلك: أنّه قد روى الكشّي ما لفظه: (قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: كان بنان يكذّب على عليّ بن الحسين عليهما السلام فأذاقه الله حرّ الحديد، وكان المغيرة بن سعيد

(١) الحدائق ج٦ ص ٤٨ ومصباح الفقيه ج ٩ ص ٦٠ .

(٢) القضاء في الفقه الإسلامي: ٤٧٢ .

يكذّب على أبي جعفر عليه السلام فأذاقه اللهّ حرّ الحديد، وكان محمّد بن بشير يكذّب على أبي الحسن موسى عليه السلام فأذاقه اللهّ حرّ الحديد، وكان أبو الخطّاب يكذّب على أبي عبد اللهّ عليه السلام فأذاقه اللهّ حرّ الحديد، والذي يكذّب عليّ محمّد بن فرات)[1].

وقال أيضاً: (حدّثني الحسين بن الحسن بن بندار، ومحمّد بن قولويه القمّيّان، عن سعد بن عبد اللهّ بن أبي خلف، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن ابن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: لعن اللهّ بنان التبّان، وإنّ بناناً لعنة اللهّ كان يكذّب على أبي، أشهد أنّ أبي كان عبداً صالحاً)[2].

ولكن يدفع هذا التوهّم: بأنّ لدينا رجلين، كلاهما بنان، فإنّ مقتضى ما مرّ كون عبد اللهّ بن محمّد بن عيسى في طبقة أخيه أحمد بن محمّد بن عيسى، وأحمد بن محمّد بن عيسى من رجال الرضا والجواد والهادي "[3]، بل روى عبد اللهّ بن محمّد بن عيسى عن عليّ بن مهزيار فيما رواه الكشّي في ترجمة محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن عليّ بن محمّد، عن بنان بن محمّد، عن عليّ بن مهزيار، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام أنّ يأمر لي بقميص من قمصه أعدّه لكفني، فبعث به إليّ، فقلت له: كيف أصنع به جعلت فداك؟ قال: انزع أزراره)[4].

وعليّ بن مهزيار من أصحاب الرضا والجواد والهادي "[5] أيضاً، فلا مجال لوضعه الكذب على الإمام السجّاد عليه السلام، فإنّ بنان في محلّ الكلام هو غير بنان التبّان

(١) رجال الكشّي: ٢/ ٥٩١، رقم ٥٤٤.

(٢) رجال الكشّي: ٢/ ٥٩٠، رقم٥٤١.

(٣) يلاحظ: رجال الطوسي: ٣٦٦، رقم٣، ٣٩٧، رقم٦، ٤٠٩، رقم٣.

(٤) نقله عنه في خلاصة الأقوال: ١٣٩، رقم١٥، ويلاحظ: منتهى المقال: ٥/ ٣٧٠، رقم٢٤٩٤.

(٥) يلاحظ: رجال الطوسي: ٣٨١، رقم٢٢، ٤١٧، رقم٣، ٤٠٣، رقم٨.

الذي ورد فيه اللعن.

الرواية الخامسة: رواية الجعفريات عن عليّ (عليه السلام)، قال: (قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): أيّما امرأة حرّة زوّجت نفسها عبداً بغير إذن مواليه، فقد أباحت فرجها، ولا صداق لها، وأيّما امرأة خرجت من بيت زوجها بغير إذنه فلا نفقة لها حتّى ترجع)[١].

أمّا دلالتها على المدّعى فقد مرّ الكلام في تماميتها؛ إذ إنّها عين ما تقدّم في الرواية الثالثة، فيقع الكلام في سندها، وقد رواها صاحب الجعفريات (الأشعثيات).

ومختصر الكلام في كتاب الجعفريات ـ المسمّى بـ(الأشعثيات) نظراً للمؤلّف، وهو محمّد بن محمّد بن الأشعث، وسمّي بـ(الجعفريات) نسبة للمروي عنه، وهو الإمام جعفر الصادق عليه السلام ـ ان للكتاب طرق خمسة: طريق الشيخ والنجاشي، وطريق التلكعبري، وما ورد في إجازة العلّامة لبني زهرة، وما وصل إلى المحدّث النوري، ما نقله المحدّث النوري عن البحار[٢]، وهذه الطرق شاملة لكلّ روايات الكتاب، وهي لا تخلو من إشكال، كما بحثت ذلك في محلّه إلّا طريق التلكعبري[٣].

أمّا المؤلّف فقد صرّح به النجاشي[٤] بوثاقته، وأمّا باقي الرجال بين المؤلّف والإمام فلا أقلّ من القول بحسنهم، فلا إشكال من هذه الجهة.

ولكن يبقى الإشكال من جهة أخرى، وهي اعتبار النسخة الواصلة إلينا من

(١) الجعفريات (الأشعثيات): ١٠٥.

(٢) يلاحظ: خاتمة مستدرك الوسائل: ١/ ١٥ وما بعدها.

(٣) بحثت ذلك في بحث مستقلّ (مخطوط).

(٤) يلاحظ: رجال النجاشي: ٣٧٩ رقم١٠٣١.

هذا الكتاب، والراجح في النظر القاصر هو الاعتبار؛ استناداً إلى ما ذكره المحدّث النوري (قُدّسَ سِرُّهُ) حيث قال: (وأمّا نحن فعثرنا عليه في الكتب التي جاء بها بعض السادة من أهل العلم من بلاد الهند، وكان مع قرب الإسناد، ومسائل علي بن جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ، وكتاب سليم في مجلد، والحمد لله على هذه النعمة الجليلة).

الرواية السادسة: رواية الدعائم: (وعنه (عَلَيْهِ السَّلَامُ): أيّما امرأة خرجت من بيت زوجها بغير إذنه فلا نفقة لها حتّى ترجع)[1].

والكلام فيها عين ما تقدّم في الروايات المتقدّمة من جهة دلالتها، فلا تمامية لسندها، ولكن لا يضرّ في المقام؛ لاستفاضة مضمونها.

الرواية السابعة: رواية علي بن جعفر في مسائله: (وسألته عن المرأة ألها أن تخرج بغير إذن زوجها؟ قال: لا)[2].

والرواية ظاهرة في المدّعى؛ لمكان النهي الظاهر بالحرمة، كما ثبت في محلّه، وإنّما الكلام في سندها؛ إذ إنّ الراوي لها هو عليّ بن جعفر في مسائله.

والكلام في الاعتماد على كتاب علي بن جعفر أو عدمه ــ بعد الحكم بجلالة علي بن جعفر ووثاقته بلا إشكال ــ فقد ذهب بعض الأعلام إلى اعتباره، وذهب بعض آخر إلى نفيه.

قال سيّدنا الأستاذ (دامت إفاداته): (ولكن هذه الرواية قاصرة السند؛ لعدم الدليل على أنّ ما وصل إلى العلّامة المجلسي وصاحب الوسائل هو كتاب علي بن جعفر من غير زيادة عليه) .

---

(١) دعائم الإسلام: ٢/ ٢٥٥.

(٢) مسائل علي بن جعفر ومستدركاتها: ١٧٩.

وقال شيخنا الأستاذ آل الشيخ راضي (دامت إفاداته): (سندها فيه مشكلة عدم وضوح طريق الوسائل إلى كتاب علي بن جعفر)(١)، وخالف شيخنا الأستاذ السند (دامت إفاداته) وذهب إلى صحّة طريق الوسائل إلى الكتاب، وتحقيق الحال في محلّه.

الرواية الثامنة: ما رواه الشيخ الصدوق أعلى الله مقامه في الفقيه عن الحسين بن زيد، عن الإمام الصادق (عليه السلام) في حديث المناهي: (ونهى أن تخرج المرأة من بيتها بغير إذن زوجها فإن خرجت لعنها كلّ ملك في السماء، وكلّ شيء تمرّ عليه من الجن والإنس حتّى ترجع إلى بيتها، ونهى أن تتزيّن لغير زوجها فإن فعلت كان حقّاً على الله عزّ وجلّ أن يحرقها بالنار)(٢).

وسندها لا يخلو من إشكال؛ لجهالة شعيب، وضعف طريق الصدوق إليه.

ودلالتها على المنع واضحة؛ لعنوان النهي إلّا أن يكسر ذلك الظهور بقرينة، ولا قرينة في المقام.

الرواية التاسعة: عن أبي عبد الله (عليه السلام): (قال: جاءت امرأة إلى رسول الله (صلّى الله عليه وآله)، فقالت: يا رسول الله ما حقّ الزوج على المرأة؟ قال: أكثر من ذلك، فقالت: فخبرني عن شيء منه، فقال: ليس لها أن تصوم إلّا بإذنه ــ يعني تطوّعاً ــ ولا تخرج من بيتها إلّا بإذنه، وعليها أن تطيّب بأطيب طيبها، وتلبس أحسن ثيابها، وتزين بأحسن زينتها، وتعرض نفسها عليه غدوة وعشية، وأكثر من

---

(١) درس الشيخ الأستاذ.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٦، ح٤٩٦٨.

ذلك حقوقه عليها)[1].

ودلالة الرواية على المنع واضحة، ولا مقيد لإطلاقها في المنع ولو لم يكن منافياً لحقّ الاستمتاع.

وإنّما الكلام في سندها؛ فإنّ فيها الجاموراني والبطائني والعرزمي.

أمّا البطائني وهو علي بن أبي حمزة، وفساد عقيدته أمر واضح، فهو من رؤوس الواقفة، ولكن فساد عقيدته لا يضرّ بوثاقته لو كان ثقة.

بيان ذلك: أنّ هناك أمارات في تضعيفه كما أنّ هناك أمارات في توثيقه:

أمّا أمارات التضعيف فهي:

١ـ روى الكشّي روايات كثيرة في لعنه، وهذا شاهد على ضعفه.

منها: عن يونس بن عبد الرحمن، قال: دخلت على الرضا (عليه السلام)، فقال لي: (مات عليّ بن أبي حمزة؟) قلت: نعم، قال: (قد دخل النار) قال: ففزعت من ذلك، قال: (أمّا أنّه سئل عن الإمام بعد موسى أبي، فقال: لا أعرف إماماً بعده، فقيل: لا، فضرب في قبره ضربة اشتعل قبره ناراً)[2].

ومنها: وروى أصحابنا أنّ أبا الحسن الرضا عليه السلام قال بعد موت ابن أبي حمزة: (إنّه أقعد في قبره، فسئل عن الأئمّة " بأسمائهم حتّى انتهى إلي فسئل فوقف، فضرب على رأسه ضربة امتلاء قبره ناراً)[3].

---

(١) الكافي: ٥/ ٥٠٨، باب حقّ الزوج على المرأة، ح٧.

(٢) رجال الكشّي: ٢/ ٧٤٢، ح٨٣٣.

(٣) رجال الكشّي: ٢/ ٧٠٥.

٢ـ قال ابن الغضائري: (لعنه الله، أصل الوقف، وأشد الخلق عداوة للولي من بعد أبي إبراهيم عليه السلام)(١).

٣ـ ما رواه الشيخ الطوسي في (الغيبة) قائلاً: (فهذا الخبر رواه ابن أبي حمزة، وهو مطعون عليه، وهو واقفي)(٢).

وأمّا أمارات التوثيق فهي عديدة:

١ـ قال الشيخ الطوسي: (عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير ... وعلي بن أبي حمزة)(٣).

٢ـ ورد في أسانيد تفسير القمّي(٤).

٣ـ روى عنه المشايخ الثلاثة وأصحاب الإجماع(٥).

٤ـ كثرة رواية أصحاب الكتب الأربعة عنه(٦).

٥ـ قول الغضائري في ابن علي بن حمزة البطائني: (وأبوه أوثق منه)(٧).

والحاصل وقوع التعارض بين أمارات التضعيف وأمارات التوثيق، ويمكن

---

(١) رجال ابن الغضائري: ٨٣، رقم٣٢.

(٢) الغيبة (الشيخ الطوسي): ٥٥.

(٣) العدّة في أصول الفقه: ١/ ١٥٠.

(٤) يلاحظ: تفسير القمّي: ١/ ١٩٩.

(٥) يلاحظ: الكافي: ١/ ٣١، ح٦، ٣٨، ح٣، ١٠٤، ح١، ٤١٨، ح٣٥، ٢/ ١٨٦، ح١، ٣/ ٢٥٥، ح٢٠، ٤٦٠، ح٥، ٤/ ٢٧٣، ح١.

(٦) حوالي (٦٠٠) رواية.

(٧) رجال ابن الغضائري: ٥١، رقم٦.

رفعه بأحد وجهين:

الأوّل: أنّ الذمّ من جهة انحرافه العقائدي، وهذا لا يضرّ بصدقه في الروايات ــ خصوصاً الروايات في غير الإمامة والولاية ــ فيحمل المدح والعمل برواياته من جهة وثاقته وصدق لهجته، وإنّ انحرافه العقائدي لا يضرّ، كما هو الحال في بعض الرجال.

الثاني: رفع التعارض من خلال العمل بالروايات التي قبل الوقف، فنأخذ بها مع العلم أنّها كذلك، وأمّا بعده أو في حالة الشكّ فلا نأخذ بها، وهو القول بالتفصيل، وهو المتعيّن.

وأمّا الجاموراني فهو محمّد بن أحمد الجاموراني، وقد ضعّفه القمّيون، واستثناه ابن الوليد[1]، وليس هناك ما يدلّ على اعتباره.

وأمّا العرزمي فهو عمرو بن جبير العرزمي، وهو من أصحاب الصادق (عليه السلام)، ولم يرد فيه قدح أو مدح في كتب الرجال، فهو مجهول الحال. نعم، قد يقال بحسنه على تأمّل؛ لروايته بعض الروايات الدالّة على عظمة ولاية أهل البيت (عليهم السلام)[2].

فلا تتمّ الرواية سنداً.

الرواية العاشرة: ما وجده المحدّث النوري (قدس سره) في مجموعة عتيقة بخطّ بعض العلماء، ورواه في المستدرك بإسناده عن ابن محبوب عن رجل: (والذي بعثني بالحقّ نبياً ما من امرأة تخرج من بيتها بغير إذن زوجها تحضر عرساً إلّا أنزل الله عليها

---

(١) يلاحظ: رجال النجاشي: ٣٤٨ رقم٩٣٩.

(٢) يلاحظ: مستدركات علم رجال الحديث: ٦/ ٢٩.

أربعين لعنة عن يمينها، وأربعين لعنة عن شمالها، وترد اللعنة عليها من قدامها فتغمرها، حتّى تغرق في لعنة الله من فوق رأسها إلى قدمها)[١].

والحديث مرسل وإن كانت دلالته على المنع واضحة، بعد تجريد الرواية عن خصوصية الخروج للعرس وإن كان احتمال الخصوصية قائماً بسبب وجود الاختلاط في العرس عادة.

الطائفة الثانية: روايات حجّ المرأة.

وهي مجموعة من الروايات وردت في حجّ المرأة حجّة الإسلام وغير حجّة الإسلام من عدم اشتراط إذن الزوج في الأوّل دون الثاني، فإنّه يستفاد من تلك الروايات عدم جواز خروجها إلّا بإذنه إلّا ما خرج بدليل، وقد خرج حجّ الإسلام منه.

الرواية الأولى: صحيح محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن امرأة لم تحجّ ولها زوج فأبى أن يأذن لها في الحجّ فغاب زوجها فهل لها أن تحجّ؟ قال: لا طاعة له عليها في حجّة الإسلام)[٢].

والظاهر من سوق السؤال فيها ارتكاز لزوم طاعتها لزوجها في عدم خروجها من بيته الا باذنه مطلقا في ذهن السائل الذي هو محمد بن مسلم المعدود من اجلة فقهاء اصحاب الامام عليه السلام ، والامام بقوله : لا طاعة له ...) كأنه اقره على ذلك ، والا لكان بامكانه ان يقول للسائل لا تجب طاعة الزوج اصلا ، ويجوز لها الخروج في حجة الاسلام وغيره اذا اذن لها او لم ياذن .

---

(١) مستدرك الوسائل: ١٤/ ٢٤٠.

(٢) الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: ٢/ ٣١٨.

الرواية الثانية: موثّق إسحاق بن عمّار، قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام) وسألته عن المرأة الموسرة قد حجّت حجّة الإسلام فتقول لزوجها: أحجّني من مالي أله أن يمنعها؟ قال: نعم، ويقول: حقّي عليك أعظم من حقّك عليّ في هذا)(١).

فالرواية تصرّح بحقّ الزوج بمنع زوجته من الخروج للحجّ المندوب؛ لأنّ خروجها تضييع لحقّه، والحال أنّ حقّه أعظم من حقّها، والرواية مطلقة، لا مقيّد لها.

ورواه الصدوق عن إسحاق بن عمّار وفيه (فتقول لزوجها: أحجّني مرّة أخرى أله أن يمنعها؟)(٢).

الرواية الثالثة: ما جاء في المقنعة من قوله: (وسئل عن المرأة تجب عليها حجّة الإسلام يمنعها زوجها من ذلك: أعليها الامتناع؟ فقال عليه السلام: ليس للزوج منعها من حجّة الإسلام، وإن خالفته وخرجت لم يكن عليها حرج)(٣).

والمستفاد من تصريح الامام عليه السلام بنفي حق الزوج في منعها من حج الاسلام ـ بضميمة ما نقله العلامة عن بعض من دعوى اجماع علمائنا على اشتراط اذنه في الحج المندوب ـ ان مورد الحج الواجب استثناء من القاعدة العامة في عدم جواز خروجها الا باذنه ، قال بعض الاعلام : (ويشترط إذن الزوج في الحجّ المندوب إجماعاً على ما حكى عن التذكرة ونسبه في المدارك إلى علمائنا أجمع وعن المنتهى لا نعلم فيه خلافاً بين أهل العلم)(٤).

---

(١) الكافي: ٥/ ٥١٦، باب في ترك طاعتهن، ح١.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٢/ ٤٣٨، ح٢٩٠٩.

(٣) المقنعة: ٤٤٩.

(٤) مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى: ١٢/ ٥٤.

الطائفة الثالثة: روايات حبس وستر المرأة.

وقد تمسّك بها شيخنا الاستاذ السند (دامت إفاداته)، فقال ما لفظه: (ما ورد في روايات مستفيضة(١) من الأمر بحبس النساء في البيوت، وسترهن بذلك، وهي وإن كان مفادها بلحاظ تدبير الرجل كحكم من الآداب إلّا أنّ مقتضاه بدلالة الاقتضاء ولايته على ذلك، وأنّ أمر خرُوجها بيد الزوج مطلقاً)(٢).

أقول: ورد في ذلك أخباراً كثيرة، منها ما هو تامّ سنداً، وهي:

١ ــ معتبرة عبد الرحمن بن سيابة، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: (إنّ الله خلق حوّاءَ من آدم، فهمّة النساء الرجال، فحصّنوهنّ في البيوت).

٢ ــ صحيح غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: (إنّ المرأة خلقت من الرجل وإنّما همّتها في الرجال فاحبسوا نسائكم).

٣ ــ صحيح هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: (قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: النساء عيّ وعورة فاستروا العورة بالبيوت).

وفي كلامه حفظه الله مواقع للنظر:

أوّلاً: أنّ ظاهر هذه النصوص وجوب طاعة المرأة لزوجها فيما لو أمرها بالقرار في البيت أو نهاها عن الخروج منه. وأمّا حرمة خروجها من البيت بغير إذنه مطلقاً ولو لم ينهاها عن الخروج بحيث يجب عليها الاستئذان من الزوج للخروج مطلقاً، فلا يستفاد من هذه النصوص فتأمّل.

(١) يلاحظ: وسائل الشيعة: ٢٠/ ٦٤، باب ٢٤ من أبواب مقدمات النكاح.

(٢) بحوث في القواعد الفقهية: ٢/ ٣٥٧.

ثانياً: أنّ هذه الروايات أقرب للمنحى الأخلاقي الوقائي منه إلى المعنى التحريمي الفقهي، كما هو محلّ الكلام ولم اعهد احدا من الفقهاء افتى بلزوم الحبس استنادا الى هذه الروايات ، بل في كلمات الاعلام ما يخالف ذلك[١].

ثالثاً: أنّ هذه النصوص معارضة بما دلّ على جوز الخروج بوقار وسكينة والتزام كما هو سيرة نساء الانبياء والائمة كما بحثنا ذلك تفصيلا في بحث مستقلّ[٢] حيث بينا ادلة منافية لاطلاق ادلة الحبس .

الدليل الثالث : الاستظهار من القران والعرف :

ما احتمله شيخنا الاستاذ السند دام ظله في بعض كلماته[٣] ، وهذا نص كلامه :

فقال حفظه الله: (وقد يقرب وجه ثاني للمنع مطلقا، بأن يقرر ان مقتضى ماهية وعقد الزواج ليس مجرد ملك البضع، بل كما مرّ في صدر كتاب النكاح ان ماهيته مركبة من معنى آخر أيضاً وهو الاقتران، والاقتران بين الزوجين هو الذي يشير اليه قوله تعالى: **وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً**[٤] فكون المرأة في بيت الزوج مآوى للزوج وسكينة له وقوله تعالى: **هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ**[٥] ، فان هذه العناوين تبين هذا المعنى

---

(١) العروة الوثقى المحشاة ج٢ ص ٨٠١

(٢) يلاحظ: مجلّة الإصلاح الحسيني: العدد (٥)/ ٢٤٩ لسنة ٢٠١٦ م، بعنوان (مشي النساء إلى كربلاء).

(٣) الشيخ الاستاذ السند دامت افاداته .

(٤) الروم: ٢١.

(٥) البقرة: ١٨٧.

الثاني وانّ مقتضى عقد الزواج بناء رابطة اجتماعية خاصة بين الطرفين تتولد منها رابطة روحية، فلايقتصر حق الزوج في منافع واستمتاعات البضع، بل كون الزوجة مأوى له، وكونه مأوى لها هي ايضاً من الحقوق، ومن ذلك يظهر ان مقتضى القاعدة لا يقتصر في حق الزوج المنافي لخروجها على حق الاستمتاع الجنسي بل له حق العشرة والتعاشر معها، والسكنى والانس والمآنسة، ومن الواضح ان الخروج اجمالا يعدّ تصرفا في الحق الثاني وليس مجرد منافي له، كما هو الحال في حق الاستمتاع، ومن ذلك يظهر انّ ما سيأتي من روايات الدالة على المنع مطلقا لاوجه لتأويلها على الاستحباب أو لمقدار ماينافي حق الاستمتاع فقط) .(١)

وقال ايضا مبينا ذلك : (وهذه ليست بصدد حق الزوج من الجانب الجنسي بأنه إذا لم تنافِ استمتاعاته الجنسية فإنه يصح لها الخروج؛ إذ إن عقد النكاح الذي يقرّه العرف والعقلاء والشرع ليس مقتصرا في الحقوق على الاستمتاع الجنسي بل لأمر آخر كسكون النفس إذ وجود المرأة في بيتها سكون نفسي للزوج ولهذا يستوحش الزوج بدون زوجته.فنفس الكون في المنزل بل حتى لو لم يكن الزوج في البيت إذ بمجرد كون المرأة في بيته يوجب قرار نفسي له)(٢)

فيكون بذلك مطلق الخروج ممنوعا وان لم ينافي حق الاستمتاع الجنسي ، فمجرد خروجها بلا اذنه يتحقق الحرام .

وفي كلامه مواقع للنظر منها :

اولا : ان هذه الدعوى غير واضحة عرفيا ولا عقلائيا بل ان العرف والعقلاء

(١) بحوث في القواعد الفقهية ؛ ج٢ ؛ ص٣٥٦ تقريرات بحث الشيخ السند دامت افاداته .

(٢) سند العروة الوثقى، كتاب الإجتهاد والتقليد ؛ ج٢ ؛ ص١١٦.

يرى ما هو مناقض لذلك وان العقد قائم على توفير الطاعة له والاستمتاع لا اكثر .

ثانيا : ان الانس النفسي والسكينة لا يرتفع بخروجها خصوصا مع كونه خارج البيت حال خروجها ، بل هو حالة نفسية تعاش مع الانسجام بينهما سواء كان قريبا او بعيدا ولا خصوصية للخروج .

ثالثا : ان هذا المعنى من الانس والسكون اليها اقرب للمعنى الاخلاقي والتربوي منه الى المعنى الفقهي ، فلا يكون تركه محرما بل ايجاده مستحبا بما يحفظ المستوى الارقى للعشرة بالمعروف اما المستوى المطلوب فيتحقق بالطاعة والعلاقة الزوجية .

فلا يتم هذا الدليل .

ما يستدل به للجواز :

وأمّا ما يمكن أن يستدلّ به لجواز خروجها من دون إذنه إن لم يناف حقّه فهو:

ما ربّما يقال: من أنّ الأدلّة المتقدّمة الدالّة على المنع من الخروج بدون إذنه وإن كانت ظاهرة ــ بدواً ــ في الإطلاق إلّا أنّه لا محيص من تقييده بصورة الخروج المنافي لحقّه؛ وذلك بالنظر إلى ما تقدّم نقله عن السيّد الأستاذ من أنّ: (الحكم بجواز خروجها مشروطاً بإذنه مطلقاً موجب للحكم على الزوجة بالسجن في داخل البيت وعدم السماح لها بالخروج منه إلّا بموافقة الزوج الذي يمكن أن يحكّم في ذلك أهواءه، ورغباته الشخصية من دون رعاية وضع الزوجة ومصلحتها، وفي ذلك مهانة شديدة لها، وحطّ من كرامتها الإنسانية، ولا يُظن أن يحكم الشارع المقدّس

بمثل ذلك)(١).

ولكن تقدّم أنّ مثل ذلك لا يشكل قرينة على تقييد إطلاق الأدلّة المتقدّمة(٢).

محصّل البحث:

تبيّن ممّا مرّ تمامية القول بحرمة خروج الزوجة بلا إذن الزوج سواء أكان الخروج منافياً لحقّه أم لا، كما هو الرأي المشهور؛ استناداً إلى بعض الروايات المتقدّمة، وأنّ ضعف بعضها سنداً أو دلالة لا يضرّ، فمقتضى الصناعة هو الإفتاء بعدم الخروج مطلقاً إلّا بإذنه.

هذا، ولكن يستثنى من هذا الحكم:

الأوّل: الحجّ الواجب.

فقد دلّت جملة من النصوص على ذلك في ما لو توفّرت جميع الشرائط المعتبرة فيه. فيجوز لها ذلك وإن رفض الزوج خروجها إليه، سواء كانت الاستطاعة قبل الزواج أو بعده(٣).

ويمكن القول بتوسعة ذلك لغير الحجّ بإلغاء الخصوصية، والقول بجواز الخروج من دون إذنه لكلّ واجب توقّف أداؤه على خروجها، كما لو أرادت أداء الصلاة عند ضيق الوقت ولم يوجد في بيتها ما تتطهّر به، أو ما شابهها من شروط صحّة الصلاة، فإنّه يجوز لها الخروج بقدر ما توفّر الشرط المفقود.

---

(١) وسائل المنع من الإنجاب: ١٩١.

(٢) تلاحظ الصفحة: ١٠٥.

(٣) يلاحظ: الكافي: ٤/ ٢٨٢، باب المرأة يمنعها زوجها من حجّة الإسلام، ح١.

الثاني: كلّ مورد يكون امتثال حرمة الخروج من دون إذن الزوج فيه مؤدّياً إلى تفويت امتثال واجب أهم من الحرمة، أو مؤدّياً إلى الوقوع في حرام يكون الاجتناب عنه كذلك، كما لو توقّف حفظ نفسها أو نفس محترمة أخرى على خروجها من المنزل، أو كان بقاؤها في المنزل مؤدّياً إلى ابتلائها بحرام يكون الاجتناب عنه أولى وأهم من بقائها.

والحمد لله ربِّ العالمين، والصّلاة والسّلام على محمّد وآله الطاهرين.

الرسالة الثالثة :

مشروعية مشي النساء الى كربلاء

مشروعية مشي النساء الى كربلاء:

(دراسة في الأدلة الخاصة والقواعد العامة)

لماذا هذا البحث:

لا شبهة ان المشي الى مراقد ال البيت " من اعظم المستحبات سواء كان من المؤمنين او المؤمنات رعاهم الله، لذا فلا يحتاج بحث ولا بيان لأنه من توضيح الواضحات ومن الاستدلال على المسلمات... كيف وقد جاءت النصوص فيه مستفيضات بل متواترات.

ولكن في الآونة الأخيرة أثيرت بعض الشبهات والاشكالات حول هذه المشية المقدسة ـ خصوصا من أماكن بعيدة ـ التي هي مشية لإسعاد السيدة الزهراء عليها السلام كما جاء في الروايات منها (**ما في الأرض مؤمنة إلا وقد وجب عليها أن تُسعِد فاطمة في زيارة الحسين**)[1].

وكان المثير لها من داخل الوسط الخاص معتمدا على بعض النقول غير الدقيقة او مستشهدا ببعض الأخطاء الفردية الحاصلة من بعض الزوار والتي هي لا بد منها في كل التجمعات او مستدلا ببعض الأدلة المردودة وما هي الا استحسانات

(١) النوري، مستدرك الوسائل: ج١٠، ص ٢٥٩.

ومخصصات عملية ذوقية لا تنهض امام الدليل الصريح.

والحال ان كل اجتماع او ممارسة لطاعة قد يكتنفها بعض السلبيات او المحرمات كما هو حاصل في كل العبادات والمعاملات الجماعية سواء كانت واجبة او مستحبة او مباحة كما في الحج والعمرة وصلاة الجمعة والجامعات ودخول الأسواق والبرلمان، وهذا لا يلغي هذه الممارسات ولا يقلل من أهميتها او وجوبها او استحبابها فان الحق اذا شابه شيء من الباطل لا يترك الحق لأجله ولو تركه لأجله لفاتت الحقوق ولم يبق أي حق، وهذه قاعدة عامة متصيدة من الروايات منها الصحيح عن الامام الباقر عليه السلام(... **فلو أنا إذا رأينا شيئاً من الباطل مع الحق تركنا له الحق لم نقض حق مسلم**...). فكيف بحق الحسين عليه السلام علينا يا مانعين ؟

فكان هذا الرد والبيان العلمي بالأدلة الخاصة والقواعد العامة... لدفع شبهات المشككين... وليزداد الذين امنوا ايمانا بمسير المؤمنات الى قبر الشهيد الحسين... والله من وراء القصد.

توطئة

إحياء الذكريات ـ الأحزان والأفراح، وكذلك سيَر العظماء، وحركاتهم التحررية والتغييرية والنهضوية ـ هي عادةً نابعة من اعتقادات البشر عموماً، والعقلاء خصوصاً، وربما كان ذلك من وازع فطري في نفوسهم، فيقومون بعمل مراسيم تناسب الذكرى المطلوب إحياؤها؛ ولأجل ذلك تُمارس بعض الشعائر والطقوس التي تتميز بأمرين أساسيين:

الأول: إبراز حجم الولاء والحب لصاحب الذكرى، وأهمية السير على نهجه.

الثاني: الحفاظ على الجوانب الإعلامية، والحركات الفكرية، والاستفادة منها في واقعهم المعاصر وللرأي العام بجميع طبقاته وتوجهاته؛ ولكي يصدروا أفكارهم وعظمائهم إلى الطرف الآخر، اعتقاداً منهم بأنَّ فكر ـ وشخصية وحركة صاحب الذكرى ـ مؤهّل أن تنهل منه البشرية ذلك العطاء والتضحية، وتدين له بالتبجيل، بل وبالانتماء أيضاً.

والمراجع لتاريخ الأُمم والأديان يرى ذلك واضحاً في أدبياتهم وسيرهم، وتصرفاتهم في إقامة هذه المراسيم.

كما أنَّ المسلمين ـ كسائر الأُمم والأديان ـ مارسوا شعائر الانتماء والولاء لعظمائهم، وخلدوا ذكراهم وتضحياتهم، ومواقفهم التي تقف الإنسانية حائرةً أمام عظمتها، وكبير تأثيرها على مسار الإنسانية.

ولعلَّ تخليد ذكرى الامام الحسين عليه السلام ونهضته كان أرحب وأوسع أنواع التخليد

كمّاً وكيفاً؛ إذ كانت طقوس وشعائر الحسين عليه السلام هي الأكثر وضوحاً وتطبيقاً بين إقامة الشعائر عند المسلمين، والأكبر تأثيراً في النفوس والعقول، حتى أصبحت شعائره تُمارَس في أرجاء المعمورة وفي بلدان العالم كافة تقريبا.

وموضوعنا الذي نحن بصدد بحثه يُعدُّ من أهم تلك الممارسات والطقوس، التي تجمع بين الجنبة الإعلامية والوجدانية والعقلية والارشادية، هو موضوع (المشي إلى كربلاء المقدّسة) بمظاهرة مليونية تكتنفها الكثير من الطاعات، والبركات المعنوية، والمادية.

ومن صغريات المسائل المتعلقة بفقه الشعائر الحسينية ـ هي مسالة متفرعة على موضوعة المشي إلى كربلاء ـ هي (مشي النساء بالخصوص).

فبالرغم من التسالم على ثبوت هذه الشعيرة عند الإمامية إلاّ أنَّه قد أُثيرت مؤخراً بعض الإشكاليات والاستفهامات حول مشروعيتها وشعيريتها؛ بسبب بعض التصرفات أو الممارسات التي قد تصدر من بعض السائرين والسائرات، والتي ربما تكون خاطئة فعلا او خاطئة بنظر بعضهم، بالرغم من وجود نصوص خاصة وعامة دالة على أصل المشروعية ـ مشروعية مشي النساء ـ والاستحباب، فضلاً عن وضوح دخولها في عنوان الشعائر الحسينية.

فضلا عن أهمية الزيارة في ابراز الولاء لإل البيت عليهم السلام وإعطاء صورة إعلامية عالية المدلول لمذهب ال البيت عليهم السلام ومدى ولائهم ودورة مكثفة لإصلاح النفس وتهذيبها والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والإصلاح ونشر الفضائل والقضاء على الرذائل، الى غير ذلك من الفوائد والثمرات التي تعرضت لها في بحثين مستقلين قد يكتب لهما النشر الأول: دور زيارة الأربعين في صناعة الشخصية المهدوية،

والثاني دور زيارة الاربعين في الإصلاح.

ثم من يدعو النساء الى عدم الذهاب الى الزيارة بسبب الاختلاط فليدعوهن الى عدم الذهاب للجامعات او للمستشفيات للعمل او لمجلس النواب او للأسواق او غيرها من مراكز الاختلاط... وهل يفتي بذلك احد ؟.

تنويع البحث:

بدايةً ستتكلّم حول المشي في اللغة، والحكم الشرعي، وعلاقة بذل الجهد فيه، ونتحدث حول مدخلية حمازة الأُمور في استحقاق الثواب، ومن ثَمّ نبحث في الآيات والروايات التي تناقلت المشي وفضله عموماً، ونتكلّم حول المشي للحج أيضاً، ونورد بعدها تاريخية مشي النساء مطلقاً، وكذلك الأدلة التي نستدل بها لمشروعية مشي النساء إلى كربلاء، ونستعرض أخيراً أدلة المعارضين لمشي النساء والإجابة عنها والخروج بنتيجة، ولا يخفى ان هناك فوائد صناعية في طيات البحث.

المشي لغة مع الاستفادة من بعض الآيات:

المشي لفظاً ومعنًى من الأُمور الواضحة عند الجميع، ولا بأس أن نقف على حقيقته تعريفه عند اللغويين.

قال الراغب: «**المشي: الانتقال من مكان إلى مكان بإرادة**»[1].

وقال ابن فارس: «**الميم والشين والحرف المعتل أصلانِ صحيحان، أحدهما يدلُّ على حركة الإنسان وغيره، والآخَر النَّماء والزيادة**»[2].

وفي المصباح المنير: «**مَشَى: (يَمْشِي) (مَشْياً) إذا كان على رجليه ـ سريعاً كان أو**

(١) الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ج٢، ص٣٧٧.

(٢) ابن فارِس، أحمد، معجم مقاييس اللغة: ج ٥،ص٢٦١.

بطيئاً ـ فهو (مَاشٍ) والجمع (مُشَاةٌ)، ويتعدّى بالهمزة والتضعيف»(١)

ويستخلص من ذلك ومن بعض الايات أمور:

الأول: ان المشي هو مطلق الذهاب بالقدم او ما يقوم مقامها.

الثاني: ان المشي قد يختلف من دابة الى أخرى كما في مشي على اثنين او على اربع او على بطنه كما نصت الاية: **﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلىٰ أَرْبَعٍ﴾**.

الثالث: ان المشي قد يكون معنويا كما في المشي بالنور والاتمام بامام كما فسرت الروايات هذه الاية **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا الله وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَالله غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾** والاية: **﴿أَ وَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾**.

الرابع: ان المشي قد يكون مشيا لامر ايجابي كالمشي لقضاء حوائج الناس، وقد يكون لامر سلبي لقتل انسان برئ، وهذا ما يحدده القصد والنية، وقد يكون مشيا خاطئا كالمشي بتبختر وتمايل وعدم مراعاة للادب، وقد يكون مشيا صحيحا كالمش هونا.

وهذا ما إشارات اليه مجموعة من الايات: **﴿وَ لا تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحاً﴾** ـ **﴿وَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ﴾** ـ **﴿فَجاءَتْهُ إِحْداهُما تَمْشِي عَلَى اسْتِحْياءٍ﴾** .. **﴿الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْناً﴾** .. **﴿أَ فَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلىٰ وَجْهِهِ أَهْدىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلىٰ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾** ـ **﴿وَ اقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾**

فالايات تبين لنا لزوم رعاية الضوابط العامة في المشي ومراعاة الاداب والأخلاق

---

(١) الفيومي، المصباح المنير: ج٢، ص٥٧٤.

وان يكون مشيا معتدلا لا عن تبختر ومرح وتكبر وانما بهون واستحياء واعتدال.

الحكم الشرعي واستحقاق الثواب عند بذل الجهد:

إنَّ الأحكام الشرعية الإلهية تُلحظ فيها جنبتان متغايرتان من حيث طبيعة الحكم وخصوصيته:

الجنبة الأُولى: وهي جنبة التشريف؛ إذ إنَّ الأحكام الشرعية هي تشريف للعبد المكلف؛ لأنَّ مَن كلّفه أراده أن يرتبط به روحياً ويُصبح منتمياً إليه ومضافاً إلى اسمه وموصوفاً بأنه (عبد لله) لا لغيره، فينال شرف العبودية لله ويخرج من براثن عبودية الغير وإذلاله.

الجنبة الثانية: جنبة التكليف؛ وذلك لأن الأحكام الشرعية هي تكليف وتحميل للمكلف بها، وهذه الجنبة التعبوية إنما هي لمصلحة من كُلف بها، وأن الله تعالى هو العالم بهذه المصالح أكثر من المخلوقين، قال تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللهِّ وَاللهُّ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيد**﴾[1]؛ إذ إنها في إطار إعطاء نظام لتربية وإعداد المكلف وتنظيم علاقاته العامة والخاصة وإدخاله في حيّز السعادة في الدارين؛ فقد روى النوري في المستدرك عن أبي القاسم الكوفي في كتاب الأخلاق: عن النبي ﷺ أنه قال في خطبته: «**أيها الناس، ما علمت شيئاً يقربكم إلى الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به**»[2].

فإن الأحكام ـ كما يقول العدلية ـ تابعة لمصالح ومفاسد واقعية، فما من أمر إلا وفيه خير للمكلف المأمور به، وما من نهي إلا وفيه شر للمكلف المنهي عنه، وغاية تلك

(١) فاطر: آية ١٥.

(٢) الميرزا النوري، مستدرك الوسائل: ج١٣، ص٣٠.

التكاليف والجهود هو الوصول إلى الدرجات المعنوية واليقين العلمي والطاعاتي، كما قال تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾(١).

وهذه الأحكام كلما كانت أشد وأتعب كلما كان مردودها المعنوي والتربوي أكبر وأرحب؛ فإن أفضل الطاعات أشدها وأحمزها.

وبما أن المشي هو بذل للجهد أيضاً، بل لعله جهد كبير، وخاصة إذا اتّصف بالعبادية؛ فإنه سيكون أحب وأقرب، كالمشي للحج المندوب والمشي لزيارة النبي والأئمة سلام الله عليهم أجمعين؛ فهو بلا شك محبوب عند الله تعالى، كما سيأتي المزيد من البيان.

حرص المسلمين على أحمز الأعمال:

تنقسم العبادات في التشريع الإسلامي على ثلاثة أقسام: منها ما يكون جهدياً بحتاً كالصلاة والصيام، ومنها ما يكون مالياً بحتاً كالخمس والزكاة، ومنها ما هو مشترك كالحج والجهاد، وكلما كانت العبادة أجهد وأتعب كانت ثمراتها المعنوية أكبر وأعظم؛ ولذا ورد في الرواية المشهورة بين الخاصة والعامة عن النبي الأعظم ﷺ أنه قال: «**أفضل الأعمال أحمزها**»(٢).

ومعنى أحمزها كما في كتب اللغة هو: «أشدها وأمتنها، وأكثرها مشقة»(٣).

والمشي ـ كما سيأتي ـ أشد وأصعب وأكثر جهداً من الركوب؛ فيكون أفضل قطعاً، وكلما كانت مسافته أطول فهو أشد جهداً ومشقة فيكون أفضل، بل وكلما كانت

---

(١) الحجر: آية٩٩.

(٢) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء: ج٨، ص١٧٢. الرازي، تفسيره: ج٢، ص٢١٧.

(٣) أُنظر: الفراهيدي، كتاب العين: ج٣، ص١٦٨. والطريحي، مجمع البحرين: ج٤، ص ١٦.

الظروف أصعب كان المشي أعظم أجراً، فالماشي في زمن الخوف أو الحر أو البرد الشديد أو غير ذلك من الظروف الصعبة أكبر منفعة وثمرة دنيوية وأُخروية من المشي بغير تلك الظروف، عملاً بالحديث النبوي الشريف؛ لذا فإن العبادات التي فيها مشي ـ كالحج والجهاد والزيارة ـ لها أهميتها على سائر العبادات إلا ما خرج بالدليل.

المشي في النصوص الشرعية

ورد المشي في النصوص الشرعية كثيراً؛ إذ إن الآيات والروايات حافلة بهذا المعنى، إما صراحة أو على نحو التلازم بين المشي وبين ما ذكر، وبما أن بحثنا عن مشي خاص ـ لا مطلق المشي ـ أحببنا ذكر المشي بصورة مجملة وسريعة في النص القراني والروائي:

أولاً: المشي في النصوص القرآنية

ورد المشي في آيات عديدة وبموضوعات مختلفة، وفي بعضها إشعار بأنه نعمة من النعم الإلهية، وأنه ممدوح لأجل الوصول إلى شيء مطلوب، أو للخروج من واقع قاسٍ أو منحرف، وقد مر ذكر بعضها في كلام سابق ونضيف هنا ذكر بعض الآيات:

الآية الأُولى: ﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾(١)

الآية الثانية: ﴿وَاللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِن مَّاء فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللهُ مَا يَشَاء إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

---

(١) لقمان: آية١٩.

قَدِير﴾[١]

وقد مر بعض بيانها.

الاية الثالثة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا الله وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَالله غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

وقد مرت الاشارة اليها.

الآية الرابعة: ﴿وَاذْكُرْ فِي الكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا * فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَاباً فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً...﴾[٢]، وسنقف عند هذه الآية ببحث مفصل لاحقاً إن شاء الله تعالى؛ لقربها من موضوع البحث.

وأما قوله تعالى في الآية التي تُشير إلى ذم خروج النساء من بيوتهن: **﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفاً*وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الجَاهِلِيَّةِ الأُولَى﴾**[٣]. فسوف يأتي تفصيل الكلام حولها عند التعرض لأدلة المانعين الذين استدلوا بها لمنع خروج النساء مشياً، وسوف نُبيّن أنها ليست مانعة من أصل الخروج.

ثانياً: المشي في الروايات

وردت روايات كثيرة في مدح المشي إما مطلقاً أو لغاية وطاعة وهدف إيجابي، ويمكن ذكر ذلك من خلال الطوائف التالية:

---

(١) النور: آية٤٥.

(٢) مريم: آية١٦ـ١٧.

(٣) الأحزاب: آية٣٢ـ٣٣.

الأُولى: ما دل على عبادية المشي بذاته، وهذا ظاهر بعض الروايات التي تُحمل على المشي المعهود المادي، لا المشي المعنوي، كما في الرواية ـ المروية بعدة طرق وفي عدة موارد ـ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**ما عُبد الله بشيء أفضل من المشي**»(١).

الثانية: الروايات الحاثة على السفر إما مطلقا أو لغايات مادية أو معنوية مستحبة أو مباحة؛ لاشتماله ـ خصوصاً في الازمان الغابرة ـ على المشي راجلاً، ومن تلك الروايات:

١ ـ ما دل على استحباب مطلق السفر

منها: ما روي عن جعفر بن محمد الصادق، عن آبائه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**سافروا تصحوا، وجاهدوا تغنموا، وحجوا تستغنوا**»(٢).

ومنها: ما رواه أحمد بن أبي عبد الله البرقي في (المحاسن) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**سافروا تصحوا، سافروا تغنموا**»(٣).

٢ ـ ما تضمن الحث على المشي للتواصل والتزاور الاجتماعي

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد، عن الحسين بن زيد، عن الصادق، عن آبائه، عن النبي صلى الله عليه وآله ـ في حديث المناهي ـ قال: «مَن مشى إلى ذي قرابة بنفسه وماله ليصل رحمه أعطاه الله أجر مائة شهيد، وله بكل خطوة أربعون ألف حسنة، ومحا عنه أربعين ألف سيئة، ورفع له من الدرجات مثل ذلك، وكان كأنما عبد الله مائة سنة صابراً محتسباً»(٤).

---

(١) الطوسي، تهذيب الأحكام: ج٥ ص١٢، ح٣٠.

(٢) الصدوق، مَن لا يحضره الفقيه: ج٢، ص٢٦٥.

(٣) البرقي، المحاسن: ج٢، ص٣٤٥.

(٤) المجلسي، بحار الأنوار: ج٧١، ص٨٩، عن أمالي الصدوق: ٢٥٣

٣ـ ما دل على خروج النّساء في المأتم لقضاء الحقوق

فقد روي عن أبي الحسن عليه السلام حين سئل عن ذلك، فقال: «**عَنِ الحُقُوقِ تَسْأَلُنِي، كَانَ أَبِي يَبْعَثُ أُمِّي وَأُمَّ فَرْوَةَ تَقْضِيَانِ حُقُوقَ أَهْلِ المَدِينَةِ**»[1].

ولا شك في أن هذه الموارد بإطلاقها ـ بل بصراحة بعضها ـ تشمل الاستحباب للنساء أيضاً.

المشي إلى الحج

لا خلاف في جواز المشي للحج للرجال والنساء من أماكن بعيدة، كما دلت الآيات القرآنية والروايات كذلك، وإنما الخلاف بين الفقهاء في أفضلية المشي على الركوب في طريق الحج، فذهب المشهور إلى أفضلية الحج ماشياً على الحج راكباً للرجال والنساء عن حد سواء؛ لأنه أكثر مشقة وتواضعاً وأحمز من الركوب، بل تمسكاً منهم ببعض الروايات الآتية الذكر:

الروايات الحاثة على المشي

هناك مجموعة من النصوص الشرعية الدالة على أفضلية المشي على الركوب:

١ ـ المشي إلى الحج الواجب أو المندوب خضوعاً وخشوعاً وطلباً للأحمز، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في خبر ابن سنان، وغيره: «**ما عُبد الله بشيء أشد من المشي ولا أفضل**»[2].

٢ ـ ما ورد عن الإمام الصادق أيضاً عليه السلام قوله: «**ما عُبد الله بشيء مثل الصمت**

(١) الصدوق، من لا يحضره الفقيه: ج١، ص ١٧٨.

(٢) الطوسي، التهذيب: ج٥، ص١١ـ٢٨. والاستبصار: ج٢، ص١٤١ـ٤٦٠.

والمشي إلى بيته»(١).

٣ ـ ما أورده الحر العاملي في الوسائل بقوله: «**روي أنه ما تقرب العبد إلى الله عز وجل بشيء أحب إليه من المشي إلى بيته الحرام على القدمين**»(٢).

٤ ـ ما روي عن الصادق عليه السلام حين سُئل عن فضل المشي فقال: «**إن الحسن بن علي ' قاسم ربه ثلاث مرات حتى نعلاً ونعلاً، وثوباً وثوباً، وديناراً وديناراً، وحج عشرين حجة ماشياً**»(٣).

٥ ـ ما روي في خبر أسامة قال: «**خرج الحسن بن علي ' إلى مكة ماشياً فورمت قدماه، فقال له بعض مواليه: لو ركبت لسكن عنك هذا الألم. فقال: كلا**»(٤)

٦ ـ وروى أبو المنكدر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**قال ابن عباس: ما ندمت على شيء صنعته ندمي على أن لم أحج ماشياً؛ لأني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: مَن حج بيت الله ماشياً كتب الله له ستة آلاف حسنة من حسنات الحرم، قيل: يا رسول الله، وما حسنات الحرم ؟ قال: حسنة بألف ألف حسنة. وقال: فضل المشاة في الحج كفضل القمر ليلة البدر على سائر النجوم. وكان علي بن الحسين عليهما السلام يمشي إلى الحج ودابته تُقاد وراءه**»(٥).

(١) الصدوق، ثواب الأعمال: ص٢١٢، ح١.

(٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة: ج١١، ص٧٩.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق ص٨٠. وهو عن أبي أسامة كما في أصول الكافي: ج١، ص ٤٦٣.

(٥) المصدر السابق.

الروايات الحاثة على الركوب:

مع أن الروايات المتقدمة واضحة الدلالة على ما ذكرنا سابقاً إلا أن في مقابل ذلك روايات تدل على أفضلية الركوب تأسياً بالنبي الأعظم ﷺ، ومن بينها:

١ ـ رواية رفاعة قال: «**سأل أبا عبد الله عليه السلام رجل: الركوب أفضل أم المشي ؟ فقال: الركوب أفضل من المشي؛ لأن رسول الله ﷺ ركب**»[1].

٢ـ رواية ابن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «**أنّه سُئل عن الحج ماشياً أفضل أو راكباً ؟ فقال: بل راكباً؛ فإن رسول الله ﷺ حجّ راكباً**»[2].

٣ ـ وعن رفاعة أيضاً قال: «**سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مشي الحسن عليه السلام من مكة أو من المدينة ؟ قال: من مكة. وسألته: إذا زرت البيت أركب أو أمشي ؟ فقال: كان الحسن عليه السلام يزور راكباً. وسألته عن الركوب أفضل أو المشي ؟ فقال: الركوب. قلت: الركوب أفضل من المشي ؟ فقال: نعم؛ لأن رسول| ركب**».

الجمع بين روايات المشي والركوب

ويمكن أن نجمع بين هاتين الطائفتين من خلال القرائن الآتية ـ والتي تُعطي نتيجةً مفادها أن الأفضلية محفوظة للمشي ـ:

القرينة الأُولى: ما ورد في روايات أُخر تُبيِّن إن الأفضلية للمشي إلا في بعض الحالات الخاصة:

الحالة الأُولى: إذا كان المشي لأجل كونه أقل نفقة مع العلم أن هذا الحاج في يسر

---

(١) التهذيب ٥: ١٢ ـ ٣١.

(٢) التهذيب ٥: ١٢ ـ ٣١.

ومكنة؛ فيكون الركوب أفضل في حقه، لقول أبي عبد الله عليه السلام في خبر أبي بصير: وقد سئل عن المشي أفضل أو الركوب: «**إن كان الرجل موسراً فيمشي ليكون أقل لنفقته فالركوب أفضل**»(١).

الحالة الثانية: إذا كان المشي يؤدي إلى تعطيل الحاج عن الدعاء أو العبادة أو أداء المناسك فيكون الفضل للركوب، كما في رواية سيف التمار قال: «**قلت لأبي عبد الله: إنا كنا نحج مشاة فبلغنا عنك شيء، فما ترى ؟ قال: إن الناس ليحجون مشاة ويركبون. قلت: ليس عن ذلك أسألك. قال: فعن أي شيء سألت ؟ قلت: إيهما أحب إليك أن نصنع ؟ قال: تركبون أحب إلي؛ فإن ذلك أقوى لكم على الدعاء والعبادة**»(٢).

الحالة الثالثة: إذا كان الحج ماشياً موجباً للاستخفاف والمهانة من قِبل الآخرين، فقد روى سليمان قال: «**قلت لأبي عبد الله** عليه السلام: **إنا نُريد أن نخرج إلى مكة مشاة. فقال: لا تمشوا واخرجوا ركباناً. فقلت: أصلحك الله، بلغنا عن الحسن بن علي ' أنه حج عشرين حجة ماشياً، فقال: إن الحسن بن علي ' كان يحج ماشياً وتُساق معه الرحال**»(٣).

والنتيجة المتحصلة ـ لدى الباحث بعد هذا الجمع هي ـ: أن المشي إلى الحج واجباً أو مندوباً أرجح من الركوب إلا في الموارد المذكورة أعلاه؛ فإذا أراد المكلف تحصيل ثواب أكثر في الحج المندوب كان المشي هو المتعين، وكذا الحكم في الطاعات الأُخر كالجهاد أو الزيارة أو غيرها، إلا إذا دلّ الدليل الخاص على الاستثناء، وكان مفاده: أن العبادة الأقل مشقة هي الأرجح؛ فعند ذلك يؤخذ بالدليل الخاص.

---

(١) الفقيه ٢: ١٤١ ص ٦١٠.

(٢) الكليني، الكافي: ج٤، ص٤٥٦.

(٣) الصدوق، علل الشرائع: ج٢، ص٤٤٧.

تاريخية مشي النساء

إن المتتبع لتاريخ الإنسانية ـ وخصوصاً تاريخ العرب ـ يجد ظاهرة المشي من يوميات الإنسان رجلاً كان أو امرأةً، حيث إن كثيراً من الأعمال والمهن تُمارَس مشياً على الأقدام، ولعل ظاهرة الرعي والزراعة من أهم تلك المهن التي تحتاج إلى المشي، ونحن نجد أن المرأة كانت ولا زالت تُمارَس هاتين المهنتين وباستمرار، والقرآن يحكي لنا أن نساء مقدسات وبنات أنبياء كنَّ يُمارِسن ذلك، كما في قصة ابنتي النبي شعيب عليه السلام والتي أصبحت إحداهما زوجاً لكليم الله النبي موسى عليه السلام، حيث كانتا تمارسان الرعي وسقي الغنم؛ إذ قال تعالى: ﴿**وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ**﴾(١).

وكذلك يحكي لنا القرآن سير موسى مع أهله: ﴿**فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَاراً قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ**﴾(٢).

بل إن بعض النساء المقدسات ـ ومنهن السيدة الطاهرة خديجة ـ كانت تمارس الخروج من البيت والمشي بسبب طبيعة عملها في التجارة، وقد تزوّج منها النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وهي تاجرة.

كما إن السيرة التاريخية العامة تذكر مئات النساء اللاتي ذاع صيتهن وقد اكتنف عملهن بالمشي، خصوصاً المشي للأُمور المهمة والتواصل الاجتماعي والثقافي والعلمي

---

(١) القصص: آية٢٣.

(٢) القصص: آية٢٩.

والأدبي.

وامتدت تلك السيرة إلى زمن الإسلام وخروج المرأة في بعض الحروب لمساعدة الرجل في الأُمور الطبية واللوجستية وغيرها، وتحملها لبعض المهام والمشاغل العامة.

كما أن مسالة خروج المرأة المعاصرة أصبح شيئاً واضحاً ولا غبار عليه، خصوصاً بعد أن عملت بسلك الطب والتعليم والهندسة والتربية وغيرها من ميادين الحياة.

نموذج من مشي النساء:

السيدة مريم العذراء

ولنقف على الأحداث التي يذكرها القرآن المختصة بالسيدة مريم العذراء رضوان الله عليها؛ لارتباطها الواضح بموضوع هذا البحث:

قال تعالى: ﴿**وَاذْكُرْ فِي الكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انتبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيّاً*فَاتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَاباً فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً*... فَحَمَلَتْهُ فَانتبَذَتْ بِهِ مَكَاناً قَصِيّاً**﴾[١].

حيث إن الآية تحكي قصة السيدة العذراء مريم وما جرى من مراسيم تحضيرية لأجل الولادة، ومن أهم تلك المراسيم هو خروجها لوحدها مكاناً قصياً، والقصي: هو المكان البعيد القاصي المحتجب عن الأهل والأقارب والبلدة، فخرجت لوحدها لتأتي بالمولود المقدس.

وقد ذكر بعض العلماء المعاصرين اساتذتنا[٢] في قصة خروجها أُموراً تفيدنا في

---

(١) مريم: آية١٦، ١٧، ٢٢.

(٢) ذكر ذلك سماحة استاذنا الشيخ محمد السند دام ظله في محضر درسه المبارك.

المقام:

الأول: إن خروجها كان لوحدها؛ وهذا يدل على مشروعية الخروج ما دام الخروج مطابقاً للموازين الشرعية مع كامل الحجاب والعفة وما دام لغاية سامية وهي طاعة الله.

الثاني: إن خروجها كان لمكان بعيد عن أهلها؛ وهذا يدل على مشروعية الخروج إلى مكان بعيد ما دامت مأمونة على نفسها ومعروفة بعفتها وشرفها.

الثالث: إن الكلام مع الأجنبي بحد ذاته ليس محرماً، ما دام مطابقاً للموازين الشرعية، وليس فيه خضوع بالقول ولا يحتوي على كلام غزلي ولا تعمد الإسماع.

وبذلك يتضح أن ظاهرة مشي النساء ظاهرة قديمة وممتدة وعامة، وبمرأى ومسمع من الأنبياء والأئمة والصلحاء، ولم يعترضوا على أصل الظاهرة، وإنما هناك أحكام وشروط تشريعية تنظم الخروج والمشي، وتجعله في حيز الجائز الذي لا فساد ولا إفساد فيه.

نموذج مستقبلي: النساء في زمن الحجة عليه السلام:

حيث ورد في الروايات ان هناك ١٣ امراة وفي رواية ٥٠ امراة تمارس دورا مهما وقياديا كما هو ظاهر الروايات، ومنها ممارسة الطبابة والعلاج وهذا بحضور وامر الامام الحجة عليه السلام، ومنها هذه الرواية ما روي في إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات؛ وبإسناده عن المفضل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: يكن مع القائم هـ ثلاث عشرة امرأة، قلت: وما يصنع بهن ؟ قال: يداوين الجرحى ويقمن على المرضى كما كان مع رسول

الله ﷺ «الحديث» وفيه ذكر أسمائهن[١].[٢]

اقول:

فهذه الرواية تعطي تميزاً خاصاً لطبقة من النساء تمارس الأعمال اللوجستية والاعدادية كالأعمال الطبية كما مثلت الرواية، ولا يكمن حمل الرواية على الحصر في المقام وانّما نحملها على التمثيل فحسب وهو أنَّ أحد وظائف المرأة في زمن الظهور هو كونها كادر طبي وعلاجي.

أدلة مشي النساء إلى كربلاء:

عرضنا فيما سبق الأدلة ـ القرآنية والروائية ـ المجوزة للمشي مطلقاً، بل والحاثة عليه لأجل بعض الطاعات والتواصل الرحمي والاجتماعي والحقوقي.

والآن نعرض بعض الأدلة الخاصة التي تدل على جواز واستحباب مشي النساء (بالخصوص) لزيارة قبر سيد الشهداء والوفاء لحق الولاء للنبي وأمير المؤمنين والصديقة الطاهرة والسادة النجباء من أبنائها سلام الله عليهم أجمعين.

ونذكر ذلك في أدلة منها:

الدليل الأول: قاعدة الاشتراك

من جملة القواعد الفقهيّة المشهورة بين الفقهاء قاعدة الاشتراك، والتي مفادها في أحد معانيها: «**اشتراك المكلّفين في الأحكام الشرعية رجالاً ونساءً إلى قيام يوم القيامة، سواء كانت أحكاماً إلزامية، كالوجوب والحرمة، أو غير إلزامية، كالاستحباب والكراهة، إلا في الموارد التي ثبت خصوصية للرجل أو المرأة فيها؛ فتكون خارجة عن**

---

(١) دلائل الإمامة: ٤٨٤ ح٤٨٠/ ٨٤.

(٢) الشيخ الحر العاملي في إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات: ج٥ ص٢٠٣.

القاعدة تخصيصاً»[1].

وبما أن هذه قاعدة ـ وكل قاعدة تمتاز بأنها كلية ـ لها تطبيقات وأفراد عديدة؛ فيكون المشي إلى كربلاء تطبيقاً وفرداً من أفرادها؛ مما يعني أن الاستحباب الوارد في الأدلة والروايات منصب على الرجال والنساء على حد سواء، ولم يرد في الروايات ما يدل على حصر استحباب المشي بالرجال، بل يبعد احتمال الخصوصية جداً.

وما ذكر من المنع من خروجهن مطلقاً ـ ولو لأجل الطاعة ـ مدفوع كما سيأتي بيانه تفصيلاً.

ولهذه القاعدة أدلتها وتطبيقاتها، وتفصيل ذلك في محلّه من كتب القواعد الفقهية، والذي يفيدنا منها هو حكم الاستحباب المشترك بين الرجال والنساء الموجود في أدلة المشي إلى سيد الشهداء عليه السلام.

الدليل الثاني: اطلاق الروايات

وردت مئات النصوص الحاثة على المشي والمبينة لأجر الماشي وعظيم الثواب الذي يحصل عليه، وآداب المشي وسننه وما ينبغي أن يكون عليه الماشي، وما لا ينبغي، وقد ذكر هذه الروايات أصحاب المجامع الروائية وكتب الأدعية والزيارات[2]، وقد أجاد صاحب كتاب (نور العين في المشي لزيارة الحسين)[3] حيث جمع الروايات المتعلقة بالمشي لزيارة الإمام وبوبها تبويباً رائعاً، والمطلع على تلك الروايات يجد الإطلاق والعموم واضحاً تجاه مطلق المكلفين رجالاً ونساءً، بل شامل حتى لغير المكلفين؛ وبذلك يكون

---

(١) انظر: القواعد الفقهية، البجنوردي، ج ٢، ص ٥٣

(٢) انظر: كامل الزيارات، باب زيارة الامام الحسين عليه السلام

(٣) نور العين في المشي الى زيارة قبر الحسين تاليف محمد حسن الاصطهباناتي.

الاستحباب منصباً على الرجال والنساء على حد سواء، بل إن في بعض الروايات تصريحاً واضحاً لزيارة النساء وأنها من باب إسعاد فاطمة عليها السلام.

ولنقف على بعض الروايات المطلقة:

١ ـ عن الحسين بن عبيد الله، عن الحسن بن علي [ابن أبي عثمان، عن عبد الجبار النهاوندي، عن أبي سعيد، عن الحسين] بن ثوير بن أبي فاختة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**يا حسين، مَن خرج من منزله يريد زيارة الحسين** عليه السلام **إن كان ماشياً كتبت له بكل خطوة حسنة، وحُطّ بها عنه سيئة، حتى إذا صار في الحائر كتبه الله من المفلحين المنجحين، حتى إذا قضى مناسكه كتبه الله من الفائزين، حتى إذا أراد الانصراف ناداه ملك فقال: إن رسول الله** صلى الله عليه وآله **[يقرئك السلام و] يقول لك: استأنف العمل؛ فقد غفر الله لك ما مضى**»(١)

٢ ـ عن الحسين بن محمد، عن حميد بن زياد، عن عبيد الله بن نهيك، عن محمد بن فراس، عن إبراهيم بن محمد الطحان، عن بشير الدهان، عن رفاعة النخاس، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**أخبرني أبي أن مَن خرج إلى قبر الحسين** عليه السلام **عارفاً بحقه غير مستكبر، وبلغ الفرات ووقع في الماء وخرج من الماء، كان مثل الذي يخرج من الذنوب، وإذا مشى إلى الحسين** عليه السلام **فرفع قدماً ووضع أُخرى، كتب الله له عشر حسنات ومحا عنه عشر سيئات**»(٢).

٣ ـ عن محمد بن جعفر الرزاز، عن محمد بن الحسين، عن أبي داود المسترق، عن أم سعيد الأحمسية، قالت: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «**يا أُم سعيد، تزورين قبر**

---

(١) ابن قولويه، كامل الزيارات: ص١٣٢. الصدوق، ثواب الأعمال: ص ١١٦. الصدوق، تهذيب الأحكام: ج٦، ص٤٣.

(٢) الطوسي، التهذيب: ج٦، ص٥٢. ابن قولويه، كامل الزيارات: ص ١٨٦.

الحسين عليه السلام ؟ قالت: قلت: نعم. قال: يا أُم سعيد، زوريه؛ فإن زيارة الحسين واجبة على الرجال والنساء»(١).

ثم قال صاحب الوسائل: «**أَقول: وروى ابن قولويه هذا الحديث من عدة طرق بأسانيد كثيرة، وقد تقدم ما يدل على ذلك عموماً، ويأتي ما يدل عليه**».

٤ ـ روى الحسن بن علي بن فضال، عن أبي أيوب الخزاز، عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر محمد بن علي عليهما السلام قال: «**مرو شيعتنا بزيارة الحسين بن علي عليهما السلام فإن زيارته تدفع الهدم والغرق والحرق وأكل السبع، وزيارته مفترضة على من أقر للحسين عليه السلام بالإمامة من الله عز وجل**»(٢).

٥ ـ عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن الحكم، عن أبي المعزا، عن عنبسة بن مصعب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**مَن لم يأت قبر الحسين عليه السلام حتى يموت كان منتقص الإيمان، منتقص الدين... دون المؤمنين فيها**»(٣).

إلى غيرها من عشرات ـ بل مئات ـ الروايات المبثوثة في بطون الكتب: كالبحار، وكتب المزار، تحكي لنا مشروعية مشي النساء للزيارة والحث عليها كثيراً، ونستفيد هذا من إطلاق الروايات والأدلة.

ولذا؛ أفتى اكثر الأعلام المتقدمين والمتاخرين والمعاصرين باستحباب مشي النساء؛ تمسكاً بإطلاقات الأدلة.

---

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة: ج١٤، ص ٤٣٧.

(٢) الصدوق، مَن لا يحضره الفقيه: ج٢، ص٥٨٢.

(٣) الطوسي، تهذيب الأحكام: ج٦، ص٤٥.

الدليل الثالث: الروايات التي تخص النساء

ما تقدم معنا من أدلة إنما كان مفادها الحث على المشي للزيارة بصورة مطلقة، والآن نورد بعض الروايات التي تدل على الاستحباب - بل إن في بعضها ما يدل على الوجوب بوضوح كما ذهب إليه بعض الفقهاء، وإن حملها أكثرهم على الاستحباب وبيّن أن الوجوب يراد منه شيء آخر انسجاماً مع الروايات الواضحة الدلالة على الاستحباب - بخصوص النساء.

وهذا السفر للزيارة سواء كان سفرا قريبا ام بعيدا كما نص على ذلك الاعلام، وكما هو نص بعض الروايات كالرواية الأولى الاتية فلا يصح ما نقل عن بعض التفريق بين السفر القريب والبعيد بمنع الثاني دون الأول.

ومن جملة عباراتهم: ما ذكره صاحب الوسائل من فتوى باب عقده في ذلك: (بَابُ اسْتِحْبَابِ زِيَارَةِ النِّسَاءِ الحُسَيْنَ عليه السلام وَسَائِرَ الأَئِمَّةِ وَلَوْ مِنْ سَفَرٍ بَعِيدٍ)[1]، ووافقه عليها الاعلام.

وهي على طائفتين:

الأولى: روايات حاثة على الزيارة:

ولعل أشهر تلك الروايات رواية أُم سعيد الأحمسية المعاصرة والصحابية والموالية للإمام الصادق عليه السلام، وغيرها:

١- روى ابن قولويه بسناد عن أُم سعيد الأحمسية قالت: «**جئت إلى أبي عبد الله عليه السلام فدخلت، فجاءت الجارية فقالت: قد جئتكِ بالدابة. فقال عليه السلام: يا أُم سعيد،**

(١)وسائل الشيعة؛ ج١٤، ص: ٤٣٥

أي شيء هذه الدابة، أين تبغين، أين تذهبين ؟ قالت: قلت: لأزور قبور الشهداء. فقال: ما أعجبكم يا أهل العراق ! تأتون الشهداء من سفر بعيد وتتركون سيد الشهداء ولا تأتونه ؟ ! قالت: قلت له: مَن سيد الشهداء ؟ فقال: الحسين بن علي عليهما السلام قالت: قلت: إني امرأة. فقال: لا بأس بمن كانت مثلك أن تذهب إليه وتزوره. قلت: أي شيء لنا في زيارته ؟ قال: تعدل حجة وعمرة واعتكاف شهرين في المسجد الحرام وصيامهم»[١].

فان الرواية الشريفة دالة على مشروعية واستحباب الزيارة من قبل النساء لسيد الشهداء عليه السلام ولو كان من سفر بعيد فلا يتم ما ذهب اليه البعض من التفريق بين السفر القريب والبعيد كما اشرنا، وقد افتى بذلك الاعلام منهم، منهم الشيخ الحر العاملى، فقال: (يستحبّ زيارة النساء الأئمّة صلى الله عليهم وسلم ولو من سفر بعيد لما مرّ من العموم ولما يأتي من العموم والخصوص) وغيره من الاعلام.[٢]

فلم يفرق الامام بزيارة المراة من بعيد او قريب وانما جعل المدار على كونها مامونة وموثوقة والا ليذهب معها محرم ولو كانت قريبة دفعا لفسادها او تعرضها لمخاطر، فالمدار لا على طول المسافة بل على المامونية.

فالمناط الذي بنى عليه الامام الحكم بالحث على الزيارة كون المرأة كام سعيد مأمونة لا كون المسافة قريبة او بعيدة، فما قيمة البعيد او القرب وما مدخليته في فساد او صلاح المرأة، فالمرأة المأمونة والصالحة هي صالحة وان سارت الى الحسين من الصين والفاسدة فاسدة وان سارت من اطراف كربلاء.

فمن منع انما عول على مخصصات ذوقية او استحسانية نابعة من موقف عملي لا

---

(١) ابن قولويه، كامل الزيارات: ص ١١٨.

(٢)هداية الأمة إلى أحكام الأئمة ج ـ ٥، ص: ٤٥٦

من مخصص متصل او منفصل لم يذكر في الرواية ولا في خارجها بل ظاهر الرواية والروايات غير ذلك كما عرفت.

٢ـ عن زرارة عن أحدهما[١] عليه السلام أنه قال: «**يا زرارة، ما في الأرض مؤمنة إلا وقد وجب عليها أن تُسعِد فاطمة عليها السلام في زيارة الحسين عليه السلام**»[٢].

فالرواية توجب ـ من باب الولاء ـ ان تزور النساء سيد الشهداء عليه السلام فان ذلك اسعاد لسيدة النساء فاطمة الزهراء عليها السلام، ولم يقيد الامام كون المؤمنة شابة او عجوز، ولم يقيد كون معها محرم مادامت مأمونة والطريق امن، خصوصا وان السفر في تلك الاعصار اما سيرا او ركوبا على الحيوانات، فتطول الأوقات وقد يحصل الاختلاط، ومع ذلك وجه الامام لها عتابا ولكل اهل العراق والعراقيات اذا ما تركوا زيارة الحسين وجاءوا لزيارة الشهداء في المدينة المنورة فحسب.

٣ـ في كتاب فضل زيارة الحسين لمحمد بن علي العلوي، حدثنا محمد بن جعفر بن محمد النحوي، قال: نا محمد بن علي بن شاذان، قال: نا حسن بن محمد بن عبد الواحد، قال: نا عباد بن جعفر، قال: أخبرني محمد بن عبدويه، عن يحيى بن مساور، قال: كان جعفر بن محمد عليهما السلام جالساً فأقبلت امرأة من العرب فقال: «**ما لي لم أركِ منذ أمس ؟ ! قالت: كنت عند قبور الشهداء. قال: تركت سيد الشهداء عندك ! قالت: مَن هو ؟ قال: الحسين عليه السلام. قالت: أزوره ؟ قال: نعم زوريه؛ فإنه أفضل من حجة وحجة حتى**

(١) عندما يقال: عن أحدهما، يُراد به إما الإمام الباقر أو الصادق عليه السلام، وهذا التعبير وارد كثيراً في الكتب الروائية ومستعمل لأغراض يريدها أصحاب الأئمة عليهم السلام.

(٢) النوري، مستدرك الوسائل: ج ١٠، ص ٢٥٩.

عد عشراً. فقلت: فما لمن زاره ماشياً ؟ قال: له بكل خطوة حجة وعمرة»[١].

فإن هذه الروايات وغيرها حثت أُم سعيد الأحمسية[٢] ونساء أُخر على الزيارة وحددت لهن أجر المشي وهو بكل خطوة حجة وعمرة ولم يقيد بالمشي عن قرب بل وعاتبتها على ترك الزيارة بالرغم من انها لوحدها.

الثانية: روايات ممضية لزيارة النساء:

منها:

١ ـ ما رواه صاحب كامل الزيارات بإسناده عَنْ أَبِي يَعْقُوبَ الأَبْزَارِيِّ عَنْ قائد [فَائِدٍ عَنْ عَبْدٍ صَالِحٍ عليه السلام قَالَ **«دَخَلْتُ عَلَيْهِ فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ الْحُسَيْنَ عليه السلام قَدْ زَارَهُ النَّاسُ مَنْ يَعْرِفُ هَذَا الأَمْرَ وَمَنْ يُنْكِرُهُ وَرَكِبَتْ إِلَيْهِ النِّسَاءُ وَوَقَعَ حَالُ الشُّهْرَةِ. وَقَدِ انْقَبَضْتُ مِنْهُ لِمَا رَأَيْتُ مِنَ الشُّهْرَةِ قَالَ فَمَكَثَ مَلِيّاً لَا يُجِيبُنِي ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيَّ فَقَالَ يَا عِرَاقِيُّ إِنْ شَهَرُوا أَنْفُسَهُمْ فَلَا تَشْهَرْ أَنْتَ نَفْسَكَ فَوَ اللهِ مَا أَتَى الْحُسَيْنَ عليه السلام آتٍ عَارِفاً بِحَقِّهِ إِلَّا غَفَرَ اللهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ»**.

تقريب الاستدلال: فان الامام لم يعترض على زيارة النساء بل أمضاها وشمل جميع الزائرين بذلك الثواب رجالا ونساء، غاية الامر ان الامام امره بالابتعاد عن الاشتهار[٣] والوضوح اذا كان يضره مراعاة للوضع الأمني في ذلك الحين كما هو ظاهر

---

(١) العلوي، محمد بن علي، فضل زيارة الحسين: ص٦٢.

(٢) ام سعيد الاحمسية عدّها الشّيخ في رجاله من أصحاب الصّادق عليه السلام وظاهر عدّه ايّاها من غير غمز فى مذهبها كونها اماميّة ويمكن استفادة حسنها بل وثاقتها من رواية (ابن أبي عمير) عنها في كتاب كامل الزيارات وهو لا يروي الا عن ثقة كما هو الصحيح الثابت في محله، وروى عنها أيضاً يونس بن يعقوب وابو داود المسترق وحسين الأحمسى واحمد بن رزق الغمشاني عنها عن الصّادق عليه السلام.

(٣) الشهرة كما نص أئمة اللغة انها وضوح الامر وانتشاره وافتضاحه.

الرواية.

٢ ـ وروى كامل الزيارات أيضا بإسناد عَبْدِ الله بْنِ حَمَّادٍ الْبَصْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله عليه السلام «... **ثُمَّ قَالَ بَلَغَنِي أَنَّ قَوْماً يَأْتُونَهُ مِنْ نَوَاحِي الْكُوفَةِ وَنَاساً [أُنَاساً] مِنْ غَيْرِهِمْ وَنِسَاءً يَنْدُبْنَهُ وَذَلِكَ فِي النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ فَمِنْ بَيْنِ قَارِئٍ يَقْرَأُ وَقَاصٍّ يَقُصُّ وَنَادِبٍ يَنْدُبُ وَقَائِلٍ يَقُولُ الْمَرَاثِيَ فَقُلْتُ نَعَمْ جُعِلْتُ فِدَاكَ قَدْ شَهِدْتُ بَعْضَ مَا تَصِفُ فَقَالَ الْحَمْدُ للهِ الَّذِي جَعَلَ فِي النَّاسِ مَنْ يَفِدُ إِلَيْنَا وَيَمْدَحُنَا وَيَرْثِي لَنَا وَجَعَلَ عَدُوَّنَا مَنْ يَطْعُنُ عَلَيْهِمْ مِنْ قَرَابَتِنَا وَغَيْرِهِمْ يَهُدُّونَهُمْ [يُهَدِّدُونَهُمْ] وَيُقَبِّحُونَ مَا يَصْنَعُونَ**».

فان الرواية واضحة الدلالة على امضاء هذ الفعل من النساء والرجال وهو الندبة[1] والزيارة، وان كل من يطعن بهم سواء كان بعيدا او قريبا فهو مبغوض من ال البيت صلى الله عليه وآله وسلم وعدو من اعدائهم.

الدليل الرابع: سيرة الزهراء

إن السيدة الزهراء ؛ وهي سيدة العفة والحشمة وقدوة النساء جميعاً ولا تضاهيها أي امرأة لا من الاولين ولا من الاخرين ـ خرجت في مواطن عديده ماشية في زمن رسول الله وزمن امير المؤمنين صلوات الله عليهما وعلى الهما.

منها: ما هو واجب كتصديها للخطبة أمام المهاجرين والأنصار لنصرة أمير المؤمنين والدفاع عن حقه عليه السلام بالخلافة وحقها في فدك التي غصبها الظالمون.

---

(١) قال فى تاج العروس من جواهر القاموس فى بيان معنى الندبة؛ ج٢، ص: ٤٢٥ (أَنْ تَذكُرَ النّائحةُ الميِّتَ بأَحسنِ أَوصافِهِ وأَفعالِه. وفي المِصْباح: نَدَبَتِ المرأَةُ الميِّتَ، من باب قَتَلَ وهي نادبةٌ، والجمعُ نَوادِبُ، لأَنّه كالدُّعاءِ؛ فإِنّها تُعدِّد مَحاسِنَهُ، كأَنّه يَسمعُها. قال شيخُنَا: ففيه أَنَّ النُّدْبَةَ خاصَّةٌ بالنِّسَاءِ، وأَنّ إِطلاقها على تَعْدادِ محاسِنِ الميّت).

ومنها: ما هو مستحب كما في خروجها كراراً لزيارة قبر سيدنا حمزة بن عبد المطلب وبعض الشهداء وزيارتها لقبر أبيها الأعظم ﷺ، ولا شك في أن فعلها حجة وسنّة تقتدي بها نساء العالمين.

وفي هذا الصدد نذكر بعض الروايات الدالة على خروجها مشياً:

١ – قال الكليني قدس سره: عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «**عاشت فاطمة عليها السلام بعد رسول الله ﷺ خمسة وسبعين يوماً لم تُرَ كاشرةً ولا ضاحكةً تأتي قبور الشهداء في كل جمعة مرتين الإثنين والخميس، فتقول: ها هنا كان رسول الله ﷺ، وهاهنا كان المشركون**»[1].

ثم قال بعد ذلك قدس سره: «**وفي رواية أبان، عمن أخبره، عن أبي عبد الله عليه السلام أنها كانت تصلي هناك وتدعو حتى ماتت عليها السلام**»[2].

وفي هذا الحديث دلالة واضحة على أنّ خروج النساء لزيارة قبور الموتى لا ينافي العفّة والوقار؛ إذ إن الزهراء ـ وهي المعصومة من كل خطأ ـ خرجت ماشية لزيارة القبور؛ فيكون فعلها حجّة، ولا شك في أن الخروج لزيارة قبر سيد الشهداء لهو أعظم من زيارة قبور المؤمنين؛ فما تفعله المؤمنات السائرات لقبر الحسين إنما هو اقتداء بسيرة ومسيرة الزهراء، كما إنه إسعاد ومواساة لها كما تقدم ذلك.

بالإضافة لروايات أخرى تدل على اتيانها قبر حمزة عمي النبي عليه السلام في حياة رسول الله ﷺ ولم ينهها النبي منها:

(١) الكليني، الكافي: ج ٤، ص٥٦١.

(٢) المصدر السابق.

٢ ـ وروى الشيخ الطوسي في التهذيب عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَسِّنِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُبابٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله عليه السلام قَالَ: «**إِنَّ فَاطِمَةَ عليها السلام كَانَتْ تَأْتِي قُبُورَ الشُّهَدَاءِ فِي كُلِّ غَدَاةِ سَبْتٍ فَتَأْتِي قَبْرَ حَمْزَةَ وَتَتَرَحَّمُ عَلَيْهِ وَتَسْتَغْفِرُ لَهُ**».(١)

٣ ـ وفى الدعائم عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ «**كَانَتْ فَاطِمَةُ عليها السلام تَزُورُ قَبْرَ حَمْزَةَ وَتَقُومُ عَلَيْهِ وَكَانَتْ فِي كُلِّ سَنَةٍ تَأْتِي قُبُورَ الشُّهَدَاءِ مَعَ نِسْوَةٍ مَعَهَا فَيَدْعُونَ وَيَسْتَغْفِرْنَ**»(٢)

وغيرها من الروايات.

الدليل الخامس: قاعدة الشعائر العامة

واضح لدى الجميع أن قاعدة الشعائر العامة تدل على أهمية تعظيم الشعائر الدينية، وأن من مصاديق الشعائر الدينية هو إبراز الشعائر الحسينية. ولا شك في أن المشي للزيارة من أبرز مصاديق تلك الشعائر، وهذا المشي للزيارة غير مختص بالرجال، بل هو شامل للنساء أيضاً كما هو واضح؛ فخروج هذا الجمهور الإيماني ومن كل الطبقات والأصناف والأجناس مظهر عالمي يبرز شعيرة إعلامية واضحة للجميع.

وعليه؛ فلا داعي للتدليل أو إقامة البراهين والشواهد على ذلك، بعد أن أصبح القريب والبعيد على علم واطلاع بهذا الشأن، وبعد أن أفرد العلماء كتباً مختصة بالبحث عن الشعائر الحسينية(٣).

الدليل السادس: ما ورد من الحث على المشي إلى بعض المواطن مع اشتمالها على

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ج١، ص١٨٠.

(٢)دعائم الإسلام؛ ج١، ص: ٢٣٩

(٣) أُنظر: السند، محمد، الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد.

الاختلاط:

وهذا له أمثلة كثيرة:

أولاً: خروج المرأة إلى الحج لوحدها

عقد الحر العاملي في وسائل الشيعة باباً خاصاً لخروج المرأة إلى حج بيت الله، وذكر في عدة روايات، نورد بعضاً منها:

١ـ محمد بن علي بن الحسين، بإسناده عن البزنطي، عن صفوان الجمال قال: «**قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قد عرفتني بعملي، تأتيني المرأة أعرفها بإسلامها وحبها إياكم، وولايتها لكم ليس لها محرم ؟ قال: إذا جاءت المرأة المسلمة فاحملها؛ فإن المؤمن محرم المؤمنة، ثم تلا هذه الآية: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾**»[1].

وروى الشيخ بإسناده عن موسى القاسم، عن عبد الرحمن، عن صفوان بن مهران نحوه[2].

٢ـ محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن هشام بن سالم، عن سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة تريد الحج ليس معها محرم، هل يصلح لها الحج ؟ فقال: «**نعم، إذا كانت مأمونة. ورواه الصدوق بإسناده عن هشام مثله**»[3].

٣ـ محمد بن الحسن، بإسناده عن موسى بن القاسم، عن صفوان، عن معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن المرأة تحج إلى مكة بغير ولي ؟ فقال: «**لا بأس**

---

(١) الصدوق، مَن لا يحضره الفقيه: ج٢، ص٢٦٨.

(٢) الطوسي، التهذيب: ج٥، ص٤٠١.

(٣) الكليني، الكافي: ج٤، ص٢٨٢.

تخرج مع قوم ثقات».

ورواه الصدوق بإسناده عن معاوية بن عمار[1].

٤ ـ وعنه، عن صفوان، عن معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تحج بغير ولي ؟ قال: «**لا بأس، وإن كان لها زوج أو أخ أو ابن أخ فأبوا أن يحجوا بها وليس لهم سعة، فلا ينبغي لها أن تقعد، ولا ينبغي لهم أن يمنعوها...**»[2].

وروى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمار نحوه[3].

٥ ـ وعنه، عن عبد الرحمن، عن مثنى، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المرأة تحج بغير وليها، فقال: «**إن كانت مأمونة تحج مع أخيها المسلم، وغيرها**»[4].

وهذه الروايات تدلل على جواز خروج المرأة من دون اصطحابها لشخص من محارمها، وأنها مأمونة ومصونة ما دامت مع أخيها المؤمن، وبذلك أفتى مشهور الفقهاء أيضاً، وهي عامة تشمل الخروج للطاعات الأُخرى بهذه الحالة؛ إذ ليس فيها ما يُبيّن خصوصية للحج على غيره.

واليك جملة من كلماتهم:

فى شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام؛ ج١، ص: ٢٠٤ (الرابعة لا يشترط

---

(١) الصدوق، مَن لا يحضره الفقيه: ج٢، ص٢٦٨.

(٢) الطوسي، التهذيب: ج٥، ص٤٠١. وأورد ذيله في الحديث ٣ من الباب ٦٠ من هذه الأبواب.

(٣) الكليني، الكافي: ج٤، ص٢٨٢.

(٤) الطوسي، التهذيب: ج٥، ص٤٠١.

وجود المحرم في النساء بل يكفي غلبة ظنها بالسلامة...).

ولم يشترطه في المسالك وعلق على الشرائع قائلا: (المعتبر عدم الخوف على البضع أو العرض بتركه)

وقال فى الجواهر[1] معلقا على الشرائع: بلا خلاف أجده فيه بيننا، لصدق الاستطاعة بعد جواز خروجها مع عدم الخوف نصا وفتوى بدونه،

وقال السيد اليزدي في العروة (مسألة ٨٠): لا يشترط وجود المحرم في حجّ المرأة إذا كانت مأمونة على نفسها وبضعها، كما دلّت عليه جملة من الأخبار، ولا فرق بين كونها ذات بعل أو لا...)[2]

ووافقه كل المحشين تقريبا في الطبعة التي فيها حاشية (٤١) من الاعلام.

ثانياً: تعاليم النبي ﷺ لكيفية مشي النساء

فقد ذكر صاحب الوسائل أيضاً باباً في مشى النساء مع الرجال في الطريق إلى المسجد، تضمن بعضها الكيفية المثلى لمشيها مع الرجال الأجانب، وإليك بعض هذه الروايات:

عن الوليد بن صبيح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قال رسول الله ﷺ: ليس للنساء من سروات الطريق شيء، ولكنها تمشي في جانب الحائط والطريق**»[3].

محمّد بن عليّ بن الحسين قال: ذكر النساء عند أبي الحسن عليه السلام فقال: «**لا ينبغي**

---

(١) جواهر الكلام ج ١٧ ص ٣٣٠.

(٢) العروة الوثقى كتاب الحج مسالة ٨٠.

(٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة: ج٢٠، ص١٨٣.

للمرأة أن تمشي في وسط الطريق، ولكنها تمشي إلى جانب الحائط»[١].

فلم تمنع الروايات النساء من الخروج، ولكن بيّنت أن ليس لهن أن يذهبن في وسط الطريق، بل إن في النص الثاني ورد التعبير بقوله عليه السلام: لا ينبغي. ومعناه أن مشيها في وسط الطريق وإن كان أمراً مرجوحاً وغير محبذ لها إلا أنه جائز، وهذا يدل على جواز خروجهن.

ثالثاً: الخروج لأجل طلب العلم

فقد صرحت الروايات بأهمية طلب العلم وأنه فريضة على كل مسلم ومسلمة[٢]. ولا إشكال في أن طلب العلم في حالاته الغالبة مشتمل على الاختلاط، ولو على مستوى سماع الصوت من قبل الطالبات للأُستاذ أو الخروج لمسافات ذهاباً وإياباً إلى مراكز التعلم.

رابعاً: الخروج لأداء الفرائض والواجبات الكفائية

إن الخروج لممارسة بعض الواجبات الكفائية أو تحصيل مقدماتها ـ كالطب النسوي والتعليم النسوي وتضميد الجرحى في الحروب وغيرها ـ من الأمور المتسالم على ضرورتها وبكثرة كاثرة، وهذه التخصصات لا شك في أهميتها، بل إن بعضها داخل في حفظ النظام العام.

خامساً: ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لا شك في أن وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الوظائف الإلهية

(١) المصدر السابق

(٢) انظر: الكافي، للكليني، الجزء الاول، كتاب فضل العلم

الواجبة على الرجال والنساء، وبمقتضى هذه الوظيفة وما يكتنفها من كلام وأفعال قد يستلزم بعضها الكلام مع الطرف الآخر أو اتخاذ مواقف عملية تجاهه، وهذا قد يستدعي حصول اختلاط بين الجنسين في سبيل تحقيق بعض مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، خصوصاً في الأماكن العامة، كالجامعات والأسواق.

فإذا توفرت شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جاز أن تتصدى المرأة لذلك، خصوصاً في حالات الضرورة والانحصار.

وأبرز مصاديق التصدي لذلك من النساء هو تصدي الزهراء عليها السلام لأداء الأمر بالمعروف والوقوف بوجه مَن غصب الخلافة وخطبت خطبتها الشهيرة بوجه الظالمين.

وما تصدت له الحوراء زينب ؑ في الدفاع عن البيت النبوي أيضاً وعن الثورة الحسينية وحقانيتها، فمارست دوراً مهمة في ثورة الامام الحسين الاصلاحية بل اصبحت الشخصية الثانية في حجم انجاح واستمرار الثورة بعد شخصية قائد الثورة الاول الامام الحسين عليه السلام، وكانت القائدة لما بعد الثورة وسطرت مواقفا قل نظيرها في التاريخ البشري عندما فضحت السلطة الجائرة بخطبة غراء: فقال لها ابن مرجانه: الحَمْدُ الله الَّذِي فَضَحَكُمْ وقَتَلَكُمْ وأَكْذَبَ أُحْدُوثَتَكُمْ. «**قَالَتْ الحَمْدُ للهَّ الَّذِي أَكْرَمَنَا بِمُحَمَّدٍ** صلى الله عليه وآله **وطَهَّرَنَا تَطْهِيراً إِنَّمَا يَفْتَضِحُ الفَاسِقُ ويَكْذِبُ الفَاجِرُ وهُوَ غَيْرُنَا**» فَقَالَ كَيْفَ رَأَيْتِ صُنْعَ الله بِأَهْلِ بَيْتِكِ. «**قَالَتْ مَا رَأَيْتُ إِلَّا جَمِيلًا هَؤُلَاءِ قَوْمٌ كُتِبَ عَلَيْهِمُ القَتْلُ فَبَرَزُوا إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وسَيَجْمَعُ الله بَيْنَكَ وبَيْنَهُمْ فَتُحَاجُّ وتُخَاصَمُ فَانْظُرْ لِمَنِ الفَلْجُ هَبَلَتْكَ أُمُّكَ يَا ابْنَ مَرْجَانَة...**»(١).

وكذلك ما تصدت له العذراء من الدفاع عن نفسها وكرامتها وشرفها عندما

---

(١) مثير الاحزان ص ٩٠.

أقدمت مع روح الله على قومها.

وكذلك ما تصدت له اسية بنت مزاحم للدفاع عن عقيدتها، فاستحقت ان يضرب بها القرآن مثلاً للمجتمع الإيماني برجاله ونسائه، قال تعالى: ﴿**وَضَرَبَ اللهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾(١).

فصبرها كان من جهتين:

الأولى: الصبر على ما تحب: وهو الصبر على ترك الرفاه والنعم المادية والجاه العريض الدنيوي داخل البيت الفرعوني وكونها سيدة مصر الأولى.

الثانية: الصبر على ما تكره: وهو الصبر على العذاب والقتل الذي تعرضت له من قيل الجبروت الفرعوني الذي عذبها أشد التعذيب وربطها على جذوع النخل(٢).

فوظيفة الأمر بالمعرف والنهي عن المنكر لا تكتمل إلا بأن يمارسه كلا الجنسين إما منفرداً أو جماعياً إذا اقتضت الضرورة وتوفرت الموازين، وهذا واضح من الآية الشريفة: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...**﴾(٣).

الدليل السابع: اجماع الفقهاء.

اجمع الفقهاء على الجواز بل الاستحباب لزيارة النساء الا من شذ وقال بالكراهة الا مع مراعاة بعض الشروط فلا كراهة.

---

(١) التحريم: ١١.

(٢) جامع البيان في تفسير القران ج ٢٨ ص ١١٠.

(٣) سورة التوبة – اية ٧١

قال المحقق النجفي في جواهر الكلام عارضا استحباب زيارة مطلق القبور وقبور ال البيت: (استحباب زيارة النساء للقبوركما نص عليه بعضهم خلافا للمصنف في المعتبر، فكرهه لهن، بل ظاهره أو صريحه نسبته ذلك فيه إلى أهل العلم، ولكن علله بمنافاته للستر والصيانة، وهو يومي إلى أن كراهته لأمر خارج عنه، وهو حسن مع استلزامه ذلك، وكذا استلزام الجزع وعدم الصبر لقضاء الله، بل ربما يصل إلى حد الحرمة، وأما بدون ذلك فالظاهر الاستحباب للعموم وخصوص بعض الأخبار ومن العجيب دعواه الكراهة حتى بالنسبة إلى زيارة الأئمة ﷺ مع كثرة العمومات الدالة على رجحانها المنجبرة بعمل الأصحاب وغير ذلك، فتأمل جيدا).(١)

فهو قد اعترض واستنكر على صاحب المعتبر تعميمه الكراهة لزيارة مراقد ال البيت من قبل النساء لانه منافي للستر، فلو سلمنا قبوله في زيارة القبور فلا نسلم ذلك في زيارة ال البيت فانها مستحبة مطلقا الا مع خوف ارتكاب الحرام او معرضية الحرمة.

الى غير ذلك من الوجوه التي تصلح للاستدلال ورد المنع.

أدلة المانعين لخروج النساء مشياً للزيارة:

إن ما يمكن أن يُستَدل به على مانعية زيارة النساء مشياً إلى كربلاء المقدسة هو مجموعة من الأدلة التي يظهر منها ـ بواسطة عمومها ـ أنها تمنع النساء من الخروج، وسوف نستعرضها على التوالي، مع ذكر الردود الواردة أو ما يمكن الرد به عليها:

الدليل الأول: ممنوعية خروج النساء مطلقاً

ذكرنا في حديث متقدم ـ وبشكل مختصر في مقام ذكر الآيات القرآنية ـ أن هناك آية

(١) جواهر الكلام شرح شرائع الإسلام؛ ج٤، ص: ٣٢١

يظهر منها نهي النساء عن الخروج من بيوتهن بصورة مطلقة، وهذه الآية هي قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾[١].

لو قلنا بمانعية خروج النساء مطلقاً فإن هذا الحكم الكلي سيشمل أيضاً منع خروجهن مشياً إلى كربلاء، خصوصاً إذا كان خروجهن طويل الأمد نسبياً، كما هو حاصل لبعض السائرات، فهل يمكن إثبات دلاتها على المطلوب أو لا ؟

تقريب الاستدلال:

إن الآية تأمر المرأة ـ من خلال فعل الأمر الذي في صدر الآية ـ بأن تقر في بيتها، بمعنى أنها لا تخرج منه مطلقاً، من جهة وتنهى عن تبرج الجاهلية الأُولى؛ فيكون خروجها مشياً إلى الزيارة منافياً للآية الشريفة المانعة من الخروج.

مناقشة الدليل الأول:

لو أخذنا بظاهر الآية المباركة ـ ومن دون النظر إلى مناسباتها وأسباب وشأن نزولها ـ لكان الكلام فيها تاماً، إلا أنه لا يمكن الأخذ به لجهات ثلاثة:

الجهة الأولى: من خلال السياق الذي يكتنف الآية المباركة يتبين لنا أن المخاطب بها ـ صريحاً ـ هو نساء النبي، وأن هذا الحكم مختص بهن دون غيرهن، أو لا أقل يحتمل ظهورها بذلك، وهذا الاحتمال ـ الظاهر بظهور جلي جداً ـ مبطل للاستدلال بها على مانعية خروج باقي النساء.

وتوجد قرينتان على ذلك:

الأُولى: وهي قرينة داخلية؛ فإن الآية التي قبلها ظاهرة بأن الخطاب لنساء النبي

(١) سورة الاحزاب –اية ٣٣

لخصوصية فيهن؛ وأنهن لسن كباقي النساء من حيث بعض الأحكام، ومنها منعهن عن الخروج ومضاعفة العذاب على مخالفة الله ورسوله، حيث قالت: ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً*وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الجَاهِلِيَّةِ الأُولَى**﴾(١).

فصريح الآية يُبين لنا أن نساء النبي لسن كبقية النساء، بل لهن خصوصيات ميزتهن عن غيرهن؛ وبطبيعة الحال تكون لهن أحكام خاصة بهن.

الثاني: وضوح خروج النساء مطلقاً بمرأى ومسمع من النبي والأئمة، ومن دون أن يمنع النبي أو يردع عن ذلك، فلو كانت الآية شاملة لمطلق النساء لبان المنع واتضح في عصر النبي والأئمة وسائر العصور الأُخرى، وحيث لا يوجد منع من قبلهم فهناك إقرار بذلك.

بل إن هناك تسالماً ووضوحاً بعدم المانعية، ولم يخالف أحد في جواز خروج المرأة تمسكاً بالآية.

وقد مر في الدليل السادس المتقدم موارد لخروج المراة منصوص عليها في الروايات.

الجهة الثانية: لو سلمنا شمول الآية لمطلق النساء، فهي في صدد المنع من خروج خاص للمرأة، وهو الخروج الذي يشاكل خروج المتبرجات بتبرج الجاهلية الأُولى، لا عن مطلق الخروج حتى لو كان خروج طاعة أو إباحة؛ لوضوح جواز الخروج شرعاً للحج وغيره من الطاعات؛ وللعرف المتشرعي القائم على ذلك.

---

(١) الأحزاب: آية ٣٢-٣٣.

الجهة الثالثة: لو تنازلنا عما تقدم في الجهتين السابقتين فلا أقل من القول: بأن الآية مخصصة أو مقيدة بأدلة خروج المرأة للواجبات والمستحبات كالحج الواجب والعمرة المفردة والطاعات، بل ومطلق ما كان راجحاً، كالكسب الحلال والتعلم والتعليم، ولا شك في أن الخروج للزيارة من أهم الطاعات والشعائر.

وعليه؛ فلا مانع من خروج المرأة من بيتها إذا كانت غير متبرجة، وكان خروجها بإذن زوجها إن كان لها زوج، ولم نجد ممانع من ذلك بين الأعلام فيما لو كان خروجها طبقاً للموازين الشرعية: غير متبرجة، وغير متهتكة، وكانت مأمونة على نفسها.

وعليه؛ فلا بأس بتصدي المرأة للشؤون الإدارية والتربوية والطبية بقيود وشروط ذكرها الفقهاء في محلها، بل إن بعضها داخل في عمومات وإطلاقات أدلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما في قوله تعالى: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...**﴾(١).

الدليل الثاني: المنع من الاختلاط

إن بعضاً من الأُمور التي دفعت بالمانعين من خروج النساء مشياً لزيارة سيد الشهداء هو ما يذكر من اختلاط مع الرجال، وبما أن الاختلاط ممنوع شرعاً ـ وقد يوجب سلب الطاعة من عنوانها ـ فلا بد من الوقوف أمام حصول عمل كهذا.

تقريب الاستدلال:

لقد ورد الدليل على مانعية مطلق الاختلاط في جملة من الأخبار، ومنها خبر غياث

---

(١) التوبة: آية٧١.

بن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قال أمير المؤمنين عليه السلام: يا أهل العراق، نُبِّئت أنّ نساءكم يُدافعن الرجال في الطريق، أما تستحون ؟ !**». وبطريق آخر زاد: «**لعن الله من لا يغار**». وفي رواية أُخرى عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «**أما تستحيون ولا تغارون على نسائكم يخرجن إلى الأسواق، ويزاحمن العلوج**(١) **؟ !**»(٢).

و يؤيد المنع ـ ما يظهر منه المنع عن حضور النساء صلاتي الجمعة والعيدين ـ ما رواه محمّد بن شريح، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن خروج النساء في العيدين ؟ فقال عليه السلام: «**لا، إلّا العجوز عليها منقلاها**»(٣) يعني الخفّين.

وموثّق يونس بن يعقوب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن خروج النساء في العيدين والجمعة ؟ فقال عليه السلام: «**لا، إلّا امرأة مسنّة**»(٤).

مناقشة الدليل الثاني:

ويرد على هذا الدليل أُمور عدة:

أولاً: إن الأدلة المذكورة في البين ظاهرة في الكراهة لا في التحريم؛ ولا أقل من كون إعراض المشهور عن العمل بمضمونها صارفاً لها من الظهور التحريمي إلى الكراهتي.

ثانياً: إن الاختلاط الممنوع هو الاختلاط بكيفية خاصة لا مطلق الاختلاط، أي: لا بدّ من تفسير الاختلاط المذكور بالتداكّ والتدافع بين الجنسين الملازم

---

(١) يستخدم لفظ العلج في لغة العرب عموماً للدلالة على الغلظة والجفاء.

(٢) الكليني، الكافي: ج٥، ص٥٣٧.

(٣) العاملي، وسائل الشيعة: ج٢٠، ص٢٣٨.

(٤) الطوسي، التهذيب: ج٧، ص٤٨٥.

للالتصاق ولو من وراء الثياب؛ وهذا ظاهر من التعبير بالمدافعة والمزاحمة الواردين في الروايات، فلو خلت التجمّعات المذكورة من هذه الحالة لسعة الطرق عمّا كانت عليه سابقاً، وتعدّد مسالك الدخول إلى الصالات ومسارات الحركة، والتجمّع في التظاهرات والاعتراضات لم يكره الحضور المذكور، بل ربّما استحبّ إن فرض وجود غرض راجح أو واجب في ذلك، كما في مثل الاجتماع في مناسك الحجّ من سعي وطواف ووقوف بعرفة ورمي جمرات وغير ذلك.

ثالثاً: من المحتمل جداً أن يراد بالاختلاط معنى آخر، وهو المعاشرة والخلطة للرجال، كما يحصل في المدارس والدوائر الحكوميّة وغيرها بحيث تحصل مخالطة وعلاقة حميمة بين الجنسين، ولعل مَن أفتى بمنع هكذا اختلاط قد حمل الأدلة على الاختلاط الحميمي.

وهذا ما يظهر من بعض الأساطين المعاصرين:

١ـ السيد أبو القاسم الخوئي

ذكر السيد الخوئي في جوابه على استفتاء موجّه إليه حول جواز العمل للمرأة ـ طبيبة أو ممرّضة ـ مع استلزام ذلك للاختلاط بالرجال في أيّام الدراسة أو العمل قال: «**لا يجوز إلّا مع الضرورة المبيحة للمحرّمات**»[1].

وفي استفتاء آخر ـ عن اختلاط الصبيان والبنات في المدارس الحكوميّة التي يتعلّم فيها العلوم الدينيّة ـ أجاب: «**لا يجوز اختلاط الجنسين مع كونهم في سنّ المراهقة**»[2].

٢ـ السيد روح الله الخميني

(١) الخوئي، صراط النجاة: ج١، ص٣٣١.

(٢) المصدر السابق.

وممن أفتى بذلك أيضاً هو السيد الخميني ﭬ، ففي إجابة عن سؤال حول عمل المرأة في المؤسسات قال: «لا بأس بالعمل للمرأة مع رعايتها للتكاليف الشرعيّة الثابتة في حقّها، ومنها تجنّب الاختلاط الكثير بالأجنبي»(١).

وعلى هذا الأساس؛ تحمل الروايات الناهية عن الاختلاط على الكراهة ما لم تكتنفه بعض المحرمات أو يكون سبباً لخوف الوقوع في الحرام.

ومن بين هذه الروايات الرواية المشهورة عن فاطمة الزهراء ؑ للنبي ﷺ: «**خير للنساء أن لا يرين الرجال، ولا يراهنّ الرجال**»، فقال ﷺ: «**فاطمة منّي**».

وما ورد من قول أمير المؤمنين ؑ في رسالته إلى الحسن ؑ: «... **فإن استطعت أن لا يعرفن غيرك من الرجال فافعل**»(٢).

فإن هذه الروايات لا تدلّ على أكثر من الكراهة؛ ولربما يكون هذا المعنى هو الذي جعل بعض الفقهاء يفتي ـ وهو الصحيح ـ بالجواز مع الوثوق بعدم الوقوع في المفاسد الدينيّة والأخلاقيّة.

وقال السيد الگلبايگاني في جواب استفتاء عن الدراسة في الجامعات المختلطة: «**نظام التعليم المختلط ليس إسلاميّاً، وأضراره الاجتماعيّة والأخلاقيّة وخيمة... لكن يجوز لمن يثق من نفسه عدم تأثير ذلك على تديّنه مشروطاً بصيانة نفسه عن الوقوع في المحرّمات الملازمة لهذا الاختلاط غير المشروع**». وهو تام وصناعي جداً.

وعليه؛ فلا مانع من الاختلاط الحاصل في أثناء المشي أو الزيارة قرب المرقد الشريف، ما لم يكتنفه النظر المحرم أو المماسة، أو الكلام الممنوع أو خوف الوقوع في

---

(١) الخميني، استفتاءات: ج٣، ص٣٥٨ (بالفارسيّة).

(٢) الكليني، الكافي: ج٥، ص٣٣٧.

الحرام.

وعلى فرض وجود بعض الأفعال الصادرة من بعض السائرين والسائرات ـ التي ربما تكون خاطئة بنظر بعضهم او هي خاطئة فعلا ـ فهو أيضاً لا تمنع من حقانية الطاعة ولا تصيّرها ممنوعة كما توهموه، ويمكن أن يستدل لذلك بقاعدة مقتبسة من الروايات والتي مفادها: **(لا يترك الحق إذا شابه منكر)**.

ثم من يقول بمطلق المنع فعليه ان يمنع الاختلاط في كل مرافق الحياة الذي اصبح ضرورة لا بد منها.

فائدتان: قاعدة فقهية وفائدة رجالية.

١ـ قاعدة فقهية:

تأسيس قاعدة فقهية في المقام: (لا يترك الحق إذا شابه منكر).

مفاد القاعدة:

إن المراد من القاعدة المذكورة في باب الطاعات: **(لا يترك الحق لشوبه بالباطل)** هو أن وجود بعض الممارسات السلبية في التجمعات العامة التي فيها طاعة ـ كالحج والعمرة، وصلاة الجماعة أو الجمعة، والأعياد والاحتفالات بالمولد النبوي، أو الزيارات للأئمة الأطهار أو المشي خلف الجنائز او غيرها ـ لا يعني ترك تلك التجمعات من راس، والحكم بحرمة الذهاب أو الحضور عندها، وإلى هذه القاعدة يُشير الحديث الشريف التام سنداً ودلالة.

مدرك القاعدة:

ما رواه الكليني في الكافي بسند صحيح: «**عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن**

محبوب، عن علي بن رئاب، عن زرارة قال: حضر أبو جعفر عليه السلام جنازة رجل من قريش وأنا معه، وكان فيها عطاء، فصرخت صارخة، فقال عطاء: لتسكتن أو لنرجعن. قال: فلم تسكت، فرجع عطاء، قال: فقلت لأبي جعفر عليه السلام: إن عطاء قد رجع. قال: ولم ؟ قلت: صرخت هذه الصارخة، فقال لها: لتسكتن أو لنرجعن. فلم تسكت فرجع، فقال: امض بنا؛ فلو أنا إذا رأينا شيئاً من الباطل مع الحق تركنا له الحق لم نقض حق مسلم ! قال: فلما صلى على الجنازة قال وليها لأبي جعفر عليه السلام: ارجع مأجوراً رحمك الله؛ فإنك لا تقوى على المشي. فأبى أن يرجع»(1).

تقريب الاستدلال:

فالملاحظ من هذه الرواية ـ الصحيحة ـ هو أن الإمام استمر على ما هو عليه بالرغم من أن المشي خلف الجنازة من الأُمور المستحبة، وليس من الواجبة، فلم يتركه لوجود صرخات وأصوات النساء اللاتي يشيعن معهم، مع أن هذه الصرخات كان فيها نحو من الباطل على مستوى الحرمة أو الكراهة بالنسبة للصارخة، بل أكد ذلك صراحةً بقوله: «**فلو أنا إذا رأينا شيئاً من الباطل مع الحق تركنا له الحق لم نقض حق مسلم**»، فوجود هذه الممارسة المحرمة أو المكروهة بالنسبة إلى المرأة الصارخة لا يبرر ترك الطاعات المستحبة فضلاً عن الواجبة، وهذه القاعدة تصح أن تكون دليلاً عاماً يتمسك به في كل الطاعات التي قد يشوبها باطل من بعض الممارسين لتلك الطاعات، كوجود اختلاط أو كلام باطل أو نظر محرم من بعض الحاضرين للآخرين، ولكن هذا الباطل ليس معناه أن تحرم وتمنع هذه المستحبات بالجملة على النساء.

---

(١) الكليني، الكافي: ج٣، ص١٧٢.

بعض تطبيقاتها:

ومن أبرز الطقوس التي طبق الفقهاء هذه القاعدة فيها هو الحج، كمثال للواجب الذي يشوبه بعض التصرفات من بعض من حضر الحج، وكذلك العمرة الواجبة والمستحبة، وحضور الجمعة والجماعة، والمشي خلف الجنائز ودفن الأموات، وهكذا من الموارد المشابهة، وهو منطبق أيضاً على الحضور الهائل من كل فج عميق في زيارة العتبات المقدسة، سواء كان حال المشي إليها أو حال التواجد قربها كمثال للطاعة المستحبة.

ومن هذه القاعدة يتضح عدم مانعية بعض الممارسات الخاطئة التي تصدر من بعض الذاهبين مشياً إلى أبي عبد الله الحسين عليه السلام عن خروج النساء، وتصبح دليلا ثامنا يضاف الى ادلة الجواز الماضية.

٢ ـ فائدة رجالية:

في توثيق إبراهيم بن هاشم:

لا اشكال في اعتبار الرواية الماضية الا انها صحيحة بناء على توثيق إبراهيم بن هاشم او انها حسنة بناء على مدحه لا توثيقه.

والصحيح انه ثقه وفاقا لجملة من الاعلام فنحكم بصحة الرواية.

ادلة توثيقه:

ويمكن الاستدلال على توثيقه بعدة امارات منها:

فانه لم يرد فيه توثيق خاص في كتب الرجاليين، وانما ورد مدحه فقط، فمقتضى ذلك تكون رواياته حسنة لا صحيحة كما هو الميزان في علم الرجال.

ولكن الصحيح القول بوثاقته لعدة قرائن نذكرها اجمالا، منها:

١ـ توثيق ابن طاووس له في كتابه (فلاح السائل) فقد أدعى الاتفاق على وثاقته(١) وهذا يستكشف منه أن القدماء من الأصحاب وثقوه ولكن لم يصل إلينا توثيقه.

ولكن الكلام في نفس حجية توثيق ابن طاووس، لانه من العلماء المتأخرين، والحال ان المناط في التوثيق الصادر من اصحابنا القدماء.

ولكن يجاب: اننا وان لم نقبل توثيق ابن طاووس له باعتباره من المتأخرين، الا اننا نقبل نقله الاتفاق على توثيقه وهذا يكفي في اثبات التوثيق، ففرق بين التوثيق وبين نقل التوثيق، فلاحظ.

٢ـ أن أبنه (علي) يروي عنه في تفسيره، بل أكثر الروايات عن أبيه، فيكون الاب ثقة لان الابن لا يروي في تفسيره الا عن ثقة كما ذكرنا في الرواية الاولى.

٣ـ قول النجاشي: (ابو اسحاق القمي له كتب، أول من نشر حديث الكوفيين بقم)(٢) والحال أن القميين يتشددون في الرواة وهذا كاشف أنه ثقة وإلّا لم يقبلوا رواياته.

٤ـ انه وقع في أسانيد نوادر الحكمة(٣) ولم يستثنيه ابن الوليد، فيكون ثقة بناء على كبرى توثيق رجال نوادر الحكمة كما حقق في محله من تنقيح رجال الوسائل.

٥ـ انه وقع في أسانيد كتاب (كامل الزيارات)(٤) بناءً على صحة الكبرى القائلة (أن كل رجال أسانيده ثقات)، كما حقق في محله من كتابي تنقيح رجال الوسائل.

الدليل الثالث: الضرر على الزوج أو الأطفال بخروجها

---

(١) فلاح السائل، السيد ابن طاووس: ص ١٥٨، الفصل التاسع عشر

(٢) رجال النجاشي، النجاشي: ص ١٦/ ١٨

(٣) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي: ج ١ ص ٢٧،ح ٨

(٤)كامل الزيارات، جعفر بن محمد بن قولويه: ص ١٣٦، ب١٨، ح٧

من الأمور التي يظهر منها منافاة المشي إلى زيارة أبي عبد الله عليه السلام هو وجود الضرر الذي يتسبب على الزوج والأطفال بخروج النساء مشياً، خصوصاً إذا كان من مكان بعيد.

مناقشة الدليل الثالث:

ويرد على هذا الدليل:

١ ـ ليس الضرر بإطلاقه محرماً، وإنما يحرم منه الضرر الشديد أو الإضرار الشديد بالغير.

٢ـ إن المتتبع للروايات الواردة في خصوص زيارة الإمام الحسين عليه السلام يرى أن عنوان الضرر قد أُخذ في بعضها؛ مما ينتج لنا بأن الضرر الذي يترتب على الأهل أو الأطفال لا يمنع من الاستحباب؛ لأنه نوع إيثار للمصلحة العامة وتقديمها على المصالح الخاصة؛ لذا وردت الإشادة والمدح للذين آثروا الالتزام بهذه الشعيرة على مصلحة أبنائهم وأزواجهم؛ ففي الرواية التي رواها سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن وهب قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وهو في مصلاه، فجلست حتى قضى صلاته، فسمعته وهو يناجي ربه ويقول: «... **واخلف على أهاليهم وأولادهم الذين خلفوا بأحسن الخلف، واصْحَبْهُم واكْفِهم شر كل جبار عنيد، وكل ضعيف من خلقك أو شديد، وشر شياطين الإنس والجن، وأعطهم أفضل ما أملوا منك في غربتهم عن أوطانهم، وما آثرونا على أبنائهم وأهاليهم وقراباتهم...**»(١).

كما أن هناك عشرات الروايات التي تُبيّن اكتناف بعض الشعائر بالضرر وبقاء الاستحباب ومضاعفة الأجر، كما في الروايات الدالة على استحباب المشي حال الخوف

---

(١) الصدوق، ثواب الأعمال: ص٩٤ ـ٩٦.

من الظالم، أو الروايات الدالة على استحباب المشي في الحر أو البرد وغيرها من موارد الضرر.

٣ ـ إن كثيراً من روايات المشي فيها ظهور يشير إلى أن الذهاب إلى الزيارة مشياً خارج ـ موضوعاً أو حكماً ـ من أدلة الضرر، أو ملاحظ فيها الضرر المناسب لهذه العبادة لا مطلق الضرر، على غرار الخروج إلى الجهاد أو الحج؛ لأنه أُخذ في نفسيهما عنوان الضرر، أو لا أقل أُخذ فيهما الضرر المناسب لهما.

٤ ـ إن المصالح المترتبة على خروج النساء وإبراز هذه الشعيرة أهم من الضرر العادي الذي يقع على الأطفال والزوج.

نعم؛ لو كان الضرر شديداً أو يؤدي إلى الوقوع بالمحرم أو تضييع الحقوق الواجبة فهو مانع من استحباب الزيارة.

كما ان الزوج يمكنه ان يرفع الضرر من خلال نهيها عن الذهاب.

تتمة:

إن تعظيم الشعائر أهم من بعض الإشكالات أو الأخطاء الشخصية أو الضرر الشخصي، فإن الحث الوارد على إحياء الشعائر وبالخصوص شعيرة المشي رغم وجود إمكانية الاختلاط وما يكتنفه من سلبيات يفترضها المانع من المشي ـ كما هو الحالة الطبيعية لكل اختلاط ـ يشعر بأن الشعائر أهم ملاكاً من الضرر الشخصي أو حصول بعض السلبيات التي هي حالة طبيعية لكل اختلاط، وهذا لا يعني أن نحكم بمبررية هكذا سلبيات أو محرمات، بل هي باقية على حرمتها، وإن مرتكبها ربما يكون قد تحمل وزراً آخر غير وزر المخالفة في بقية الأوقات، ولكن هذا لا يبرر منع هكذا طاعات ذات ملاكات عالية وفوائد معنوية عظيمة بما كسبت أيدي

البعض من المخالفات المزعومة، ولعمري ان فوائد الزيارة والمشي لها لهي من اعظم النعم على المؤمنين والمؤمنات اجرا واصلاحا وتوفيقا وطاعة وموالاة لإل محمد صلوات الله عليهم اجمعين، وهي من اعظم سبل التربية والتمهيد لظهور صاحب الامر كما بينت في بحث مستقل[1] بل هي من اعظم سبل الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي والتربوي والثقافي والسياسي كما فصلت ذلك في بحث مستقل لم ير النور بعد.

النتيجة:

النتيجة هو الحكم باستحباب مشي النساء إلى كربلاء المقدسة وباقي المراقد المطهرة، وترتب الأجر والثواب على هذا المشي، وأنه كمشي الرجال إستحبابا واجرا ومشروعية، سواء كان من مكان قريب او من بعيد ـ كما هو صريح الروايات ـ وسواء كانت الذاهبة شابة او كبيرة في السن تمسكا باطلاق الروايات العامة والروايات الخاصة والسيرة الجارية واجماع الفقهاء.

نعم، يشترط أن يكون ذلك الخروج طبقاً للموازين الشرعية ومراعياً للحجاب والستر التام، والابتعاد عن الاختلاط إذا اكتنفته بعض المحرمات، وأخذ إذن الزوج بالنسبة للمتزوجات، وعدم الخروج في حال تحقق أذى أو حصول نهي الوالدين بالنسبة لغير المتزوجات.

والأفضل إن لم يكن واجباً أحيانا مراعاة المرأة للآداب العامة التي تحفظ حشمتها أكثر، كالابتعاد عن الرجال لمسافة، ولبس النقاب ـ مثلاً ـ وعدم التكلم بصوت عال، والمحافظة على الوقار والسكينة والمشي بهدوء وتجنب مواطن الشبهات، وان تسعى

(١) دور زيارة الأربعين في صناعة الشخصية المهدوية مجلة الموعود العدد ٤.

المؤمنات جاهدات في اسعاد السيدة الزهراء ـ كما عبرت الرواية ـ بزيارة الحسين عليه السلام وهي بتمام وقارها وعفتها والتزامها وان لا تغضب الزهراء وتحزنها بفعل ما يشين او يذهب بكرامتها وسمعتها او ما يعطي مبررا لنيل الاعداء من تلك الشعيرة المقدسة او لقيام البعض من التشكيك فيها او الطعن وبذلك يحققن بعض مراتب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقى الله المؤمنات من مصائد شياطين الجن والانس، ودفع شبهات المشككين والمانعين من صلة ال البيت صلى الله عليه وسلم وخصوصا الامام الحسين عليه السلام، هدانا الله لحب الحسين ولزيارته ورزقنا شفاعته... والحمد لله أولا واخرا.

الرسالة الرابعة :

مشروعية توسعة مراقد اهل البيت عليهم السلام مكانيا.

توسعة المراقد المقدسة مكانيا : (دراسة فقهية معاصرة) :

مقدمة :

من الموضوعات التي تصب في مباحث الفقه المعاصر والتي أصبحت مثاراً للخلاف على المستوى التنظيري بل والعملي ، مسالة توسعة مراقد أئمة أهل البيت " من الجهة الجغرافية فيما اذا توقف توسيعها على هدم الأملاك الخاصة المجاورة لها ، كما حصل من توسعة كبيرة في مكة المكرمة والمسجد النبوي المعظم لمرات عديدة وفي ازمنة مختلفة .

وكما حصل أيضا من توسعة كبيرة في مرقد الإمام الهمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في مدينة مشهد المشرفة .

وكما يحصل الان في بعض العتبات المقدسة كالعتبة العلوية والحسينية والعباسية وغيرها من المراقد .

وبما أن هذه التوسعة المكانية قد تتصادم مع الملكيات الخاصة المحيطة بالأضرحة المقدسة ، إذ إن الأضرحة المطهرة ـ عادة ما تكون ـ محاطة بأملاك شخصية كالأسواق والفنادق والبيوت من كل جوانبها وجهاتها، بل لعل بعض تلك البنايات المحيطة بها يعلو بناؤها على بناء الأضرحة ويحجب البشر عن النظر إلى قبة المرقد

الشريف في بعض الأماكن المقدسة كما حو حاصل في مرقد مولى الموحدين علي عليه السلام
.

وفي الوقت المعاصر أثيرت هذه المسالة حول التوسعة التي يقوم بها القائمون على العتبات المقدسة كالعتبة العلوية الطاهرة من بناء الصحن الفاطمي المقدس والعتبتين الحسينية والعباسية المطهرتين كبناء صحن العقيلة زينب عليها السلام، اذ لاحظوا ضرورة تلك التوسعة بعد التوسع العمراني والانفتاح الاقتصادي والجماهيري من جهة ، وانفتاح العراق على العالم الشيعي والإسلامي من جهة أُخرى ، وتزايد أعداد الموالين لأهل البيت في بقاع المعمورة من جهة ثالثة .

فأصبح التوسيع المكاني لأضرحة المعصومين وخصوصاً مرقد الإمام الحسين عليه السلام ضرورة يفرضها الواقع ومطلباً إيمانياً ينادي به كل العقلاء من الموالين بعد تزايد الاعداد في الزيارات المخصوصة الى عشرات الملايين كما هو حاصل في زيارة الأربعين وغيرها .

مبررات الخوض في بحث التوسعة:

والذي دعاني إلى الكتابة بهذا الموضوع هو انني لم ار بحثا مستقلا في ذلك بل ولا تنظيراً فتوائياً فضلا عن بحثا استدلاليا بالرغم من ابتلائية المسالة وجدليتها ومعاصرتها، مما استدعى ان نكتب في هذا الموضوع ما تيسر منه؛ عسى أن يكون باكورة تولد بحوثا اخرى في هذا المجال من الاخوة المتخصصين بالتنظير الفقهي ، دفعا لما قد يثار من اشكالات حول التوسيع وليزداد الذين امنوا ايمانا في التوسعة وليشحذوا الهمم في ذلك بعد أن استوسقت الامور واصبحت العتبات بيد يؤمل منهم رفع البيوت التي أذن الله أن ترفع ويعظم شأنها مادياً ومعنوياً.

ضرورة إبراز دليل التوسعة :

بما أن التوسعة التي نتحدث عنها إنما تكون على حساب الأملاك الشخصية المجاورة للأضرحة المطهرة ـ والاصل عدم جواز التصرف في ملك الغير ـ فيستدعي منا إبراز الأدلة والوجوه الفنية وبيان التكييف الفقهي لهذه المسالة؛ حلاً لإشكالية التصرف بالأملاك الشخصية المحيطة بالمراقد على حساب التوسع في العمران والخدمات العامة للمراقد المقدسة اعلى الله شأنها .

نسأل الله ان ترفع تلك البيوت التي امر الله ان ترفع ماديا ومعنويا وتعظم بما يناسبها والحمد لله أولا واخرا .

مجمل البحث : الأدلة والمؤيدات لجواز التوسعة:

هناك مجموعة من الأدلة يمكن الاستعانة بها على إثبات ما نروم تحقيقه في هذا البحث، وسوف نفهرسها على نحو التتابع ثم نفصل الكلام في ذلك، وقبل ان نعرضها لابد ان نقف على حكم التصرف في ملك الغير بلا اذنه .

الأصل الاولي في المقام :

لا يخفى ان الأصل الاولي عدم جواز التصرف بملك الغير باي نحو من التصرف بيعا او اجارة او اعارة بناء او هدما دخولا او مكوثا ... الخ الا بأذن خاص من صاحب الملك او من اذن له بذلك او بالفحوى .

وقد دلت النصوص الشرعية واطلاقاتها وعموماتها وعاضدت ذلك الأصل الأولي منها :

١ ـ الاستثناء في قوله تعالى : (**لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ**) . (١)

فإن مدلول الآية أن مال الغير لا يحل لآخر إلّا بسبب من التجارة أو غيرها من التراضي.

٢ ـ الحديث المشهور : «لا يحل مال امرء مسلم إلّا بطيبة نفسه» (٢)

٣ ـ الحديث المشهور : «الناس مسلّطون على أموالهم» (٣)

---

(١)

(٢)

(٣)

والحديثان مشهوران فلا نبحث عن سندهما .

والدالة على المنع من التصرف بأملاك الغير الا بطيب نفس منه او بمجوز شرعي .

٤ ـ موثق أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِّ ص سِبَابُ الْمُؤْمِنِ فُسُوقٌ وقِتَالُهُ كُفْرٌ وأَكْلُ لَحْمِهِ مَعْصِيَةٌ وحُرْمَةُ مَالِهِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ.

فانه لا اشكال فى حرمة دم المومن .

وغيرها من الأدلة.

مجمل الأدلة في المقام هي:

هذه الأدلة التي نسوقها على خلاف القاعدة الأولية فهي اما مخصصة او مقيدة لادلة المنع او حاكمة بالعنوان الثانوي ، فاذا تم احدها في المقام فهو المطلوب .

١ـ الروايات الدالة على: أن الأرض ملك للإمام عليه السلام .

٢ـ الروايات القائلة: إن الإمام اشترى مساحة من أرض كربلاء او من النجف.

٣ـ ما دل على أن أرض العراق كأرض النجف وكربلاء والكاظمية وسامراء مفتوحة عنوة فلا تملك بالملكية الخاصة .

٤ـ تعميم الروايات الخاصة التي حكمت بتوسعة مكة المعظمة إلى توسعة حرم العتبات المقدسة من خلال تسرية الحكم .

٥ـ الروايات المحددة لحرم الإمام الحسين او غيره والدالة على سعت ذلك الحرم .

٦ـ قاعدة تقديم المصالح العامة على الخاصة.

٧ـ ما يستفاد من قاعدة أداء حقوق أهل البيت ".

٨ـ حاكمية العناوين الثانوية على الأولية.

٩ـ الاستفادة من أدلة ولاية الفقيه وصلاحياته ومراعاة الأهمية في باب التزاحم.

تقييم الأدلة :

هذه تسعة ألادلة والمؤيدات الدالة على جواز توسعة الحرم المقدس لإل البيت صلوات الله عليهم اجمعين على حساب الأملاك الخاصة المجاورة لمراقدهم ، ولا يخفى أن بعضها لا يصل إلى مرحلة الدليلية بمعناها الفني والدقي، وانما هي بمثابة المؤيدات أو أنها تصلح كحجج وقرائن انضمامية تجعل من الفقيه يطمأن إلى الحكم بجواز التوسعة ، إلا أن بعضها صالح للاستدلال مستقلاً، ومن دون الحاجة إلى أي شيء آخر، خصوصاً الأدلة الثلاثة الأولى.

كما ان بعضها خاص ببعض المراقد والأراضي كارض النجف او كربلاء او العراق فلا يوسع الحكم الى باقي المراقد الا بمؤنة زائدة .

والغرض من ذكرها جميعاً ـ مع تأملنا في بعضها من حيث صلاحية الاستدلال ـ إنما هو من باب ذكر كل ما يصلح أن يكون دليلاً أو مؤيداً لهذا الحكم؛ كون المسألة مستحدثة ولم تطرح من قبل ، وإلا فإن في ذكر بعضها كفاية في إثبات الحكم كما سيتضح من طيات البحث .

عرض البحث :

البيان التفصيلي للأدلة والمؤيدات :

الدليل الأول: أن الأرض ملك للإمام عليه السلام

ورد في جملة من الروايات الكثيرة التي تفوق حد الاستفاضة سندا والتامة دلالة أن الأرض ملك للإمام عليه السلام، وقد أفتى بذلك جملة من الأعلام المعاصرين(١)، فضلاً عن المتقدمين، وهذا ما يستدعي أن تكون أرض النجف وكربلاء وبغداد وغيرها من جملة مملوكاتهم صلوات الله وسلامه عليهم، فلو تعارضت مصلحة التوسعة للمرقد الشريف مع مصلحة مَن تصرف بالأرض بإذن الإمام أو نائبه فتُقدم مصلحة المالك الأصلي وهو الإمام عليه السلام، إذ إن ملك المجاورين أو جواز تصرفهم في ظل ملك الإمام عليه السلام وطوله ، لا أنه مالك لها على نحو الاستقلال والعرضية .

فقد ورد عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَابُلِيِّ:عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: «**وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيٍّ عليه السلام: إِنَّ الْأَرْضَ للهِ يُورِثُهٰا مَنْ يَشٰاءُ مِنْ عِبٰادِهِ وَالْعٰاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ. أَنَا وَأَهْلُ بَيْتِيَ الَّذِينَ أَوْرَثَنَا الْأَرْضَ، وَنَحْنُ الْمُتَّقُونَ، وَالْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا؛ فَمَنْ أَحْيَا أَرْضاً مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَلْيَعْمُرْهَا وَلْيُؤَدِّ خَرَاجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، وَلَهُ مَا أَكَلَ مِنْهَا؛ فَإِنْ تَرَكَهَا أَوْ أَخْرَبَهَا ، فَأَخَذَهَا رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعْدِهِ، فَعَمَرَهَا وَأَحْيَاهَا، فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا مِنَ الَّذِي تَرَكَهَا، فَلْيُؤَدِّ خَرَاجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، وَلَهُ مَا أَكَلَ حَتّٰى يَظْهَرَ الْقَائِمُ عليه السلام مِنْ أَهْلِ بَيْتِي بِالسَّيْفِ، فَيَحْوِيَهَا وَيَمْنَعَهَا وَيُخْرِجَهُمْ مِنْهَا، كَمَا حَوَاهَا رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله، وَمَنَعَهَا، إِلَّا مَا كَانَ فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا، فَإِنَّهُ يُقَاطِعُهُمْ عَلٰى**

---

(١) شيخنا الاستاذ المرجع محمد اسحاق الفياض في منهاج الصالحين ج٢ ص ٣٢٤.

مَا فِي أَيْدِيهِمْ ، وَيَتْرُكُ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ"(١).

فالواضح من الرواية ان المالك الحقيقي هو الامام عليه السلام والتصرف فيها من الاخرين مرهون برضاه حتى لو كان التصرف من مواليه وشيعته ، فيكون ملك الاخرين مترتباً على اذن الامام في ذلك ، فاذا وجدت مصلحة عامة ـ كمصلحة تعظيم مَواطِنِ الطاعة أو توفير أجواء أرحب للمومنين لممارسة الطاعات ـ في ازالة هذا الملك المتزلزل والمعلق فيجوز الازالة غاية الامر ان يحرز رضا الامام او يراجع فيه لولي امر المسلمين ليحكم بذلك(٢).

ويعضد هذه الرواية جملة من الأخبار الدالة أيضاً على ملكية الأرض لهم ، وسوف نذكر بعضاً من ذلك وبدون تعليق عليها مراعاة للاختصار:

---

(١) الكافي ج١ ص٤٠٧ باب ان الارض كلها للامام ح١.

(٢) ونقرب الاستدلال أيضاً من خلال ما ذكره المحقّق الشعراني في هامش الوافي؛ حيث قال: «... وإنّما نعبّر عن كون الأراضي ملكاً للإمام أو للمسلمين؛ لأنّ للإمام أن يأخذ منهم الخراج، فلهم ملك في طول ملك الإمام، لا في عرضه، كما سبق في المفتوحة عنوة، فللأراضي مالكان مترتّبان: أحدهما الإمام، وهو المالك الأوّل يأخذ الخراج ويقسّم البائر بين مَن أراد ويحدّد الحدود، والمالك الثاني هو المتصرّف بإذن الإمام، كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أحيا مواتاً فهو له. وملكه مترتّب على ملك الإمام، ونظير ذلك في متعارف الناس أن يقال: البصرة مِلْكُ لَمِلِكِ العراق، ثمّ كلّ دار وكلّ قطعة أرض في البلد مِلْكٌ لأحد من أفراد الرعايا، وهكذا يكون مِلْكُ الإمام على الأنفال، ومِلْكُ المسلمين على الأراضي المفتوحة عنوة ملكاً لا ينافي الأولويّة الحاصلة للناس، ولذلك عبّر الفقهاء عنهم بالمالكين، مثلًا قالوا في أحكام المزارعة: إنّ الخراج على المالك لا على الزارع، فعبّروا عن الناس بالمالك مع كون الأرض خراجيّة، وكذلك لا يختلف الفقهاء في أنّ مَن أحيا أرضاً ميّتةً فهي له، وهو مالك لها، مع أنّ الأرض للإمام؛ لكونها من الأنفال؛ إذ يجوز له أخذ الخراج، وإنّما يمتنع جمع المالكيَن على مِلْك واحد إذا كانا في عَرْضٍ واحد، لا مثل مالكيّة السلطان لجميع البلاد ومالكيّة الأفراد لكلّ قطعة. ويدلّ على ما ذكرنا أيضاً حكمهم بأنّ المعدن من الأنفال، ثمّ قالوا: تُملَك بالإحياء، وعليه الخمس للإمام عليه السلام.

منها: ما رواه الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ عَمَّنْ رَوَاهُ قَالَ: **"الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا للهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَلِرَسُولِهِ وَلَنَا فَمَنْ غَلَبَ عَلَى شَيْءٍ مِنْهَا فَلْيَتَّقِ اللهَ وَلْيُؤَدِّ حَقَّ اللهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَلْيَبَرَّ إِخْوَانَهُ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَاللهُ وَرَسُولُهُ وَنَحْنُ بُرَآءُ مِنْهُ"**(١).

ومنها: ما عن مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ الرَّازِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: **"قُلْتُ لَهُ أَمَا عَلَى الْإِمَامِ زَكَاةٌ فَقَالَ أَحَلْتَ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ لِلْإِمَامِ يَضَعُهَا حَيْثُ يَشَاءُ وَيَدْفَعُهَا إِلَى مَنْ يَشَاءُ جَائِزٌ لَهُ ذَلِكَ مِنَ اللهِ إِنَّ الْإِمَامَ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ لَا يَبِيتُ لَيْلَةً أَبَداً وَللهِ فِي عُنُقِهِ حَقٌّ يَسْأَلُهُ عَنْهُ"**(٢).

ومنها: ما عن عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّيَّانِ قَالَ: **"كَتَبْتُ إِلَى الْعَسْكَرِيِّ عليه السلام جُعِلْتُ فِدَاكَ رُوِيَ لَنَا أَنْ لَيْسَ لِرَسُولِ اللهِ - صلوات الله عليه واله - مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا الْخُمُسُ فَجَاءَ الْجَوَابُ إِنَّ الدُّنْيَا وَمَا عَلَيْهَا لِرَسُولِ اللهِ"**(٣).

ومنها: عن مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ رَفَعَهُ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: **"قَالَ رَسُولُ اللهِ ص خَلَقَ اللهُ آدَمَ وَأَقْطَعَهُ الدُّنْيَا قَطِيعَةً فَمَا كَانَ لِآدَمَ عليه السلام فَلِرَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله وَمَا كَانَ لِرَسُولِ اللهِ فَهُوَ لِلْأَئِمَّةِ مِنْ آلِ**

---

(١) الكافي ج١ باب ان الارض كلها للامام ح٢.

(٢) المصدر ح٤.

(٣) المصدر ح٦.

مُحَمَّدٍ ﷺ"(١).

ومنها: عن مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ وَعَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: **"إِنَّ جَبْرَئِيلَ عليه السلام كَرَى بِرِجْلِهِ خَمْسَةَ أَنْهَارٍ وَلِسَانُ الْمَاءِ يَتْبَعُهُ- الْفُرَاتَ وَدِجْلَةَ وَنِيلَ مِصْرَ وَمِهْرَانَ وَنَهْرَ بَلْخٍ فَمَا سَقَتْ أَوْ سُقِيَ مِنْهَا فَلِلْإِمَامِ وَالْبَحْرُ الْمُطِيفُ بِالدُّنْيَا لِلْإِمَامِ"**(٢).

وغيرها من الروايات التي عقد لها أرباب الحديث أبواباً منفردةً(٣).

فيستفاد من خلال هذه الروايات أن الأرض ملك للإمام عليه السلام وأن التصرف المتداول بين الناس إنما يكون على نحو الترخيص من قبله عليه السلام، فاذا كانت هناك مصلحة في إعادة الملك ورفع التسلط والاباحة التي اعطوها لشيعتهم، وجب إرجاعها ورفع اليد عنها؛ لأن سلطنة الملك أقوى من سلطنة الاباحة ومتى ما تعارضت قُدِّمت(٤)؛ فينتج لنا جواز التوسعة على حساب المجاورين مطلقاً ما دامت المصلحة قائمة في ذلك، كما أشرنا .

الدليل الثاني: ان الإمام الحسين اشترى أرض كربلاء

من الأمور التي يمكن ان يستدل بها على جواز توسعة مرقد الامام الحسين عليه السلام على حساب الاملاك الشخصية المحيطة بالمرقد المقدس هو ما دل على أن حريم الامام الحسين يمتد بمساحة أوسع من مساحته الحالية، وأن هذا الحريم

---

(١) المصدر ح٧.

(٢) المصدر ح ٨.

(٣) الكافي ج١ ص ٤٠٨ باب ان الارض كلها للامام.

(٤) ارشاد الطالب للميرزا التبريزي ج٢ ص٨٨.

هو من أملاك الإمام الحسينعليه السلام التي اشتراها قبل شهادته والتي جعل بعض الساكنين في كربلاء آنذاك قيمين عليها، بل ملكهم اياها بشروط معينة كما سيتضح ذلك فيما يأتي إن شاء الله.

وسوف نسلط الأضواء على رواية شراء الإمام الحسينعليه السلام لأرض كربلاء من حيث الدلالة والسند .

فالكلام في محورين :

المحور الأول: متن الرواية

فقد روى الشيخ البهائي في الكشكول، عن خط جده محمد بن علي الجباعي ، نقلا من خط ابن طاووس ، نقلا من كتاب الزيارات لمحمد بن أحمد بن داود القمي ، عن الصادق (عليه السلام) أنه قال : **"إن حرم الحسينعليه السلام الذي اشتراه ، أربعة أميال في أربعة أميال ، فهو حلال لولده ومواليه ، حرام على غيرهم ممن خالفهم ، وفيه البركة"**[1].

وفي الكتاب نفسه قال: **"روي أن الحسينعليه السلام اشترى النواحي التي فيها قبره من أهل نينوى والغاضرية بستين ألف درهم ، وتصدق بها عليهم ، وشرط أن يُرشدوا إلى قبره ، ويُضيفوا مَن زاره ثلاثة أيام"**[2].

وذكر السيد رضي الدين بن طاووس: أن هذه الأرض إنما صارت حلالاً بعد تصدّق بها عليهم، لتخلف الشرط الذي ذكرهعليه السلام، لأنهم لم يفوا بذلك، حيث قال:

---

(١) مستدرك الوسائل ج١٠ ص ٣٢١ باب حد حرم الحسين ح٦.

(٢) المصدر ح٧.

"وقد روى محمد بن داود عدم وفائهم بالشرط في باب نوادر الزيارات"(١).

كما أن الشيخ الطريحي روى الخبر الأول في كتابه مجمع البحرين أيضاً(٢).

تقريب الاستدلال:

بما أن الرواية المتقدمة دلت على أن الإمام الحسين(عليه السلام) اشترى مساحة من أرض كربلاء بمقدار أربعة أميال في أربعة؛ فتكون المساحة سته عشر ميلاً مربعاً، أي: ما يساوي فرسخاً وثلثاً؛ لأن كل ثلاثة أميال تُعادل فرسخاً، فيكون مقدار الأربعة أميال سبعة كيلوات متر وربع الكيلو متر.

والنتيجة المتحصلة من هذا الكلام هو: أن حاصل ضرب الأربعة أميال في أربعة تساوي ٥٢ كيلو متراً مربعاً ونصف كيلو تقريباً.

وصريح الرواية تقول: قد أعطاها لهم بنحو المشارطة، وبما أنهم لم يفوا بالشرط كما صرح السيد ابن طاووس؛ فيكون الملك باقياً للإمام(عليه السلام) ولا يصح تملكها إلا بإذن منه أو إذن نائبه في عصر الغيبة مع مراعاة الشروط.

وفي جميع الأحوال، إذا تعارض ملك الناس مع مصلحة توسعة الحرم المقدس فلا ثبات لملك الآخرين إزاء ملك الإمام(عليه السلام).

فالرواية تامة الدلالة على أن مساحة ملك الإمام أوسع من المرقد المقدس القائم حالياً، ولا مجال للتمسك بدعوى ملكية الغير إذا عارضت الملكية الأصلية للإمام(عليه السلام).

---

(١) المصدر ج١٠ ص ٣٢١.

(٢) مجمع البحرين ج٦ ص ٣٩.

وبذلك يكون جواز التوسعة أمراً طبيعياً؛ لأنه توسيع في دائرة مِلْك الإمامعليه السلام؛ فلا يحتاج إلى إذن من المجاورين.

دفع إشكال:

قد يجول في ذهن القارئ تساؤل يرتقي إلى مستوى الإشكال، وحاصله: أن هذه الرواية تنافي الدليل الأول القائل: إن الأرض مِلْك للإمامعليه السلام؛ لأنها لو كانت مِلْكَاً له فما هو السبب الذي دفع الإمام إلى شرائها من الساكنين في ذلك الوقت؟!

إلا أن الإجابة عن ذلك تكون كالتالي: إن شراءها كان شراءً ظاهرياً؛ لأن الحاكم ـ أو المجتمع ـ في زمانه يمنع من تصرف الإمام بها؛ إذ إنهم لا يعون معنى لكون الأرض ملكاً له؛ لعدم اعتقادهم بأنه الإمام الشرعي، أو لعدم إيمانهم بأن الأرض ملك له، فيرون أن وجود مَن تملكها يمنعه من التصرف بها؛ ولذا بادر الإمام إلى شرائها ليثبت ملكه ظاهرا فضلاً عن الثبوت الواقعي؛ لكي لا يحتج عليه أحد بأنه استحوذ على أرض الآخرين وأنه تصرف في حق وملك غيره.

وعليه؛ فدلالة الرواية واضحة في إثبات ملك الأرض لهعليه السلام واقعاً وظاهراً؛ فلا يصح تملكها إلا بإذنه أو إذن نائبه، فإذا رأى الإمام ـ أو نائبه في زمن الغيبة ـ مصلحة في عود الملك ورفع يد مَن استخدم الأرض فلا إشكال في جواز التصرف لأجل مصلحة عامة تعود للدين أو المسلمين.

ومع ذلك كله، فإن للولي الشرعي أن يعوض الناس بسبب التضرر من رفع مبانيهم وهذا موكول إلى قوله وحكمه.

المحور الثاني: سند الرواية

بعد تمامية الرواية دلالة يقع الكلام في سندها، وهل هي معتبرة السند بحيث

يمكن التمسك بها والاعتماد عليها في الاستدلال على هذه المسألة.

واضح مما ذكر أن الرواية يرويها الشيخ البهائي عن جده عن ابن طاووس ، وابن طاووس ينقله من كتاب الزيارات، وهذا الكتاب مشهور في زمان ابن طاووس، فهو من مؤلفات محمد بن أحمد بن داوود القمي، عالم المذهب وشيخ القميين في زمانه.

ولا إشكال في وثاقة كل هؤلاء وجلالتهم، وإنما الكلام في أن الرواية فيها إرسال بين محمد بن أحمد بن داوود وبين الإمام عليه السلام؛ لأن ابن داوود يرويها مباشرة من دون ذكر الوسائط، ولا ندري هل أنه ذكر الوسائط في كتابه أو أنه أرسل الرواية.

ولكن يمكن القول: إن هذا الإرسال لا يضر في اعتبار الرواية؛ لأن المرسِل من علماء المذهب الكبار الذين لهم مصنفات في الجرح والتعديل، بل إنه من المتحرجين من النقل عن الموثوقين كما هو ديدن القميين(١)، ولا أقل من اعتقاده بصدور الرواية عنهم.

فإذا حصل اطمئنان بالصدور لهذه القرينة؛ فتكون النتيجة هي إمكان الاستدلال بهذه الرواية.

وبذلك يكون ملك الإمام مقدماً على سائر الملكيات الأُخرى، وذلك فيما لو كانت هناك مصلحة تعود إلى ضريحه المقدس وعموم شيعته ومواليه، خصوصاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الانتقال بالتصرف لَمَن اشترى منهم لم يحصل؛ لأنهم لم يوفوا

(١) حيث عرفت مدرسة قم الحديثية بالتشدد بالنقل والتوثيق وكان زعمائها يقدمون على اخراج المحدثين والرواة الذين ينقلون عن الضعاف كما في قصة اخراج البرقي وغيره.

بالشروط.

الدليل الثالث :أن أرض العراق مفتوح عنونه فهو مِلْكٌ لعامة المسلمين

لقد ثبت في الكتب الفقهية ـ الاستدلالية منها والفتوائية ـ وكذا في الموسوعات الروائية أن الأرض المفتوحة عنوة لها أحكام خاصة تميزها عن بقية الأراضي، ومن بين ذلك أنها لا تملك مِلكاً خاصاً، بل هي عامة لعموم المسلمين، وقد ثبت أيضاً أن أرض العراق أرض مفتوحة عنوة فهي لا تملك ملكاً شخصياً...

وكما هو واضح، فإن هذا الدليل يحتوي على مقدمة صغرى وكبرى:

والكلام تارةً في الكبرى، وهي : أن الأرض المفتوحة عنوة لا تُملك على نحو الملكية الشخصية.

وأُخرى في الصغرى، أي: أن أرض العراق مفتوحة عنوة، ومنها أرض كربلاء والنجف والكاظمية وسامراء .

أما الكبرى: فقد ذهب الأعلام إلى أن الارض المفتوحة عنوة لا تملك ملكاً خاصاً؛ ففي ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار ـ بعد نقل مسائل في الكلام عن أرض العراق وبيان كونها مفتوحة عنوة ـ قال الشيخ رحمه الله: **"والذي يقتضيه المذهب أن هذه الأراضي وغيرها من البلاد التي فتحت عنوة يخرج خمسها لأرباب الخمس، وأربعة الأخماس الباقية يكون للمسلمين قاطبة، الغانمين وغيرهم سواء في ذلك، ويكون للإمام النظر فيها وتقبيلها وتضمينها بما شاء، ويأخذ ارتفاعها ويصرفه في مصالح المسلمين، وما ينوبهم من سد الثغور وتقوية المجاهدين وبناء القناطر وغير**

ذلك"[١].

وعليه؛ فهي لا تملك ملكاً شخصياً، بل تكون على نحو الملكية العامة للمسلمين، والذي له التصرف بها الإمام عليه السلام أو مَن ينوب عنه، وبما أننا في زمن الغيبة؛ فتكون ولاية التصرف للفقيه الجامع للشروط؛ إذ إنه القدر المتيقن في إدارة الأُمور الحسبية؛ بناءً على القول بها ، أو أنه نائب عام عن الإمام بناءً على القول بولاية الفقيه المطلقة .

فللفقيه أن يتصرف في تلك الأراضي مع موافقة ذلك للمصالح العامة للمسلمين، ولا شك في أن التوسعة فيها مصلحة عامة عائدة للمسلمين بصورة عامة، فلا تعارضها ملكية المجاورين الظاهرية لانها منافية للملك الواقعي لعامة المسلمين.

تنقيح الصغرى: أن أرض العراق مفتوحة عنوة

وردت روايات تدل على أنّ أرض العراق ـ والتي تُسمى بأرض السواد في المصطلح الرائج آنذاك ـ ملك للمسلمين لأنها مفتوحة عنوة ومن تلك الأرض هي أرض كربلاء المقدسة، كما جاء في صحيحة الحلبي، قال: **"سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السواد ما منزلته؟ فقال: هو لجميع المسلمين: لمن هو اليوم، ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم، ولمن لم يُخلق بعد ...»**[٢].

وكذا ما جاء في رواية أبي الربيع الشامي عنه عليه السلام أيضاً قال: «**لا تشتر من أرض**

(١) ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار ؛ ج٦ ؛ ص٤٢

(٢) الوسائل ١٧ : ٣٦٩، ب ٢١ من عقد البيع، ح ٤ .

السواد شيئاً إلا مَن كانت له ذمّة فإنّما هو فيء للمسلمين»[١].

وغيرهما من الروايات الأُخرى التي أدرجها أئمة الحديث في موسوعاتهم الروائية[٢].

وحيث إنّه يشترط في صيرورة الأرض ملكاً للمسلمين ـ بمعنى أنّها ملك للأُمّة على امتدادها التاريخي وأمرها عائد إلى الإمامعليه السلام يقبّلها ممّن يشاء بما يشاء، ثمّ يصرف حاصلها في المصالح العامة ـ كونها مفتوحة عنوة أن يكون الفتح بإذن الإمام وأن تكون عامرة حين الفتح؛ فيقع الكلام في أنّ أرض السواد متوفّرة على هذه الشرائط أم لا؟

الظاهر أنّه لا كلام بين الإمامية في أنّ أرض السواد فتحت عنوة، وحكي ذلك في التواريخ المعتبرة[٣].

ويلحق بالأرض المحياة حال الفتح ـ من حيث الحكم ـ الأرض الموات حال الفتح، فإنّها ملك الإمامعليه السلام فيملكها مَن أحياها[٤].

وبما أن المشاهد المشرّفة وجملة من بلاد العراق الجديدة كذلك، فتكون ملكاً لعامة المسلمين والذي يديرها وليهم الشرعي.

ومنها: الأرض التي باعها الإمامعليه السلام ومَن ينفذ منه البيع؛ لمصلحة راجعة إلى نوع المسلمين.

---

(١) الوسائل ١٧: ٣٦٩، ب ٢١ من عقد البيع، ح ٥.

(٢) الوسائل ٢٥: ٤١٧، ب ٤ من إحياء الموات، ح ٣ .

(٣) نقل ذلك المحقق السبزواري في كفاية الاحكام ج١ ص٣٨٨.

(٤) موسوعة الفقه الاسلامي ج١٠ ص٢١١ بأشراف السيد محمود الهاشمي.

وهذه أيضاً مصداقها أرض كربلاء؛ فإن الإمام قد وهبها لساكنيها بعد أن اشتراها منهم بشرط أن يقوموا بمصالح لعامة المومنين، كتعهد الزوار ورعايتهم وتوفير المأوى المجاني لهم، إلا أن ذلك لم يفِ به سكان كربلاء آنذاك كما عبر ابن طاووس، فتكون الأرض باقية على ملك الإمام ولا عوض لهم؛ لأنه وهبها هبة مشروطة لم يفوا بشرطها، فتستخدم الأرض بما يعود على مصلحة الزائرين، وهل هناك مصلحة أكبر من مصلحة توسعة الحرم الشريف وبناء مؤسسات خدمية وسكنية ورعائية لعموم الزائرين؟

فيتم بذلك جواز التصرف بأرض العراق وما حوته من مراقد لا البيت " اي توسعة الحريم مطلقاً بإذن الفقيه الجامع للشرائط؛ لكي يقوم على المصالح العامة.

الدليل الرابع : تعميم علة توسعة مكة المعظمة الى باقي اضرحة المعصومين عليهم السلام :

من الأدلة التي يمكن أن يُستدل بها على جواز التوسعة الاضرحة المقدسة هو ما حصل من توسعة لمكة المكرمة في زمن ائمة ال البيت " إذ إنهم جوزا ذلك على حساب الملكيات الخاصة للناس، فمن خلال إبراز وحدة العلة التي من أجلها أجاز الامام في التوسعة للحرم المكي، وهي اسبقية وجود مكة على مجاوريها وأسبقية وجود الحرم الحسيني وغيره على مجاوريه، وهذه التوسعة حدثت لمرات عديدة في زمن الإمام الصادق والكاظم'؛ حيث عللوا جواز التوسع بسبق مكة على ملكهم، فيكون الكلام ساريا لتوسعة اضرحة المعصومين عليهم السلام؛ وذلك لسبق ملك الإمام هذه الأراضي كارض كربلاء قبل المجاورين لها اليوم، أو لا أقل لوجود المرقد الشريف قبل وجود كل المجاورين له الآن. وإليك بعض الروايات في هذه الجهة:

الرواية الأُولى: عن عَبد الصّمَدِ بن سَعد، قال: **"طَلَبَ أبو جَعفَرٍ** (المنصور

العباسى) أن يَشتَرِيَ مِن أهلِ مَكّةَ بُيوتَهُم أن يَزيدَهُ فِي المَسجِدِ فَأَبَوا، فَأَرغَبَهُم فَامتَنَعوا، فَضاقَ بِذلِكَ، فَأَتى أبا عَبدِاللهِّ عليه السلام فَقالَ لَهُ: إنّي سَأَلتُ هؤُلاءِ شَيئاً مِن مَنازِلِهِم وأفنِيَتِهِم لِنَزيدَ فِي المَسجِدِ وقَد مَنَعوني ذلِكَ، فَقَد غَمَّني غَمّاً شَديداً. فَقالَ أبو عَبدِاللهِّ عليه السلام: أيَغُمّكَ ذلِكَ وحُجّتُكَ عَلَيهِم فيهِ ظاهِرَةٌ؟ فَقالَ: وبِمَ أحتَجّ عَلَيهِم؟ فَقالَ: بِكِتابِ اللهِّ. فَقالَ: في أيِّ مَوضِعٍ؟ فَقالَ: قَولُ اللهِّ: ﴿إنّ أوّلَ بَيتٍ وُضِعَ لِلنّاسِ لَلّذي بِبَكّةَ﴾(١)، قَد أخبَرَكَ اللهُ أنّ أوّلَ بَيتٍ وُضِعَ لِلنّاسِ هُوَ الّذي بِبَكّةَ، فَإِن كانوا هُم تَوَلّوا قَبلَ البَيتِ فَلَهُم أفنِيَتُهُم، وإن كانَ البَيتُ قَديماً قَبلَهُم فَلَهُ فِناؤُهُ. فَدَعاهُم أبو جَعفَرٍ، فَاحتَجّ عَلَيهِم بِهذا، فَقالوا لَهُ: اِصنَع ما أحبَبتَ"(٢).

الرواية الثانية: عن الحَسَن بن عَلِيّ بنِ النّعمان، قال: "لَمّا بَنَى المَهدِيّ فِي المَسجِدِ الحَرامِ بَقِيَت دارٌ في تَربيعِ المَسجِدِ، فَطَلَبَها مِن أربابِها فَامتَنَعوا، فَسَأَلَ عَن ذلِكَ الفُقَهاءَ، فَكُلّ قالَ لَهُ: إنّهُ لا يَنبَغي أن يُدخِلَ شَيئاً فِي المَسجِدِ الحَرامِ غَصباً. فَقالَ لَهُ عَلِيّ بنُ يَقطينٍ : يا أميرَ المُؤمِنينَ، لَو كَتَبتَ إلى موسَى بنِ جَعفَرٍ عليه السلام لَأَخبَرَكَ بِوَجهِ الأَمرِ في ذلِكَ. فَكَتَبَ إلى والِي المَدينَةِ أن يَسأَلَ موسَى بنَ جَعفَرٍ عَن دارٍ أرَدنا أن نُدخِلَها فِي المَسجِدِ الحَرامِ، فَامتَنَعَ عَلَينا صاحِبُها، فَكَيفَ المَخرَجُ مِن ذلِكَ؟ فَقالَ ذلِكَ لِأَبِي الحَسَنِ عليه السلام. فَقالَ أبُو الحَسَنِ عليه السلام: ولا بُدّ مِنَ الجَوابِ في هذا؟ فَقالَ لَهُ: الأَمرُ لا بُدّ مِنهُ. فَقالَ لَهُ: اُكتُب: بِسمِ اللهِّ الرّحمنِ الرّحيمِ، إن كانَتِ الكَعبَةُ هِيَ النّازِلَةَ بِالنّاسِ فَالنّاسُ أولى بِفِنائِها، وإن كانَ النّاسُ هُمُ النّازِلونَ بِفِناءِ الكَعبَةِ فَالكَعبَةُ أولى بِفِنائِها. فَلَمّا أتَى الكِتابُ إلَى المَهدِيّ أخَذَ الكِتابَ فَقَبّلَهُ ثُمّ أمَرَ بِهَدمِ الدّارِ، فَأَتى أهلُ الدّارِ أبَا الحَسَنِ عليه السلام فَسَأَلوهُ أن يَكتُبَ لَهُم إلَى المَهدِيّ كِتاباً في ثَمَنِ دارِهِم، فَكَتَبَ إلَيهِ أن

(١) ال عمران ٩٦.

(٢) وسائل الشيعة ج١٣ ص ٣١٧ ح١٥ من باب وجوب بناء الكعبة.

أرضَخَ لهُم شَيئاً، فَأَرضاهُم"(١).

وواضح من الإمام أنه أبرز الوجه الشرعي للتوسيع وهو أسبقية وجود مكة المكرمة على وجودهم وبين لهم إعطاء تعويضات لإرضائهم على أن يرحلوا.

تقريب الاستدلال

بما أن العلة التي نصت عليها الروايتان المتقدمتان وفي واقعتين مختلفتين هي كون الحرم المكي سابقاً على سكن الناس في تلك الأراضي المجاورة له، فيقع الكلام بعينه في توسعة الحرم الحسيني في كربلاء المقدسة، بعد تسليم وإقرار كل المجاورين على سبق وجود مرقد الإمام على وجودهم ووجود أملاكهم، فالعلة في حاصلة، والعلة توسع الحكم في الجواز إلى أرض كربلاء؛ إذ لا خصوصية لأرض مكة المطهرة في هذه العلة، فيصنع في كربلاء كما صنع مع أهل مكة؛ فيتم الكلام حول توسعة الحرم الحسيني، ويعوضون عن بيوتهم لدفع الضرر عنهم.

الدليل الخامس: الروايات المحددة لحرم الإمام الحسين عليه السلام

هناك مجموعة روايات بينت أن هناك حريماً لمرقد الإمام الحسين عليه السلام، وهذه الروايات وإن اختلفت في تحديد الحريم سعةً وضيقاً ـ ولعل الاختلاف ناشئ من تفاوت مقامات البقع قرباً وبعداً من مكان الجسد الطاهر ـ إلا أنها مجتمعة على وجود حريم لمرقد الإمام عليه السلام، وكما هو متعارف بين العقلاء أن هذا الحريم تابع لصاحبه، كما في حريم الدار وحريم البستان، فلا يجوز لغيره أن يتعدى عليه أو يتصرف فيه.

فمن تلك الروايات ما حددت الحرم بفرسخ من كل جانب، ومنها بخمسة

(١) المصدر ح ١٦.

فراسخ، وغير ذلك .

ولا تنافي بين الروايات التي حددت الروضة الحسينية بمساحة أقل من الفرسخ أو الخمسة فراسخ؛ لأنها في مقام تحديد قبر الحسين وضريحه، وهذا أمر مغاير لعنوان الحرم الذي هو أوسع منه دائرة.

وعليه، فنحن نختلف مع من جعل روايات الحرم وروايات موضع القبر من موضوع واحد.

وكيف كان، فإن الروايات المحددة لعنوان الحرم تقتضي تقديم مصلحة صاحب الحرم إذا ما زاحمتها مصالح الآخرين من المجاورين للمرقد، فيثبت جواز التوسعة لصاحب الحرم على حساب الساكنين هناك.

وكما هو واضح فإن الروايات المحددة لعنوان الحرم دائرة بين السعة والضيق، إلا أن أضيقها تحدد الحرم بمساحة أكبر من الحدود الحالية بكثير، وهذا الأمر يسوغ لمن يريد توسعة المرقد الشريف وتوابعه بحد الحرم الذي ذكرته الروايات، وهو الفرسخ الواحد على أقل تقدير .

وبذلك يتم جواز التوسعة للمرقد بمساحة فرسخ اي ما يساوي خمسة كيلوات متر مربع ونصف الكيلو.

الدليل السادس: تقديم المصالح العامة على المصالح الخاصة

من الأمور المتسالم عليها بين العقلاء أن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة فيما لو وقع تعارض بينها، وكل ذلك يراعى بجبر ما أنكسر من المصلحة الخاصة، وذلك لنكتة الحفاظ على مصلحة وملاك النوع مقابل مصلحة الفرد، وهذا نظير تعارض الحريات العامة مع الحريات الخاصة، فان حرية النوع تقدم على حرية

الفرد.

ويمكن تطبيق ذلك على توسعة الحرم المطهر، في مقابل الملكيات الشخصية؛ وذلك لأن التوسعة تعود بالنفع على نوع المؤمنين الذين يفدون إلى زيارة إمامهم، وهذه المصلحة أمر مهم؛ فلا تقاومها المصلحة الفردية العائدة إلى بعض المؤمنين، خصوصاً وأن حق الفرد محفوظ لا ضياع فيه من خلال التعويض المناسب لحجم خسارته كما هو حاصل من تعويض المجاورين للإمام من خلال تقييم البيوت أو الدكاكين من قبل لجان خبيرة بالعقارات.

ولهذه المصلحة تنظيرات فقهيه كثيرة حكم الفقهاء باجرائها وطبقوها في أبواب الفقه المختلفة ، نعم يشترط في تطبيقها تشخيص الحاكم الشرعي واشرافه .

ومن تطبيقاتها المقاربة هو مراعاة تطبيق قاعدة المصلحة في نظام البلديات والمرور والسير والطرق اذا عارض المصالح الخاصة فان المصالح العامة تقدم باشراف الفقيه .

وكذلك مراعاة المصلحة العامة في التسعير على المحتكر .

الدليل السابع: حقوق ال البيت عليهم السلام

من المفاهيم التي أكدها القران الكريم والروايات الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله هو حفظ حقوق الأئمة، وأن ذلك فرض في أعناق الأُمة؛ إذ إن النبي صلى الله عليه وآله جعل أجر الرسالة مرتهن بالمودة لهم، وذلك في قوله تعالى : ﴿قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة بالقربة ...﴾[1]، وليست المودة هي الحب الذي يكون من عمل الجنان، بل إنها

---

(١) الشورى ٢٣.

تفوقه وتتخطاه إلى الموقف العملي في نصرتهم ورفع مقامهم بالكلمة والسيف ورفع الشأن وغير ذلك...

ولعل من أبرز تلك الحقوق هو إعلاء مقاماتهم وجعلها منارات للهدى في كل آن ومكان؛ لأن بها تكون كلمة الله هي العليا، كونها محالاً لطاعة الله وتعظيم دينه.

وهذه الحقوق ثابتة على جميع المسلمين وبالأخص الموالين منهم، وبما أن المجاورين لمرقد الإمام الحسين عليه السلام من الموالين له فالمفترض منهم ألا يمانعوا في توسعة الحرم الشريف؛ إذا ما كان توسيع المرقد فيه إعلاء لمقامه ومحلاً لرضاه ورضى الوافدين إليه؟

إن مَن يتفكر في لبِّه يرى أن من أبسط حقوق الإمام علينا أن نعظمه ونعظم بنيانه ونرفع البيوت التي أذن الله أن تُرفع؛ ففيها يذكر اسمه ويعلو دينه وترتكز عقيدته ويزداد حب أوليائه وينكسر أعداؤه الذين يحاولون إطفاء نور محمد وآل محمد بكل الأشكال.

الدليل الثامن: حاكمية العناوين الثانوية على الاولية

لا شك في أن العناوين الثانوية ـ والتي يجعلها الشارع المقدس في الحالات التي تحصل فيها ظروف استثنائية لبعض المواضيع ـ حاكمة على العناوين الأولية؛ فتكون مقيدة أو مخصصة لها، فإذا توفر عنوان ثانوي كعنوان الضرر أو الحرج أو وجوب تعظيم الشعائر وإبرازها بمظهر لائق يؤكد عزتها وعظمتها، هذه العناوين إذا توافرت فهي حاكمة على الحكم الأولي.

وفي محل بحثنا، إذا أمكن تطبيق ذلك بأن نقول: إن عنوان دفع الحرج والعسر على الزائرين بسبب ضيق محل الزيارة والعبادة من جهة، وتعظيم المراقد ورفعها من

خلال التوسيع من جهة أُخرى هما عنوانان ثانويان، يفوقان مصلحة إبقاء الملك الخاص المانع من التوسعة للحرم؛ فيكون عنوان التوسعة للحرم مقدماً على عنوان إبقاء الملك الخاص.

الدليل التاسع: ولاية الفقيه

هناك نظريات عديدة في حجم سلطة الفقيه وولايته على شؤون المسلمين ومقدار تصرفه بتلك الطاقات والموارد من جهة ودفع التحديات التي تواجه المجتمع الإسلامي من جهة أخرى بما يعود على قوة وهيبة الاسلام واهله وضمن ضوابط محددة لا يتعداها الفقيه نفسه.

وهذه الموضوعة تحتاج إلى بيان واسع إلا أننا نأخذها كأصل موضوعي، فلا نخوض البحث فيها وتنقيحها في محله .

وبناءً على ثبوت الولاية العامة للفقيه؛ فإذا اقتضت المصلحة أن يتصرف في بعض الأملاك الخاصة على حساب تقديم مصالح العباد ودينهم فلا ضير في ذلك، والشواهد على ذلك كثيرة منها تسعير الحاكم على التجار حال الاحتكار(١)، وفرض الزكاة على الأعيان غير الزكوية التسعة وغير ذلك من الأحكام الولائية (٢)، فإذا رأى الولي الفقيه مصلحة عامة في توسيع الأضرحة المقدسة على حساب الأملاك الخاصة مع عدم الإضرار بهم وتعويضهم فلا مانع من ذلك؛ إعمالاً لولايته على عموم المسلمين بما يعود بالنفع على مصالح الإسلام والمسلمين .

---

(١) المبسوط للطوسي ج٢ ص ١٩٥

(٢) ولاية الامر في عصر الغيبة للسيد كاظم الحائري ص١٢٦

النتيجة :

الحكم بجواز توسعة العتبات المقدسة لمراقد ال البيت " بل قد يجب بما يراه الحاكم الشرعي تحت امرته واشرافه مع تعويض أصحاب الأملاك المجاورة ويجب اطاعة الحاكم في ذلك بل يجبر الممتنع عن الخروج لو عارض ذلك ويعوض ماديا بما يناسب قيمة ملكه من خلال تقييم اهل الخبرة في ذلك المجال اقتضاء لعدم هدر أموال المؤمنين اعزهم الله تعالى التي دلت عليه الأدلة الخاصة والعامة .

والحمد لله أولا واخرا .

الرسالة الخامسة :

مشروعية لسان الحال في ادب الطف

مشروعية لسان الحال في ادب الطف :

مقدمة:

من الموضوعات المتعلّقة بـ (فقه الشعائر الحسينية) الذي شاع كثيراً في أدب الطفّ شعراً ونثراً، وأصبح مادّةً إلقائيّةً (إنشاديّة)، أو كتابيّةً هو: موضوع لسان الحال؛ فقد وُظّف في كثيرٍ من الموارد المتعلّقة بالشعائر الحسينية، كما في كلمات الخطباء، وشعر الشعراء، ونتاجات أقلام الكتّاب والباحثين، فلعلّك لا تجد شاعراً أو خطيباً في قصيدته، أو مجلسه إلاّ ويصوّر لك بلسان الحال ما حلّ برموز كربلاء ومَن يرتبط بهم، بل ولسان حال السيّدة الزهراء صلوات الله عليها، وسائر الأئمة المعصومين وغيرهم.

ولذلك؛ وقع الكلام في مشروعيّة هذا الأُسلوب الأدبيّ، وتصوير حال أشخاص الطفّ بصورةٍ عامةٍ، وما يزيد الأمر تعقيداً هو ما يتمتع به بعض اشخاص الطفّ من سمة العصمة، وعلو المقام، ورفعة المنزلة؛ فلذا قد يصعب معرفة حالهم، وإدراك آفاق تفكيرهم، وما يتخذونه من مواقف، أو ما يقولونه من كلمات تجاه الأحداث التي تجري عليهم؛ فمن ثَمَّ يصوّر الشاعر أو الناثر لسان حالهم، كتعبير عمّا كانوا سيقولونه بلسان المقال والكلام، أو ما سيفعلونه من تصرفات ومواقف عمليّة تجاه الوقائع، والأحداث التي أحاطت بهم يوم عاشوراء، ومن أهمّها مصرع سيّد الشهداء عليه السلام.

وفي الحقيقة هناك اتّجاهان في أصل جواز لسان الحال في أدب الطفّ، خصوصاً إذا كان لسان حال المعصومين ـ كالزهراء، والحسين، والسجاد صلوات الله عليهم ـ:

اتّجاه ذهب إلى المنع من تصوير لسان الحال، والاقتصار على لسان المقال.

واتّجاه أصرّ على المشروعيّة والجواز، كرديف للسان المقال، بل وصف بعضهم لسان الحال بأنّه أصدق من لسان المقال.

ولكلا الاتّجاهين أصحابه وأنصاره، وأدلته، وبياناته، وسنقف على ذلك مفصَّلاً إن شاء الله تعالى في طيّات الكلام.

بعد أنّ تبيّن لنا أنّ هذه المسألة محلّ ابتلاء؛ أصبح هناك سبب وجيه لبحثها وتنقيحها، والوقوف على حقيقتها، ويزيد الأمر أهميّة أنّها من المسائل غير المبحوثة على مستوى التنظير والتوجيه الفقهي، فهي أقرب إلى كونها من المسائل المستحدثة، وأغلب مَن ذكرها لم يُفصّل فيها، وإنّما أجاب عنها على شكل فتوى بالجواز أو عدمه، وبيّنها بالإشارات الإجمالية بحيث لا يتمكن القارئ من معرفتها، وتبقى التساؤلات والاستفسارات تجول في ذهنه، ولا يجد لها جواباً.

وفي هذا المقال نحاول الوقوف على أهمّ مفاصل هذه المسألة؛ لتكون باكورة عملٍ، وهيكلة بحثٍ، لَمن يريد دراستها وبلورتها تفصيلاً.

معنى لسان الحال

لا نجد في معاجم اللغة العربية أي إشارة إلى تركيب (لسان الحال) بهذا العنوان، وإنّما شاع وانتشر في التعابير العربية شعراً ونثراً، بوصفه أُسلوب بيان لما يقتضيه حال المتكلم، من خلال الاطّلاع على مجمل أفعاله، أو حركاته، أو تقاسيم وجهه، أو أُفق

تفكيره، أو غير ذلك ممّا هو غير لسان المقال والكلام.

فكلّ ما يصدر من الإنسان من كلام مُصاغ بصياغات لفظيّة يسمّى ذلك: لسان مقال، وبتعبير آخر: هو لساننا الذي ننطق به، أو مجمل ما تنطق به الشفتان من كلام أمام النّاس؛ فيُؤخذ حينئذٍ بظهورات لفظ المتكلّم سواء كانت له أم عليه، ويُعرف من خلاله مراداته الاستعماليّة والجديّة إذا كان في مقام البيان.

وفي قبال ذلك يقع لسان الحال الذي يمكن أن نعرّفه بأنّه لسان تَصرُّفنا في واقع الأمر من حركاتٍ، وسكناتٍ، وإشاراتٍ، ومواقفَ ممّا نفعله في حياتنا وعلاقاتنا بالآخرين، كتصرفاتنا الشخصيّة، ومعاشرتنا للنّاس، ومجمل كلماتنا الأُخريات خصوصاً في مواقف مشابهة للموقف المحكي، يقرأها المقابل ويصيغها بصياغاتٍ أدبيةٍ، مجازيةٍ تحكي لسان مقالنا، أو تُقرِّب منه، بأُسلوبٍ أدبيّ فنيّ مجازيّ، بلا دعوى كونها لسان مقال.

ولعلّ أقدم النصوص التي عَرّفت لسان الحال هي ما ذكره الغزّالي، حيث قال: «**هو نطق وراء نطق المقال، يُشبه قول القائل حكايةً لكلام الوتد والحائط، قال الجدار للوتد: لِمَ تشقّني ؟ فقال: سل مَن يدقني**»[1].

وعرّفه العلاّمة الطباطبائي، فقال عنه: «**انكشاف المعنى عن الشيء لدلالة صفةٍ من صفاته، وحالٍ من أحواله عليه سواء شعر به أم لا**»[2].

أمّا كمصطلح، فقد وردت لفظة (لسان الحال) في بعض أبيات الشعر العربيّ، ومن تلك الأبيات قول الشاعر:

---

(١) الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين: ج١، ص١٧٨.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: ج٨، ص٣٠٨.

قـف بالـديار وسـلهم عـن أهاليهـا   عسـى تـرد جوابـاً إذ تناديهـا
واستفهمن من لسان الحـال مـا فعلـت   أيـدي الخطـوب ومـاذا أبرمـت فيهـا[1]

وقال آخر:

فدهشـت بـين جمالـه وجلالـه   وغـدا لسـان الحـال عنـي مخـبرا[2]

وما يصوغه المقابل ـ كالشاعر، أو الكاتب ـ من ألفاظ إنّما تحكي لسان حال المتكلّم في واقعةٍ ما، فيما لو أراد الكلام في تلك الواقعة، فالمتصدّي للسان الحال هو غير المتكلّم بطبيعة الحال، ودوره إبراز كلمات يَدّعي أنّها تُعبّر أو تُطابق كلام المتكلّم في حال كلامه، وهذه التعابير نتاج ما يقتضيه حال المتكلّم، وتقاسيم وجهه، ومجموع كلماته الأُخريات، أو معرفة المتكلّم له، أو من خلال قراءة معرفيّة بشخص المتكلّم، ومواقفه الأُخر التي نطق بها؛ فمن مجموع ذلك يستنبط صياغات يدّعي تجوُّزاً أنّها كلمات المتكلّم فيما لو كان تكلَّم حال حصول الواقعة، ولا يدعي أنّها كلماته حقيقة، كي يقال: إنّها كذب، بل يقول: هي تصوير مجازيّ، وأدبيّ لِما يقوله القائل لو أراد القول.

فيكون لسان الحال من باب التعبيرات الأدبيّة الفنيّة المجازيّة، والكنائيّة التي تحكي مُرادات وكلمات الشخص الذي لم يتكلّم في واقعةٍ ما، بأُسلوبٍ فنّي رائع وجميل، يَصوغه الشاعر أو الأديب.

وهو أُسلوب أدبيّ عريق؛ إذ لا نجد شعراً من الأشعار العربية في كلّ العصور الأدبيّة ـ ابتداءً من عصر ما قَبل الإسلام المسمّى بالعصر الجاهلي في كتب الأدب، ومروراً بالإسلاميّ، فالأُمويّ، فالعباسيّ، وانتهاءً بالشعر الحديث والمعاصر ـ إلاّ وقد

(١) البحراني، يوسف، كشكول البحراني: ج١، ص٤٣٠.

(٢) الآلوسي، محمود، روح المعاني: ج٩، ص٥٥.

حوى روائع من لسان الحال.

ثُمّ إنّ لسان الحال قد ورد في كثير من الروايات التي نقلها بعض المحدّثين في كتبهم ومعاجمهم الروائية، كما سنبيّن لاحقاً.

كما أنّ بعض المفسّرين قديماً وحديثاً، وكذا بعض الباحثين، والمهتمّين بالشأن القرآني قالوا بوجود لسان الحال في بعض الآيات القرآنيّة الكريمة، كتعبير عن لسان حال بعض الأفراد، وما كانوا ليقولوا لو نطقوا بلسان المقال، بل إنّ بعض الباحثين أدخل بعض القصص القرآني، والمثل القرآني في لسان الحال[(١)].

لسان الحال في النصوص الشرعيّة

هناك نماذج من النصوص الشرعيّة، كالآيات الكريمة، والروايات، والأشعار التي وردت عن آل البيت، أو بحضورهم وتقريرهم، والتي استُعمل فيها لسان الحال، كأُسلوب بيانيّ أدبيّ، وهذا له فائدة في دعم أصل مشروعيّة لسان الحال، بوصفه أُسلوباً للبيان والتخاطب، وأنّه أُسلوب مشروع، وليس داخلاً في عنوان الكذب والخيال؛ ولذلك يُسوّغ من حيث الأصل استخدام هذا الأُسلوب في المحاورات بصورةٍ عامّةٍ، وفي الأدب الحسينيّ ـ شعراً أو نثراً ـ بصورةٍ خاصّةٍ. وإنّما يُبحث في موانع الاستعمال أو العناوين الطارئة التي قد تُحرِّمه، فيكون عَرض ذلك بعنوان مدخل لبيان الحكم في المسألة.

وعليه؛ فنتكلّم في محاور ثلاثة:

---

(١) استفدنا ذلك من محضر درس سماحة الشيخ الأستاذ السند دامت افاداته، في محاضرة خاصة حول عاشوراء.

المحور الأول: لسان الحال في القرآن الكريم

ذهب بعض المفسّرين والباحثين إلى وجود أُسلوب لسان الحال في النص القرآني الشريف؛ وذلك في آياتٍ عديدةٍ، إمّا بشكل قطعي، أو بنحو أحد المحتملات، أو بنحو الأُطروحة. بل وسّع بعض الباحثين الأمر فذكر أنّ كثيراً من القصص والأمثال القرآنيّة قد وردت بهذا الأُسلوب البيانيّ، قال شيخنا الأُستاذ محمد السند: «... **وهذا باب استعمله القرآن، وهو وحيّ وحيانيّ إلهيّ؛ فإنّ ضرب الأمثال في الكتاب العزيز لا حدّ له وفرةً وكثرةً مع أنّ المثل لا يراد الإخبار بمفاده المطابقيّ، بل المراد الجديّ منه المعنى المبطن والكنائيّ الذي يغاير المعنى المطابقيّ لسطح المثل، بل قد ضرب القرآن للناس من كلّ مثل.**

نعم، ليس القرآن كلّه من قَبيل المثل والأمثال، كما تَوهّم بعضٌ، بل هو أحد الأبواب الثمانية لأُسلوب القرآن، والحكمة في هذا الأُسلوب والنمط من الاستعمال أُمور كثيرة:

منها: إنّ كثيراً من المعاني ليست حسيّة مرئيّة، بل هي من شؤون الرّوح وحالات النفس والخواطر القلبيّة، وغيرها من الأفعال التي ليست من عالم المادّة المحسوسة المرئيّة المسموعة الملموسة، بل هي من مشهد نفسانيّ، ومشهد روحيّ، ومشاهد عقليّة، ونفحات قلبيّة، وهي أوسع شأناً، وأكبر واقعيةً من العالم المرئي المحسوس، ولا بدّ من الإخبار عنه وانعكاسه إلى الآخرين، ولا يتأتى إلاّ بأنماط أُخر، أحد نماذجها أُسلوب المثل والتمثيل، ولسان الحال يلتقي معه في ذلك»(١).

وهنا نَعرض بشكل مجمل بعض الآيات التي قيل بورودها بلسان الحال لا لسان

(١) استفدنا ذلك من محضر درس سماحته، في محاضرات خاصة حول عاشوراء.

المقال، مع استعراض آراء بعض المفسّرين في هذا المجال:

الآية الأُولى: قوله تعالى: ﴿**كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ**﴾(١).

ذكر بعض المفسّرين في تفسير هذه الآية أنّها جاءت: «حكاية لما قال لهم نبيهم، أو لسان الحال، أو دلالة بأنّهم كانوا أحقاء بأن يقال لهم ذلك»(٢).

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿**وقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ القاعِدِينَ**﴾(٣).

أشار المفسّرون إلى وجوه عديدة في الآية الكريمة، واحتمل بعضهم أنّها وردت بلسان الحال، وبذلك قال الشيخ مغنية: «﴿**وقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ القاعِدِينَ**﴾، أي: مع النسوة والأطفال والعجزة. ولم يبيّن سبحانه مَن الذي قال لهم هذا، هل هي أنفسهم الأمّارة، أو لسان الحال، أو بعضهم لبعض ؟ الله العالم»(٤).

الآية الثالثة: قوله عزّ وجلّ: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ القِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**﴾(٥).

يعتقد بعض المفسّرين بوجود احتمال لسان الحال في الآية الكريمة، بل جزم به

---

(١) سبأ: آية١٥.

(٢) البيضاوي، عبد الله بن محمد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي): ج٤، ص٣٩٦. وأُنظر: الطبرسي، الشيخ الفضل بن الحسن تفسير جوامع الجامع: ج٣، ص ٩٥.

(٣) التوبة: آية٤٦.

(٤) مغنية، محمد جواد، تفسير الكاشف:ج٤، ص٥٠.

(٥) الأعراف: آية١٧٢.

بعضهم، أو جعله الاحتمال الأقوى، وهو ما بيّنه السيّد محمّد حسين الطباطبائي بقوله:

«وعلى هذا؛ يكون قولهم: ﴿بَلَى شَهِدْنَا﴾ من قَبيل القول بلسان الحال، أو إسناد للازم القول إلى القائل بالملزوم؛ حيث اعترفوا بحاجاتهم، ولزمه الاعتراف بمَن يحتاجون إليه، والفرق بين لسان الحال، والقول بلازم القول:

أنّ الأول: انكشاف المعنى عن الشيء؛ لدلالة صفة من صفاته وحال من أحواله عليه، سواء شعر به أم لا. كما تُفصح آثار الديار الخَرِبة عن حال ساكنيها، وكيف لعب الدهر بهم، وعدت عادية الأيام عليهم، فأسكنت أجراسهم، وأخمدت أنفاسهم. وكما يتكلم سيماء البائس المسكين عن فقره ومسكنته وسوء حاله.

والثاني: انكشاف المعنى عن القائل لقوله بما يستلزمه أو تكلّمه بما يدل عليه بالالتزام.

فعلى أحد هذين النوعين من القول ـ أعني: القول بلسان الحال والقول بالاستلزام ـ يحمل اعترافهم المحكي بقوله تعالى: ﴿قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا﴾، والأول أقرب وأنسب؛ فإنّه لا يكتفي في مقام الشهادة إلاّ بالصريح منها، المدلول عليه بالمطابقة دون الالتزام.

ومن المعلوم أنّ هذه الشهادة على أيّ نحو تحققت، فهي من سنخ الاستشهاد المذكور في قوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، فالظاهر أنّه قد استوفى الجواب بعين اللسان الذي سألهم به؛ ولذلك كان هناك نحو ثالث يمكن أن يحمل عليه هذه المسألة والمجاوبة؛ فإنّ الكلام الإلهي يُكشف به عن المقاصد الإلهية بالفعل، والإيجاد كلام حقيقي ـ وإن كان بنحو التحليل ـ كما تقدم مراراً في مباحثنا السابقة فليكن هنا قوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، وقولهم: ﴿بَلَى شَهِدْنَا﴾ من ذاك القبيل»[1].

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: ج٨، ص٣٠٨.

الآية الرابعة: قوله عزّ مَن قال: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾(١).

يظهر من كلام بعض المفسّرين المعاصرين الجزم بأنّ الآية المباركة وردت بلسان الحال، ومنهم الشيخ مكارم الشيرازيّ في تفسيره الأمثل، قال: «... **كما ورد في القرآن الكريم التعبير عن لسان الحال، كالآية (١١) من سورة فصلت، إذ جاء فيها: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾**»(٢).

وقال المحدّث الكاشاني في المحجّة البيضاء: «**القسم الخامس: أن يُعبّر بلسان المقال عن لسان الحال، فالقاصر الفهم يقف على الظاهر ويعتقده نطقاً، والبصير بالحقائق يُدرك السرّ فيه، وهذا كقول القائل: قال الجدار للوتد: لِمَ تشقّني ؟ قال: سل مَن يدقّني فلم يتركني ورائي، الحجر الَّذي ورائي. فهذا تعبير عن لسان الحال بلسان المقال؛ ومن هذا قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾، فالبليد يفتقر في فهمه إلى أن يقدّر لهما حياةً وعقلاً وفهماً للخطاب، وخطاباً هو صوت وحرف تسمعه الأرض، وتُجيب بصوت وحرف، وتقول: أتينا طائعين. والبصير يعلم أنّ ذلك لسان الحال، وأنّه نبأ عن كونها مسخّرة بالضرورة ومضطرّة إلى التسخّر**»(٣).

الآية الخامسة: قوله سبحانه: ﴿... وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا...﴾(٤).

احتمل بعض المفسّرين بأنّ الشاهد في هذه الآية كان لسان الحال، ولكنّه ناقش

---

(١) فصلت: آية١١.

(٢) الشيرازي، ناصر مكارم، تفسير الأمثل: ج٥، ص٢٨٩.

(٣) الكاشاني، محسن، المحجة البيضاء: ج١، ص٢٧٤.

(٤) يوسف: آية٢٦.

هذا الاحتمال وضعّفه، وهذا ما جاء في تفسير الأمثل؛ حيث قال: «**الاحتمال الثالث: إنّ الشاهد هو القدّ في الثوب الذي تكلّم بلسان الحال، ولكن مع ملاحظة كلمة من أهلها يضعّف هذا الاحتمال، بل ينفيه !**»[1].

الآية السادسة: قوله تعالى: **﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾**[2].

ذكر بعض الفقهاء أنّ الآية جاءت بلسان الحال، ومنهم الشيخ جواد التبريزي، الذي قال في كتابه الأنوار الإلهية في المسائل العقائدية: «**وأمّا التعبير عن ذهابه بقوله سبحانه: ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾، فهو من قَبيل بيان لسان الحال، وأنّ فعله، فعل مَن يظنّ ذلك**»[3].

الآية السابعة: قوله عزّ وجلّ: **﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلأتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾**[4].

قال الشيخ المكارم في تفسيره الأمثل: «**وينقدح سؤال آخر، وهو كيف تخاطب النار وهي موجود غير عاقل فترد وتُجيب على الخطاب ؟ !**

ولهذا السؤال توجد إجابات ثلاث:

الأُولى: إنّ هذا التعبير نوع من التشبيه، وبيان لسان الحال ! أي: إنّ الله يسأل بلسان التكوين جهنّم وهي تُجيب بلسان الحال، ونظير هذا التعبير كثير في اللغات المختلفة !

---

(١) الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج٧، ص١٩٤.

(٢) الأنبياء: آية٨٧.

(٣) التبريزي، جواد، الأنوار الإلهية في المسائل العقائدية: ص٣٢.

(٤) ق: آية٣٠.

الثانية: إن الدار الآخرة دار حياة واقعية، فحتى الموجودات الماديّة كالجنّة والنار يكون لها نوع من الإدراك والحياة والشعور، فالجنّة تشتاق إلى المؤمنين، وجهنّم تنتظر المجرمين.

وكما أنّ أعضاء جسم الإنسان تنطق في ذلك اليوم وتشهد على الإنسان، فلا عجب أن تكون الجنّة والنار كذلك !

بل ـ وحسب اعتقاد بعض المفسّرين ـ إنّ ذرات هذا العالم جميعها لها إدراك وإحساس خاص؛ ولذلك فهي تُسبّح الله وتَحمِده، وقد أشارت إليه بعض آيات القرآن، كالآية٤٤ من سورة الإسراء.

والثالثة: إنّ المخاطبين هم خزنة النار، وهم الذين يردّون على هذا السؤال.

وجميع هذه التفاسير يمكن قبولها، إلاّ أنّ التفسير الأول أنسب كما يبدو !»[(١)].

هذه بعض الآيات التي احتُمل أنّ فيها لسان الحال، أو جزم بوجود لسان الحال فيها، وهناك آيات أُخريات احتُمل فيها لسان الحال، يجدها المتتبع للتفاسير؛ لم نذكرها حذراً من الإطالة.

كما أنّ الآيات التي احتوت على القصص والأمثال، حملها بعض الباحثين على ورود بعضها بلسان الحال، ويمكن الاطّلاع على تفاصيل ذلك في كتب التفاسير وكتب القصص القرآني والأمثال في القرآن.

وبذلك يكون أُسلوب لسان الحال أُسلوباً قرآنياً في الجملة، قد استُخدم للتعبير عن حقائق ببيانات بلاغيّة ومجازيّة.

---

(١) الشيرازي، ناصر مكارم، تفسير الأمثل: ج١٧، ص٤٧.

المحور الثاني: لسان الحال في الروايات

الدليل الثاني على أصل مشروعيّة لسان الحال هو استعماله في الروايات الشريفة؛ وهناك نحوان لذلك الاستعمال:

أحدهما: ما ورد في الروايات من التعبير بـ (لسان الحال) نصاً.

والآخر: الأساليب البيانية في الروايات، المحمولة على لسان الحال، وإليك بيان كلا النحوين:

النحو الأول: الروايات المصرّحة بلسان الحال

لقد ورد تركيب لسان الحال نصاً في بعض الروايات، كأُسلوب صادق للبيان، ووصف في بعض مضامينها بأنّه أصدق من لسان المقال، ولعلّ وجه أصدقيته: أنّ في لسان المقال يمكن للمتكلّم أن يقول ما لا يريد فعلاً؛ فيكذب بكلامه، أمّا لسان الحال فهو تعبير قهريّ غالباً عن لسان الحقيقية التي يُخبِّئها الإنسان في قلبه ووجدانه، وقد عبّر عن هذا الأمر أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «**ما أضمر أحد شيئاً إلاّ ظهر في فلتات لسانه وصفحات وجهه**»[1].

وهذا التعبير قد ورد في عدّة روايات:

منها: ما رواه الليثيّ في عيون الحكم والمواعظ، عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «**لسان الحال أصدق من لسان المقال**»[2].

ومنها: ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً، قال: «أصدق المقال، ما نطق به لسان

---

(١) خطب الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة: ج٤، ص٧.

(٢) الليثي، علي بن محمد، عيون الحكم والمواعظ: ص٤٢٠.

الحال»[١].

النحو الثاني: الروايات المحمولة على لسان الحال

هناك مجموعة من الروايات يدل مضمونها ـ بنحو الظهور، أو الاحتمال ـ على لسان الحال، وفي هذا النحو مئات الروايات المبثوثة في المجامع الروائية، ونحن ننقل بعضاً من تلك الروايات اختصاراً:

الرواية الأُولى: ما رواه الكليني بسنده عن أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «**كيف أجابوا وهم ذر ؟ قال: جُعل فيهم ما إذا سألهم أجابوه. يعني في الميثاق**»[٢].

وقد شرح العلاّمة المجلسي الرواية، فقال: «**بيان: أي تعلّقت الأرواح بتلك الذر، وجعل فيهم العقل، وآلة السمع، وآلة النطق؛ حتى فهموا الخطاب وأجابوا وهم ذر**»[٣].

ولكن السيّد الطباطبائي ردّ على ذلك بقوله: «**ظاهر الرواية لسان الحال، أو أنّهم كانوا على خلقةٍ لو نزلوا منزل الدنيا، ظهر ذلك منهم في صورة السؤال والجواب، وأمّا ما ذكره** قدس سره **فبعيد عن سياق الخبر، ولو صح لكان هو الخلق الدنيوي بعينه**»[٤].

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الصدوق في كتابَي التوحيد وعيون أخبار الرضا عليه السلام بسنده عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «**إنّ لله عزّ وجلّ عموداً من ياقوتة حمراء، رأسه تحت العرش، وأسفله على ظهر الحوت في الأرض السابعة السفلى.**

---

(١) الريشهري، محمد، ميزان الحكمة: ج٢، ص١٥٧٤.

(٢) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج ٢، ص١٢.

(٣) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج ٥، ص٢٥٧.

(٤) المصدر نفسه: هامش ص٥٧.

فإذا قال العبد: لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له. اهتزّ العرش، وتحرّك العمود، وتحرّك الحوت، فيقول الله تبارك وتعالى: اسكُن يا عرشي. فيقول: كيف أسكُن وأنت لم تغفر لقائلها ؟ ! فيقول الله تبارك وتعالى: اشهدوا سكان سماواتي أنّي قد غفرت لقائلها»(١).

الرواية الثالثة: ما جاء من روايات في وداع شهر رمضان المبارك، التي حمل بعض العلماء معنى الوداع فيها على لسان الحال، قال السيّد ابن طاووس في الإقبال: «إنّ سأل سائل فقال: ما معنى الوداع لشهر رمضان وليس هو من الحيوان الذي يخاطب أو يعقل ما يقال له باللسان ؟ !

فاعلم أنّ عادة ذوي العقول قبل الرسول، ومع الرسول، وبعد الرسول، يخاطبون الدّيار والأوطان، والشباب وأوقات الصفا والأمان والإحسان ببيان المقال، وهو محادثة لها بلسان الحال.

فلمّا جاء أدب الإسلام أمضى ما شهدت بجوازه من ذلك أحكام العقول والأفهام، ونطق به مقدس القرآن المجيد، فقال جلّ جلاله: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾. فأخبر أنّ جهنّم ردّ[ت] الجواب بالمقال، وهو إشارة إلى لسان الحال، وذُكر كثيراً في القرآن الشريف المجيد، وفي كلام النبيّ ﷺ والأئمة، وكلام أهل التعريف، فلا يحتاج ذوو الألباب إلى الإطالة في الجواب.

فلمّا كان شهر رمضان قد صاحبه ذوو العناية به من أهل الإسلام والإيمان، أفضل لهم من صحبة الدّيار والمنازل، وأنفع من الأهل وأرفع من الأعيان والأمثال، اقتضت

---

(١) الصدوق، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج٢، ص٣٤.

دواعي لسان الحال أن يودع عند الفراق والانفصال»[١].

الرواية الرابعة: ما رواه الرازي في تفسيره من أنّ: «**موسى** عليه السلام **كلّم البحر، قال له: انفلق لي لأعبر عليك. فقال البحر: لا يمرُّ عليّ رجل عاص**».

ثمّ قال الرّازيّ: «**وعند المعتزلة أنّ ذلك على لسان الحال، لا لسان المقال. والله العالم**»[٢].

وغير ذلك من الروايات الدالة على وجود مثل هذا الأُسلوب في البيان والتعبير، وهو دليل آخر على أصل مشروعيّة لسان الحال.

المحور الثالث: لسان الحال في أشعار آل البيت

لا شكّ في شيوع لسان الحال في الأدب العربي شعراً ونثراً؛ باعتباره أُسلوب بيان استُخدم في مئات القصائد، وعشرات المقاطع النثرية، والمتتبع للأدب العربي يجد ذلك واضحاً، ونذكر على نحو الاختصار مثالاً للشعر، ومثالاً للنثر مما ورد بلسان الحال، فمن الشعر قول الشاعر ـ وهو يحكي لسان حال ثلاث أخوات لاقاهنّ في الطريق ـ:

قالت الكبرى أتعرفن الفتى　　　قالت الوسطى نعم هذا عمر
قالت الصغرى وقد تيّمتها　　　قد عرفناه وهل يخفى القمر[٣]

ومن النثر قول القائل: «**سل الأرض، فقل: مَن أجرى أنهارك، وغرس أشجارك، وجنى ثمارك ؟ فإن لم تُجبك حواراً أجابتك اعتباراً**»[٤].

(١) ابن طاووس، علي موسى، إقبال الأعمال: ج١، ص٤١٩ـ٤٢٠.

(٢) الرازي، فخر الدين، تفسير الرازي: ج ٢٢، ص٩٤.

(٣) الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني: ج١، ص١١٦.

(٤) الجاحظ، البيان والتبيين: ص٥٨.

وليس هدفنا استعراض لسان الحال في الأدب العربي؛ لأنّه خارج عن محلّ الكلام، وإنّما هدفنا هو ذكر الأشعار التي وردت بأُسلوب لسان الحال؛ إمّا بنحو الإلقاء من قِبَل أهل البيت، أو التي أُلقيت في حضرتهم ولم يعترضوا عليها، وهذا النحو من الشعر له شواهد تناقلتها كتب الحديث والتأريخ والأدب، وهو كما يدل على أصل مشروعيّة هذا الأُسلوب البياني، كذلك يدلّ على مشروعيّة استعمال أُسلوب لسان الحال في خصوص الأشعار التي يكتبها شعراء آل البيت عليهم السلام في أدب الطفّ، ومن هذه الموارد:

الأول: ما نُسب إلى الإمام أمير المؤمنين عليه السلام مخاطباً الزهراء عليها السلام عندما كان يزور قبرها الطاهر:

مـالي وقفـت عـلى القبـور مسـلماً ... قـبر الحبيـب فلـم يـردّ جـوابي
أحبيـب مـا لـك لا تـرد جوابنـا ... أنسـيت بعـدي خلّـة الأحبـاب
قـال الحبيـب وكيـف لي بجـوابكم ... وأنـا رهـين جنـادل وتـراب
أكـل الـتراب محاسـني فنسـيتكم ... وحجبـت عـن أهـلي وعـن أتـرابي
فعلـيكم منـي السـلام تقطعـت ... عنّـي وعـنكم خلّـة الأحبـاب(١)

الثاني: ما أنشده دعبل الخزاعي شاعر أهل البيت عندما خاطبه الإمام الرضا عليه السلام قائلاً: «**يا دعبل، ارثِ الحسين؛ فأنت ناصرنا ومادحنا ما دمت حياً، فلا تقصّر عن نصرنا ما استطعت. قال دعبل: فاستعبرت وسالت عبرتي، وأنشأت أقول:**

أفـاطم لـو خلـت الحسـين مجـدلاً ... وقـد مـات عطشـانا بشـط فـرات
إذا للطمـت الخـد فـاطم عنـده ... وأجريـت دمـع العـين في الوجنـات

(١) أُنظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج ٤٣، ص٢١٧.

أفاطم قومي يا ابنة الخير واندبي نجوم سماوات بأرض فلاة
قبور بكوفان وأُخرى بطيبة وأُخرى بفخ نالها صلواتي
قبور ببطن النهر من جنب كربلا معرّسهم فيها بشط فرات»[1]

الثالث: ما أنشده الإمام الهادي عَلَيْهِ السَّلَامُ من قصيدة أمام المتوكل العباسي، وقد حوت لسان الحال:

وهي ما رواه المجلسي قائلاً: «**قال المسعودي في مروج الذهب: سُعي إلى المتوكّل بعلي بن محمد الجواد ' أنّ في منزله كتباً وسلاحاً من شيعته من أهل قم، وأنّه عازم على الوثوب بالدولة؛ فبعث إليه جماعة من الأتراك، فهجموا داره ليلاً، فلم يجدوا فيها شيئاً ووجدوه في بيت مغلق عليه، وعليه مدرعة من صوف، وهو جالس على الرمل والحصا وهو متوجّه إلى الله تعالى يتلو آيات من القرآن. فحُمل على حاله تلك إلى المتوكّل، وقالوا له: لم نجد في بيته شيئاً، ووجدناه يقر[أ] القرآن مستقبل القبلة. وكان المتوكّل جالساً في مجلس الشرب، فدخل عليه والكاس في يد المتوكّل، فلمّا رآه هابه وعظّمه وأجلسه إلى جانبه، وناوله الكاس التي كانت في يده، فقال: والله، ما يخامر لحمي ودمي قط؛ فاعفني. فأعفاه، فقال: أنشدني شعراً. فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: إنّي قليل الرواية للشعر. فقال: لا بدّ. فأنشده عَلَيْهِ السَّلَامُ وهو جالس عنده:**

باتوا على قُلل الأجبال تحرسهم غُلب الرجال فلم تنفعهم القُلل
واستُنزلوا بعد عزّ من معاقلهم وأُسكنوا حفراً يا بئسما نزلوا
ناداهم صارخ من بعد دفنهم أين الأساور والتيجان والحلل
أين الوجوه التي كانت منعّمة من دونها تُضرب الأستار والكلل

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٥، ص٢٥٧.

فأفصح القبر عنهم حين ساءلهم تلك الوجوه عليها الدود تقتتل
قد طال ما أكلوا دهراً وقد شربوا وأصبحوا اليوم بعد الأكل قد أُكلوا

... فأشفق كلّ مَن حضر على عليّ، وظنّ أنّ بادرة تبدر منه إليه، قال: والله، لقد بكى المتوكّل بكاءً طويلاً حتى بلّت دموعه لحيته، وبكى مَن حضره، ثُمّ أمر برفع الشراب، ثُمّ قال له: يا أبا الحسن، أعليك دَينٌ ؟ قال: نعم، أربعة آلاف دينار. فأمر بدفعها إليه، وردّه إلى منزله من ساعته مكرماً»(١).

إلى غير ذلك من الشواهد التي يجدها المتتبع لكتب الحديث والتاريخ والأدب.

لسان الحال في الميزان الفقهي

من المسائل المستحدثة في (فقه الشعائر الحسينية)، مسألة استخدام لسان الحال في مصاديق الشعائر، سواء نثراً أو شعراً أو خطابةً، وقد شاع استخدام هذا الأُسلوب وانتشر بين شعراء الطفّ وخطبائه بصورة ملحوظة خصوصاً بين المعاصرين؛ وبذلك انفتح نقاش فقهيّ في المسألة من حيث المشروعيّة وعدمها.

وتخالفت بذلك آراء الفقهاء بين مجوّز ومانع، والمسألة باعتبارها مستحدثة لم تُطرح إلى الآن على مستوى التنظير والاستدلال الفقهي الموسّع، وإنّما طُرحت على مستوى الفتوى، وطبيعة الفتوى لا تسلّط الضوء على الأدلة، وإنّما يُعطي الفقيه من خلالها موقفاً عملياً بقالب قانونيّ مقتضب؛ لكي يطبّقه المكلّف أو السائل، ولا يتصدّى لبيان أدلة الحكم، ومَن تصدّى لذلك، فإنه لم يبيّنه إلاّ بشكل مجمل.

---

(١) المصدر نفسه: ج٥٠، ص٢١٣.

أقوال الفقهاء في لسان الحال

تنقسم أقوال الفقهاء في مسألة لسان الحال إلى قسمين: قسم ذهب إلى المنع. وآخر جوّز مثل هذا الأُسلوب، ولكن بشروط معيّنة:

القول الأول: (المنع)

أبرز مَن ذهب إلى المنع هو الشهيد السيّد محمّد الصدر قدس سره، في كتابه أضواء على ثورة الإمام الحسين عليه السلام؛ حيث تبنّى القول بعدم جوازه بعد أن أورد جملة من الإشكالات، وبما أنّ كتابه ليس كتاباً فتوائياً، بل كان بحثاً تأريخياً؛ فلا نستطيع أن نجزم بأنّ فتواه في ذلك هي المنع مطلقاً، ولم نجد فيما بحثنا فتوى له بذلك.

أدلة المانعين

لقد طرحت في هذا المجال مجموعة من الشواهد والأدلة، نشير فيما يلي إلى بعضها:

الدليل الأول: ما قد يظهر من كلمات بعض الأعلام، وهو أنّ لسان الحال نوع من الكذب والمبالغة، وهو غير جائز في الشريعة المقدّسة، خصوصاً إذا كان على الذوات المقدّسة، كالنبيّ الأعظم، أو أمير المؤمنين، أو السيّدة الزهراء، أو الأئمة من أبنائها المعصومين[1].

ويمكن أن يُلاحظ عليه:

١ـ إنّ لسان الحال ليس داخلاً في الكذب؛ فهو وإن لم يكن تعبيراً حقيقياً عن مقال الإنسان، إلاّ أنّه تعبير مجازيّ، وليس أُسلوب المجاز أُسلوباً داخلاً في الكذب،

(١) الصدر، محمد صادق، أضواء على ثورة الإمام الحسين عليه السلام: ص١٥٢.

كيف ذا وقد وردت آيات، وروايات بهذا الأُسلوب ؟ !

٢ـ إنّ لسان الحال إنّما يقال: إنّه كذب. لو كان كاتبه يدّعي أنّه يُعبّر عن حال الآخرين بنحو المطابقة والحقيقة، ولكن القائل للسان الحال لا يدّعي الحقيقة، وإنّما يدّعي تصويراً مجازياً ادعائياً فنياً لِما سيقوله الآخرون لو نطقوا به، فلا يقول المنشئ للسان الحال: إنّ هذا نص وحقيقة ما أراد قوله الآخر، وإنّما يقول: إنّي من خلال قرائن حاليّة ومقاليّة، أدعي أنّه لو تكلّم لقال ما عبّرت به عن كلامه.

٣ـ إنّ الشعر الذي صوّر فيه دعبل حال السيّدة الزهراء عليها السلام، فيما لو كانت حاضرة في واقعة الطفّ، كان فيه لسان الحال واضحاً، وكان هذا التصوير بمرأى ومسمع من الإمام الرضا عليه السلام، فلو كان فيه كذب على الزهراء لَما سكت عنه الإمام المعصوم عليه السلام.

الدليل الثاني: وهو ما يظهر من كلام أحد الفقهاء المعاصرين +: وهو أنّنا لا يمكن أن نعلم حال المعصومين، ولا أصحابهم، ولا نسائهم؛ لكي نصوّر لسان حالهم للآخرين؛ وذلك لعلوّ مكانتهم من جهة، واختلاف الزمكانيّة بيننا وبينهم من جهة أُخرى، ولذلك نحن جاهلون بلسان حالهم، وإنّما يجوز لسان الحال مع العلم بالمطابقة لواقع ما عبر عنه بلسان الحال(١).

ويُلاحظ عليه:

١ـ إنّ هذا الدليل أخصّ من المدّعى؛ إذ إنّ تصوير لسان الحال قد يكون لأشخاص غير معصومين كانوا حاضرين في الطفّ، كلسان حال أصحاب الحسين عليه السلام، أو القاسم، أو رملة، أو الرباب، أو غيرهم من الأشخاص.

---

(١) المصدر نفسه.

٢ـ إنّ الذوات المعصومة ـ كالنبيّ الأعظم، وأمير المؤمنين، والزهراء، والأئمة المعصومين ـ وإن كانت منازلهم عالية ومقاماتهم سامية، إلاَّ أن هذا لا يمنع من وجود معرفة بسيطة بهم؛ من خلال كلماتهم، ومواقفهم، وسيرتهم؛ تجعل الشاعر يعلم لسان حالهم في الجملة.

٣ـ لو سلّمنا عدم العلم بحالهم بصورة دقيقة، فلا أقل من كفاية الاطمئنان بأنّ لسان حالهم كان كذا، من خلال مجموع القرائن، ولا شكّ في أنّ الاطمئنان حجة عقلائية معتمدة، فهو كافٍ في جواز تصوير حال المعصومين.

فالشاعر أو الناثر يكفيه الوثوق والاطمئنان في تصوير لسان حال المعصومين، مع كون الاطمئنان ناشئاً من قرائن، وشواهد قوليّة وفعليّة وسلوكيّة، قد قاموا بها في مواطن أُخر.

٤ـ إنّ دعبل الخزاعيّ قد صوّر حال الزهراء عليها السلام، ولم يعترض عليه الإمام الرضا عليه السلام، بأنّك لا تستطيع معرفة حالها عليها السلام.

٥ـ إنّ طبيعة الأُسلوب البلاغيّ في لسان الحال تقتضي البيان بصورة تتضمّن نحواً من أنحاء التصوير المجازي، ولا يصح مقايسته بالأساليب الحقيقيّة للبيان، فقرينة كونه مجازاً يَفهم منها المتلقي كون الشاعر في مقام نقل تصوراته عن الحادثة، لا نقل واقع الحادثة حرفياً.

الدليل الثالث: ما ذكره بعض الأعلام المعاصرين، وهو أنّ لسان الحال إنّما يُعبّر به عن الأقوال، لا عن الأفعال، والحال أننا نرى أنّ الشعراء ينقلون الأعمّ من

الأقوال والأفعال، ويصورونها بلسان الحال[١].

ويُلاحظ عليه:

١ـ إنّ المتتبع لهذا الأُسلوب ـ خصوصاً بما قدّمناه من تعريف ـ يرى أنّ لسان الحال يُعبّر فيه عن كلّ ما ليس هو بلسان مقال، سواء كان فعلاً، أو حركةً، أو إشارةً، أو كلاماً، في غير موطن الواقعة.

٢ـ إنّ الرواية الشريفة التي تفيد: «**ما أضمر أحد شيئاً إلاّ ظهر في فلتات لسانه، وصفحات وجهه**»؛ تُبيّن أنّ إحدى طرائق معرفة ما أضمر الإنسان ـ من كلام ومواقف ـ يُقرأ ويُعرف من خلال صفحات الوجه، وما يكون في صفحات الوجه من تغيُّر اللون أو الهيئة، إنّما هو من سنخ الأفعال لا الأقوال.

٣ـ لو لم نقبل الأمرين، فلا أقل من وجوب إبراز ما يدل على لا بدية كون لسان الحال للأقوال، لا للأفعال، وليس هنا ما يحصر هذا الأُسلوب بذلك.

وبدفع هذه الإشكالات نبقى على أصل مشروعيّة أُسلوب لسان الحال.

القول الثاني: الجواز

ذهب إلى الجواز أكثر المعاصرين من علمائنا الأعلام، كالسيّد الخوئيّ وأكثر تلامذته، منهم: السيد السيستاني، وأُستاذنا الشيخ الفياض، والشيخ جواد التبريزي، والشيخ الوحيد، كما ذهب إلى ذلك أيضاً أُستاذنا الشيخ محمد السند.

والذاهبون إلى الجواز وإن اتّحدوا في النتيجة، لكنّهم اختلفوا في الشروط التي إذا ما اجتمعت جاز هذا الأُسلوب، كما سيتضح.

---

(١) المصدر نفسه: ص١٥٣.

فتوى السيّد الخوئي

لعلّ أقدم فتوى ـ حسب تتبعي ـ في هذه المسألة، هو ما صدر عن السيّد أبي القاسم الخوئي + جواباً عن استفتاء رُفع إليه، ونصّه: «**بعض القصائد التي تُذكر في مصيبة سيّد الشهداء عليه السلام تُنسَب للإمام الحسين عليه السلام، أو لزينب عليها السلام، أو للإمام السجاد عليه السلام، دون الإشارة إلى أنّ هذه الأبيات عن لسان حالهم، نعم، بعض النّاس يَعرف كون ذلك عن لسان الحال، وبعضهم الآخر لا يعرف ذلك، فما هو الحكم ؟**

فأجاب السيّد الخوئي قدس سره: «**لا بأس، ما لم يقصد واقع النسبة إليهم**»[1].

تحليل فتوى السيّد الخوئي

إنّ فتوى السيّد الخوئي قدس سره دالة على الجواز، بشرط عدم قصد المقرئ أو الملقي لذلك الشعر أو النثر واقع النسبة إلى من حُكي لسان حالهم كالإمام السجاد، أو السيدة زينب، أو غيرهما، أي: إنّه قصد التعبير عن لسان حالهم، ولم يقصد لسان مقالهم، أو أنّهم تكلّموا هكذا.

هذا فيما إذا كانت القصيدة ـ أو المادّة النثرية ـ لا إشارة فيها إلى لسان الحال، لا لفظاً ولا مقاماً.

وأمّا لو تضمّنت الإشارة إلى لسان الحال، من خلال إخبار السامع بأنّ القصيدة ـ مثلاً ـ دالة على لسان الحال، كما اعتاد الخطباء على القول: بأنّ لسان حال السيّدة الزهراء كذا وكذا، أو لسان حال الحسين كذا وكذا، وهكذا، أو احتوت القصيدة على دلائل لفظيّة، أو سياقيّة دالة على أنّها لسان حال، لا لسان مقال، كتصديرها بـ (ليتني)، أو (لولا)، أو (لو)، أو غيرها من القرائن اللفظية، أو المقامية،

(١) الخوئي، أبو القاسم، صراط النجاة: ج٢، ص٤٤٣.

فلا إشكال بالجواز.

فالسيّد الخوئي + جَوّز لسان الحال، إذا كان المقابل (المستمع) يَعرف أنّ هذا لسان حال، لا لسان مقال، بل جوّزه حتى إذا لم يعلم السامع بأن هذا لسان حال، بشرط أن لا يكون الملقي للشعر أو النثر قد قصد أن ما يلقيه لسان مقال؛ لأنّ قَصْدَ ذلك يُوقع الملقي بالكذب؛ إذ إنّهم لم يقولوا ذلك واقعاً، بل إنّ الملقي أو الشاعر صوّر حالهم بذلك التصوير المجازي.

فتوى السيّد السيستاني

توالت الأجوبة حول هذه المسألة من بعض الفقهاء الأعلام، من تلامذة السيّد الخوئي قُدِّسَ سِرُّه، كالسيّد السيستاني الذي سُئل: أنه «**هل يجوز التكلّم بلسان المعصومين بالقصائد الحسينية؛ بحيث الكاتب يطلق عِنان خياله في تصوير الأحداث، واختلاق الكلام والمواقف ؟ وهل يجوز تداولها بين المؤمنين ؟**».

فأجاب سماحته قائلاً: «**بسمه تعالى: إنّما يجوز التكلّم بلسان حال المعصومين، فيما يُعتبر تمثيلاً صادقاً لأحوالهم ـ وفق المعايير الأدبيّة المتعارفة في أمثال ذلك ـ من دون إساءة إلى مقامهم الشريف؛ ومن ثَمّ يجب على المتكلّم بلسان الحال من الاطلاع على الحوادث التأريخية، واستنطاق أحوالهم من خلالها؛ لتجسيدها بصورة أدبيّة مناسبة، بعيداً عمّا يُعتبر من قَبيل المبالغة والاختلاق، والكذب بالمقياس الأوّلي، كما أنّ جواز تداولها يخضع للمقاييس التي أشرنا إليها**»(١).

---

(١) موقع السيد السيستاني الرسمي، أسئلة حول الشعائر.

تحليل فتوى السيد السيستاني

ذهب السيّد السيستاني إلى جواز لسان الحال، ولكن جعل شروطاً لمشروعيته، إذا لم تتوفر تلك الشروط، فلا يجوز مثل هذا الأُسلوب إنشاء وتأليفاً، ولا إلقاءً وتداولاً.

وهذه الشروط يمكن تلخيصها بالنحو التالي:

الشرط الأول: أن يكون في لسان الحال تصوير صادق وحقيقي لأحوال المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، بعيداً عن الخيال والمبالغة والكذب، وإلاّ كان ممنوعاً.

الشرط الثاني: أن يراعي الشاعر ـ أو الناثر ـ المعايير الأدبيّة المتعارفة عند الأدباء في كتابة لسان الحال.

الشرط الثالث: أن يكون القائل بلسان الحال مطّلعاً على الحوادث التأريخية والشخصيّة للواقعة، أو الشخص الذي ينطق بلسان حاله.

وعليه؛ فالسيّد السيستاني جعل معايير ثلاثة لمشروعيّة هذا الأُسلوب الأدبيّ، فيما إذا كتب بلسان حال المعصومين.

أدلة المجوّزين

تبيّن ممّا مرّ أنّ أُسلوب لسان الحال أُسلوب بلاغي، استخدمه القرآن الكريم في بعض آياته الكريمة، كما نصّ على ذلك كثير من المفسّرين، كما أنّ الروايات جاءت بهذا الأُسلوب في كثير من مضامينها؛ ومن هذين المصدرين يتبيّن أصل مشروعيّة لسان الحال، وصحة استعماله شرعاً.

وهذه الصحة في الاستعمال اعتضدت بورود أشعار مشهورة النسبة لآل البيت، أو قِيلت بحضرتهم، وكان لسان الحال واضحاً فيها.

ويعضد الجواز أيضاً أنّ الأشعار التي كانت متداولة في زمانهم، والتي حوت لسان الحال، لم يصدر ردع من قِبلهم عنها؛ وهذا يكشف عن وجود سيرة قائمة وممضاة على مشروعيّة استخدام لسان الحال.

بل يمكن القول: إنّ الارتكاز في الجواز بمكان من الإمكان؛ بحيث لم تُثَرْ مسألة المنع عن مثل هذا الأُسلوب البياني.

نعم، يمكن أن يقال بوجود بعض المحاذير التي قد تجعل ممنوعية لسان الحال واضحة، أو تجعل قيوداً عديدة للحاكمين بالجواز.

الرأي المختار في المسألة

نقلنا فيما سبق فتاوى بعض الأعلام المجوّزين للسان الحال، وهم وإن اتفقوا على الجواز، إلاّ أنّهم اختلفوا في عدد الشروط المجيزة للسان الحال، فذهب السيّد الخوئي إلى الجواز بشرط واحد، وذهب السيد السيستاني إلى الجواز بثلاثة شروط كما ذكرنا آنفا، فما هو الصحيح في المقام ؟

إنّ الذي نراه صحيحاً في المقام هو مشروعيّة لسان الحال بشروط أربعة، وهي كالآتي:

الشرط الأول: أن يأتي الشاعر أو الكاتب بدوالٍّ لفظيّة أو مقاميّة، تجعل المستمع يعلم أو يطمئن أنّ هذا القول بلسان الحال، لا بلسان المقال، وهذا الشرط نابع من لزوم دفع الإيهام عن المستمع بأنّ ما يقال ليس لسان مقال؛ حتى لا يدخل في إطار الكذب.

ومن هذه الدلائل اللفظيّة تضمين الكلام لفظة (لو)، أو (لولا)، أو غيرها من الدوال اللفظيّة أو المقاميّة، أو قول الشاعر قبل القصيدة بأنّ لسان حال فلان كذا وكذا.

وهذا التعبير واضح في قصيدة دعبل الخزاعي حيث قال: «**أ فاطم لو خلتي الحسين...**»، فقد أورد كلمة (لو) كدالّ لفظيّ على كون التصوير افتراضيّاً ـ لسان حال ـ وليس حضوراً فعليّاً، وكلاماً مقاليّاً من قِبل الزهراء عليها السلام.

الشرط الثاني: أن تكون المضامين النثريّة أو الشعريّة مناسبة لحال أو شأن أو مقام المقول عن لسانه، فلو نَقل المتكلّم لسان حال المعصوم ـ مثلاً ـ فإنّه يجب عليه أن يبتعد عن كلّ ما يَمسُّ المعصوم، من جهة عقديّة أو فقهيّة أو أخلاقيّة؛ وذلك لحرمة إسناد ما ينافي هذه الأُمور للإمام المعصوم، بل حتى لغير المعصوم من الأشخاص الذين لهم منزلة دينية، أو قداسة.

الشرط الثالث: أن يكون الأديب مطلعاً على تأريخ الحوادث والشخصيّات، وكذا على أقوالهم؛ بحيث يَحصل له وثوق أو اطمئنان بأنّ لسان حالهم هكذا، أمّا لو كان لا علم له بالأحداث أو الشخصيّات التي يريد تصويرها، فكيف يصوّر لسان حالها وهي مجهولة الحال والمقال بالنسبة إليه ؟ !

الشرط الرابع: أن يكون هناك أصل تأريخيّ، أو فقهيّ، أو غير ذلك يجعله الشاعر مادّةً أوليّةً ويَبني عليها لسان الحال، لا أن يكون لسان حاله مبنيّاً على شيء لا واقع له، فمثلاً: واقعة الطفّ ومقتل الحسين أمر واقع، فعندما صوّره دعبل الخزاعي بلسان الحال، كان تصويراً لأمر حاصل بصورة فنيّة.

فإذا توفرت هذه الشروط؛ قلنا بمشروعيّة لسان الحال في الأشعار التي تصوّر

لنا لسان حال أصحابها، الذين تكلّم الشعراء عن لسانهم في واقعة الطفّ وأشخاصها.

بل قد يُقال باستحباب هكذا إنشاء للشعر؛ لكونه مشمولاً لأدلة استحباب إنشاء الشعر رثاءً ومدحاً في آل البيت ونصرتهم؛ أو لأنّه مادّة إلقائيّة لكثير من الشعائر، كالخطابة الحسينيّة ومجالس الرثاء والعزاء، فيدخل بعنوان قاعدة الشعائر الحسينيّة التي بُحثت في محلها.

مثالان تطبيقيان

سننقل فيما يلي مقطعين شعريين، بوصفهما مثالين لِما تداوله الشعراء من الكلام بلسان الحال، وهما يحتويان على شروط الجواز ـ لهذا الأُسلوب البلاغيّ التصويريّ ـ التي ذكرناها.

المثال الأول

قول الشاعر مصوراً لسان حال الإمام الحسين عليه السلام مخاطباً أبا الفضل العباس:

عباسُ كَبْشَ كَتيبَتِي وكنَانَتي ... وسَرِيَّ قَومِي بَل أعَزَّ حُصُونِي
يا سَاعِدِي في كُلِّ مُعتَرَكٍ بهِ ... أسْطُو وَسَيفُ حِمَايَتِي بِيَمِينِي
لِمَن اللِوا أُعطِي وَمَنْ هوَ جَامِعٌ ... شَمِلي وفي ضَنَكِ الزِحَامِ يَقِينِي
أَمُنَازِلَ الأقْرَانِ حَامِلَ رايتِي ... ورُواقَ أَخبِيَتِي وبَابَ شُؤونِي
عباسُ تَسمَعُ زَينبَاً تَدعوُكَ مَن ... لِي يا حِمَايَ إذا العِدَى نَهَرُونِي
أَوَلَسْتَ تَسمَعُ مَا تقولُ سُكَينَةٌ ... عَمَّاهُ يومَ الأسْرِ مَن يَحمِينِي[1]

---

(١) شبّر، جواد، أدب الطف: ج٧، ص١١٣. والقصيدة للشيخ حسن قطفان النجفي.

المثال الثاني

قول الشاعر مصوراً لسان حال السيّدة زينب عليها السلام مخاطبة الإمام الحسين عليه السلام:

فأتته زينب بالجواد تقوده … والدمع من ذكر الفراق يسيلُ
وتقول قد قطعت قلبي يا أخي … حزناً فيا ليت الجبال تزولُ
فلمَن تنادي والحماة على الثرى … صرعى ومنهم لا يُبلُّ غليلُ
ما في الخيام وقد تفانا أهلها … إلاّ نساء ولَّهٌ وعليلُ
عباسُ تَسمَعُ زَينبَاً تَدعوُكَ مَن … لِي يا حِمايَ إذا العِدَى نَهرُونِي
أَوَلَسْتَ تَسمَعُ مَا تقولُ سُكَينَةٌ … عَمّاهُ يومَ الأسْرِ مَن يَحمِينِي
أرأيت أُختاً قدمت لشقيقها … فرس المنون ولا حمًى وكفيلُ
فتبادرت منه الدموع وقال يا … أُختاه صبراً فالمصاب جليلُ
فبكت وقالت يا بن أُمي ليس لي … وعليك ما الصبر الجميل جميلُ
يا نور عيني يا حشاشة مُهجتي … مَن للنساء الضائعات دليلُ
ورنت إلى نحو الخيام بعولة … عظمى تصب الدمع وهي تقولُ
قوموا إلى التوديع إن أخي دعا … بجواده إن الفراق طويلُ
الله ما حال العليل وقد رأى … تلك المدامع للوداع تسيلُ
فيقوم طوراً ثم يكبو تارةً … وعراه من ذكر الوداع نحولُ
فغدا ينادي والدموع بوادر … هل للوصول إلى الحسين سبيلُ[1]

(١) ابن نصار، محمد بن نصار، النصاريات الكبرى: ص٥٨.

الرسالة السادسة :

مفطرية التدخين في الصيام

مفطرية التدخين

من المسائل التي وقع الخلاف فيها بين الفقهاء مسألة مفطرية التدخين في نهار الصوم، فبين مجوز على نحو الفتوى أو على نحو الاحتياط الاستحبابي، وبين مانع على نحو الاحتياط الوجوبي أو الفتوى.

وهذه المسألة من حيث البحث التأريخي، لا نجد لها جذوراً في الفقه الإسلامي، وإنما شاعت بين أكثر متأخري المتأخرين وكل المعاصرين.

ولعل أول من تعرض لها بحسب تتبعي هو الفقيه الكبير الشيخ الكركي قدس سره ت ـ ٩٤٠ هـ في كتابه جامع المقاصد، وهو من الفقهاء المتأخرين، ثم شاعت بعده في كتب الفقهاء. فقال قدس سره[١] ـ مفسراً لقول صاحب القواعد في قوله وإيصال الغبار الغليظ إلى الحلق ـ: (الغليظ عرفاً، ويفهم من "إيصال" أن ذلك على سبيل التعمد، حيث يمكنه التحرز منه؛ ولا بأس بإلحاق الدخان الذي يحصل منه أجزاء، وكذا البخار للقدر ونحوه به).

هذا بناءً على إرادته لمطلق الدخان حتى دخان التتن، وإلا فستكون المسألة

---

(١) جامع المقاصد ج٣ ص٧٠ ط آل البيت عليهم السلام .

متأخرة تأريخاً عن زمان الكركي قدس سره.

ونتيجة عدم وجود ثقافة ـ تقبل الاختلاف في الآراء التي تصدر من المجتهدين ـ بين عامة الناس، أصبحت تلك المسألة مثار للخلاف والاختلاف والطعن والتشهير، وكأن الاختلاف بين الفقهاء لم يقع في كثير من المسائل، والحال أن مقتضى علمية الاستنباط والاجتهاد حصول الاختلاف في النتيجة الفقهية من مجتهد إلى آخر بسبب اختلافهم في بعض الأدوات الصناعية الفقهية والمباني الرجالية وقواعد الفقه والأصول واللغة فضلاً عن اختلاف الثقافة التي لها أثر في قوة الفقاهة.

سيما وإن بعض المسائل لم تكن مطروحة في زمان النص أو كانت مطروحة ولكن مع وجود تعارض نصي فيها، أو كان للزمان والمكان دور في تغير موضوعها.

ولعل مسألتنا من هذا القبيل إذ أنها من المسائل التي لم تكن واضحة البلوى في زمن النص لذا لا نرى تعرض الأئمة لها في نصوصهم ولا الفقهاء الأوائل في كلماتهم، ومن تعرض لها إنما ألحقها بحكم الغبار الغليظ الذي هو محل للخلاف أيضاً بين الفقهاء خصوصاً المتقدمين منهم، فقد ذهب بعضهم إلى المفطرية وذهب بعضهمإلى عدمها. ولعل عبارة صاحب المستند خير ما يفي في بيان ذلك حيث قال[1] (فروع: أ: اختلفوا في حرمة إيصال الغبار إلى الحلق وبطلان الصوم به ـ مطلقاً، كما في كلام جماعة، منهم: الشرايع والنافع والتلخيص والتبصرة؛ أو الغليظ منه كما في كلام جمع آخر[2]، بل الأكثر كما قيل[3]ـ وجوازه... فعن الشيخ والحلي والحلبي وفي الشرايع والنافع وطائفة من أفاضل المتأخرين: الأول، ونسب إلى المشهور، بل عن

---

(١) مستند الشيعة للشيخ أحمد النراقي ج١٠ ص٢٢٧ ط آل البيت عليهم السلام.

(٢) كالشيخ الطوسي في المبسوط ج١ ص٢٧١ن والعلامة الحلي في التذكرة ج١ ص٢٥٧.

(٣) كما في مدارك الأحكام للعاملي ج٦ ص٥٢، وكفاية الأحكام للسبزواري ص٤٦.

الانتصار والسرائر والغنية والتذكرة والتنقيح ونهج الحق: الاجماع عليه. وعن ظاهر الصدوق والسيد والديلمي والشيخ في المصباح: الثاني، حيث لم يذكروا البطلان به، وإليه ذهب جمع من متأخري المتأخرين، منهم المفاتيح والحدائق وظاهر المعتبر والمدارك: التردد).

الأقوال في المسألة:

اختلف الفقهاء في حكم مفطرية التدخين كما قلنا، والأقوال في المسألة خمسة:

القول الأول: (الفتوى بالمفطرية).

وهو ما ذهب إليه جملة من الفقهاء، منهم السيد اليزدي قدس سره في العروة الوثقى ـ حيث ألحق البخار الغليظ ودخان التنباك ونحوه بالغبار الغليظ في المفطرية ـ فقال (السادس: إيصال الغبار الغليظ إلى حلقه... والأقوى إلحاق البخار الغليظ ودخان التنباك ونحوه)[1].

وأشكل على هذه الأقوائية أكثر من علق على العروة فذهبوا إلى الاحتياط.

قال السيد البروجردي في تعليقته على العروة: (محل تأمل نعم هو أحوط)[2].

وقال السيد الكلبايكاني معلقاً على كلام صاحب العروة أيضاً: (الأقوائية محل منع نعم الالحاق هو الأحوط)[3].

---

(١) العروة الوثقى ج٣ كتاب الصوم ص٥٤٤، مع تعاليق جمع من الأعلام ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.

(٢) المصدر نفسه والصفحة.

(٣) المصدر نفسه والصفحة.

وأفتى بالمفطرية الشيخ محمد أمين زين الدين في كتابه كلمة التقوى[١] فقال (الثامن من المفطرات: أن يدخل الصائم الغبار الغليظ إلى جوفه عامداً ـ "ثم قال في المسألة ٩٥"ـ يلحق بالغبار الغليظ (بالمفطرية) البخار الغليظ الذي يوجب رطوبة ما يلاقيه، فإذا تعمد الصائم إيصاله إلى جوفه فسد صومه، كذلك دخان التتن ونحوه، فلا يجوز للصائم إدخاله إلى جوفه عامداً).

وأفتى بذلك السيد عبد الأعلى السبزواري قدس سره فقال: (إيصال الغبار الغليظ إلى الحلق ويلحق به الدخان أيضاً...)[٢].

القول الثاني (الاحتياط الوجوبي بالمفطرية).

وهذا القول ذهب إليه أكثر الفقهاء ولاسيما المعاصرين، قال الشيخ النراقي في المستند [٣] (والأحوط الاجتناب عن شرب التتن؛ لاستمرار طريقة الناس عليه واطلاق الشرب عند العرب عليه).

وقال السيد الخوئي قدس سره [٤]: (السادس إيصال الغبار الغليظ منه وغير الغليظ إلى جوفه عمداً على الأحوط، نعم ما يتعسر التحرز منه لا بأس به، والأحوط (وجوباً) إلحاق الدخان بالغبار).

وقال السيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره [٥]: (والاجدر بالصائم احتياطاً

---

(١) كلمة التقوى ج٣ ص٥٤، الرسالة العملية للشيخ المعاصر محمد أمين زين الدين قدس سره.

(٢) جامع الأحكام الشرعية ص١٦٤ ط مؤسسة المنار.

(٣) مستند الشيعة للشيخ أحمد النراقي ج١٠ ص٢٣٠ ط آل البيت.

(٤) منهاج الصالحين ج١ ص٦٤ كتاب الصوم ط ٣٠.

(٥) الفتاوى الواضحة ج١ ص٦١٣ ط دار التعارف.

وجوبياً أن لا يدخل الدخان في جوفه أيضاً...).

وقال السيد السيستاني [١]: (... تعمد إدخال الغبار أو الدخان الغليظين في الحلق على الأحوط وجوباً...).

وقال الشيخ الوحيد الخراساني[٢]: (... والأحوط (وجوباً) إلحاق الدخان بالغبار).

وقال الشيخ الفياض [٣]: (... الأحوط وجوباً أن لا يدخل الدخان في جوفه).

وأجاب السيد الحائري [٤]: (عن سؤال وجه له في مسألة ٣٥٢: هل التدخين من المفطرات؟ فقال: الأحوط تركه في حال الصوم).

القول الثالث: (الاحتياط الاستحبابي بالمفطرية).

وهذا القول انفرد به ـ حسب علمي ـ السيد الشهيد محمد الصدر [٥] فقال: (إيصال الغبار الغليظ إلى جوفه عمداً... والأحوط استحباباً إلحاق الدخان والبخار به "أي بالمفطرية"...).

القول الرابع: (الفتوى بعدم المفطرية).

ذهب إلى هذا القول بعض الفقهاء منهم، السيد محمد العاملي في المدارك [٦]:

---

(١) منهاج الصالحين ج١ ص٣٢١.

(٢) منهاج الصالحين ج٢ ص٣٩٥.

(٣) منهاج الصالحين ج١ ص٣٩٧.

(٤) الفتاوى المنتخبة ج٢ ص٨٨.

(٥) منهج الصالحين ج٢ كتاب الصوم ص٢٠.

(٦) مدارك الأحكام ج٦ ص٥٢ ط آل البيت.

(وألحق المتأخرون بالغبار الدخان الغليظ الذي يحصل منه أجزاء ويتعدى إلى الحلق، وبخار القدر ونحوه وهو بعيد).

وذهب إلى ذلك أيضاً المحقق السبزواري في الكفاية [1] فقال: (وأكثر المتأخرين ألحقوا بالغبار الدخان الغليظ الذي يحصل منه أجزاء ويتعدى إلى الحلق كبخار القدر ونحو ذلك وأنكره بعضهم وهو حسن).

وذهب إلى ذلك السيد محمد حسين فضل الله [2] فقال في مسألة ٩٨١ : (لا يفطر الصائم بارتكاب الأمور "إلى ان قال" ثالثاً: تعمد إخال الغبار الغليظ وغير الغليظ... كذلك لا يفطر الصائم بالبخار ولا بالدخان من أي مصدر كان...).

وذهب إلى عدم المفطرية السيد مصطفى الخميني قدس سره [3]: (وفي الحاق التدخين بايصال الغبار الى الحلق خفاء ، كما لا يخفى مع انك عرفة في موثقة عمرو بن سعيد جوازه)

وحكى السيد مصطفى الخميني[4]: في كتابه أنه سمع من بعض بأن السيد محمد الفشاركي قدس سره يقول بجوازه سراً.

القول الخامس (التفصيل).

ما ذهب إليه الشهيد الثاني في مسالك الإفهام [5] فقال: " وألحق به (بالغبار

(١) كفاية الأحكام للمولى محمد باقر السبزواري ج١ ص٢٢٧ ط المحققة.

(٢) فقه الشريعة ج١ ص٤٨٣، ط دار الملاك في بيروت.

(٣) كتاب الصوم أبحاث في الفقه الاستدلالي للسيد مصطفى الخميني ص٣٨٧ وص٣٦٣ وغيرها.

(٤) المصدر نفسه ص٣٨٩.

(٥) مسالك الإفهام ج٢، ص١٧.

الغليظ) بعض الأصحاب. الدخان الغليظ وبخار القدر ونحوه. وهو حسن أن تحقق معهما جسم".

وذهب إلى ذلك أيضاً الشيخ جعفر كاشف الغطاء كما حكاه عنه الشيخ صاحب الجواهر(١) قائلاً: وفي كشف(٢) الأستاذ: "أنه غير مفطرإلا لمن اعتاده وتلذذ به فقام عنده مقام القوت..."

وذهب إلى التفصيل أيضاً الشيخ الأعظم الأنصاري فقال(٣):(وأما الدخان الغليظ ففي المدارك: إن المتأخرين ألحقوه بالغبار. واستبعده تبعاً للمحكي عن التنقيح، وتبعهما في الكفاية والذخيرة ـ على ما حكي ـ والأقوى الإلحاق لو عمما الغبار لغير الغليظ، لتنقيح المناط والأولية وإن قيدناه بالغليظ فالأقوى عدم اللحوق، لأن الأجزاء الترابية تلصق بالحلق وتنزل مع الريق بخلاف الأجزاء اللطيفة الرمادية في الدخان فإنها تدخل في الجوف مصاحباً للدخان النازل. ولا تلصق بالحلق ولا ينزل مع الريق منه شي والدخان ليس مما يؤكل أو الأجزاء الرمادية ليست منفردة عن الدخان حتى يصدق الأكل بنزولها. وبالجملة فالفرق بين الأجزاء الترابية ـ الداخلة في الحلق مع الهواء ـ والأجزاء الرمادية النازلة مع الدخان ـ في دخول الأولى بنفسها في الحلق منفصلاً من الهواء الدخاني ولا يختلط بالريق ـ واضح، نعم لو قلنا: إن الصوم عبارة عن الإمساك عما يصل إلى الجوف مطلقاً، أو من طريق الفم ـ حتى الدخان أو حتى الأجزاء الرمادية المختلطة مع الهواء الدخاني ـ كان للإفطار وجه، إلا أن الأكل لا يصدق على الأول قطعاً. لأن الدخان ليس

(١) جواهر الكلام ج١٧، ص١٥٢، ط مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

(٢) كشف الغطاء للشيخ جعفر الكبير ج٤، ص٣٢، ط مكتب الإعلام الإسلامي.

(٣) كتاب الصوم ص٤٨.

مأكولاً ولا مشروباً ولا يصدق على الثاني أيضاً أكل الرماد ـ جزماً ـ بخلاف الغبار المخلوط بالمراد. نعم لو فرض غلظة الدخان على وجه ينفصل منه أجزاء ويتحقق معها جسم فلا يبعد كونه كالغبار ـ كما ذكره المحقق والشهيد الثانيان في حاشية الإرشاد والمسالك).

ومما ذكرنا يظهر أن الاجتناب من دخان التتن شيء قضت به سيرة المسلمين ومراعاة الاحتياط في الدين). انتهى كلامه رفع مقامه .

أدلة القائلين بالمفطرية.

استدل من ذهب إلى المفطرية بعدة أدلة لا تخلو من نقاش.:

الدليل الأول: (الاستدلال بصدق الأكل والشرب).

هذا الدليل استدل به جماعة من الفقهاء منهم، الشيخ النراقي في المستند[1] إذ قال: "الأحوط الاجتناب عن شرب التتن؛ لاستمرار طريقة الناس عليه وإطلاق الشرب عند العرب عليه".

وقد استدل بذلك من المعاصرين، الشيخ جعفر السبحاني فقال: "ومن جانب ثالث صدق الشرب على امثال دخان التبغ وغيره" وقال في موطن آخر: "وصدق الشرب عليه ثانياً، فيدخل تحت صحيحة محمد بن مسلم؛ أي: (لا يضر الصائم صنع إذا اجتنب عن أربع خصال.... الأكل والشرب..."[2].

ويرد عليه: عدم صدق الأكل والشرب لا عرفاً ولا لغة على استنشاق الدخان

---

(١) مستند الشيعة ج١٠، ص٢٣٠.

(٢) الصوم في الشريعة الغراء ج١، ص١٥٥ ط مؤسسة الصادق عليه السلام.

وما تعارف عليه الناس من قولهم: "شرب التتن" إنما هو من باب المسامحة بالتعبير.

لذا عبر الشيخ الأنصاري "... إلا أن الأكل لا يصدق على الأول قطعاً، لأن الدخان ليس مأكولاً ولا مشروباً..."(١).

وقال السيد الخوئي ﭭ: "إذن لم يبقَ لدينا دليل يعتمد عليه في الحكم بالمنع، بعد وضح عدم صدق الأكل والشرب عليه"(٢).

وقال السيد مصطفى الخميني(٣): "والحق أنه تدخين وليس بشرب، ولذلك لا يقال " شرب دخان العود" أو " شرب الغبار الغليظ" أو "البخار الغليظ" وقال أيضاً: "لا يخفى كما مر إجمالاً: أنه لا يصدق الشرب على التدخين، واستعمال لفظ (الشرب) في زماننا هذا في متعارف البلاد العربية لا يكشف عن صحة إطلاق هذا اللفظ، فإن الاستعمال أعم، مع أنه لم يثبت استعماله في مستعملات العرب العرباء الفصحاء...".

أقول: والأمر كما أفادوا في عدم صدق الأكل والشرب على عملية التدخين، فإن أهل اللغة قد نصوا على عدم استعمال الشرب والأكل في التدخين والدخان وإنما استعملوه في موارد بعضها على نحو الحقيقة، وبعضها الآخر على نحو المجاز، فقالوا في مادة (شرب): "شرب بالكسر مصدر أو اسم كما مر والماء المشروب".

وقالوا "شرب الرجل شرباً: عطش وضعف بعيره أو عطشت أبله" و"أكل الدهر عليه وشرب أي هلك، وأكل فلان مالي وشربه" أي أخفاه، و(أُشرب فلان

---

(١) كتاب الصوم، الشيخ الأنصاري ص٤٩، لجنة إحياء التراث الشيخ الأعظم ﭭ.

(٢) مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ج١ ص المجلد(٢١) من موسوعة السيد الخوئي.

(٣) كتاب الصوم ص٣٨٧.

حب فلان. أي خالط حبه قلبه). والشَرْبة من الماء : ما يشرب دفعةً واحدة[١].

وقالوا[٢] في مادة (أكل): "أكل الطعام أكلاً ومأكلاً: تناوله وبلعه عن مضغ"، و(أكله رأسه أي حكه) و(أكل مالي وشربه أي أطعمه الناس) و(الأُكْل والأُكُل: الثمر والرزق الواسع) و(تآكلت أسنانه أي تحاتت وتساقطت) و"الأُكْلَةُ: الغيبة" وغيرها.

الدليل الثاني: "دعوى قيام السيرة على المفطرية"

هذا الدليل استدل به بعض الفقهاء منهم:

الشيخ الأنصاري في صومه[٣] فقال: "ومما ذكرنا ظهر ان الاجتناب عن دخان التتن شيء قضت به سيرة المسلمين ومراعاة الاحتياط في الدين".

وقال السيد الخوئي [٤] ـ بعد ان ناقش السيرة وغيرها ـ: "وعليه فمقتضى القاعدة هو الجواز وإن كان الاحتياط بالاجتناب مما لا ينبغي تركه رعاية للسيرة المزبورة حسبما عرفت والله سبحانه أعلم".

وقال الشيخ النراقي[٥]: "والأحوط الاجتناب عن شرب التتن؛ لاستمرار طريقة الناس عليه..." إن كان يعني من طريقة الناس سيرة المتشرعة، وإلا فعل

---

(١) ينظر: على سبيل المثال أقرب الموارد ج٣ ص٣٨ وما بعدها، ط دار الأسوة.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ج١، ص٦٢.

(٣) كتاب الصوم ص٥٠ المجلد ١٢ من موسوعة كتب الشيخ الأنصاري، تحقيق هيئة إحياء تراث الشيخ الأنصاري.

(٤) مستند العروة الوثقى ج ١ ص١٥٩ المجلد (٢١) من موسوعة الخوئي ﵁ ط إحياء تراث السيد الخوئي.

(٥) مستند الشيعة ج١٠ ص٢٣٠ للشيخ أحمد النراقي، ط آل البيت.

الناس لا حجية فيه.

وقال الشيخ السبحاني(1): "ومن جانب آخر استقرار السيرة على الاجتناب عن الدخان".(ثم قال) خصوصاً ان الإفتاء بالترخيص يوجب جرأة الناس لاستعمال سائر المفطرات" وهذا الأخير من كلامه ان عدهُ دليلاً فهو غريب جداً.

وقال السيد الحكيم في المصباح(2): (نعم مقتضى سيرة المتشرعة ومرتكزاتهم اجتناب عملية التدخين المعهودة بالتبغ) .

وقد يلاحظ على هذا الدليل:

١- إن هذه السيرة حادثة غير متصلة بزمن المعصوم عليه السلام فلا تكون حجة، إذ لو كانت قائمة لكثر السؤال والجواب عن تجنب التدخين، إضافة لعدم اشتهار أو معروفية التدخين بالكيفية المعهودة في عصرنا في زمن الأئمة عليهم السلام .

٢- إن حصول الارتكاز على الإفطار عند المتشرعة إنما هو أمر حادث نشأ من فتاوى المتأخرين وأكثر المعاصرين واحتياطهم في رسائلهم العملية.

لذا رفض جملة من الفقهاء الاستدلال على هذا الحكم بالسيرة والارتكاز.

فقال السيد الحكيم في المستمسك(3): "ومثله (أي في عدم الصحة) ما قيل: من استقرار سيرة المسلمين على الاجتناب عنه. لانقطاع السيرة المذكورة... بل لعل استقرار سيرة المسلمين على الدخول إلى الحمامات في نهار رمضان من دون أقل استشكال في ذلك دليل على جواز جذب البخار. ولا فرق في ارتكازهم بين الغليظ

---

(١) الصوم في الشريعة الغراء ج١ ص١٥٥. للشيخ جعفر السبحاني.

(٢) مصباح المنهاج ، كتاب الصوم ص٧٨ ط مؤسسة الحكمة.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ج٨ ص٢٦١.

وغيره. فالتعدي منه إلى الدخان ـ لتناسبهما جداً غير بعيد".

وقال السيد عبد الأعلى السبزواري في المهذب (١): "واستندوا إلى السيرة، وانه من التناول فيشمله أدلة مفطرية الأكل، ومشمول دليل مفطرية الغبار له. ويرد الأول بعدم ثبوت تقرير المعصوم له...".

وقال الشيخ المنتظري(٢): "وارتكاز حصول الإفطار به عند المتشرعة أمر حادث منشؤه فتاوى المتأخرين واحتياطاتهم في الرسائل العملية...".

وقال السيد مصطفى الخميني(٣): "أو بالسيرة القائمة عند المتشرعة في الأزمنة التي قد أدلت فيها التدخين على أنه يضر بالصوم... فلا تخلو عن مناقشة واضحة".

الدليل الثالث: ما ذهب إليه الشيخ جعفر كاشف الغطاء (٤): ـ

من أن التدخين إذا تلذذ به وقام مقام القوت ـ فقال: "ثالثها: وصول الغبار الغليظ إلى الجوف... دون الدخان، إلا لمن اعتاده، وتلذذ به، فقام مقام القوت، فانه أشد من الغبار"

وأشكل على هذا الدليل أكثر من كتب في كتاب الصوم، وانه استحسان ولا شاهد عليه وانه غير واضح، وإليك كلمات بعض الفقهاء في ذلك:

ما قاله الشيخ صاحب الجواهر(٥) ـ معلقاً على كلام أستاذه كاشف الغطاء ـ:

---

(١) مهذب الأحكام ج١٠ ص٧٧.

(٢) كتاب الصوم ص١٤٣.

(٣) الصوم ص٢٨٨.

(٤) كشف الغطاء ج٤ ص٣٢ ط المحقق بتحقيق مكتب الإعلام الإسلامي.

(٥) جواهر الكلام ج١٧ ص١٠٢ ط مؤسسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرسين.

"وفي كشف الأستاذ: وانه غير مفطر إلا لمن اعتاده وتلذذ به... وفيه ما لا يخفى مما لا يرجع إلى دليل معتبر.

وقال السيد الحكيم(١): "وكونه ـ واسطة الاعتياد والتلذذ ـ يقوم مقام القوت. ويكون أشد من الغبار، غير واضح".

وقال الشيخ المنتظري(٢): "والقول بقيامه لمن اعتاده وتلذذ به مقام القوت ـ كما في الجواهر عن كشف الغطاء ـ استحسان محض لا يثبت به الحكم الشرعي".

والأمر كما أفادوا بعدم حجية ذلك القول وانه دعوى بلا دليل .

الدليل الرابع: "قاعدة أن العرف يجد ممنوعية إدخال شيء في الجوف"

وهو ما يظهر من كلام صاحب الجواهر(٣): "نعم، قد يقال بالإفطار بناءً على شمول الإطلاق للغبار باعتبار كونه أجزاءً وصلت إلى الجوف بالحلق، والمفروض عدم اعتبار الاعتياد بالمفطر، ومثله يجري في الدخان الذي هو أشد من الغبار في بعض الأحول، فالقول بكونه مفطراً خصوصاً من الأشخاص الذين يستعملون التنباك لا يخلو من قوة..."

وقال الشيخ الأنصاري ﭭ: "نعم وقلنا ان الصوم عبارة عما يصل إلى الجوف مطلقاً، أو من طريق الفم ـ حتى الدخان، أو حتى الأجزاء الرمادية المختلطة مع الهواء الدخاني ـ كان للإفطار وجه...".

وأشكل بعض الفقهاء على ذلك الدليل منهم:

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج٨ ص٢٦١ السيد محسن الحكيم.

(٢) كتاب الصوم ص١٤٣.

(٣) جواهر الكلام ج١١ ص١٠٣ ط جماعة المدرسين.

السيد الخوئي إذ قال: "دعوى انه يستفاد من النص الوارد في الغبار ان كلما يدخل جوف الإنسان من غير الهواء الذي لا بد منه ومنه الدخان يكون مفطراً، ولكنها كما ترى عرية عن كل شاهد..."

وقال السيد مصطفى الخميني(١): "نعم، لو ثبت الأصل الذي ادعي بعض العلماء من منع الشرع في الصوم من إدخال أي شيء في الجوف على الإطلاق. يصح ذلك بعد علاج معارضته مع الموثقة المتقدمة. ولكن الشأن في ثبوت هذا الأصل واستخراجه من الأدلة".

وقال في موضع آخر(٢) عن دعوى ثبوت هذا الأصل: "فهي مجرد تخيل لا واقعية له ويكفيك تجويزهم الحقنة بالجامد..."

الدليل الخامس: خبر المروزي.

قد يستدل على مفطرية الدخان أيضاً بالخبر الوارد في مفطرية الغبار؛ وذلك بتقريب إلحاق الدخان بالغبار من حيث المفطرية، فإذا ثبتت مفطرية الغبار ثبت الحكم للدخان أيضاً.

وهو ما رواه الشيخ الطوسي رحمه الله بإسناده(٣) عن الصفار عن محمد بن عيسى

---

(١) كتاب الصوم ص٣٨٨.

(٢) المصدر نفسه ص٣٦٤.

(٣) وطريق الطوسي إلى الصفار تام بلا إشكال ، قال في مشيخته: "وما ذكرته في هذا الكتاب عن محمد بن الحسن الصفار فقد أخبرني به الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان والحسين بن عبيد الله وأحمد بن عبدون كلهم عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن أبيه وأخبرني به أيضاً أبو الحسين، ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار.. (وسائل الشيعة ج٣٠ ص١٣٦ ط آل البيت.

بن عبيد عن سليمان بن حفص (جعفر) المروزي أنه قال: "سمعته يقول: إذا تمضمض الصائم في شهر رمضان أو استنشق متعمداً أو شم رائحة غليظة أو كنس بيتاً فدخل في أنفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فإن ذلك له مفطر مثل الأكل والشرب والنكاح"[١].

ولكن أشكل على الاستدلال بإشكالات عديدة:

الإشكال الأول (سندي):

فإن راويها أما سليمان بن جعفر المروزي أو سليمان بن حفص المروزي، والأول مجهول بل لا وجود له في كتب الرجال، ولعله تصحيف من حفص لتقارب حروف (حفص) و(جعفر).

والثاني (سليمان بن حفص المروزي)، وهذا الرجل لم يرد فيه توثيق في الرجال؛ فتكون روايته ضعيفة. ولكن السيد الخوئي وثقه لوروده في كتاب كامل الزيارات[٢].

ويرد عليه: إن كبرى توثيق كل رواة كامل الزيارات لم تثبت كما حقق في محله من علم الرجال[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ج١ ص٧٠ كتاب الصوم أبواب ما يمسك عنه الصائم باب٢٢ ح١.

(٢) كامل الزيارات للشيخ الأقدم جعفر بن قولويه القمي ص٣٧٩ ط المحققة بتحقيق الشيخ جواد القيومي.

(٣) علماً إن السيد الخوئي قد تراجع عن كبرى توثيق كل الرجال الواردين في كامل الزيارات، فذهب للرأي الذي يقول بتوثيق الرجال الذين يروون عنه بالمباشرة وهم واحد وثلاثون شيخاً. نعم كان في بداية حياته قد تبنى عدم توثيق كل رجال كامل الزيارات حتى المباشرين كما أشار إلى ذلك في فقه الشيعة ج٣ ص٢٧، وكان في وسط حياته قد تبنى رأياً بتوثيق كل رواة كامل الزيارات سواء كانوا مباشرين أو غير

وقد يقال: إن الرواية وإن كانت ضعيفة سنداً بسليمان؛ ولكنها مجبورة بعمل الأصحاب.

ويرد عليه:

صغرى: إن المشهور لم يحكموا على طبقها بلزوم القضاء والكفارة بل صرحوا بالقضاء فقط ، بل أفتى بعظهم بعدم المفطرية أساساً كما هو رأي جماعة من المتقدمين كالصدوق والمرتضى، وجمع من متأخري المتأخرين منهم صاحب الحدائق والمفاتيح كما عرفت في مقدمة البحث.

كبرى: عدم ثبوت كبرى الجابرية كما هو رأي السيد الخوئي وأكثر المعاصرين، خلافاً لمشهور ما قبل السيد محسن الحكيم.

الإشكال الثاني:

سندي أيضاً وهو الإضمار كما أشار إلى ذلك السيد صاحب المدارك[1]. حيث أضمر الراوي (بقوله سمعته...) .

وأجاب السيد الخوئي عن إشكال الإضمار:

(إن الراوي للرواية ما دام هو الصفار فلا يضر الإضمار).

ويرد عليه: إن الروايات المضمرة ليست حجة إلا إذا كان المضمر على درجة كبيرة من الجلالة على وزان زرارة ومحمد بن مسلم، حيث لا يروي إلا عن الإمام

مباشرين، كما أشار إلى ذلك في كتبه الفقهية كثيراً ومنه موردنا في (كتاب الصوم ج١ ص١٥٤) ط المحققة بتحقيق هيئة إحياء تراث السيد الخوئي.

(١) مدارك الأحكام ج٦ ص٥٢ للسيد محمد العاملي حيث قال: "وعلى الرواية أولاً الطعن في السند باشتماله على عدة من المجاهيل مع جهالة القائل.

عليه السلام، والحال إن سليمان المروزي ليس على هذا الوزان، فلا تكون مضمراته حجة.

الإشكال الثالث (سندي أيضاً):

وهو ما أشكله السيد الطباطبائي في الرياض (١) وهو دعوى القطع في الرواية فقال: "وهي ـ لقطعها، وعدم معلومية المسؤول عنه فيها ـ لا تصلح للحجية وإن حصلت معها الشهرة؛ لأنها إنما تجبر الرواية المستندة لا المقطومة.

وأورد عليه السيد الخوئي (٢) قائلاً: "فإن أراد بالقطع الإضمار ولو على خلاف الاصطلاح فلا مشاحة فيه، وإن أراد المصطلح من المقطوع فلا قطع في السند بوجه كما لا يخفى".

ويلاحظ: إن السيد الطباطبائي يريد القطع المصطلح لا الإضمار، لأنه عطف في عبارته الإضمار على القطع، وهو يقتضي المغايرة نعم جواب السيد الخوئي في عدم القطع صحيح، فإن الرواية غير مقطوعة جزماً(٣).

وعليه فلا يتم الإشكال الثالث.

الإشكال الرابع (دلالي):

إن الرواية حوت فقرات لا يلتزم الفقهاء بمفطريتها كفقرة مفطرية المضمضة والاستنشاق وشم الرائحة الغليظة، فتسقط الرواية حينئذٍ عن الاعتبار، قال صاحب

---

(١) رياض المسائل: ج٥ ص٣١٢ ط آل البيت.

(٢) مستند العروة الوثقى (الخوئي) ج١ ص١٥٤.

(٣) الخبر المقطوع، هو الموقف على تابع مصاحب للمعصوم. راجع المامقاني في مقباس الهداية ج١ ص٣٢٠.

المدارك[١]: "وثانياً باشتمالها على ما أجمع الأصحاب على خلافه من ترتب الكفارة على مجرد المضمضة والاستنشاق وشم الرائحة الغليظة".

وأجاب السيد الخوئي في ج١ ص١٥٤: "إن اشتمال الرواية على بعض ما ثبتت فيه إرادة الاستحباب لقرينة قطعية خارجية لا يستوجب رفع اليد عن ظهور غيره في الوجوب،فالأمر بالكفارة في هذه الرواية محمول على الاستحباب فيما عدا الغبار من المضمضة ونحوها للعلم الخارجي بعدم البطلان كما ذكر أما فيه فيحمل على ظاهره من الوجوب الكاشف عن البطلان، ولا مانع من التفكيك في رواية واحدة بعد قيام القرينة".

وقد يجاب: إن التفكيك بين فقرات هذه الرواية ليس تفكيكاً عرفياً. إذ إنها بمثابة المطلب الواحد المبين للمفطرات.

الإشكال الخامس:

إنها معارضة بموثقة[٢] عمرو بن سعيد المدائني، الدالة على عدم مفطرية الغبار. فقد روى الشيخ بإسناده[٣] إلى أحمد بن الحسن بن فضال عن عمرو بن سعيد عن الرضا عليه السلام، قال[٤]: "سألته عن الصائم يتدخن بعود أو بغير ذلك فتدخل الدخنة في حلقه؟ فقال: جائز، لا بأس به، قال وسألته عن الصائم يدخل الغبار في حلقه؟ قال:

---

(١) مدارك الأحكام ج٦ ص٥٢.

(٢) الرواية موثقة لوقوع احمد بن حسن بن فضال في سندها ، فهو ثقة في الحديث لكنه فطحي . كما ان عمرو بن سعيد ثقة أيضا، ولكن ادعى الشيخ الطوسي في الغيبة انه فطحي ايضا .

(٣) طريق الشيخ الى احمد بن الحسن بن فضال صحيح ، وكون ابن ابي جيد في طريقه لا يضر لان الاخير من مشايخ النجاشي فنحكم بوثاقته .

(٤) وسائل الشيعة ج١٠ ص٧٠ أبواب ما يمسك عنه الصائم باب ٢٢ ح٢.

لا بأس" فقد صرحت الرواية بعدم البأس بالغبار .

ولكن اجيب عن هذا الاشكال: بامكان فك التعارض من خلال الجمع الدلالي بين الروايتين وذلك باحد تصويرين:

بحمل رواية المروزي على العمد ورواية ابن سعيد على الاعم من العمد وغيره.

بحمل رواية المروزي على الغبار الغليظ ورواية ابن سعيد على الغبار الخفيف .

ويرد على كلا الجمعين: بان الجمع الدلالي انما يأتي بعد تكافئ الروايتين سنداً ، والحال ان رواية المروزي لا تصلح لمعارضة رواية ابن سعيد اذ ان رواية ابن سعيد تامة سنداً بخلاف رواية المروزي كما تقدم .

اضافة الى ان الجمع الثاني جمع تبرعي لا شاهد عليه ، اذ ان كلمة (غبار) في الروايتين ظهورها واحدٌ .

والنتيجة: لم يقم دليل على مفطرية التدخين ، فالمرجع حينئذ الى الاصل وهو يقضي بعدم المفطرية ، بل يمكن إقامة الدليل على عدم المفطرية فيما لو قلنا ان الدخنة الواردة في رواية ابن سعيد والتدخين حكمهما واحد من باب تنقيح المناط فتأمل .

وعليه فمقتضى الصناعة الفقهية هو الحكم بعدم مفطرية التدخين في نهار الصوم- وقد تبنى ذلك السيد الخوئي في ابحاثه الفقهية ولكن احتاط وجوبا عند الافتاء- ولكن في مخالفة المشهور نحو مجازفة فلا اقل من الاحتياط الاستحبابي بالمفطرية كما ذهب الى ذلك السيد الشهيد محمد الصدر من المعاصرين .

والحمد لله رب العالمين

الرسالة السابعة :

سن بلوغ المرأة

سن بلوغ المرأة :

المقدِّمة:

إنَّ مسالةَ تحديد سنِّ البلوغ هي من المسائل الإبتلائية عند عموم المكلفين، وذلك بسبب دخول هذا التحديد في أكثر أبواب الفقه الإسلاميّ، حيث إنَّ الأحكام التكليفية الإلزامية سواءٌ أكانت تحريميةً أم وجوبيةً، قد اشتُرطت بإحراز البلوغ، إما على نحو شرط الوجوب، كما في أخذ البلوغ شرطاً في وجوب الصلاة والصوم، وإما على نحو شرط الصحة كما في أخذ البلوغ شرطاً في صحَّة حجة الإسلام الواجبة.

وكذلك أكثر الأحكام الوضعية قد وقع البلوغ شرطاً في صحتها، ومثال ذلك أنَّ مشهور الفقهاء أفتوا ببطلان بيع الصبيّ، خصوصاً غير المميز، وذلك لأخذهم البلوغ شرطاً في صحَّة البيع.

ويمكن أن نتصور عمومية البلوى في هذه المسألة على نحوين:

النحو الأوَّل: المباشرة.كما هو عند النساء، حيث انَّ سنَّ البلوغ من أهمِّ

علامات تحديد البلوغ عند المرأة، خصوصاً وأنَّ بعض الفقهاء المعاصرين[١]ذهب إلى أنها العلامة الوحيدة في تحديد البلوغ عند المرأة، وهذا الرأي خلاف مشهور الفقهاء القائلين بوجود عدة علاماتٍ للتحديد، فقد عدَّ صاحب الحدائق[٢]خمس علاماتٍ للبلوغ، وأنكر عليه ذلك صاحب الجواهر[٣] واستشهد على إنكاره بكلام الأصحاب، وذهب الأكثر إلى عدها ثلاث علامات. قال في شرائع الإسلام بعد أن ذكر علامة الإنزال وإنبات الشعر الخشن على العانة: (ويشترك في هذين الذكور والإناث[٤]) ثمَّ ذكر علامة السنِّ وقال:" والأنثى بتسعٍ، وأما الحمل والحيض فليسا بلوغاً في حقِّ النساء، وقد يكونان دليلاً على سبق البلوغ"[٥]

وتبعه على ذلك جملةٌ من الفقهاء منهم صاحب المسالك [٦]وصاحب الرياض[٧] وغيرهم.

وكيف كان فإنَّ من أهمِّ علامات بلوغ المرأة هو تحديد سنها، ومن خلال هذا التحديد تعرف المرأة بلوغها وعدمه، حتى ترتب آثار البلوغ من الواجبات وترك المحرمات وصحة أو عدم صحة المعاملات.

(١) راجع منهج الصالحين ج٢ عمر التكليف ص٣١٠ مسالة ١١١١ طبعة المركز التخصصي في فكر السيد الشهيد الصدر.

(٢) الحدائق ج٢ ص٣٥٠ للشيخ المحدث البحراني (قُدِّسَ سِرُّهُ)

(٣) جواهر الكلام ج٢٦ ص٣٢ للشيخ محمد حسن النجفي – قد –

(٤) شرائع الكلام كتاب الحجر ج٢

(٥) المصدر والصفحة

(٦) مسالك الإفهام ج٤ ص١٤٣ / الشهيد الثاني، ط آل البيت.

(٧) رياض المسائل ج٩ ص٢٤٠ / السيد علي الطباطبائي، ط آل البيت.

النحو الثاني (غير المباشر): وهو كيفية تعامل الرجل مع المرأة حيث إنَّ الرجل تربطه علاقاتٌ متعددةٌ مع النساء كالأبوة والبنوة والأخوة والزوجية وكيفية تعامله مع المرأة، يختلف في حال بلوغها عن حال ما قبل بلوغها، فمثلاً جواز الدخول بالمرأة يتوقف على إحراز بلوغها من قبل الرجل ، وكذلك جواز النظر إليها يتوقف على إحراز عدم بلوغها(١)، ومسائل أخرى منتشرة في أبواب الفقه، فتبين أنَّ معرفة سنِّ بلوغ المرأة له أثرٌ كبيرٌ في حياة الرجل فضلاً عن المرأة، وتترتب عليها أكثر الأحكام الشرعية بينهما.

والغريب أنَّ الفقهاء قديماً وحديثاً، لم يفردوا كتاباً أو باباً خاصَّاً بمسألة التكليف وعلامات التكليف، بل نراهم بحثوها استطراداً في كتبٍ وأبوابٍ فقهيةٍ خاصةٍ أخرى كبحثها في كتاب الصوم كما فعل المحقق الحليُّ في الشرائع وتبعه بعض الفقهاء في ذلك أو بحثها في كتاب الحجر كما فعل بعض الفقهاء، نعم أفردَ بعض المعاصرين (٢) باباً خاصَّاً أسماه باب التكليف وبحث فيه شروط(٣) التكليف ومنها علامات البلوغ.

بعد هذه المقدمة الوجيزة لا يخفى على القارئ الأسباب التي دعتني لكتابة هذا البحث المختصر ، والتي أذكر بعضها لأجل الفائدة :

١ـ إنَّ هذه العلامة أجمع الفقهاء على كونها علامةً للبلوغ من حيثُ الأصل

(١) راجع الرسائل العملية كمنهج الصالحين ج٤ ص٢٢كتاب النكاح مسألة٢٢

(٢) كالسيد الشهيد محمد باقر الصدر في كتابه الفتاوى الواضحة ص١٣٦ والشيخ الأستاذ باقر الايرواني في كتابه(دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي ج١).

(٣) من الاخطاء الشائعة في كتب الفقه جمع شرط على شرائط والصحيح جمع شرط على شروط وأما شرائط فمفردها شريطة فالصحيح ما أثبتناه في المتن (راجع ابن منظور في لسان العرب مادة "شرط")

٢ـ إنَّ هذه العلامة وقع الخلاف في تحديدها وخصوصاً بين المعاصرين كما سنعرف إن شاء الله تعالى

٣ـ إنَّ بعض الفقهاء المعاصرين ـ كما عرفت ـ قد ذهب إلى كونها العلامة الوحيدة لمعرفة التكليف والبعض الآخر ذهب إلى أنها العلامة الأهمُّ من بين سائر العلامات ، ولهذا أخوض البحث في المسألة والله وليُّ التوفيق والحمد لله ربِّ العالمين٠

****

الفصل الأوَّل : بيان الأقوال في المسألة

مرَّ الكلام في المقدمة أنَّ مسألة تحديد البلوغ كانت مثاراً للخلاف بين الفقهاء وخصوصاً بين المعاصرين، ونحن في هذا الفصل نستقرئ الأقوال التي ذهب إليها الفقهاء في هذه المسالة (بغضِّ النظر عما ذكرته الروايات من تحديدات) ونقسم الأقوال على اتجاهين :

الإتجاه الأوَّل ما ذهب إليه فقهاء الإمامية

الإتجاه الثاني ما ذهب إليه فقهاء العامة

أما الإتجاه الأوَّل وهو ما ذهب إليه الإمامية ففيه :

أ ـ ما ذهب إليه المشهور من الإمامية إلى أنَّ سنَّ بلوغ المرأة هو التسع سنين

ب ـ ما ذهب غير المشهور من الإمامية إلى أنَّ سنَّ بلوغ المرأة ليس تسع سنين، بل قال بعضهم: إنه عشر سنين، وهذا هو مذهب الشيخ الطوسي في حجر المبسوط[1] والشيخ ابن حمزة والشيخ ابن سعيد الحلي من المتقدمين والسيد الشهيد محمد الصدر من المعاصرين.

وذهب البعض الآخر إلى أنَّ سنَّ بلوغها هو ثلاث عشرة سنةً ولم يذهب إليه أحدٌ من المتقدمين، وإنما ذهب إليه فقيهٌ واحدٌ معاصرٌ هو الشيخ يوسف الصانعي، وباحثٌ آخر معاصرٌ هو الشيخ البشيري، كما ذهب الشيخ الطوسي في أحد أقواله إلى

---

(١) هذا القول بالعشر سنين هو أحد أقوال الشيخ كما ستعرف.

بلوغها بخمس عشرة سنةً في حدود المبسوط.

٢ـ الإتجاه الثاني وهو ما ذهب إليه مشهور العامة، وهو أنَّ بلوغها يتمُّ بخمس عشرة سنة.

هذا مجمل الأقوال..

أما التفصيل :

أوَّلاً : ما ذهب إليه المشهور من الإمامية من بلوغ المرأة بتسع سنين، قال في جواهر الكلام : "أما الأنثى فبلوغها كمال تسع سنين على المشهور بين الأصحاب ، بل هو الذي استقرَّ عليه المذهب..."[١] وقال في السرائر: " وهو الصحيح ـ يعني أنَّ سنَّ البلوغ هو التسع سنين ـ الظاهر في المذهب لأنه لا خلاف بينهم أنَّ حدَّ بلوغ المرأة هو تسع سنين ..."[٢]

وقال في المسالك:"والأنثى بتسعٍ ، هذا هو المشهور وعليه العمل..."[٣]

وقال في الرياض :"في الأنثى ببلوغ تسع سنين وعليه الإجماع في الغنية والسرائر والخلاف والتذكرة والروضة وهو حجةٌ أخرى ..."[٤]

وقال في مباني منهاج الصالحين:"وتسع في الأنثى كما هو المشهور عندهم، بل هو الذي استقرَّ عليه المذهب على ما في الجواهر..."[٥]

---

(١) جواهر الكلام ج٢٦ص٣٨ طبعة إحياء التراث العربي

(٢) السرائر ج١ ص٣٦٧ طبعة جماعة المدرسين بقم

(٣) مسالك الإفهام ج٤ ص١٤٥ طبعة آل البيت عليهم السلام

(٤) رياض المسالك ج٩ ص٢٤٤ للسيد علي الطباطبائي طبعة مؤسسة أل البيت عليهم السلام

(٥) مباني منهاج الصالحين ج٩ص٢٣٠ / الطباطبائي القمي

٢ـ ما ذهب إليه غير المشهور من الإمامية وهي ثلاثة أقوال:

الأوَّل : من ذهب إلى كون سنِّ البلوغ هو عشر سنين.

وقد ذهب إلى هذا الرأي أربعةٌ من الفقهاء ثلاثةٌ من المتقدمين وواحدٌ معاصر:

أ ـ الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) قال في المبسوط (كتاب الصوم):"وأما البلوغ فهو شرطٌ في وجوب العبادات الشرعية وحدُّهُ هو الإحتلام في الرجال والحيض في النساء أو الإنبات والإشعار أو يكمل خمس عشرة سنةً والمرأة تبلغ عشر سنين..."(١)

نعم تراجع الشيخ عن رأيه في نفس المبسوط لكن في كتاب الحجر وقال: إنها تبلغ بتسع سنين.

ب ـ الشيخ ابن حمزة الطوسي (٥٦٠ هـ) قال في الوسيلة (كتاب الخمس):"وبلوغ الرجل يحصل بأحد ثلاثة أشياء :الإحتلام ،الإنبات، وتمام خمس عشرة سنةً، وبلوغ المرأة بأحد شيئين: الحيض وتمام عشر سنين..."(٢)

نعم تراجع ابن حمزة عن رأيه في نفس كتاب الوسيلة ولكن في مبحث النكاح وقال هناك بأنَّ بلوغها بالتسع.

جـ ـ الشيخ يحيى بن سعيد الحلي (٦٨٩هـ) وقال في الجامع:" (وبلوغ المرأة والرجل بالإحتلام وإنبات شعر العانة وتختصُّ المرأة بالحيض وبلوغ عشر سنين والرجل بخمس عشرة سنة "(٣)

---

(١) المبسوط ج١ ص٢٦٦.

(٢) الوسيلة لابن حمزة ص١٣٧.

(٣) الجامع للشرائع ص١٥٢.

بتقريب أنَّ المفهوم من بلوغ عشر سنين هو إكمالها والدخول بالسنة الحادية عشرة.

د ـ السيد الشهيد محمد الصدر (١٤١٩هـ) قال في منهج الصالحين:"(تبلغ الأنثى سنَّ التكليف بالإنتهاء من سنتها العاشرة القمرية على الأقوى، وتحتاط بعد الإنتهاء من التاسعة بالتكليف احتياطاً مؤكداً استحبابياً..."(١)

الثاني :من ذهب إلى كون سنِّ البلوغ عند المرأة هو ثلاث عشرة سنة :

أ ـ الشيخ يوسف الصانعي(٢) "(لقد اعتبرنا سنَّ البلوغ عند البنت ثلاث عشرة سنةً استناداً إلى موثقة عمار التي لا شكَّ في سندها ودلالتها وقد دلت على مدَّعانا..."

كما انه استدلَّ بأدلةٍ أخرى تراجع في بحثه(٣).

وتبعه على ذلك الشيخ حسن حسين البشيري ،وهو باحثٌ معاصرٌ من العراق قال في بحثٍ له نشرته مجلة الإجتهاد والتجديد (٧) :"(ثبت بما قدمناه بالتفصيل أنَّ بلوغ المرأة إنما هو بالإحتلام أو الحيض أو تمام ثلاث عشرة سنةً قمرية..."(٤)

الثالث :ما ذهب إليه الشيخ الطوسي في المبسوط (كتاب الحدود) بأنها تبلغ

---

(١) منهج الصالحين ج٢ الموضوعات الحديثة ، عمر التكليف مسألة ١١١١/ طبعة مركز الشهيد الصدر للدراسات التخصصية .

(٢) الشيخ يوسف الصانعي أحد مجتهدي قم المعاصرين في بحث نشرته مجلة الإجتهاد والتجديد العدد٥.

(٣) مجلة الإجتهاد والتجديد العدد٥ بحث بلوغ الفتيات ص٢٠١

(٤) مجلة الإجتهاد والتجديد العدد ٧ بحوث حول بلوغ الأنثى ص٢١٢ .

بإكمال خمس عشرة سنة وهو أحد أقواله في المسألة.

٢ ـ ما ذهب إليه العامة : ذهب مشهور العامة إلى تحديد سنِّ بلوغ المرأة بخمس عشرة سنةً ، قال في المغني :"وأما السن فإن البلوغ به في الغلام والجارية بخمس عشرة سنة..."(١)

نعم، هناك أقوال غير مشهورة ، حددت سن بلوغ المرأة بالسبع عشرة سنة وقول بالتسع عشرة سنة وقول أنه لا بلوغ حتى تحتلم ولو بلغت أربعين (٢)

هذا الاستعراض للأقوال كان استقراءً لأقوال الفقهاء بغض النظر عن الروايات ، أما الروايات فقد ذكرت أربع أو خمس(٣) تحديدات :

١ـ رواية حددت سن البلوغ بالتسع سنين ، وهي روايات كثيرة سنذكر بعضها لاحقاً، منها رواية الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام قال :" الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتم وزُوجتْ..."(٤)

٢ـ روايات حُددت بالعشر سنين سنذكرها لاحقاً منها رواية غياث بن إبراهيم عن الصادق عن أبيه عن أمير المؤمنين " :"قال لا توطأ جارية لأقل من عشر سنين..."(٥)

٣ـ رواية واحدة حددت سن البلوغ بثلاث عشرة سنة وهي رواية عمار

---

(١) المغني لابن قدامة ج١٤.

(٢) المجموع ج١٣ص٣٦٢.

(٣) قد يكون التحديد الخامس ليس مستقلاً

(٤) الوسائل ج١ باب مقدمات العبادات الباب ٤ الحديث٣، ط آل البيت.

(٥) الوسائل ج٢٠ص١٠٣، ط آل البيت.

الساباطي التي سيأتي ذكرها ، وهي مروية عن أبي عبد الله عليه السلام ،قال سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ قال:" إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم ، والجارية مثل ذلك إذا أتى عليها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك..."(١)

وهذه الروايات كما هو واضحٌ قد عمل بها الفقهاء فالطائفة الأولى عمل بها المشهور ، والثانية والثالثة عمل بهما بعض الفقهاء كما عرفت.

٤ـ رواية واحدة حددت البلوغ بسبع سنين وهي موثقة الحسن بن راشد عن مولانا العسكري عليه السلام قال:"إذا بلغ الغلام ثمان سنين فأمره جائز في ماله وقد وجبت عليه الفرائض والحدود وإذا تم للجارية سبع سنين فكذلك..."(٢)

٥ـ رواية واحدة حددت سن بلوغها مردداً بين التسع والعشر وهي معتبرة زرارة عن أبي جعفر ، قال:"لا يدخل بالجارية حتى يأتي عليها تسع سنين أو عشر سنين "(٣)

ولم يعمل أحد من الفقهاء بالروايتين الاخيرتين.

---

(١) المصدر نفسه ج١٢.

(٢) المصدر نفسه ج١٩باب ١٥ من أبواب الوقوف والصدقات ح٢

(٣) الكافي ج٥ ص٣٩٨ ح٣

الفصل الثاني / تفصيل أدلة الأقوال

قلنا ذهب علماء الإمامية إلى أقوال في مسألة سن بلوغ المرأة ونحن الآن بصدد بيان أدلة كل واحد من هذه الأقوال وتمحيصها.

القول الأول : ما ذهب إليه المشهور من فقهاء الإمامية وهو كون سن بلوغها هو التسع سنين وأقاموا على ذلك أدلة عديدة .

الدليل الأول : الإجماع

إدَّعى مجموعة من العلماء أنَّ مسألة بلوغ المرأة بالتسع سنين مسألة أجماعية بين الإمامية ، وقد صرح صاحب الجواهر بهذا الإجماع وسبقه ولحقه كثير بهذا التصريح وعد صاحب مفتاح الكرامة إلى زمانه وجود ثمان إجماعات على قول المشهور حيثُ قال:" ويدل على بلوغ الأنثى بالتسع الإجماعات من صريحٍ وظاهر وهي ثمانية معتضدة بما سمعته من الشهرات..."(١)

ويرد على هذا بصغرى وكبرى، أما الصغرى إن هذا الإجماع غير محقق ، لماذا ؟ لأن الفقهاء القدامى لم يطرحوا السن كعلامة في تحديد البلوغ عند المرأة وإنما جعلوا المعيار هو الحيض وهذا ما يظهر من كلمات الشيخ الصدوق والشيخ المفيد والسيد المرتضى ، فقد قال الصدوق في المقنع:"ورويَ عن أبي عبد الله انه قال:على الصبي إذا احتلم وعلى المرأة إذا حاضت الصيام والخمار " والظاهر أنه يفتي بمضمون هذه

---

(١) مفتاح الكرامة للعاملي ج١٢ ص٤٢٤

الرواية .

كما إن الشيخ المفيد قال:" إن الجارية إذا بلغت في شهر رمضان المحيض أثناء الشهر استقبلته ولم تقضِ ما فاتها "[1]

وكذلك عبارة المرتضى كأستاذه المفيد فقال:" والجارية إذا بلغت المحيض".

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن بعض الفقهاء المتقدمين يعتبرون سن البلوغ هو العشر سنين في أحد قوليهم، كما هو الشيخ الطوسي وابن حمزة وابن سعيد كما مرَّ عليك، والحاصل كيف يدعى وجود إجماع من الفقهاء على أن البلوغ بالتاسعة .

ولو تنزلنا وقلنا بحصول إجماع فإنا لا نقبل بهكذا إجماع ،لأنه إجماع مدركي أو لا أقل محتمل المدركية والإجماع المدركي ليس بحجة بل الحجة هو مدركه وهو في المقام الروايات ، فتكون الروايات هي الحجة لا الإجماع كما هو معلوم في علم الأصول ،قال السيد الشهيد الصدر (قُدِّسَ سِرُّهُ) بعد أن ذكر دليل القول المشهور بوجود إجماع :"الإجماع المنقول ، وهو ليس بحجة أساساً بل لو كان إجماعاً محرزاً ، لما كان حجة لأنه مدركي معتمد على الروايات "[2]كما ويناقش .... أيضا أنه إجماع منقول لا محصل فلا يكون حجة .

الدليل الثاني : دعوى وجود شهرة فتوائية بالتسع سنين .

بعد أن نفينا الدليل الأول في المسألة إما لعدم تحقق الإجماع أصلاً أو لأجل تحققه ولكن لأنه مدركي أو منقول فهو غير حجة ، استدل بعض الفقهاء بالشهرة فقالوا : قد استقرَّ رأي جل الفقهاء (المعتمد على آرائهم) على الإفتاء بكون سن بلوغ

---

(١) المفيد في المقدمة ص٣٥٣

(٢) ما وراء الفقه ج٢ ص١٨٤

المرأة هو التسع سنين.

ويردُّ عليه :

أولاً / أنه ثبت في محله أن الشهرة الفتوائية لا دليل على حجيتها ، ثم لو تنزلنا وقلنا بحجيتها فإن المشهور الذي أفتى بالتسع لعله لم يعتمد على الشهرة بل اعتمد على مدرك آخر هو الروايات.

قال السيد الشهيد الصدر :"الشهرة وهي في المورد ليست حجة وإن قلنا بحجيتها تعبداً لأن المشهور معتمد هنا على هذه الروايات"(١)

ثانياً / لو سلمنا أن الشهرة حجة ولكن الشهرة الحجة هي بين المتقدمين لا المتأخرين والحال إن هذه الشهرة قد حصلت بزمان متأخر وهو بعد زمان العلامة أي في القرن الثامن الهجري حتى استقرت في زمانه على الإفتاء بالتسع سنين، لذا نرى رأي الشيخ الطوسي قد تأرجح بين عدة تحديدات ، تحديد بالعشر سنين ، وتحديد بالتسع سنين وتحديد بالخمس عشرة سنة، فقال الشيخ في صوم المبسوط بالعشر سنين وقال في حدود المبسوط بالخمس عشرة سنة وقال في حجر المبسوط بالتسع سنين .

وكذلك ابن حمزة قال في خمس الوسيلة بالعشر سنين وفي نكاح الوسيلة بتسع سنين . وكذلك ابن سعيد قال في صوم الجامع بالعشر سنين وفي حجر الجامع بالتسع سنين ، وتأرجحُ رأي المشايخ الثلاثة في المسألة مؤشرٌ على عدم وجود شهرة في زمانهم ،خصوصاً أن المخالف شيخ الطائفة.

---

(١) نفس المصدر والصفحة

الدليل الثالث: وهو في العمدة في الإستدلال ، وهو الروايات.

فقد استدل من قال بالتسع بجملة من الروايات، وهنا نعرض أهمَّها:

ألرواية الأولى : رواية محمد بن أبي عمير عن غير واحد عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام قال:"حدُّ بلوغ المرأة تسعُ سنين"(١)

وهذه الرواية لا كلام في دلالتها ، بل هي تتميزُ عن باقي الروايات بأنها تحدد سنَّ البلوغ مباشرةً وإنما وقع الكلام فيها من حيثُ السند ، لأنها مرسلة من مراسيل ابن أبي عمير، ومراسيل ابن أبي عمير وقع الكلام في حجيتها، فذهب المشهور إلى عدِّ مراسيله كالأسانيد فإذا ارتضينا هذا المبنى تم سندُها وتمَّ الاستدلال بها على مذهب المشهور، أضف إلى ذلك أن هذه الرواية المرسلة فيها خصوصية وهي أن ابن أبي عمير أرسلها عن أكثر من واحد فحتى لو قلنا بمقال يخالف المشهور فإن هذه المرسلة ستكون حجة لأنه أرسلها عن غير واحد ويفسر البعض (غير الواحد) بأنه ما زاد عن اثنين أي ثلاثة فما فوق ، سيحصل اطمئنان بحسب حساب الاحتمالات إن غير واحد (أي ما زاد عن اثنين) هو ثقة مع الالتفات إلى أن اغلب من يروي عنهم ابن أبي عمير ثقاة(٢)

وقد يرد عليه :

أولا / إن مراسيل ابن أبي عمير حالُها حالُ باقي المراسيل في عدم الحجية وهذا

---

(١) وسائل الشيعة باب ٤٥ مقدمات النكاح ج١٠

(٢) هذا ظاهر ما استدل به سماحة الشيخ الأستاذ هادي آل راضي دام عزه في بحثه المنشور في مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام) العدد ٣ ص٨١

ما ذهب إليه السيد الخوئي[1] (قدس سره) فيكون الخلاف مبنائياً .

ثانياً / إن الظاهر البدوي واللغوي لعبارة (غير واحد) شامل لاثنين أيضاً فلا وجه لما استظهره بعض الفقهاء بأن ظاهرها أكثر من اثنين ، لذا فإنا لا نستهجنُ من فسر قوله أريد (غير واحد) بأنه يريد اثنين، نعم إذا وجدت قرائن تبين أن (غير واحد) تعني أكثر من اثنين فلا محذور من الالتزام بحساب الاحتمالات حتى لو قلنا بعدم قبول كبرى حجية مراسيل ابن أبي عمير ولكن لخصوصية الرواية نقول بحجيتها.

الرواية الثانية: رواية يزيد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام :"الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتم وزوجت وأقيمت عليها الحدود التامة لها وعليها..."[2]

وهذه الرواية دلت بصورة غير مباشرة على أن بلوغ المرأة بسن التسع سنين وذلك من خلال ترتيب بعض لوازم البلوغ على هذا السن .

ولكن وقع النقاش في الرواية سنداً ودلالةً.

أما النقاش السندي، فقد وقع في سندها رجال كلهم ثقاة وهم محمد بن يعقوب ومحمد بن يحيى وأحمد بن محمد وأبو أيوب الخراز، إلا رجلاً واحداً هو يزيد الكناسي فإنه بهذا العنوان لم يوثق فهو مجهول الحال ، فتسقط الرواية سنداً؛ نعم، بعض الفقهاء[3] استظهر كون يزيد الكناسي هو نفس يزيد أبو خالد القماط الذي

---

(١) التنقيح في شرح العروة ج٢ ص١٥٢ طبعة إحياء تراث السيد الخوئي ط٣ تقريرات بحث خارج الفقه بفلم تلميذه الشهيد الشيخ على الغروي

(٢) وسائل الشيعةج١ باب مقدمات العبادات الباب الرابع الحديث٣

(٣) رجال النجاشي ص٤٥٢ طبقة جماعة المدرسين

نص النجاشي في رجاله على توثيقه(١) فيكون اتحادهما بالإسم والكنية أولا وكون الشيخ في رجاله ذكر الكناسي دون القماط والنجاشي ذكر القماط دون الكناسي ثانياً أمارة على اتحادهما إذْ لوكانا متعددين لذكرهما الشيخان.

كما توجد قرائن أخرى تدل على اتحادهما، منها إن الكناسي نسبة إلى (الكناسة) وهي محلة في الكوفة كما ذكر ذلك صاحب معجم البلدان وكذلك القماط كوفي كما نص على ذلك النجاشي فيكون اتحاد البلد أمارة عدم التعدد غاية الأمر أنه تارةً ينسب إلى مدينته الكوفة وتارةً ينسب إلى محلته (الكناسة) .

ولكن ما ذكره الشيخ الأستاذ قابل للتأمل وذلك من خلال الحقيقة التاريخية المنقولة إلينا في كون الكوفة في زمن الإمام الصادق عليه السلام كانت حاضرةَ العلم والعلماء حتى اجتمع أكثرُ من تسعمائة شيخ كلٌّ يقول:حدثني جعفرُ بن محمد ، وبطبيعة الحال كان هؤلاء من سكنة الكوفة إما بنحو الأصالة أو بنحو الانتقال إليها من المدن الأخرى والاستيطان فيها ومع هكذا كمٍّ من الرواة لا ضير ولا بعدَ في تشابهِ راويين أو ثلاثة في الكنية واللقب والبلد وهذا حاصل عياناً كما هو الحال في طلبة العلوم الدينية من تشابه في أسمائهم وألقابهم .

عودة إلى من ذهب إلى اتحادهما:

قلنا إن بعض الفقهاء قد ذهبوا إلى اتحاد القماط والكناسي وقد أوردنا على ذلك إيراداً واستدل بعض الفقهاء على عدم الاتحاد بدليلين آخرين:

الأول _ إن اختلاف الطبقة بين شخصين أمارةٌ على اختلافهما فإن القماط من أصحاب الصادق عليه السلام كما ذكر ذلك البرقي والنجاشي بينما الكناسي من أصحاب

(١) راجع بحثاً لسماحة الشيخ الأستاذ هادي آل راضي في مجلة فقه أهل البيت العدد٣ ص٩٨

الإمام الباقر كما نصَّ على ذلك الطوسي في رجاله.

الثاني _ إن البرقي ذكر كلا العنوانين (الكناسي والقماط) وهذا يدلُّ على تعددهما ، ويمكن دفع كلا الدليلين :

بأن نقول: إن صيرورة من أصحاب إمامين أو أكثر أمرٌ شائعٌ في الرواة خصوصاً مع قصر زمن الإمامة وتقارب زمني الإمام الباقر والإمام الصادق وأن الكثير من الرواة روى عنهما.

وأما ذكر البرقي لعنوانين فيمكن دفعه بأن كثيراً من الرجال في الكتب الرجالية يحتمل فيها الاتحاد بل إن بعض المحققين ذهب إلى اتحاد الكثير من الرجال مع تعدد عناوينهم في كتب الرجال القديمة ، كما إن زمان الإمامين عليهما السلام كان زمانَ تقية خصوصاً زمان الإمام الباقر عليه السلام فلعل هذا الراوي (يزيد أبو خالد) قد لقب نفسه بالكناسي في زمن الباقر عليه السلام وغير اسمه تقيةً في زمن الصادق عليه السلام.

نعم يمكن أن يستدل على عدم الاتحاد بأن الرواة عن الكناسي يختلفون عن رواة القماط ، واختلاف الرواة أمارة على اختلاف الراوي فالرواة عن الكناسي هم أبو أيوب الخراز وجميل بن صالح وعلي بن رئاب وهشام بن سالم وليس أحدٌ من هؤلاء روى عن القماط فكيف يتحدان؟

فإذا تم ذلك فالقول باتحادهما لا يخلو من إشكال لعدم حصول اطمئنان بذلك بل لعل الاطمئنان بالعكس ، وعليه تكون الرواية ضعيفة بالكناسي لجهالته وهذا ما ذهب إليه السيد الشهيد الصدر فحكم بضعف الرواية به فقال:"الدليل الثالث رواية يزيد الكناسي السابقة، وهي أولاً غير تامة سنداً بالكناسي نفسه الذي قلنا عنه

فيما سبق أنه مجهول الحال..."[١] .

أما النقاش الدلالي فقد يقال بأنها سالمة دلالةً ولكن هذا غير تام لوجود رواية مشابهة لها رواها الشيخ في التهذيب[٢] تقيد التسع سنين بالزواج والدخول فتكون دلالتها غير تامة على مبنى المشهور لكون البلوغ عندهم هو ذات التسع سنين والرواية تقول شرط البلوغ يتحقق بثلاثة أمور : إمرأة ذات تسع سنين متزوجة ومدخول بها ، ولو تنزلنا وقانا إنهما روايتان لا رواية واحدة نقول أيضاً لا يستدل بها لأنها تعارض بعض الروايات كرواية حمران الآتية الذكر التي شرطت بلوغ تسع سنين مع الزواج والدخول .

فلا يتم الاستدلال بها للإشكال السندي والدلالي أو وجود التعارض .

الرواية الثالثة: رواية حمران بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام :" قلت : فالجارية متى تجب عليها الحدود التامة وتؤخذ بها ويؤخذ لها ؟ قال عليه السلام: "إن الجارية ليست مثل الغلام ،إن الجارية إذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع لها مالها وجاز أمرها في الشراء والبيع وأقيمت عليها الحدود التامة واخذ لها وبها ..."[٣]

وتقريب الاستدلال أن الرواية دلت على أن المرأة إذا بلغت التسع ذهب عنها اليتم وجازت تصرفاتها التي تتوقف على البلوغ كالبيع والشراء وأقيمت عليها ما يقام على البالغة كالحدود والتعزيرات فإجازة هكذا تصرفات منها يكشف كشفاً إنيّاً

(١) ما وراء الفقه ج٤ ص١٨٤.

(٢) أي إن الشيخ روى نفس الرواية بموضعين وغاية الأمر في موضع ذكرها كلها وفي موضع ذكر بعضها.

(٣) وسائل الشيعة ج١ أبواب مقدمات العبادات ، الباب الرابع ، الحديث الثاني.

عن حصول البلوغ .

ولكن أشكل على الاستدلال بالرواية بوجهين :

الأول: إشكال سندي ، فإن الحديث له طريقان كلاهما ضعيف ، أما الطريق الأول فهو طريق الشيخ الكليني أعلى الله مقامه ، وفيه محمد بن يحيى العطار وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري ، والحسن بن محبوب ، وكل هؤلاء الرجال ثقات ولكن وقع في السند عبد العزيز العبدي وهذا الرجل نص الشيخ النجاشي على ضعفه ، وقال في ترجمته :"عبد العزيز العبدي ، كوفي روى عن أبي عبد الله عليه السلام ، ضعيف"[1].

قد يقال إن بعض نسخ كتاب السرائر ورد في سندها (عبد العزيز النقدي) بدل العبدي فإنه يقال : إن عبد العزيز النقدي مهمل ليس له في كتب الرجال ذكر.

وكذلك وقع في طريق الكليني ، حمزة بن حمران ، وهذا الأخير لم يرد فيه توثيق[2]

نعم قد يوثق من خلال رواية بعض المشايخ الثقاة عنه، الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة ، فيحكم بوثاقته من هذا الباب.

وكذلك وقع في السند حمران، وهو حمران بن أعين الشيباني ، أخو زرارة بن أعين ويكنى أبا الحسن وقد عده الشيخ الطوسي في الغيبة من السفراء الممدوحين [3]

---

(١) رجال النجاشي ص٢٤٤ ط٨ لمؤسسة النشر الإسلامي سنة ١٤٢٧هـ.

(٢) راجع النجاشي ص١٤٠ والطوسي في رجاله ص١٣٢ وص ١٩٠.

(٣) الغيبة ص٣٤٦

وأورد الشيخ الكشي في رجاله روايات تمدحه[١] وروى عنه المشايخ الثقاة[٢] .

فلا إشكال فيه من ناحية السند، وبذلك لا يبقى الإشكال السندي إلا في العبدي، نعم ، قد يقال: إن حمزة بن حمران له كتاب مشهور ومعروف فلا يضر ضعف العبدي ، ولعل هذا السبب هو الذي دعا بعض الفقهاء للذهاب إلى صحة الرواية، ومنهم السيد الشهيد محمد الصدر حيث عبر عنها بالصحيحة[٣].

أما البعض فلم يرتضِ ذلك وجعلها ضعيفةً بالعبدي .

هذا كله في الطريق الأول، أما الطريق الثاني فضعيف أيضاً وهو الطريق الذي ارتضاه ابن إدريس في السرائر وفيه العبدي أيضاً وحمزة فالكلام هو الكلام .

الثاني (الإشكال الدلالي): فلو قلنا بصحة السند كما قال بعض الفقهاء فإن الرواية لا تسلم من المناقشة الدلالية ، لأن البلوغ في الرواية قُيِّدَ بثلاثة قيود وهو بلوغ التسع سنين مع الزواج والدخول كما هو ظاهر "إذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين " فإذا ثبت هذا الظهور فلا يكون عمر التسع سنين مناطاً مستقلاً للبلوغ وهذا ما لا يلتزم به هؤلاء الفقهاء فإنهم يذهبون إلى أن البلوغ مناطه إكمال التسع سنين ، وهذا لا تساعد عليه الرواية، وهذا الإشكال أوردهُ الشهيد الصدر فقال:"فقد أخذ في ظاهرها _ الرواية _ في جانب (فعل الشرط) ثلاثة أمور: الزواج والدخول وبلوغ التسع؛ فتكون هذه قيوداً للحكم بالبلوغ لا محالة ..."[٤].

---

(١) إختيار معرفة الرجال ج١ ص٤١٢

(٢) اصول علم الرجال ج١ ص٢٨٠ وج٢ ص١٨٩ للشيخ مسلم الداوري

(٣) ما وراء الفقه ج٢ ص١٨٤

(٤) ما وراء الفقه ج٢ ص١٨٤

ثم أورد السيد إلى استدلاله فقال :"قد يقال: إن سياق التسع سنين مختلف عما قبله فلا يدخل فعل الشرط فيكون شرطاً مستقلاً للبلوغ "وقرب السيد هذا الإشكال فقال:"فإن فعل الشرط لو كان هو الثلاثة جميعاً لكان الأنسب أن يقول:إذا تزوجت ودخل بها وبلغت تسع سنين، في حين هو يقول :ولها تسع سنين فقد أخذ هذا العمر ظرفاً لسابقيه الأمر الذي يدل على استقلاله في الشرطية".

وأجاب السيد عن هذا الإشكال فقال:"أولاً إن ذكر هذا الأمر مندرج عرفاً وظاهراً في فعل الشرط. ولذا يقول بعده مباشرة ، ذهب عنه اليتم ..." الخ ؛ وهو شروع في جواب الشرط الأمر الذي يدلنا على أن الذي قبله كله من فعل الشرط.

ثانياً : إنه لا أقل من إجمالها ـ يعني الرواية ـ من هذه الناحية أعني من حيث استقلال شرطية التسع ، فيكون المرجع إلى أصالة البراءة كما سيأتي"[1].

ثم إن السيد الشهيد الصدر أشكل بإشكال آخر فقال:" قد يقال:إن قوله: ولها تسع سنين قيد لما قبله لا إن ما قبله قيد له ، فالمحصل منه يكون: إن الزواج والدخول إذا حصل في هذا العمر ترتب عليه الحكم بخلاف ما إذا حصل قبله فأجاب على هذا بأنه غير مفيد للاستدلال بنظر القوم ،فقال:"أولاً لأن الرواية عندئذٍ تكون دليلاً على جواز الدخول في الجارية في سن التاسعة وهذا أكيد فقهياً فلا يكون لها تعرض للبلوغ . كل ما في الأمر أنها قد تصبح دالة على أنه إذا جاز الوطء حصل البلوغ ؛ إلا أن الكلام في دلالتها على اختصاص الجواز بهذا القيد وإنما ظاهرها الظرفية له لا أكثر.

ثانياً: إنها تدل على عدم البلوغ قبله وهذا لا إشكال فيه أما دلالتها على

(١) ما وراء الفقه ج٢ص١٨٦

استقلاله بالشرطية فممنوع .

فكل ما في الأمر أنها تدل على ظرفية العمر ، فكأنه قال:"إذا تزوجت ودخل بها عندما يكون عمرها تسع سنين ن وهو إذا لم يكن قيداً .

ثالثاً : لفعل الشرط كما هو الظاهر ، فلا أقل من عدم استقلاليته في الشرطية ، هذا مضافٌ إلى رواية يزيد الكناسي نفسه فإنه دالة بقرينة متصلة على تقييد التسع بالدخول ، حيث يقول : قال: نعم ، إذا دخلت على زواجها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ..."[1] . إنتهى كلامه رفع مقامه.

وعليه لا تسلم الرواية من النقاش الدلالي إضافة إلى السندي بعدم تصحيح العبدي على قول .

الرواية الرابعة : رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام :"إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنة وكتبت عليه السيئة وعوقبَ ، وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك وذلك لأنها تحيض لتسع سنين"[2]

وتقريب الاستدلال : أن الرواية دلت بصورة غير مباشرة على أن سن بلوغ المرأة هو التسع سنين ، وذلك من خلال ترتيب بعض لوازم البلوغ ككتابة السيئات واستحقاق العقاب وهذه الأمور ملازمة للبلوغ ، فاستحقاق العقاب فرع حصول التكليف .

فأشكل على الرواية بعدة إشكالات دلالية وسندية :

---

(١) ما وراء الفقه ج٢ص١٨٥-١٨٦

(٢) وسائل الشيعة ج١٩ص٣٦٥ باب ٤٤ الحديث ١٢ طبعة آل البيت

الإشكال الأول (دلالي):إن الرواية مشتملة على حكم لا يفتي به أحد من الأصحاب وهو تحديد البلوغ بثلاث عشرة سنة وهذا موهن للرواية ويجاب عليهِ إن الرواية إذا احتوت على مطلب لا يلتزم به الأصحاب لا يوجب سقوط الحجية عن باقي المطالب، وبعبارة أخرى ، إن التفكيك بين فقرات ومطالب الرواية الواحدة مما يقبله العرف وهنا الرواية احتوت على مطلب أعرض عنه الجمهور فهو موهن له ولا يلتزم ذلك سريان الوهن إلى باقي المطالب، نعم لو كانت الرواية دالة على فقرة واحدة ودلت على حكمين فلا يمكن التفكيك لأن العرف لا يقبل ذلك .

وهنا في الرواية مطلبان، الأول ساقط الحجية لهجران المشهور له ، والثاني لا غبار عليه وهو كون سن بلوغها التسع سنين.

الإشكال الثاني (دلالي أيضاً):إن الرواية ورد في ذيلها التعليل بقوله:"وذلك إنها تحيض"وهذا يدل على أن الموضوع الأساسي للبلوغ هو حصول الحيض لا السن وكأن الرواية قالت: إن البنت تبلغ بسن التاسعة لأنها ترى الحيض فإذا لم ترَ الحيض فإنها لا تكون بالغة بحكم التعليل والعلة كما هو معروف تخصص وتعمم فيكون هذا مخالفاً لمذهب المشهور القائل بأن المناط في البلوغ هو إكمال التسع سنين .

الإشكال الثالث (دلالي أيضاً):إن ظاهر الرواية أن مجرد البلوغ تسع سنين كافٍ في تحقق البلوغ وهذا مخالف لمذهب المشهور من أن إكمال التسع هو المناط لا بلوغ التسع وعليه لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية .

الإشكال الرابع (سندي):إن السند بكلا طريقيهِ(طريق الشيخ في التهذيب وطريق الشيخ الكليني)[1] لا إشكال فيه نعم ورد في طريقها آدم بياع اللؤلؤ ، وهو

---

(١) التهذيب ج٩ص١٨٤ ح١٦ ، الكافي ج٧ص٦٨ح٦.

آدم بن المتوكل الذي نص النجاشي على توثيقه بقوله :"آدم بن المتوكل أبو الحسين بياع اللؤلؤ كوفي، ثقة،روى عن أبي عبد الله عليه السلام .

وذكره أصحاب الرجال له أصل رواه عنه جماعة ..."(١).

كما أنه من أصحاب الكتب المشهورة كما نص على ذلك الشيخ الداوري..."(٢).

نعم شكك بعض العلماء بنسبة ذلك التوثيق إلى النجاشي لأن ابن داوود والعلامة لم يوثقاهُ في نسختيهما لرجال النجاشي لذا لا يجوز الاعتماد على النسخ المطبوعة حديثاً لرجال النجاشي(٣).

الرواية الخامسة : رواه الصدوق (محمد بن علي بن الحسين) قال أبو عبد الله عليه السلام :"إذا بلغت الجارية تسع سنين دفع إليها مالها وجاز أمرها في مالها وأقيمت الحدود التامة لها وعليها"(٤).

وتقريب الاستدلال : إن الرواية تدل بصورة غير مباشرة على أن سن بلوغ المرأة هو التسع سنين وذلك من خلال ترتيب بعض آثار البلوغ على البالغة تسع سنين كإقامة الحدود وجواز التصرفات المالية .

ولكن أشكل على الرواية بإشكالين :

الأول : (الإشكال السندي): إن الرواية مرسلة والمرسلة ساقطة سندا.

قد يقال : إن بعض الفقهاء فرقوا بين مراسيل الصدوق فقالوا: إن الصدوق

---

(١) رجال النجاشي باب آدم ترجمة رقم ٢٦٠ ص١٠٤ طبعة مؤسسة النشر الإسلامي.

(٢) أصول علم الرجال ج١ ص١٣٩ ط٢ مؤسسة محبين .

(٣) قاموس الرجال للشيخ التستري ج١ ص٨٩

(٤) وسائل الشيعة ج١٩ باب ٥٤ ج٤ ص٣٦٧ طبعة آل البيت

إذا أرسل بعنوان (قال الصادق أو قال أبو عبد الله)تكون الرواية تامة سنداً دون إذا ما قال (روي عن الصادق) والرواية في المقام من قبيل الإرسال الأول فتكون حجة ، وهذا التفريق يظهر من كلمات السيد الخوئي في دورته الأصولية القديمة (١) ولكن تراجع عن ذلك في دورته الحديثة (٢)، وعلق على ذلك الشيخ الايرواني ـ دام عزه ـ بقوله :والتأمل في ذلك واضح حيث إن تعبير الصدوق بكلمة (قال) وإن دل على جزمه بصحة الرواية وحجيتها إلا أن ذلك لا يعني شهادته بوثاقة رجال السند بل يكون ذلك لاحتفافها بقرائن توجب العلم بصدقها في نظره دون نظرنا ومن هنا تراجع عنه في الدورات المتأخرة (٣).

ولكن قد يرد على تأمل الشيخ الأستاذ بأن الظاهر من السيرة العلمية للشيخ الصدوق (رحمه الله) عدم اعتماده على القرائن بل كان اعتماده على السند .

وكيف كان فإن المشهور عامل مراسيل الصدوق كلها معاملة واحدة فحكم بضعفها بالإرسال .

ألثاني (الإشكال الدلالي): إن هذه الرواية مقيدة برواية حمران ورواية الكناسي اللتين مر ذكرهما حيث أنهما قد ذكرتا قيدين آخرين في تحقق البلوغ، وهما الزواج والدخول بالإضافة إلى بلوغ سن التسع سنين بمعنى أن النساء اللاتي بلغن سن التسع يحصل عندهن البلوغ إذا تزوجن ودخل بهن ، فلا يتم الاستدلال بالرواية.

---

(١) دراسات في علم الأصول ص٣٢٢ تقريرات أبحاث الأصول للسيد الخوئي بقلم تلميذه السيد علي الشاهرودي

(٢) مصباح الأصول ج٢ ص٥٢٠، تقريرات ابحاث الأصول للسيد الخوئي بقلم تلميذه السيد محمد سرور.

(٣) دروس تمهيدية في القواعد الرجالية الشيخ الايرواني.

الرواية السادسة:رواية سليمان بن حفص المروزي

عن الرجل عليه السلام (قال: إذا تم للغلام ثمان سنين فجائز أمره وقد وجبت عليه الفرائض والحدود، وإذا تم للجارية تسع سنين فكذلك)(١)، وتقريب الاستدلال : كما مرَّ في روايات ماضيةٍ فلا نعيد.

وأشكل على الاستدلال بها :

أولاً : (الإشكال السندي) : إن الرواية ضعيفة سنداً بسليمان بن حفص المروزي فإنه لم يوثق في كتب الرجال.

ثانياً : (الإشكال الدلالي): إن الرواية اعتبرت سن الثمان هو سن بلوغ الرجل وهذا مقطوع البطلان . ولكن هذا الإشكال مدفوع بالتفكيك بين فقرات الرواية كما مر الكلام في ذلك.

وهناك روايات أخرى استدل بها على المشهور لا يخلو أكثرها من الإشكالات السندية والدلالية.

نعم، دافع بعضهم عن مذهب المشهور ، بأن سندها متجبر بعمل المشهور بها بناءً على تمامية كبرى الجابرية٠ ولكن يرد على ذلك:

أولاً : الإشكال الكبروي – إن كبرى الجابرية غير ثابتة ، فإن عمل المشهور لا جابر لضعف السند ولا كاسر مع الإعراض . كما مذهب السيد الخوئي والشهيد محمد باقر الصدر من المعاصرين(٢).

---

(١) وسائل الشيعة ج٢٨ ص٢٩٧ باب ٢٨ ح١٣ .

(٢) راجع نيل المآرب ج١ ص٣٨ وما بعدها للشيخ محمود العيداني

ثانياً: الإشكال الصغروي: لو تنزلنا وقلنا بكبرى الجابرية / فإنه يقال : إن عملَ مَن جابرٌ لضعف السند؟ والجواب، هو عمل القدماء، ولكن نحن عرفنا سابقاً عدم تحقق شهرة في تلك المسألة في زمن القدماء لوجود مخالف كالشيخ الطوسي وابن حمزة وابن سعيد كما تقدم ذكر ذلك، كما إن الرعيل الأول من الفقهاء خالفوا ذلك [1]، فلا يتم تحقق شهرة في المسألة.

والنتيجة أن استدلالات المشهور على مبناهم لا تخلو من إشكال سنداً أو دلالةً.

لذا نرى أن بعض الفقهاء قالوا : لا دليل للمشهور على أن سن البلوغ هو التسع سنين فقال:"إذن فلا يبقى عندنا دليل على بلوغ الفتاة عند التاسعة أو بانتهاء التاسعة..."[2]، وبذلك يتم الكلام عن مذهب المشهور.

القول الثاني: - ما ذهب إليه بعض المعاصرين[3] إلى أن سن بلوغ المرأة ثلاث عشرة سنة وقد دلَّ على هذا المذهب رواية معتبرة سنداً وهي رواية عمار وللرواية ثلاث طرق، طريقان ضعيفان على المشهور وطريق تام ، ولكن ورد فيه بعض الفطحية ، وهم : أحمد بن الحسن بن علي بن فضال ، ومصدق بن صدقة وعمار . نعم، هذا لا يضر لورود التوثيق فيهم ، فقد قال النجاشي في أحمد بن الحسن بن علي بن فضال:" إنه كان فطحياً وكان ثقةً في الحديث"[4]

(١) راجع مجلة الاجتهاد والتجديد العدد٧ص١٨٨ بحث للشيخ البشيري

(٢) ما وراء الفقه للشهيد الصدر ج٢ ص١٨٦

(٣) الشيخ يوسف الصانعي في مجلة الاجتهاد والتجديد العدد٥ والشيخ البشيري في نفس المجلة العدد٧

(٤) رجال النجاشي ص٨٠

وقال الكشي عن مصدق :"إنه فطحي من أجلة العلماء والفقهاء العدول" [١].

وقال الشيخ عن عمار إنه فطحي ولكن ذلك لا يضر بعد أن كان له كتاب مشهور فلا يحتاج إلى طريق وعليه يتم سند الرواية.

إلا أن الرواية أشكل عليها:

١- إن الفقهاء قديما وحديثا أعرضوا عن العمل بهذه الرواية وخصوصا بعد التفات الأصحاب إلى وجودها في المجاميع الروائية، وعدم عملهم بها كاشف عن إعراضهم وهجرهم لها .

فيكون ذلك الهجر موهناً لسندها .

لذا قال الشهيد الصدر _ مع اعترافه بصحة الرواية سنداً_ :"وأما الصحيحة _ يعني صحيحة عمار _ فالعمدة في مناقشتها إعراض المشهور عنها حتى كاد أن يكون إجماعا ..."[٢] ، ثم قال :"فإن العلامة الأخرى (يعني الثلاث عشرة سنة) أكثر شذوذاً_من علامة الحيض_ ومعه لا مجال للأخذ بكلا هاتين العلامتين "ثم قال:"وقد عرفنا أن هذه العلامة أكثر شذوذاً في فتوى الفقهاء من الحيض فهو أولى منه بعدم الاعتبار ..."[٣]

القول الثالث: ما ذهب إليه بعض الفقهاء ، وهم الشيخ الطوسي والشيخ ابن حمزة والشيخ ابن سعيد والسيد الشهيد محمد الصدر من المعاصرين، إلى أن سن البلوغ هو إكمال العشر سنين ويمكن الاستدلال على هذا القول بأدلة:

---

(١) إختيار معرفة الرجال ج٢ ص٨٣٥

(٢) ما وراء الفقه ج٢ص١٨٨

(٣) المصدر السابق ص٨٩

١- رواية علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن أبي أيوب الخراز عن إسماعيل بن جعفر - في حديث - "أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) دخل بعائشة وهي بنت عشر سنين وليس يدخل بالجارية حتى تكون امرأة..."[١]

وظاهر الرواية أن المرأة تكون بالغة إذا أكملت عشر سنين ويصح حينئذٍ الدخول بها. نعم، وقع الكلام في سندها ، والحديث كل رجاله ثقاة إلا أنه وقع الكلام في إسماعيل بن الإمام جعفر الصادق عليه السلام وذهب بعضهم[٢] إلى ما يدل على مدحه وجلالته فيكون السند تامّاً إلى اسماعيل.

ولكن الإشكال فيه من جهةٍ أخرى ، وهو أن الحديث لم يثبت كونه رواية عن الإمام بل الظاهر أن ذلك هو رأي إسماعيل وفتواه ولا حجية فيه ما لم يسندْهُ إلى الإمام ، لذا عبر صاحب الوسائل أن الحديث موقوف والصحيح أنه مرسل لأن إسماعيل أرسله عن النبي (صلى الله عليه وآله) ولم يذكر طريقه إليه فيكون الحديث مرسلاً.

كما إن دلالتها لا تخلو من إشكال ، فلعل البلوغ بتسع سنين ودخوله بالعشر يكشف عن سبق البلوغ.

٢_ رواية أرسلها الشيخ في المبسوط حيث قال (وروي عشر سنين)[٣] والإشكال في سندها واضح .

٣_ رواية غياث بن ابراهيم عن الإمام الصادق(عليه السلام) عن أبيه عن علي عليه السلام

---

(١) الكافي ج٩ص١٨٠ح١

(٢) اختيار معرفة الرجال ج٢ص٤٨٥ ترجمة الكشي لعبد الله بن شريك

(٣) المبسوط للشيخ الطوسي ج٢ ص٢٨٢

قال: (لا توطأ جارية لأقل من عشر سنين فان فعل وعيبت فقد ضمن)[١] وتقريب الاستدلال: بأن الدخول بالجارية منوط ببلوغها فإذا ضممنا ذلك إلى ما قاله الإمام عليه السلام كانت النتيجة أن سن بلوغ المرأة يحصل بالعشر سنين :

والكلام وقع في سندها فان الشيخ رواها في التهذيب عن محمد بن أبي خالد وهو مجهول ، وفي الوسائل ينقلها عن الشيخ بإسناده عن محمد بن أبي خالد فان أريد به البرقي فطريق الشيخ إليه ضعيف .

٤- رواية محمد بن مسلم قال : سألته عن الجارية يتمتع منها الرجل ؟ قال : نعم ، إلا أن تكون صبية تخدع،قال:أصلحك الله، وكم الحد الذي إذا بلغته لم تخدع؟ ،قال:بنت عشر سنين[٢] .

وأشكل على الرواية سنداً ودلالةً.

أما سنداً فورود ابراهيم بن محرز الخثعمي الذي هو مجهول الحال.

وأما دلالةً فإن الرواية ظاهرة في نظرها إلى البلوغ العرفي لا الشرعي أي تحقق الرشد العقلي والذهني بحيث لا تُخدع.

ثم إن هذه الروايةَ معارَضةٌ برواية محمد بن هاشم عن أبي الحسن الأول عليه السلام، قال:"إذا تزوجت البكر بنت تسع سنين فليست مخدوعة" وبذلك لا تسلم أي من هذه الروايات عن المناقشة ، لذا فإن السيد الشهيد الصدر نفى أن يكون هناك مستند صحيح للقول بالعشر سنين فقال:"إذا لم تتكلف الفتاة عند التاسعة فمتى تتكلف؟

---

(١) الوسائل ج٢ ص١٠٣ باب ٤٥ ح٧

(٢) المصدر ج٢١ ص٣٧باب١٢ح٤

فهذا مما لا ينص عليه..."(١).

فنزَّل السيد الشهيد الصدر عدم اعتبار الروايات في التسع وفي العشر منزلة العدم لذا عبر "مما لا ينص عليه".

كما إن السيد الشهيد أسقط القول برواية ثلاث عشرة سنة، ولكن السيد الشهيد بعد إسقاط هذه الأدلة ذهب إلى كون بلوغها يحصل بعد إكمال سن العاشرة أو دخولها في العقد الثاني فقال:"والقدر المتيقن هو بلوغها عشراً، أو قل في أول عقدها الثاني الذي يبدأ في أول الحادية عشرة ، فإنه لا يُحتمل بقاؤها على الطفولة بعدئذٍ فالذي يجب عمله هو الفتوى بالبلوغ عندئذٍ وأما قبله أعني انتهاء التاسعة أو خلال السنة العاشرة فهو مجرىً لأصالة البراءة الذي سمعناهُ"(٢).

ثم إنه احتاط استحباباً وفاقاً للمشهور، فقال:"الرابع: لا بد من القول أن مقتضى الإحتياط الإستحبابي المؤكد هو بلوغها في التاسعة ، ولا أقل من أن تتعبد ، تصلي وتصوم رجاءَ المطلوبية الوجوبية، وذلك خروجاً من فتوى المشهور من ناحية واحتمال كون القيد في الصحيحة استقلالياً وإن كان خلاف الظاهر "(٣).

فالسيد أجرى أصالة البراءة في التكليف في سن التاسعة وقال :لا نحتمل بقاءها بعد دخولها في عقدها الثاني على الطفولة، فأفتى ببلوغها في سن العاشرة.

كما يمكن الإستدلال له بجريان الإستصحاب، أي جريان استصحاب عدم التكليف، فإذا شككنا بأن البلوغ حصل بإكمال التاسعة فنستصحب عدم تكليفها .

---

(١) ما وراء الفقه ج٢ص١٨٦

(٢) ما وراء الفقه ج٢ص١٨٦

(٣) المصدر والصفحة

والخلاصة إن الفقهاء هجروا رواية الثلاث عشرة ،فلو فرضنا وقوع التعارض بين روايات التاسعة والعاشرة _ بعد فرض حجيتها _ فأما أن نقول بالتساقط وأما أن نقول بالتخيير لذي المزية فإذا اخترنا التساقط نرجع إلى الأصل العملي وهو إما الاستصحاب أو البراءة· نعم، لو وجدت إطلاقات أو عمومات دالة على إثبات التكليف فلا تصل النوبة إلى الأصل العملي النافي للتكليف .

ولو ادعي حصول الاطمئنان بقول المشهور بسبب كثرة الروايات التي قد تصل إلى حد الاستفاضة فلا تصل النوبة إلى التعارض بل ترجح روايات التسع بأن نقول : أن كثرتها تورث اطمئناناً يصدق واحده .

فإذا تم ذلك فهو الحجة فنقول بالتسع كما إنه أحوط الأقوال (١)، والاحتياط حسن على كل حال.

والحمد لله رب العالمين

(١) نعم هو أحوط من جهة امتثال التكليف ، وخلاف الاحتياط من جهة إقامة الحدود كما لا يخفى.

الرسالة الثامنة :

مدخل لعلم القواعد الفقهية

مدخل لعلم القواعد الفقهية :

بيان مقدمة عامة لعلم القواعد الفقهية ، وفيه عدة نقاط جوهرية :

الأولى : أهمية القواعد الفقهية:

لا يخفى على اهل العلم ما للقواعد الفقهية من أهمية واضحة في عملية استنباط الحكم الشرعي، وهذه الأهمية لا تقل عن أهمية القواعد الأصولية، فإن عملية الاستنباط كما تتوقف على معرفة علم الأصول وسبر مباحثه كذلك تتوقف تلك العملية على معرفة القواعد الفقهية وسبر ابحاثها ، ولا سيما القواعد الفقهية ذات السنخ العام الشامل لكل أو أكثر أبواب الفقه الإسلامي كما في قاعدة (لا حرج) و(لا ضرر) بناءً على فقهيتهما، فيستطيع الفقيه من خلال معرفتها الإجابة عن المئات بل الآلاف من المسائل الفقهية الشرعية ، إذ إن تلك القواعد تعطي ضابطةً كلية تندرج تحتها الكثير من المسائل العملية الفرعية.

قلة الاهتمام بالقواعد الفقهية :

لم تولى القواعد الفقهية اهتماماً كبيراً كما اهتم بقواعد الأصول ، بل بحثت استطراداً في كتب الفقه والأصول، بما لا يناسب حجم أهميتها في عملية تحصيل الحكم الشرع ، وعادة تكون البحوث الاستطرادية متسمة بطابع الاختصار والإجمال

ولا تسلط الضوء على كل حيثيات القاعدة.

علماً إن بعض القواعد لم يشر إليها الفقهاء إطلاقاً كما في قاعدة العدالة الاجتماعية التي يمكن استفادتها من مجموعة عمومات منها قوله تعالى: (وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً) (١) وغيرها من العمومات، وكقاعدة حفظ النظام التي لم يبحثها إلا النزر القليل رغم أهميتها ودخولها في أكثر أبواب الفقه عبادات ومعاملات وسياسات وكذلك قاعدة دفع الافسد بالفاسد وغيرها من القواعد .

وسرى عدم الاهتمام في تدوين تلك القواعد في كتب مستقلة ولا ببحوث مستقله على واقع المنهجية الدراسية في الحوزات العلمية، فطالب العلم لا يتلقى دروساً في تلك القواعد وإنما يتلقاها استطراداً من خلال دراسته لمباحث الفقه والأصول خصوصاً في مرحلة أبحاث الخارج، وطابع البحوث الاستطرادية كما قلنا يتسم بالإجمال والاختصار وعدم الإحاطة بكل جوانب القاعدة والاهتمام بما يستفاد منها في جهة البحث الأصلي. نعم ألف بعض المتأخرين والمعاصرين كتب مستقلة بالقواعد الفقهية اتسم بعضها بطابع تعليم منهجي بل أصبح بعضها كتب دراسية في مراحل ما قبل أبحاث الخارج.

وتأليف هذا الكتاب جاء للتغطية على هذه الثغرة ، عسى ان نوفق بها ببركة الجوار المبارك لأمير المؤمنين ومولى الموحدين عليه السلام .

والنتيجة إن أهمية القواعد الفقهية تتلخص في أمرين:

الأول: إنها أحد مقومات تحصيل ملكة الاجتهاد التي يوظفها الفقيه لاستنباط

---

(١) البقرة الاية ٨٣

الأحكام الشرعية الفرعية إضافة لعلم الأصول والرجال واللغة وايات الاحكام وغيرها . بل أنها أحد موائز قوة الفقاهة إذ أن القاعدة الفقهية تعطي للفقيه هيمنة على مناهج الاستنباط الفقهي ومعرفة قواعده الكلية .

الثاني: إن بعض القواعد الفقهية لها أهمية عند المكلفين إذ إنها تعطي ضابطاً كلياً يستطيع المكلف تطبيقه على كثير من الموارد مثال ذلك قاعدة الطهارة القائلة (كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قذر أو نجس) فإذا شك المكلف بطهارة ثوبه بنى على طهارته تمسكاً بهذه القاعدة كما أنه لو شك بطهارة هذا الأكل يبني على الطهارة تمسكاً بهذه القاعدة وهكذا في غيرها من الموارد. وكذلك قاعدة الأمين القائلة: (إن الأمين لا يضمن إلا مع التعدي أو التفريط) فإذا علم المكلف إن الودعي أمين فيمكن أن يتمسك بهذه القاعدة لإثبات عدم الضمان فيما لو تلفت الوديعة بلا تعدي أو تفريط أي إذا لم يترك ما يجب فعله ولم يفعل ما يجب تركه فلا ضمان عليه وكذلك إذا علمنا أن المستعير أمين فنثبت عدم ضمانه فيما لو لم يتعد أو يفرط. وهكذا في باقي الموارد. نعم بعض القواعد يختص الفقيه في تطبيقها ومعرفة مواردها دون المكلف.

الثانية : تاريخ القواعد الفقهية:

إن أكثر القواعد الفقهية ـ كما أشرنا ـ لم يفردها الفقهاء في بحث مستقل وعلم خاص وإنما بحثوها استطراداً نعم بحثها بعض الفقهاء في كتب مستقلة سميت (القواعد الفقهية).

وأول من بحث هذا العلم بشكل تفصيلي وبكتب مستقلة هم أبناء العامة، كما كان لهم السبق في بحث علم الأصول وتقعيد قواعده بكتب مستقلة.

وليس معنى ذلك انهم سبقونا في التأليف الإجمالي لهذه العلوم بل من أسس

ذلك هم الشيعة ولكن بحثوها على شكل رسائل او مسائل مختصرة كما فصل ذلك السبق جملة من الاعلام[١] .

ولعل هذا السبق يعزى إلى عاملين:

العامل الأول: إن عصر النص انتهى عند العامة قبل انتهائه عند الشيعة إذ إن عصر النص عندهم انتهى بالتحاق النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بالرفيق الأعلى أو لا أقل انتهى بوفاة آخر الصحابة بناءً على حجية قولهم كما يذهب بعض علماء العامة، بخلاف عصر النص عند الشيعة فإنه بقى مستمراً إلى ما بعد الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام وانتهى بوقوع الغيبة الكبرى سنة ٣٢٩ هـ ؛ أي: بفارق زمني تجاوز القرنين. وهذا ينتج احتياجهم إلى تقنين قواعد فقهية وأصولية يستفادُ منها في الإجابة على الكثير من المسائل الفقهية لكي يسدوا النقص الذي وقعت فيه مدرسة الراي حين ممارسة عملية الاستنباط الفقهي.

أما علماء الإمامية فقد قاموا بتقنين تلك القواعد وطرحها بشكل مستقل بعد انتهاء عصر النص عندهم، نعم كان تقنينهم للقواعد الأصولية أسبق من تقنينهم للقواعد الفقهية كما هو معلوم.

العامل الثاني: إنهم وبسبب قلة العنصر الروائي عندهم عمدوا إلى استخراج قواعد استمدوها من حكم العقل الظني كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وغيرها ، وهذا مفقود في الفقه الإمامي لكثرة العنصر الروائي فيه من جهة كما هو معلوم وكتبنا الروائية قد بلغت مئات المجلدات ومئات الآلاف من الروايات وللمنع من الاستنباط مبني على تخرصات وظنون لا اعتبار بها من الشارع .

---

(١) راجع ذلك في كتاب تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام .

جرد اجمالي لبعض المصادر التي كتبت في القواعد الفقهية بصورة مستقلة :

أولا : كتب العامة :

١- عبد الله بن الحسين الحنفي (ت ٣٤٠) صاحب كتاب (الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية).

٢- أبو زيد عبيد بن عمر الدبوسي (ت ٤٣٠) حيث جمع سبع عشرة قاعدة.

٣- محمد بن مكي الغامي المعروف بابن دوست (ت ٥٠٧).

٤- معين الدين أبو حامد الجاجرمي (ت ٦١٣) صاحب كتاب (القواعد في فروع الشافعية).

٥- أبو محمد عز الدين الشافعي صاحب كتاب (قواعد الأحكام في مصالح الأنام).

٦- شهاب الدين الصنهاجي المعروف بالقرافي.

٧- نجم الدين الطوفي الحنبلي (ت ٧١٠) صاحب كتاب (القواعد الكبرى في فروع الحنابلة).

٨- صلاح الدين أبو سعيد الدمشقي (ت ٧٦١).

ثانيا : كتب الخاصة :

أما فقهاء الإمامية فقد ابتدأ التأليف عندهم بهذا العلم في القرن الثامن الهجري ـ بحسب ما وصل الينا ـ وتحديداً كتاب القواعد والفوائد للشهيد الأول محمد بن مكي العاملي (ت ٧٨٦) نعم إذا عددنا كتاب الأشباه لابن سعيد الحلي (ت ٦٠١) من القواعد الفقهية فسيكون هو أول كتاب في هذا المجال عند الإمامية ثم توالت

التأليفات:

واليك بعض تلك المؤلفات :

١- نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية للمقداد السيوري (ت ٨٢٦) وهو من أبرز تلاميذ الشهيد الأول.

٢- مختصر قواعد الشهيد لتقي الدين الكفعمي (ت ٩٠٠).

٣- الأقطاب الفقهية على مذهب الإمامية لمحمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي الجمهور (ت ٩٠١ هـ).

٤- تمهيد القواعد للشهيد الثاني زين الدين العاملي (ت ٩٦٥ هـ).

٥- القواعد الستة عشر للشيخ كاشف الغطاء (ت ١٢٢٧ هـ).

٦- الأصول الأصيلة والقواعد الفقهية لعبد الله شبر.

٧- عوائد الأيام لأحمد بن محمد مهدي النراقي (ت ١٢٤٤ هـ).

٨- المقاليد الجعفرية في القواعد الاثني عشرية لمحمد جعفر الاستربادي المعروف شريعت مدار (ت ١٢٦٣ هـ) (مخطوط).

٩- عناوين الأصول للسيد المحقق المراغي (ت ١٢٧٤ هـ).

١٠- خزائن الأحكام للشيرواني (ت ١٢٨٥ هـ).

١١- مناط الأحكام نظر علي الطالقاني (ت ١٣٠٦ هـ).

١٢- بلغة الفقيه محمد بحر العلوم (ت ١٣٢٦ هـ).

١٣- مستقصي قواعد المدارك ملة حبيب الكاشاني (ت ١٣٤٠ هـ).

١٤ - القواعد الفقهية لمهدي الخالصي (ت ١٣٤٣ هـ).

١٥ - تحرير المجلة للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (ت ١٣٧٣ هـ).

١٦ - القواعد المحسنية للسيد حسن الحائري.

١٧ - القواعد الفقهية للسيد البجنوردي وهذا الكتاب يعد من أوسع الكتب في هذا المجال.

١٨ - القواعد الفقهية للشيخ الفاضل اللنكراني.

١٩ - القواعد الفقهية والأصولية في المستمسك للشيخ محمد آصف محسني.

٢٠ - القواعد الفقهية للشيخ ناصر مكارم الشيرازي.

٢١ - مائة قاعدة فقهية للشيخ المصطفوي.

٢٢ - قواعد الفقه للشيخ محمود الشهابي.

٢٣ - قواعد الفقه للشيخ علي بابا الفيروزكوهي.

٢٤ - مجموعة قواعد الفقه محسن شفائي.

٢٥ - القواعد الفقهية للشيخ محمد تقي الفقيه.

٢٦ - قواعد فقهية للشيخ مفيد الفقيه.

٢٧ - قواعد الفقه للشيخ مصطفى المحقق.

٢٨ - القواعد الفقهية للشيخ باقر الأيرواني.

٢٩ - مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية للشيخ علي أكبر السيفي المازندراني.

٣٠- القواعد الأصولية والفقهية على مذهب الإمامية إعداد اللجنة العلمية في حوزة قم.

٣١ ـ الانوار البهية في القواعد الفقهية للسيد تقي القمي .

٣٢ ـ بحوث في القواعد الفقهية تقريراتي لأبحاث الشيخ الأستاذ محمد السند دام ظله في خمسة مجلدات .

كما ان بعض القواعد بحثت بحثاً مستقلاً كما في قاعدة لا ضرر ولا ضرار التي بحثها جملة من الاعلام كالمحقق العراقي واستاذ اساتذتنا السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله والسيد السيستاني دام ظله وغيرهم ، وقاعد الفراغ والتجاوز التي بحثها السيد محمود الهاشمي دام ظله بحثاً مفصلاً وغيرهم .

بعض المصادر التي بحثت القواعد الفقهية بصورة استطرادية :

كما أن بعض القواعد بحثت استطراداً في كتب الفقه والأصول كقاعدة لا ضرر والميسور وما لا يضمن بصحيحه يضمن بفاسده حيث بحثت مفصلاً في كتب الأصول والفقه ، وعلى سبيل المثال بحثها الاخوند في كفاية الأصول وأكثر الكتب الأصولية بعد الكفاية وخصوصا شروحها وكتب الاعلام الثلاثة وتقريراتهم وبحوث ومباحث السيد الشهيد الصدر وتقريرات تلاميذ السيد الخوئي الأصولية ، وبحثت في الموسوعات الفقهية كالجواهر والحدائق ومهذب الأحكام ومباني العروة الوثقى وموسوعة السيد الخوئي وغيرها .

الثالثة : القاعدة لغةً واصطلاحاً:

القاعدة حسب مفهومها اللغوي هي الأصل والأساس، ففي مصباح المنير[١] للفيومي (قواعد البيت أساسه والواحدة قاعدة).

وقال الراغب الأصفهاني في المفردات[٢] (قواعد البناء أساسه، قال تعالى: [وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ][٣].

وقال الرازي في تفسيره[٤]، القواعد جمع قاعدة وهي الأساس والأصل لما فوقه.

وفي لسان العرب[٥]، القاعدة أصل الأس، والقواعد الأساس وقواعد البيت أساسه.

وغيرها من كتب اللغة.

ويستخلص من كلامهم :

ان القاعدة مأخوذة من قعد وهو مقابل القيام وهي موضوعه لأساس الشي سواء اكان ذلك الشي ماديا ـ كانهدام البيت بانهدام قواعده ـ ام معنويا ـ كانهدام الدين بانهدام قواعده ـ، واستعملت في القران بكلا السنخين .

اما المادي ففي قوله تعالى : (**وَ إِذٰا مَسَّ الْإِنْسٰانَ الضُّرُّ دَعٰانٰا لِجَنْبِهِ أَوْ قٰاعِداً أَوْ قٰائِماً**) واما المعنوي ففي قوله تعالى : (**فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ**) .

---

(١) المصباح المنير ص٥١٠ مادة (قعد).

(٢) مفردات الراغب الأصفهاني ص٤٠٩ (حرف القاف).

(٣) سورة البقرة: الآية ١٢٧.

(٤) التفسير الكبير ج٤ ص٥٧.

(٥) لسان العرب لابن منظور.

ومنه سميت قواعد كل علم من العلوم وانها الأسس التي يرجع اليها في ضبط وتنقيح مسائل كل علم .

القاعدة في الاصطلاح :

أما القاعدة في الاصطلاح ـ كما ذكرها علماء اللغة والفقه والأصول ـ هي الكلي المنطبق على جزئياته.

قال المصباح المنير[١] القاعدة في الاصطلاح بمعنى الضابط وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته.

وقال صاحب المنجد[٢] (وفي الاصطلاح تطلق على الأصل والقانون والضابط، وتعرف بأنها أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته).

وقال التهانوى: «هي تطلق على معان ترادف الأصل والقانون والمسألة والضابط والمقصد وعرفت بأنها أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها منه» .

وقال الشيخ فخر المحققين في إيضاح الفوائد[٣] (والقواعد جمع قاعدة وهي أمر كلي يبنى عليه غيره ويستفاد حكم غيره منه فهي كالكلي لجزئياته والأصل لفروعه).

وقال السيد علي في حاشية القوانين[٤] (القاعدة عبارة عن قضية كلية يعرف منها أحكام جزئيات موضوعها).

---

(١) المصباح المنير ص٥١٠ مادة (قعد).

(٢) المنجد ص٦٦٣ مادة (قعد).

(٣) إيضاح الفوائد ج١ ص٨.

(٤) قوانين الأصول ج١ ص٥.

قال السيد الشهيد الصدر ﰆ: (إن المعنى الفني للقاعدة يتقوم بأن تكون القاعدة أمراً كلياً ذات نكتة ثبوتية واحدة بحيث ترجع إلى حقيقة واحدة...)(١).

اشتراط الكلية فيها :

ومعنى كونها كليه ليس كلية بالمعنى الدقي بل بمعنى كونها غالبية ، وكونها غالبية لا ينافي كونها قاعدة فليس مأخوذا في حقيقية القاعدة ذلك ، فما من قاعدة شرعية او عرفية او لغوية الا ولها استثناءات ولا يضر ذلك بكونها قاعدة .

تعريف القاعدة الفقهية :

وعليه تكون كلمة (قاعدة) المضافة إلى كلمة (الفقه) ، فيكون المركب هو القواعد الفقهية .

القواعد الفقهية : (هي القواعد الخاصة التي تستعمل في استخراج الحكم الشرعي الكلي - الاستكشافي او التوليدي - بصورة مباشرة والتي تجري في باب فقهي واحد او في عدة أبواب) .

الرابعة : الفرق بين القواعد الفقهية والأصولية:

وقع الكلام بين الأعلام في تمييز القاعدة الأصولية عن القاعدة الفقهية، إذ إن الحكم الشرعي كما يُحصّل من القواعد الأصولية كذلك يُحصّل من القاعدة الفقهية كما في قاعدة لا ضرر ولا حرج على الرغم من اندراجهما تحت علمين مستقلين.

فلذا وقع الكلام في تحديد المائز الموضوعي الذي يميز كل قاعدة عن الأخرى.

---

(١) بحوث في علم الأصول ج١ ص٢٤ تقريرات أبحاث الأصول للسيد الشهيد الصدر ﰆ بقلم السيد محمود الهاشمي (دام ظله).

لذا نشأت في المسألة عدة نظريات.

وهذه النظريات تعرض لها الفقهاء والأصوليون في طيات البحث عن تعريف علم الأصول ومحاولة إعطاء مائزاً حقيقياً يخرج المسائل الغريبة عن علم الأصول.

فالدارس لعلم الأصول يقف في بداية دراسته على إشكالات عدة أُشكلت على تعريف المشهور لعلم الأصول تارة بأنه غير جامع وأخرى بأنه غير مانع، وإشكالات فنية أخرى، والتعريف المشهور (لعلم الأصول هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي) فمن جملة الإشكالات التي تعرضوا لها عند بحث هذا التعريف إنه تعريف غير مانع من دخول القواعد الفقهية، لذا حاولوا الإجابة عن هذا الإشكال إما عن طريق توجيه وتصحيح تعريف المشهور أو إعطاء تعريفاً جديداً لهذا العلم يعطي مائزاً بين تلك القاعدتين. والمطالع لعلم الأصول يجد كثرة النقض والإبرام حول التعاريف التي اقترحت من قبل العلماء بل قد لا تجد توافق عالمين على تعريف واحد لهذا العلم ولو كانوا من مدرسة علمية واحدة ومشرب فارد.

ونحن لا نتعرض لتلك الإشكالات لخروجها عن موضوع البحث بل نركز على الإشكال الذي أثاروه وأجابوا عنه والذي كان منتجاً للتمييز بين القاعدة الفقهية والأصولية وإبراز عدة فوارق بينهما.

اهم الفروق التي اقترحها العلماء:

الفارق الأول:

ما ذهب إليه أستاذ مشايخنا السيد الخوئي في المحاضرات[١] فقال: "وعلى ضوء هذا البيان ظهر الفرق بين المسائل الأصولية والقواعد الفقهية، فإن الأحكام المستفادة من القواعد الفقهية سواء أكانت مختصة بالشبهات الموضوعة كقاعدة الفراغ واليد والحلية ونحوها أم كانت تعم الشبهات الحكمية أيضاً كقاعدتي (لا ضرر) و(لا حرج) ـ بناءً على جريانها في موارد الضرر أو الحرج النوعي[٢] ـ وقاعدتي ما يضمن وغيرها، إنما هي من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، لا من باب الاستنباط والتوسيط، مع إن نتيجتها في الشبهات الموضوعية نتيجة شخصية. هذا، والصحيح أنه لا شيء من القواعد الفقهية تجري في الشبهات الحكمية".

وأورد عليه بعض الأعلام إيرادات عدة:

الإيراد الأول: ما أورده السيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره في بحوثه[٣] فقال : "لعدم اختصاص القواعد الفقهية بالقواعد التطبيقية بل منها ما يستنبط به الحكم بنحو التوسيط".

(١) محاضرات في أصول الفقه ج١ ص٦ المجلد ٤٣ من موسوعة السيد الخوئي، تقريرات أبحاث خارج الأصول بقلم الشيخ الأستاذ محمد إسحاق الفياض (دام ظله).

(٢) فقد ذهب السيد الخوئي قدس سره إلى اختصاص قاعدتي الضرر والحرج بالضرر والحرج الشخصي لا النوعي خلافاً لبعض الفقهاء. ينظر: التنقيح ج١ ص٤٢ تقريرات أبحاث السيد الخوئي بقلم الشيخ الغروي.

(٣) بحوث في علم الأصول ج١ ص٢٢ تقريرات أبحاث خارج الأصول للسيد الشهيد الصدر بقلم السيد محمود الهاشمي (دام ظله).

حيث إن السيد الشهيد الصدر قسم القواعد الفقهية على خمسة أقسام[(١)] بعضها ذو طابع استنباطي وبعضها ذو طابع تطبيقي ولذا فلا يتم المائز الذي ذكره السيد الخوئي ﭭ، والذي يتحصل من مجموع كلام السيد الشهيد في المقام، إن القواعد الفقهية على خمسة أنحاء:

النحو الأول: ما ليس قاعدة بالمعنى الفني للقاعدة كقاعدة (لا ضرر) إذ إن مؤداها متعلق بجعول متعددة والحال أنه يشترط بالمعنى الفني للقاعدة أن تكون أمراً كلياً ذا نكتة ثبوتية واحدة بحيث ترجع إلى حقيقة واحدة[(٢)] وبذلك تخرج عن التعريف لعدم كونها قاعدة.

وأورد عليه عدة إيرادات:

١- ما أورد عليه تلميذه السيد محمود الهاشمي (دام ظله) في درسه[(٣)] بإيرادٍ، هذا تقرير ما فهمته (أنه يمكن الاكتفاء بالنكتة الإثباتية من قِبل الأصولي في مقام بيان ضابطة المسألة الأصولية ولا نشترط أن تكون الوحدة ثبوتية فقط، فالقاعدة هي كل شيء له وحدة ثبوتية أو إثباتية يمكن أن يستفيد منها الفقيه في استنباط جعلاً شرعياً، وقاعدة لا حرج ولا ضرر يمكن أن يستنبط منها الفقيه ذلك.

فأي فرق بين قاعدة لا ضرر وبين اجتماع الأمر والنهي وعدمه، فإن مسألة إمكان اجتماعه من عدمه قالوا بأنها مسألة أصولية؛ لأنها تقع في طريق إثبات جعل غايته إذا قلنا بالامتناع تكون النتيجة عدم وجود إطلاق في الأوامر فيما إذا تعلق

---

(١) حيث قال: "والتحقيق إنما يسمى بالقواعد الفقهية على أقسام: ..." ينظر: المصدر السابق ص٢٤.

(٢) ينظر: نص كلامه في بحوث في علم الأصول ج١ ص٢٤.

(٣) تقريراتي لدرس السيد الهاشمي دام ظله (الدرس الثاني) من الدورة التي باللغة العربية .

الأمر في موارد مصداق الحرام، إذ لا يكون في الأمر إطلاق للفرد المحرم. وهذا الاجتماع والامتناع نكتته نكتة ثبوتية عقلية نظرية؛ لكن نتيجتها عبارة عن إثبات وجود قيد من عدمه وهو كونه محرم. فإن الاجتماع والامتناع وإن كانت نكتته ثبوتية عقلية ولكن لا دخل للأصولي في كون النكتة ثبوتية أو إثباتية مستفادة من الخطاب الشرعي. حيث إن هذه النكتة الإثباتية وكذلك الثبوتية إنما تعطي للفقيه شيئاً يستطيع من خلاله إثبات جعل أو نفي جعل؛ أي: إعطاء بياناً عاماً واحداً ينطبق في كل مورد انطبق ويكون حينئذٍ دافعاً لإطلاق ذلك الحكم أو رافعاً، وعليه لا فرق بين المسألتين إذ كلاهما يستفيد منهما الفقيه فائدة عامة. وبذلك يتبين عدم اشتراط النكتة الثبوتية الواحدة في تحقق القاعدة بل يمكن الاكتفاء بمطلق الوحدة سواء كانت وحدة ثبوتية أم إثباتية، فكلما كان هناك وحدة من حيث الاستفادة الفقهية فيمكن الاكتفاء بها بتحقق شرط القاعدة ، وبعبارة أخرى إن غرض الأصولي هو إفراز ما هو دليل عام يستفاد منه في استنباط الأحكام الشرعية سواء كانت وحدته ثبوتية أم إثباتية، فمباحث الدلالات نكتتها إثباتية وضعية ظهورية فلتكن قاعدة لا ضرر مثلها أيضاً في عدم اشتراط النكتة الثبوتية).

ثم أجاب السيد الهاشمي بجواب أخرج به قاعدة لا ضرر من حيز الأصول وحاصل كلامه (أنه يمكن إخراج قاعدة لا ضرر "بنكتة الاشتراك" فإن قاعدة لا ضرر وإن كانت من حيث نوع الحكم سيالة في كل الأبواب ولكنها من حيث المتعلق واحدة إذ أنها تفرع الحكم في خصوص موارد الضرر فقط فلا تكون مشتركة من هذه الحيثية فتخرج من علم الأصول). [1]

---

(١) يراجع أيضا كتاب أضواء واراء للسيد الهاشمي ج١ ص ١٨

٢- ما أورده الشيخ الأستاذ الفياض في المباحث الأصولية[1]: (ويمكن المناقشة في ذلك، بتقريب إن قاعدة لا ضرر وإن كانت ناظرة إلى أن الأحكام الشرعية المجعولة في الشريعة المقدسة التي قد تؤدي إلى الضرر، مقيدة بغير حالة الضرر وأنها غير مجعولة في هذه الحالة من الأول بمعنى أن المولى جعل وجوب الوضوء من الأول مقيداً بأن لا يكون ضررياً، وكذلك وجوب الغسل ووجوب الصوم وهكذا، فالقاعدة مبرزة لهذه التشريعات العدمية المتعددة، فمن أجل ذلك لا تكون لها وحدة ثبوتية لا جعلاً ولا واقعاً فلا تكون قاعدة بالمعنى الفني، إلا أن كل ذلك لا يمنع من التمسك بها لإثبات عدم تشريع الحكم الضرري في مورد إذا شك في تشريعه لسبب أو آخر، إذ يكفي في ذلك وحدتها في العنوان على أساس أنها حجة بذلك العنوان. وبكلمة، إن قاعدة لا ضرر وإن لم تكن قاعدة موحدة بوحدة الجعل الموحد لها تشريعاً، إلا أنها موحدة بوحدة العنوان المبرز المميز، وحيث إنها تكون حجة بهذا العنوان فلا مانع من التمسك بها عند الشك).

٣- ما قد يرد وهو (نقاش مبنائي) من أن كلام السيد الشهيد قدس سره إنما يتم على أحد تفسيري القاعدة ولا يتم على التفسير الذي قال به شيخ الشريعة الأصفهاني من أنها تفيد حرمة الضرر فتكون قاعدة لوجود الوحدة الثبوتية الجعلية فيها. مضافاً إلى أن لازم كلامه إخراج (لا ضرر) من القواعد الفقهية والأصولية معاً لأنها ليست قاعدة وهذا ما لا يمكن الالتزام به؛ لأن الفقهاء متفقون على أنها إما فقهية أو أصولية.

النحو الثاني[2]: ما يكون بنفسه حكماً واقعياً مجعولاً بجعل واحد مثل قاعدة (ما

---

(١) المباحث الأصولية للشيخ الفياض ج١ ص٣٠.

(٢) ينظر: نص كلامه في بحوث في علم الأصول ج١ ص٢٥.

لا يضمن وعكسه) فيكون هذا القسم مصداقاً للقاعدة وذلك لوحدته الثبوتية جعلاً وكلية، وبعبارة أخرى إن هذا النوع وإن صدق عليها قاعدة إلا أنها قاعدة تطبيقية إذ إنها بنفسها جعلاً شرعياً صادراً من الشارع لا أنها تقع في طريق إثبات الجعل الشرعي. ففي مورد هذه القاعدة لا استنباط للجعل ولا سعة للجعل وإنما ينطبق الموضع على مصداق من المصاديق على نحو التطبيق فتخرج عن التعريف.

النحو الثالث: ما يكون حكماً ظاهرياً يحرز به صغرى الحكم الشرعي من قبيل أصالة الصحة وقاعدة الفراغ، وهذه القواعد تجري في الشبهات الموضوعية. إن مثل هذه القواعد خروجها عن التعريف واضح لأنها لا تقع في طريق استنباط جعل شرعي كلي بل إنها تقع في طريق إثبات مصداق لمتعلق جعل أو موضوعه؛ أي: إنها تطبيقية لا استنباطية فتخرج عن التعريف بنفس نكتة خروج النحو الثاني[1].

النحو الرابع: ما يكون حكماً ظاهرياً يمكن التوصل به إلى الحجة على أصل الحكم الشرعي كقاعدة الطهارة الجارية في الشبهات الحكمية فتكون هذه القاعدة مثبتة للجعل الشرعي عن طريق التوسيط والاستنباط فيكون النقض وارداً على التعريف فلا بد من إبراز نكتة تخرج هذا النوع غير نكتة التطبيق التي أخرجنا بها النحو الثاني والثالث، والنكتة التي أبرزها السيد الشهيد الصدر لإخراج هذا النحو هي نكتة الاشتراك فليس كل قاعدة داخلة في الأصول وإنما القاعدة التي تكون مشتركة في أبواب الفقه على نحو (لا بشرط)، أي: وإن لم يتحقق لها اشتراك في كل الأبواب، والحال ان هذا السنخ من القواعد ليس عنصراً مشتركا وإنما هو عنصر

(١) ينظر: نص كلامه المصدر السابق ص٢٦.

خاص[١].

أقول: وهذا الاشتراك أشار إليه صاحب الكفاية عندما ابرز نكتة لإخراج أصالة الطهارة في أول مباحث الأصول العملية من الكتاب .

كما أن الشيخ الفياض فسر الاشتراك بتفسير أوسع مما فسره السيد الشهيد الصدر فادخل بتفسيره قاعدة الطهارة لأنها مشتركة عنده بعد أن فسر الاشتراك بالاشتراك في مسائل متعددة من باب واحد[٢].

وقد أشكل بعض الأصوليين على هذا النحو عدة إشكالات تراجع في مضانها.

النحو الخامس : القواعد الفقهية الاستدلالية وهي القواعد التي يستنبط الفقيه منها حكما شرعيا من قبيل(قاعدة ظهور الأمر بالغسل في الإرشاد إلى النجاسة) فهذه القاعدة استنباطية فتكون ناقضة للتعريف ولكن السيد الشهيد الصدر قدس سره أخرجها بنكتة الاشتراك كما فعل بالنحو الرابع[٣].

والنتيجة أن السيد الشهيد الصدر قدس سره أشكل على إخراج النحوين الأخيرين بكونهما من القواعد التطبيقية والحال أنهما استنباطيتان فلا يتم ما أبرزه السيد الخوئي من التفريق لذا اقترح تعريفاً آخر، وظف فيه عنصر الاشتراك بإخراج النحوين

---

(١) ينظر: نص كلامه في المصدر السابق ص٢٦.

(٢) المباحث الأصولية ج١ ص٢١ فقال: "بل يكفي في أصوليتها أن يكون لها طابع العموم والاشتراك، بدرجة يمكن أن تتولد مجموعة من المسائل الفقهية من تطبيقها على صغرياتها، وإن كان ذلك في ضمن مسائل باب واحد كـ باب الطهارة، واعتبار الأكثر بدون مبرر، لأن أرضية المسألة الأصولية وطبيعتها لا تقتضي أكثر من ذلك، والمفروض إن قاعدة الطهارة قاعدة عامة في نفسها ومشترك بين جميع مسائل باب الطهارة على سعتها وكثرتها ولا موجب باعتبار عموميتها بين أكثر من باب واحد".

(٣) راجع نص كلامه في بحوث في علم الأصول ج١ص٢٧.

الأخيرين.

الإيراد الثاني: ما أورده السيد الشهيد الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ أيضاً في تقريرات بحثه[١] فقال ما نصه: "وثانياً: إن التمييز بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية بالتطبيق نفياً وإثباتاً يؤدي إلى أن أصولية المسألة كثيراً ما ترتبط بصياغتها وكيفية التعبير عنها، فمسألة اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها تكون أصولية إذا طرحت بصيغة البحث عن الاقتضاء لأن البطلان حينئذٍ مستنبط عن الاقتضاء وليس تطبيقياً، ولا تكون أصولية إذا طرحت بصيغة البحث عن إن العبادة المنهي عنها باطلة أولاً؛ لأن بطلان كل عبادة محرمة حينئذٍ يكون تطبيقياً، مع إن روح المسألة واحدة في كلتا الصيغتين وهذا يكشف عن أن المائز الحقيقي للقاعدة الأصولية عن القاعدة الفقهية ليس مجرد عدم انطباق القاعدة الأصولية على الحكم المستخرج انطباق الكلي على فرده وانطباق القاعدة الفقهية كذلك بل أمر آخر قد يكون من مظاهره إن النسبة بين القاعدة الأصولية والنتيجة الفقهية نسبة استنباطية لا تطبيقية"

الفارق الثاني:

ما ذهب إليه السيد الشهيد الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ في بحثه الشريف[٢] حيث اقترح إضافة قيد الاشتراك لإخراج القواعد الاستنباطية التي عنصرها ليس مشتركاً. فقال: "والتعليل المقترح لذلك هو إضافة قيد (الاشتراك) فيكون الميزان في أصولية القاعدة عدم اختصاص مجال الإفادة والاستنباط منها بباب فقهي معين، وبذلك يخرج القسمان الأخيران أيضاً؛ لأن قاعدة الطهارة أو القواعد الفقهية الاستدلالية

(١) المصدر السابق ص٢٢.

(٢) بحوث في علم الأصول ج١ ص٢٦. تقريرات أبحاث السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ بقلم السيد محمود الهاشمي (دام ظله).

وإن كانت عامة في نفسها ولكنها لا تبلغ درجة من العمومية تجعلها مشتركة في استنباط الحكم في أبواب فقهية متعددة. وهذا هو الذي يبرز أي يكون البحث عن كل واحدة منها في المجال الفقهي المناسب لها، بخلاف القواعد الأصولية المشتركة في أبواب فقهية مختلفة فإنه لا مبرر لجعلها جزءاً من بحوث باب فقهي معين دون سائر الأبواب".

لذا عرف علم الأصول: "هو العلم بالعناصر المشترَكة في الاستدلال الفقهي خاصة التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي"[1].

وسياتي ان هذا هو المختار وهو قيد الاشتراك ، فانها عنصرا خاصا الا انه مباشري وليس من سنخ العناصر الخاصة غير المباشرية كالرجال واللغة وغيرهما .

الفارق الثالث:

ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري قدس سره والشيخ النائيني قدس سره من أن المسألة الأصولية يختص الانتفاع بها من قبل المجتهد دون المقلد بخلاف القاعدة الفقهية فإنها تنفع المقلد فضلاً عن المجتهد.

فقال الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول [2] (... وهذا من خواص المسألة الأصولية؛ فإن المسألة الأصولية لما مهدت للاجتهاد واستنباط الأحكام من الأدلة اختص التكلم بها بالمستنبِط، ولا حظ لغيره فيها...)

(١) المصدر السابق ص٣١.

(٢) فرائد الأصول ج٣ ص١٨.

وقال الشيخ النائيني في أجود التقريرات [١] نقلاً عن المحاضرات (إن نتيجة المسألة الأصولية قاعدة كانت أو غيرها، بنفسها تلقى إلى العامي غير المتمكن من الاستنباط وتعيين الوظيفة في مقام العمل فيقال له: كلما دخل الظهر وكنت واجداً للشرائط فقد وجبت عليك الصلاة، فيذكر في الموضوع تمام قيود الحكم الواقعي، فيلقى إليه. وهذا بخلاف نتيجة المسألة الأصولية فإنها بنفسها لا يمكن أن تلقى إلى العامي غير المتمكن من الاستنباط، فإن أعمالها في مواردها وظيفة المجتهدين دون غيرهم. نعم، الذي يلقى إليه هو الحكم المستنبط من هذه المسألة لا هي نفسها...).

ويرد على هذا القول ما أورده السيد الخوئي في المحاضرات [٢] (وذلك لأن ما أفاده ﭭ بالقياس إلى المسائل الأصولية وإن كان كما أفاد، فإن إعمالها في مواردها وأخذ النتائج منها من وظائف المجتهدين، فلا حظّ فيه لمن سواه، إلا إن ما أفاده ﭭ بالإضافة إلى المسائل الفقهية غير تام على إطلاقه إذ رب مسألة فقهية حالها حال المسائل الأصولية من هذه الجهة كاستحباب العمل البالغ عليه الثواب بناءً على دلالة أخبار من بلغ عليه، وعدم كونها إرشاداً ولا دالة على حجية الخبر الضعيف، فإنه مما لا يمكن أن يلقى إلى العامي لعدم قدرته على تشخيص موارده من الروايات وتطبيق أخبار الباب عليها. وكقاعدة نفوذ الصلح والشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنة أو غير مخالفيه لهما، فإن تشخيص كون الصلح أو الشرط في مواردهما موافقاً لأحدهما أو غير مخالف مما لا يكاد يتيسر للعامي. وكقاعدتي ما

---

(١) أجود التقريرات ج٢ ص٢١١ تقريرات أبحاث خارج الأصول للشيخ النائيني ﭭ بقل تلميذه السيد الخوئي ﭭ.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج١ ص٧، المجلد ٤٣ من موسوعة السيد الخوئي ﭭ تقريرات أبحاث الأصول السيد الخوئي بقلم الشيخ الفياض (دام ظله).

يضمن وما لا يضمن، فإن تشخيص مواردهما وتطبيقهما عليهما لا يمكن لغير المجتهد. إلى غيرها من القواعد التي لا يقدر العامي على تشخيص مواردها وصغرياتها ليطبق القاعدة عليها).

ويرد عليه : ان هذا خلاف ما تم البناء عليه من كون القاعدة الفقهية تطبيقيه فلازم كونها كذلك ـ كما هو مبناكم ـ كون تطبيقها بيد المكلف ، فيكون هذا الفراق مفرق .

والصحيح في الاشكال على هذا الفراق :

أولا : انه لا يبرز الضابط الموضوعي للتمييز بين القاعدتين .

ثانيا : انه منقوض ببعض القواعد الفقهية بناء على فقهيتها كقاعدة نفي الضرر والحرج وما لا يضمن .

الفارق الرابع:

ما ذكره الشيخ النائيني في فوائد الأصول (١) (ثم إن المايز بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية بعد اشتراكهما في أن كلا منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط، هو أن المستنتج من المسألة الأصولية لا يكون إلا حكماً كلياً، بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهية، فإنه يكون حكماً جزئياً وإن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلي أيضاً إلا أن صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئي هو المايز بينها وبين المسألة الأصولية، حيث أنها لا تصلح إلا لاستنتاج حكم كلي، كما يأتي تفصيله في أوائل مباحث الاستصحاب إن شاء الله...).

---

(١) فوائد الأصول ج١ ص١٩ تقريرات أبحاث الشيخ النائيني بقلم الشيخ الكاظمي ﵀.

وقد يشكل : ان هذه الضابطة لا تمنع من دخول المسالة الفقهية في القاعدة الفقهية واشتراكهما بضابطة واحدة.

الفارق الخامس:

ما ذكره الشيخ الآخوند في كفاية الأصول (١) فقال (إن البحث في حجية مسألة أصولية، حيث يبحث فيها لتمهيد تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية، وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة وإن كان ينتهي إليه. كيف؟ وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكماً أصولياً كالحجية مثلاً).

وهذا الكلام يظهر منه، إن القاعدة الأصولية غير متعلقة بالعمل إلا بواسطة والقاعدة الفقهية متعلقة بالعمل بلا واسطة، وهذا الفارق يظهر من بعض كلمات من تقدم على الشيخ الأنصاري قدس سره من الأصوليين.

وقد يرد عليه:

١- إن القواعد الفقهية لا تتعلق دائماً بأفعال المكلفين مباشرة، فإن هناك أحكاماً فقهية تتعلق بالأموال والأعيان ثم تؤثر في فعل المكلف.

٢- إن الأحكام الأصولية قد تتعلق بأفعال المكلفين مباشرة كما هو الحال في الأمارات بناءً على مسلك جعل الحكم المماثل، وكذلك الأصول العملية العقلية والشرعية.

---

(١) كفاية الأصول ص٣٨٥.

الفارق السادس:

ما ذكره أستاذ مشايخنا السيد الروحاني في المنتقى [١] ـ من أن المناط في المسألة الأصولية هو رفع الاحتمال أو التردد الناشئ عنه، والمسألة الفقهية، هي ناظرة إلى الحكم المحتمل نفسه، فقال (... ومن هنا يظهر الفرق بين المسألة الأصولية والمسألة الفقهية فإن الثانية ما يكون نظرها إلى المحتمل بمعنى إن مفادها نفس الحكم المحتمل، وهي بذلك لا ترفع التردد إذ نفس الحكم لا يرفع التردد، وإنما دليله يرفعه وهو مسألة أصولية فمقام إحداهما يختلف عن مقام الأخرى، فالفارق بينهما حقيقي وذاتي).

وقد يلاحظ عليه :

ان رفع التحير والتردد غير خاص بالقواعد الأصولية بل هو شامل للقواعد الفقهية واللغوية والرجالية ، فكل تلك القواعد تشكل صغرى ترفع التحير ، الا ان يقال ان مقصوده من رفع التحير المباشر فتامل .

الفارق السابع:

ما ذهب إليه جملة من الاعلام كالسيد البروجردي في نهاية الأصول [٢] وأستاذ اساتذتنا السيد السيستاني دام ظله في تقريرات الرافد [٣] ، وغيرهما من الاعلام ، ومفاده : إن المحمول في المسألة الأصولية هو الحجة في الفقه (الحجة على الحكم

---

(١) منتقى الأصول ج١ ص٢٩، تقريرات أبحاث خارج الأصول للسيد محمد الروحاني قدس سره بقلم السيد عبد الصاحب الحكيم قدس سره .

(٢) نهاية الأصول ج١.

(٣) الرافد ص ١٢٨ وما بعدها .

الشرعي) والمحمول في المسألة الفقهية ما عدا الحجية في الأحكام ، فقال دام ظله على حد تعبير مقرر درسه : (يتبين من خلال تعريف موضوع علم الأصول الفارق بين المسألة الأصولية وغيرها من المسائل المساهمة في عملية الاستنباط، فالمسألة الأصولية هي القانون الذي قد يعد حجة في الفقه) .

قد يرد عليه : ان الحجة على الحكم الشرعي انما هو نفس القاعدة الأصولية لا نتيجتها المستحصلة منها ، بل قد يقال ان القواعد الفقهية أيضا تبحث عن الحجة على الحكم الشرعي ، فتامل .

الفارق الثامن :

ما ذهب إليه المحقق العراقي(١) وتبعه عليه السيد البجنوردي(٢) من أن مقياس المسألة الأصولية هي كون المسألة بحيث يمكن أن تجعل نتيجتها كبرى قياس يستكشف به وظيفة كلية للمكلف في مقام العمل، بخلاف المسألة الفقهية فإنه لا تقع كبرى في قياس الاستنباط بل هي بنفسها حكماً كلياً فرعياً ينطبق على موارد جزئية.

الفارق التاسع :

ما ذهب إليه الشيخ الأستاذ محمد إسحاق الفياض في المباحث الأصولية (٣) (إن أصولية المسألة مرهونة بأمرين: الأول: بطابع الاستنباط، بأن تكون النسبة بين المسألة الأصولية والنتيجة، نسبة الاستنباط والتوسيط لا التطبيق والانطباق. الثاني:

---

(١) نهاية الأفكار ج١.

(٢) القواعد الفقهية ج١ ص٥.

(٣) ج١ ص٢٣.

وطابع العموم والشمول يستعملها الفقيه في مقام عملية الاستنباط، بتطبيقها على عناصرها الخاصة ككبرى القياس لإثبات المسائل الفقهية).

فالشيخ يرى ضرورة اجتماع أمرين في تحقيق المسألة الأصولية هما طابع الاستنباط كما رآه السيد الخوئي قدس سره وطابع الاشتراك كما رآه السيد الشهيد الصدر قدس سره ولكن بتفسير يخالف التفسير الذي يراه السيد الشهيد للاشتراك كما أشرنا سابقاً، ولا يخفى أن هذا التفسير قريب جداً من تفسير السيد الشهيد قدس سره.

ويرد عليه :

أولا : ما أورد على السيد الخوئي كما مر .

ثانيا : اننا نريد ابراز ضابطا موضوعيا فاردا يميز بين القاعدتين والحال ما ابرزه يحدد ضابطتين .

الفارق العاشر: :

ما ذهب إليه بعض الأصوليين من أن نتيجة المسألة الفقهية تشبه بألفاظها ومضمونها القاعدة الفقهية، بخلاف المسألة الأصولية فإن نتيجتها لا تشبه القاعدة الأصولية.

ويرد : ان هذا يجعل أصولية القاعدة او فقهيتها تابعة لصياغاتها وليس مبرزا للضابطة الموضوعية التي تميزها .

الفارق الحادي عشر :

ما ذهب إليه السيد الخميني قدس سره في مناهج الوصول [1] من أن القاعدة

---

(١) مناهج الوصول ج١ ص٥١.

الأصولية هي قاعدة آلية يمكن أن تقع كبرى في استنتاج الأحكام الكلية أو الوظيفة الكلية، والآلية هي ما لا ينظر فيها بل ينظر بها. أما القاعدة الفقهية هي بنفسها حكم إلهي تثبت بها أحكاماً كلية أخرى بشكل مستقل .

قال فى تهذيب الأصول : (و يمكن ان يقال بأنه هو القواعد الآلية التي يمكن ان تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكلية الفرعية الإلهية أو الوظيفة العملية، فيخرج بالآلية القواعد الفقهية فان المراد بها كونها آلة محضة ولا ينظر فيها بل ينظر بها فقط والقواعد الفقهية ينظر فيها فتكون استقلالية لا آلية) . (١)

ويرد عليه :

ان بعض القواعد الفقهية الية أيضا لا استقلالية ، وبعض القواعد الأصولية استقلالية لا الية كما في البراءة الشرعية .

الفارق الثاني عشر :

ما بينه استاذنا الشيخ السند دام ظله (٢) في محضر الدرس :

ان القواعد الفقهية ميزها عن الأصولية انها قواعد تطبيقية بنمط خاص لا يكون الا من الخبير ، فمثلا يقال (ان من اتلف مال الغير فهو ضامن له) فلو ان المستأجر اتلف بيت الغير فهو ضامن لأنه قام بالأتلاف فهنا تطبيق على غرار ما قلناه في المنطق من تطبيق الكبرى والصغرى والنتيجة ، وهكذا الكلام في القواعد التفسيرية والرجالية والحديثية هي ذات طابع تطبيقي المحمول الموجود في النتيجة هو الأكبر في الكبرى والموضوع في النتيجة هو الأصغر في الصغرى ، غاية الامر ان

---

(١) ج١ ص٥ .

(٢) الدورة الأصولية التي القاها في النجف الاشرف من سنة ١٤٣٠ هـ

التطبيق لابد ان يكون من خبير كمفسر او رجالي او درائي وهكذا وليس لاي احد ان يقوم بهذا التطبيق .

اما في علم الأصول فالامر يختلف فان الاستنتاج ليس تطبيقيا بل هو استنباطي استكشافي وهو ان المحمول في النتيجة يغاير المحمول في الكبرى ، فمثلا وجوب السورة في الصلاة مما قام عليه خبر الواحد وكل ما قام عليه خبر الواحد فهو حجة فالنتيجة وجوب السورة ثابت في الصلاة .فالمحمول في النتيجة لا يطابق المحمول في الكبرى) .

يرد عليه : ان هذا نفس ما ذكره السيد الخوئي قدس سره فيرد عليه ما أورده السيد الشهيد الصدر قدس سره .

المختار في المقام :

ان بعض الموائز التي ذكرت لا باس بها في ابراز التفريق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية بل ان بعضها يرجع الى البعض الاخر ، ولعل المائز الذي ابرزه السيد الشهيد الصدر هو ارجحها وان كان بعض الموائز الأخرى جيدة مع إضافة قيد المباشرية لكي تتميز عن القواعد اللغوية والرجالية والدرائية .

فالقواعد الفقهية : (هي القواعد الخاصة التي تستعمل في استخراج الحكم الشرعي الكلي ـ الاستكشافي او التوليدي ـ بصورة مباشرة والتي تجري في باب فقهي واحد او في عدة أبواب) .

اما القواعد الأصولية : (هي العلم بالقواعد المشتركة في الاستنباط الكشفي او التوليدي للمعارف الدينية بصورة مباشرة كدليل على الجعل الشرعي الكلي).

بيان التمييز بينها :

فقيد الاشتراك والمباشرة خرج القواعد الفقهية واللغوية والرجالية من علم الأصول ، وقيد العنصر الخاص المباشر خرج القواعد الأصولية واللغوية والرجالية من القواعد الفقهية .

على تفصيل ذكر في محله من كتاب روح الأصول .

الخامسة : الفارق بين المسألة الفقهية والقاعدة الفقهية:

أبرز بعض الفقهاء فارقاً بين القاعدة الفقهية والمسألة الفقهية، فقالوا: إن موضوع القاعدة الفقهية عام يمكن أن تكون له عدة تطبيقات. بخلاف المسألة الفقهية فإن موضوعها خاص.

فإن قاعدة الطهارة ـ بناءً على فقهيتها[1] ـ موضوعها عام يندرج تحته عدة مصاديق فنحكم من خلالها بطهارة كل شيء إلا إذا علمنا أنه نجس، فإذا شككنا بطهارة الثوب نحكم بطهارته طبقاً لهذه القاعدة وكذا باقي الأشياء.

أما مسألة (الصلاة واجبة) و(أو العمل بدون تقليد باطل إلا...) وغيرها فمواضيعها خاصة. لذا عرفوا مسائل الفقه بأنها (المسائل الباحثة عن الأحكام والوظائف العملية الشرعية وما يؤول إليها من موضوعاتها الشرعية)[2].

أما القواعد الفقهية فقد سبق المختار في تعريفها وما يميزها عن غيرها .

---

(١) كما هو رأي المشهور خلافاً للشيخ الفياض الذي ذهب إلى أصوليتها.

(٢) القواعد الفقهية للشيخ مكارم الشيرازي ج١ ص١٦.

السادسة : الفرق بين الضابطة الفقهية والقاعدة الفقهية :

ذكر بعض الاعلام المعاصرين وجهين للتمييز [1] مع التمثيل لذلك :

الوجه الأوّل: ان الضابط الفقهي هو القضية الّتي ترد في مقام بيان الملاك والشرائط لما هو الموضوع للحكم بينما القاعدة الفقهية لا تكون بصدد بيان الموضوع أو المتعلق بل امّا ان تكون بصدد بيان حكم كلي أو بصدد بيان ملاك كلى مرتبط بالأحكام لا الموضوعات كقاعدة ان العلل الشرعية معرّفات ولتوضيح ذلك نذكر نماذج وأمثلة للضابط:

ألف: قد ذكر الفقهاء من جملة محرمات الإحرام والحرم، الصيد البرّي وقد اختلفوا في المائز بين الحيوان البرّي والبحري وأنه ما هو الضابط والملاك في كون شيء برياً أو بحرياً فقال المحقق في الشرائع: هو ما يبيض ويفرخ في الماء لكن المستفاد من بعض الروايات والكلمات ان المعيار في الحيوان البحري هو العيش في الماء وعدم هلاكه فيه وقال والدنا المحقق المعظم: والذي يقوى في النظر ان ثبوت ضابطة شرعية تعبّدية بالإضافة إلى عنواني صيد البحر وصيد البر ولو بالإضافة إلى بعض مصاديقهما، على خلاف ما هو المتفاهم منهما عند العرف واللغة، مستبعد جدّاً .

ب: ذهب الفقهاء إلى ان الضابط في صحة الشرط مثلًا عدم كونه مخالفاً للكتاب والسنة فهذا ملاك لصحة الشرط وضابط لها وليس قاعدة فقهية بل القاعدة هي المؤمنون عند شروطهم.

ج: قد وقع الخلاف في ضابط المثلية والقيمية في مبحث الضمان والمراد من الضابط فيهما، بيان حقيقة المثلية والقيمية وشرائطيهما عند العرف أو الشرع وأما

---

(١) الشيخ فاضل اللنكراني في القواعد الفقهية ص ١٢ .

القاعدة الواردة فيه فهي لزوم كون الأداء في المثلي بمثله وفي القيمي بقيمته.

د: في مبحث القصاص قد وقع النزاع في ضابط العمد والخطأ في القتل والقاعدة فيهما جواز القصاص في العمد والدية في الخطاء.

هـ: الضابط في كون شيء عقداً أو إيقاعاً، عبادة أو معاملة، فقد ذكر الشهيد ان كل حكم شرعي يكون الغرض الأهم منه الآخرة يسمى عبادة وكل حكم شرعي يكون الغرض الأهم منه الدنيا يسمى معاملة.

و: الضابط في الصغيرة والكبيرة، فان قوله عليه السلام لا صغيرة مع الإصرار «٢»، ليس من القواعد الفقهية بل هو بيان لملاك الكبيرة وأيضاً قولهم كل ما توعد الشرع عليه بخصوصه فإنه كبيرة وكل معصية توجب الحد فإنها كبيرة.

ز: الضابط في التعبدية والتوصلية وقد يسمى بالضابط الأُصولي.

فتلخص من جميع ذلك كله ان الضابط انما هو في دائرة ذكر الملاك والشرائط للموضوع أو المتعلق فقط بينما ان القاعدة الفقهية لا تكون بصدد بيان شرائط الموضوع وإنما تكون بصدد بيان أحكام شرعية كلية.

الوجه الثاني: ان الضابط الفقهي لا يلزم ان يستند إلى الشارع ويؤخذ منه بل كثير من الضوابط المذكورة في الفقه قد أخذت من العرف فراجع وتدبّر.

ويضاف الى ذلك :

الوجه الثالث : أن القاعدة تجمع فروعا من أبواب شتى لو كانت تجري في عدة ابواب كما في قاعدة لا ضرر ، والضابط يجمعها من باب واحد فقط .

السابعة : تقسيمات القواعد الفقهية :

التقسيم الأوّل: الشهيد الاول في القواعد (١) :

ان الشهيد الاول العاملي رحمه الله قسم القواعد الفقهية لا باعتبار كل باب باب بل باعتبار الموضوعات وملخصه :

١ ـ القواعد المرتبطة بالاجتهاد . ٢ ـ القواعد الجارية في المناكحات ٣ ـ قواعد الفقه القضائي ٤ ـ قواعد باب الجنايات ٥ ـ قواعد العبادات ٦ـ قواعد العقود ٧ ـ قواعد الإرث ٨ ـ قواعد الحدود ٩ ـ قواعد الديات١٠ ـ قواعد القصاص .

اقول وهذا التقسيم هو الانجع من بين التقسيات ، حيث تذكر قواعد كل باب في بابها ، نعم الارجح ان يقسم بشكل انظم ، وبحسب التنويب الفقهي المتعارف الذي يبتدا من باب التكليف وينتهي بالديات كما سنشير اليه في المختار .

التقسيم الثانى : تقسيم استاذ اساتذتنا السيد محمد باقر الصدر (٢) :

ما مر من كلام الشهيد الصدر قدس سره من تقسيمها الى خمسة بلحاظ نمط الاستدلال بها وهل هو تطبيقي او استنباطي او ما ليس قاعدة بالمعنى الفني .

الثالث ما ذكره بعض المعاصرين (٣) .

وهو تقسيمها بلحاظ كون الدليل ماخوذا من الشريعة مباشرة او مما استنبطه الفقهاء من الشريعة .

---

(١)

(٢) بحوث في علم الأصول ج ١ ص ٢٤ وما بعدها .

(٣) السيد محمد الشيرازي القواعد الفقهية ص ٦ .

فقال : هذه القواعد على قسمين: الأول: ما ورد التصريح بها في الشريعة، فيمكن استخراج الفروع منها ابتداء. الثاني: ما استنبطها الفقهاء من الأدلة، وجعلوها قاعدة لاستخراج الأحكام منها.

اقول : هذا التقسيم لا محصل له فان كل القواعد الفقهية ماخوذة من الشريعة مباشرة اما بنحو الدلالة المطابقية او الالتزامية ، فالاستنباط الفقهي شامل للطرفين على حد سواء .

التقسيم الرابع : ما ذهب اليه بعض المعاصرين : (١)

فقال : (و نبحث عن هذه القواعد في أربع محاور أساسية.

الأوّل: القواعد العامة السارية في جميع أبواب الفقه، من العبادات والمعاملات.الثاني: القواعد العبادية السارية في أبواب العبادات كلّها أو بعضها.

الثالث: القواعد المعاملية السارية في مختلف أبواب المعاملات.

الرابع: القواعد الجزائية السارية في أبواب القصاص والديات والحدود والتعزيرات).

اقول ولا باس بهذا التقسم وان كان فيه تداخل في القواعد .

الخامس : ما ذهب اليه بعض اعلام العصر : (٢)

فقال : (تنقسم القواعد الفقهية إلى أقسام:

الأول- ما لا يختص بباب من الفقه دون باب بل يجرى بحسب مدلوله في جل

---

(١) الشيخ على اكبر السيفي في مباني الفقه الفعال ج١ ص ٧ .

(٢) الشيخ مكارم الشيرازي القواعد الفقهية ج١ ص ٢٦ .

الأبواب أو كلها الا ان يمنع منه مانع، مثل قاعدة لا ضرر وقاعدة لا حرج وقاعدتي القرعة والصحة على قول، ولنسمها «القواعد العامة».

الثاني- ما يختص بأبواب المعاملات بالمعنى الأخص ولا يجري في غيرها،

كقاعدة التلف في زمن الخيار؛ وقاعدة ما يضمن وما لا يضمن، وقاعدة عدم ضمان الأمين وما شابهها.

الثالث- ما يختص بأبواب العبادات، كقاعدة لا تعاد، وقاعدة التجاوز والفراغ على المعروف، وما يضاهيهما.

الرابع- ما يجري في أبواب المعاملات بالمعنى الأعم كقاعدة الطهارة وغيرها.

الخامس ـ ما يعمل لكشف الموضوعات الخارجية الواقعة تحت أدلة الاحكام مثل حجية البينة وحجية قول ذي اليد، وكفاية العدل الواحد في الموضوعات وعدمها فهي كالامارات التي يستند إليها في باب الاحكام والفرق بينها وبين هذا القسم من القواعد الفقهية أنها تعمل لكشف الأحكام الكلية وهذه تعمل لكشف الموضوعات، الى غير ذلك من الاقسام. والاولى ان نخص كل قسم من هذه الاقسام ببحث مستقل لما بين القواعد المندرجة تحت كل قسم من القرابة والمشاكلة الموجبة لتسهيل الأمر في إثباتها ودرك حقائقها وحل مشكلاتها).

اقول : وهو ايضا لا باس به وان كان يودي أحيانا الى التداخل في بحث القواعد .

التقسيم المختار :

لعل التقسيم الاول هو المختار وهو التقسيم بلحاظ الابواب الفقهية ، من

خلال جرد وبحث قاعدة كل باب في ذلك الباب ، ومع اشتراك القاعدة في اكثر من باب فانها تبحث في الباب التي تستعمل فيه القاعدة اكثر او في الباب الذي تكون القاعدة القدر المتيقن فيه والا ففي احد تلك الابواب المشتركة مع الاشارة لذلك .

وهذا ما سنجري عليه في الكتاب ان شاء الله تعالى ، مع ملاحظة التقسيم المعاصر لابواب الفقه ابتداء بقواعد باب التكليف فقواعد باب التقليد فالطهارة فالصلاة وهكذا حتى بلوغ باب الديات .

قواعد باب التكليف ، قواعد باب التقليد ، قواعد باب الطهارة ، قواعد باب الصلاة ، قواعد باب الصيام ، قواعد باب الحج ، قواعد باب المزار والشعائر الحسينية ، قواعد باب الزكاة ،قواعد باب الخمس ، قواعد باب الجهاد ، قواعد باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، قواعد مستحدثات المسائل ، قواعد باب التجارة والمكاسب والبيع والدين، القرض؛ الرهن، الرهان؛ المفلس؛ الحجر؛ الضمان؛ الحوالة؛ الكفالة؛ الصلح؛ الشركة؛ المضاربة؛ المزارعة؛ المساقاة؛ الوديعة؛ العارية؛ الإجارة؛ الوكالة؛ السكنى، الوقوف، الحبس، الصدقات؛الهدية، الهبة ؛ السبق والرماية؛ الوصية؛ النكاح، الزواج؛الطلاق؛ الخلع والمبارأة؛ الظهار؛ الإيلاء؛ الكفارات؛ اللعان؛ العتق؛ التدبير؛ المكاتبة، الكتابة؛ الاستيلاد، أمهات الأولاد؛الإقرار؛ الجعالة؛ الأيمان؛ النذر، العهد؛ الصيد والذباحة، الأطعمة والأشربة؛ الغصب؛ الشفعة؛ إحياء الموات؛ اللقطة؛ الفرائض، المواريث، الإرث، الميراث؛ القضاء؛ الشهادات؛ الحدود والتعزيرات؛ القصاص والجنايات ،الديات)

وليس بالضرورة ان نطرح قواعد كل الأبواب وانما نختار نماذج كما اشرنا سابقا .

الثامنة : مورد جريان القواعد الفقهية :

وقع كلام بين الاعلام في جريان القواعد الفقهية في الشبهات الحكمية بعد التسالم في جريانها في الشبهات الموضوعية ﷺ ذهب الى عدم الجريان السيد الخوئي وخالفة الشهيد الصدر فذهب الى الجريان .

قول السيد الخوئي :

ذهب السيد الخوئي الى عدم جريان القواعد الفقهية في الشبهات الحكمية ، فقال معللا ذلك [١] : (والصحيح انه لا شيء من القواعد الفقهية تجري في الشبهات الحكمية، فان قاعدتي نفي الضرر والحرج لا تجريان في موارد الضرر أو الحرج النوعيّ، وقاعدة ما يضمن أساسها ثبوت الضمان باليد مع عدم إلغاء المالك لاحترام ماله؛ فالقواعد الفقهية نتائجها أحكام شخصية لا محالة) .

اشكالات الشهيد الصدر :

واشكل عليه الشهيد الصدر **بثلاث اشكالات ، وهذا نص كلامه** [٢] : (وهذا الوجه بحاجة إلى تمحيص وتحديد للمقصود بالشبهة الحكمية التي أفيد بأن القواعد الفقهية لا تجري فيها، فان ظاهر هذا الوجه ان قاعدة لا ضرر مثلا لو كان مناطها الضرر النوعيّ فهي مما تجري في الشبهة الحكمية وإذا كان مناطقها الضرر الشخصي فلا تكون جارية في الشبهة الحكمية.

فان أريد بالشبهة الحكمية الشك فيما يكون من وظيفة الشارع بيانه في مقابل الشك في الأمور الخارجية، فمن الواضح ان وجوب الوضوء في حالة الضرر

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ج١ ص١٠ .

(٢) بحوث في علم الأصول ج١ ص ٢٣ ـ ٢٤ .

الشخصي حكم من وظيفة الشارع بيانه ويكون الشك فيه حينئذ شبهة حكمية، وقاعدة لا ضرر تجري لتنقيح حال هذه الشبهة. وإن أريد بالشبهة الحكمية الشك فيما يكون من وظيفة الشارع بيانه على شرط أن يعم المكلفين جميعا، فيمكن أن يفهم على هذا الأساس الفرق بين القول بأن الميزان في قاعدة لا ضرر الضرر النوعيّ والقول بأن الميزان الضرر الشخصي، إذا على الأول تكون النتيجة ثابتة لعموم المكلفين في حالة وجود الضرر النوعيّ وعلى الثاني تختص النتيجة بمن كان الضرر فعليا في حقه، ولكن أخذ العمومية بهذا المعنى شرطا في الشبهة الحكمية بلا موجب.[١] .

مع أن النتيجة قد تعم جميع المكلفين حتى على القول بأن الميزان هو الضرر الشخصي، وذلك في مقام نفي أحكام هي بطبيعتها ضررية ولم يدل دليل عليها. فلو شك في حكم الشارع بالضمان في غير موارد قيام الدليل على الضمان أمكن نفي الضمان بلا ضرر، والنتيجة هنا عامة لا تختص بمكلف دون مكلف لأن الضرر مستنبط في الحكم بالضمان دائما فهو منفي بالقاعدة عن كل أحد.[٢]

هذا، مضافا: إلى أن من القواعد الفقهية ما يكون الحكم المستنبط منها كليا يعم جميع المكلفين، كما سيأتي في القواعد الفقهية الاستدلالية[٣]

هذه تمام إشكالات الشهيد الصدر في بحوث الأصول .

وقال أيضا في بحوث العروة : (في أن قاعدة الطهارة هل تختص بها إذا كان

---

(١) هذا الاشكال الأول .

(٢)هذا الاشكال الثاني .

(٣) هذا الاشكال الثالث .

الشك في النجاسة بنحو الشبهة الموضوعية، أو تشمل موارد الشبهة الحكمية.

و تحقيق ذلك: ان مدرك القاعدة إذا كان منحصرا بالوجه الثاني فلا بد من الالتزام باختصاصها في موارد الشبهة الموضوعية، لأن الروايات المتفرقة جميعا انما وردت في الشبهات الموضوعية وإلغاء الخصوصية لا يقتضي التعدي إلى الشبهة الحكمية، لعدم وجود ارتكاز يقضي بعدم الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية. فغاية ما يتحصل من تلك الروايات أن الشك في الموضوع كاف للتأمين، وإما الشك في الحكم الكلي فلا دليل على مؤمنيته من ناحية تلك الروايات.

واما إذا تم المدرك الأول للقاعدة، وهو العموم في رواية عمار، فلا بأس بشمول قوله «كل شيء نظيف» لموارد الشبهة الحكمية والموضوعية.

ودعوى: ان العموم إما ان يكون بلحاظ الأنواع، كعرق الإبل الجلالة والمسكر ونحو ذلك، أو بلحاظ الأفراد، كهذا الفرد من العرق أو هذا الفرد من الشراب. ولا يصح أن يكون بلحاظ الأنواع والإفراد معا، لعدم التقابل بينها، مع ظهور العموم في تقابل مفردات العام، فان كان بلحاظ الأنواع اختص بالشبهة الحكمية، وإن كان بلحاظ الإفراد اختص بالشبهة الموضوعية.

مدفوعة: بإمكان اختيار كون العموم بلحاظ الإفراد، كما هو الطبع الأولى للعمومات ما لم تقم قرينة على لحاظ الأنواع، فكل فرد لا يعلم بقذراته نظيف.

ومن المعلوم ان الفرد قد لا يكون معلوم القذارة للشك في انطباق الموضوع عليه، وقد لا يكون معلوم القذارة للشك في جعل الكبرى، وهذا يعني جريان القاعدة في موارد الشبهة الحكمية والموضوعية معا) .

الاشكال الرابع :

اقول : ويشكل على السيد الخوئي ايضا ، ان قاعدة الطهارة من القواعد الفقهية ومبناك فيها هو جريانها في الشبهات الحكمية فكيف لا تجري القواعد الفقهية في الشبهات الحكمية ، وعليه يجب ان تلتزم بانها اصولية ، قال في تقريرات الطهارة [1] : (طهارة ما يشك في طهارته ونجاسته من الوضوح بمكان ولم يقع فيها خلاف لا في الشبهات الموضوعية ولا في الشبهات الحكمية) .

وقد أجاب :

اننا لا نلتزم بعدم كون قاعدة الطهارة أصولية لانها وقعة موردا للتسالم بين الفقهاء فلا تكون أصولية .

ويجاب : ان كون المسالة واضحة او مسلمة لا يعني خروجها من علم الأصول ، فلي ذلك مناط الدخول او الخروج منه .

ثانيا : ان قاعدة الطهارة ليست مسلمة بهذا النحو من الوضوح والا لما وقع النقض والابرام فيها .

قول استاذنا الفياض :

استاذنا الشيخ الفياض دام ظله [2] تابع السيد الخوئي في عدم جريان القواعد الفقهية في الشبهات الحكمية ،واما اشكال جريان قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية فهو امضاه ودفع الاشكال الذي ورد على السيد الخوئي من خلال الالتزام

(١) موسوعة السيد الخوئي : ج٣ ص ١٤٨

(٢) المباحث الأصولية ج١ ص ٢٢ .

بانها قاعدة الطهارة أصولية فلا ضير في جريانها في الشبهات الحكمية لأنها مشتركة .

ولكن قد يرد :

ان هذا لا يتم لانها غير مشتركة في كل الأبواب الفقهية كما هو المناط في أصولية المسالة كما مر ، الا اذا قلنا بتوسعة الاشتراك الى ما يشمل اجرائها في مسائل من باب واواد كما هو يرى فعلا ، الا انه توسعة تجعل الكثير من القواعد الفقهية أصولية فتامل .

الصحيح في المقام جريان القواعد الفقهية في الشبهات الحكمية كما تجري في الأصولية وفاقا للمشهور والشهيد الصدر وخلافا للسيد الخوئي واستاذنا الشيخ الفياض دامت بركاته .

الرسالة التاسعة :

قاعدة الاعانة على الاثم

قاعدة الإعانة على الإثم

من الإشكاليات الدائرة اليوم في محافل العلماء ـ خصوصاً علماء الدين وعلماء الاجتماع ـ إشكالية القضاء على المفاسد الاجتماعية وحفظ المجتمع من التلوث بالذنوب والمعاصي والمفاسد التي انتشرت انتشاراً واسعاً وانبتت إنباتاً سيئاً تحت مسميات براقة ولافتات مزوقة من قبيل التحضر والانفتاح والتمدن... الخ.

مما أدى إلى طفو الكثير من الصراعات والنزاعات التي أتلفت البلاد والعباد.

وما لبث علم الاجتماع في السعي للقضاء على تلك المفاسد من خلال طرح نظريات وتقنيات ولكن الملاحظ فيها أنها ركزت على معالجة المعلولات لا العلل أي سنت قوانين تعالج ما وقع من الفساد ولم تعطِ حلول لمنع ما سيقع.

وبعبارة: أنها عالجت ما هو واقع ولم تعالج منع حدوث هكذا واقع.

وكانت نتيجة تلك المعالجات المعلولية صرف طاقات ومقدرات مالية ومعنوية من جهة ودخول المقننين والمعالجين الميدانيين تحت طائلة العنف والتعامل الخشن مما أدى إلى نشوء أزمات على أرض الواقع .

وكان الأحرى بهم طرح نظريات تكافح علل الفساد وجذوره أولاً ثم إذا وقع تعطي معالجات معلولية.

فالأسلوب الأول هو أسلوب معالجة العلل يسعى للقضاء على علل الفساد من خلال التحري والفحص عن عوامل التلوث في المجتمع والتدقيق في علله ورصدها وقطع موارد تغذيها وتجفيف جذور سقيها.

والأسلوب الثاني، المعالجة المعلولية، هي مكافحة الفساد من خلال تقنين عقوبات مادية ومعنوية على مرتكب المفسدة ومروجها.

وكلا هذين الأسلوبين نجده واضحاً في التشريعات الإسلامية، حيث عالج المشرع المفاسد على مستوى المعلولات من خلال قاعدتين عريضتين في الفقه الإسلامي وهي قاعدة الأمر بالمعروف النهي عن المنكر، التي هي مختصة لمن فعل المعاصي مع العلم بكونها معصية.

وقاعدة الإرشاد التي هي مختصة بمن فعل المعاصي مع الجهل بكونها معصية، فعلى مستوى العلم جعل قاعدة معالجة وعلى مستوى الجهل ـ سواء كان جهلاً موضوعياً أو حكمياً ـ جعل قاعدة معالجة.

وهاتان القاعدتان بحثتا في محلهما وهما خارجتان عن محل الكلام.

أما على مستوى العلل فقد قطع المشرع أسباب الفساد والحرام من خلال قاعدة إسلامية عريضة (هي قاعدة حرمة الإعانة على الإثم) التي وظفها الفقهاء في معالجة أسباب الفساد .

ومن الفقهاء المعاصرين الذين أحسنوا توظيف القاعدة وقطع دابر الفساد وأصوله (السيد الشهيد الصدر ﭭ) حيث طبق في عشرات المسائل الموارد الفقهية وفي العديد من الأبواب الفقهية، كـ (باب البيع والإجارة، والزكاة والخمس، والوقف والقضاء، وغيرها).

واستطاع من خلال هذا التطبيق للقاعدة أن يستأصل أسباب المفاسد وعللها التي عصفت بالمجتمع.

فكانت هذه القاعدة أحد الأركان التي أعتمدها السيد الشهيد الصدر ﰆ في مشروعه الإصلاحي العريض الذي عشنا ونعيش اليوم ثماره على مستوى النظرية وعلى مستوى التطبيق .

فكانت هذه القاعدة بالإضافة على قواعد وتقنيات فقهية أخرى من أدوات الإصلاح الاجتماعي والثقافي والعسكري وغيرها.

وسنشير في نهاية البحث إلى مجموعة من التطبيقات على القاعدة ذكرها السيد الشهيد الصدر ﰆ في رسالته العملية (منهج الصالحين) على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والعسكري والقضائي.

وستكون منهجية البحث في هذه القاعدة في محاور عديدة:

المحور الأول: تاريخ القاعدة.

المحور الثاني: مفاد القاعدة. (الصغرى).

المحور الثالث: مدرك القاعدة (الكبرى).

المحور الرابع: بحوث حول القاعدة.

المحور الخامس: تطبيقات القاعدة عند السيد الشهيد محمد الصدر ﰆ .

المحور الأول: تاريخ القاعدة.

هذه القاعدة من القواعد العتيدة في الإسلام حيث ذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية وأفتوا على طبقها في موارد فقهية عديدة، ولعل الشيخ الطوسي قدس سره أول من استدل بها من الفقهاء، حيث أفتى في كتابه (المبسوط) بحرمة إعطاء الزكاة إلى الفقير المقيم على المعاصي معللاً الحكم بقاعدة (حرمة الإعانة على الإثم) كما وأستدل بها على بطلان الإجارة والوصية للكنائس والبيَع ونحوها.

فقال في المبسوط "الضرب الثالث: من أتلف ماله في المعصية كالزنا وشرب الخمر واللواط، فإن كان غنياً لم يعط شيئاً وإن كان فقيراً نُظر فإن كان مقيماً على المعصية لم يعطه لأنه إعانة على المعصية" (١) .

وقال أيضاً: " وكذلك إن أوصى أن يستأجر به خدماً للبيعة والكنيسة ويعمل به صلباناً أو يستصبح به أو يشتري أرضاً فتوقف عليهم أو ما كان في هذا المعنى كانت باطلة لأنها إعانة على المعصية". (٢)

ثم بحثها المحقق الحلي في شرائع الإسلام فأفتى بحرمة كل بيع يفضي إلى المساعدة على الحرام فقال ما نصه: " وما يفضي إلى المساعدة على محرم كبيع السلاح لأعداء الدين وإجارة المساكن والسفن للمحرمات وكبيع العنب ليعمل خمرا وبيع الخشب ليعمل صنماً..." . (٣)

---

(١) المبسوط: ج١ ص٢٥١، للشيخ الطوسي. الطبعة المحققة والمصححة بتصحيح السيد محمد تقي الكشفي.

(٢) المصدر السابق نفسه. ج٢ ص٦٢.

(٣) شرائع الإسلام: ج٢ كتاب التجارة، النوع الثاني من المكاسب المحرمة.

كما أن العلامة الحلي ﰀ أستدل بهذه القاعدة في موارد عديدة منها:

١ ـ ما ذكره في مختلف الشيعة (١) ـ من حرمة بيع ما يعلم إن المشتري يصنعه صنماً أو صليباً أو شيئاً من الملاهي ـ فقال ـ بعد أن ذكر كلام ابن إدريس والشيخ الطوسي في جواز بيع الخشب في هذه الصورة ـ : " والأقرب عندي أنه (إن علم البائع) أن المشتري يعمله صنماً أو صليباً أو شيئاً من الملاهي حرم بيعه وإن لم يشترط في العقد ذلك" ثم أستدل قائلاً: " ولنا : أنه قد أشتمل على نوع مفسدة، فيكون حراماً ولأنه إعانة على المنكر فيكون قبيحاً".

٢ـ ما ذكره في التذكرة (٢) ـ من حكمه بعدم جواز الوقف على البِيَع والكنائس وبيوت النار وعلل ذلك بأنه إعانة على الإثم ـ قائلاً: "مسألة: لا يصح الوقف على من يحرم الوقف عليهم إجماعاً لأن الوقف قربة إلى الله تعالى ولا قربة في المحرم فلو وقف على البِيَع والكنائس وبيوت النار وعلى عمارتها وقناديلها وفرشها وحصرها لم يصح لما فيه من الإعانة على المعصية... " .

وكذلك علل المحقق الكركي ﰀ في جامع المقاصد والشهيد الثاني في المسالك والشيخ النجفي في الجواهر بما علله العلامة الحلي عند حكمه بعد جواز الوقف على الكنائس وأخواتها.

فقال الشيخ الكركي ﰀ في كتابه جامع المقاصد (٣): "ولو وقف على البِيَع والكنائس ومعونة الزناة أو قطاع الطرق أو على كتبة التوراة والإنجيل لم يصح".

---

(١) مختلف الشيعة: ج٥ ص٥٣، العلامة الحلي. تحقيق مركز الأبحاث الإسلامية ط٢ سنة ١٤٢٣هـ.

(٢) تذكرة الفقهاء: ج٢ ص٤٢٩، الطبعة القديمة.

(٣) جامع المقاصد: ج٩ ص٤٧.

وقال الشهيد الثاني قدس سره في مسالك الأفهام (١) : "وهذا بخلاف الوقف على الكنائس ونحوها، فإنه وقف على جهةٍ خاصة بمصالح أهل الذمة لكنها معصية محضة لأنه إعانة لهم على الاجتماع إليها للعبادات المنسوخة والمحرمة والكفر، فالمعصية حاصلة له ابتداءً فلم يقع الوقف صحيحاً".

وقال الشيخ النجفي قدس سره في جواهر الكلام (٢): ("وكذلك في عدم الصحة إذا وقف على معونة الزناة في زناهم من المسلمين فضلاً عن غيرهم أو قطاع الطرق أو شاربي الخمر أو غيرهم لاشتراكهم في الدليل الذي هو النهي عن الإعانة على الإثم").

٣ـ ما ذكره في التذكرة (٣) أيضاً من حرمة وقف المال على أهل الفواحش أو الطرق أو شاربي الخمر حتى لو كانوا مسلمين فقال: "مسألة: لا يجوز الوقف على معونة الزناة أو قطاع الطرق أو شاربي الخمر وإن كانوا مسلمين لأن الإعانة على فعل المعصية معصية..." .

٤ـ ما ذكره في التذكرة (٤) أيضاً من حرمة بيع من لم تجب عليه صلاة الجمعة شيئاً ممن وجبت عليه عند وقت النداء فاستدل بالقاعدة معترضاً على الشيخ الطوسي قدس سره قائلاً: "قال الشيخ: إنه يكره لأن فيه إعانة على فعل محرم وهو يقتضي التحريم لقوله تعالى: [وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ] والوجه عندي التحريم في حقه أيضاً".

(١) مسالك الأفهام: ج٥ ص٣٣٥.

(٢) جواهر الكلام: ج٢٨ ص٣٥.

(٣) تذكرة الفقهاء: ج٢ ص٤٢٩.

(٤) تذكرة الفقهاء: الطبعة الجديدة، ج٤ ص١٠٩.

٥ ـ ما ذكره في التذكرة (١) من شرطية كون المنفعة في العارية مباحاً فقال: "ولابد أن تكون المنفعة مباحة، لتحريم الإعانة على المحرم فلو أستعار آنية الذهب والفضة للأكل والشرب لم يجز. ولو أستعار كلباً للصيد لهواً وبطراً لم يجز، وإن كان للقوت أو التجارة جاز ـ إلى أن قال ـ فكل عينٍ يفرض لها منفعة مباحة ومحرمة فإنه يجوز إعارتها لاستيفاء المنفعة المباحة دون المحرمة...".

وكذلك أستدل بالقاعدة السيد المحقق علي الطباطبائي في مواطن عديدة من كتابه (رياض المسائل) نذكر بعضها:

١ ـ مسألة بيع العنب والتمر والخشب فقال: "وبيع العنب والتمر وغيرهما ممن يعمل منه المسكر ليعمل خمرا ومسكراً. والخشب ليعمل صنماً سواءٌ شرط في العقد أم حصل الاتفاق عليه، إجماعاً ظاهراً وحكي على المنتهى صريحاً وهو الحجة فيه بعدما مر من الأصول، وسيما الدالة منها على حرمة الإعانة على الإثم المؤيد بالعقول" (٢) .

٢ ـ مسألة إعطاء الزكاة للضيف أو أبن السبيل المسافر في سفر معصية فقال: "ولو كان سفرهما (الضيف وأبن السبيل) معصية منعا من هذا السهم بلا خلاف بين العلماء كما قيل ؛ لما في ذلك من الإعانة على الإثم والعدوان...". (٣).

وكذا أستدل الشيخ الأعظم الأنصاري بهذه القاعدة في كتاب المكاسب (٤) فقال

(١) المصدر السابق: الطبعة القديمة: ج٢ ص٢١٠.

(٢) رياض المسائل: ج٨ ص١٤٤، ط آل البيت.

(٣) المصدر نفسه: ج٥ ص١٥١،ط آل البيت.

(٤) المكاسب المحرمة: ج١ ص١٢٣، الطبعة المحققة بحقيق هيئة تراث الشيخ الأعظم تَنِيُّ .

ـ بعد أن ذكر حرمة بيع العنب على من يعمله خمراً ـ : "ويدل عليه مضافاً إلى كونه إعانة على الإثم..." .

ما ذكره الشيخ يوسف البحراني ﭭ في كتابه (الحدائق الناضرة) (١) ـ من استدلال الشيخ الطوسي على عدم وجوب بذل المال لدفع العدو الذي في طريق الحق وسقوط الحج بذلك ـ فقال:" ونقل عن الشيخ الاحتجاج على ذلك بوجوه، منها أن المأخوذ على هذا الوجه ظلمٌ فلا ينبغي الإعانة عليه لتحريم الإعانة على الإثم...".

ثم ذكر وجوه أخرى وردها جميعاً وأنتصر للمشهور القائل بوجوب دفع المال مع المكنة لدفع العدو الذي في طريق الحج.

كما أن الشيخ النراقي في مستند الشيعة (٢) أستدل بهذه القاعدة على حرمة بيع العنب والتمر ممن يعمل منه مسكرا، فقال: "... مع أنه معاونة على الإثم والمحرم كتاباً وسنة وإجماعاً".

كما استدل العاملي في مفتاح الكرامة (٣) فقال ـ بعد أن فَصّل صورة بيع العنب ـ الصورة ألأولى إذا شرط البيع لفظاً أو نيةً، "ودليل التحريم في الأول ظاهر بأنه إعانة على الإثم .

وغيرهم من الفقهاء.

---

(١) الحدائق الناضرة: ج١٤ ص١٢٠ـ ١٢١.

(٢) مستند الشيعة: الشيخ أحمد النراقي، ج١٤ ص٩٦.

(٣) مفتاح الكرامة: ج١٢ ص١٢٤.

مفاد القاعدة

والبحث فيها عن تنقيح صغرى القاعدة (وهي مفهوم الإعانة على الإثم).

فقد وقع الكلام بين الفقهاء في تحديد مفهوم الإعانة على الإثم، وقبل الخوض في الأقوال لابد من ذكر مقدمة مفادها، أن المشهور ذهب إلى تقسيم العناوين على قسمين:

القسم الأول: العناوين القصدية:

وهي تلك العناوين الاعتبارية التي لا واقع لها وراء الاعتبار وإنما هي منتزعة من الأمور الواقعية، فتكون تلك العناوين متقومة بالقصد، ومن أمثلتها عنوان الإهانة وعنوان التعظيم.

القسم الثاني: العناوين غير القصدية (الواقعية، القهرية):

وهي العناوين التي تتحقق حتى لو لم يكن هناك قصد كعنوان القتل والزنا والضرب للغير أمام محضر الناس وغيرها.

وبذلك يتبين الفرق بين العنوانين، نعم بعض العناوين القصدية تتحقق حتى لو لم يكن هناك قصد وذلك لمناسبات خاصة تكون قهرية أحياناً، كما في سب الغير أمام محضر الناس.

وهنا يأتي سؤال مفاده: هل عنوان الإعانة عنوان قصدي أو قهري؟

قبل الإجابة على السؤال علينا أن نحرر محل النزاع في معنى القصد، لا إشكال إن القصد المأخوذ هنا هو القصد بمعنى الداعي والغرض من الفعل، لا القصد بمعنى الاختيار والإرادة الذي هو ملازم للعلم فهو معتبر جزماً وليس داخلاً في

محل النزاع، إذ مع عدم العلم بالموضوع الحرام من الغير إما لا يصدق عنوان الإعانة على فعل المعين أو إن الحرمة لا تتنجز عليه حتى لو صدق عنوان الإثم لأنه جاهلٌ.

والجواب على السؤال أن الفقهاء اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: (اعتبار القصد في تحقق الإعانة):

وهو ما ذهب إليه بعض الفقهاء منهم (المحقق الكركي قدس سره) في جامع المقاصد [1] (والمحقق السبزواري قدس سره) في كفاية الأحكام [2] ، وأختاره (السيد الخميني قدس سره) من المعاصرين فقال في المكاسب المحرمة [3]: (فإن الظاهر عن إعانة شخص على شيء عبارة عن مساعدته عليه وكونه ظهيراً للفاعل، وهو إنما يصدق إذا ساعده في توصله إلى ذلك الشيء، وهو يتوقف على قصده لذلك).

كما ذهب إلى ذلك من المعاصرين (الشيخ ناصر مكارم الشيرازي دام ظله) في كتابه أنوار الفقاهة [4] فقال: (ولكن لابد أن يعلم أن القصد في العناوين القصدية قد يكون قهرياً لا يمكن عدمه، فمن سب غيره في مجمع من الناس فقد أهانه، ولا ينفك عن هذا قصدها ، كما أن القصد في العناوين الغير قصدية دائماً قهري، فمن يضرب غيره بالسياط لا يمكنه عدم قصده، وسيأتي إن حكم الإعانة ـ لو قلنا بأنها من العناوين القصدية ـ أيضاً في كثير من مصاديقا كذلك، فمن أعطى سوطاً لظالم عند إرادته ضرب المظلوم فقد أعانه، ولاينفك ذلك عن هذا القصد حتى لو أراد فصله

(١) جامع المقاصد: ج٤ ص١٨.

(٢) كفاية الأحكام: ص٨٥.

(٣) المكاسب المحرمة: ج١ ص١٤١.

(٤) أنوار الفقاهة: ج١ ص١١٠.

عنه).

كما ذهب إلى ذلك (السيد عبد الأعلى السبزواري قدس سره) في كتابه مهذب الأحكام[1] فقال: (وإذا راجعناهم وجدناهم يعتبرون فيها أموراً: الأول: العلم بتحقق المعان عليه. الثاني: تحققه خارجاً. الثالث: القصد في الجملة ولو كان حاصلاً من العلم بتحقق المعان عليه هذا إذا لم يقصد التوصل إلى الحرام. وأما معه وتحقق الحرام خارجاً فالظاهر صدقها أيضاً. إن قلت: الإعانة من العناوين غير المتوقفة على القصد والعلم، فما الدليل على اعتبارهما. قلت: أولاً لا نسلم كونها من العناوين الواقعية غير المتوقفة عليهما، بل الظاهر عدم كونها كذلك... إلخ).

القول الثاني: (عدم اعتبار القصد في تحقق الإعانة):

وهو ما ذهب إليه جمع من الفقهاء منهم (المحقق الإيرواني قدس سره) من المتأخرين و(السيد الخوئي قدس سره) و(الشيخ المنتظري قدس سره) من المعاصرين.

فقال المحقق الإيرواني في حاشيته على المكاسب [2] : (وبغض النظر عن هذا نقول: إن القصد قصدان: قصد بمعنى الداعي الباعث نحو الفعل فيكون حصول الحرام غاية لفعل المعين، وهذا هو الذي أراده المصنف من القصد، وقصد بمعنى الإرادة والاختيار فيكون الحرام مما يختاره المعين باختيار ما يعلم ترتبه عليه. والقصد بكلا معنييه غير معتبر في تحقق عنوان الإعانة، فإن الحق إن الإعانة عنوان واقعي غير دائر مدار القصد فنفس الاتيان بمقدمات فعل الغير إعانة للغير على الفعل).

---

(١) مهذب الأحكام: ج١ ص٧٥.

(٢) حاشية المكاسب: المحقق الإيرواني، ص١٥، ذيل قول المصنف (فقد يستدل على حرمة البيع...)

وقال السيد الخوئي قدس سره [(١)] ـ بعد أن عرض الأقوال في المسألة وأختار عدم اعتبار شيء في صدق الإعانة إلا وقوع المُعان عليه في الخارج ـ : (فإن صحة استعمال كلمة الإعانة وما أقتطع منها في فعل غير القاصد بل وغير الشاعر بلا عناية وعلاقة تقتضي عدم اعتبار القصد والإرادة في صدقها لغة، كقوله عليه السلام في دعاء أبي حمزة الثمالي (وأعانني عليها شقوتي) وقوله تعالى: [وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ] [(٢)] وفي بعض الروايات إن المراد بالصبر هو الصوم. وفي أحاديث الفريقين (من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه) [(٣)] ومن البديهي فإن آكل الطين لم يقصد موته بذلك، بل يرى عن حياته فيه... ونتيجة جميع ذلك : أنه لا يعتبر في تحقق مفهوم الإعانة علم المعين بها ولا اعتبار الداعي إلى تحققها، لبديهة صدق الإعانة على الإثم على إعطاء العصا لمن يريد ضرب اليتيم وإن لم يعلم بذلك، أو علم ولم يكن إعطاؤه بداعي وقوع الحرام كما لا يخفى... وعلى الجملة لا نعرف وجها صحيحاً لاعتبار القصد بأي معنى كان في صدق الإعانة، ومن هنا لا نظن أن أحداً ينكر تحقق الإعانة بإعطاء السيف أو العصا لمن يريد الظلم أو القتل، ولو كان المعطي غير ملتفت إلى ضمير مريد الظلم أو القتل أو كان غافلاً عنه، نعم لو نسب ذلك إلى الفاعل المختار أنصرف إلى صورة العلم والالتفات).

وقال الشيخ المنتظري [(٤)]: (الظاهر إن الإعانة ـ كما ذكروه ـ ليست من العناوين

(١) مصباح الفقاهة: ج١ ص٢٧٧ـ ٢٧٩، المجلد ٣٥ من الموسوعة. تقريرات أبحاث السيد الخوئي الفقهية، بقلم الشيخ محمد علي التوحيدي.

(٢) سورة البقرة: الآية ٤٥.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٥٨ من أبواب الأطعمة المحرمة، حديث ٧.

(٤) مجمع الفوائد: ص٣٦٢، للشيخ المنتظري قدس سره .

الاعتبارية بل من العناوين الواقعية غير المتقومة بالقصد وإن كان تنجز التكليف المتعلق بها متوقف على العلم والقصد كما في سائر موارد التكليف).

وبعد هذه المقدمة نبين مفاد القاعدة:

الإعانة لغةً واصطلاحا :

أما في اللغة: فهي مأخوذة من المعاونة والمظاهرة والمساعدة، وأعانه على ذلك، أي ساعده عليه، والمعين والمعاون للإنسان هو المساعد له في فعله وشغله. ومنه قول الإمام الصادق عليه السلام : (عون الضعيف من أفضل الصدقة). (١) أي مساعدته في أفعاله وفي أمور معيشته وأشغاله.

أما في الاصطلاح: فقد أختلفت كلمات الفقهاء في تفسيرها.

القول الأول: ما عن أكثر الفقهاء ـ كما هو ظاهر كلام الطوسي والعلامة ـ (٢) من أنها إيجاد مقدمة من مقدمات فعل الغير مع العلم بكونه مقدمته ولو لم يقصد حصول الفعل من غيره.

القول الثاني: ما ذهب إليه المحقق الكركي قدس سره في جامع المقاصد (٣): (من أنها ما ذكر في القول الأول بإضافة قصد حصول ذلك الفعل من الغير).

القول الثالث: ما نسبه الشيخ الأنصاري قدس سره إلى المحقق النراقي قدس سره في العوائد (٤) من أن الإعانة تتحقق فيما إذا قصد وقوعها من الغير وإن الفعل المعان

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٩ من أبواب فعل المعروف حديث: ٢.

(٢) أنوار الفقاهة: ج١ ص١١٠.

(٣) جامع المقاصد: ج٤ ص١٨.

(٤) عوائد الأيام: ص٧٨ العائدة السابعة.

عليه وقع خارجه).

القول الرابع: ما ذهب إليه المقدس الأردبيلي قدس سره ـ من أن الإعانة تصدق مع قصدها أو مع صدقها العرفي ـ فقال (١): (الظاهر إن المراد الإعانة على المعاصي مع القصد أو على الوجه الذي يقال عرفاً أنه كذلك...).

القول الخامس: ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أنها تصدق في المقدمات القريبة من دون البعيدة. (٢)

القول السادس: ما ذكره الشيخ الأنصاري قدس سره في بعض كلماته في المكاسب (٣) من أنها تصدق في المقدمات التي فائدتها منحصرة عرفاً في المعان عليه كإعطاء العصا للضارب عند إرادة الضرب.

القول السابع: ما ذهب إليه السيد الخوئي قدس سره (٤) من أنها متقومة بوقوع المعان عليه خارجاً فقط.

القول الثامن: ما ذكره الشيخ مكارم الشيرازي دام ظله (٥) من أنها تتحقق بأمور أربعة مجتمعة، هي القصد وجعل المقدمة تحت اختيار الفاعل وكونها قريبة ووقوع المعان عليه خارجاً.

---

(١) زبدة البيان: ج١ ص٣٨٢ الطبعة المحققة بتحقيق رضا الأستادي وعلي اكبر زماني نزاد.

(٢) أنوار الفقاهة: ج ص١١١.

(٣) المكاسب المحرمة: الشيخ الأنصاري، ص١٧.

(٤) مصباح الفقاهة: ج١ ص٣٧٧.

(٥) أنوار الفقاهة: ج١ ص١١١.

القول التاسع: إن المناط فيها الصدق العرفي فقط.[1]

المحور الثالث: مدرك القاعدة (تحقيق الكبرى وهي حرمة الإعانة).

بعد أن حققنا صغرى قاعدة الإعانة وعرفنا من خلالها مفهوم الإعانة يقع الكلام في كبرى القاعدة وهي إثبات حرمة تلك الإعانة.

فقد وقع الخلاف بين الفقهاء في حرمة الإعانة على الإثم فمنهم من ذهب إلى حرمة الإعانة وهو مذهب مشهور الفقهاء والسيد الشهيد محمد الصدر ﰀ، وذهب إلى عدم الحرمة بعض الفقهاء منهم السيد الخوئي ﰀ في مصباح الفقاهة[2] والسيد محمد صادق الروحاني دام ظله في منهاج الفقاهة[3] كما سيأتي بيان ذلك.

أدلة القائلين بالحرمة:

الدليل الأول: (الإجماع): أدعى بعض الفقهاء قيام الإجماع على حرمة الإعانة على الإثم.

وأشكل عليه بأن هذا الإجماع ليس بحجة لأنه إجماع مدركي أو لا أقل محتمل المدركية، إذ أن المجمعين استندوا إلى الأدلة النقلية والعقلية على هذه القاعدة، فيكون الرجوع إلى تلك الأدلة أجدى، مضافا إلى كونه إجماعاً منقولاً وإلاجماع المنقول لا حجية فيه كما هو محقق في محله من علم الأصول.

الدليل الثاني: (القرآن الكريم): وهو قوله تعالى: [وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى

---

(١)المصدر السابق نفسه.

(٢) مصباح الفقاهة: ج١ ص٢٨٣، المجلد ٣٥ من موسوعة السيد الخوئي ﰀ .

(٣) منهاج الفقاهة: ج١ ص٢٠٤.

وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ] (١).

تمسك أكثر الفقهاء القائلين بحرمة الإعانة على الإثم بهذه الآية الشريفة، حيث حملوا النهي الوارد في فقرتها الثانية على الحرمة طبقاً للقاعدة بعد عدم وجود القرينة الصارفة إلى الكراهة.

أما الفقرة الأولى فحملها أكثر الفقهاء على الاستحباب لعلمنا بعدم وجوب مطلق التعاون على البر والتقوى فلا بد من رفع اليد عن ظهور الآية في الوجوب وحملها على الاستحباب أو الحمل على بعض مصاديق التعاون الواجب كإنقاذ الغريق أو إطفاء الحريق من أجل حفظ النفس المحترمة.

ولا يرد ما قيل من إنخرام وحدة السياق في الآية الشريفة إلا إذا حملنا النهي على الكراهة.

فإنه يقال:

أولاً: إن الآية الشريف تشير إلى مطلبين مستقلين يمكن التفكيك بينهما عرفاً، فلا يلزم وحدة السياق بينهما، وتتابعهما عرفاً ليس دليلاً على وحدة سياقهما.

ثانياً: إن وحدة السياق تتم في ما إذا كانت كلتا الجملتين مشتملة على أمر أو نهي، والحال أن الآية جملتها الأولى آمرة وجملتها الثانية ناهية فلا تكون مورداً للأخذ بوحدة السياق.

وقد أشكل بعضهم على مدلول الآية بإشكال آخر ، قريب من الإشكال الذي ذكرناه أولاً.

---

(١) سورة المائدة: الآية ٢.

وهو ما ورد في حاشية المكاسب للشيخ الإيرواني قدس سره (١) فقال: (يمكن أن يقال إن آية [لاَ تَعَاوَنُواْ] مؤداها الحكم التنزيلي دون التحريمي وذلك بقرينة مقابلته بالأمر بالإعانة على البر والتقوى الذي ليس بالإلزام قطعاً...).

وأشكل عليه بأن مجرد المقابلة بأمر غير إلزامي لا يدل على أن مقابله غير إلزامي أيضاً، إذ أننا لا نرفع اليد عن الإلزام إلا بورود ترخيص من الشارع المقدس.

وأشكل المحقق الإيرواني قدس سره بإشكال آخر على الآية وتبعه عليه بعض المعاصرين منهم السيد الخوئي قدس سره ، فقال الايرواني في ذلك (٢) : (إن قضية باب التفاعل هو الاجتماع على إتيان الإثم والعدوان كأن يجتمع على قتل النفوس ونهب الأموال لا إعانة الغير على إتيان المنكر على أن يكون الغير مستقلاً في إتيان المنكر وهذا معين له بالإتيان ببعض مقدماته).

وصاغ السيد الخوئي قدس سره هذا الإشكال وتبناه قائلاً(٣): (إن التعاون عبارة عن اجتماع عدة من الأشخاص لإيجاد أمر من الخير أو الشر ليكون صادراً من جميعهم، كنهب الأموال وقتل النفوس وبناء المساجد والقناطر، وهذا بخلاف الإعانة فإنها من الأفعال، وهي عبارة عن تهيئة مقدمات فعل الغير مع استقلال ذلك الغير في فعله، وعليه فالنهي عن المعاونة على الإثم لا يستلزم النهي عن الإعانة عن الإثم. فلو عصى أحد فأعانه الآخر فإنه لا يصدق عليه التعاون بوجه، فإن باب التفاعل يقتضي صدور المادة من كلا الشخصين ومن الظاهر عدم تحقق ذلك في محل الكلام)

---

(١) حاشية المكاسب: للمحق الايرواني، ص١٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) مصباح الفقاهة: ج١ ص٢٨٣.

ثم أستثنى حالتين فقال (١) : (وعليه فالحكم هو جواز الإعانة عليه "أي الإثم" إلا ما خرج بالدليل، كإعانة الظالمين وإعانة أعوانهم وتهيئة مقدمات ظلمهم، لاستفاضة الروايات على حرمة إعانتهم وتقويتهم وتعظيم شوكتهم ولو بمدة قلم أو بكاتبة رقعة أو بجباية خراج ونحوها...).

وتبعهما على ذلك السيد الروحاني في منهاج الفقاهة (٢).

وقد يرد عليهم:

أولاً: ما أورده السيد الخميني قدس سره في مكاسبه المحرمة (٣): (إن ظاهر مادة العون عرفا وبنص اللغويين المساعدة على أمر، والمعين هو الظهير وإنما يصدق ذلك في ما إذا كان أحد أصيلاً في أمر وأعانه عليه غيره، فيكون معنى الآية: لا يكون بعضكم لبعض ظهيراً ومعاوناً. ومعنى تعاون المسلمون: إن كل منهم يكون معيناً لغيره لا أنهم مجتمعون على أمر.ففي القاموس (تعاونوا واعتونوا: أعان بعضهم بعضاً) ونحوه في المنجد. وكون التعاون فعل الاثنين لا يوجب خروج مادته عن معناها... فالظاهر من الآية عدم جواز بعضهم بعضاً في إثمه وعدوانه. وهو ظاهر المادة والهيئة. ولو قلنا بصدق التعاون والتعاضد على الاشتراك في عمل فلا شبه في عدم اختصاصه به).

وقريب من جواب السيد الخميني قدس سره جواب الشيخ مكارم الشيرازي دام ظله (٤)

(١) المصدر السابق: ص٢٨٢.

(٢) منهاج الفقاهة: ج١ ص٢٠٥.

(٣) المكاسب المحرمة: ج١ ص١٣١.

(٤) أنوار الفقاهة: ج١ص١١٣.

قائلاً: (أنه لا يعتبر في صدق التعاون مباشرة بلا واسطة، فإذا أجتمع جمع لبناء مسجد فرسم الخريطة واحد، وهيأ المواد الإنشائية آخر، وتبرع بالنقود ثالث، وقام ببنائه البناء وهو شخص واحد فلا شك في صدق تعاونهم على بناء المسجد بل كثير من موارد التعاون كذلك. هذا مضافاً إلى إمكان إلغاء الخصوصية من هذه الناحية فلا وجه للإشكال في الحكم صغرى وكبرى).

ثانياً: ما أجابه السيد البجنوردي قُدّسَ سِرُّه في القواعد الفقهية [١]: (ولكن أنت خبير بأن أمره تبارك وتعالى بالتعاون على البر والتقوى، وكذلك نهيه عن التعاون على الإثم والعدوان ليس باعتبار فعل واحد وقضية واحدة وفي واقعة واحدة بل الخطاب إلى عموم المؤمنين والمسلمين بأن يكون كل واحد منهم عوناً للآخر في البر والتقوى ولا يكونوا عوناً لأحد في الإثم والعدوان وبعبارة أخرى: إطلاق لفظ التعاون باعتبار مجموع القضايا لا باعتبار قضية واحدة وفعل واحد، فلو كان مثلاً زيد عون لعمرو في الفعل الفلاني وكان عمرو عوناً لزيد في فعل آخر يصدق أنهما تعاونا، أي أعان كل واحد منهما الآخر ولو كان إعانة كل واحد منهما لصاحبه في فعل يصدر من نفس ذلك الصاحب فيكون المأمور به في الآية الشريفة إعانة كل مسلم لكل مسلم فيما يصدر منه من فعل الخير والبر والتقوى، بمعنى مساعدته في ذلك الفعل ولو كان بإيجاد بعض مقدماته القريبة أو البعيدة. والمنهي عنه إعانة كل شخص في فعله الذي هو إثم أي معصية للخالق أو عدوان وظلم للغير وهذا عين مفاد القاعدة).

وبذلك يتم مفاد الاية على حرمة الإعانة فضلاً عن التعاون.

---

(١) القواعد الفقهية: ج١ ص٣٦١.

الدليل الثالث: الأخبار الواردة في موارد خاصة.

فقد دلت مجموعة من الروايات على حرمة الإعانة على باب المحرمات كالقتل وصنع الخمر وأخذ الربا ومطلق الظلم.ومن تلك الروايات ما يلي:

١ـ ما دل على حرمة الإعانة على قتل المسلم، كما في الرواية: (من أعان على قتل مسلم ولو بشطر كلمة، جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه آيس من رحمة الله).

٢ـ ما دل على إن من أكل الطين فقد أعان على نفسه كما في رواية ألسكوني عن الصادق عليه السلام : (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه).[1]

ولكن الرواية ضعيفة سنداً بالنوفلي.

٣ـ ما دل على حرمة إعانة الظالمين في ظلمهم وهي روايات كثيرة رواها صاحب الوسائل [2] وصاحب مستدرك الوسائل [3] ، دلت على حرمة إعانتهم على الظلم، وأدعى السيد الخوئي قدس سره استفاضتها بل تواترها فقال في مصباح الفقاهة [4] : (وتدل على حرمة معونة الظالمين أيضاً الروايات المستفيضة بل المتواترة).

ومن تلك الروايات ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام بسند معتبر: (من أعان ظالماً على مظلوم لم يزل الله عليه ساخطاً حتى ينزع من معونته) [5].

٤ـ ما ورد في الإعانة على شرب الخمر كما في الرواية عن الصادق عليه السلام عن

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٨ من أبواب الأطعمة المحرمة، حديث ٦ .

(٢) وسائل الشيعة: الحر ألعاملي، ج١٧ أبواب ما يكتسب به باب ٤٤، ٤٥، ٤٢. ط آل البيت.

(٣) مستدرك الوسائل: المحدث ألنوري، ج١٣ ص١٢٢، أبواب ما يتكسب به باب ٣٥.

(٤) مصباح الفقاهة: ج١ ص٦٥٠.

(٥) وسائل الشيعة: باب ٨٠ من أبواب جهاد النفس،ح٥.

آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: (لعن الله الخمر وغارسها وعاصرها وشاربها وساقيها وبائعها ومشتريها وآكل ثمنها وحاملها والمحمول إليه)[١] .

ومن الواضح كون الغارس والحامل للخمر من مصاديق الإعانة التي اوجبت اللعن، بل ما عدا الشارب كلهم محرم عليهم من جهة الإعانة على الإثم.

٥ ـ ما ورد في حرمة إجارة المساكن لأجل بيع الخمر فيها كخبر جابر قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يوأجر بيته فيباع فيه الخمر، قال عليه السلام : حرام أجرته). [٢]

٦ـ ما ورد في حرمة الإعانة على المعاملة الربوية، منها ما ورد عن علي عليه السلام قال: لعن رسول الله في الربا خمسة: (آكله ومؤكله وشاهديه وكاتبه). [٣]

فإن الشاهد والكاتب لم يأخذا الربا بل أعانا عليه.

٧ ـ ما دل من نصوص على حرمة الإعانة من خلال الأمر بالسوء أو الدلالة عليه أو الإشارة إليه، كما في رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن علي عليه السلام في حديث لرسول الله صلى الله عليه وآله قال: (ومن أمر بسوء أو دل عليه أو أشار إليه فهو شريك).

فإن الأمر بالسوء والدلالة عليه والإشارة إليه من أبرز مصاديق الإعانة.

وغيرها من الروايات التي يستظهر الفقيه من مجموعها ما يدل على حرمة الإعانة على الإثم بنحو القاعدة الكلية، وخصوصاً الطائفة الأخيرة التي هي أظهر في

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٥ مما يكتسب به، ح ٤، ح٥.

(٢) وسائل الشيعة: أبواب ما يكتسب به، باب ٣٩، ح١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب تحريم اخذ الربا، حديث ٤.

تأسيس كبرى كلية لحرمة الإعانة دون خصوصية لمورد من الموارد.

نعم هناك مورد أصبح مثاراً للكلام من الفقهاء وهو مسألة بيع العنب ممن يعلم انه يصنع خمراً.

وقع كلام بين الفقهاء في جواز بيع الأشياء المباحة ممن يعلم البائع أن المشتري يصرفها في الحرام وعدم جوازه، فقد حكي عن العلامة في المختلف والشهيد الثاني في المسالك الذهاب إلى الحرمة ووافقهم على ذلك السيد الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ من المعاصرين، وحكي عن ابن إدريس جوازه ووافقهم السيد الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ من المعاصرين.

وإليك تفصيل الأقوال:

القول الأول: عدم الجواز، وهو مذهب جمع من الفقهاء منهم:

١ـ قال العلامة الحلي [1]: (والأقرب عندي أنه (علم البائع) أن المشتري يعمله صنماً أو صليباً أو شيئاً من الملاهي حرم بيعه وإن لم يشترط في العقد ذلك.

لنا: أنه قد أشتمل على نوع مفسدة، فيكون محرماً. ولأنه إعانة على المنكر فيكون قبيحاً).

والكلام يتم بعدم الفصل بين بيع الخشب ليعمل صنماً وبيع العنب ليعمل خمراً، فإن العلامة قُدِّسَ سِرُّهُ ذكر مورد بيع الصنم دون بيع العنب، والغريب أن أكثر العلماء نسبه إليه قوله بالحرمة في المورد الثاني وهو لم يتعرض إليه، نعم كلامهم يتم بناءً على عدم الفصل بين الموردين، ولكن قد يقال بلحاظ الخصوصية وذلك لوجود

(١) مختلف الشيعة: ج٥ ص٥٣، مسألة ١٨، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية.

التعارض في روايات بيع العنب وعدم وجوده في روايات بيع الخشب فتأمل.

٢ـ ما قاله الشهيد الثاني (رحمه الله) في المسالك [١]: (وإن علم أنه يعملها (أي يعملها خمرا) ففي تحريمه وجهان أجودهما ذلك).

٣ـ ما يظهر من السيد علي الطباطبائي قدس سره في الرياض [٢] فقال ـ بعد نقل الأخبار ـ : (وظاهرهما كالخبر الأول انسحاب التحريم إلى صورة العلم بالشراء لذلك وإن لم يشتروا أو يتفقوا. وبه أفتى في المختلف والمسالك وغيرهما. وهو مقتضى الأصول المتقدمة أيضاً مع أصل آخر، وهو: لزوم النهي عن المنكر. فإذا علما بعمله وجب علينا نقضه وزجره عنه فكيف يجوز لنا إعانته عليه؟! ما هذا إلا امر عجيب).

٤ ـ ما حكاه صاحب الحدائق [٣] من ميل المقدس الأردبيلي بهذا القول ـ فقال بعد ذكر مذهب التحريم ـ (والى هذا القول ايضا مال المقدس الأردبيلي رحمة الله عليه) .

٥ ـ ما ذهب إليه السيد الشهيد محمد الصدر قدس سره في المنهج [٤] من الاحتياط الوجوبي بالمنع: (بيع العنب ممن يعلم انه يعمله خمرا، أو إجارة المسكن ممن يعلم انه يحرز فيه الخمر، وكذلك غيرها من المحرمات. ولكن من دون تواطئهما على ذلك في عقد البيع أو الإجارة ولا قبله.فالاحوط وجوبا المنع مع حصول علم البائع به. كما

(١) مسالك الأفهام: ج٣ ص١٢٤. ط آل البيت عليهم السلام .

(٢) رياض المسائل: ج٨ ص١٤٦ ط آل البيت عليهم السلام .

(٣) الحدائق الناضرة: ج١٨ ص١٧٩ ط المحققة بحقيق الشيخ محمد تقي الايرواني قدس سره .

(٤) منهج الصالحين: ج٣ ص١٦ ـ ١٧، مسألة ١٧. الطبعة المحققة بتحقيق مركز الدراسات التخصصية.

هو فرض المسألة، كما لو كان المشتري ممتهنا لذلك، وأما مع عدم العلم، فالاحتياط استحبابي. والمراد بالعلم ما يعلم الاطمئنان، بل الوثوق أيضا).

القول الثاني: الجواز، وهو ما ذهب إليه جمع من الفقهاء منهم:

١ ـ ابن إدريس الحلي حكاه عنه العلامة في المختلف (١): (مسألة ١٨: قال ابن إدريس لا بأس ببيع الخشب لمن يعمله صنما أو صليبا أو شيئا من الملاهي؛ لأن الوزر على من يجعله كذلك لا على الذي باع الآلة على ما رواه أصحابنا والأولى عندي تجنب ذلك) وهذا القول ذكره نصاً في السرائر (٢).

٢ـ الشيخ الطوسي حكاه عنه العلامة في المختلف (٣) (والشيخ رحمه الله قال: لا بأس ببيع الخشب لمن يعمله صنماً أو صليباً أو شيئا من الملاهي ، لأن الوزر على من يجعله كذلك)، وهذا القول ذكره الشيخ في النهاية (٤).

٣ ـ الشيخ صاحب الحدائق (٥): (وقد تلخص من ذلك إن الظاهر من هذه الأخبار ـ بعد ضم بعضها إلى بعض ـ قصر التحريم على ما إذا وقع الاشتراط في العقد أو الاتفاق على البيع أو الإجارة لتلك الغاية المحرمة، وحل ما سوى ذلك. وما ذكره الأصحاب من الكراهة في موضع التحليل، وإن كان جيداً في حد ذاته إلا أن ظواهر الأخبار لا تساعده..).

(١) مختلف الشيعة: ج٥ ص٥٣.

(٢) السرائر: ج٢ ص٢٢٥.

(٣) مختلف الشيعة: ج٥ ص٥٣.

(٤) النهاية: ص٣٦٩.

(٥) الحدائق الناضرة: ج١٨ ص١٨٢.

٤ ـ السيد أبو القاسم الخوئي قدس سره في المنهاج [1] حيث أستظهر الجواز واحتاط استحباباً بالحرمة (... أو يعمل بها شيئاً من المحرمات من دون تواطئهما على ذلك في عقد البيع أو الاجارة أو قبله، فقيل إنه حرام وهو أحوط والأظهر الجواز).

الكلام في ترجيح احد القولين يقع في مقامين:

المقام الأول: الحكم في المسألة من حيث القواعد.

المقام الثاني: الحكم في المسألة من حيث الأدلة الخاصة.

أما المقام الأول (من حيث القواعد).

فقد أستدل للحكم بالحرمة بأدلة حرمة الإعانة على الإثم التي تقدم الكلام في بعضها، وأستدل لها أيضاً من أنها مشمولة بأدلة النهي عن المنكر كما سيأتي تحقيقه.

أما المقام الثاني (من حيث الأدلة الخاصة).

وهي الروايات التي وقع التعارض فيما بينها، بين ما هو دال على الجواز وبين ما هو دال على الحرمة.

أولاً: الروايات التي دلت على جواز بيع العنب ممن يعلم أنه يعمل خمراً وهي:

١ ـ رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ثمن العصير قبل أن يغلي لمن يبتاعه ليطبخه أو يجعله خمراً. قال عليه السلام: (إذا بعته قبل أن يكون خمراً وهو حلال فلا بأس). [2] وهذه الرواية ضعيفة سنداً بالقاسم بن محمد الجوهري.

٢ـ ما رواه الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بيع عصير العنب ممن

(١) منهاج الصالحين: ج٢ ص٦، مسألة ١٥، ط ٣٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به حديث ٢.

يجعله حراماً، فقال: (لا بأس به تبيعه حلالاً ليجعله حراماً فأبعده الله وأسحقه). [١] وهذه الرواية صحيحة السند.

٣ ـ ما رواه عمر بن أذينة قال: كتب إلى أبي عبد الله عليه السلام اسأله عن رجل له كرم أيبيع العنب والتمر ممن يعلم أنه يجعله خمراً أو سكراً؟ فقال عليه السلام : (إنما باعه حلالاً في الأبان الذي يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه). [٢]

والرواية صحيحة أو حسنة على الخلاف في إبراهيم بن هاشم والأظهر صحتها كما هو الصحيح في وثاقة إبراهيم بن هاشم.

٤ ـ ما رواه أبو المعزا (المعزى) قال سأل يعقوب الأحمر أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر فقال إنه كان لي أخ وهلك وترك في حجري يتيماً، ولي أخ يلي ضيعة لنا وهو يبيع العصير ممن يصنعه خمراً ويؤاجر الأرض بالطعام ـ إلى أن قال ـ فقال عليه السلام : أما بيع العصير ممن يصنعه خمراً فلا بأس خذ نصيب اليتيم منه). [٣] وهي صحيحة السند.

وغيرها من الروايات [٤] .

ثانياً: الروايات التي دلت على حرمة هكذا مقدمات ـ بيع العنب ممن يعمله خمراًـ فتعارض الروايات في الطائفة السابقة، ومنها:

١ـ رواية صابر قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به حديث ٤.

(٢) المصدر السابق نفسه، حديث ٥.

(٣) المصدر السابق: حديث ٧.

(٤) المصدر السابق: الباب ٥٩.

الخمر قال عليه السلام : حرام أجره. [١]

٢ ـ ما رواه أبن أذينة قال: كتب إلى أبي عبد الله عليه السلام اسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه برابط، فقال لا بأس به، وعن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلباناً، قال: لا.[٢] .

٣ ـ ما رواه عمر بن حريث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التوت أبيعه يصنع للصليب والصنم. [٣]

٤ ـ الروايات الدالة على حرمة بيع السلاح لأهل الحرب [٤]

٥ ـ الروايات الدالة على ذم الخمرة وكل من تلبس بشيء من أعمالها [٥].

وهذه الروايات تدل على تحريم المقدمات التي تؤدي إلى الحرمة فيدخل فيها مورد بيع العنب ممن يعمله خمراً.

وبذلك يقع التعارض بين الروايات فالمصير حينئذٍ إلى الجمع العرفي ـ إن أمكن ـ وذلك بحمل أخبار المنع على الكراهة كما أختاره بعض الفقهاء ولكن يرد عليه بأن ظواهر الأخبار المانعة لا تساعد على ذلك.

فإذا لم يمكن الجمع العرفي فيؤول المقام إلى التساقط، فنرجع حينئذٍ إلى القاعدة الأولية التي اقتضت الحرمة.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به حديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤١ من أبواب ما يكتسب به حديث ١ .

(٣) المصدر السابق: حديث ٢ .

(٤) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب ما يكتسب به، فقد ذكر الشيخ العاملي سبع روايات في المقام.

(٥) المصدر السابق: الباب ٥٥ . وقد ذكر الشيخ سبع روايات في المقام أيضاً.

ولكن في طرح الروايات المجوزة مع استفاضتها وصحة بعضها مجازفة فلا أقل من الاحتياط الوجوبي في الحرمة كما ذهب إليه السيد الشهيد محمد الصدر قدس سره.

الدليل الرابع: العقل.

أستدل بعض الفقهاء على حرمة الإعانة على الاثم بدليل العقل منهم:

١ـ السيد الخميني قدس سره في مكاسبه [1] (أنه كما أن إتيان المنكر قبيح عقلاً وكذا الأمر به والإغراء نحوه فكذلك تهيئة أسبابه وإعانة فاعله قبيحٌ عقلاً موجب لاستحقاق العقوبة..) وقال أيضاً: (وبالجملة العقل يرى فرقاً بين الآتي بالجرم وبمقدماته وبين المساعد له في الجرم ولو بتهيئة أسبابه ومقدماته، فلا يكون الأول مجرما في إتيان المقدمات زائداً على إتيان الجرم، وأما الثاني فيكون مجرماً في تهيئة المقدمات فيكون في نظر العقل المساعد له كالشريك له في الجرم وإن تفاوتا في القبح).

وأيده على ذلك الشيخ المنتظري قدس سره فقال: (الإنصاف إن ما ذكره من الاستدلال بحكم العقل والعقلاء قوي جداً...) [2].

وقال السيد البجنوردي قدس سره [3] : (الثالث: حكم العقل بقبح المساعدة على إتيان ماهو مبغوض المولى وماهو فيه المفسدة، فإن من رضي بفعل قوم فهو منهم، فضلا من ان يكون هيأ له المقدمات أو بعضها...).

---

(١) المكاسب المحرمة: ج١ ص ١٣١.

(٢) مجمع الفوائد: ص٣٧٣.

(٣)

الدليل الخامس: أدلة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أستدل بعض الفقهاء على حرمة الإعانة على الإثم بأدلة النهي عن المنكر وإن دفع المنكر كرفعه سيان في الوجوب.

قال السيد الخميني قدس سره (١) : (نعم يمكن الاستدلال على حرمة بيع الشيء ممن يعلم أنه يصرف المبيع في الحرام بأن دفع المنكر كرفعه واجب ولا يتم إلا بترك البيع فيجب. وإليه أشار المحقق الأردبيلي قدس سره (٢) حيث استدل على حرمة بيع العنب في المسألة بعد عموم النهي عن الإعانة بأدلة النهي عن المنكر).

الدليل السادس: الارتكاز والفطرة.

وهو ما تبناه السيد عبد الأعلى السبزواري قدس سره في المهذب (٣) وجعل الآيات والروايات مؤيدة له فقال: (وكيف كان مقتضى المرتكزات والفطريات حسن المعاونة على الحسن وقبح الإعانة على القبيح، ويرشد إليه قوله تبارك وتعالى: [وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ] والأخبار ...).

بحوث حول القاعدة:

وهي بحوث ذكرها السيد عبد الأعلى السبزواري قدس سره (٤) فيها كثير فائدة لذلك ننقلها نصاً فقال:

(فروع)

---

(١) المكاسب المحرمة: ج٢ ص٣٤٧.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ج٨ ص٥١.

(٣) مهذب الأحكام: ج١ ص٧١.

(٤) المصدر السابق: ص٧٦ـ ٧٧.

(الأول): لا فرق في الحرام الذي تكون الإعانة عليه حراماً بين كونه من الكبائر أو الصغائر، للعموم والاطلاق.

(الثاني): لا فرق في العلم والقصد بين أن يكون بالنسبة إلى شخص واحد تفصيلاً أو بمن هو معلوم بالاجمال فلو علم ان واحداً من الجماعة أراد ارتكاب حرام ولكنه غير معلوم تفصيلاً لا يجوز إعانة كل فرد من أفراد الجماعة إلى الحرام المعلوم لشمول الأدلة له أيضاَ.

(الثالث): تقدم أن حرمة الإعانة متقومة بقصد تحقق الحرام فلا حرمة فيما لا قصد فيه بل يكون من قصد العدم ـ لو أمكن ـ كما في تجارة التاجر بالنسبة إلى أخذ العشور ومسافرة الناس إلى الحج أو الأسفار الراجحة بالنسبة إلى ما يؤخذ منهم، إذ لا قصد لهم بذلك فلو أمكنهم الفرار عنه لفعلوا مع أنه لو تحقق لا أثر لمثل هذا القصد لحصوله ظلماً وعدواناً.

(الرابع): لو اضطر أو أكره على الإعانة على الإثم ترتفع الحرمة كما في جميع موارد الإكراه والاضطرار.

(الخامس) : ظاهر كلمات الفقهاء اختصاص البحث عن الإعانة بما إذا كانت بين شخصين أو أزيد، فلو أوقع شخص نفسه في المهالك والمضرات ليس ذلك من الإعانة: وإنما تحرم من جهة أخرى، وإن كان ظاهر قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم (من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه) (١) وقول أمير المؤمنين عليه السلام : (إن أكلته ومت فقد أعنت على نفسك) (٢) لكون الإعانة أعم من ذلك، لكن الظاهر أنه من التوسع

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٨ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث ٦.

(٢) المصدر السابق: حديث ٧.

والمجاز كما لا يخفى وكذا قوله عليه السلام : (إذا ضاق أحدكم فليعلم ولا يعن على نفسه)[١] .

(السادس): لو شك في مورد أنه إعانة على الإثم أو لا، من جهة الشبهة الحكمية أو الموضوعية مع عدم صدق الإعانة عرفاً فهو من موارد البراءة عقلاً وشرعاً.

(السابع): لا يبعد أن تكون الإعانة على الإثم تابعة للاثم المعان عليه فإن كان كبيراً فهي كبيرة وإلا فصغيرة.

(الثامن): هل المدار في الإثم ـ الذي تحرم الإعانة عليه ـ على الإثم بحسب تكليف المعان أو المعين أو هما معاً؟ فلو كان شيءٌ إثماً بحسب تقليد المعين ولم يكن إثماً بحسب تكليف المعان أو بالعكس. هل تحرم الإعانة أو لا؟ وجوه لا يبعد أن يكون المدار على نظرهما معا، للأصل في مورد الشك.

(التاسع): لو أمكن للمعان دفع المعين عن مساعدته ولم يدفعه وأرتكب الحرام بمساعدته. فهل عليه إثمان، إثم ارتكاب الحرام وإثم بترك النهي عن المنكر مع تمكنه منه، أو ليس عليه إلا إثم في ارتكاب الحرام فقط؟ وجهان: لا يبعد الأول، لتحقق الموضوع بالنسبة إلى كل منهما.

(العاشر): تجب التوبة عن الإعانة على الإثم كسائر المعاصي وقد تتوقف التوبة منها على أمور أخرى غير الاستغفار كما لا يخفى مثل ما إذا حصل بإعانته سفك دم محترم أو هتك عرض أو فقدان مال تعلق حق الناس به، فلا بد من الاسترضاء مضافا إلى التوبة.

---

(١) المصدر السابق: باب ٣٥ من أبواب الصدقة، حديث ٥.

(الحادي عشر): لو علم شخص بأنه لو لم يعن على الحرام لتحقق الحرام بإعانة غيره، وأنه لا يكون لترك إعانته أثر أصلاً، بل يكون لغواً محضاً، لتحقق الحرام على كل حال. فهل تكون إعانته محرمة حينئذٍ أم لا؟ وجهان، بل قولان: الظاهر هو الأول لحرمة الإعانة على الحرام النسبة إلى الجميع حرمة نفسية، فما لم يحصل الحرام خارجاً لا يسقط التكليف عن الكل.

تطبيقات القاعدة:

طبق الفقهاء هذه القاعدة في أبواب كثيرة وموارد عديدة من علم الفقه ومن هؤلاء الفقهاء السيد الشهيد محمد الصدر قدس سره فقد طبقها على عدة مستويات وجعلها أحد ركائز الإصلاح في مسيرته الإصلاحية العريضة.

منها:

١ـ على مستوى الإصلاح الاجتماعي:

وظف السيد الشهيد القاعدة للحكم بتحريم بيع العنب والتمر ليعمل خمراً أو نبيذا فقال في منهج الصالحين (ج٣ ص١٦ م١٧) ما نصه: (بيع العنب ممن يعلم أنه يعمل خمراً .. فالأحوط وجوباً المنع مع حصول علم البائع به)، فكان هذا أحد أسباب منع انتشار صناعة الخمر التي فيها المفاسد والمعاصي ما من شأنه أن يهتك بالبنية الاجتماعية والأسرية من جهة وشيوع السفاح واللواط والاعتداء على الأنفس والأعراض من جهة أخرى وتلك المفاسد قد تعرض لها الشارع في بحث لا يسع المقام الكلام به .

كذلك وظف السيد الشهيد الصدر قدس سره القاعدة لمنع بيع المساكن أو إجارتها لمن يعمل فيها المعاصي لجعلها ملاهي أو لخزن الخمور فيها وما إلى ذلك من

المحرمات فاحتاط وجوباً أيضاً في منع وقوع تلك المفاسد فقال في مسألة (١٧) أيضاً: (إجارة المساكن ممن يعلم أنه يحرز (يخزن) فيه الخمر وكذلك غيرها من المحرمات.. فالأحوط وجوباً المنع..) وهذا الحكم من شأنه فيما لو طبق أن يقطع دابر انتشار الملاهي ومواطن المحرمات كالزنا وبيع الخمور وغيرها ومنع عللها.

ونحن نعلم ما لهذه المحرمات من عصف للبنية الاجتماعية والتربوية والأخلاقية.

وكذلك وظف القاعدة في سبيل منع إجارة الأشياء لمنافع محرمة فأفتى في كتاب الإجارة قائلاً: (الشرط الخامس: أن تكون المنفعة محللة فلا تصح إجارة المساكن لإحراز المحرمات ولا إجارة الجارية للغناء ولا الحرة أيضاً، ولا الشريط المسجل فيه ذلك (أي الغناء والمحرمات) سواء أكان صوتياً أم صورياً).

فقد سلط السيد الشهيد ﭭ الضوء على منع علل أشد المحرمات فتكاً ـ في عصرنا ـ وهو الجانب الإعلامي المسموع أو المرئي فمنع إجارة المطربات والمطربين بصورة مباشرة أو إجارة أقراص أو أشرطة أغانيهم، ولا خصوصية للغناء بل هو على سبيل المثال، فيضع إجارة كل مادة لا تكون منفقها محللة، كإجارة خط الانترنيت مثلاً إذا علمت بأنه يستخدمه بالحرام، وإجارة الأفلام الخليعة وإجارة كاسيتات الموسيقى المحرمة وإجارة التلفاز أو جهاز dvd أو غيرها إذا كانت لأجل الحرام، بل حتى إجارة السيارة أو الدابة حرام إذا كان لأجل المنفعة المحرمة، كما لا خصوصية للإجارة، بل البيع هكذا كاسيتات محتوية على مادة محرمة أيضاً ممنوع ومحرم.

ولا يخفى ما لهذه الفتوى من ردع وقطع العلل لأكبر علل الفساد في الوقت

الحالي والذي سعى الغرب وأذنابه لنشره مساحات واسعة من نفوس مجتمعاتنا حتى أصبحت أداة المفاسد وهي التلفاز وشبهه في كل بيت راية وكل مجلس حكاية.

إلى غير ذلك من المسائل التي وضعت السيد على المستوى الاجتماعي محرمة إعطاء الزكاة والخمس لمرتكبي المعاصي

٢ـ أما على المستوى العسكري:

فقد وظف السيد تلك القاعدة لمنع بيع السلاح بل مطلق المعونة لأعداء الدين كفاراً كانوا أم مسلين لما فيه من الإعانة على الإثم والعدوان فقال في مسألة (٥٨) من منهج الصالحين (ج٣): ("يحرم بيع السلاح على أعداء الدين حال مقاتلتهم مع المسلمين.. بل يحرم أي نحو من أنحاء المساعدة كفاراً كانوا أو مسلمين لا يختلف في الخوف أن يكون عسكرياً أن ثقافياً أم اجتماعياً أم اقتصادياً بما فيهم اللصوص وقطاع الطرق أو الشركات المتاجرة بالحرام أو لممارسة الإجرام، فهذه الفتوى منه قدس سره أعطت بعداً نظرياً واسعاً للتعامل مع أعداء الدين سواء كانوا مسلمين أم كفار وسواء كان التعاون عسكري أم غيره فكل ما فيه نصرة وتقوية لعدو الدين تحت أي عنوان تعنون يحرم إعانته لأن إعانته إعانة على الإثم والعدوان المحرم").

ولا يخفى ما لهذه الفتوى من أهمية بالغة في تضعيف أعداء الدين ومنع انتشارهم وانتشار أعوانهم في البلاد الإسلامية بل تعد هذه الفتوى مصداقاً من مصاديق الجهاد والمقاومة التي كان لأبناء الصدر الأول والثاني باعاً طويلاً فيها وجهداً عظيماً في تطبيقها وقطف ثمارها.

٣ـ على المستوى القضائي:

فقد وظف السيد القاعدة لمنع انتشار القضاة غير الشرعيين من خلال تحريم

التقاضي عندهم من جهة وحث الناس على ضرورة الارتباط القضائي بالحاكم الجامع للشروط.

فقال في منهج الصالحين (ج١ مسألة: ٢٣): ("من ليس أهلا للقضاء يحرم عليه القضاء ولا يجوز الترافع إليه ولا الشهادة عنده.. ")، فمن خلال هذه الفتوى أسقط الشرعية التي يدعيها قضاة الجور وأسيادهم من جهة ومنع حصول المفاسد المادية والمعنوية التي تصدر من هؤلاء القضاة.

ولا يخفى ما لهذه الفتوى من أهمية من رفع الجور والظلم وإحقاق الحق ورفع راية العدل، من خلال الدعوى إلى رفض القضاء الوضعي والتمسك بالقضاء الشرعي، ولا يخفى أن السيد الشهيد ﭜ قد عالج مسألة القضاء لا على مستوى النظرية فحسب بل حتى على مستوى التطبيق من خلال إنشائه محاكم شرعية، إتماماً للأفق الإصلاحي الذي انتهجه.

فإن المتابع لحركة السيد الشهيد ﭜ يراه قد أنتهج ثلاثة مفاصل إصلاحية حاول الكثير من أعداء الإسلام تقويضها.. وهي مفصل الولاية الفقيه ومفصل القضاء الإسلامي ومفصل صلاة الجمعة، وكان لهذه المفاصل الثلاثة إضافة لقاعدة الإعانة دورٌ واضح في الفقه الإصلاحي الذي نعيش اليوم بركاته، على مستوى النظرية وعلى مستوى التطبيق.

٤ـ على المستوى الاقتصادي:

فقد وظف السيد الشهيد ﭜ القاعدة لمنع إعطاء الأموال ـ خصوصاً الأموال الشرعية ـ لكي تكون سبباً في ارتكاب المحرمات والمعاصي كالزنا وشرب الخمر أو القتل أو غيرها ، لذا أفتى بحرمة أعطاء الزكاة والخمس لمرتكبي مطلق المعاصي

فقال: في مسألة (٤٠٩) منهج الصالحين كتاب الخمس،(وأن لا يكون الآخذ متجاهراً بارتكاب الكبائر أو بعضها أو بعضها بل ولا عاصياً للمهم من الشريعة كالصلاة في الواجبات والسرقة وشرب الخمر في المحرمات.. بل يقوى عدم الجواز إذا كان الدفع أمانة على الإثم أو الإغراء به).

وقال في كتاب الزكاة (ج٢ ص٨١ من المنهج) أوصاف المستحقين: (الثاني أن لا يكون من أهل المعاصي، بحيث يصرف الزكاة في المعاصي أو يكون الدفع إليه إعانة على الإثم..)، فلا يخفى ما لهذه الفتوى من أهمية بالغة في قطع علل الفساد في المجتمع وعدم وصول الموارد إلى أيدي خبيثة من جهة وإيصالها إلى مستحقيها أو توظيفها في الإعانة على البر والتقوى، وهما ما يعود على المجتمع بالخير العميم.

ولا يجعل الأموال تذهب في موارد تهدم الاقتصاد الإسلامي والمجتمع الإسلامي.

هذه بعض الموارد التي ذكرها السيد الشهيد الصدر قدس سره تطبيق لهذه القاعدة الشريفة وبذلك يتم البحث فيها

الرسالة العاشرة :

قاعدة حفظ النظام

قاعدة حفظ النظام العام :

والكلام في القاعدة يقع في مقدمة ومحاور :

المقدمة :

من اهم التحديات التي تواجه عموم المجتمعات سواء كانت مجتمعات تؤمن بالنظام السماوي ام بالنظام الأرضي مسالة الالتزام بالنظم التشريعية والقانونية التي تحدد علاقات الناس فيما بينهم وتحفظ الحقوق العامة والخاصة لهم من دون تعدي وتجاوز بما يكفل العيش بسلام وامان وهو ما يطلق عليه (حفظ النظام العام) .

فسن القوانين بذاته لا يكفي ما لم يكن هناك نظام يحافظ على تطبيق تلك القوانين واخراجها من حيز التنظير الى حيز العمل والتطبيق .

والتشريعات عمومات فيها جنبة تشريعات خاصة تنصب على الفرد بما هو فرد بلا ملاحظة الاخرين ، وهناك تشريعات تنصب على فئات معينة او افراد معينين كالنظام الاسري او النظام العشائري او النظام الوظيفي ، وهناك تشريعات تنصب على عموم أبناء المجتمع ككل ومنها التشريعات المرتبطة بحفظ النظام العام للمجتمع .

فقاعدة حفظ النظام العام تعد من اهم التشريعات والقواعد الفوقية في النظام

التقنيني عموما بل هي تقع في اعلى مراتب التشريع وتستل منها مئات المسائل والاف التطبيقات فكثير من التشريعات تعتمد عليها كدليل ومستند عام في الواجبات والمحرمات كلغة شرعية او في المحظورات والمباحات كلغة عامة او قانونية .

ومن مميزات هذه القاعدة انها قاعدة عقلية وعقلائية وليست خاصة بشريعة معينة او بفئة معينة او مجتمع ما ، بل هي نظام عام لكل البشرية .

نعم الشارع المقدس في تقنيناته امضى تلك القاعدة وبين بعض الحيثيات التي يغفل عنها او التي لا يدركها العقل او العقلاء .

وفي هذا البحث نطرح هذا النظام من خلال محاور :

المحور الأول : معنى قاعدة حفظ النظام العام :

المحور الثاني : ادلة القاعدة :

المحور الثالث : موارد القاعدة :

المحور الرابع : تطبيقات للقاعدة :

المحور الخامس : كيفية استثمار هذه القاعدة :

أ ـ التوصيات :

ب ـ اليات العمل :

ج ـ استثمار القاعدة في واقعنا العراقي :

عرض البحث :

المحور الأول :

معنى قاعدة النظام العام :

ونعرضه في مستويين :

المستوى الاول : عند علماء الشريعة .

معنى هذه القاعدة هو حرمة الاخلال في النظام العام ووجوب حفظه عقلا وشرعا ،وكون هذه القاعدة مبتنية على حكم العقل لا ينافي كون مفادها حكما شرعيا؛ لثبوت الملازمة بين حكم العقل العملي البديهي وبين حكم الشرع فيكون ما ورد من ادلة شرعية على القاعدة مؤكدا لما حكم به العقل .

والفقهاء الاعلام افتوا بذلك منهم المرجع السيد الخوئي وتبعه على ذلك اكثر المعاصرين : فقال جوابا على سوال مفاده ، هل حكمكم بعدم جواز مخالفة النظام مبني على الاحتياط او الفتوى ؟ فاجاب : هذا الحكم فتوى وليس باحتياط . (١)

فهذه القاعدة تقول ان حكم العقل المستقل يحكم بعقدين :

الاول عقد سلبي : وهو قبح فعل ما يوجب اختلال نظام حياة نوع الانسان وتبدّد اقتصادهم ومعاشهم وتفرّق مجتمعهم.

الثاني : عقد ايجابي :، وهو لزوم كل فعل يتوقف عليه حفظ هذا النظام العام .

---

(١) صراط النجاة ج٣ ص ٩١٣ .

والنظام العام : وهو كل ما يدخل حفظ نظام نوع الناس ووجودهم ومصالحهم العامة وما يرتبط بحياتهم الاجتماعي او الاقتصادية او الامنية او العسكرية وغيرها من ناحية امورهم الكلية وهو ما يعرف سابقا بـ(نظام الحسبة) ، فلا يشمل النظام الجزئي التي لا يوجب اختلالها اختلالا في نظام النوع البشري العام وانما له تاثير فردي فحسب .

وكذلك يشمل النظام العام في كل ما يؤول الى اختلاله والخروج عن ما رسم له كما في مخالفة النظام المروري او النظام التعليمي او النظام الصحي او النظام البيئي او النظام الاقتصادي او الزراعي او الثروات العامة والنظام الخدمي كالكهرباء والماء والبلديات وغيرها ولو بعنوان ثانوي ، ما لم تتجاوز الحد الشرعي كأن تجوز ما هو محرم او تمنع ما هو واجب .

كذلك يدخل النظام العام في الموارد التي يرى الحاكم الشرعي ضرورة القيام بها وان كانت في عنوانها الاولي مباحة او مستحبة او اوسع من ذلك كما لو راى ان مصلحة النوع تستلزم القيام بها .

المستوى الثاني : عند علماء القانون .

اما فقهاء القانون عرفوا النظام العام بأنه الواجبات القانونية التي تقوم بها الدولة، وتُحقّق الخير والأمن لكل إنسان، مع الحرص على احتواء أي مشكلات تصدر من أي فرد وعلاجها بالطريقة المناسبة.

عناصر النظام العام

للنظام العام عدّة عناصر تساهم في وضع الأسس والمبادئ الخاص فيه، ومنها:

• الأمن: هو المصطلح الذي يشير إلى قوات الشرطة، وكل الأفراد الذين يعملون في مجال تطبيق الأمن، ويعدّ من أهم العناصر التي تساهم في تحقيق النظام العام في الدولة، عن طريق الحرص على تطبيق القانون، وتوفير الحماية للأفراد، ومعاقبة الأشخاص الذين يُمارسون أيّة تصرّفات تؤدّي إلى التسبب بأذى لغيرهم.

• الهدوء: هو القدرة على توفير بيئة هادئة، وبعيدة عن أيّ نوعٍ من أنواع الإزعاج، والذي يؤثّر على الأفراد أثناء قيامهم بعملهم أو دراستهم.

• الصحة: هي توفير كافّة الوسائل التي تضمن وجود رعاية صحيّة وطبيّة للأفراد، مثل: المستشفيات، والعيادات الطبية.

مفاهيم مرتبطة بالنظام العام

من المفاهيم التي ترتبط مع مفهوم النظام العام:

• النظام الاقتصادي: هو قيام السلطات التنفيذيّة والمرتبطة مع النظام العام بتوفير الرخص المهنيّة للأفراد والشركات من أجل القيام بعملهم، وحماية حقوقهم القانونية عن طريق وجود بيئةٍ تتّسم بالأمن، ويُساهم ذلك في تطوير النظام الاقتصادي الخاص بالدولة.

• النظام الاجتماعي: هو قدرة النظام العام على توفير الحياة الاجتماعيّة المناسبة للأفراد داخل المجتمع، عن طريق توفير الوظائف التي تساعدهم في الحصول على الدخل، وإنشاء المدارس والمؤسّسات التعليميّة التي تحتوي على وسائل مناسبة للتعليم.

المحور الثاني :

ادلة القاعدة :

لقد دلت العديد من الادلة على هذه القاعدة واجمع الفقهاء على اعتبارها والاعتماد عليها كدليل ومستند لكثير من الفتاوى والاحكام باعتبارها عموما فوقانيا وتشريعا كبرويا ينبثق منه كثير من الاحكام .

واليك اهم ادلتها :

الدليل الأول :

العقل :

ان دليل العقل من اهم ادلتها بل هو عمدتها اذ انه يستقل بقبح فعل ما يخلّ بالنظام ولزوم فعل ما يتوقف عليه حفظ النظام، فلا حاجة لإثبات مفاد هذه القاعدة وحجيتها من حيث الاصل إلى نصّ من جانب الشارع. وأنّ ما ورد من النصوص الدالّة على ذلك محمول على الارشاد إلى حكم العقل. نعم بعض تفاصيلها يتدخل الشارع لبيانها اذا ما قصر العقل عن الادراك .

والعقل القطعي هو احد ادلة التشريع كما هو معلوم وهو حجة ذاتية لا تحتاج لبرهان.

الدليل الثاني :

الروايات :

وهي مؤكدة لهذا الحكم العقلي ومبينه لبعض مصاديقه وتفاصيلها ولمساحة لا يحكم بها العقل .

الرواية الاولى :

حسنة او معتبرة فضل بن شاذان عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث طويل، قال: (... فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ ولِمَ جَعَلَ أُولِي الْأَمْرِ وأَمَرَ بِطَاعَتِهِمْ قِيلَ لِعِلَلٍ كَثِيرَةٍ مِنْهَا أَنَّ الْخَلْقَ لَمَّا وَقَفُوا عَلَى حَدٍّ مَحْدُودٍ وأُمِرُوا أَنْ لَا يَتَعَدَّوْا تِلْكَ الْحُدُودَ لِمَا فِيهِ مِنْ فَسَادِهِمْ لَمْ يَكُنْ يَثْبُتُ ذَلِكَ ولَا يَقُومُ إِلَّا بِأَنْ يُجْعَلَ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَمِيناً يَأْخُذُهُمْ بِالْوَقْتِ عِنْدَ مَا أُبِيحَ لَهُمْ ويَمْنَعُهُمْ مِنَ التَّعَدِّي عَلَى مَا حَظَرَ عَلَيْهِمْ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ لَكَانَ أَحَدٌ لَا يَتْرُكُ لَذَّتَهُ ومَنْفَعَتَهُ لِفَسَادِ غَيْرِهِ فَجُعِلَ عَلَيْهِمْ قَيِّمٌ يَمْنَعُهُمْ مِنَ الْفَسَادِ ويُقِيمُ فِيهِمُ الْحُدُودَ والْأَحْكَامَ ومِنْهَا أَنَّا لَا نَجِدُ فِرْقَةً مِنَ الْفِرَقِ ولَا مِلَّةً مِنَ الْمِلَلِ بَقُوا وعَاشُوا إِلَّا بِقَيِّمٍ ورَئِيسٍ لِمَا لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْهُ فِي أَمْرِ الدِّينِ والدُّنْيَا فَلَمْ يَجُزْ فِي حِكْمَةِ الْحَكِيمِ أَنْ يَتْرُكَ الْخَلْقَ مِمَّا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْهُ ولَا قِوَامَ لَهُمْ إِلَّا بِهِ فَيُقَاتِلُونَ بِهِ عَدُوَّهُمْ ويَقْسِمُونَ بِهِ فَيْئَهُمْ ويُقِيمُونَ بِهِ جُمُعَتَهُمْ وجَمَاعَتَهُمْ ويَمْنَعُ ظَالِمَهُمْ مِنْ مَظْلُومِهِمْ ...).(١)

والكلام فيها بمقامين :

الأول : دلالة الرواية :

وهذه الرواية دالة على ضرورة حفظ النظام العام من خلال نصب قيم وحاكم شرعي يدير الامة ويحفظ شؤونها وان هذا ضرورة عقلية قبل ان تكون ضرورة شرعية من باب حفظ النظام ودوام الحياة والعيش ، وهذا يدل على ضرورة وجود الحاكم الشرعي حتى في زمن الغيبة وضرورة توليه الاحكام القضائية وامور الحرب والسلم وغيرها من باب وجوب حفظ النظام .

---

(١)علل الشرائع؛ ج١، ص: ٢٥٣

الثاني : سند الرواية اجمالا نقول :

١ ـ فضل بن شاذان: لا كلام في وثاقته وجلالته. كما صرّح بذلك النجاشي والشيخ.

٢ ـ عبد الواحد بن محمد بن عبدوس: وهو من مشايخ الصدوق، وقد ترضّى عنه وترحم عليه كرارا،وقال في العيون (وحديث عبد الواحد عندي صحيح) فالاقوى اعتباره.

٣ ـ علي بن محمد بن قتيبة: لم يرد فيه أيّ قدح. وقد اعتمد عليه الكشي في رجاله كما شهد به النجاشي. وقال الطوسي في حقه (فاضل) . فالاقوى اعتباره .

فالطريق حسن.

الرواية الثانية : مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وعَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ جَمِيعاً عَنِ (الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى) عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ إِذَا رَأَيْتُ شَيْئاً فِي يَدَيْ رَجُلٍ- يَجُوزُ لِي أَنْ أَشْهَدَ أَنَّهُ لَهُ قَالَ نَعَمْ- قَالَ الرَّجُلُ أَشْهَدُ أَنَّهُ فِي يَدِهِ ولَا أَشْهَدُ أَنَّهُ لَهُ- فَلَعَلَّهُ لِغَيْرِهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع- أَ فَيَحِلُّ الشِّرَاءُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ- فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَلَعَلَّهُ لِغَيْرِهِ- فَمِنْ أَيْنَ جَازَ لَكَ أَنْ تَشْتَرِيَهُ ويَصِيرَ مِلْكاً لَكَ- ثُمَّ تَقُولَ بَعْدَ الْمِلْكِ هُوَ لِي وتَحْلِفَ عَلَيْهِ- ولَا يَجُوزُ أَنْ تَنْسُبَهُ إِلَى مَنْ صَارَ مِلْكُهُ مِنْ قِبَلِهِ إِلَيْكَ- ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَوْ لَمْ يَجُزْ هَذَا- لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ.[1]

---

(١) وسائل الشيعة؛ ج٢٧، ص: ٢٩٢.

دلالة الرواية :

قوله عليه السلام : «لم يقم للمسلمين سوق» بمعنى أنّه يختلّ نظام ألسوق الاسلامي ومعاملاته ومبادلاته التجارية. وأنّ حفظ نظام اقتصاد المسلمين وسوقهم يتوقّف على اجراءأمارية اليد وحجيتها. فالعقلاء يعتمدون على ما به حفظ نظامهم الاقتصادي وقوام سوقهم ، ويعتمدون على ما يتوقف عليه جريان معاملاتهم ومبادلاتهم ولو ذلك لاختلّ نظام أسواقهم. ومن الواضح كون ذلك ينجرّ إلى اختلال نظام النوع فيدخل فيما يستقل العقل بلزومه ليتوقف حفظ النظام عليه واختلاله بتركه وتعطيله.

وحجية اليد لها جذر عقلي وهو حفظ النظام ولزوم اختلاله من عدم بنائهم على ذلك.ثم جرت سيرة المسلمين على اعتبار اليد وحجيّتها بما أنّهم من العقلاء. وإنّ سيرتهم على ذلك متأصّلة في حكم العقل بمنع اختلال النظام، وإلى ذلك أشار الامام عليه السلام بقوله: «لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق».

سند الرواية :

رجال الرواية كلهم ثقات الا القاسم بن يحيى بن الحسن بن راشد اذ وقع الكلام فيه ، فنسب الى ابن الغضائري تضعيفه ، والصحيح اعتباره لعدة قرائن :

الاولى : كلام الصدوق في الفقيه : حيث قال بعد نقل رواية الحسن بن راشد عن الحسين بن ثوير في كيفيّة زيارة الحسين عليه السلام: (و اخترت هذه لهذا الكتاب لأنّها أصحّ الزيارات عندي من طريق الرواية) . لذا وثقه السيد الخوئي يناء على كلام الفقيه .

الثانية : روى عنه علي بن ابراهيم الذي لا يروي الا عن ثقة .

الثالثة :ما في فهرست كتب الشيعة قوله : له كتاب فيه آداب أمير المؤمنين عليه السلام.

فالاقوى اعتباره وفاقا للوحيد البهبهاني والسيد الخوئي وغيرهما من الاعلام .

ولو لم نقبل ذلك فان الرواية تتم على مبنى الجابرية .

الرواية الثالثة : قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام: كُلُّ مَأْمُورٍ بِهِ مِمَّا هُوَ غِذَاءٌ لِلْعِبَادِ وقِوَامُهُمْ بِهِ فِي أُمُورِهِمْ فِي وُجُوهِ الصَّلَاحِ الَّذِي لَا يُقِيمُهُمْ غَيْرُهُ مِمَّا يَأْكُلُونَ ويَشْرَبُونَ ويَلْبَسُونَ ويَنْكِحُونَ ويَمْلِكُونَ ويَسْتَعْمِلُونَ مِنْ جَمِيعِ الْمَنَافِعِ الَّتِي لَا يُقِيمُهُمْ غَيْرُهَا وكُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ لَهُمْ فِيهِ الصَّلَاحُ مِنْ جِهَةٍ مِنَ الْجِهَاتِ، فَهَذَا كُلُّهُ حَلَالٌ بَيْعُهُ وشِرَاؤُهُ وإِمْسَاكُهُ واسْتِعْمَالُهُ وهِبَتُهُ وعَارِيَّتُهُ.(١)

فان قوله: «و قوامهم به في أمورهم في وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره».

بيان لتوقف حفظ نظام نوع الناس على ذلك واختلاله بتركه وتعطيله اذ انها من الواجبات الكفائية التي لابد من وجودها كالطبيب والنجار والحداد والخباز وغيرها .

سندها : وهي رواية تحف العقول المشتهرة بين الاصحاب والمنجبرة بذلك .

المحور الثالث : موارد جريان القاعدة:

ان مورد جريان هذه القاعدة في كل ما يتوقف عليه حفظ نظام نوع الناس وتنقطع ربقة حياتهم الاجتماعي او الاقتصادية او الامنية او غيرها بتركه وتعطيله .

و لا تجري في النظامات الجزئية التي لا يوجب اختلالها اختلالا في نظام النوع

(١) تحف العقول ص ٣٣٣

البشري العام وانما له تاثير فردي فحسب .

وكذلك تجري في كل ما يؤول الى اختلال النظام العام والخروج عما رسم له كما في مخالفة النظام المروري او النظام التعليمي او النظام الصحي او غيرها ولو بعنوان ثانوي ، ما لم تتجاوز الحد الشرعي كأن تجوز ما هو محرم او تمنع ما هو واجب .

كذلك تجري في الموارد التي يرى حاكم الشرع ضرورة القيام بها وان كانت في عنوانها الاولي مباحة او مستحبة او اوسع من ذلك كما لو راى ان مصلحة النوع تستلزم القيام بها .

المحور الرابع :

بعض التطبيقات الفقهية للقاعدة :

استند الفقهاء إلى هذه القاعدة في مختلف الابواب الفقهية منها :

١ ـ حفظ النظام العام من ادلة ثبوت ولاية للفقيه في عصر الغيبة الكبرى:

وقد علل جملة من الاعلام في مقام الاستدلال على ثبوت الولاية للفقيه الجامع للشروط بقاعدة حفظ النظام العام جملة كالمحقق السيد محمّد آل بحر العلوم في كتابه بلغة الفقيه .

وكذلك علل السيد الامام الخميني قدس سره ضرورة قيام الحكومة الاسلامية بقيادة الفقيه العادل ونفوذ حكمه بوجوب حفظ النظام وحرمة الاختلال فيه؛ حيث قال: «إن الأحكام الالهية سواء الأحكام المربوطة بالماليات أو السياسات لم تنسخ بل تبقى إلى يوم القيامة ونفس بقاء تلك الأحكام يقضي بضرورة حكومة وولاية تضمن حفظ سيادة القانون الالهي وتتكفّل لإجرائه.و لا يمكن إجراء أحكام اللهّ إلّا بها،

لئلّا يلزم الهرج والمرج، مع أنّ حفظ النظام من الواجبات الأكيدة واختلال أمور المسلمين من الأمور المغضوبة.و لا يقوم ذا ولا يسدّ عن هذا إلّا بوال وحكومة» (١) .

٢ ـ وجوب حفظ النظام من ادلة الولاية على القضاء :

و قد علّل المحقق الأردبيلي سقوط اشتراط الاذن من الامام عليه السلام في ثبوت الولاية على القضاء للفقيه في عصر الغيبة بحفظ النظام، وأنه لو لا القضاء بين الناس لاختل نظام نوعهم» (٢) .

نعم إثبات وجوب تولّي منصب القضاء وتأسيس الحكومة على من يتمكن من ذلك لا يتوقف على أمر الشارع أو إذنه، بل إنّما يتوقف على استقلال العقل بلزوم الاتيان بما يتوقف عليه حفظ نظام النوع وترك ما فيه اختلال النظام.

وعلّل السيد المحقق الخوئي مشروعية القضاء بتوقف حفظ النظام عليه، ولزوم الاختلال فيه لو لا مشروعية القضاء. وبعدم الفرق في ذلك بين زماني الحضور والغيبة.

٣ : من وجوب حفظ النظام القول بحجية شهادة من ثبتت عدالته في الظاهر ولا يشترط الواقع :

فلا يشترط اعتبار ثبوت عدالة الشاهد واقعا، كما علّل صاحب الجواهر ذلك بلزوم اختلال النظام من عدم الاكتفاء بظاهر العدالة في الشهادة وردّ من ثبتت عدالته ظاهرا.

---

(١) كتاب البيع ج ٢ ص ٦١٩

(٢) مباني الفقه الفعال ج١ ص ٢٢ .

فانه قدس سره بعد ما ردّ اعتبار العدالة الواقعية في قبول شهادة الشاهد وحكم بالاكتفاء بظاهر العدالة في قبولها علّل ذلك بقوله: «بل قد يدّعى اختلال النظام بذلك، فإنّ كثيرا من حقوق الناس من أموال وفروج ودماء تضيع بذلك. فكم من دم يهدر وكم من فرج يغصب وكم من ولد يؤخذ». (١)

و قد علّل السيد الخوئي (٢) عدم سراية حجية البينة إلى غير باب المرافعات بلزوم اختلال النظام؛ بأنّا لو قلنا بعدم حجية البينة في خصوص باب المرافعات والخصومات للزم اختلال النظام. وأمّا ساير الأبواب فلا يلزم هذا المحذور من عدم القول بحجية البينة فيها.

اقول : وهذا له اهمية بالغة في النظام القضائي والابواب التي يشترط فيها الشاهد العادل كامام الجماعة والمرجع وشاهد الطلاق وغيرها .

٤: من ادلة أمارية اليد وسوق المسلمين دليل حفظ النظام العام .

فقد علّل الفقهاء أماريتها بلزوم اختلال النظام من نفي أماريتها، كما صرّح به السيد محمد بحر العلوم في بلغة الفقيه وغيره من الاعلام . (٣)

٥: وجوب المكاسب الكفائية حتى لو كانت معاصرة بدليل حفظ النظام العام:

حيث علّل وجوبها في كلمات الفقهاء يتوقف حفظ النظام عليها ولزوم

---

(١)جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٢٨٦.

(٢)التنقيح الاجتهاد والتقليد: ص ٢٠٨.

(٣) بلغة الفقيه: ج ٣، ص ٣٠٨ و٣١٨.

الاختلال فيه من تركها وتعطيلها، كما صرّح به السيد الامام الخميني قدس سره[1] والمحقق الميرزا الآشتياني.[2]

و قد علّل السيد المحقق الخوئي وجوب المكاسب الكفائية بحفظ النظام، وقال: إنّ ذلك لا يوجب كونها مجانية لابتناء حفظ النظام على كونها بالاجرة.

و على ذلك فرّع الفقهاء أخذ الاجرة على الواجبات الكفائية، بل العينية التي يكون وجوبها لحفظ النظام، كما عن السيد بحر العلوم في المصابيح؛ حيث نقل عنه السيد محمد آل بحر العلوم في بلغة الفقيه.[3]

و قد قوى السيد الخميني قدس سره صحة الاستيجار في الواجبات الكفائية وجواز أخذ الأجرة عليها، إلّا إذا ثبت في كفائي اعتبار الملكية لله تعالى. وجعل جواز أخذ الأجرة على الواجبات النظامية- التي يتوقف عليها حفظ النظام- مقتضى القاعدة.

٦: من ثمرات دليلية وجوب حفظ النظام عدم قبول دعوى الاعسار من الغريم بمجرد دعوى ذلك من دون فحص:

وعلّل ذلك بلزوم اختلال النظام؛ نظرا إلى عدم امكان مطالبة كثير من الديون حينئذ، كما صرّح بهذا التعليل المحقق الآشتياني.[4]

٧: ابتناء تشريع القسمة ونفوذها شرعا على وجوب حفظ النظام:

نظرا إلى أنه قد لا يراعي بعض الشركاء أو جميعهم ضوابط الشركة وأحكامها

---

(١) المكاسب المحرمة: ج ١، ص ٤.

(٢) كتاب القضاء للآشتياني: ص ٣٥.

(٣) بلغة الفقيه: ج ٢، ص ١٢.

(٤) كتاب القضاء: ص ٩٩.

أو يستبدّ بالتصرف، فلا مناص للحاكم من الإقدام بالقسمة، وإلّا لاختلّ النظام.

و قد صرّح بهذا التعليل المحقق الآشتياني.(١)

٨: عدم مشروعية الاحتياط في جميع التكاليف وترك الاجتهاد والتقليد بدليل وجوب حفظ النظام .

فقد علّلوا ذلك بلزوم اختلال النظام من تكليف الناس بالاحتياط في جميع تكاليفهم. وإنّ العقل يستقلّ معه بالقبح والمنع، كما صرّح بذلك السيد الخوئي.

٩ ـ لا يجوز تعطيل الاحكام لو لم نصل الى الغائب بملاك حفظ النظام :

قال الشيخ كاشف الغطاء : (كذا لو لم يمكن مراجعة الغائب كمجهول المحل أو الحياة فإن مثل هذه الأمور العامة من وظائف الحاكم ولا يجوز في حفظ النظام تعطيلها ولو لا نصب الحاكم لمثل هذه الحوادث لاختل النظام وتعطل كثير من الاحكام وساءت حالة الإسلام) .(٢)

١٠ ـ وجوب حفظ النظام يجيز امكان اكتشاف العلم من خلال الوسائل الحديثة :

ففي جواب للسيد الخوئي والشيخ التبريزي(٣) :سؤال ١١٥٠: في باب القضاء المدار على البينة واليمين، ولكن لو فرض أنه يمكن للحاكم بواسطة وسائل أخرى تحصيل العلم في القضية، كتوجيه مجموعة من الأسئلة إلى الخصم أو تحليل الدم أو بصمة الأصابع أو ملاحظة مكان الجريمة حيث قد تتجمع القرائن، أو القيام ببعض

---

(١)كتاب القضاء: ص ٢٩١.

(٢)تحرير المجلة؛ ج٢قسم١، ص: ٢٠٨و

(٣)صراط النجاة (المحشى للخوئي)؛ ج١، ص: ٤١٩

الأمور التي يمكن من خلالها كسب اعتراف من الخصم من دون التفات إلى أنّه قد كسبنا منه اعترافا إلى غير ذلك من الطرق التي يحصل للحاكم بعدها العلم القطعي، فهل يجب على الحاكم سلوك تلك الوسائل أو أنه يعتمد على البيّنة واليمين من دون حاجة إلى إتعاب نفسه بسلوك تلك الوسائل؟

الخوئي: لا يجب.

التبريزي: لا يجب إلّا إذا توقف حفظ النظام عليه، وعلى كل إذا حصل له العلم اليقيني فهو معتبر في حقه.

١١ ـ دليل حفظ النظام يحرم مخالفة النظام في الصيد:

وفي صراط النجاة: في بعض الأشهر تمنع الحكومة صيد الربيان، أ) فما حكم من يصطاد الربيان في هذه الأشهر؟ ب) وما حكم بيعه؟ ج) وما حكم من شراءه؟

بسمه تعالى إذا صاده جاز أكله وبيعه وشراؤه ولا يجوز مخالفة المقررات التي من شأنها حفظ النظام العام في المجتمع الإسلامي والله العالم. (١)

١٢ ـ دليل حفظ النظام يحرم مخالفة النظام المروري:

وفي استفتاء للشيخ بهجت: ما هو الحكم فيما اذا استلزمت الوظيفة المذكورة وظيفة الشرطة «التابعة للحكومة الظالمة وغير الشرعية المتعلقة بتنظيم سير السيّارات (المرور)» أخذ غرامات ومخالفات على غير المتقيّدين بالنظام؟

ج. المقدار المتوقف على أخذه حفظ النّظام بحيث لو لم يؤخذ منه لأضرّ على تضييع النّظام لا بأس بأخذه واعطائه لمن يصرفه فى مثل هذا المصرف يعنى

---

(١) صراط النجاة (للتبريزي)؛ ج١٠، ص: ٣٢٩.

المشروع.[١] .

١٣ ـ انشاء المرافق والمنشات الضرورية من اموال الدولة كالسجون وغيرها :

قال الشيخ منتظري : (أمّا السجن فحيث إنّه من المصالح العامّة وممّا يتوقّف عليه استيفاء الحقوق وتأديب المجرمين وحفظ النظام وأمن السبل، فلا محالة تكون نفقات بنائه وعمارته ومرافقه ومراقبيه على بيت المال.[٢]

١٤: دليل وجوب حفظ النظام يتولد منه وجوب رعاية الاطفال وذوو الحاجات الخاصة :

و لا شكّ في أنّ حفظ النظام واجب والقدر المتيقّن للقيام به هو الحاكم، ولا ريب في أنّ إهمال الأطفال الذين لا وليّ لهم يؤدّي إلى انحرافهم واختلال النظام تدريجاً؛ لأنّهم سوف ينشأ نشأة منحرفة، وذلك لسوء تربيتهم، وحيث إنّ فساد المجتمع بفساد أفراده، ممّا يؤثّر سلباً في انحلال المجتمع وشيوع الفساد فيه؛ لوجود هؤلاء الأفراد الّذين لا قيّم عليهم ولا وليّ لهم. فيجب على الحاكم الإسلامي تربية الأيتام وتعليمهم، صوناً للمجتمع من الانحراف والفساد.

١٥ ـ دليل حفظ النظام يقتضي وجوب تربية الايتام :

ولاية عدول المؤمنين على تربية الأيتام :

يدلّ على ولاية عدول المؤمنين على تربية الأيتام وتعليمهم ما تقدّم من ولايتهم على أموال الأيتام؛ لعدم الفرق بين البابين، بل يدلّ على ولايتهم في المقام بطريق

---

(١)استفتاءات (بهجت)؛ ج٣، ص: ١٨٧ .

(٢)نظام الحكم في الإسلام (للمنتظري)؛ ص: ٣٥١

أولى؛ لأنّ تربيتهم- كما ذكرنا- أشدّ تأثيراً في إصلاح دينهم ودنياهم من حفظ أموالهم.

١٦ : دليل حفظ النظام يقتضي وجوب مقدمة الواجب أو وحرمة مقدمة الحرام:

(بناء على ما هو الحق من وجوب الأول، وحرمة الثاني كما ذكرناها في محله) وهذا العنوان هو الدليل الوحيد أو الدليل العمدة على بعض المسائل المشهورة في الفقه، مثل وجوب المكاسب والحرف التي يتوقف عليها حفظ النظام، فإنّ حفظ النظام واجب قطعا ويمكن الاستدلال عليه بالأدلة الأربعة، بل العلة في تشريع كثير من الأحكام لا سيما الحدود والتعزيرات هو هذا، فيجب ما يكون مقدمة له.

و لعل تحريم التنباك في القضية المشهورة عن السيد الأكبر الميرزا الشيرازي قدس سره من هذا القبيل، لأنّ استعماله كان سببا لمزيد اشترائه، وهو بدوره كان سببا لمزيد قوّة الدول الاستعمارية واستضعاف المسلمين وسلطة الأجانب على حياتهم (و قد يكون مصداقا لعنوان آخر وهو الاعانة على الحرام) وكذلك الكذب إذا كان مقدمة لإصلاح ذات البين، أو الغيبة مقدمة لنصح المستشير، وجميع هذه إنّما تجب أو تحرم بعنوان ثانوي وهو عنوان المقدمية.[1]

و من هذا القبيل أيضا أخذ بعض الأموال من الناس زيادة على الحقوق الواجبة والمعروفة مقدمة لابتياع السلاح وما يكون عدّه في مقابل الأعداء في بعض الظروف الخاصة.

١٧ ـ وجوب حفظ النظام يقتضي وجوب تحصيل المعلومات للحفاظ على امن

---

(١) انوار الفقاهة ـ البيع ص ٥٠٠ .

الناس :

و قال أيضا: «أمّا إذا علم الحاكم أنّه يوجد عند الشخص معلومات نافعة في حفظ النظام ودفع الفتنة، أو في تقوية الإسلام، أو في إحقاق حقوق المسلمين، بحيث يحكم العقل والشرع بوجوب الإعلام عليه، وكان وجوبه واضحا بيّنا له أيضا، وهو مع ذلك يكتم الشهادة عنادا، جاز حينئذ تعزير المتّهم؛ للكشف والإعلام فقط من دون أن يترتّب على اعترافه المجازاة؛ لما عرفت من جواز التعزير على ترك الواجب مطلقا، والمفروض أنّ الإعلام واجب عليه ، كما أجاز بعض العامّة الضرب في المتّهم بالقتل والسرقة. (١)

١٨ : دليل حفظ النظام يدل على منع الغش في الامتحانات :

ففى سوال لاستاذ اساتذتنا السيد المرجع الخوئي :

س: هل يجوز الغش في الامتحانات إذا كان بعض المدرسين يساعدون الطلاب في الغش في الامتحانات المدرسية؟

ج: لا يجوز ذلك؛ لأنه لا يجوز مخالفة النظام في شيء من الوظائف. فان النظام يقول بأنّ وظيفتك الدراسة وعدم الغش. (٢)

١٩ ـ دليل حفظ النظام يحكم بتغريم قاتل الكفار اذا كان قتله فيه اخلال بالنظام العام :

قال استاذنا الشيخ الفياض :

---

(١) نظام الحكم في الإسلام ص ٣٢٤

(٢) صراط النجاة ج١ ص ٤٤٧

(... ثمّ إن الذمة إنما تقبل من أهل الكتاب وإما غير أهل الكتاب كالبوذي والهندوس والسيخ واليزيدي وغيرهم فلا يقبل منه الذمة ولا دية في قتله ولا قصاص، وهذا بحسب الحكم الأولي في الإسلام، وإما بحسب الحكم الثانوي فيه وحفظ النظام العام فقد يختلف الحال وللحاكم الشرعي تغريم القاتل إذا تطلبت المصلحة العامة ذلك).(١)

٢٠ ـ حفظ النظام يقتضي فتح الشوارع على حساب الاملاك الخاصة مع تعويضهم :

قال السيد الروحاني : (ما نسب إلى بعض الأعاظم من الماضين (٢) ، وهو: أنّه بعد افتتاح الشارع لا ريب في أنّ مصلحة المجتمع تقتضي العبور منه، ويتوقّف عليه حفظ النظام، وعليه: فللحاكم الشرعي الذي له الولاية في هذه الامور أن يجيز العبور فيه، بأن يتولّى الحاكم نظراً إلى تلك المصلحة إجارة الأرض عن أصحابها لأجل العبور، وعوضها شيء قليل من المال، ويصرف ذلك المال في سبيل اللهّ عن أصحاب الأرض، وإن شاء المستطرق أن يتصدّق لمرّة واحدة عن أصحاب تلك الأرض مع إجازة الحاكم لا بأس به).(٣)

الى غيرها من الموارد التي طبق فيها الفقهاء قاعدة حفظ النظام على موارد في أبواب مختلفة من الفقه الإسلامي والتي يمكن استثمارها ونظائرها في تنظيم حياة البشر وفق النظام العام .

---

(١)المسائل المستحدثة (للفياض)؛ ص: ١٩٤

(٢)نسبه السيّد بحر العلوم (قُدِّسَ سِرُّه) في كتابه بحوث فقهيّة: ٢٤٦- بواسطة استاذه المحقّق الشيخ حسين الحلّي (قُدِّسَ سِرُّه) إلى الميرزا الشيخ محمّد تقي الشيرازي (قُدِّسَ سِرُّه).

(٣)المسائل المستحدثة (للروحاني)؛ ص: ١٢٩.

المحور الخامس : كيفية استثمار القاعدة في واقعنا العراقي :

بعد سقوط الطاغية المجرم في ٢٠٠٣ الذي كان يحكم الناس بالنار والسلاح حصل فراغ في إدارة الدولة وتشريعاتها وهيبتها ، خصوصا بعد ان مسك الامريكان زمام الأمور وعاثوا في البلاد فسادا وبالعباد قتلا وتشريدا وبالدولة تضعيفا وتفقيرا وبالجيش تفكيكا وتخريبا .

فاصبحت الدولة رمادا هشيما واموالها نهبا وسلبا واقتصادها ضعفا ودمارا وبنيتها التحتية هدما وتدميرا .

وما زال ذلك الدمار مستمرا خصوصا وان جل من مسك الدولة كان وما يزال يخالف النظام العام لاجل مصالح شخصية او حزبية او غيرها ، فاصبحت الأنظمة العامة اخر ما يفكر بها السياسي او المواطن الا ما ندر .

فلا نجد احتراما للنظام العام لا على المستوى السياسي ولا العسكري ولا الثقافي ولا التعليمي ولا الصحي ولا غيرها .

وكل ذلك يرجع الى أسباب عديدة :

١ ـ السبب الفردي : وهو السبب الناتجة من سوء التربية او عدم التدين والأخلاق .

٢ ـ السبب الاجتماعي : وهو السبب الناتجة من العقل الجمعي السلبي الداعي الى عدم احترام الأنظمة العامة والتعدي عليها.

٣ ـ السبب العلمي : وهو عدم ادراك أهمية النظام العام من جهة وعدم العلم التفصيلي بمفهوم ومصاديق النظام العام من جهة أخرى .

٤ ـ السبب الرقابي : وهو عدم سن العقوبات للذين يخالفون النظام العام وتنفيذها على امر الواقع .

٥ ـ من أسباب عدم الانصياع للنظام العام هو ضعف الانتماء للوطن من هذه الناحية لان المواطن يرى من يحكمون الوطن لا غرض لهم في الوطن الا الاستحواذ على املاكه ومقدراته ويرون ان لا قيمة للنظام العام عمليا وان قالوا باحترامه تنظيرا.

٦ ـ عدم وجود او ندرة القدوة الحسنة المحافظة على النظام العام وكثرة القدوة السيئة التي تستهتر بالنظام العام .

وغيرها .

العلاج :

أ ـ التوصيات :

أولا : كتابة فقه خاص وقوانين مستنبطة من هذه القاعدة من خلال بحوث ودراسات نظرية تزاوج بين الحكم الشرعي والقوانين الدولية والقطرية .

ثانيا : عقد لجنة تجمع بين أساتذة متخصصين من الحوزة والجامعة لطرح النظرية والتطبيق لهذه القاعدة .

ثالثا : عمل دورات ودروس لتعليم أبناء المجتمع وتعريفهم ـ وخصوصا الموظفين والمسؤولين ـ بأهمية هذه القاعدة وموارد تطبيقها .

رابعا : بيان أهمية هذه القاعدة في سلم التشريعات وفي الرقي الاجتماعي والتربوي وغيرهما .

خامسا : بيان نظام عقوبات لمن يخالف هذه القاعدة وانه يسهم بالاخلال بالنظام العام وهو حرام شرعا وممنوع قانونا سواء كان المخالف للنظام العام من مسؤولي او موظفي الدولة او من المواطنين .

خصوصا وان المخالفة من المسؤولين للدولة يعطي المبرر لعامة الناس ان يخالفوا ذلك النظام لان من يدير النظام ويشرعه هو من يخالفه ، فمعلم الناس بسيرته ابلغ من معلمهم بعلمه .

سادسا : تسويق القاعدة وتطبيقاتها إعلاميا من خلال وسائل الاعلام المسموعة والمقروئة المرئية ووسائل التواصل الاجتماعي من خلال لافتات وبوسترات ومقالات وبحوث وإنتاج درامي .

سابعا : استثمار القاعدة للحفاظ على الأملاك العامة والمرافق العامة كالمستشفيات والمدارس والدوائر الحكومية ومعاقبة المتعدين عليها التي تدخل في حفظ النظام العام .

ثامنا : استثمار القاعدة في عدم التعدي على أملاك الدولة وسمعتها وامنها وهيبتها بما يخل بالنظام العام ومعاقبة السياسيين والمسؤولين المستغلين لذلك .

ب ـ اليات العمل :

أولا : عقد مؤتمر دوري للتنظير الفقهي والقانوني للقاعدة .

ثانيا : تشكيل لجان لتطبيق النظرية على الواقع الخارجي .

ثالثا : سن قوانين واحكام وصياغتها قانونيا وادراجها في التشريعات العامة الخاصة بالدولة من خلال الدستور والبرلمان واعطاها للوزارات المعنية وانزلها

للاعلام العام من خلال وسائله المعروفة ، والتركيز على ان تكون القوانين واضحة وتغلظ العقوبة على من يخالفها من المسؤولين .

رابعا : اصدار فتاوى واحكام لإضفاء الصفة الشرعية على هذه القوانين من خلال عرضها على المؤسسة الدينية والمرجعية والاشادة بها وايصالها للناس وضرورة الالتزام بها وحث المؤسسة الدينية للمبلغين والخطباء على نشرها .

خامسا : انشاء قنوات إعلامية لايصال هذا التشريع واثاره واهميته الى عموم أبناء المجتمع .

سادسا : كتابة التشريعات والاحكام العامة المستنبطة من هذه القاعدة وبيانها على شكل تقنينات كل في بابها .

هذا اخر ما تم جمعته من بحوث متنوعة قد كتبتها في اوقات متفرقة ، رأيت في جمعها في كتاب واحد فائدة للإخوة المؤمنين والكتاب والباحثين ، والحمد لله رب العالمين .

محمد رضا الساعدي / غرة شهر رمضان المبارك ١٤٤٢ هجرية .

مصادر الكتاب

القرآن الكريم.

١.الأبواب (رجال الطوسيّ): شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ (ت٤٦٠هـ)، تحقيق: الشيخ جواد القيّوميّ، الناشر: مكتب النشر الإسلاميّ التابع لجماعة المدرّسين ــ قم، ط: الثالثة، ١٤٢٧هـ.

٢.أجوبة مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة: الشيخ ابن إدريس محمّد بن منصور الحلّيّ قُدِّسَ سِرُّهُ (ت٥٩٨هـ)، تحقيق: السيّد محمّد مهدي الموسويّ الخرسان ، الناشر: دليل ما ــ قم، ط: الأولى، ١٤٢٩هـ.

٣.اختيار معرفة الرجال (مع تعليقة المير داماد): شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ قُدِّسَ سِرُّهُ (ت٤٦٠هـ)، تعليق: المير داماد محمّد باقر الحسينيّ الأسترآباديّ، ط: الأولى ــ قم.

٤.اختيار معرفة الرجال المشتهر بـ(رجال الكشّي): شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ قُدِّسَ سِرُّهُ (ت٤٦٠هـ)، تحقيق: الشيخ حسن مصطفوي، الناشر: مؤسّسة نشر دانشكاه ــ مشهد، ١٤٩٠هـ.

٥.الاستبصار فيما أختلف من الأخبار: شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ قُدِّسَ سِرُّهُ (ت٤٦٠هـ)، الناشر: دار الكتب الإسلاميّة ــ طهران، ط: الأولى، ١٣٩٠هـ.

٦.أصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق: تقرير بحث الشيخ مسلم الداوريّ ،

الشيخ محمّد عليّ المعلّم، ط١، المطبعة: نمونة، تاريخ الطبع والنشر: ١٤١٦هـ.
٧.الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع: الشيخ حسين بن محمّد آل عصفور البحرانيّ ﷺ (ت١٢١٦هـ)، تحقيق: الشيخ محسن آل عصفور، الناشر: مجمع البحوث الفقهيّة ـــ قم، ط: الأولى.
٨.إيضاح الدلائل في شرح الوسائل، تقريرات بحث الشيخ مسلم الداوريّ ، بقلم السيّد عبّاس الحسينيّ والشيخ محمّد البناي، ط: الأولى، مطبعة الظهور ـــ قم، ١٤٢٧ هـ.
٩.بحوث في القواعد الفقهيّة، تقرير بحث الشيخ محمّد السند: بقلم الشيخ محمّد رضا الساعدي، ط١، المطبعة: دار المتّقين ـــ بيروت لبنان، تاريخ الطبع: ١٤٣٢هـ.
١٠.بحوث في شرح مناسك الحج: تقرير أبحاث السيّد محمّد رضا السيستانيّ : بقلم الشيخ أمجد رياض والشيخ نزار يوسف، ط٢، دار المؤرّخ العربيّ، بيروت ـــ لبنان، ١٤٣٧هـ ـــ ٢٠١٦م.
١١.تذكرة الفقهاء: الشيخ حسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ قدس سره (ت٧٢٦هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـــ قم، ط: الأولى، ١٤١٤هـ.
١٢.تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى: الشيخ محمّد إسحاق الفيّاض حفظه الله، الناشر: انتشارات محلّاتيّ، ط١، مكان الطبع: قم ـــ إيران،
١٣.تعليقة على منهج المقال: محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ قدس سره (ت ١٢٠٥هـ).
١٤.تفسير القمّي: علي بن إبراهيم القمّي (ت نحو ٣٢٩هـ)، تحقيق: تصحيح

وتعليق وتقديم: السيّد طيّب الموسويّ الجزائريّ، الناشر: مؤسّسة دار الكتاب للطباعة والنشر ــ قمّ ــ إيران، ط٣، سنة الطبع: صفر ١٤٠٤هـ.

١٥.تهذيب الأحكام: شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ قدس سره (ت٤٦٠هـ)، الناشر: دار الكتب الإسلاميّة ــ طهران، ط: الرابعة، ١٤٠٧هـ.

١٦.الجعفريّات (الأشعثيّات): محمّد بن محمّد بن الأشعث الكوفيّ (ت ق٤)، الناشر: مكتبة نينوى الحديثة ــ طهران، ط: الأولى.

١٧.جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: الشيخ محمّد حسن النجفيّ قدس سره (ت ١٢٦٦هـ)، حقّقه وعلّق عليه الشيخ عباس القوچانيّ، نهض بمشروعه: الشيخ علي الآخونديّ، الناشر: دار الكتب الإسلاميّة ــ طهران، المطبعة: خورشيد، ط٢، سنة الطبع: ١٣٦٥ ش.

١٨.الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: الشيخ يوسف بن أحمد آل عصفور البحرانيّ قدس سره (ت١١٨٦هـ)، تحقيق: الشيخ محمّد تقي الإيروانيّ، السيد عبد الرزّاق المقرّم، الناشر: مكتب النشر الإسلاميّ التابع لجماعة المدرّسين ــ قم، ط: الأولى، ١٤٠٥هـ.

١٩.خاتمة مستدرك الوسائل: المحدّث الميرزا حسين النوريّ قدس سره (ت١٣٢٠هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ــ قم، ط: الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٠.خلاصة الأقوال في معرفة أحوال الرجال: الشيخ أبو منصور الحسن بن يوسف ابن المطهّر الأسديّ قدس سره المشتهر بـ(العلّامة الحلّيّ) (ت٧٢٦هـ)، الناشر: المطبعة الحيدريّة ــ النجف الأشرف، ط: الثانية، ١٣٨١هـ.

٢١.دعائم الإسلام: أبو حنيفة النعمان بن محمّد بن منصور التميميّ المغربيّ (ت٣٦٣هـ)، الناشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـــ قم، ط: الثانية، ١٣٨٥هـ.

٢٢.ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد: الشيخ محمّد باقر السبزواريّ قدس سره (ت١٠٩٠هـ)، الناشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٢٣.رجال ابن الغضائريّ: أحمد بن الحسين بن عبيد الله بن إبراهيم أبي الحسن الواسطيّ البغداديّ المعروف بـ(ابن الغضائريّ) (ت٤٥٠هـ)، تحقيق: السيّد محمّد رضا الجلاليّ.

٢٤.روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه، الشيخ محمّد تقي المجلسيّ قدس سره (المجلسيّ الأوّل) (ت١٠٧٠هـ)، تحقيق: السيّد حسين الموسويّ الكرمانيّ، الناشر: مؤسّسة فرهنكي ـــ قم، ط: الثانية، ١٤٠٦هـ.

٢٥.زبدة البيان في أحكام القرآن: الشيخ أحمد بن محمّد الأردبيليّ قدس سره (ت٩٩٣هـ)، تحقيق: محمّد باقر البهبوديّ، الناشر: المكتبة الجعفريّة لإحياء الآثار الجعفريّة ـــ طهران، ط: الأولى.

٢٦.السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: الشيخ أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّيّ قدس سره (ت٥٩٨هـ)، الناشر: مكتب النشر الإسلاميّ التابع لجماعة المدرّسين ـــ قم، ١٤١٠هـ.

٢٧.صراط النجاة: السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ قدس سره (ت١٤١٣هـ)، الناشر: مكتب نشر المنتخب ـــ قم، ط: الأولى، ١٤١٦هـ.

٢٨.العدّة في أصول الفقه: شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ قدس سره

(ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: محمّد رضا الأنصاريّ القمّي، الناشر: ستاره ـــ قم، ط: الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٩. الغيبة: شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ قُدِّسَ سِرُّهُ (ت٤٦٠هـ)، تحقيق: الشيخ عباد الله الطهرانيّ، الشيخ عليّ أحمد ناصح، الناشر: مؤسّسة المعارف الإسلاميّة ـ قمّ المقدّسة، المطبعة: بهمن، ط١، تاريخ الطبع: ١٤١١هـ.

٣٠. فقه القرآن: قطب الدين سعيد بن عبد الله الراونديّ (ت٥٧٣هـ)، تحقيق: السيّد أحمد الحسينيّ، الناشر: مكتبة السيّد المرعشيّ النجفيّ ـــ قم، ط: الثانية، ١٤٠٥هـ.

٣١. فهرست أسماء مصنّفي الشيعة المشتهر بـ(رجال النجاشي): الشيخ أبو العبّاس أحمد بن عليّ النجاشيّ الأسديّ الكوفيّ (ت٤٥٠هـ)، تحقيق: السيّد موسى الشبيريّ الزنجانيّ، مكتب النشر الإسلاميّ التابع لجماعة المدرّسين ـــ قم، ١٤٠٧هـ.

٣٢. الفهرست: شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ قُدِّسَ سِرُّهُ (ت٤٦٠هـ)، تحقيق: السيّد محمّد صادق بحر العلوم قُدِّسَ سِرُّهُ، الناشر: المكتبة الرضويّة ـــ النجف الأشرف، ط: الأولى.

٣٣. الفوائد الرجاليّة: السيّد محمّد مهدي بحر العلوم قُدِّسَ سِرُّهُ (ت١٢١٢هـ)، تحقيق: السيّد محمّد صادق بحر العلوم قُدِّسَ سِرُّهُ، السيّد حسين بحر العلوم قُدِّسَ سِرُّهُ، الناشر: مكتبة الصادق ـــ طهران، ط: الأولى، ١٤٠٥هـ.

٣٤.الفوائد الرجاليّة: الشيخ محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ ﭭ (ت١٢٠٥هـ).

٣٥.قاعدة لا ضرر ولا ضرار، السيّد عليّ الحسينيّ السيستانيّ ﷺ، الناشر: مكتب سماحة السيد السيستانيّ ــ قم، ط: الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٦.قبسات من علم الرجال: أبحاث السيّد محمّد رضا السيستانيّ ، جمعها ونظّمها: السيّد محمّد البكّاء، دار المؤرّخ العربيّ ــ بيروت ــ لبنان، ط: الأولى، ١٤٣٧هـ.

٣٧.القضاء في الفقه الإسلاميّ: السيّد كاظم الحائريّ ، الناشر: مجمع العلوم الإسلاميّة ــ قم، ط: الأولى، ١٤١٥هـ.

٣٨.الكافي: الشيخ أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكلينيّ الرازيّ (ت ٣٢٩هـ)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفّاري، الناشر: دار الكتب الإسلاميّة ــ طهران، المطبعة: حيدري، ط: الخامسة، ١٤٠٧هـ.

٣٩.كنز العرفان في فقه القرآن: الشيخ جمال الدين المقداد بن عبد الله السيوريّ ﭭ (ت٨٢٦هـ)، الناشر: انتشارات مرتضوي ــ قم، ط: الأولى، ١٤٢٥هـ.

٤٠.لسان العرب: أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم ابن منظور الإفريقيّ المصريّ (ت٧١١هـ)، تحقيق: أحمد فارس، الناشر: دار الفكر ــ بيروت، ط: الثالثة، ١٤١٤هـ.

٤١.مباني منهاج الصالحين: السيّد تقي الطباطبائيّ القمّي ﭭ (ت١٤٣٧هـ)، تحقيق: الشيخ عباس حاجياني، منشورات قلم الشرق ــ قم، ط: الأولى، ١٤٢٦هـ.

٤٢.مجلّة الإصلاح الحسينيّ: العدد (٥)/ ٢٤٩ لسنة ٢٠١٦م.

٤٣.مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: الشيخ أحمد بن محمّد الأردبيليّ قدس سره (ت٩٩٣هـ)، تحقيق: الحاج آغا مجتبى العراقيّ، الشيخ علي پناه الاشتهارديّ، الحاج آغا حسين اليزدي الأصفهانيّ، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين ــ قم، ط: الأولى، ١٤٠٣هـ.

٤٤.مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، الشيخ محمّد باقر المجلسيّ قدس سره (ت ١١١١هـ)، تصحيح: السيّد هاشم الرسولي، الناشر: دار الكتب الإسلاميّة، المطبعة: مروي، ط: الثانية، ١٤٠٤هـ.

٤٥.المرأة حقوقها وأدوارها في ظلّ الإسلام: الشيخ محمّد رضا الساعدي، مطبعة: مركز الصدرين ــ بغداد، تاريخ الطبع: ١٤٢٧هـ.

٤٦.مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: الشيخ زين الدين بن عليّ العامليّ قدس سره المشتهر بـ(الشهيد الثاني)، تحقيق ونشر: مؤسّسة المعارف الإسلاميّة ــ قم، المطبعة: بهمن، ط: الأولى، ١٤١٣هـ.

٤٧.مسائل علي بن جعفر ومستدركاتها: علي بن جعفر (ق٣هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ــ قم، ط: الأولى، ١٤٠٩هـ.

٤٨.مسائل معاصرة في فقه القضاء: السيّد محمّد سعيد الحكيم ، الناشر: دار الهلال ــ النجف الأشرف، ط: الثانية، ١٤٢٧هـ.

٤٩.مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: الميرزا حسين النوريّ الطبرسيّ (ت ١٣٢٠هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ــ بيروت،

ط: الأولى، ١٤٠٨هـ.

٥٠. مستدرك علم رجال الحديث: الشيخ عليّ النمازيّ الشاهروديّ (ت١٤٠٥هـ)، الناشر: ابن المؤلّف، المطبعة: شفق ــ طهران، ط: الأولى، ١٤١٢هـ.

٥١. مستمسك العروة الوثقى: السيّد محسن الطباطبائيّ الحكيم قدس سره (ت١٣٩٠هـ)، الناشر: مؤسّسة دار التفسير ــ قم، ط: الأولى، ١٤١٦هـ.

٥٢. مصباح الفقيه: الشيخ آغا رضا بن محمّد هادي الهمدانيّ قدس سره (ت١٣٢٢هـ)، تحقيق ونشر: المؤسّسة الجعفريّة لإحياء التراث ــ قم، ط: الأولى، ١٤١٦هـ.

٥٣. مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى: الميرزا محمّد تقي الآملي (ت١٣٩١هـ)، الناشر: المؤلّف ــ طهران، ط: الأولى، ١٣٨٠هـ.

٥٤. المعتبر في شرح المختصر: الشيخ نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن قدس سره المشتهر بـ(المحقّق الحلّيّ) (ت٦٧٦هـ)، تحقيق: عدّة محقّقين، الناشر: مؤسّسة سيّد الشهداء عليه السلام ــ قم، المطبعة: مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ط: الأولى، ١٤٠٧هـ.

٥٥. معجم رجال الحديث: السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ قدس سره (ت١٤١٣هـ)، ط: الخامسة، ١٤١٣هـ.

٥٦. المقنعة: الشيخ أبو عبد الله محمّد بن محمّد العكبريّ البغداديّ المفيد قدس سره (ت٤١٣هـ)، الناشر: مؤتمر ألفية الشيخ المفيد قدس سره ــ قم، ط: الأولى، ١٤١٣هـ.

٥٧. ملاذ الأخيار في شرح تهذيب الأخبار: الشيخ محمّد باقر المجلسيّ قدس سره

(ت١١١١هـ)، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، الناشر: مكتبة السيّد المرعشيّ ــ قم، المطبعة: الخيّام، ط: الأولى، ١٤٠٦هـ.

٥٨. من لا يحضره الفقيه: الشيخ محمّد بن عليّ بن بابويه الصدوق قدس سره (ت٣٨١هـ)، الناشر: مكتب النشر الإسلاميّ التابع لجماعة المدرّسين ــ قم، ط: الثانية، ١٤١٣هـ.

٥٩. منتهى المقال في أحوال الرجال: الشيخ محمّد بن إسماعيل المازندرانيّ (ت ١٢١٦هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ــ قم، ط: الأولى، ١٤١٦هـ.

٦٠. منهاج الصالحين: سماحة السيّد عليّ الحسينيّ السيستانيّ حفظه الله، الناشر: مكتب سماحة السيّد السيستانيّ ــ قم، ط: الخامسة، ١٤١٧هـ.

٦١. منهاج الصالحين: السيّد محمود الهاشمي الشاهروديّ قدس سره، الناشر: مؤسّسة الفقه، ط: السادسة، ١٤٣٣ هـ.

٦٢. منهاج الصالحين: الشيخ حسين وحيد الخراسانيّ ، الناشر: مدرسة الإمام الباقر ــ قم، ط: الخامسة، ١٤٢٨هـ.

٦٣. منهاج الصالحين: الشيخ محمّد إسحاق الفيّاض حفظه الله، الناشر: مكتب سماحة الشيخ محمّد إسحاق الفيّاض، المطبعة: أمير ــ قم، ط: الأولى.

٦٤. مهذّب الأحكام: السيّد عبد الأعلى السبزواريّ قدس سره (ت١٤١٤هـ)، الناشر: مؤسّسة المنار ــ قم، ط: الخامسة، ١٤١٣هـ.

٦٥. المهذَّب: الفقيه الأقدم القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسيّ (ت ٤٨١هـ)، تحقيق وإعداد: مؤسّسة سيّد الشهداء العلمية بإشراف الشيخ جعفر السبحانيّ ،

الناشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المشرّفة، ١٤٠٦هـ.

٦٦.موسوعة الإمام الخوئيّ: السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ قدس سره (ت١٤١٣هـ)، الناشر: مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئيّ قدس سره ــ قم، ط: الأولى، ١٤١٨هـ.

٦٧.وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ (ت١١٠٤هـ)، تحقيق: ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ــ قم، ط: الأولى، ١٤٠٩هـ.

وسائل المنع من الإنجاب: السيّد محمّد رضا السيستانيّ ، نشر وطبع: دار المؤرّخ العربيّ، ط: الثالثة، ١٤٣٣هـ ــ ٢٠١٢م.

الفهرس

المقدمة ٣

الرسالة الاولى : ٧

شرطية الاجتهاد في القاضي وتصدي غير المجتهد للقضاء ٧

الرسالة الاولى : ٩

شرطية الاجتهاد في القاضي وتصدي غير المجتهد للقضاء ٩

أهمّية القضاء الشرعي.................... ٩

عرض البحث:........................... ١١

المستوى الاول :الأقوال في المسألة:.................. ١١

المستوى الثاني : ٣٧

تخريجات لتصدي غير المجتهد للقضاء. ٣٧

تفصيل الحلول : ٣٩

الحل الأول : التوكيل بالقضاء : ٣٩

الحل الثاني :........................... ٤٥

التنصيب بالولاية العامة (ولاية الفقيه) : ٤٥

الحل الثالث : ٤٨

انه من باب حفظ النظام العام:........................... ٤٨

معنى النظام العام : ٤٩
المحور الثاني : الصغروي ٥٠
الحل الرابع : ٥١
قاعدة الميسور بناء على جريانها في الشروط : ٥١
مدرك القاعدة..٥٢
الثاني : البحث الصغروي:..٥٧
الحل الخامس : ٥٧
دفع الافسد بالفاسد..٥٧
الحل السادس : ٦٠
ولاية عدول المؤمنين : ٦٠
الحل السابع : ٦٣
تصالح المتنازعين على الحكم الصادر من غير المجتهد : ٦٣
المصادر ٦٦
الرسالة الثانية :..٧٣
خروج الزوجة من بيتها بلا اذن زوجها ٧٣
خروج الزوجة من بيتها بلا اذن زوجها ٧٥
ادلة الاقوال..٧٨
الرسالة الثالثة : ١١٩
مشروعية مشي النساء الى كربلاء..١١٩

مشروعية مشي النساء الى كربلاء : ١٢١

(دراسة في الأدلة الخاصة والقواعد العامة)............................ ١٢١

لماذا هذا البحث: ١٢١

توطئة ١٢٣

الرسالة الرابعة :.. ١٧١

مشروعية توسعة مراقد اهل البيت عليهم السلام مكانيا.................................. ١٧١

توسعة المراقد المقدسة مكانيا : (دراسة فقهية معاصرة) :....................... ١٧٣

البيان التفصيلي للأدلة والمؤيدات : ١٧٩

الرسالة الخامسة : ١٩٩

مشروعية لسان الحال في ادب الطف.. ١٩٩

مشروعية لسان الحال في ادب الطف :.. ٢٠١

معنى لسان الحال.. ٢٠٢

لسان الحال في النصوص الشرعيّة ٢٠٥

الرسالة السادسة :.. ٢٣١

مفطرية التدخين في الصيام.. ٢٣١

مفطرية التدخين.. ٢٣٣

الأقوال في المسألة:... ٢٣٥

أدلة القائلين بالمفطرية.. ٢٤٠

الرسالة السابعة :... ٢٥٣

سن بلوغ المرأة ٢٥٣

سن بلوغ المرأة : ٢٥٥

الفصل الأوَّل : بيان الأقوال في المسألة ٢٥٩

الفصل الثاني / تفصيل أدلة الأقوال ٢٦٥

الدليل الأول : الإجماع ٢٦٥

الدليل الثاني : دعوى وجود شهرة فتوائية بالتسع سنين ٢٦٦

الدليل الثالث: وهو في العمدة في الإستدلال ، وهو الروايات. ٢٦٨

الرسالة الثامنة : ٢٨٧

مدخل لعلم القواعد الفقهية ٢٨٧

مدخل لعلم القواعد الفقهية : ٢٨٩

الأولى : أهمية القواعد الفقهية: ٢٨٩

الثانية : تاريخ القواعد الفقهية: ٢٩١

الثالثة : القاعدة لغةً واصطلاحاً: ٢٩٧

الرابعة : الفرق بين القواعد الفقهية والأصولية: ٢٩٩

اهم الفروق التي اقترحها العلماء: ٣٠١

الخامسة : الفارق بين المسألة الفقهية والقاعدة الفقهية: ٣١٧

السادسة : الفرق بين الضابطة الفقهية والقاعدة الفقهية : ٣١٨

السابعة : تقسيمات القواعد الفقهية : ٣٢٠

الثامنة : مورد جريان القواعد الفقهية : ٣٢٤

الرسالة التاسعة : **٣٢٩**

قاعدة الاعانة على الاثم **٣٢٩**

قاعدة الإعانة على الإثم **٣٣١**

المحور الأول: تاريخ القاعدة. ٣٣٤

الدليل الثالث: الأخبار الواردة في موارد خاصة. ٣٥٠

الدليل الرابع: العقل ٣٥٨

الدليل الخامس: أدلة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ٣٥٩

الدليل السادس: الارتكاز والفطرة ٣٥٩

الرسالة العاشرة : **٣٦٧**

قاعدة حفظ النظام **٣٦٧**

قاعدة حفظ النظام العام : ٣٦٩

المحور الأول : **٣٧١**

معنى قاعدة النظام العام : **٣٧١**

المستوى الاول : عند علماء الشريعة ٣٧١

المستوى الثاني : عند علماء القانون ٣٧٢

المحور الثاني : **٣٧٤**

ادلة القاعدة : **٣٧٤**

الدليل الأول : ٣٧٤

العقل : ٣٧٤

الدليل الثاني : ٣٧٤
الروايات : ٣٧٤
المحور الثالث : موارد جريان القاعدة: ٣٧٨
المحور الرابع : ٣٧٩
بعض التطبيقات الفقهية للقاعدة : ٣٧٩
المحور الخامس : كيفية استثمار القاعدة في واقعنا العراقي : ٣٨٩
مصادر الكتاب........ ٣٩٣
الفهرس ٤٠٣