



مكتبة المصطفى للدراسات والبحوث المعاصرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فضائلية تعنى بعلوم الفقه والأصول والحديث  
تصدر عن مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة في البجف الأشرف



- » إثارة رجالية - معرفة خط الإمام عليه السلام في التوقيعات  
الشيخ ثامر الساعدي
- » انفعال الماء المضاف بمقابلة النجس دون المنتجس  
آية الله الشيخ محمد اليعقوبي
- » اشتراط الحرمة والحياة في مراعي التقليد ٢/  
آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي
- » إرث قربابة الأم من الدية ١/  
الشيخ الدكتور خالد غفورري الحسني
- » نفي ركينة تكبيرة الإحرام  
الشيخ عباس خليلة السعدي
- » تبعية حجية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية  
الشيخ صالح الخالدي
- » شروط المحاجمة في الفقه الإسلامي - عرض مقارن ١/  
السيد عادل الموسوي الخرسان
- » تنقية الموضوعات - المنتجات الكحولية - أنواعها
- » إطلالة على التراث الفقهي حول مفطرية الدخان في الصوم  
الشيخ حسين حلبيان

# بِحَلْكَةٍ سَتَنَاطَ

فضَلِيلَةٌ تَعْنِي بِعِلُومِ الْفِقَهِ وَالْأُصُولِ وَالْحَدِيثِ  
رَصَدُّونَ مِنْ مَرْكَزِ عِينِ الدراساتِ والبحوثِ المعاصرةِ فِي الْجَنْفِ الْأَشْرَفِ

رئيس التحرير

الشيخ ثامر حكيم الساعدي

مدير التحرير

الشيخ الدكتور خالد غفورى الحسنى

الإتصال والراسلة

Thd\_srd@yahoo.com

النجف الأشرف: +٩٦٤ ٧٧٠ ٦٤٩ ٨٠٦٠

Thdsrd@gmail.com

قم المقدسة: +٩٨ ٩١٢ ٢٥٢ ٠٧٩٧

العدد الثاني عشر - السنة الخامسة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## **كثير ضوابط النشر:**

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

# الْحُكْمُ

## • إثارة رجالية - معرفة خط الإمام في التوقيعات

الشيخ ثامر الساعدي - رئيس التحرير ..... ٧



## • انفعال الماء المضاف بملاقاة النجس دون المتنجس وعدم انفعال المضاف الكثير كثرة

مفرطة

آية الله الشيخ محمد اليعقوبي ..... ١٩

## • اشتراط الحرية والحياة في مرجع التقليد ٢ /

آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي ..... ٤٣

## • إرث قرابة الأُمّ من الديمة ١ /

الشيخ الدكتور خالد غفورى الحسنى ..... ٥٧



## • نفي ركنية تكبيرة الإحرام

الشيخ عباس خليفة السعدي ..... ٨٥

• تبعية حجية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية

١٤٣ ..... الشيخ صالح الخالدي

• شروط المحاماة في الفقه الإسلامي - عرض مقارن/١

١٨٣ ..... السيد عادل الموسوي الخرسان



• نافذة تنقيح الموضوعات - المنتجات الكحولية - أنواعها

تحقيق: مركز تنقيح الموضوعات

٢٠٧ ..... ترجمة: د. مصطفى الغفوري

• نافذة ضوء على التراث - إطلاعة على التراث الفقهي حول مفطرية الدخان في الصوم

٢٢٥ ..... الشيخ حسين حلبيان

## إثارة رجالية

### معرفة خط الإمام عليه السلام في التوقيعات

□ الشيخ ثامر الساعدي (\*)

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلوة والسلام على أشرف الخلق أجمعين محمد وآل محمد الطيبين الطاهرين..

إن خط الإمام المهدي عليه السلام خصوصاً وخط الأئمة عليهم السلام عموماً له أهمية كبيرة في تقسيم الرجال واعتبار التوقيعات من عدمه، وللأسف لا نجد بحث ذلك في علمي الرجال والفقه، وإن وجد فهو بحث عابر لا يرقى إلى التفصيل والتعقّل، مع أن الأمر يستحق أن يُبذل فيه الوعظ لما يتربّب عليه من ثمرات جليلة.

#### تطبيق لأهمية البحث في خط الإمام:

ومثال لأهمية هذه الأبحاث ونموذج تطبيقي لها هو توقيع إسحاق بن يعقوب بخط المولى عليه السلام كتب فيه: «أماماً ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال - وأماماً الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله عليكم»<sup>(١)</sup>.

(\*) رئيس التحرير.

و سند التوقيع ذكره الشيخ في الغيبة: «عن جماعة - منهم الشيخ المفید - عن جعفر بن محمد بن قولويه وأبی غالب الزراري (وغيرهما)، عن محمد بن یعقوب الكلینی، عن إسحاق بن یعقوب»<sup>(۲)</sup>.

والإشكالية السنديّة في التوقيع هي في (مجھولیة إسحاق بن یعقوب)؛ إذ لم یرد في حقه مدح ولا ذمٌ؛ ولذلك فالرواية غير معتبرة بهذا اللحاظ.

ومن الجدير بالذكر هو ما احتمله بعضهم من أنَّ إسحاق الذي ينقل عنه الشيخ الكلینی التوقيع هو من قرية کلين نفسها التي يتتمی لها الشيخ الكلینی<sup>(۳)</sup>.

بل في قاموس التستري: «هو أخو الكلینی، وفي خبر الإكمال: والسلام عليك يا إسحاق بن یعقوب الكلینی»<sup>(۴)</sup>.

ولكنه مجرد احتمال لا يرقى إلى الاستظهار؛ فإنه مع خلو نسخ الإكمال منه فالتبیغ في شخصيته يقود إلى أنَّ إسحاق بن یعقوب کوفي، وليس من کلين كما هو ليس بعيد؛ إذ ذكر ابن حجر في لسان المیزان: «إسحاق بن یعقوب الكوفی من رجال الشیعة، ذکرہ ابن أبي طی وحکی آنہ خرج له توقيع من الإمام صاحب الوقت یُخبر فيه عن أشياء، ومن جملتها أنَّ الخمس حلال للشیعة خاصة، روی عنه سعد بن عبد الله القمی»<sup>(۵)</sup>.

وابن أبي طی الظاهر آنہ یحیی بن أبي طی الحلبی، وهو أحد أهم أصحاب الفهارس الشیعیة (توفی سنة ۶۳۰هـ) له كتاب (رجال الشیعة) وآخر (تاریخ الإمامیة)، اعتمد عليه ابن حجر والذهبی في ترجمة بعض الرواية، ولم تصلنا كتبه للأسف، وإنما وصلت مجموعة من الاقتباسات عنه وتحکی فضله ومکانته العلمیة العالیة<sup>ج1</sup>.

### معالجة سندية:

ولكن نقول هنا من باب المعالجة في ضوء فكرة خط الإمام عليه السلام: إنّه يمكن تكذيب التوقيع أو اعتباره بالمقارنة مع خط الإمام عليه السلام، فليس الأمر كالقول الذي يكون مستنده وثاقة ناقله وحسب، بل في المكتوب ما يرجع فيه بالمقارنة إلى الخط نفسه، ولو عرفنا حيات خط الإمام وأن الأصحاب كانوا يعرفونه ويميزونه لأمكن القول بأنه من البعيد نقل الأجلاء له من غير اطلاع على التوقيع أو المقارنة فيه بما يوجب الاطمئنان بصدره.

وبعبارة أخرى: إنّ واحدة من الأمور المهمة التي تترتب على معرفة وتميز خطه عليه السلام أنه يمكن الاستغناء مثلاً عن نقل إسحاق بن يعقوب بمراجعة خط الإمام نفسه، فالخط إذا كان معروفاً لدى الأصحاب قبله فلا حاجة لمعرفة إسحاق بن يعقوب أصلاً ولا تضر جهاته حينئذ.

بل لو كان الأصحاب مطلعين على خط المعصوم فإنه يمكن بذلك توثيق التوقيعات بشكل عام إلا القليل منها، بالنكتة نفسها، وهي قبول الخط ومعرفته وتميزه من غير الوقوف على السند تفصيلاً.

### وفي المقام نقول:

إنّ التوقيع مكتوب بخط صاحب الزمان عليه السلام مع ما في ظرف الغيبة الصغرى من حساسية بالغة من الغيبة وتتبع السلطات وادعاء الكذب والبابية ووقف السفراء وإعلام الشيعة بأنفسهم لتكذيب من ينقل الكذب عنه عليه السلام، ومعه فالتوقيع ليس كالحديث المنقول مشافهة؛ لجهتين على الأقل:

الجهة الأولى: إنه يُعدّ مستنداً ووثيقة رسمية تُعبر عنه عليه السلام في مثل ظرف الغيبة، وسيكون بمثابة التحدي للسلطات التي تبحث عن مثل ذلك.

الجهة الثانية: اهتمام الشيعة بتوقيعاته واستقبالهم لها، وسيقتضي ذلك أنّ الاتصال ورجوع الجواب بخطه مع ما فيه من الأهمية وكون موضوعه تكليف العامة ورجوعهم إلى الفقهاء، مما لا مناسبة للتقبيل في حقيقته، ولا معنى لتداوله من غير تكذيب إلا من جهة الاطمئنان بصدوره. وإلا ففي مثل هذا الظرف يصعب جداً القول على الإمام من دون ريبة الأصحاب، فخلوه من هذا الأمر مهم للقول بصدوره.

بل إن السائل يقول: «سألت محمد بن عثمان»، فكيف لا ينس السفراء عليهم الرحمة والرضوان ببنت شفة وهم يرون مدّعى بالحجم الذي يصدره التوقيع؟ وإن كلام السفيرين الحسين بن روح والسمري من بعد لم يزالا، وهم - بحسب التبع - ينفون تحريف المبطلين لما هو أقل منه.

كما يؤكّد صدوره العديد من الشواهد التي تحتفّ به:

١- إن التوقيع لم يكن ليتشر بعد السفراء بفتره، وإنما كان على لسان الشيخ الكليني وبأكثر من سند وفي أيام الغيبة الصغرى كما هو واضح من وفاة الكليني التي كانت في نفس سنة وفاة السفير الرابع السمري عام ٣٢٩ هـ.

٢- إن نقله من قبل الكليني وهو الضبط الجليل، مع ما في توقيع إسحاق بن يعقوب من أهمية لنصّه على إيصال الأمور إلى النواب العاميين، مع معاصرة الكليني لتلك التوقيعات بما لا يتحمل غفلته أو انطلاع التدليس عليه، مع من يقف خلف التوقيع؟ فتداوله من لدن الثقات الذين يقفون في سنته كالكليني والمفید وابن قولويه والصادق والشيخ وغيرهم يعزّز مجموعة القرائن التي تجعلنا في اطمئنان بعدم الكذب فيه. وما ذكر وإن كان أعمّ من وثيقة رجال السند إلا أنه يعزّز الاطمئنان بالصدور.

وفي التفات ابن حجر لمثل التوقيع - كما مرّ من ذكره لإسحاق بن يعقوب - وأنه أحلى الخمس للشيعة ما يُشير الالتفات ويشهد لما ذكرنا من أنه لا مناسبة للتقبيل فيه.

٣- قد ندعى في المقام أن نقل التوقيع فيه جانب تعهد بعدم الكذب لا مجرّد كونه نقلًا محضًا، خاصة فيما يرتبط بدعوى الباية والنيابة؛ إذ لم يكن السفراء لينقضوا غرض الإمامة بعدم تكذيب مثل هذا التوقيع. فما عرفت من حرصهم على نفي ادعاء الباية والنيابة ولو العامة وكونهما من نواقص الإمامة لا يتناسب وسكتوهم عنه، ومثله تصريح الكليني والذي لم يكن لينقل التوقيع من غير عنابة لهذا التعهد، أي حال عدم مخالفته للواقع ونقضه للغرض.

٤- ثم إنّه لو كان هناك ما يخدش لبان ولو من خلال بعض الأسماء التي وردت في التوقيع والتي ذكرها الإمام في جوابه، حيث قال ﷺ: «وأماماً سبيلاً عمياً جعفر وولده... وأماماً محمد بن علي بن مهزيار الأهوازي... وأماماً محمد بن عثمان... وأماماً محمداً بن شاذان... وأماماً أبو الخطاب...».

٥- في آخر التوقيع ورد: «والسلام عليك يا إسحاق بن يعقوب، وقبله الدعاء له بالثبات والرشاد». وقد تشهد هذه العبارة بوثيقة إسحاق بن يعقوب.

لكن قد يشكل بأنّ ناقل هذه العبارة - أي السلام والدعاء - هو إسحاق ذاته، مما يصعب تصديقه في مدح نفسه على القول بمؤدى هذه العبارة للقول بالوثيقة؛ فوثيقة راوي الحديث توقف على قبولها، وقبولها يتوقف على وثاقته، فيكون دورة<sup>(٦)</sup>.

وفيه:

١- إنّا عرفنا نقل المشايخ ومنهم الكليني له بحيث لا يقدح ذلك فيه ويجعلنا في طمأنينة من هذه الجهة، فقبول الأصحاب واعتمادهم عليه يجبر ما يتصور من مدح نفسه وينحل الدور به.

قد يقال: إنّ هذا أقرب للثبوت والإمكان.

ولكنا نقول: إنَّه وإنْ كان كذلك إلا أنَّ الثبوت المذكور قد يُشكّل احتمالاً قوياً بما يعزّز الإثبات الذي نريد أن نصل إليه، خصوصاً مع ضمّه إلى الوجوه الأخرى بما يعزّز احتمال قبول الرواية والاستناد إليها؛ لينحل الدور بما ذكر من وقوف الأصحاب خلف النقل وبقية الوجوه.

٢- إنَّها ليست رواية شفاهية، بل توقيع، فمن الممكن جداً قبول الأصحاب له بمعزل عن نقل إسحاق نفسه عبر المقارنة بين خط الإمام والتأكد منه، وعليه ينحل الدور ونقبل ما ورد في التوقيع من السلام على إسحاق والداعاء له بالثبات والرشاد من دون القول بأنَّ وثيقة الراوي لها دخل في قبول التوقيع.

بقي أن نعقد الكلام حول معروفة خط الإمام لدى الأصحاب؛ لتأكيد فكرة أنَّ التوقيعات من الممكن الاعتماد فيها على مقدمة خارجية في الاستدلال بها، وهي أنَّ خط الإمام مشهور معروف في الأصحاب، وتميزه لا يخفى عليهم.

### معرفة خط الإمام (البيلا):

في بعض التوقيعات كان الشيعة يأتون السفير وينسخون التوقيع، بل يخرج السفير التوقيع إلى الناس فيرونها بأعينهم.

في الغيبة للطوسي قال: «أخبرنا جماعة، عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، قال: حدثني أبو محمد الحسن بن أحمد المكتب قال: كنت بمدينة السلام في السنة التي توفي فيها الشيخ أبو الحسن علي بن محمد السمرى قتيل، فحضرته قبل وفاته بأيام فأخرج إلى الناس توقيعاً نسخته: بسم الله الرحمن الرحيم... قال: فنسخنا هذا التوقيع وخرجنا من عنده»<sup>(٧)</sup>.

ويظهر من بعض التوقيعات إمضاء صاحب الرزمان عليه السلام وختمه في نهاية الكتاب، كما في التوقيع المنقول عن عبدالله بن جعفر الحميري <sup>(٨)</sup>، بما يحتمل معه عدم غفلتهم عن ذلك في توقيع إسحاق.

خصوصاً وإنهم كانوا يعبرون عن توقيعاته عليه السلام كنائية بالقول: خطٌّ من أعرفه، كما عن محمد بن همام يقول: «سمعت محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه يقول: خرج توقيع بخطٍّ أعرفه» <sup>(٩)</sup>.

وما رواه محمد بن الحسن الصفار في الصحيح قال: «كتبت إلى أبي محمد العسكري عليه السلام رجل أوصى إلى رجلين أيجوز لأحدهما أن ينفرد بنصف التركة والآخر بالنصف؟ فوقع عليه السلام: لا ينبغي لهما أن يخالفا الميت، وأن يعملا على حسب ما أمرهما إن شاء الله» <sup>(١٠)</sup>.

قال الصدوق عليه السلام: «وهذا التوقيع عندي بخطه عليه السلام» <sup>(١١)</sup>.

ومع تأثر الشيخ الصدوق عن ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني (المتوفى سنة ٣٢٩هجري)، إذ توفي الصدوق سنة ٣٨١هـ، ومع هذا التأثر فالصادق يحتفظ بتوقيعات الإمام العسكري عليه السلام، فكيف بمثل الكليني - الذي نقل توقيع إسحاق - مع قربه وكون التوقيع في عصره وفي خصوص صاحب الأمر عليه السلام، والمقصود مجرد الاطلاع والتأكد لا الحفظ؟!

بل إنَّ محمد بن الحسن الصفار كتب إلى أبي محمد عليه السلام، وفي بعض المصادر قال: كتبت إلى الأخير: «في رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة أيام وله وليان...».

قال الصدوق عليه السلام في ذيله: «وهذا التوقيع عندي مع توقيعاته إلى محمد بن الحسن الصفار بخطه عليه السلام» <sup>(١٢)</sup>.

وكتب محمد بن الحسن الصفار إلى أبي محمد الحسن بن علي عليهما السلام: «كم حد الماء الذي يغسل به الميت...».

قال الصدوق عليه السلام في ذيله: «وهذا التوقيع في جملة توقيعاته عندي بخطه عليه السلام في صحيفة»<sup>(١٣)</sup>.

وكتب محمد بن الحسن الصفار إلى أبي محمد الحسن بن علي عليهما السلام «في رجل أراد أن يشهد على امرأة ليس لها بمحرم...».

قال الصدوق عليه السلام في ذيله: «وهذا التوقيع عندي بخطه عليه السلام»<sup>(١٤)</sup>.

وعليه، يُحتمل جداً أن خط الإمام عليه السلام كان واضحاً لدى خواص الإمامية واطلاع الكليني عليه السلام قريب جداً، ولذا قال في التوقيع: «فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام»؛ ففيظهر أن نقله له بمقتضى معرفته بخطه عليه السلام ولا يقدح فيه مجاهولية إسحاق بن يعقوب.

### كيفية معرفة خط الإمام:

ويؤكّد ما سبق ويُقرّبه ما في الكافي في صحّيحة أحمد بن إسحاق قال: «دخلت على أبي محمد عليه السلام فسألته أن يكتب لأنظر إلى خطه فأعرفه إذا ورد...».

ثم قال عليه السلام: «يا أحمد إن الخط سيختلف عليك من بين القلم الغليظ إلى القلم الدقيق فلا تشك»<sup>(١٥)</sup>.

وأحمد هذا «من الثقات المعتمدين، وكان من الأشعريين، وقال النجاشي: كان وافد القميين من أصحاب الجواد والهادي، وكان خاصة أبي محمد عليه السلام، وقال الشيخ رأى صاحب الزمان عليه السلام وهو شيخ القميين ووافدهم»<sup>(١٦)</sup>.

وقوله عليه السلام: «من بين القلم الغليظ الى الدقيق» قد يُراد به عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: مع كون الخط غليظاً أو دقيقاً، فالمعيار ليس دقته أو خشونته، بل المعيار هو في أسلوب الكتابة نفسه، والخط الرفيع أو الدقيق يُعبر عن هذا الأسلوب.

ويرد عليه:

- إنَّ هذا الاحتمال - من جهة - لا يُبرر نسبة التوقيع الى الإمام مع اختلاف خطه عليه السلام.

- ومن جهة أخرى فإنَّ أسلوب الكتابة وإن سلَّمنا بكونه قرينة فلا نُسلِّم بنسبة التوقيع الى الإمام مع اختلاف الخط، ولا يتوقع مثل هذه النسبة للإمام لمجرد الأسلوب في الكتابة من غير التدقيق في الخط فضلاً عن المضمون. وهذا أمر مسلم به عند العرف والعقائد، والتحقيقات الجنائية اليوم ترشد لمثل ذلك، فلا تنسب كتاباً أو رسالة لأحد لمجرد الشابة في الأسلوب.

الاحتمال الثاني: وهو على نسخة (ما بين القلم الغليظ الى القلم الدقيق)، إذ قيل: «ما موصولة منصوبة المحل بالاغراء بتقدير: (ادرك واحفظ)، وعبارة عن القدر المشترك بين أنواع القلم الغليظ وأنواع القلم الدقيق، فإنَّ إدراكه وحفظه رافع للشك في الخط»<sup>(١٧)</sup>.

- وهذا الاحتمال وإن كان على نسخة فهو كسابقه لا يُبرر نسبة التوقيع مع اختلاف الخط. مع أنَّ فكرة القدر المشترك بين الغليظ والدقيق تحل المشكلة إجمالاً، وسيأتي في الاحتمال الثالث.

الاحتمال الثالث: أن يُراد أنَّ الخط ليس ضابطة القبول والرد، ولو كان الخط ضابطة لذلك لما أشار باختلافه؛ فاختلاف الخط دليل على عدم ضابطته بنحو العموم، مع أنَّ نهيه عليه السلام عن الشك كان مع اختلاف الخط، كما هو واضح.

وعليه فيرجع في مثل ذلك إلى ما ينسجم بتصور مضمونه عنهم عليهم السلام كما عبرت عنه بعض الروايات من أنّ ما خالف كتاب الله زحرف ولم نقله، وكذلك ما ينسجم وطريقتهم في إرسال الكتب واستقبالها عبر الوكلاء المأمونين والسفراء الأبرار رحمة الله عليهم، ونحو ذلك، والله العالم.

وهذا الكلام وإن كان صحيحاً في الجملة، ولكنّه مردود من جهتين:

**الجهة الأولى:** أن الإمام أرجع الراوي إلى قرينة داخلية لا خارجية، أي: في الخط نفسه لا إلى ما هو خارجه، وتفریعه عليه السلام لعدم الشك إنما هي للقرينة الداخلية في نفس الرواية، كما هو ظاهر.

**الجهة الثانية:** أن الاختلاف المذكور في الخط ليس اختلافاً بين خط معين وغيره، بل البينونة في الخط نفسه، ولكن بين دقیقه وغليظه، وهذا المعنى صريح في الرواية؛ فالمعنى في تمييز خط الإمام هو معرفة خطه سواء كان دقیقاً أو غليظاً، ولذا أجاب الإمام طلب الراوي بأن ينظر حتى يعرف، وأرشده إلى اختلاف الخط بين حدّين يمكن تمييزهما وكذلك تمييز أصل الخط؛ ولذا فرع عليه عدم الشك.

إن نكتة عدم الشك متفرّعة على معرفة أصل الخط، وإن اختلف بين حدّين دقیق وغليظ، وإلا لو قلنا بعدم معرفة الخط أصلاً فلا معنى للجزم والتيقن وعدم الشك بنسبة التوقيع للإمام عليه السلام.

هذا فضلاً عن معرفة أسلوبه، وفضلاً عن القرينة الخارجية والتي لم تكن الرواية بصدق بيانها من أنّ ما خالف كتاب الله زحرف ولم نقله، وكذلك ما ينسجم وطريقتهم في إرسال الكتب واستقبالها عبر الوكلاء والسفراء.

## المصادر والآخذ

- ١- ابن حجر، الحافظ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ط ٢ / ٢١٣٩٠ هـ = ١٩٧١ م.
- ٢- التستري، محمد تقى، قاموس الرجال، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ١٤١٩ هـ.
- ٣- الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت للإحياء التراث - قم، ط ٢ / ١٤١٤ هـ = ١٣٧٢ هـ .ش
- ٤- الصدوق، محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، - قم / ١٤٠٥ هـ = ١٣٦٣ هـ .ش
- ٥- الصدوق، محمد بن علي، مَنْ لَا يحضره الفقيه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ط ٢ / بدون تاريخ
- ٦- الطوسي، محمد الحسن، الغيبة، مؤسسة المعارف الإسلامية - طهران، ط ١ / ١٤١١ هـ.
- ٧- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ .ش.
- ٨- المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ .
- ٩- النمازي الشاهرودي، علي، مستدركات علم رجال الحديث، مطبعة شفق - طهران، ط ١ / ١٤١٢ هـ .

## المفهوم

- (١) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٢٧: ١٤٠، باب ١١ (وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث من الشيعة)، من أبواب صفات القاضي، ح .٩.
- (٢) الطوسي، محمد الحسن، الغيبة: ٢٩٠.
- (٣) النمازي الشاهرودي، علي، مستدركات علم رجال الحديث، ١: ٥٩١.
- (٤) التستري، محمد تقى، قاموس الرجال، ١: ٧٨٦.
- (٥) ابن حجر، لسان الميزان، ١: ٣٨١.
- (٦) أنظر: السيد الشهيد الصدر الثاني عليه السلام، ما وراء الفقه، ٩: ٥٩. المنتظرى عليه السلام، دراسات في ولادة الفقيه، ١: ٤٧٩. وغيرهما.
- (٧) الطوسي، الغيبة: ٣٩٥.
- (٨) كمال الدين، محمد بن علي، الصدوق، ب٤٥، ح ٤١.
- (٩) الصدوق، محمد بن علي، كمال الدين، ب٤٥، ح ٣.
- (١٠) الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، ٤: ٢٠٣، ذيل الحديث ٥٤٧١.
- (١١) المصدر السابق.
- (١٢) المصدر السابق، ٢: ١٥٤، ذيل الحديث: ٢٠١٠.
- (١٣) المصدر السابق، ١: ١٤٢، ذيل الحديث: ٣٩٣.
- (١٤) المصدر السابق، ٣: ٦٧، ذيل الحديث: ٣٣٤٧.
- (١٥) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ١: ٥١٣، باب مولد أبي محمد عليه السلام، ح ٢٧.
- (١٦) المجلسى، محمد باقر، مرآة العقول، ٦: ١٦٩.
- (١٧) المصدر السابق، ٦: ١٦٩.

بِحُوْزَنِ أَصْبَلَيْتَر





## **انفعال الماء المضاف بملاقاة النجس دون المنتجّس وعدم انفعال المضاف الكثير كثرة مفرطة**

□ آية الله الشيخ محمد العقوبي

### **خلاصة البحث:**

إنّه بحسب ما هو المعروف فقهياً أن الماء المضاف كالقليل ينفعل بالملاقاة، وتصدّى هذا المقال لمعالجة هذه المسالة، وانعقد البحث ضمن نقطتين: أولاًهما: حكم تنجّسه بالنجس، والثانية: حكم تنجّسه بالمنتجّس، كما تمّ التعرّض لبحث حكم المضاف الكثير كثرة مفرطة، وأيضاً حكم تنجّس سائر المائعات..

### **الكلمات المفتاحية:**

انفعال الماء المضاف، المضاف الكثير كثرة مفرطة، انفعال المائعات، النجس، المنتجّس.

### **تنجّس الماء المضاف:**

السؤال المثار في المقام: هل الماء المضاف كالمطلق يتنجّس بملاقاة النجس دون المنتجّس؟

نعقد البحث في نقطتين: ملاقاة المضاف للنجس وللمنتجّس

انفعال الماء المضاف بـ**بلاقة النجس** دون المتنجس وعدم انفعال المضاف الكثير كثرة مفرطة

## النقطة الأولى: **تنجس المضاف بـ**بلاقة النجس****

لا إشكال ولا خلاف في أن الماء المضاف وما يلحق به من المائعات كالزيت والنفط ينجس بلاقة عين النجاسة سواء كان قليلاً أو كثيراً، قال العلامة الحلي في المنهى: «لا خلاف بيننا أن المضاف ينجس بالملaque وإن كثراً، سواء كانت النجاسة قليلة أو كثيرة، وسواء غيرت أحد أوصافه أو لم تغيره، وهو إحدى الروايات عن أحمد، وفي الثانية: اعتبار القلتين، والثالثة: أن ما أصله الماء كالخل التمري فـ**كالماء** - من حيث اعتبار القلتين في الاعتصام - وما لا فلا<sup>(١)</sup>، وهذه الروايات في جميع المائعات وإن كانت من غير الماء كالدهن وشبيهه، لنا: ما رواه الجمھور عن النبي ﷺ أنّه سُئل عن فارة وقعت في سمن؟ فقال عليه السلام: (إن كان مائعاً فلا تقربوه)<sup>(٢)</sup>، ولم يفرق بين القليل والكثير<sup>(٣)</sup>، وقال صاحب الحدائق قدس: «نقل الإجماع على ذلك جملة من معتمدي الأصحاب» وقال قدس: «وجملة من متأخري المتأخرین إنما عولوا في هذه المسألة عليه، لما نقلنا عنهم من الطعن في الأدلة»<sup>(٤)</sup>.

أقول: أمّا القليل فواضح؛ لأن الماء المطلق ينفعل إن كان قليلاً، والمضاف لا يكتسب بالإضافة اعتصاماً أزيد من المطلق.

وأمّا الكثير فالظاهر النصوص الآتية بل صريحها كرواية زكريا بن آدم، وإطلاق معاعد الإجماعات، ولو جود ارتکاز لدى المتشرّعة بـ**بنجاسة الماء الملاقي** لعين النجاسة مطلقاً إلا ما خرج بدليل؛ لذا كانوا يسألون عن المعتصم المستثنى من القاعدة، فأجابهم الأئمة عليهم السلام بأنّه ما بلغ كرراً، وهذه الكثرة العاصمة وردت في الماء المطلق دون غيره.

وبتعبير آخر<sup>(٥)</sup>: إن الروايات أفادت أن الكريمة مانعة من الانفعال بالنجاسة عند الملاقة، وهذا يقتضي أن المقتضي للانفعال بالنجاسة موجود لولا المانع، وإلا لم يصح التعليل، وهذا

المانع يحتاج إلى دليل كما في الماء المطلق، وإنما فالاصل عدمه، ولا دليل على مانعية الكثرة في المضاف.

وقد تحول هذا الارتكاز إلى قاعدة عندهم سماها بعضهم قاعدة الانفعال<sup>(٧)</sup>، قال صاحب الجوادر قدس: «كما أنه يستفاد قاعدة أخرى من ملاحظة أخبار النجاسات أنها تنجز كل ما تلقيه، نعم غاية ما خرج المعصوم والعالى غير الملaci فيبقى الباقي»<sup>(٨)</sup>، وقال قدس في موضع آخر: «ويُمکن الاستدلال عليه أيضاً بالقاعدة المستفادة من استقراء أخبار النجاسات؛ فإنّها قاضية بنجاست كلّ ملاقة فيه مع الرطوبة»<sup>(٩)</sup>.

### القول بكون الكريّة مانعة من الانفعال:

اختار بعض الأعلام ما قرّبناه من كون الكريّة مانعة من الانفعال، وليس أن عدم الكريّة شرط للانفعال، وتظهر الثمرة في مشكوك الكريّة كما سُبّين إن شاء الله تعالى، قال المحقق الهمданی في مصباح الفقیه: «إن شرطية العدم مرجعها إلى مانعية الوجود لا غير. ووجهه: أن العدم لا يُعقل أن يكون له مدخلية في التأثير، شرطاً كان أم جزءاً؛ لأن ثبوت الشرطية والجزئية فرع ثبوت المثبت له، والعدم عدم ذاتاً، فلا يكون مؤثراً.

وما شاع في الألسن من أن عدم المانع شرط، وأن عدم العلة علة لعدم المعلول وغيرها من العبارات التي يلوح منها الالتزام بالآثار للأعدام المضافة فهو مبني على نحو من المسامحة والتقرّيب، وكيف لا وما ذكرناه قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص.

وما يُقال من أن لها شائبة من الوجود إنما يَعنون به إمكان إثبات بعض الآثار الانتزاعية لها بنحو من المسامحة والاعتبار، لا أن لها حقيقة أثر الوجود<sup>(١٠)</sup>.

ثم قال قدس: «إن ثبوت حكم مشروطاً بعدم شيء مثلاً كثبوت الانفعال للماء المطلق بشرط عدم بلوغه حد الكريّ ينحل في ظرف التحليل إلى إثبات حكمين لموضوعين:

انفعال الماء المضاف بـالنفخة النجس دون المنتجس وعدم انفعال المضاف الكثير كثرة مفرطة

أحدهما: ثبوت الانفعال لطبيعة الماء من حيث هي من دون تقييدها بشيء له مدخلية في الحكم، والثاني: ثبوت نقيض هذا الحكم لهذا الموضوع على تقدير وجود المانع، فوجود المانع مؤثر في ثبوت النقيض، لا عدمه في حصول الأصل<sup>(١٠)</sup>.

#### المناقشة:

إنّ كلامه قد يُؤكّد قابل للنقاش كبرى وصغرى، أمّا الكبرى فلا إنّ مانع شيء من تحقق شيء آخر كمانعية الرطوبة من حصول الإحرق يلزم منه كون عدمها شرطاً - بالمعنى الأعم - لوجوده؛ لذا صحّ كون عدم المانع من أجزاء العلة التامة، فلا بعد فيه ولا مسامحة، بل إنّ النظر إلى شرطية عدم المانع أقرب من النظر إلى مانع الموجود؛ لأنّنا بقصد البحث عن العلة لا عدمها، فتعميل الإحرق يلاحظ فيه عدم المانع لا مانع الموجود، فالتعليل بالعدم المضاف للشيء كعدم الرطوبة وعدم الكريّة وارد جداً، مضافاً إلى عدم ورود الإشكال أصلاً؛ لأنّ سبب الانفعال أمر وجودي وهو الماء القليل، وقد ورد ذكره صريحاً في صحيحة محمد بن ميسّر وغيرها مما سيأتي في المطلب الثاني.

وأمّا صغرى فلإمكان دعوى أنّ المستفاد من الروايات كلا الأمرين: أوّلهما: كون الكريّة مانعاً من الانفعال كما في روايات الكربّة؛ فإنّ لسانها يؤول إلى (الماء البالغ كرّاً لا ينجسه شيء)، لذا نفى بعض الأعلام وجود مفهوم لها؛ لأنّها ليست شرطية حقيقة، وثانيهما: كون القلة سبباً للانفعال كما في روايات غمس اليد القدرة في الإناء أو سقوط النجس فيه أو مساورة الكلب والخنزير لما في الإناء وغير ذلك.

وتظهر ثمرة الفرق في الماء مشكوك الكريّة بالأصل بأن لم تكن له حالة سابقة إذا لاقى نجاسة فعلى مختار المحقق الهمданى يحكم بنجاسته لأنّه غير محرز المانعية من النجاسة، وعلى ما احتملناه لا يحكم بنجاسته لأنّ سبب الانفعال وهو عدم الكريّة غير محرز فلا

يحكم بنجاسته، ولا يحكم بتطهيره النجس إذا ألقى فيه لعدم إحراز كريته، والمهم عندنا مقام الإثبات أي مفاد الأدلة وإن كانت مبنية على نحو من الاعتبار كما أفاد قتّؤُ.

### الروايات الدالة على انفعال الموائع:

وعلى أي حال فقد وردت روايات كثيرة في أبواب متفرقة يُستدلّ بها على انفعال الموائع بملاقاة النجاسة، منها:

١- صحيحه زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «إذا وقعت الفارة في السمن فماتت، فإن كان جامداً فألقها وما يليها، وكل ما بقي، وإن كان ذائباً فلا تأكله، واستصبح به، والزيت مثل ذلك»<sup>(١١)</sup>؛ بتقريب عدم الخصوصية في السمن، وإنما لأنّه ماء مضاد، وقوله (عليه السلام): «والزيت مثل ذلك» إشارة إلى أن الميعان هو علّة السراية ونجاسة الكل، فـيُستفاد منها حكم كلّ ماء، فلا يرد اعتراض «بعض من لم يتغطّن لإناطة الانفعال بالميعان في هذه الأخبار بأنّ موردها ليس من المضاف» على حدّ تعبير الشيخ الأنصاري<sup>(١٢)</sup>.

أقول:

لعلّ الشيخ الأنصاري يقصد صاحب الحدائق قدّس لقوله: «وهذا الاستدلال بمكان من الضعف؛ فإنّ المضاف في اصطلاحهم لا يشمل مثل الدهن والزيت، وقياسه عليهم باعتبار الاشتراك في الميعان باطل عندنا: أمّا أولاً لعدم بناء الأحكام على القياس، وأمّا ثانياً لعدم ثبوت كون مطلق الميعان علّة حتى يلزم من الاشتراك فيها ذلك»<sup>(١٣)</sup>.

المناقشة:

يُجَاب أولاً بأنّ هذا ليس قياساً، وإنّما هو تعميم للعلّة المنصوصة التي يشترك فيها الماء المضاف مع الموائع الأخرى وهي الميعان، وأمّا الثاني: فمعه حق؛ فإنّ بعض المائعات

انفعال الماء المضاف بـ ملاقة النجس دون المتنجس وعدم انفعال المضاف الكثير كثرة مفرطة

كالرئق والذهب المضاف لا يرى العُرف ميعانه سبباً للسرayaة، قال صاحب العروة قيئن: «لا يكفي مجرد الميعان في التنجس، بل يعتبر أن يكون مما يقبل التأثر، وبعبارة أخرى: يعتبر وجود الرطوبة المسرية في أحد المتلاقيين، فالرئق إذا وضع في ظرف نجس وإن كان مائعاً، وكذا إذا أذيب الذهب أو غيره من الفلزات في بوقنة نجسة أو صبّ بعد الذوب في ظرف نجس لا ينجس إلا مع رطوبة الظرف - فـينجس خصوصاً موضع الملاقة - أو وصول رطوبة نجسة إليه من الخارج»<sup>(١٤)</sup>، ووافقه جميع المحسّين عدا السيد البروجردي قيئن فإنه تأمل.

٢- رواية جابر عن أبي جعفر عليهما السلام وفيها موعظة، قال: «أتاه رجل فقال: وقعت فأرة في خা�بيه فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر عليهما السلام: لا تأكله، فقال له الرجل؟ الفأرة أهون على من أن ترك طعامي من أجلها، قال: فقال له أبو جعفر عليهما السلام: إنك لم تستخف بالفأرة، وإنما استخففت بيديك، إن الله حرم الميتة من كل شيء»<sup>(١٥)</sup>، وهي دالة على أن ذلك من أحکام النجاست.

٣- موقعة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليهما السلام، قال: «سألته عن الدن يكون فيه الخمر، هل يصلح أن يكون فيه خل أو ماء كامخ»<sup>(١٦)</sup> أو زيتون؟ قال: إذا غسل فلا بأس»<sup>(١٧)</sup>.

٤- رواية السكوني عن أبي عبد الله عليهما السلام «أن أمير المؤمنين عليهما السلام سُئل عن قدر طبخت فإذا في القدر فارة؟ فقال: يُهراق مرقها ويُغسل اللحم ويُؤكل»<sup>(١٨)</sup>.

٥- رواية زكريا بن آدم، قال: «سألت أبا الحسن عليهما السلام عن قطرة خمر أو نيد مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير، قال: يُهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلب، واللحم أغسله وكمله»<sup>(١٩)</sup>:

## انفعال المضاف الكثير كثرة مفرطة وعدهمه:

هل ينبع المضاف كله بالملقة ولو كانت كثرته مفرطة؟

أطلق الأصحاب عباراتهم بنجاسة المضاف إذا لاقى النجاسة قليلاً كان أو كثيراً، ويمكن ادعاء أنه ليس لهذه الكثرة إطلاق يشمل الكثرة المفرطة كما لو كان المضاف مئة كر أو ألف كما في الأحواض الكبيرة للخل أو النفط ونحو ذلك؛ لأن المراد من الكثرة في كلماتهم أنه وإن بلغ الكر وهو القدر المتيقن من إجماعهم، ولا يشمل الكثرة المفرطة، أي: إن إطلاقهم إضافي بلحاظ ما تقدم من التفصيل في الماء المطلق بين القليل والكثير، هذا على فرض حجية الإجماع، وهي مشكوكه؛ لعدم إحراز ملائكتها، وهو كاشفيته عن رأي المعصوم، ولا احتمال مدركيته بناءً على الروايات الواردة في المسألة.

كما أن الروايات غير ناظرة إلى ما هو أزيد من ذلك، وهي وإن ذكرت القدر والحب والخالية من باب المثال إلا أنها أمثلة للمتعارف لا مطلقاً؛ فإن غايتها القدور الكبيرة التي تسع لطبع جزور كما في صحيحه سعيد الأعرج الآتية.

وما ذكرنا في قاعدة الانفعال من اقتضاء ملقاء الماء النجاسة السراية إلا مع الدليل على الخلاف مشكوك الجريان في مثل هذه الكثرة، فقاعدة الطهارة والاستصحاب في غير متيقن الانفعال تجريان بلا دليل حاكم عليها.

وما استدل به من المعروسيّة في أذهان المتشرّعة - كما عن المحقق الهمداني في كلامه الآتي - لا يعوّل عليه، وكمثال على ذلك نذكر أن نجاسة ماء البئر إذا وقعت فيه الميتة ووجوب الترح كانا مغروسين في أذهانهم إلى زمن العلامة الحلبي قدسُه؛ حيث حصل العدول عنها، واشتهر القول بعدم نجاسة ماء البئر؛ لأنّ له مادة.

انفعال الماء المضاف بملاقيه النجس دون المتنجس وعدم انفعال المضاف الكثير كثرة مفرطة

وفي ضوء هذا يمكن ادعاء قصور مقتضى الدلالة على نجاسة المضاف إذا كانت كثرته مفرطة.

وقد تقدم تشكيك صاحب الحدائق<sup>٢٠</sup> في أدلة نجاسة المضاف الكثير بالملاقيه لولا الإجماع، ووافقه المحقق الهمданى<sup>٢١</sup> بقوله: «لا يخفى أن استفادة انفعال الكثير من هذه الأخبار في غاية الإشكال؛ لأن المبادر إلى الذهن من مواردها ليس إلا القليل، فالعمدة في المقام إنما هو الإجماع»، ثم قال بعد كلام مفصل: «فاقتصر لك أنه لا دليل يعتمد به في إثبات الحكم للكثير إلا الإجماع والقاعدة المغروسة في أذهان المتشرعة»<sup>٢٢</sup>.

لذا تأمل السيد الحكيم<sup>٢٣</sup> في عبارة العروة «وإن لاقى - أي: المضاف - نجساً تنجس، وإن كان كثيراً بل وإن كان مقدار ألف كر فإنه ينجس بمجرد ملاقيه النجاسة ولو بمقدار رأس أبرة في أحد أطرافه فينجس كله»، فقال<sup>٢٤</sup>: «لا يخلو من تأمل؛ لعدم السراية عرفاً في مثله، نظير عدم السراية إلى العالي الجاري إلى السافل. والنصوص الواردة في السمن والمرق ونحوهما غير شاملة لمثله. وثبتت الإجماع على السراية في الكثرة المفرطة غير ظاهر. ومن هنا يسهل الأمر في عيون النفط المستخرج في عصerna، المعلوم غالباً مباشرة الكافر له بالربطية المسرية»<sup>٢٥</sup>.

ويُمكن أن يكون هذا التأمل قريباً بناءً على ما اختاره السيد الشهيد الصدر الأول<sup>٢٦</sup> في معنى سريان النجاسة، وقد تقدم في المطلب الأول، وفيه قوله: «ويشهد لذلك خفة القذارة... لا بالقذارة العينية مباشرة»<sup>٢٧</sup>.

ودافع عنه السيد السبزواري<sup>٢٨</sup> بقوة وقال: «من الممكن أن تكون سراية النجاسة كسرایة بعض الألوان والروائح في المضاف، فلو ألقى شيء أحمر - مثلاً - أو ما فيه ريح في

بعض أطراف الكثير من المضاف لا يتغير لون تمام المضاف ولا ريحه كذلك، بل إنما يتغير خصوص الطرف الذي ألقى فيه»<sup>(٢٤)</sup>.

وقال تبَثَّثَ: «ودعوى: أنه يلزم اختلاف حكم الماء الواحد طهارة ونجاسة، غير صحيحة؛ لأنَّه إنْ كانت الوحدة بمثل القدر والحب ونحوهما فلا يصح الاختلاف، وأمَّا إنْ كانت بمثل الحوض الذي تسع ألف كرَّ - مثلاً - أو أكثر فلا نُسِّلَمُ أنَّ مثل هذه الوحدة لا يصح فيها الاختلاف»<sup>(٢٥)</sup>.

ويُفَسَّرُ ذلك بما يظهر منه قَدْرُ التفصيل بين المائعات والماء المضاف، قال قَدْرُه: «إن سراية النجاسة في مثل الدبس والدهن الماء ونحوهما عن موضع الملاقة إلى غيره مشكل؛ لقوة احتمال أن تكون الدسومة واللزوجية ونحوهما حافظة للنجاسة في موضع الملاقة فقط، ومانعة عن سرايتها إلى غيره، فالسطح الملائق بالنجس أو المنتجس ينفع بالالملاقة ويحفظ أثر النجاسة في نفسه فقط، فلا يصل إلى ما عداه. ويکفي الشك في ذلك؛ لجريان قاعدة الطهارة في البقية.

وبالجملة: كلَّ ما كان ماءً أو كان فيه الماء لا ريب في تحقق منشأ السراية، وفي غيره نشك في أصل السراية»<sup>(٢٦)</sup>.

### التفصيل بين الماء المضاف وسائر المائعات:

وشكَّ السيد السبزواري قَدْرُه في شمول الإجماعات لسائر المائعات غير الماء المضاف، فقال:

«المتيقن منها هو الماء المضاف، وما كانت فيه رطوبة مائية، وأمَّا كلَّ ماء مطلقاً فشمولها له مشكل، بل ممنوع»<sup>(٢٧)</sup>.

انفعال الماء المضاف بـ ملاقة النجس دون المنتجس وعدم انفعال المضاف الكثير كثرة مفرطة

أقول:

هذا التفصيل له ما يُبرره في النظر العُرفي؛ لما ذكره قدس، وهو عكس التفصيل المنسوب إلى أحمد في ما نقلناه من عبارة المتنهي، ولعل ما يُبرر هذا أن الماء المضاف بالعارض - أي: الذي كان مطلقاً ثم خلط بما جعله مضافاً كماء الورد وماء اللحم - يصدق عليه ماء في الجملة، فيكون مشمولاً بما دل على عاصمية الكَرْ منه، وإذا شُكَ في مطهريته فُتُستصحب، دون المائعات بالأصل كالسمن والدهن.

وأجاب على النقض عليه بصحة زرارة كونها واردة في السمن بأنها لخصوصية استقدار الفأرة وخبايتها حتى سُمِّيت في الأخبار بالفويسقة<sup>(٢٨)</sup> وورد النهي عن أكل ما تشَمَّه<sup>(٢٩)</sup>.

أقول:

لا يظهر من النصوص المتقدمة فرق بين الفأرة وغيرها، وإنما ورد السؤال عنها؛ لأنَّها الأكثر ابتلاءً في الدور، بل في رواية جابر تعميم للعَلة.

### كلام الحلي تجاه احتمال عدم انفعال المضاف الكثير:

واحتمل المرحوم الشيخ حسين الحلي عدم نجاسة المضاف الكثير بـ ملاقة، ولكنَّه ردَّ عليه، قال قدس: «لو كان الماء المضاف كثيراً - بمقدار كَرْ مثلاً - وقد لاقاه النجس انفعل وإن كان النجس بمقدار ذرَّة؛ لقيام الإجماع على ذلك، ولم يفت أحد بعدم التأثير. ولكن الذوق والعرف السليمين قد يأبُّان قبول الحكم المذكور، وأن ملاقة النجس - لمقدار كثير من الماء المضاف - لا تقتضي الانفعال، إلا أنك قد عرفت أن الذوق ليس بقابل لرفع اليد به عن الإجماع المتقدَّم. أجل، إلا أن يُدعى ضيق دائرة الإجماع وقصوره عن شمول هذه الموارد المذكورة، بل المنصرف منه الموارد المتعارفة والمعلومة كالمرق والدهن.

## والحاصل:

أنّ نجاسة الماء المضاف - بعد الملاقة - أمر مفروغ عنه إجماعاً وفتوى. ولا تختلف في ذلك كثرة الماء المضاف وقلته؛ إذ المدار على دلالة الدليل لا على مساعدة الذوق؛ فإنّ الماء البالغ قدر كرّ - إلا يسيراً - يتأثر بملائكة النجاسة، ولو بلغ قدر كرّ لا يتأثر بها، ولو كان المدار في النجاسة والطهارة على الذوق أشكال الحكم المذكور»<sup>(٣٠)</sup>.

## مناقشة الشيخ حسين الحلّي:

يلاحظ على كلامه قدّس عدّة أمور:

١- إنّ خلافنا ليس في النجاسة والطهارة، فهذه أحكام شرعية ليس للعرف دخل فيها، وإنما كلامنا في السراية، وقد انتهينا إلى أنّ الحاكم في السراية وعددها العُرف، فلا نرجع إلى المناقشة فيه.

٢- ما ذكره قدّس يُعزّز الإشكال؛ لأنّه افترض أنّ معقد الإجماع ما بلغ كرّاً، ومحلّ البحث ما لو بلغ ألف كرّ فهو خارج عن الإجماع.

٣- الاستبعاد المذكور في نهاية كلامه لا وجه له؛ لأنّ الوجdan والعرف يُميّزان بين قابلية السراية وعددها، كما يُميّزان بين المطلق والمضاف إذا خلط مع المطلق ما يُغيّر أو صافه تدريجياً فإنّه يصل إلى حدّ يقول فيه أصبح مضافاً، وكذا بين المعيان الموجب للسراية وغيره، أو بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة، وإذا وجدت منطقة تردد فتجري فيها القواعد.

وقال قدّس في موضع آخر من تقريراته: «الأدلة الدالة على انفعال الماء المضاف تشمل الكثير والقليل، وليس في مقابلها إلا الاستبعاد، ومن الظاهر أنّ مجرد الاستبعاد لا يقف في

انفعال الماء المضاف بـ ملاقة النجس دون المنتجس وعدم انفعال المضاف الكبير كثرة مفرطة

قبال الدليل، وأماماً الاستظهار بذوق المترشّعة الكاشف عن الحكم الشرعي فممنوع؛ إذ الشخص إنما يستكشف ذلك غالباً من ذوقه الخاص دون استقراء المترشّعة والتعرف على أذواقهم، نظير الدعوى على العُرف والعقلاء مع أنه لم يراجع إلا نفسه»<sup>(٣١)</sup>.

### إشكال السيد الخوئي:

وورد في كلام السيد الخوئي قتّش ما يصلح أن يكون إشكالاً على السيد الحكيم قتّش، قال فيه: «إن قلنا بانفعاله - أي: المضاف الكبير - لا في تمامه بل في حوالي النجاسة الواقعة فيه وأطرافها، فيقع الكلام في تحديد ذلك، وأنه يتتجّس بأي مقدار، مثلًا إذا وقعت قطرة دم في مرق كثير فهل نقول بتتجّس المرق بمقدار شبر أو نصف شبر من حوالي تلك القطرة فيه أو بأزيد من ذلك أو أقل؟.

لا سبيل إلى تعين شيء من ذلك؛ إذ لو قدّرنا الانفعال بمقدار شبر مثلًا، فلنا أن نسأل عن أنه لماذا لم يقدر شبر ومقدار إصبع؟! وهكذا، فيتعين أن يُحكم بنجاسة جميعه، وهذا أيضاً من أحد الأدلة على انفعال المضاف الكبير بـ ملاقة النجس»<sup>(٣٢)</sup>.

### المناقشة:

لقد عُرف جوابه مما تقدّم؛ إذ إن الأمر موكل إلى العُرف، نظير ما يقال في الشبهة غير الممحضورة، فلو حُدد أطرافها بمئة مثلًا، فيقال: لماذا لا تكون تسعين، أو في تحديد مقدار الميعان الموجب للسرابية فإنه موكل إلى الوجдан والعُرف فإنه يرى السريان في إماء المرق والخلّ مثلًا، ولا يراه في الزباق والذهب الذائبين، فالتقدير يرجع إلى نظر العُرف إذا جزم بالانفعال أو عدمه، وفي موضع الشك التردّيد نُجري قاعدة الطهارة واستصحابها، أو قاعدة الانفعال عند من يقول بها.

### مناقشة السيد سعيد الحكيم:

وناقش بعض المعاصرین فی تردد السيد الحکیم قیّس بـأنّ «عدم السراية عُرفاً» غیر ظاهر؛ ولذا لا یتوهم مع کثرة النجاسة الملائقة للماء. وقياسه على الجاري في غير محله مع اختلاف سنخ الحکمین؛ لأنّ الجريان موجب لقصور مقتضي الانفعال عن التأثير في المتدافع منه. أمّا الكثرة فهي من سنخ المانع عن تأثير المقتضي، كما هو المرتكز في كریة الماء، وثبوتها في المقام غیر ظاهر. ولا سيما مع اختلافهما بعد تحديد الكثرة المفرطة وتحديد الجريان عُرفاً. كما لا مجال للتشکیک في الإجماع بعد تنصیصهم على الكثرة وإغفالهم لتحديد لها. على أنّ الالتزام في الكثير بالنحو المذکور بعد الانفعال أصلًا حتی في موضع الملاقة صعب جدًا، وكذا الالتزام بانفعال موضع الملاقة من دون استیعاب تمام الماء؛ لعدم تحديد الموضع المذکور ارتكازاً. والظاهر أنّ التأمل في ذلك موجب لوضوح السریان في الجميع عملاً بالعموم المتقدم المستفاد من مجموع الأمور المتقدمة. وليس ما ذكره قیّس إلا من سنخ الاستبعاد بلحاظ کثرة المتأثر وقلة المؤثر بحسب النظر الحسّي، أو بلحاظ ترتیب المشاکل أو نحو ذلك مما یبنتی على التغافل عن الانفعال بالنجاسة شرعاً»<sup>(٣٣)</sup>.

### الجواب:

في کلامه عدة موارد للنظر:

- ـ نفي الظهور العُرفي في عدم السراية دعوى في مقابل دعوى المستدل، حيث أنهم لم يضعوا ضابطة لکیفیة السراية حتى یحکمموا إليها عند الاختلاف فلکل فقیه أن يقول ما یقضی به وجданه وفهمه العُرفي، والعرف یتأثر بعدة أمور كالتقالید الموروثة أو الأفکار الشائعة ونحو ذلك كعدم وضوح الحد الفاصل بين المیعان الموجب للسریان وغيره.

انفعال الماء المضاف بـ ملاقة النجس دون المتنجس وعدم انفعال المضاف الكثير كثرة مفرطة

٢- ما ذكره قدُّس من المثال للجاري من العالى هو لمجرد رفع الاستبعاد عن عدم حصول السراية مع وجود الملاقة فهو كالنقض على رافض أصل الفكرة، وليس للتنظير حتى نحقق الفرق بينهما.

٣- يمكن القول إنَّ اعتصام الماء الجاري من الأعلى إلى الأسفل لوجود المانع أيضًا وهو الجريان كالتدافع في مثل الفوارقة فالتفريق المذكور غير تام وعلى هذا فالجريان السطحي الأفقي يكون عاصماً أيضًا.

٤- التمسك بإطلاق كلمات الأصحاب في نجاسة المضاف وإن كان كثيراً لإثبات الإجماع في المقام غير تام لأنهم ليسوا في مقام البيان من جهة الكثرة المفرطة، وإنما نظروا إلى أنَّ الكثرة بمعنى الكريبة ليست عاصمة في المضاف وأنَّ إطلاقهم إضافي.

٥- يدعى المستدلُّ أنَّ الكثرة المفرطة مانعة عن عدم السراية إلى الكل، وليس عدم نجاسة الكل على نحو السالبة الكلية، وإنَّ الجزء الملاقي يتتجس، ولا بُعدَ فيه؛ فإنَّ الحالة تشبه فيما لو تغيير جزء من ماء كثير بـ ملاقة النجاسة - كما في حافة النهر - فإنه ينجس دون البقية، فلا صعوبة في قبولها، والعرف يميِّز بين الجزئين.

٦- ما ذكره قدُّس ليس من سُنخ الاستبعاد، وإنما لقصور أدلة النجاسة، كما قدمنا.

٧- ترتب المشاكل لا أثر له في الإفتاء بعدم الانفعال مع كون مقتضى الدليل الانفعال؛ فإنَّ وجود صعوبات ومشاكل في عالم التطبيق لا تُلги الحكم في عالم التشريع، وإنما تجري فيه العناوين الثانوية أو قواعد باب التراحم.

وبتعبير آخر: إنَّ النجاسة ليست من الأحكام التي تسقط عند الاضطرار أو الحرج ونحوهما؛ لأنَّ موضوعها الملاقة، وليس إرادة المكلَّف حتى يشملها حديث الرفع ونحوه، وقد شرحنا الفرق مفصلاً في بحث سابق<sup>(٣٤)</sup>.

وعلى أي حال فإن تم إطلاق للنصوص كقوله ﷺ في صحيحة زرارة: «وإن كان ذائباً فلا تأكله» ومعاقد الإجماعات فهو، وإلا فإن الوجдан العُرفي الذي جعلناه الحاكم في السراية لا يأبى عدم وقوعها في بعض أطراف المائع إذا كانت الكمية كبيرة جدًا، كما في الأحواض الكبيرة، أو كان المائع في أنبوب طويل لعدة كيلومترات ولاقت النجاسة طرفه فيمكن القول بعدم نجاسة الطرف الآخر، أو كان الميعان بنحو لا يوجب السراية إلى الكل كالدبس والعسل والزيت الثخين فضلاً عن المعادن الذائبة كالذهب والزئبق ونحو ذلك.

### الاستدلال بالروايات:

ويُمكن تقريب عدّة روايات على هذا المعنى، مثل:

١- صحيح سعيد الأعرج قال: «سألت أبي عبد الله عليه السلام عن قدر فيها جزور، وقع فيها قدر أوقية من دم، أيُؤكل؟ قال: نعم، فإن النار تأكل الدم»<sup>(٣٥)</sup>؛ بتقريب أن ما في القدر يتنجس بوقوع الدم فيه، وأن تخلص المرق من الدم بأكل النار له لا ينفع في تطهير المرق المنتجس، فلا بد من القول بعدم نجاسة المرق أصلًا؛ لأنَّه كثير بالمقدار الذي يسع لطبع جزور، فيكون عدّة أكرار، وأن جواب الإمام عليه السلام ناظر إلى طمانة السائل من جهة حرمة شرب الدم، لا مطهرية النار.

إن قلت: هذا الوجه يخالف ما يُريده المستدل؛ لأنَّه ظاهر في طهارة المرق كله حتى موضع الملاقة.

قلت: ليس الأمر كذلك؛ فإنَّ موضع الملاقة متنجس، لكن مقداره ضمن الكل كالشبهة غير المحصورة، فلكل شخص أن يأخذ مقداراً منه من دون حصول المخالفة القطعية، وفعل كل مكلف ليست موضوعاً لتكليف الآخر.

انفعال الماء المضاف بـ ملاقة النجس دون المتنجس وعدم انفعال المضاف الكثير كثرة مفرطة

وهذا وجه آخر يمكن أن يُقال، وهو أنَّ الدم طهر بالاستحالة وطهر ما تنجس من المرق  
بالتبعية كالذى يحصل بـ انقلاب الخمر خلاً.

ولكن المشهور لا يُوافق على مثل هذه الوجه، لذا حمله في الوسائل على الدم الطاهر،  
وكذا السيد الشهيد الصدر الأوَّل قدْش قال: «يتعين حمل الدم فيها على الدم الطاهر الذي  
ينحصر محذوره في شربه، وهو محذور يرتفع بسبب أكل النار الدم»<sup>(٣٦)</sup>، وقال في وجهه:  
إنَّ الدم مطلق وشامل للطاهر، فيكون ما دلَّ على انفعال المضاف بـ ملاقة النجس أخصَّ  
مطلقاً من هذه الرواية، فـ يقيدها بـ خصوص الدم الطاهر.

أقول: يُساعد على هذا الوجه عدم وجود عموم ينصُّ على أنَّ كلَّ دم نجس، وإنما  
خصوص دم ذي النفس السائلة، نعم هو توجيه غير متعارف؛ لأنَّ إطلاق الدم ينصرف إلى  
النجس، كما في موثقة عمَّار السباطي «كُلَّ شيءٍ من الطير يُتوضأ مما يشرب منه إلا أن  
ترى في منقاره دمًا، فإن رأيت في منقاره دمًا فلا توضأ منه ولا تشرب»<sup>(٣٧)</sup>، لكنَّه متعمَّن مع  
عدم وجود علاج غيره.

٢- ما رواه علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن قدر فيها ألف  
رطل ماء يُطيخ فيها لحم وقع فيه أوقية من دم، هل يصلح أكله؟ فقال: إذا طبخ فكلُّ فلا  
بأس»<sup>(٣٨)</sup> ؛ بالتقريب المتقدَّم نفسه مع ملاحظة أنَّ الرطل مدني أو مكي ولو بقرينة كون  
السائل والمسؤول منهما وليس العراقي؛ لأنَّه سيكون أقلَّ من الكر، وأجيب بالجواب  
المتقدَّم نفسه.

٣- رواية زكريا بن آدم المتقدَّمة في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير «قلت: فإنه قطر فيه  
الدم، قال: الدم تأكله النار إن شاء الله»<sup>(٣٩)</sup>.

## النقطة الثانية: تنجس المضاف بمقابلة المتنجس

هذا كله في ملقة عين النجاسة، أمّا ملقة المضاف للمتنجس فقد يتصوّر أنّه يتوقف على نتيجة البحث في ملقة المطلق القليل للمتنجس الخالي عن عين النجاسة، فإنّ قلنا بالنجاسة كما هو المشهور فيكون الحكم في المضاف كذلك؛ «إذ لا يُحتمل كون الإضافة سبباً للزيادة في العصمة»<sup>(٤٠)</sup>.

وفيه: إنّه استحسان وقياس؛ إذ يُمكّن تصوّر ذلك بأنّ المضاف له من الشخن والزوجة والكتافة فيمنع من سريان النجاسة إلى غير موضع الملقة، أمّا الماء المطلق فهو شفاف فيتنجس جميعه.

فلا بدّ من التماس دليل آخر كشمول جملة من الإطلاقات<sup>(٤١)</sup> التي تمسّكوا بها في المطلق للمورد هنا.

وإنّ قلنا بعدم انفعال الماء القليل بمقابلة المتنجس الخالي عن عين النجاسة لعدم الدليل عليه بل الدليل على عدمه - كما عن جماعة وقد استظهرناه - فلا بدّ من دليل على نجاسة الماء المضاف بمقابلة المتنجس، وقد ذكر<sup>(٤٢)</sup> وجهان لأنفعال المضاف بالمتنجس:

الوجه الأول: أخبار سؤر الكتابي، مثل صحيحة سعيد الأعرج قال: «سألت أبا عبد الله<sup>عليه السلام</sup> عن سؤر اليهودي والنصراني، فقال: لا»<sup>(٤٣)</sup>؛ وتقريب الاستدلال مبنيّ على كون نجاسة الكتابي عرضية بلحاظ مساورته للنجسات، فيقال حينئذ: «أنّ الكتابي - بناءً على هذا الاحتمال - محكوم عليه شرعاً بأنه متنجس، لا عين النجس، وقد حكم بنجاسة سؤره، والسؤر شامل للمضاف، فهذا يدلّ على أنّ المضاف ينفعل بمقابلة المتنجس؛ إذ لو لا ذلك لما حكم بنجاسة سؤره مع عدم كونه نجساً ذاتاً»<sup>(٤٤)</sup>.

انفعال الماء المضاف بملاقاة النجس دون المنتجس وعدم انفعال المضاف الكثير كثرة مفرطة

### المناقشة:

وفيه: أن النجاسة العرضية للكتابي ليست مستفادة من الرواية حتى يُستدلّ بها وأن النهي فيها عالمة النجاسة الذاتية، فإن المشهور فهم من هذه الرواية وأمثالها النجاسة الذاتية، وأن النجاسة العرضية للكتابي استُفیدت من الجمع بينها وبين الروايات الدالة على نفي البأس عن مساورته.

وهذا الوجه ليس الأقرب للفهم العرفي؛ إذ يمكن حمل النهي على الكراهة واستحباب الاجتناب. ومع كون الرواية دالة على النجاسة الذاتية بغض النظر عن الجمع، فكيف يُستدلّ بها على نجاسة الملاقي للمنتجس.

وبتعبير آخر: هل أن ابتلاء الرواية بالمعارض يُغيّر مدلولها على طبق مقتضى الجمع، أم يُغيّر مؤدّها في مقام الإفتاء والعمل بها، وتقرير الاستدلال يتم على الأول دون الثاني، والجواب يُؤخذ من سيرة العقلاء؛ لأنّه الدليل على حجية خبر الثقة، وسيأتي بيان ثمرة ترتّب على ذلك إن شاء الله تعالى.

وعلى أيّ حال، فالرواية ظاهرة في ملاقاة عين النجاسة، ولو دلت رواية على النجاسة العرضية وورد فيها النهي عن سؤره أمكن الاستدلال بها إن لم تُحمل على التزّه.

الوجه الثاني: موثقة عمّار السباطي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الدن، يكون فيه الخمر، هل يصلح أن يكون فيه خل أو ماء كامخ<sup>(٤٥)</sup> أو زيتون؟ قال: إذا غسل فلا بأس»<sup>(٤٦)</sup>.

وتقرير الاستدلال بالموثقة أن الدن متجنس بعد إلقاء ما فيه من الخمر، فعدم صلاحيته لوضع الموائع فيه قبل غسله يقتضي نجاسة هذه الموائع بملاقاة المنتجس الخالي عن عين النجاسة.

### المناقشة:

وفيه: إنّ وجوب الغسل لعلّه لأنّ الدّنْ بطبعته حامل لبقاء عين النجاسة خصوصاً مع كونه مصنوعاً من الخشب أو الخزف، فنجاسة ما يوضع فيه بسبب ملاقة عين النجاسة لا المنتجّس؛ لذا فضلّ الفقهاء في جواز استعمال آنية الخمر بعد غسلها بين ما كان مقيراً أو مدهوناً - على تعبير الشراع - وبين ما كان خشباً أو قرعاً أو خزفاً غير مدهون، فأجمعوا على الجواز في الأوّل، وخالف بعضهم في الثاني من جهة نفوذ الأجزاء الخمرية بين مساماته<sup>(٤٧)</sup>؛ لذا وردت عدّة روايات في لزوم غسله عدّة مرّات.

أو يُقال: إنّ وجوب الغسل حكم خاص بالآنية المستعملة في الطعام والشراب. وقد تقدّم تفصيله.

### إشكال الشهيد الصدر:

وينبغي الإلتفات هنا إلى مسألة كبيرة من خلال إشكال أورده السيد الشهيد الصدر الأوّل قدّس على تقريب الاستدلال بموثقة عمّار<sup>(٤٨)</sup>، قال: «ويتوقف تميم هذا الوجه على عدم الالتزام بسقوط هذه الرواية بالمعارضة مع الروايات الدالة على طهارة الخمر، وإلا فلا مجال للاستدلال بها...».

وبعد فرض ابتلاء الرواية بالمعارض بلحاظ الأخبار الدالة على طهارة الخمر فلا يمكنبقاء هذه الرواية على الحجية في مفادها؛ لأنّه لازم لنجاسة الخمر، ولا يمكن الالتزام بحجيتها في ملزوم مفادها مع رفع اليد عن حجيتها بالنسبة إلى مفادها لكي يثبت بها انفعال المضاف بملاقاة المنتجّس دون نجاسة الخمر؛ لأنّ هذا تفكّيك بين المدلول المطابقي والالتزامي في الحجية»<sup>(٤٩)</sup>.

انفعال الماء المضاف بملاقاة النجس دون المتنجس وعدم انفعال المضاف الكثير كثرة مفرطة

#### المناقشة:

المفروض إمكان الجمع العُرفي فلا تساقط، ولو قلنا بسقوطهما فإنَّه يُمكِّن الاستدلال بالرواية على تعميم الحكم بنجاسة الماء المضاف إذا لاقى المتنجس وإن سقطت حجيتها بلحاظ الفرد الخاص - وهي الخمر - بالمعارضة؛ لأنَّ هذه الحجية مستجمعة للشروط في ذاتها، فتجرَّد هذه الدلالة عن الخصوصية في هذه المرتبة قبل ابتلائها بالمعارض.

وبتعبير آخر: إنَّه بعد أن دلت الرواية بذاتها - بغضِّ النظر عن المعارض - على نجاسة الخمر فإنَّ نجاسة الملاقي لإنائها مستفادة من أدلة النجاسة بالملاقاة التي تُحَقَّق موضوعها بنتيجة هذه الرواية، وليس من الدلالة الالتزامية، ونجرَّدها عن الخصوصية إلى ملاقي كلِّ أعيان النجاسات، فإذا حصلت المعارضة مع ما دلَّ على طهارة الخمر تولَّدت لدينا قضية شرطية تعليقية مفادها «لو كانت الخمر نجسة فإنَّ ملاقي إنائها من المائعات يتنجس»، وهي صالحة في نظر العُرف للتجريد عن الخصوصية إلى كلِّ النجاسات، وتكون القضية فعلية في غير الخمر من النجاسات؛ لعدم ابتلائها بالمعارض.

تميم: يُمكِّن الاستدلال على عدم نجاسة المضاف بملاقاة المتنجس برواية أبي الدليم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل يشرب الخمر فيصدق فأصاب ثوبه من بصاقه، قال: ليس بشيء»<sup>(٥٠)</sup>؛ بتقرير أنَّها بإطلاقها شاملة لما لو لاقى البصاق - وهو ماء مضاد - المتنجس كالأجزاء الخارجية للفم.

#### نتيجة البحث:

إذن، لا يوجد دليل على نجاسة المضاف بملاقاة المتنجس الحالى من عين النجاسة، قليلاً كان أو كثيراً، وبتعبير آخر فيه فكرة عامة: إنَّ المتنجس كما أنه ليس له قابلية تنفس

ماء المطلق القليل فليس له قابلية تنجيس المضاف؛ لأنّ اقتضاء التنجيس من خصائص الملاقي - بالفتح - وعدم المانع كالكريّة والتدافع من خصائص الملاقي - بالكسر - أمّا عين النجاسة فإنّ فيها هذا الاقتضاء إلا أن يمنع منه مانع في الملاقي ككونه ماءً مطلقاً معتصماً.

### أهم نتائج البحث:

- ١- انفعال الماء المضاف بعين النجس ولو بلغ كرراً.
- ٢- يُمكن ادّعاء قصور مقتضى الدلالة على نجاسة المضاف الكثير إذا كانت كثرته مفرطة.
- ٣- إمكان القول بالتفصيل بين الماء المضاف وسائر المائعات.
- ٤- لا يوجد دليل على نجاسة المضاف بمقابلة المتنجس الحالي من عين النجاسة، قليلاً كان أو كثيراً.

انفعال الماء المضاف بـ ملاقة النجس دون المتنجس وعدم انفعال المضاف الكثير كثرة مفرطة

## المواهش

- (1) ابن قدامة، المغني :٥٨١.
- (2) السجستاني، سنن أبي داود :٣٦٤، ح ٣٨٤٢. ابن حنبل، مسنند أحمد :٢، ٢٣٣. المتقي الهندي، كنز العمال :٩، ح ٥٣٢، ح ٢٧٢٩٥.
- (3) العلامة الحطّي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب :١٢٧.
- (4) البحرياني، الحدائق الناضرة :٣٩٢، ٣٩٣.
- (5) ورد مثل هذا التقريب في موسوعة الشيخ الأنصاري قدهُ :٢٩٢.
- (6) المحقق الهمداني، مصباح الفقيه :٢٨٨.
- (7) النجفي، جواهر الكلام :١٣٢.
- (8) النجفي، جواهر الكلام :١١٦.
- (9) المحقق الهمداني، مصباح الفقيه :٢٨٥ - ٢٨٦.
- (10) المصدر السابق :٢٨٦.
- (11) الحر العاملي، وسائل الشيعة :٢٠٥، باب ٥ من أبواب الماء المضاف، ح ١.
- (12) الأنصاري، موسوعة الشيخ الأنصاري :٢٩٩.
- (13) البحرياني، الحدائق الناضرة :٣٩٣.
- (14) اليزدي، العروة الوثقى بتعليق المراجع العظام :١٦٦.
- (15) الحر العاملي، وسائل الشيعة: الباب السابق، ح ٢.
- (16) وهو ما يؤتدم به كماء اللحم.
- (17) الحر العاملي، وسائل الشيعة :٤٩٤، باب ٥١ من أبواب النجاسات، ح ١.
- (18) الحر العاملي، وسائل الشيعة :١٩٦، باب ٤٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ١.
- (19) الحر العاملي، وسائل الشيعة :٤٧٠، باب ٣٨ من أبواب النجاسات، ح ٨.

- (20) المحقق الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٢٨٣.
- (21) المحقق الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٢٨٩.
- (22) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ١١٤.
- (23) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ١٤٥.
- (24) السبزواري، مذهب الأحكام ١: ١٣١، ط. السادسة، دار الإرشاد.
- (25) المصدر السابق ١: ١٣٢.
- (26) المصدر السابق ١: ١٣٢.
- (27) المصدر السابق ١: ١٣٣.
- (28) الحر العاملی، وسائل الشیعة ٥: ٣٢٣، باب ١٦ من أبواب المساكن، كتاب الصلاة.
- (29) الحر العاملی، وسائل الشیعة ٣: ٤٦٥، أبواب النجاسات، باب ٣٦، ح ١.
- (30) الطهراني، حسن سعید، دلیل العروة الوثقى، تقریرات بحث الشیخ حسین الحلی ١: ٩، ط. مطبعة النجف، ١٣٧٩ هـ.
- (31) الطهراني، حسن سعید، دلیل العروة الوثقى، تقریرات بحث الشیخ حسین الحلی ٢: ٤٨.
- (32) الخوئی، موسوعة السيد الخوئی ٢: ٣٧ - ٣٨.
- (33) الحکیم، محمد سعید، مصباح المنهاج / کتاب الطهارة ١: ٤٥٧ - ٤٥٨.
- (34) انظر: العقوبی، محمد، فقه الخلاف: المجلد الثالث عشر، بحث (وجوب المبيت في مني).
- (35) الحر العاملی، وسائل الشیعة ٢٤: ١٩٦، باب ٤٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٢.
- (36) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى: ١: ١٣٨.
- (37) الحر العاملی، وسائل الشیعة ١: ٢٣٠، باب ٤ من أبواب الأسار، ح ٢.
- (38) الحر العاملی، وسائل الشیعة ٢٤: ١٩٧، باب ٤٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٣.
- (39) الحر العاملی، وسائل الشیعة ٣: ٤٧٠، باب ٣٨ من أبواب النجاسات، ح ٨.
- (40) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ١٢٦.
- (41) الحر العاملی، وسائل الشیعة ١: ١٥٢، باب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ٤.

انفعال الماء المضاف بـ ملاقة النجس دون المتنجس وعدم انفعال المضاف الكبير كثرة مفرطة

---

- (42) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ١:١٢٧.
- (43) الحرّ العاملی، وسائل الشیعة ١: ٢٢٩، باب ٣ من أبواب الأسار، ح ١.
- (44) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ١:١٢٨.
- (45) وهو ما يؤتدم به كماء اللحم.
- (46) الحرّ العاملی، وسائل الشیعة ٣:٤٩٤، باب ٥١ من أبواب النجاسات، ح ١.
- (47) النجفي، جواهر الكلام ٦:٣٥٢.
- (48) الحرّ العاملی، وسائل الشیعة ٣:٤٩٤، باب ٥١ من أبواب النجاسات، ح ١.
- (49) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ١:١٢٩.
- (50) الحرّ العاملی، وسائل الشیعة ٣:٤٧٣، باب ٣٩ من أبواب النجاسات، ح ١.

## اشتراط الحرية والحياة في مرجع التقليد القسم الثاني

□ آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي جزيل

### خلاصة البحث:

لقد تم في القسم الأول بحث الأدلة الاجتهادية التي يُتمسّك بها لإثبات شرط الحياة في المرجع في التقليد، وفي هذا القسم س يتمموا مواصلة البحث في الأدلة الفقاهية، وهو التمسّك بدليل الاستصحاب، وتقريب الاستدلال به بنحوين، ومعالجة الإشكالات التي تواجهه، ثم بحث الوجه الثالث، وهو دعوى أن المستفاد من مجموع الأدلة كون الإفتاء منصباً وولاية يستلزم شرطية حياة مرجع التقليد..

### الوجه الثالث: التمسّك بالأصل العملي

بالإضافة إلى الأدلة الاجتهادية فإن الأدلة الفقاهية هي مقتضىٌ تامٌ، إذ يوجد أصل عملي أيضاً يقتضي الحجية، وهو الاستصحاب، فالاستصحاب نفسه دليل هذا التمديد للحجية كما في سائر الشبهات الحكمية. وهذا الاستصحاب ينبغي أن يُبيّن بأحد تقريبين:

التقريب الأول: هو إجراء الاستصحاب هنا كما نجريه في كل شبهة حكمية؛ وذلك لأن يُقال: إن هذا المجتهد كانت فتاواه حينما كان حياً حجة فنجري استصحاب بقاء الحجية لما بعد موته.

وبعبارة أخرى: نحن نعلم أن الشارع قد جعل الحجّية لفتاوي المجتهدين ولكن لا ندرى أن هذه الحجّية التي جعلها الشارع لرأي المجتهد حجّية ما دام حيًّا ومغيبة بالحياة وعدم الموت بحيث ترتفع بالموت أم أنها حجّية مطلقة لرأيه حتى بعد موته، فلو كان الموت مانعاً من حجّية الفتوى فمقتضى ذلك أن الحجّية التي جعلها الشارع لرأي المجتهد حجّية في الزمن الأول فقط إلى زمن الحياة لا أكثر، وهذا خلاف الاستصحاب، فإن مقتضى الاستصحاب بقاء الحجّية وعدم انتفائها وعدم ارتفاعها بتحقق الموت؛ لأن ما هو موضوع الحجّية إنما هو الرأي والنظر، وهذا النظر كان حجة سابقاً، ولا ندرى هل ارتفعت الحجّية عن نظره وخبرته ورأيه بموته أو لا فنستصحب بقاء الحجّية.

فنحن نشك في الجعل الشرعي، نظير ما إذا شككنا في أن النجاسة المجعلولة للماء المتغير هل هي مجعلولة في زمان التغيير فقط أو حتى لما بعد زوال التغيير فنجرى استصحاب بقاء الحكم المجعل في الزمن الأول إلى الزمن الثاني. وهذا نستطيع أن نسميه باستصحاب الحكم الكلى بمعنى المجعل.

### إشكالات على جريان الاستصحاب:

لقد استُشكل على هذا الاستصحاب ياشكاليين: أحدهما مبنائي، والآخر بنائي، وربما يُضاف إليهما إشكال آخر:

**الإشكال الأول:** والإشكال المبني على أن هذا الاستصحاب معارض لاستصحاب عدم الجعل الزائد. وهذه شبهة عامة في كل الاستصحابات في الشبهات الحكمية، وهي شبهة المعارضة، فمن لا يقبل شبهة المعارضة ويرى أن الاستصحاب للشبهات الحكمية جارية إما مطلقاً أو في خصوص مثل هذه الأحكام وهي الأحكام التي تكون ثابتة بدليل عقلاني وممضاة شرعاً حينئذ هذا الاستصحاب يكون جارياً.

الجواب: وال الصحيح جريان الاستصحاب، وشبهة المعارضة في نفسها غير تامة على بحث مذكور في بحث الاستصحاب. هذا إشكال بنائي.

**الإشكال الثاني:** نعم، يوجد إشكال آخر بنائي في هذا الاستصحاب، وهو إشكال يحتاج إلى تمحیص، وحاصل الإشكال: أنَّ هذا الاستصحاب في حق المقلد الابتدائي يكون من الاستصحاب التعليقي أو شبهها بالاستصحاب التعليقي؛ لأنَّ هذا المكْلَفُ يُريد الآن أن يُقلِّدُ الميَّتَ، وهو لم يكن موجوداً في زمان هذا الميَّتِ لكي يكون رأيه حجَّةً في حقه، فإذا فالحجَّةُ التنجيزية لم تكن فعالية في حقه، وإنَّما الحجَّةُ تعليقية، أي: لو كان موجوداً وبالغاً مثلاً وقلَّده وأخذ برأيه كان حجَّةً في حقه الآن أيضاً، والاستصحاب التعليقي لا يجري بناءً على عدم جريانه في نفسه.

وإن شئتم عَيْرُتم التعبير، فقلتم: إنَّ هذا الحكم وهو الحجَّةُ المستصحبة لفتوى ذاك الميَّتِ إنْ كانت على الذين كانوا في زمانه فأولئك الآن غير موجودين، وهذا الموجود إنسان آخر لم يكن موجوداً في ذاك الزمان، فإذا أُريد من الاستصحاب المجعل المعتبر ثابت في حق أولئك فهم غير موجودين الآن، والشخص الذي يُريد الآن أن يُقلِّدَه لا توجد له حالة سابقة محَرَّزةٍ كي تُستصحب، فإذا أُريد استصحاب الحجَّةِ لفتوى الميَّتِ في زمان حياة ذاك الميَّتِ كانت حجَّةً لكلَّ أحد حتى لمن يأتي بعد مماته، وهذا لو أحرز بنفسه يكون دليلاً على حجَّةِ الفتوى، ولكن هذا مشكوك ليس محَرَّزاً، إذا فلا يقين سابق للحجَّةِ في حقِّ هذا الإنسان الذي - ولد أو بلغ بعد وفاة ذاك الميَّتِ - يُريد الآن أن يُقلِّدَ، فالحالة السابقة غير موجودة، فلا يُمْكِن الاستصحاب.

نعم، يُمْكِن تشكيل قضية تعليقية: أنَّ هذا المكْلَفُ لو كان موجوداً في ذاك الزمان وبالغاً وكانت فتواه ذاك الميَّتِ حجَّةً في حقه. وهذا استصحاب تعليقي، وهذا الإشكال إشكال بنائي إنَّما يجري على مبنيٍّ من يرى جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ولا يقبل شبهة المعارضة.

وهذه شبهة بنائية - كما ترى - تختص بالتقليد الابتدائي، أمّا من كان سابقاً موجوداً وبالغاً ومقلداً لهذا المجتهد ثمّ مات المجتهد هنا الحالة السابقة تنجيزية في حقه، فيجري الاستصحاب التنجيزي. وهذه الشبهة تحتاج إلى جواب.

**الجواب:** إنّ هذا الاستصحاب ليس استصحاباً تعليقياً؛ لأنّ عنوان المكّلّف ليس مأخوذاً في الحكم بالحجّة بنحو القضية الخارجية، فلو كان المكّلّف في ذلك الزمان مأخوذاً بنحو القضية الخارجية لكان هذا الإشكال وارداً، لكن المجعلو هو حجّة الرأي لكلّ مكّلّف بنحو القضية الحقيقة، وحيثـنـذـ فـهـذـهـ الـقـضـيـةـ الـمـجـعـولـةـ وـالـتـيـ مـوـضـوـعـهـاـ عـبـارـةـ عـنـ رـأـيـ هـذـاـ الـمـجـتـهـدـ تـكـوـنـ قـضـيـةـ وـاحـدـةـ مـتـيقـنـةـ حدـوـثـاـ مشـكـوـكـةـ بـقـاءـ،ـ وـالـزـمـانـ أـيـضاـ مـفـرـوضـ آـنـهـ لـيـسـ مـفـرـداـ وـلـيـسـ قـيـداـ فـيـ الـمـوـضـوـعـ بـنـحـوـ الـحـيـثـيـةـ التـقـيـدـيـةـ بلـ بـنـحـوـ الـحـيـثـيـةـ التـعـلـيلـيـةـ،ـ إـذـاـ فـالـإـسـتـصـحـابـ يـكـوـنـ جـارـيـاـ وـتـكـوـنـ الـقـضـيـةـ الـمـتـيقـنـةـ هيـ الـقـضـيـةـ الـمـشـكـوـكـةـ تـمـاماـ،ـ فـإـنـ حـيـجـةـ هـذـاـ الرـأـيـ عـلـىـ كـلـ مـكـلـفـ بـنـحـوـ الـقـضـيـةـ الـحـقـيقـيـةـ فـيـ الزـمـانـ الـأـوـلـ مـتـيقـنـ وـفـيـ الزـمـانـ الثـانـيـ مشـكـوـكـ؛ـ إـذـ نـحـتـمـ أـنـ هـذـهـ الـحـجـّـةـ جـعـلـهـاـ الشـارـعـ بـنـحـوـ الـقـضـيـةـ الـحـقـيقـةـ لـلـمـكـلـفـ ماـ دـامـ حـيـاـ وـأـنـهـ مـجـعـولـةـ بـقـيـدـ الـحـيـاةـ وـفـيـ الزـمـانـ الـأـوـلـ،ـ فـنـجـرـيـ الـإـسـتـصـحـابـ،ـ وـالـإـسـتـصـحـابـ يـلـغـيـ اـحـتمـالـ الـاخـتـصـاصـ بـالـزـمـانـ الـحـدـوـثـيـ تـعـبـدـاـ.

فال موضوع للحجّة رأي المجتهد والمكّلّف مأخوذه بنحو القضية الحقيقة لا بنحو القيدية في هذا الموضوع لكي يُوجب التبدل والقول بأنّ ذاك المكّلّف غير هذا المكّلّف، وأنّ من عُلم بثبوت الحكم له غير هذا، وهذا لم يُعلم بثبوت الحكم له من أول الأمر.

هذا هو الجواب الفني لهذا الإشكال، إذًا فهذا الإشكال الثاني البنائي غير وارد.

**الإشكال الثالث:** أجل، يوجد إشكال لا ينبغي التعرض إليه لوضوح الجواب عليه، وهو إنّه فيما نحن فيه الموضوع تبدل؛ لأنّ هذا المجتهد كان حيّاً، والآن صار ميتاً، والحياة لعلّها حيّة قيادية مثلاً.

**الجواب:** وهذا قد اتّضح جوابه مما سبق من أنّ موضوع الحجّيّة ليس المجتهد، بل موضوع الحجّيّة رأي المجتهد ونظرة.

وقد قلنا في أول بحثنا لهذه المسألة - في ردّ القول بأنّ الموضوع يرتفع بموت المجتهد - إنّ الحياة ليست دخيلاً أصلاً فيما هو موضوع الحجّيّة؛ لأنّ موضوع الحجّيّة إنما هو النظر والخبرة والكافحة، والكافحة لا تزول بالموت، فإنّ الرأي الذي يكون كافحةً عن حكم الله تعالى كافحاته باقية على حالها، والخبرة التي تكون لها درجة من الظنّ والكافحة لا تزول بموت صاحب الخبرة، ولا يزول موضوع هذا الظنّ، موضوع هذا الظنّ عبارة عن رأي هذا الإنسان ونظره، وكان هذا النظر موجوداً له.

هذا، بالإضافة إلى ما ي قوله بعض الفلاسفة - وهو صحيح - إنّ هذا النظر قائماً بالجانب الروحي والعقلي للإنسان لا بالجانب المادي، والجانب الروحي والعقلي للإنسان باقٍ أيضاً لا يرتفع لا حقيقة ولا عرفاً بالموت. إذاً فما هو موضوع الحكم بالحجّيّة وهو الرأي والنظر لا تبدل فيه ولا تغير فيه حتى تتأتّى فيه شبهة تبدل الموضوع.

هذا كلّه يتعلق بالتقريب الأول لجريان استصحاب بقاء الحجّيّة.

**التقريب الثاني:** لاستصحاب جريان الحجّيّة أنْ نُجري استصحاب بقاء الحجّيّة لفتوى الميت بنحو استصحاب الجعل وعدم النسخ، لا بنحو استصحاب المجعل.

وتوضيحه يتوقف على بيان نكتة أنّ الشكّ في الحكم بنحو الشبهة الحكمية يكون له شكلان:

**الشكل الأول:** الشكّ في الحكم الكلّي بمعنى المجعل كما أشرنا، بأنّ نتحمل دخل خصوصية من الخصوصيات في بقاء ذلك الحكم المجعل، فالخصوصية ليست معدّدة للموضوع وليس حيّة تقيدية بل تعليلية، كالتغير في الماء المنتجّس وكالحياة بالنسبة للمقلّد، وهذا نحو من الشكّ في الحكم الكلّي، والمشكوك هو المجعل.

الشكل الثاني: يوجد نحو آخر من الشك، وهو أن نعلم بأنّ الحكم سابقاً كان للكلّ وهذا القيد لم يكن قيداً فيه لكن نتحمل أنّ هذا الحكم المطلق الذي لم يكن مقيداً نسخه الشارع، والآن نحن نتكلّم عن الشارع العقلائي لا الشارع الشرعي الذي فيه شبهة عدم إمكان النسخ في حقّه، فإنّ الشارع العقلائي والقانون العقلائي قد يجعل حكمًا مطلقاً لأنّ يجعل النجاسة مثلاً على الماء المتغيّر حتى بعد زوال تغيّره، فهذا الحكم إلى هذا اليوم كان موجوداً لكن نتحمل اليوم أنّ المجلس التشريعي نسخ هذا الحكم، فهذا شكٌ في الحكم الكافي أيضاً، وهذه شبهة حكمية وليس شبهة موضوعية لكنّها شبهة حكمية من ناحية ارتفاع أصل الحكم وأنّ الحكم انتسخ أو لم ينتسخ، ولا يرجع إلى الشك في حدود المجموع، فإنّ المجموع كان مطلقاً، وإنّما الشك في أنّ هذا يجعل كجعل رفعه وألغاه المقتن أو لا يزال باق.

وهذا ما نصطلح عليه باستصحاب بقاء الجعل أو عدم النسخ لا استصحاب بقاء المجموع، وهذا الاستصحاب يقبله من لا يقبل جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية لشبهة المعارضة؛ لأنّ هذا لا يرجع إلى المجموع لكي يستصحب عدم الجعل الزائد، وشبهة المعارضة على هذا الاستصحاب غير واردة على ما مين مفصلاً في بحث الاستصحاب، ولهذا فإنّ القائلين بالمعارضة يُجررون استصحاب عدم النسخ وبقاء الجعل في المورد الذي تتمّ فيه أركانه من دون شبهة، فهذه الشبهة الحكمية مستثنة من شبهة المعارضة بين عدم الجعل الزائد وبقاء المجموع؛ لأنّ ذاك موضوعه استصحاب بقاء المجموع لا بقاء الجعل.

وهنا توجد شبهة أنه في الشارع الحقيقي، وهو شارعنا الأقدس فإنّ النسخ بشأنه غير معقول؛ لأنّه يلزم الجهل والبداء مثلاً في حقّ الله، وهو محال، إذًا دائمًا يرجع الشك في النسخ إلى الشك في المجموع لا الشك في الجعل، أي في المورد الذي ينسخ نستكشف أنّ الحكم كان مقيداً بهذا الزمان من أول الأمر، والمجموع كان مقيداً؛ إذ لو كان المجموع

مطلقاً ثمَّ الآن رفعه معناه أنَّ المولى الحقيقى كان جاهلاً بِأَنَّ هذا الحكم ليس فيه مصلحة البقاء في الزمن الفلاني، والجهل على الله قبيح ومحالٌ.

إذاً فتوجد مناقشة في أصل معقولة النسخ بشأن الشارع والمولى الحقيقى، وهذه الشبهة صغروية؛ فإنَّ هذا التحوُّل من الاستصحاب في الأحكام الشرعية لا موضوع له، دائمًا يرجع استصحاب عدم النسخ عندنا إلى استصحاب بقاء المجعل، إذ يرجع إلى أنَّ الزمان الأول قيدٌ في الحكم المجعل أوْ ليس قيداً، فبتوتاً يستحيل أن يكون الله لا يعلم بهذا القيد، فيرجع دائمًا استصحاب الحكم المجعل وما كُنَّا نتصوّره مطلقاً لم يكن مطلقاً واقعاً، فإذا شككنا يرجع الشك في أنَّ اليقين السابق إنما هو المجعل بمقدار الزمان الأول لا أكثر، فيرجع إلى استصحاب بقاء المجعل الذي فيه شبهة المعارضة.

وهذه الشبهة الصغروية في بحث النسخ هناك يُجاب عنها بأنَّ النسخ بلحاظ مبادئ الحكم غير مقبول في حقِّ مولانا الحقيقى لكن بلحاظ نفس الحكم مقبول بمعنى الاعتبار والجعل مقبولٌ، إذاً فاستصحاب عدم النسخ عندنا في مولانا وشارعنا الأقدس وتشريعاتنا أيضاً مقبول. هذا جواب هذه الشبهة.

وبناءً على اندفاع الشبهة الصغروية هنا حينئذ يُقال بأنَّه يمكن في المقام أنْ نجري استصحاب بقاء الحججية لفتوى المجتهد الميت بعد موته بنحو استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ لا بنحو استصحاب بقاء المجعل؛ بمعنى أنَّا بعد أن نفترض أنَّ سيرة العقلاء تقتضي حججية الفتوى ورأيُ الخير مطلقاً حتَّى بعد موته، وهذا أمرٌ مفروض وقبله حتَّى المستشكل الذي يدعى وجود رادع، وإنَّ فهو يقبل أنَّ أصل عموم السيرة العملية العقلائية لا تُفرق بين حججية خبرة الخير كحججية الخبر بين كون المخبر حيًّا والخير حيًّا أو ميتاً، فحتى بعد موته رأيه ونظره كإخباره باق على كاشفيته وحججيته، وكلُّ السير العقلائية ممضاة شرعاً في صدر الشريعة، وهذه مقدمة أخرى نضمُّها إلى الاستدلال، وإنَّما حينما يأتي الردع عنها المتأخرَ فهذا الردع بحسب الحقيقة بالنسبة للأمور الثابتة بالسير العقلائية رفع ونسخ، على الأقلّ

يُحتمل النسخ ولا يُحرّر أنّه إلغاء من أول الأمر، وإنما نسخ بحسب الحقيقة، فظهور السكوت والإمضاء بل بعض الأدلة اللغوية في الإمضاء للسير العقلائية وأنّ غير ما صرّح به الشارع في البداية الباقي كله محمضى من قبل الشارع، وذلك الدليل يبقى على ظهوره في الإمضاء، وحينئذ هذا الردع يكون ردعاً من حينه ونسخاً من حينه.

فإذا قبّلنا هذه المقدمة حينئذ تكون النتيجة: أنّ هذه السيرة محمضة بذات الشريعة أي إن حجّية فتوى المجتهد بعد موته نعلم بأنّ الشارع جعلها في بداية الشريعة ولو للإمضاء، فبالإمضاء كان قد جعل هذا الجعل بعد ذلك نحتمل أنّه قد نسخه؛ إذ نحتمل أنّ الروايات التي تُرجع إلى الأحياء قد تكون نسخاً أو ردعاً لهذه السيرة، فيدخل بحسب الحقيقة في موارد العلم بثبوت حجّية وجعل لحجّية فتوى الميت حتى ابتدأ نعلم بأنّ الشارع قد جعل هذا الجعل ونحتمل أنّه نسخه بقاءً أو لم ينسخه فنجري استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ بنحو استصحاب عدم النسخ لا بنحو استصحاب بقاء المجموع؛ باعتبار أنّنا نحتمل الردع المتأخر مثلاً بالإجماع الذي يُدعى في المسألة ودعوى استلزم حجّية فتوى الميت لكون الأئمّة ثلاثة عشر، فهذه الأمور كموانع لو لم تثبت كموانع يبقى احتمال وجودها وثبوتها واقعاً، فاحتمال الردع حينئذ يكون بحسب الحقيقة احتمال النسخ؛ لأنّ أصل الإمضاء ثابت ولو في صدر الشريعة لحجّية فتوى الميت لا التقليد الابتدائي، غاية الأمر نحتمل أنّ الشارع رفعها بقاءً فنجري استصحاب بقاء الجعل، واستصحاب بقاء الجعل لا يرد عليه شبهة المعارضة، وهذا الاستصحاب لا بدّ أن يتلزم به حتّى القائل بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية من أجل المعارضة.

نعم، هذا إنّما يلزم من يقبل هاتين المقدّمتين، أي: يقبل إمكان النسخ في الشريعة، ولا يُرجع احتمال النسخ دائمًا إلى التقليد بحسب الحقيقة في الحكم المجموع، وأيضاً يقبل المقدمة الثانية التي أشرنا إليها من أنّ كلّ القضايا الثابتة بالسير العقلائية محمضة في صدر الشريعة، وهذا الإمضاء يقتضي أنّ الشارع قد جعلها بسان الإمضاء، وإنّما بعد ذلك يرد ع

عنها ويرفعها، وهذا رفع ونسخ، لا أنه يتناقض مع إمضائه الأول، فهو أمضاه في البداية ثم رفعه بعد ذلك، فهذه المقدمة لو قبلناها حينئذ أركان استصحاب بقاء الجعل بالتقريب الثاني تكون تامة، ويكون حينئذ هذا الاستصحاب مقتضاً لحجّة فتوى الخير حتّى إذا كان ميّتاً بل حتّى بالنسبة للذى يريد الآن أن يرجع إليه ابتداءً، فتكون الحجّة ثابتة حينئذ بهذا الاستصحاب، وتكون الشبهة المبنائية أيضاً مرتفعة هنا، مضافاً إلى ارتفاع الشبهة المبنائية.

ومن الغريب أنّ بعض الأعلام الذي يقبل هذه المقدّمات لم يلتفت إلى هذا الاستصحاب في المقام، ولهذا ادعى بأنّ الاستصحاب في هذه المسألة لا موضوع له؛ باعتبار شبهة المعارضة، وكأنّه تصوّر انحصار جريان هذا الاستصحاب بالتقريب الأول وهو استصحاب الحكم المجعل لا الجعل.

فالإنصاف أنّ الوجه الثاني في إثبات شرطية الحياة وهو دعوى قصور المقتضي مشكلٌ، أي: لو لم يتم الإجماع - وهو الوجه الأول - فالمقتضي للحجّة تام على مستوى الدليل الاجتهادي وعلى مستوى الأصل العملي بحيث تحتاج إلى مانع ولو بالرجوع إلى الوجه الأول.

الوجه الثالث: يوجد هنا وجه ثالث يُمكّن أن يُدّعى للمنع عن حجّة فتوى الميت ابتداءً والمنع من تقليده والرجوع إليه ابتداءً، وهذا الوجه الثالث هو دعوى أنّنا نستفيد من مجموعة من الأدلة اللغوية واللبية أنّ مسألة الرجوع للفقيه في التقليد ليس من باب مجرّد الرجوع الجاهل إلى العالم وأنّ الحقيقة فيه الكاشفية والطريقية فحسب، بل فيه حقيقة زائدة في الشريعة على هذا المقدار، وهو حقيقة موضوعية إضافة حقيقة الكاشفية والخبروية.

وإن شئتم قلتم: إن الإفتاء منصب، فإذا قلتم: إن الإفتاء منصب، فإنّ الفقيه للناس وللعموم بحسب النظر الشرعي له حالة المنصبية الولاية، وهذا يستفاد من مجموعة تأملات في لسان بعض الروايات من أهل البيت عليهم السلام التي تُرجع إلى الفقهاء وأنّ العلماء ورثة الأنبياء، والتعابير الواردة في روايات كثيرة يستفاد منها أن التصدّي الذي يتصدّى العالم والفقـيـه لإفتاء الناس ليس من قبيل

الرجوع إلى الطبيب أو المهندس وإلى الخبرير في مسألة من المسائل، بل هذا فيه نحو من الموضوعية والمنصبية والتولّي بالإضافة إلى حيّة الكاشفية الموجودة، وحيثـنـدـ حـيـثـيـةـ المنصـبـيـةـ هـذـهـ لاـ تـتـنـاسـبـ معـ كـوـنـ الشـخـصـ المـجـتـهـدـ مـيـتـاـ وـأـنـهـ مجرـدـ خـبـيرـ وـرـأـيـهـ كـاـشـفـ.

فـإـنـ الـرـوـاـيـاتـ التـيـ أـمـرـتـ بـالـرـجـوعـ إـلـىـ الرـوـاـةـ نـظـيرـ التـوـقـعـ الشـرـيفـ:ـ «ـ...ـ وـأـمـاـ الـحـوـادـثـ الـوـاقـعـةـ فـأـرـجـعـواـ فـيـهـ إـلـىـ رـوـاـةـ حـدـيـثـناـ فـإـنـهـمـ حـجـجـيـ عـلـيـكـمـ وـأـنـاـ حـجـةـ اللـهـ...ـ»ـ<sup>(١)</sup>ـ ظـاهـرـهـاـ أـنـ الإـلـامـ يـرـيدـ أـنـ يـقـولـ:ـ حـيـنـمـ أـغـيـبـ لـاـ بـدـ أـجـعـلـ وـأـنـصـبـ حـجـةـ عـلـيـكـمـ تـكـوـنـ فـيـ مـتـنـاـوـلـ أـيـدـيـكـمـ،ـ مـعـ أـنـ الـغـيـابـ لـيـسـ بـمـسـتـوـيـ الـمـوـتـ،ـ فـإـنـهـ حـيـ،ـ غـايـةـ الـأـمـرـ إـنـهـ نـتـيـجـةـ وـعـمـلاـ بـحـكـمـ الـمـوـتـ،ـ فـإـنـهـ يـرـىـ أـنـ ذـلـكـ لـاـ يـكـفـيـ بـلـ لـاـ بـدـ أـنـ يـنـصـبـ حـجـةـ عـلـيـهـمـ،ـ فـنـصـبـ رـوـاـةـ الـحـدـيـثـ حـجـةـ؛ـ بـنـاءـ عـلـىـ أـنـ هـذـهـ الـرـوـاـيـةـ نـاظـرـةـ إـلـىـ الرـجـوعـ فـيـ الـفـتاـوىـ لـاـ فـقـطـ نـاظـرـةـ إـلـىـ حـيـثـيـةـ الـرـوـاـيـةـ فـقـطـ،ـ كـمـ اـسـتـدـلـ بـهـ جـمـلـةـ مـنـ الـفـقـهـاءـ فـيـ إـثـبـاتـ الـفـتوـىـ أـيـضـاـ.

هـذـاـ التـوـقـعـ الشـرـيفـ مـنـ جـمـلـةـ الـرـوـاـيـاتـ التـيـ يـسـتـدـلـونـ بـهـاـ عـلـىـ الـفـتوـىـ لـوـ تـمـ سـنـدـهـ فـمـثـلـ هـذـاـ التـعـبـيرـ الـوـارـدـ فـيـ يـظـهـرـ مـنـهـ عـرـفـاـ وـعـقـلـائـيـاـ أـنـ الـحـجـةـ الـمـطلـوـبـةـ فـيـ هـذـهـ الـمـوـارـدـ سـنـخـ حـجـةـ لـاـ بـدـ أـنـ تـكـوـنـ حـيـةـ وـحـاضـرـةـ وـفـيـ مـتـنـاـوـلـ يـدـ النـاسـ،ـ وـإـنـ كـانـ باـعـتـبـارـ أـنـ الـرـوـاـيـةـ لـيـسـ مـتـعـرـضـةـ لـهـذـهـ الـحـيـثـيـةـ قـدـ لـاـ نـسـتـطـيـعـ أـنـ تـنـمـسـكـ بـإـطـلـاقـهـاـ لـلـمـنـعـ مـنـ الـبقاءـ عـلـىـ تـقـلـيـدـ الـمـيـتـ،ـ لـكـنـ إـجـمـالـاـ أـنـ يـرـجـعـ كـلـ النـاسـ اـبـتـدـاءـ إـلـىـ الـمـيـتـ بـحـيثـ لـاـ يـحـتـاجـونـ إـلـىـ حـجـةـ ظـاهـرـةـ بـيـنـهـمـ فـهـذـاـ خـلـافـ مـفـادـ هـذـهـ الـرـوـاـيـةـ وـأـمـتـالـهـ مـنـ الـرـوـاـيـاتـ.

وـهـذـاـ أـيـضـاـ مـنـ ذـوقـ الشـارـعـ وـالـشـرـيعـةـ،ـ وـلـعـلـهـ مـسـتـفـادـ مـنـ بـعـضـ هـذـاـ الـذـيـ أـسـمـيـنـاهـ بـالـأـدـلـةـ الـلـيـلـيـةـ،ـ بـلـ لـعـلـ مـاـ قـالـهـ بـعـضـ الـأـعـلـامـ مـنـ أـنـ هـذـاـ خـلـافـ الـضـرـورـةـ وـأـنـهـ يـنـتـهـيـ إـلـىـ فـكـرـةـ الـإـلـامـ الـثـالـثـ عـشـرـ يـرـجـعـ إـلـىـ الـكـلـ،ـ نـابـعـ مـنـ هـذـاـ الـمـعـنـىـ الـمـرـتـكـزـ فـيـ ذـهـنـهـمـ،ـ فـبـحـسـبـ الـمـرـتـكـزـ الشـيـعـيـ أـنـ الشـارـعـ لـاـ يـرـضـيـ أـنـ يـرـجـعـ النـاسـ كـلـهـمـ أـوـ فـيـ أـكـثـرـ الـأـدـوارـ أـوـ فـيـ كـلـ الـأـدـوارـ إـلـىـ مـيـتـ فـقـيـهـ مـاتـ قـبـلـ فـتـرـةـ طـوـيـلـةـ كـانـتـ لـهـ رـسـالـةـ عـمـلـيـةـ أـوـ فـتاـوىـ،ـ وـإـلـاـ فـلـاـ دـاعـيـ أـنـ يـنـصـبـ لـهـمـ حـجـجـاـ وـيـقـولـ لـهـمـ:ـ اـرـجـعـواـ إـلـىـ فـلـانـ أـوـ خـذـنـواـ مـنـ فـلـانـ مـعـالـمـ دـيـنـكـمـ<sup>(٢)</sup>.

وكان الذي قال بأنّ تقليد الميّت ابتداءً خلاف الضرورة وخلاف الدليل العقليّ كان قد أدرك بوجданه وذوقه وسليقته الشرعية والمتشرّعية أنه أمر مستبعد، بل هو مطمئنٌ بعده؛ فكأنّ الشارع في كلّ زمانٍ يُريد أن يكون للناس حجة ظاهرة يرجعون إليها.

والرجوع إلى الفقيه في الفتوى أمر في متنه الأهمية، وإن كان ربّما نحاجمه ونُصغّره ونقول إنّه أمر فنيّ ورجوع الجاهل إلى العالم والخير، فيما أنّ الرجوع في الفتوى معناهأخذ التشريعات في كلّ شؤون الحياة من المهد إلى اللحد من شخص الفقيه، وهذا منصب مهمّ، وهذه ولادة تشريعية وقانونية مهمّة، وليس هو زعامة في التنفيذ، بل زعامة في التشريع، فمعنى الفتوى وحجّيتها الزعامة في التشريع بحيث ما يكون حلالاً هذا الفقيه يحدّد وما يكون حراماً أيضاً هو الذي يحدّد، فأيّة زعامة أكثر من هذه؟ بحيث يقول: هذا حلال فيصير حلالاً، ويقول: هذا حرام فيصير حراماً، فلا توجد زعامة أكبر من هذه؟ فحينما نقول: هذا حجة ليست المسألة صرف لقلقة لسان، فالسلطة والدائرة التشريعية سلطة دائرة مهمة، كما أنّ المحاكم والدائرة القضائية وكلّ الدوائر التنفيذية مهمة أيضاً.

إذاً ظاهر تلك الروايات التي تُريد أن تكون حجة ظاهرة بين الناس حتى في البقاء لا بدّ أن يرجع إلى إنسان ظاهر ليقى، ولهذا يُقدّدون مسألة البقاء بلزم الرجوع إلى الحيّ.

فأصل هذا المطلب لا يمكن إنكاره إلا لمن يُريد أن يُعدّد دغدغات فنية ويُجرّد ذهنه عن الواقع الميداني الحقيقي لمسألة التقليد ومعنى التقليد وآثار التقليد والقضايا العينية الواقعية، فلا نجلس في الغرفة ونُطْفِئ الضوء ونقول إنّ التقليد من باب رجوع الجاهل إلى العالم، فإنه أمر خلاف الواقع، وهذا ما يقطع بأنه ليس من ذوق الشارع جعل شيء من هذا القبيل أو على الأقلّ مما يطمئن بعده.

وعليه، فيُوجّد مختصّ لـ*عيون المقضي غير الإجماع*، فإذا لم نقبل بالإجماع وناقشنا فيه تلك المناقشة فإنّاصافاً هذا المختصّ الذي هو مطلب مستفاد من لسان بعض الأدلة اللغوية ومن بعض القرائن اللبيّة من أنّ الشارع لا يقبل هذا النحو من الرجوع، وإنّما مسألة

الإفباء لها حيّة أكثر من الجانب الخبروي، وفيها جانب موضوعي، وهو جانب المنصبية الموجودة للفتوى والولاية الموجودة في التشريع للمفتى، وهذه الخصوصيات لا تُناسب مع المفتى الميت، فلا بدّ أن يكون المرجع في هذه الأمور المفتى الحي.

إذاً، فهذا الوجه الثالث لعله - كما أشرنا - هو روح ما كان في ذهن وفي خلد من ناقش الإجماع، حيث جاء من طريق آخر وادعى الضرورة وأنه ليس من ذوق الشارع هذا، وكأنه يُريد أن يُشير إلى شيء من هذا القبيل وإن كانت تعبيرات التقرير غير فتّيّة. فهذا الوجه أيضاً يمكن جعله وجهاً لفظياً أو لبياً.

فتحصل: أن هذا الوجه الثالث الذي يُشكّل مانعاً بحسب الحقيقة لا أنه يثبت قصور في مقتضي قاعدة وإلا فالمقتضي تام، بل يثبت مانعاً من حجّة الرجوع الابتدائي لفتوى الميت، فالوجهان الأول والثالث لا يأس بهما، وإن كان الوجه الثاني غير تام.

إذاً، الأحوط أو الأقوى ما يقوله المشهور، بل لعله مجتمع عليه بحسب ما في الفتاوى المذكورة المدونة من أن التقليد الابتدائي والرجوع الابتدائي للميت مشكل ولا يجوز.

### أهم نتائج البحث:

- ١- اشتراط الحرية في مرجع التقليد، ولا يصح الرجوع للعبد.
- ٢- اشتراط الرجوع إلى المجتهد الحي؛ للإجماع واستفادته من مجموع الأدلة لفظية ولبيّة.

## المواضيع

- (١) الحر العاملـي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٢٧: ١٤٠، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.
- (٢) انظر: الحر العاملـي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٢٧: ١٣٨، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤ و ١٤٠، ح ٩، و ١٤٤، ح ٢٣، و ١٤٥، ح ٢٤، و ١٤٦، ح ٢٧.

## إرث قرابة الأم من الديمة القسم الأول

□ الشيخ الدكتور خالد غفورى الحسنى (\*)

خلاصة البحث:

عالجنا في هذا البحث الموقف الفقهي تجاه إرث قرابة الأم من الديمة، واختلفت في ذلك الأقوال، والمشهور بين فقهاء الإمامية عدم توريث الإخوة للأم من الديمة، بل ذهب بعض إلى حرمان قرابتها في الجملة على تفصيل، فيما اختار أهل السنة - عدا مالك - وبعض الإمامية توريثهم منها. وقد اعتمدنا في البحث المنهج الاجتهادي المتعارف بما يشتمل عليه من أدلة (الأدلة الأربع) وأدوات الإثبات الوجданى والشرعى، بيد أننا ركزنا على الدليل القرآنى بشكل خاص وبصورة مفصلة، وهذا المبنى أسميناه بـ (نظريه محورية النص القرآنى في البحث الفقهي). وأهم ما توصلنا إليه: عدم حرمان قرابة الأم مطلقاً من الديمة، و شأنهم شأن غيرهم؛ وذلك بعد تحليل الأقوال الأخرى وأدلتها ونقدتها.

---

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

## الكلمات المفتاحية:

قرابة الأم، كاللة الأم، الديمة، التركة، الإرث.

## بيان المسألة:

يرى الباحث في بابي الديمة والإرث أنَّ الاتجاه المهيمن على الساحة الفقهية ذهب إلى اختصاص قرابة الأم ببعض الأحكام، منها مورдан واستثناءهم فيما دون سائر الورثة:

الأول: عدم توريثهم من الديمة، والثاني: عدم ردّ ما زاد من السهام عليهم فيما لو اجتمعوا مع سائر القرابات، وفي قبال ذلك ثمة آراء هنا وهناك لها موقف آخر، ولم يقتصر الأمر على فقه الإمامية، بل يُلاحظ هذا الاختلاف على صعيد الفقه السنّي في الجملة أيضاً.

وقدّم أصحاب هذه الآراء مستندات تدعم ما ذهبا إليه، والملاحظ أنَّ استثناء قرابة الأم من إرث الديمة والرد خلاف إطلاقات وعمومات الأدلة الواردة سيمما إطلاقات وعمومات الكتاب في بابي الديمة والإرث، مما يستلزم الأمر فتح ملف البحث وإعادة النظر في مستندات ذلك الموقف من أجل التأكّد من مدى سلامته تلك المستندات وصلاحيتها وقدرتها على خلق مثل هذا الاستثناء.

## منهج البحث ومبانيه:

١- اعتمدنا في عمليات الاستدلال في هذا البحث: المنهج الاجتهادي المتعارف بما يشتمل عليه من أدلة لفظية وغير لفظية والتي يُعبر عنها عادة بالأدلة الأربع: (العقل، والكتاب والسنّة والإجماع)، وبما يشتمل عليه من أدوات الإثبات الوجдاني والشرعى كالعمل بالظاهرات كتاباً وسنة وخبر الواحد في الجملة.

٢- البحث مبنٍ على عدم حجية الإجماع المدركي وكذا الإجماع المنقول.

٣- إننا ركّزنا على الدليل القرآني بشكل خاص وبصورة مفصّلة وببساطة، وهذا المبني هو ما أسميناه بـ(نظريّة محوريّة النص القرآني في البحث الفقهي).

### الآثار المترتبة على البحث:

#### أولاًً: الآثار المنهجية، من قبيل:

١- كيفية التعامل مع النص القرآني والتدقيق في اكتشاف طاقته الدلالية.

٢- كيفية التعامل مع النص الحديسي والتدقيق في اكتشاف دلالته.

٣- كيفية اكتشاف النسبة بين دلالة النص القرآني وبين دلالة الأحاديث الشريفة.

#### ثانياً: الآثار الفتوائية والقانونية:

١- الإفتاء بعدم حرمان قرابة الأم مطلقاً من إرث الديمة، فيما أن المشهور بين الإمامية العدم.

٢- عدم استثناء النساء من إرث الديمة سواء أكن للأب أو للأم، وأن حكمهن حكم الرجال من هذه الجهة، ولا ملازمة بين إرث الديمة وإرث القصاص.

٣- تعديل الرؤية الفقهية العامة تجاه المرأة وما يتربّط عليها من مواقف فقهية هنا وهناك.

#### مصطلحات أساسية:

١- كلام الأم: أصح الأقوال - حسب ما حققناه - إن الكلمة لغة اسم لما عدا الوالدين والولد<sup>(١)</sup>، وهو المروي عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام<sup>(٢)</sup>.

واختاره كثير من الشافعية<sup>(٣)</sup>.

وأيضاً نسب هذا القول إلى أحمد<sup>(٤)</sup>.

ولكن طبّقت في الذكر الحكيم<sup>(٥)</sup> على خصوص الإخوة والأخوات، وهو مروي عن الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام<sup>(٦)</sup>.

وتنقسم الكلالة بحسب نوع القرابة فيها إلى ثلاثة أنواع: كلالة الأبوين، كلالة الأب ، كلالة الأم ، والمراد بكلالة الأم الإخوة والأخوات من قبل الأم.

٢- قرابة الأم: وهم كل من يرتبط بشخص - وهو هنا الميت المقتول - بواسطة الأم كالإخوة والأخوات والعomoة والجدودة لها.

٣- الديمة: هي المال الواجب بالجناية على الحرّ في النفس أو ما دونها سواء أكان له مقدار أو لا<sup>(٧)</sup>، لكن البحث في المقام عن دية النفس حسب.

٤- التركة: مصدر بمعنى اسم المفعول تطلق لغة على الشيء المتروك<sup>(٨)</sup>، وتركة الميت: ما يتركه الإنسان بعد موته من الأموال والحقوق.

٥- الإرث: انتقال الحق من إنسان ميت حقيقة أو حكمًا إلى حيّ حقيقة أو تقديرًا ابتداءً نسبة أو نكاح دائم بحصص معينة وفق شروط خاصة<sup>(٩)</sup>.

### السابقة التاريخية لمسألة توريث كلالة الأم من الديمة:

من الواضح أن كلالة الأم كسائر الوراثة يرثون من جميع التركة، لكن الأمر المطروح في المقام، هل إنّهم يرثون من الديمة أيضًا أو لا؟

في البدء ينبغي استعراض كلمات الفقهاء في المسألة لمعرفة المسار التاريخي لها.

## كلمات الفقهاء:

نستعرض فيما يلي كلمات الفقهاء من كلام الفريقيين:

### أ— كلمات فقهاء الإمامية:

لقد خصّص الكليني [ت=٣٢٩هـ] بباباً في الكافي تحت عنوان (باب مواريث القتلى ومن يرث من الديمة ومن لا يرث)، ستة من أحاديث الباب دلت على حرمان الإخوة من الأم من الديمة<sup>(١٠)</sup>:

وجاء في الفقه المنسوب للرضا عليه السلام: «وعنه عليه السلام أنهم قالوا: يرث الديمة أهل الميراث، قال أبو عبد الله وأبو جعفر عليهم السلام خلا الإخوة من الأم؛ فإنهم لا يرثون من الديمة شيئاً»<sup>(١١)</sup>.

وعن ابن أبي عقيل العماني [حي ٣٢٩هـ] في إرث الولاء: إنه يرثه وارث المال مطلقاً. قال: «وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام والأئمة من بعده عليهم السلام: أنهم قالوا: تقسم الديمة على من أحرز الميراث، ومن أحرز الميراث أحرز الولاء»<sup>(١٢)</sup>.

التعليق: الظاهر منه توريث الديمة لمن ورث المال من دون استثناء.

ولم نعثر لابن بابويه [ت=٣٢٩هـ] على رأي صريح في هذه المسألة، وإن كان من المظنون قوله بعدم الاستثناء؛ نظراً لاستبعاد مخالفته له.

وقال القاضي المغربي [ت=٣٦٣هـ]: «وعنه عليه السلام أنهم قالوا: يرث الديمة أهل الميراث، قال أبو عبد الله وأبو جعفر عليهم السلام خلا الإخوة من الأم؛ فإنهم لا يرثون من الديمة شيئاً»<sup>(١٣)</sup>.

ومن الطريف أن عبارته متطابقة تماماً مع عبارة الفقه الرضوي.

ولم نعثر على رأي ابن الجنيد [ت=٣٨٠هـ] في هذه المسألة، لكنه في تعين العاقلة قال: «العاقة هم المستحقون لميراث القاتل من الرجال العقلاة، سواء أكانوا من قبل أبيه أو أمه،

فإن تساوت القرابتان كالإخوة للأب والإخوة للأم كان على الإخوة للأب الثالثان وعلى الإخوة للأم الثالث...»<sup>(١٤)</sup>، واحتج بما رواه سلمة بن كهيل<sup>(١٥)</sup>.

التعليق:

الظاهر منه توريث الديمة لمن ورث المال مع استثناء الإناث، بينما مع تصريحه: «... سواء أكانوا من قبل أبيه أو أمّه».

وأورد الصدوق [ت = ٣٨١ هـ] في الفقيه رواية سلمة بن كهيل المشتملة على عدّ الإخوة للأم ضمن العاقلة<sup>(١٦)</sup>.

التعليق:

الظاهر منه توريث الديمة لمن ورث المال باستثناء النساء، بينما مع عدم ذكره المسألة في سائر كتبه، والظاهر اتحاد نظره مع نظر ابن الجنيد.

وقال المفيد [ت = ٤١٣ هـ]: «وتركة المرتد... ودية المقتول أيضاً بين ورثه على فرائضهم في شريعة الإسلام. ولا يعطى الإخوة والأخوات من قبل الأم من الديمة شيئاً، وكذلك الأخوال والخالات لا يرثون من الديمة شيئاً، لأنّهم لا يعقلون عن المقتول لو قُتل في حال حياته. والمرأة ترث من دية زوجها بقسطها من الميراث. والزوج يرث من دية زوجته إذا قُلت ما فرض الله تعالى من الميراث»<sup>(١٧)</sup>. وقال أيضاً في دية الخطأ من باب القضاء: «... ولا يُؤخذ من إخوته لأمه منها شيء ولا من أخواله؛ لأنّه لو قُتل وأخذت ديته ما استحق إخوته [لأمّه] وأخواله منها شيئاً، فلذلك لم يكن عليهم منها شيء»<sup>(١٨)</sup>.

ولم نعثر للسيد المرتضى [ت = ٤٣٦ هـ] على رأي صريح في هذه المسألة، وإن كان من المظنون قوله بعدم الاستثناء؛ بناءً على مبناه من عدم العمل بأخبار الأحاديث، كما أنه صنف كتاب (الانتصار) لما انفردت فيه الإمامية، فلو الأمر هكذا فكان عليه أن يتعرّض لها.

وقال أبو الصلاح الحلبي [ت=٤٤٧هـ]: «ولا يرث من الديمة أحد من كلالة الأم، ويرثها من عداتهم من ذوي الأنساب والأسباب، فإن لم يكن للمقتول وارث بنسب، ولا زوجية فهي لمولى نعمته، فإن لم يكن له مولى نعمة فميراثه من الأنفال»<sup>(١٩)</sup>.  
ولم نعثر لسلام الديلمي [ت=٤٤٧هـ] على رأي في هذه المسألة.

وقال الشيخ الطوسي [ت=٤٦٠هـ] في النهاية: «والدية يستحقها جميع ورثة المقتول على سهام الله تعالى: الوالدان والولد والإخوة والأخوات، وكل من يتقرب من جهة الأب خاصة ذكراً كان أو أنثى. ولا يستحقها الإخوة والأخوات من قبل الأم، ولا أحد من ذوي أرحامها. والزوج والزوجة يرث كل واحد منهما الآخر من نفس الديمة كما يرثه من نفس التركة ما لم يقتل أحدهما صاحبه. فإن قتلها منع الميراث من التركة والدية معاً على ما بيّناه»<sup>(٢٠)</sup>.

وقال في الإيجاز: «يرث الديمة جميع من يرث المال إلا الإخوة والأخوات من الأم أو من يتقرب بالأم، ويرث الزوجان معاً منها، وكذلك يرث الوالدان وجميع أولاده للصلب وأولاد أولاده وإن نزلوا على ترتيب الميراث للذكر مثل حظ الأنثيين. ولا يرث من الديمة من يتقرب من قبل الأب إلا الذكور منهم دون الإناث، فإن لم يكن هناك غير الإناث من جهةه أو القرابة من جهة الأم كانت الديمة لبيت المال»<sup>(٢١)</sup>.

ولكنه عدل عنه في المبسوط فقال: «وأما الكلام في القصاص - وهو إذا قتل عمداً محضاً - فإنه كالدية يرثه من يرثها، فالدية يرثها من يرث المال، والقود يرثه من يرث الديمة والمال معاً. هذا مذهب الأكثر. وقال قوم: يرثه العصبات من الرجال دون النساء، وفيه خلاف. والأقوى عندي الأول. وإن كان الثاني قد ذهب إليه جماعة من أصحابنا، وذكرناه

في النهاية ومحضر الفرائض. فأمّا الزوج والزوجة فلا خلاف بين أصحابنا أنه لاحظ لهما في القصاص، ولهم نصيبيهما من الميراث من الديه»<sup>(٢٢)</sup>.

وأيضاً قال في الخلاف في باب الميراث: «يرث الديه جميع الورثة، سواء كانوا مناسبين أو غير مناسبين، من الزوج والزوجة. وبه قال جميع الفقهاء. وعن علي عليه السلام روايتان: إحداهما: كما قلناه<sup>(٢٣)</sup>، وهو الصحيح، والثانية: أن الديه للعصبة، ولا يرث من لا يعقل عنه العقل مثل الأخت والزوج والزوجة<sup>(٢٤)</sup>. دليلنا: إجماع الفرقـة. وروي: أن عمر بن الخطـاب قال: لا ترث الزوجة من ديه زوجها حتى سـأـلـ الصـحـابـةـ فـقـالـ لـهـ الصـحـاحـاـكـ بـنـ سـفـيـانـ<sup>(٢٥)</sup>: أنـ النبي ﷺ كـتـبـ إـلـيـنـاـ بـأـنـ نـورـثـ اـمـرـأـ أـشـيمـ الضـبـابـيـ<sup>(٢٦)</sup> مـنـ دـيـهـ زـوـجـهـ فـوـرـتـنـاـهـ، فـرـجـعـ عـمـرـ عنـ ذـلـكـ وـرـثـهـ<sup>(٢٧)</sup>ـ».

واختار قوله ثالثاً في الخلاف في باب الجنـياتـ قالـ: «الـدـيـهـ يـرـثـهـ الـأـوـلـادـ ذـكـورـاـ كـانـواـ أوـ إـنـاثـاـ لـلـذـكـرـ مـثـلـ حـظـ الـأـثـيـنـ، وـكـذـلـكـ الـوـالـدـانـ. وـلـاـ يـرـثـ الـإـخـوـةـ وـالـأـخـوـاتـ مـنـ قـبـلـ الـأـمـ مـنـهـ شـيـئـاـ، وـلـاـ الـأـخـوـاتـ مـنـ قـبـلـ الـأـبـ. وـإـنـمـاـ يـرـثـهـ بـعـدـ الـوـالـدـيـنـ وـالـأـوـلـادـ الـإـخـوـةـ مـنـ الـأـبـ وـالـأـمـ أوـ الـأـبـ أوـ الـعـوـمـةـ، فـإـنـ لمـ يـكـنـ وـاحـدـ مـنـهـمـ وـكـانـ هـنـاكـ مـوـلـىـ كـانـتـ الـدـيـهـ لـهـ، فـإـنـ لمـ يـكـنـ هـنـاكـ مـوـلـىـ كـانـ مـيرـاثـ لـلـإـمـامـ. وـالـزـوـجـ وـالـزـوـجـةـ يـرـثـانـ مـنـ الـدـيـهـ، وـكـلـ مـنـ يـرـثـ الـدـيـهـ يـرـثـ الـقـصـاصـ إـلـاـ الـزـوـجـ وـالـزـوـجـةـ، فـإـنـهـ لـيـسـ لـهـمـاـ مـنـ الـقـصـاصـ شـيـءـ عـلـىـ حـالـ... دـلـيـلـنـاـ: إـجـمـاعـ الـفـرـقـةـ<sup>(٢٩)</sup>ـ».

وقـالـ ابنـ البرـاجـ [تـ = ٤٨١ـهـ]ـ فـيـ المـهـذـبـ: «(بـابـ مـنـ يـسـتـحـقـ دـيـهـ الـمـقـتـولـ)ـ الـذـيـ يـرـثـ دـيـهـ الـمـقـتـولـ هوـ مـنـ كـانـ يـسـتـحـقـ أـنـ يـرـثـ الـمـيرـاثـ إـلـاـ الـأـخـوـةـ وـالـأـخـوـاتـ مـنـ جـهـةـ الـأـمـ وـمـنـ يـتـقـرـبـ بـهـ، وـيـرـثـ [مـنـهـ]ـ الـزـوـجـ وـالـزـوـجـةـ، وـلـاـ يـرـثـ مـنـهـ مـنـ يـتـقـرـبـ بـالـأـبـ مـنـ الـإـنـاثـ<sup>(٣٠)</sup>ـ. وـأـمـاـ الـذـكـورـ فـإـنـهـمـ يـرـثـونـ مـنـهـ عـلـىـ كـلـ حـالـ، فـإـنـ لمـ يـكـنـ هـنـاكـ إـلـاـ مـنـ يـتـقـرـبـ

بالأم أو من يتقرّب بالأب من الإناث كان الميراث لبيت المال، والزوج والزوجة يرث كلّ واحد منهما صاحبه من الديمة كما يرث من التركة، إلا أن يقتل أحدهما الآخر، فإنه إذا كان ذلك لم يرث من الديمة ولا من التركة أيضاً والمطلقة طلاقاً رجعياً إذا قُتلت ورث زوجها من تركتها ومن ديتها، وإن قُتل الزوج ورثته أيضاً مثل ذلك، ما لم تنقض عدتها، وعدتها هي عدّة المتوفى عنها زوجها، فإن انقضت عدتها لم يكن لها ميراث، وإن كان طلاقها طلاقاً لا يملك فيه الرجعة لم يرث كلّ واحد منهما الآخر على وجهه<sup>(٣١)</sup>. وقال في جواهر الفقه: «مسألة: مَن يستحق لدية المقتول؟ الجواب: الذي يستحق هو الأب والأم والأولاد والأخوة والأخوات ممّن يتقرّب إلى المقتول من جهة الأب خاصة، ولا يستحقها أخ ولا أخت من جهة أمّه، ولا أحد من ذوي أرحامها. الزوج والزوجة إذا لم يقتل أحدهما الآخر، والمطلقة طلاقاً رجعياً ترث زوجها إذا قتل من ديتها، كما ترث من تركته ما لم تخرج من عدتها، وكذلك الزوج إذا قتلت زوجته وهي في عدتها، ورث من ديتها، كما يرث من تركتها»<sup>(٣٢)</sup>.

وقال أمين الإسلام الطبرسي [ت = ٥٤٨ هـ]: «الديمة يرثها الأولاد ذكوراً كانوا أو إناثاً للذكر مثل حظّ الأنثيين، وكذلك الوالدان، ولا يرث الإخوة والأخوات من قبل الأم منها شيئاً، ولا الأخوات من الأب، وإنما يرثها بعد الوالدين والأولاد الإخوة من الأب والأم أو الأب أو العمومة، فإن لم يكن واحد منهم وكان هناك مولى كانت الديمة له، فإن لم يكن مولى فميراثه للإمام، والزوج والزوجة فإنه يرثان من الديمة، وكلّ من يرث الديمة يرث القصاص، إلا الزوج والزوجة فإنه ليس لهما من القصاص شيء على حال. وقال [الشافعي]: الديمة يرثها جميع ورثته، فكلّ من ورث تركته من المال ورث الديمة الذكور والإإناث، وكلّ من يرث الديمة يرث القصاص، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه»<sup>(٣٣)</sup>.

وقال ابن حمزة الطوسي [ت = ٥٦٠ أو ٥٥٦٦هـ]: «ويستحق الديمة خمسة: الولد، ومن يتقرّب به، والوالدان، ومن يتقرّب بالوالد، والزوج»<sup>(٣٤)</sup>.

وقال السيد ابن زهرة [ت = ٥٨٥هـ]: «ولا يورث من الديمة أحد من كلامة الأم [ولا من يتقرّب بها]، ويرثها من عداهم من ذوي الأنساب والأسباب»<sup>(٣٥)</sup>.

وقال ابن إدريس [ت = ٥٩٨هـ] في باب الميراث: «ولا يرث من الديمة أحد من كلامة الأم، ولا من يتقرّب بها، ويرثها من عداهم من ذوي الأنساب والأسباب. ولا يستحقّ أحد من الزوجين القود على حال، فإن رضي الورثة المناسبون بأخذ الديمة وبذلها القاتل، كان لهما نصيبيهما فيها»<sup>(٣٦)</sup>. وقال أيضاً: «... لِإِجْمَاعِنَا، وَهُوَ إِنْ قَرَابَاتُ الْأُمَّ وَكَلَالَتُهَا لَا يَعْقُلُونَ وَلَا يَرْثُونَ مِنَ الْدِيْمَةِ شَيْئاً بِغَيْرِ خَلَافِ بَيْنَنَا»<sup>(٣٧)</sup>.

ولكنه في باب الجنایات - بعد أن أورد عبارتي الشيخ في النهاية والمبوسط - قال: «الذي أوعّل عليه وافقني به القول الذي قوّاه شيخنا في ميسوطه، دون ما ذكره في نهايته؛ لأنّه موافق لأصول مذهبنا، يغضّده ظاهر القرآن من قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أُولَى بِعَضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾<sup>(٣٨)</sup>، فلا نرجع عن كتاب الله تعالى بأخبار آحاد لا توجب علمًا ولا عملاً، وهي أيضاً معارضة بأخبار مثلها، و [أمّا] الإجماع فغير منعقد على ما ذكره في نهايته، فإذا لم يكن على المسألة إجماع فالتمسّك فيها بكتاب الله تعالى هو الواجب. وذهب شيخنا في الجزء الثالث من الاستبصار إلى أن النساء لا عفو لهنّ ولا قصاص، وما ذكره في نهايته ومبوسطه هو الصحيح»<sup>(٣٩)</sup>.

التعليق: وظاهر عبارته الثانية عدوله عمّا اختاره في باب الميراث، وهذا هو الذي فهمه كثير كالفخر والشهيدين والصimirي وغيرهم. ولكن ردّ الطباطبائي في الرياض هذه النسبة إلى ابن إدريس<sup>(٤٠)</sup>.

وقال الكيدري [ت=٦١٠هـ]: «ولا يورث من الديمة أحد من كلالة الأم، ويرثها من عداتهم من ذوي الأنساب والأسباب»<sup>(٤١)</sup>.

وقال الخاجة نصیر الدين الطوسي [ت=٦٧٢هـ]: «ويرث الديمة أقارب الأب دون الام»<sup>(٤٢)</sup>.

وقال الفاضل الآبي [ت=٦٧٢هـ]: «والديمة يرثها من يرث المال إلا كلالة الأم»<sup>(٤٣)</sup>.

وقال المحقق الحلبي [ت=٦٧٦هـ] في الشرائع: «يرث الديمة كلّ مناسب ومسابب عدا من يتقرّب بالأم؛ فإنّ فيهم خلافاً، ولا يرث أحد الزوجين القصاص، ولو وقع التراضي بالدية ورثا نصيهما منها»<sup>(٤٤)</sup>. وقال في المختصر: «يرث الديمة من يتقرّب بالأب ذكراناً أو إناثاً، والزوج والزوجة، ولا يرث من يتقرّب بالأم. وقيل: يرثها من يرث المال»<sup>(٤٥)</sup>.

وقال نجيب الدين يحيى بن سعيد الحلبي [ت=٦٨٩هـ]: «والديمة يرثها الوارث إلا الإخوة والأخوات من الأم. وقيل: يرثون. ويرث منها الزوج والزوجة. ويُقصى منها الدين والوصية»<sup>(٤٦)</sup>، وقال أيضاً: «ويرث الديمة من يرث المال سوى الإخوة والأخوات للأم ومن يتقرّب بهما»<sup>(٤٧)</sup>.

وقال العالمة الحلبي [ت=٧٢٦هـ] في الإرشاد: «ويرث الديمة كلّ مناسب ومسابب، وفي المتقرّب بالأم قولان. ولا يرث الزوجان من القصاص، فإن رضي الورثة بدية العمد ورثا منها»<sup>(٤٨)</sup>.

وقال في التحرير: «يرث الديمة كلّ مناسب ومسابب، عدا من يتقرّب بالأم، فإنّ فيهم خلافاً»<sup>(٤٩)</sup>.

وقال في القواعد: «ويرث الديمة كلّ مناسب ومسابب، عدا المتقرّب بالأم على رأي. ولا يرث أحد الزوجين القصاص، بل إن تراضاً في العمد على الديمة ورثا منها، وإنّ فلّا»<sup>(٥٠)</sup>.

وقال في موضع ثان: «ويirth الديه كلّ مَن يirth المال من غير استثناء، ولا يirth كلّ منهم كمال القصاص، بل يكون بينهم على قدر حُقُّهم في الميراث، ويُشترك المكلّفون وغيرهم»<sup>(٥١)</sup>.

وقال في موضع ثالث: «وَقِيلَ: الْعَصَبَةُ هُوَ مَن يِرثُ الْدِيَةَ. وَلَيْسَ بِجَيْدٍ؛ لِأَنَّ الْزَوْجَيْنِ وَالْمُتَقْرِبَ بِالْأَمْ عَلَى الْأَصْحَاحِ يِرثُونَ الْدِيَةَ، وَلَيْسُوا عَصَبَةً. وَكَذَا الْمُتَقْرِبُ بِالْأَبِ إِذَا كَانَ أَنْثِي»<sup>(٥٢)</sup>.

وعلى عبارته الأولى من القواعد فخر المحققين [ت = ٧٧١هـ] قائلًا: «في هذه المسألة أقوال ثلاثة:

(الف) أنه يرثها كلّ مناسب و مسابب عدا من يتقارب بالأم خاصّة، وهو قول الشيخ في النهاية و اختاره المصنف هنا، وهو الأقوى عندى.

(ب) يرثها جميع الورثة، وهو قول الشيخ في المبسوط وموضع من الخلاف وابن حمزه.

(ج) يرثها الوالدان والأولاد ذكوراً كانوا أو إناثاً للذكر ضعف الأنثى؛ لقوله تعالى: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أُولَئِي بِعَضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ»<sup>(٥٣)</sup>، فإن فقدوا ورثها الإخوة والأخوات من قبل الأبوين لا من أحدهما والعمومة، فإن لم يكن واحد منهم وكان هناك مولى كانت الديه له، فإن لم يكن هناك مولى كان ميراثه للإمام. والزوج والزوجة يرثان من الديه، وهو قول الشيخ في موضع من الخلاف أيضاً. احتاج الشيخ على قوله في النهاية: بما رواه عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في دية المقتول: أنه يرثها الورثة على كتاب الله وسهامهم إذا لم يكن على المقتول دين إلّا الإخوة والأخوات من الأم فإنّهم لا يرثون من ديته شيئاً»<sup>(٥٤)</sup>، وبما رواه عن عبد الله بن سنان قال:

قال أبو عبدالله عليه السلام: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام أن الديمة يرثها الورثة إلّا الإخوة والأخوات من الأم فإنهم لا يرثون من الديمة شيئاً»<sup>(٥٥)</sup>.

واحتج على قوله في المبسوط: بما رواه عن إسحاق بن عمّار عن جعفر عليه السلام: «أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: إذا قبلت دية العمد فصارت ما لا فهلي ميراث كسائر الأموال»<sup>(٥٦)</sup>، وبما رواه عن سوار عن الحسن عليه السلام قال: «إن عليا عليه السلام لما هزم طلحة والزبير أقبل الناس منهزمين فمرروا بأمرأة حامل على ظهر الطريق ففزعوا منها فطرحت ما في بطنه فاضطررت حتى مات ثم ماتت امه من بعد، فمرر بها على عليه السلام وأصحابه وهي مطروحة ولدها على الطريق، فسألهم عن أمرها فقالوا: إنها كانت حبل ففرعت حين رأت القتال والهزيمة. قال: فسألهم أيهما مات قبل صاحبه فقيل: ابنها مات قبلها فدعا بزوجها أب الغلام الميت فورثه عن ابنه الميت ثلثي الديمة وورث امه ثلث الديمة ثم ورث الزوج من امرأته نصف ثلث الديمة الذي ورثه من ابنها، وورث قرابة الميت الباقى، ثم ورث الزوج أيضاً من دية امرأته الميتة نصف الديمة، وهو ألفان وخمسة درهم، وورث قرابة المرأة الميتة نصف الديمة، وهو ألفان وخمسة درهم؛ وذلك أنه لم يكن لها ولد غير الذي رمت به حين فزعت. قال: وادي ذلك كله من بيت مال البصرة»<sup>(٥٧)</sup>. ووردت رواية في توريث الزوج والزوجة من الديمة، وهي ما رواه الشيخ في التهذيب عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المرأة ترث من دية زوجها، ويرث من ديتها ما لم يقتل أحدهما صاحبه»<sup>(٥٨)</sup>. ومحمد بن قيس اسم مشترك بين جماعة بعضهم ضعيف. ورواية أخرى وردت على عدم توريثهما، وهي ما رواه الشيخ أيضاً عن النوفلي عن السكوني عن جعفر عن أبيه: «أن عليا عليه السلام كان لا يورث المرأة من دية زوجها شيئاً، ولا يورث الرجل من دية امرأته شيئاً، ولا الإخوة من الام من الديمة شيئاً»<sup>(٥٩)</sup>، والسكوني ضعيف»<sup>(٦٠)</sup>.

التعليق:

ما نسبه الفخر الى ابن حمزة من توريث الديه لمن ورث المال من دون استثناء غير واضح؛ فإن ابن حمزة صرّح بتوريثها لقرابة الأب خاصة<sup>(٦١)</sup>. ويُحتمل قوياً في عبارة الإيضاح وقوع تصحيف (ابن إدريس) بـ(ابن حمزة)<sup>(٦٢)</sup>؛ لمعروفة تبعية الأول في ذلك للشيخ، والله العالم.

وقال الشهيد الأول [ش = ٧٨٦ هـ] في غاية المراد معلقاً على قول العلامة - (ويرث الديه كل مناسب ومساب، وفي المتقرب بالأم قوله) - «اختلف علماؤنا رحمهم الله في وارث الديه على أقوال ثلاثة: الأول: أن وارثها كل من يرث ما عداها<sup>(٦٣)</sup>، وهو فتوى المبسوط وموضع من الخلاف وابن إدريس في كتاب الجنایات؛ لقوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أُولَى بِعِصْمٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾<sup>(٦٤)</sup>، وهو جمع مضاف فيعم. الثاني: أنه يرثها من عدا المتقرب بالأم، وهو فتوى النهاية والقاضي والتقي وابن زهرة وابن إدريس في كتاب الميراث، والكيدري ونجيب الدين؛ لرواية عبدالله بن سنان عن أبي عبد الله<sup>(عليه السلام)</sup>: «أن أمير المؤمنين<sup>(عليه السلام)</sup> قضى أن الديه يرثها الورثة [على كتاب الله وسهامهم إذا لم يكن على المقتول دين]<sup>(٦٥)</sup> إلا الإخوة من الأم فإنهم لا يرثون من الديه شيئاً»<sup>(٦٦)</sup>، ومثلها رواية محمد بن قيس عن الباقر<sup>(عليه السلام)</sup><sup>(٦٧)</sup>؛ ورواية عبيد بن زراة عن أبي عبد الله<sup>(عليه السلام)</sup><sup>(٦٨)</sup>. وهذه الروايات دلت على حرمان الإخوة للأم، لا على حرمان كل متقارب. والظاهر أن حرمانهم يقتضي أولوية حرمان نحو الأخوال وأولادهم. الثالث: قال في موضع آخر من الخلاف بمنع المتقارب بالأم والمترتب بالأب وحده لا غير<sup>(٦٩)</sup><sup>(٧٠)</sup>.

وقال في الدروس: «ويرث الديه من يرث المال عدا الاخوة والأخوات من الام؛ روايات متظافرة ، وطرد المفید وأبو الصلاح المنع في قرابة الأم، ومنع الشيخ في الخلاف

الأخوات من قبل الأب، وفي المبسوط يرثها وارث المال، واختاره ابن إدريس والفضل؛ للاية. والأقرب منع قرابة الأم مطلقاً، وروى أبو العباس عن الصادق عليه السلام: أنه ليس للنساء عفو ولا قود. أما الزوجان فيرثان من الديمة في أشهر الروايات. ورواية السكوني عن علي عليه السلام (يمعن إرث الزوجين من الديمة) محمولة على التقية . والديمة كسائر أموال الميت، يقضى منها ديونه، وتتفقد وصاياه وإن أخذت صلحاً. ولو لم يكن وارث سوى القاتل ورثه الإمام، وله القصاص أو الديمة، وليس له العفو على الأقرب»<sup>(٧١)</sup>.

وقال الفاضل السيويري [ت=٨٢٦هـ] في التنقيح الرابع - شارحاً لقول المحقق في المختصر: (يرث الديمة من يتقرّب بالأب ذكراناً أو إناثاً، والزوج والزوجة، ولا يرث من يتقرّب بالأم). وقيل: يرثها من يرث المال) - «الأول: قول الشیخین في النهاية والمقنعة ومن تبعهما وابن إدريس في كتاب المیراث؛ لظاهر الروایات بذلك: منها رواية عبدالله بن سنان... .

والثاني: قول الشيخ في المبسوط والخلاف، واختاره ابن إدريس في كتاب الجنایات؛ لعموم آیات الارث. والأول أظهر في فتاوى الأصحاب، ولما تقرّر في الأصول من تقديم الخاص على العام لو تعارضا»<sup>(٧٢)</sup>.

وقال ابن فهد الحلبي [ت=٨٤١هـ]: «اختلف الفقهاء في الوراث لدية المقتول على ثلاثة أقوال: الأول: كلّ وارث، ذهب إليه الشيخ في المبسوط وموضع من الخلاف، وابن حمزة، وابن إدريس في كتاب الجنایات. الثاني: كلّ مناسب ومسايب عدا المتقرّب بالأم، وذهب إليه في النهاية، واختاره المصنّف والعلامة في القواعد. الثالث: العمودان، ومع فقدهما لمن تقرّب بالأبوين معًا، دون من تقرّب بأحدهما من الاخوة والعمومة، ومع فقدهم لمولى النعمة إن كان وإلا فالإمام، وهو القول الثاني للشيخ في الخلاف. والأول هو المعتمد»<sup>(٧٣)</sup>.

وقال ابن طيّ الفقعناني [ت = ٨٥٥هـ]: «يرث الديمة كلّ مناسب ومسايب عدا المتقرّب بالأمّ، ولا فرق بين دية الجنين وغيرها»<sup>(٧٤)</sup>.

وقال ابن مفلح الصميري [ت حدود ٩٠٠هـ]: «اختلف الأصحاب في الوارث للديمة المقتول على ثلاثة أقوال: الأول: يرثها كلّ وارث، وهو قول الشيخ في المبسوط وموضع من الخلاف، وابن حمزة وابن إدريس في كتاب الجنایات، واختاره أبو العباس في المقتصر. الثاني: يرثها كلّ مناسب ومسايب عدا المتقرّب بالأمّ، وهو اختيار الشيخ في النهاية، والعلامة في القواعد، وابنه، والشهيد. الثالث: يرثها العمودان، ومع فقدهما يرثها المتقرّب بالأبوين معاً دون من يتقرّب بأحدهما من الإخوة والعمومة، ومع فقدهما فلمولى النعمة إنْ كان، وإلا فالإمام، وهو القول الثاني للشيخ في الخلاف، ومستند الجميع الروايات»<sup>(٧٥)</sup>.

#### التعليق:

ما نسبه الصميري إلى ابن حمزة من توريث الديمة لمن ورث المال من دون استثناء غير واضح؛ فإنّ ابن حمزة صرّح بتوريثها لقرابة الأب خاصة<sup>(٧٦)</sup>. والظاهر أنّه أخذه من الفخر عاطفاً عليه ومضيفاً إليه ابن إدريس. وقد مرّت عليك عبارة الفخر وتعليقنا عليها.

وقال الشهيد الثاني [ش = ٩٦٦هـ] شارحاً قول المحقق (يرث الديمة كلّ مناسب ومسايب عدا من يتقرّب بالأم): «اختلف الأصحاب في وارث الديمة على أقوال: أحدها: أنّ وارثها من يرث غيرها من أمواله... والثاني: أنّه يرثها من عدا المتقرّب بالأم، وأتباعه وابن إدريس في القول الآخر؛ لصحيحه عبدالله بن سنان... ومثلها رواية محمد بن قيس... ورواية عبيد بن زرار... وهذه الروايات دلت على حرمان الإخوة للأم لا مطلق المتقرّب بها، وكأنّهم عمّموا الحكم فيهم لثبوته أولى، لأنّ الإخوة أقرب من الأخوال

وأولادهم، فحرمانهم يستلزم حرمانهم. وهذا القول أجدوه؛ لصحة بعض رواياته، وكونها خاصة، والآية عامة. ولو قيل بقصر الحكم فيها على موضع النص كأن وجهاً. والثالث: أنه يمنع المتقرب بالأم والمتقرب بالأب وحده لا غير، وهو قول الشيخ في موضع آخر من «الخلاف»<sup>(٧٧)</sup>.

وقال المحقق السبزواري [ت = ١٠٩٠ هـ]: «اختلف الأصحاب في وارث الديمة على أقوال:

أحدها: عدم الفرق بين وارث الديمة وغيرها من الأموال؛ لعموم آية ﴿وَأُولُوا الأَرْحَام﴾<sup>(٧٨)</sup>، وهو قول الشيخ في المبسوط وموضع من الخلاف وابن إدريس في أحد قوله.

والثاني: أنه يرثها من عدا المتقرب بالأم، ولعله قول الأكثر، ويدل عليه صحيحه سليمان بن خالد... وصحيفة عبدالله بن سنان... ونحوه رواية محمد بن قيس وفي موثقة عبيد بن زراره... ونحوه ضعيفة أبي العباس.

والقول الثالث: أنه يمنع المتقرب بالأم والمتقرب بالأب وحده لا غير، وهو قول الشيخ في موضع من الخلاف. ولعل الترجيح للقول الثاني؛ عملاً بالأخبار المستفيضة المذكورة، لكن الأخبار لا يشمل غير الإخوة والأخوات، فالوجه الاقتصار عليها في الحكم وعدم التعدي إلى سائر من يتقرب بالأم، لكن أصحاب هذا القول لم يقولوا بالفرق، ولعلهم نظروا إلى الأولوية. وفيه تأمل»<sup>(٧٩)</sup>.

وقال السيد محسن الحكيم [ت = ١٣٩٠ هـ]: «الديمة في حكم مال المقتول تقضى منها ديونه وتخرج منها وصاياه سواء أكان القتل خطأ أم كان عمداً فأخذت الديمة صلحاً أو

لتعذر القصاص... ويرثها كلّ وارث سواء أكان ميراثه بالنسبة أم بالسبب... نعم، لا يرثها من يتقرّب بالأُمّ سواء الإخوة والأخوات وأولادهم وغيرهم كالأجداد للأُمّ والأحوال...»<sup>(٨٠)</sup>.

ويظهر من الشهيد الصدر [ت=١٤٠٠هـ] موافقته له حيث لم يعلق عليه بشيء<sup>(٨١)</sup>.

ولكن السيد الخونساري [ت=١٤٠٥هـ] في تعليقه على عبارة المحقق الحلبي في المختصر - يرث الديمة من يتقرّب بالأب ذكراناً أو إناثاً، والزوج والزوجة، ولا يرث من يتقرّب بالأُمّ. وقيل: يرثها من يرث المال<sup>(٨٢)</sup>. اقتصر على الإخوة والأخوات، قال: «... وأمّا وراثة سوى الإخوة والأخوات من الأم فلصحيحه سليمان بن خالد وصحيحة عبدالله بن سنان المذكورتين والذي ذكر فيما خصوص الإخوة والأخوات من الأم، ويشكل التعدي إلى من يتقرّب من طرف الأم؛ لعدم القطع بمناط الحكم، فلا وجه لرفع اليد عن عمومات الإرث»<sup>(٨٣)</sup>.

وأمّا السيد الخميني [ت=١٤٠٩هـ] فقد عمّم المنع إلا أنه قال: «... وإن كان الأحوط في غير الأخ والاخت التصالح»<sup>(٨٤)</sup>. ومن الواضح كون هذا الاحتياط استحبابياً.

وكذا عمّم السيد الخوئي [ت=١٤١٣هـ] المنع من دون ذكر الاحتياط المتقدّم<sup>(٨٥)</sup>، وأيضاً اختار التعميم آخرون<sup>(٨٦)</sup>.

### الحاصل:

١- ظاهر القديمين ابن أبي عقيل العماني [حيٰ ٣٢٩هـ] وابن الجنيد [ت=٣٨٠هـ] وكذا الصدوق [ت=٣٨١هـ] في الفقيه والشيخ [ت=٤٦٠هـ] في المبسوط وموضع من الخلاف ناسباً له إلى الأكثر: توريث الديمة لكلاة الأمّ ومن يتقرّب بالأُمّ، واختاره ابن إدريس [ت=٥٩٨هـ] وابن فهد [ت=٨٤١هـ] في المقتصر، بل ونُسب إلى ابن حمزة [ت=٥٦٠هـ] أو

[٥٦٦هـ] وإن كان في النسبة إليه تأمىل أو منع، كما تأمىل بعض في النسبة إلى ابن إدريس، وإن استثنى بعضهم النساء من الورثة كابن الجنيد وظاهر الصدوق.

٢- لم نعثر لابن بابويه ولا للسيد المرتضى على رأي في هذه المسألة، وإن استقررنا قولهما بعدم الاستثناء، كما لم نعثر على رأي لسلام الدليمي في المسألة.

٣- وذهب الباكون إلى استثناء كلالة الأُم في الجملة، وعليه استقرّ المعاصرؤن، على اختلاف في التفاصيل بين من اقتصر على الإخوة والأخوات للأُم وبين من عمّ كلّ متقرّب بها.

٤- اتّضح أنّ المسألة ليست إجماعية بل خلافية، والغريب أنّ العلامة الحلبي لم يعنّون هذه المسألة في كتابه مختلف الشيعة المعد لبحث المسائل المختلف فيها بينهم، لكنّا بعد الفحص وجدنا أنّه تعرض إليها ضمن المسألة رقم (٨)<sup>(٨٧)</sup>.

٥- وفي ضوء ما مرّ يتّضح أنّ نسبة الشيخ الطوسي القول بعدم الاستثناء إلى الأكثر قريبة من الواقع بحسب ما هو متوفّر بأيدينا من مستندات؛ إذ ليس في مقابل القديمين وابن بابويه والصدوق والمرتضى سوى الشيخ المفيد، وإن انضمّ إليه القاضي المغربي بالإضافة إلى ثقة الإسلام الكليني من المحدثين.

## ب - كلمات فقهاء أهل السنة:

قال الشيخ الطوسي: «... قال الشافعي: الديمة يرثها جميع ورثته، وكلّ من ورث تركته من المال يرث الديمة الذكور والإناث، وسواء كان الميراث بنسب أو سبب هو الزوجية أو ولاء، والعقل موروث كالمال، فكلّ من يرث الديمة يرث القصاص، وكلّ من يرث القصاص يرث الديمة<sup>(٨٨)</sup>. وبه قال أبو حنيفة وأصحابه<sup>(٨٩)</sup>».

وقال مالك: يرثه العصبات من الرجال دون النساء، فإن عفوا على مال كان المال لمن يرث الديمة من الرجال<sup>(٩١)</sup> .

قال ابن أبي ليلى [٧٤ - ١٤٨هـ]: «يرثه ذوو الأنساب من الرجال والنساء، ولا يرثه ذو سبب، وهو الزوجية. قال: لأن الزوجية تزول بالوفاة، وهذا يورث للتشفي، ولا تشفي بعد زوال الزوجية<sup>(٩٢)</sup> .

وقال السريخسي [ت=٤٨٣هـ]: «رجل قتل رجلاً خطأً فالدية بين جميع الورثة والموصى له بالثلث كسائر التركة؛ لأن الديمة مال هو بدل نفسه فيكون تركة له بعد موته كسائر أمواله. وقد بینا الاختلاف في الزوج والزوجة. وقد كان في السلف من يقول: لا شيء للإخوة لللام من الديمة، وإنما الديمة للعصبات خاصة. وقيل: هو قول عمر رضي الله عنه<sup>(٩٣)</sup>: (أينما دار الأصل عن علي رضي الله عنه كان ينبع عمر رضي الله عنه إلى الظلم مع قول رسول الله ﷺ: (أينما دار عمر فالحق معه)، وفي رواية: (أينما دار الحق فعمر معه)، وقد صحّ رجوع عمر عن هذا؛ حيث روى له الصحّاح بن سفيان الكلبي الحديث كما روينا. ولا حق الموصى له بالثلث في دم العمد؛ لأن موجبه القصاص وليس بمال ، ولا يُتحمل التمليل بالعقد...»<sup>(٩٤)</sup> .

وقال ابن قدامة المقدسي [ت=٦٦٢هـ] - في غضون شرحه لكتاب الخرقى: (ومَنْ عَفَا من ورثة المقتول عن القصاص لم يكن إلى القصاص سبيل وإن كان زوحاً أو زوجة) - «أجمع أهل العلم على [جواز] العفو عن القصاص... إذا ثبت هذا فالقصاص حق لجميع الورثة من ذوي الأنساب والأسباب والرجال والنساء والصغار والكبار... هذا قول أكثر أهل العلم، منهم: عطاء والنخعي والحكم وحماد والثوري وأبو حنيفة والشافعى، وروى معنى ذلك عن عمر وطاوس والشعبي . وقال الحسن وقتادة والزهري وابن شبرمة والليث والأوزاعي: ليس للنساء عفو، والمشهور عن مالك أنه موروث للعصبات خاصة،

وهو وجه لأصحاب الشافعى؛ لأنّه ثبت لدفع العار فاختصّ به العصبات كولاية النكاح. ولهم وجه ثالث: أنه لذوى الأنساب دون الزوجين... والدليل: على أنّ القصاص لجميع الورثة: ما ذكرناه في مسألة القصاص بين الصغير والكبير، وأنّ من ورث الديه ورث القصاص، كما لم يمنع استحقاق الديه وسائر حقوقه الموروثة...»<sup>(٩٦)</sup>.

وقال النووي [ت=٦٧٦هـ]: «من ورث المال ورث الديه؛ لما روى الزهري عن سعيد بن المسيب، قال: كان عمر رضي يقول: لا ترث المرأة من دية زوجها... فرجع عمر رضي عن ذلك، ويُقضى منه دينه وينفذ منها وصيته...»<sup>(٩٧)</sup>.

التعليق:

كما ترى أنّ أئمّة المذاهب عدا مالك قد اتفقوا على توريث الديه لكلّ الورثة دون استثناء أحد منهم.

للبحث صلة...

## المواضيع

- (١) الخلاف (الطوسي) ٤: ٣٤، المسألة (٢٦). انظر: المبسوط (السرخسي) ١٥٣: ٢٩.
- (٢) تفسير آيات الأحكام (السايس) ١: ٣٨٥.
- (٣) المجموع في شرح المذهب (النبووي) ١٦: ٨٧. الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع (الشربيني) ٢: ٥٦. مغني المحتاج (الشربيني) ٣: ١١. إعانته الطالبين (البكري الدمياطي) ٣: ٣٧٢.
- (٤) المغني (ابن قدامة) ٧: ٥.
- (٥) النساء: ١٢ - ١٧٦.
- (٦) مجمع البيان (الطبرسي) ٣: ٣٨.
- (٧) جواهر الكلام (النجفي) ٢: ٤٣.
- (٨) النهاية في غريب الحديث (ابن الأثير) ١: ١٨٨.
- (٩) الدروس الشرعية (الشهيد الأول) ٢: ٣٣٣. مستند الشيعة (الزرقاوي) ١٩: ٧.
- (١٠) الكافي (الكليني) ٧: ١٣٩ - ١٤٠، ح ٤، ٥، ٦، ٧، ٨.
- (١١) فقه الرضا عليه السلام: ٢٩٠، ب ٤٨.
- (١٢) حياة ابن أبي عقيل وفقهه: ٥٢٣.
- (١٣) دعائم الإسلام (القاضي المغربي) ٢: ٣٨٧، (١٣٧٦).
- (١٤) أنظر: مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٩: ٣٠٠ - ٣٠١، المسألة (١٢).
- (١٥) الكافي (الكليني) ٧: ٣٦٤، ح ٢. مَنْ لَا يحضره الفقيه (الصدوق) ٤: ١٣٩ - ١٤٢، ح ٥٣٠٨.
- (١٦) تهذيب الأحكام (الطوسي) ١٧١، ب ١٢، ح ٦٧٥.
- (١٧) المقنعة (المفيد): ٢٠، ٧٠ باب ميراث المرتدٌ ومن يستحق الديمة من ذوي الأرحام.
- (١٨) المقنعة (المفيد): ٦، ٧٣٥ باب القضاء في الديات والقصاص.
- (١٩) الكافي في الفقه (أبو الصلاح الحلي): ٣٧٦.
- (٢٠) النهاية في مجرد الفقه والفتوى (الطوسي): ٦٧٣.
- (٢١) الإيجاز في الفرائض والمواريث (الطوسي): ٢٧٧ [المطبوع ضمن الرسائل العشر].

- (٢٢) المبسوط في فقه الإمامية (الطوسي) ٧: ٥٤.
- (٢٣) انظر: الكافي (الكليني) ٧: ١٣٨، ح ١. مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيهُ (الصادق) ٤: ٢٢٦، ح ٧١٩ تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ٣٧٦، ح ١٣٤٤.
- (٢٤) المبسوط (السرخسي) ٢٦: ١٥٧. المغني (ابن قدامة) ٧: ٢٠٥.
- (٢٥) الضحاك بن سفيان بن عوف بن كعب بن أبي بكر بن كلاب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة، كان ينزل الباردة، له صحبة، استعمله النبي ﷺ على الأعراب. [انظر: الثقات (ابن حبان) ٣: ١٩٨].
- (٢٦) أشيم الضبابي، قتل في حياة النبي ﷺ، وكتب النبي ﷺ إلى الضحاك بن سفيان في توريث زوجته من دية زوجها، ولم نقف على ترجمة له أكثر من ذكر اسمه وقصة التوريث. [انظر أسد الغابة (ابن الأثير) ١: ٩٩].
- (٢٧) المصنف (عبد الرزاق الصنعاني) ٩: ٣٩٧، ح ١٧٧٦٤، نحوه باختلاف يسير في اللفظ.
- سنن أبي داود (السبستاني) ٣: ١٢٩، ح ٢٩٢٧. سنن الترمذى ٤: ٤٢٥، ح ٢١٠، كتاب الام (الشافعى) ٦: ٨٨. المغني (ابن قدامة) ٧: ٢٠٥.
- (٢٨) الخلاف (الطوسي) ٤: ١١٥ - ١١٤، المسألة (١٢٧).
- (٢٩) الخلاف (الطوسي) ٥: ١٧٨، مسألة (٤١).
- (٣٠) قال محقق كتاب المهدّب في الهمامش [٢]: «ذكره الشيخ أيضًا في رسالة الإيجاز وجنایات الخلاف، والظاهر أنَّ المراد بالأب هنا أعمَّ منه ومن الأبوين. وما حکاه في مفتاح الكرامة عن هذه الكتب الثلاثة من إرث الأخوات للأبوين من الديمة» [مفتاح الكرامة (جواد العاملی) ١٥٥: ٢٤ - ١٥٦] لا أصل له.
- (٣١) المهدّب (ابن البراج) ٢: ١٦٣ - ١٦٤.
- (٣٢) جواهر الفقه (ابن البراج): ١٦٨، المسألة (٥٩٨).
- (٣٣) المؤتلف من المختلف بين أئمَّة السلف (الطبرسي) ٢: ٣١٨.
- (٣٤) الوسيلة (ابن حمزة): ٣٩٦.
- (٣٥) غنية النزوع (ابن زهرة): ٣٣٠.
- (٣٦) السرار الحاوي (ابن إدریس) ٣: ٢٧٤.
- (٣٧) السرار الحاوي (ابن إدریس) ٣: ٢٧٦.

- (٣٨) الأئفان: ٧٥. الأحزاب: ٦.
- (٣٩) السرار الحاوي (ابن إدريس) ٣: ٣٢٨.
- (٤٠) رياض المسائل (الطباطبائي) ١٤: ٢٤٩ - ٢٥٠.
- (٤١) إصباح الشيعة (الكيدري): ٣٧١.
- (٤٢) جواهر الفرائض (المحقق الطوسي) / المطبوع ضمن مجلة فقه أهل البيت عليه السلام، العدد ١٨: ٢٠٩ - القسم الثاني.
- (٤٣) كشف الرموز (الفاضل الآبي) ٢: ٤٢٠.
- (٤٤) شرائع الإسلام (المحقق الحلي) ٤: ٨.
- (٤٥) المختصر النافع (المحقق الحلي) ٢: ٢٦٥.
- (٤٦) الجامع للشرايع (ابن سعيد): ٥٠٥.
- (٤٧) الجامع للشرايع (ابن سعيد): ٥٧٥.
- (٤٨) إرشاد الأذهان (العلامة الحلي) ٢: ١٢٨.
- (٤٩) تحرير الأحكام الشرعية (العلامة الحلي) ٥: ٦٢، المسألة (٦٣٧٥).
- (٥٠) قواعد الأحكام (العلامة الحلي) ٣: ٣٤٦.
- (٥١) قواعد الأحكام (العلامة الحلي) ٣: ٦٢٢.
- (٥٢) قواعد الأحكام (العلامة الحلي) ٣: ٧٠٧.
- (٥٣) الأئفان: ٧٥. الأحزاب: ٦.
- (٥٤) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٣٥، ب ١٠ من أبواب موانع الإرث، ح ١.
- (٥٥) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٣٦، ب ١٠ من أبواب موانع الإرث، ح ٢.
- (٥٦) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٤١، ب ١٤ من أبواب موانع الإرث، ح ١.
- (٥٧) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٣٧ - ٣٨، ب ١٠ من أبواب موانع الإرث، ح ٣.
- (٥٨) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٣٢، ب ٨ من أبواب موانع الإرث، ح ٢.
- (٥٩) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ٣٩، ب ١١ من أبواب موانع الإرث، ح ٤.
- (٦٠) إيضاح الفوائد (فخر المحققين) ٤: ١٨٠ - ١٨١.
- (٦١) الوسيلة (ابن حمزة): ٣٩٦.
- (٦٢) أقول: أو لعل التصحيف كان بسبب استعمال الرمز (س) الذي اريد منه السرائر وطبقه

الناسخ على الوسيلة.

(٦٣) أي: يرث الديمة كلّ من يرث ما عدا الديمة من الأموال.

(٦٤) الأنفال: ٧٥. الأحزاب: ٦.

(٦٥) ما بين المعقوفين ليس في المصدر.

(٦٦) الكافي (الكليني) ٧: ١٣٩، باب مواريث القتلى و...، ح ٤. تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ٣٧٥، ح ١٣٣٩، باب ميراث المرتد و...، ح ٨

(٦٧) الكافي (الكليني) ٧: ١٣٩، باب مواريث القتلى و...، ح ٥. تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ٣٧٥، ح ١٣٤٠، باب ميراث المرتد و...، ح ٩

(٦٨) الكافي (الكليني) ٧: ١٣٩، باب مواريث القتلى و...، ح ٦. تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ٣٧٦، ح ١٣٤٣، باب ميراث المرتد و...، ح ١٢

(٦٩) الخلاف (الطوسي) ٥: ١٧٨، المسألة (٤١).

(٧٠) غاية المراد (الشهيد الأول) ٣: ٦٠٨ - ٦١٠.

(٧١) الدروس الشرعية (الشهيد الأول) ٢: ٣٤٧ - ٣٤٨، الدرس (١٨٢).

(٧٢) التتفيق الرائع (السيوري) ٤: ١٤٢ - ١٤٣.

(٧٣) المقتصر من شرح المختصر (ابن فهد): ٣٦٠

(٧٤) الدر المنضود في معرفة صيغ النيات والإيقاعات والعقود (ابن طي الفقعناني): ٢٧١.

(٧٥) غاية المراد في شرح شرائع الإسلام (الصimirي) ٤: ١٦٩ - ١٧٠.

(٧٦) الوسيلة (ابن حمزة): ٣٩٦

(٧٧) مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١٣: ٤٣ - ٤٤.

(٧٨) الأنفال: ٧٥. الأحزاب: ٦.

(٧٩) كفاية الأحكام (المحقق السبزواري) ٢: ٨٠١ - ٨٠٢، المسألة السادسة.

(٨٠) منهاج الصالحين (الحكيم) ٢: ٣٨٧، مسألة (١٣).

(٨١) المصدر السابق.

(٨٢) المختصر النافع (المحقق الحلبي) ٢: ٢٦٥.

(٨٣) جامع المدارك (الخونساري) ٥: ٢٩٦.

(٨٤) تحرير الوسيلة (الخميني) ٢: ٣٦٩، مسألة (٥).

- (٨٥) منهاج الصالحين (الخوئي) ٢: ٣٥٥، مسألة (١٧٢١).

(٨٦) منهاج الصالحين (محمد الروحاني) ٢: ٣٩٠، مسألة (١٦١٥). فقه الصادق (صادق الروحاني) ٤٣٧ - ٤٣٨.

(٨٧) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٩: ٢٩٥ - ٢٩٧، م (٨).

(٨٨) كتاب الأم (الشافعي) ٦: ١٢، ٨٨، ٨٩. مختصر المزن尼: ٢٣٩. حلية العلماء في مذاهب الفقهاء (المستظربي) ٧: ٤٨٥، ٤٨٦. المجموع (النوعي) ١٨: ٤٣٧، ٤٤٠.

(٨٩) المبسوط (السرخسي) ٢٦: ١٦٤، ١٥٧. الهدایة (المرغيناني) ٨: ٢٧٦. شرح فتح القدير للعاجز الفقير (ابن همام) ٨: ٢٧٦. تبيان الحقائق في شرح كنز الدقائق (الزيلعي) ٦: ١١٤.

(٩٠) الفتاوی الهندیة (الشيخ نظام الدين) ٦: ٧.

(٩١) بداية المجتهد (ابن رشد) ٢: ٣٩٥. أسهل المدارك (الكتشاوی) ٣: ١٢٥. المجموع (النوعي) ١٨: ٤٤٠. حلية العلماء في مذاهب الفقهاء (القفالي) ٧: ٤٨٦.

(٩٢) أبو عبد الرحمن محمد بن أبي ليلى الانصاري الكوفي، من أصحاب الرأي، تولى القضاء بالكوفة وأقام حاكماً ثلاثة وثلاثين سنة، ولـه لبني العباس. [انظر: ميزان الاعتدال (الذهبي) ٣: ٦١٣، رقم (٧٨٢٥). وفيات الأعيان (ابن خلkan) ٤: ١٧٩، رقم (٥٦٤)].

(٩٣) المعني (ابن قدامة) ٩: ٦٥٤. تبيان الحقائق في شرح كنز الدقائق (الزيلعي) ٦: ١١٤.

(٩٤) الخلاف (الطوسي) ٥: ١٧٨، مسألة (٤١). انظر: تكمـلة البحر الرائق (الطوري القادري) ٣: ٤٥.

(٩٥) المبسوط (السرخسي) ٢٦: ١٦٤.

(٩٦) المعني (ابن قدامة) ٩: ٤٦٣ - ٤٦٥.

(٩٧) المجموع (النوعي) ١٨: ٤٣٧، بـاب استيفاء القصاصـ.





## نفي ركينة تكبير الإحرام

□ الشيخ عباس خليفة السعدي (\*)

### خلاصة البحث:

دار البحث حول مدى ركينة تكبير الإحرام في الصلاة وعدتها، وبعد بيان ما هو مقتضى القاعدة، انعقد البحث في محورين: أولاًهما: أدلة القول بالركنية وبطلان الصلاة بالإخلال بها نقصاناً أو زيادة عمداً وسهوأً، ثانياًهما: أدلة القول بعدم الركينة والحكم بالصحة مع الإخلال بها سهوأً، وقد انتهى الباحث إلى عدم الركينة..

### الكلمات المفتاحية:

تكبير الإحرام، الركن، أركان الصلاة، الإعادة، البطلان، الزيادة، النقيضة.

### المقدمة:

يتكرّر السؤال عمن يصلي لسنوات من دون تكبير الإحرام جهلاً بوجوبها، وبمقتضى الحكم بركتيتها الذي هو من المسلمات التي لا يشكّ فيها، يجب عليه إعادة ما صلاه طوال هذه المدة، مع ما فيه من حرج ومشقة.

---

(\*) استاذ السطوح العالية في الحوزة العلمية في النجف الأشرف .

ومن خلال بحث قاعدة (لا تعاد) وعدم نهوض الوجوه التي قدّموها لرفع التعارض مع دليل ركتتها، اتجه الكلام لإعادة النظر في مستندهم.

وقد تبيّن أن العمدة فيه لدى المشهور هو الإجماع المانع من إمكانية المناقشة في دلالة الدليل الخاص الذي لا يأبى الحمل على الصحة وعدم البطلان، فصاحب المدارك في معرض تعليقه على طائفة الروايات المعارضة لروايات البطلان يقول: «وأجاب عنها الشيخ في كتابي الأخبار بالحمل على من لا يتيقن الترك بل شك فيه، وفيها ما يأبى هذا الحمل، إلا أن مخالفة ظاهرها لإجماع الأصحاب بل إجماع العلماء إلا من شد توجب المصير إلى ما ذكره»<sup>(١)</sup>.

ومن المعاصرين السيد الحكيم قدم يقول في المستمسك: «هذا، ولا يخفى أنه لا مجال للاعتماد على هذه النصوص في صرف النصوص السابقة إلى الاستحباب، وإن كان هو مقتضى الجمع العرفي لمخالفتها للإجماع المحقق المسقط لها عن الحجية، مضافاً إلى إمكان المناقشة في دلالة بعضها...»<sup>(٢)</sup>.

لذا دليل القول بالبطلان هو الإجماع والدليل الخاص من طائفة الروايات الظاهرة في البطلان لمن نسي تكبيرة الإحرام، فكانت مناقشة من لم يتم لديه الإجماع تدور حول تمامية حجية ودلالة الروايات المعارضة باعتبار اتجاه البحث لديهم هو الاستدلال على الركبة فتكون مانعاً من الحكم بمقتضى روايات البطلان.

لذا سيكون البحث إن شاء الله تعالى في محوريين بعد بيان مقتضى القاعدة الأولى، ناقش في الأولى أدلة القول بالبطلان وتماميتها وفي الثانية الأدلة على نفي البطلان والمقتضي للحكم بالصحة، ثم المانع منه إن وجد.

## بيان المفاهيم:

### المفهوم الأول: الركنية

اختلف الفقهاء في تعين مفهوم (الركن) وأنّه هل يشمل الزيادة في الجزء بحيث تكون النقيصة والزيادة السهوية مبطلة أم لا، فالقائل بعدم الشمول باعتبار أنّ هذا المعنى لم يرد في دليل وإنّما اصطلاح من الفقهاء، احتاج إلى الاستدلال على البطلان بدليل منفصل، لذلك اختلفت الأقوال بين البطلان مطلقاً والصحة مطلقاً والتفصيل بالبطلان في النقيصة دون الزيادة، ومحور البحث وإن كان في النقيصة لكن بعض الأدلة على الصحة ممكن التمسّك بها في مورد الزيادة أيضاً كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

### المفهوم الثاني: الإعادة

أعاد الشيء كرّره<sup>(٣)</sup>، أي فعل الشيء بعد أن أتي به أولاً، وهذا هو المعنى المتبادر من إعادة الصلاة، فقوله ﷺ في مثل حديث "لَا تُعاد الصلاة" يتبارد منه أن الصلاة التي أتى بها لا يجب إعادتها، وفي قوله ﷺ: «يُعيد الصلاة» يتبارد منه أن تلك الصلاة التي صلّاها يجب إعادتها، فالمعنى المتفاهم العرفي من الإعادة هو هذا المعنى.

ولكن سيأتي استعمال المضي في الصلاة في قبال إعادتها فيفهم أن الإعادة تُطلق على القطع والاستئناف، وهذا له مدخلية في احتمال بعض الوجوه في حل التعارض، ويدل عليه صريحاً صحيح زرارة في رجل ترك بعض ذراعه، أو بعض جسده من غسل الجنابة، قوله ﷺ: "إِنْ دَخَلَهُ الشَّكُّ وَقَدْ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَلِيمَضِ فِي صَلَاتِهِ وَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ، وَإِنْ أَسْتَيقَنَ رَجَعَ فَأَعْادَ عَلَيْهِ الْمَاءَ، وَإِنْ رَآهُ وَبِهِ مَسْحٌ عَلَيْهِ وَأَعْادَ الصَّلَاةَ بِاسْتِيقَانٍ"<sup>(٤)</sup>.

فقرينة الدخول في الصلاة والمضي بها يكون الحكم بالإعادة للقطع والاستئناف.

## بيان مقتضى القاعدة الأولية عند الشك في الركنية:

قال السيد الخوئي <sup>ت</sup>: «لا ريب أنّ مقتضى القاعدة الأولية فيها وفي سائر الأجزاء مع قطع النظر عن مثل حديث (لا تعاد) ونحوه هو البطلان أيضاً بتركها سهواً؛ لانتفاء المركب بانتفاء جزئه بعد إطلاق دليل الجزئية الشامل لحالتي الالتفات وعدمه كما صرّح به الشيخ <sup>ت</sup>، على أنّ الحكم في المقام مما تسامم عليه الأصحاب...»<sup>(٥)</sup>.

وقال السيد الخميني <sup>ت</sup> ما ملخصه: إنّ مقتضى القاعدة أن يحكم بالبطلان لخصوصية في لسان أدلة إثبات التكبيرة تُوجب تقديمها على حديث الرفع ودليل (لا تعاد) لأجل ما ورد فيها من أنها تكبيرة الافتتاح، وأنّها مفتاح الصلاة، ولا تفتح الصلاة إلا بها، وأنّ تحريمها التكبير؛ فإنّ مثل تلك التعيرات ظاهرة في أنّ الصلاة اعتبرت بوجه لا يدخل فيها المصلي إلا بالتكبيرة، فكانها بيت مسدود لا يفتح إلا بها، فلو لم يكُن المكلف وأتى بجميع أجزاء الصلاة تقع خارجها، كما أَنْ قوله: «تحريمها التكبير» ظاهر في عدم الدخول فيها إلا بالتكبيرة، ومقتضها بطلان الصلاة بترك التكبيرة مطلقاً...<sup>(٦)</sup>.

### مناقشة:

١- اللسان الخاص في أدلة إثبات التكبير لم يغفله السيد الخوئي <sup>ت</sup> ولكنّه لم يجعله هو الدليل على مقتضى القاعدة بل مانعاً من التصحيح بحديث لاتعاد بعد عدم تمامية الاستدلال بالروايات الخاصة على البطلان، ولعله هو الصحيح من الناحية الفنية؛ لأنّ الكلام في مقتضى القاعدة بغضّ النظر عن الدليل الخاص الذي لاتعاد منه، فالمفروض تأجيل الكلام فيه وفي الموضع إلى محله.

٢- ولو تنازلنا مع السيد الخميني <sup>ت</sup> فإنّ هذا اللسان الخاص سيبين عدم تماميته عند مناقشته في محله ان شاء الله تعالى وأنّه مردود نقضاً وحلاً، وأحد هذه النقوض يسلم

بها<sup>تَسْتَدِّعُ</sup>، وسيتبين أنَّ هذا اللسان في مقام بيان الترتيب والأهمية مضافاً إلى إثبات الوجوب لا أكثر.

٣- ويرد على السيد الخوئي<sup>تَسْتَدِّعُ</sup> أنه بمراجعة أدلة إثبات التكبير التي منها ما ذكره السيد الخميني آنفَاً مع مثل «أقلَّ ما يجزيك تكبيرة واحدة» يتبيَّن أنَّ الإطلاق المدعى غير تامٍ في نفسه؛ لأنَّ الدليل في مقام بيان أصل الوجوب، وليس التفاصيل ليتمسَّك بإطلاقه، وعليه فالرجوع عند الشك إلى أصالة عدم الركينة المحقَّق في محله.

### المحور الأوَّل: أدلة القول بالبطلان

وهما دليلان:

#### الدليل الأوَّل: الإجماع

تقدَّمت عبارة صاحب المدارك والسيد الحكيم الشاهد على مبني المشهور في ردِّ الروايات الدالَّة على عدم البطلان.

مناقشة:

وقد ردَّه أستاذنا إسحاق الفياض<sup>ذَلِكَ اللَّهُ</sup> - مضافاً إلى عدم توفر شروط الحجَّة في مطلق الإجماعات المنقوله في المسائل الفقهية من كونه ثابت بين القدماء ووصوله إلينا من زمن المعصومين<sup>ذَلِكَ اللَّهُ</sup> يداً بيد وطبقة بعد طبقة وإن إحرازهما مشكل جداً - فإنه لوجود النصوص الشريفة الواردة في المقام والدالَّة على بطلان الصلاة بنقصان تكبيرة الإحرام سهواً لا يمكن إحراز أنَّ هذا الإجماع في المقام إجماع تعبدِي<sup>(٧)</sup>.

وقد ناقش السيد الخوئي<sup>تَسْتَدِّعُ</sup> من جهة مدركيته فقط، بينما لم يتعرَّض إليه السيد الخميني<sup>تَسْتَدِّعُ</sup> وغيره من المعاصرین.

أقول: أما ثبوته بين المتقدمين فيمكن إحرازه من عبارة الشيخ المفید في المقنعة حيث يقول: «إإن ترك تكبيرة الافتتاح متعمداً أو ساهياً فعليه إعادة الصلاة؛ لأنّه لا يثبت له شيء من الصلاة ما لم يثبت له تكبيرة الافتتاح»<sup>(٨)</sup>.

لكن واضح فيها استفادة التعليل من اللسان الخاص الذي تقدّم الحديث عنه، ومع ذلك فقد شككَ المحقق الأردبيلي في تحقق صغراء حيث قال: «كأنّه إجماع»<sup>(٩)</sup>.

فعدم إحراز كونه تعدياً صحيحاً إذا لم نقل بعد مراجعة مجموع استدلالاتهم على الحكم بأنّ الراجح جداً كون مدركه هذا اللسان مع روایات البطلان، ولذا قال أستاذنا الفياض دالله في موضع آخر في رد السيد الحكيم قدس الله ذكره في المقام غريب جداً منه؛ لأنّه من غير المحتمل أن يكون تعدياً، بل من الواضح أنّه إجماع مدركي، ومدركه الواضح جداً في المقام هو هذه الجملة من النصوص الشريفة الدالة على البطلان...<sup>(١٠)</sup>.

### الدليل الثاني: الروایات الخاصة

والتي استدلّ بإطلاقها على البطلان بالترك ولو نسياناً ما يلي:

١- صحيحه زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح، قال: "يعيد"<sup>(١١)</sup>.

٢- صحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما في الذي يذكر أنه لم يُكبير في أول صلاته، فقال: "إذا استيقن أنه لم يُكبير فليعد. ولكن كيف يستيقن؟!"<sup>(١٢)</sup>.

٣- موئذنة عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل أقام الصلاة فسي أن يُكبير حتى افتح الصلاة، قال: "يعيد الصلاة"<sup>(١٣)</sup>.

- ٤- صحيح ذريح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله عن الرجل ينسى أن يُكَبِّر حتى فرأ، قال: "يُكَبِّر" <sup>(١٤)</sup>.
- ٥- صحيح ابن يقطين، قال: سأله أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسى أن يفتح الصلاة حتى يركع، قال: "يعيد الصلاة" <sup>(١٥)</sup>.
- ٦- موثق عمّار، قال: سأله أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سها خلف الإمام فلم يفتح الصلاة، قال: "يعيد الصلاة، ولا صلاة بغير افتتاح" <sup>(١٦)</sup>.
- ٧- موثق الفضل أو ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: في الرجل يصلّي فلم يفتح بالتكبير هل تجزئه تكبيرة الركوع؟ قال: "لا، بل يعيد صلاته إذا حفظ أنه لم يُكَبِّر" <sup>(١٧)</sup>.

### الروايات المعارضة:

فلو كنا وهذه الروايات فقط لأمكن القول بتمامية الدليل على المطلوب، ولكن بأزائها طائفة أخرى من الروايات المعتبرة دلت على الصحة وعدم البطلان، والمفروض بمقتضى قواعد الجمع العرجي حمل روايات البطلان على الاستحباب أو التفصيل وستأتي على عباراتهم، لكن مع ذلك نوقشت بعدها وجوه منعهم من ذلك، فلنستعرض هذه الروايات أوّلاً بشكل إجمالي، ثمّ الوجوه المذكورة تفصيلاً، ونرى مدى تماميتها بعونه وتوفيقه تعالى.

- ١- صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سأله عن رجل نسي أن يُكَبِّر حتى دخل في الصلاة، فقال: "أليس كان من نيته أن يُكَبِّر؟!" قلت: نعم، قال: "فليمض في صلاته" <sup>(١٨)</sup>.
- ٢- زرار في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: الرجل ينسى أوّل تكبيرة من الافتتاح، فقال: "إن ذكرها قبل الركوع كبر ثمّ قرأ ثمّ ركع، وإن ذكرها في الصلاة كبرها

في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة وبعد القراءة" قلت: فإن ذكرها بعد الصلاة؟ قال:  
"فليقضها، ولا شيء عليه".<sup>(١٩)</sup>

٣- وفي الموثق عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قام في الصلاة فنسى  
أن يكير فبدأ بالقراءة، فقال: "إن ذكرها وهو قائم قبل أن يركع (فليكير، وإن رکع) فليمض  
في صلاته".<sup>(٢٠)</sup>

٤- صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: رجل نسي أن يكير تكبير الافتتاح حتى  
كبير للركوع، فقال: "أجزاء".<sup>(٢١)</sup>

### المناقشات العامة التي ذكرت تجاه الروايات المعارضة:

و قبل الدخول في مناقشاتهم التفصيلية لكل رواية نستعرض بعض كلماتهم حول عموم  
الروايات:

فمضافاً إلى ما تقدّم من عبارة المدارك والمستمسك قال الشهيد في الذكرى: «وهذه  
الروايات تُخالف إجماع الأصحاب - بل إجماع الأمة، إلا الزهري والأوزاعي فإنّهما لم  
يُبطلَا الصلاة بتركها سهواً - وحملها الشيخ على الشك».<sup>(٢٢)</sup>

وقال النراقي في المستند ما مفاده: إن هذه الروايات لا تصلح للمعارضة؛ لشذوذها  
المخرج لها عن الحجّية، و لموافقتها للمنقول عن جملة من المخالفين، فيتحمل التقية، مع  
احتمال الحمل على غير تكبير الإحرام من تكبيرات الافتتاح، أو على صورة عدم اليقين  
بالترك...<sup>(٢٣)</sup>.

الجواب:

ويرد عليهم:

١- أمّا مخالفة الإجماع والوصف بالشذوذ باعتبار الشهرة العملية فقد اتّضح جوابه.

٢- وأمّا الحمل على التقية ففيه:

أ- إنّ الحمل على التقية فرع استقرار التعارض وعدم إمكان الجمع بينهما بمقتضى القواعد من الحمل على الاستحباب أو تقييد إطلاق روايات الطائفة الأولى بالثانية<sup>(٢٤)</sup>؛ لذلك فالسيد الحكيم القائل بمقالة المشهور - كما تقدّم - اكتفى بمخالفة الإجماع والمناقشة في الدلالة واعترف بأنّ مقتضى القواعد هو الحمل على الاستحباب.

ب- لو سلّمناه فإنّ فيه منعاً واضحاً بعد ما تقدّم من إجماع علماء الأمة - إلا الشاذ - على الركينة، بل حمل ما يدلّ على الركينة على التقية أولى<sup>(٢٥)</sup>.

ج- أقول: توجد قرينة تؤيّد أولوية حمل الطائفة الأولى على التقية دون الطائفة الثانية؛ فإنّ مقتضى التقية هو إجمال الجواب واختصاره والذي نجده في روايات البطلان، وليس التفصيل الذي نجده في مثل صحيح زرارة وموثق أبي بصير.

وهذا المعنى يتمّ حتى على مبني كون التقية على السائل وحفظاً عليه، بل حتى على مبني إلقاء الخلاف بين الشيعة.

٣- ما تقدّم من السيد الحكيم من إمكان المناقشة في دلالة بعضها، لا يوجّب طرح البعض الآخر تامّ الدلالة، فمع سقوط المانع من مخالفة الإجماع المدعى يكون مقتضى القواعد الحمل على الاستحباب بحسب ما أفاده.

٤- وأيضاً احتمال الحمل على غير المعنى الظاهر من الرواية إنّما يوجّب توهينها وعدم صلاحيتها للمعارضة لو كانت الروايات الأخرى دلالتها متعيّنة في وجوب الإعادة ولا تحتمل غير المعنى الظاهر منها، وإنّا مع إمكان الجمع العرفي فلا موجب للتوهين من غير جهة مخالفة الإجماع.

## المناقشات التفصيلية التي ذُكرت تجاه الروايات المعاشرة:

### أولاً: صحيح الحلبي

والظاهر من قوله: "أليس كان من نيته أن يُكَبِّر" في إجزاء هذه النية لمن نسي تكبير الافتتاح.

ونوقشت بعدة وجوه:

### الوجه الأول: ما أورده المشهور

وقد حملها المشهور من الشيخ الطوسي ومن تبعه من المتأخرین وبعض المعاصرین على الشك وعدم اليقين بالترك، فيكون خروجها عن المعارضه خروجاً موضوعياً باعتبار تغير العنوان... .

قال المحقق السبزواري: «فالظاهر من السؤال عما كان في نية المصلي فرض المسألة في حكم الشك، والتعبير بالنسayan مبني على المسامحة في التأدبة؛ فإن نسيان الفعل كما يُطلق على تركه ناسياً قد يُطلق على ذهابه عن الذهن بعد حضوره فيه والعلم به...»<sup>(٢٦)</sup>.

وببيان أوضح للشيخ الحائرى من أنه يمكن أن يُقال: إن المقصود هو النسيان عن التكبير حتى دخل في الصلاة ولو كان النسيان المذكور في الآن قبل التذكرة، وهو يجتمع مع احتمال الإتيان بها ثم عروض النسيان والذهول، فأجاب بتلبيلاً بأنه قد أتى به بحسب نيته.

أو يُقال: إن المقصود هو الإرشاد إلى عدم العلم بالنسيان، بأن يكون العلم بتركه نسياناً صوري يرتفع بعد التوجّه إلى أنه كان من نيته أن يُكَبِّر، فيكون المقصود أنه لم يعلم نسيانه، فكأنه قال - بعد قوله: "أليس كان من نيته أن يُكَبِّر" وقول السائل "نعم" - : فلم يعلم أنه نسي أو قد أتى به فليمض في صلاته<sup>(٢٧)</sup>.

ولم يذكر المحقق السبزواري القرينة على هذا الظهور، لكن الشيخ الطوسي عَلَّه بدلالة أخبار الطائفة الأولى وذيل خبر بن أبي يغفور بأنه مع العلم لا بد من إعادة الصلاة، فيعلم أن المراد من الصحيح إنما هو الشك دون اليقين، ثم يُؤكّد هذا الاستظهار بصحيح زرارة في الطائفة الثانية<sup>(٢٨)</sup>.

أقول: ونضيف له صحيح محمد بن مسلم في الطائفة الأولى بأنه إذا استيقن أنه لم يُكِبَر فليُعْدَ...<sup>(٢٩)</sup>.

وبعه العالمة في المنتهي في تعليله بأنه مقتضى الجمع بين الأحاديث، لكنه جعل رواية بن أبي يغفور مع رواية محمد بن مسلم بقوله عليه السلام: "لكن كيف يستيقن؟!"، جعلهما مؤيداً<sup>(٣٠)</sup>.

وقال في مجمع الفائد: "أن حمله على الشك غير بعيد؛ لأن قوله عليه السلام (أليس...) دال على أن حصل له الشك فيبني على فعلها؛ لأنَّه كان من قصده أن يفعل، فالظاهر فعلها للعادة والقصد"<sup>(٣١)</sup>. وفي موضع آخر في تعليله عدم استبعاد حمل الشيخ على الشك؛ لقوله عليه السلام: أليس... فـكأنَّه يريد إزالة شكه بذلك<sup>(٣٢)</sup>.

وبعهم الشيخ مرتضى الحائرى ببيان آخر لهذه القرينة على الاستظهار مضافاً إلى وجوه أخرى؛ حيث قال: «والذى ربما يدل عليه إشعار الاستدلال والتعليل، ولا بد من موافقته للإرتکاز، والذى يُوافقه عدم العلم بالنسیان لا كفاية النية عن الإتيان بالعمل، فإنه ربما يكون مما هو بطلانه واضح عند العرف؛ لأن كفاية النية عن العمل موجب لتعطيل جميع الخبرات، فإنَّ الأثر متربَّ على العمل، والنية شرط فيه في العبادات، كما أنه ربما يُؤيد ذلك بما تقدم من ذيل خبر محمد - أى: قوله عليه السلام: "كيف يستيقن؟!" - وبما روى الصدوق عن الصادق عليه السلام مرسلاً أنه قال: "الإنسان لا ينسى تكبيرة الافتتاح"؛ فإنَّ الغالب عروض

النسيان في الأثناء لا في ابتداء العمل مع فرض الشروع فيه، وإلى الآن لم نسمع من أحد أنه نسي التكبير الذي هو أول الصلاة لا سيما في الفرادى التي يكون بناء المصلى على الإيتان بجميع أجزائها بال مباشرة، والمفروض في الصحيح على الظاهر هو الفرادى، وإنما لكان عليه ذكر غيرها؛ لاحتمال المدخلية في الحكم عرفاً»<sup>(٣٣)</sup>.

الجواب:

ويرد عليهم:

١- مقتضى الجمع بين الأدلة ينبغي أن يكون عرفياً بحيث لا يصرف الكلام إلى احتمالات بعيدة عن المفاهيم العرفية، وإنما فالمعنى العرفي للنسيان واضح، والذي استظهروه ليس منه، ولا يقبل العرف هذا التسامح في التعبير وهذه التأويلات لمن تكلم به وقصد المعنى الذي ذكروه، فهو ليس بنسيان، والسؤال واضح عن نسيان شيء ينوي فعله ثم يتذكر تركه، فتذكرة الترك لازم للنسيان، والا فهو توهم والمفروض أن يكون السؤال عن شخص توهم الترك أو شكّ به، والحاجي يقوله ربما يدلّ عليه إشعار الاستدلال والتعليق، لعلّه اعتراف بضعف هذه الدلالة.

وبذلك يكون هذا الجمع تبرعياً وليس عرفياً، والذي الجائم ضيق الخناق واعترافهم بأنّ مخالفة الإجماع أوجبت هذا الحمل ... .

٢- ولو تنزلنا فإن السائل ليس المكلف المبتدئ ليتصور منه التسامح في التعبير والإمام عليه السلام يتحمل منه توهم الترك، بل الرواية يسأل عن حكم شخص نسي، فالسؤال واضح عن النسيان وليس الشكّ.

فما تقدّم يكفي جواباً على المحقق الحاجي فيما ذكره من أن عدم العلم بالنسيان يُوافق الارتكاز بتحقق النية غالباً الموافق للإشعار المذكور.

٣- أمّا قوله: (بوضوح البطلان عند العرف بكفاية النية عن العمل وأنه يلزم تعطيل جميع الخيرات؛ لأنّ الأثر متربّ على نفس العمل، لا فقط النية...) فيرد عليه: أنّ الكلام في العبادات التي اعتبارها بيد المعتبر، وقد اكتفى بالنية لتصحيح العبادة، فما الضير في ذلك؟! وأين هذا من تعطيل الخيرات بكفاية النية؟! فالمسألة جزئية، ولسنا بصدق تأسيس قاعدة كلّية ليلزم التعطيل... ثمّ ألم يرد الدليل على ترتب الثواب العظيم على مجرد نية العمل الصالح؟!

٤- وأمّا المؤيّدات المذكورة؛ (كيف يستيقن، وأنّ الإنسان لا ينسى تكبيرة الافتتاح...) فينقض عليهم بلزوم تعطيل جميع روايات البطلان التي أمرت بالإعادة حيث مع نفي النسيان يلزم نفي موضوعها، وبالتالي التشكيك فيه ولزوم الحمل على غير معناه الظاهر، فتكون النتيجة على عكس مطلوبهم، فهل يلتزمون بذلك؟!

وحلّاً: يكون المراد استبعاد النسيان ومحاولة تصحيح صلاته بنقله من اليقين إلى الشك في الترك، أو أنّه ينبغي أن لا ينساها.

٥- أمّا قوله (إنّ الغالب عروض النسيان في الأثناء لا في ابتداء العمل) فالمفروض حصول التذكّر بالترك كما تقدّم وأنّه لازم ومفروض في وقت لاحق ولو بعد الصلاة ليصحّ السؤال عن حكمه... .

٦- وأمّا قوله (لم نسمع بأحد ترك التكبير) فيلزم كما تقدّم إبطال دلالة الطائفة الأولى وحملها على غير موضوعها.

وعليه، بهذه المناقشة لم تتم إسقاطها عن المعارضة.

الوجه الثاني: ما أورده السيد الحكيم

من احتمال أن يُراد من التكبير فيه التكبير في آخر الإقامة، كموثق عبيد: عن رجل أقام الصلاة فensi أن يُكَبِّر حتى افتح الصلاة قال ﷺ: "يعيد" <sup>(٣٤)</sup>.

فيكون هذا الحمل موجأً لخروجها عن المعارضه بتغير الموضوع.

الجواب: ويرد عليه:

١- لو سلمنا بكافية الاحتمال في الموثق لزعزعة ظهوره في إرادة تكبير الإفتتاح باعتبار قرينة ذكر الإقامة و "حتى افتح الصلاة"، فلا نسلم بكافيتها هنا؛ لعدم القرينة عليه، ولذا لم يتطرق إليه أحد ممّن شكّ في إرادة تكبير الإفتتاح منه.

٢- ما أفاده أستاذنا الشيخ الفياض ذ.د من أنه لا أثر لهذا الاحتمال في مقابل الظهور في أن المنسي هو تكبير الإفتتاح، وإلا فهو إنما يؤثر إذا بلغ حدًا يكون مانعاً عن هذا الظهور، وفي المقام الاحتمال بهذا المقدار من القوة غير موجود <sup>(٣٥)</sup>.

فهذه المناقشة أيضاً لم تتم لإخراج الرواية عن المعارضه.

الوجه الثالث: ما أورده المحقق الهمданى

من أنه وإن كان مقتضى الجمع هو التفصيل لكن للزوم حمل تلك المطلقات على الفرد النادر من اختصاصها بمَنْ لم يكن من نيته التكبير، فلا بدّ من حملها على التقية حيث حكى القول بمضمونها من الاكتفاء بالنية عن بعض العامة <sup>(٣٦)</sup>.

الجواب:

وأجابه السيد الخميني بقوله: «إن النادر نسيان التكبير مما كان من نيته أن يُكَبِّر، وأمّا نسيانها لمَنْ لم يكن من نيته التكبير فليس بقليل؛ لما أشرنا إليه فيما سلف من أن نية عنوان

الصلاحة ليست بعينها نية الأجزاء جزء فجزء، بل يعقل أن تحرّك إرادة المركب إلى أجزائه، فإنَّ كلَّ جزء يحتاج في وجوده إلى تصوّره والتصديق بفائدته كي تتعلق به الإرادة، فإذا جاد كلَّ جزء موقوف على إرادة مستقلة متعلقة به، وإرادة العنوان لا يعقل أن تكون إرادة الجزء أو الأجزاء، وهذا أمر سارٍ في إيجاد المركبات الحقيقة والاعتبارية، فلا يعقل أن تكون إرادة بناء المسجد عين إرادة المقدّمات الخارجية أو الداخلية، ولا يعقل انحلال الإرادة إلى الإرادات، فعلى هذا يكون الظاهر من الرواية هو التفصيل بين ما إذا لم يتعلق إراداته بالتكبيرة بنفسها وبين ما إذا تعلقت بها ثمّ نسي أن يكبر، وهذا أمر ممكِن.

وعلى هذا تكون الصحّيحة مختصّة بمورد نادر، والمطلقات بقيت على حالها في المصاديق الشائعة، وبعد رفع إشكال الحمل على الفرد النادر لا بدّ من الأخذ بالمقيد وإن كان موافقاً لمذهب العامة؛ فإنَّ الحمل على التقية مورده التعارض بين الروايات، لا ما إذا كان بينها جمع عقلائي»<sup>(٣٧)</sup>.

الرد:

ويرد على هذا الجواب:

١- إنَّ النسيان معناه الغفلة وعدم الالتفات إلى ما تنوّي فعله، فمن دون نية لاموضوع للنسيان أصلًا، قوله: «إما نسيانها لمن لم يكن من نيته التكبير فليس بقليل» فهو غير تام؛ لأنَّه لا يُقال له ناسياً.

٢- صحيح إنَّ الإرادة لا تنحلَّ إلى إرادات وأنَّ نية العنوان والمركب ليست بعينها نية الأجزاء، لكن هذا في النية التفصيلية للجزء اللازم مع الالتفات إليه، بمعنى انعدام الغفلة والنسيان ممَّن كان من نيته أنْ يُكَبِّر وليس فقط نادراً، فالفرض غير واقعي أصلًا.

٣- وعليه، فلا مانع من انحالل نية المركب الى نية ارتکازية للأجزاء وهي التي يصح معها فرض النسيان، فهذه النية الارتکازية المبيّنة هي التي يغفل عنها وهي محل الكلام التي يصح معها فرض النسيان، وليست النية الفعلية للجزء. فالذى قام للصلوة ينوي ارتکازاً أن يُكَبِّر فيغفل وتحرّك إرادته نحو القراءة، وإلا فلا يُمْكِن مع الالتفات أن لا يأتي به إلا متعمداً أو جاهلاً.

إلى هنا لم يتم رد السيد الخميني على الهمданى لرفع إشكال الفرد النادر المانع من التفصيل بمقتضى قواعد الجمع، فالتعارض مستقر، ويبقى الإشكال على المحقق أنه مع استقرار التعارض فالمفروض الترجح للصحيح لموافقة الطائفة الأولى للعامة، كما تقدّم من العائرى في رد الوسائل.

ثم إن المحقق الهمدانى بعد ذلك احتمل قوياً ما ذهب إليه المشهور من الحمل على الشك، فيرد عليه ما تقدّم.

#### الوجه الرابع: ما أورده السيد الخوئي

وبنفس مضمون الرد المتقى على السيد الخميني علق السيد الخوئي وتبعه أستاذنا الشيخ الفياض دام ظله على ما تقدّم من المحقق الهمدانى من محذور الفرد النادر، من أنه لا سبيل إلى التخصيص حتى لو جاز حمل المطلق على الفرد النادر ولم يكن مستهجنًا؛ إذ النسبة بينهما هي التباين دون العموم والخصوص، ضرورة أن فرض نسيان التكبير مساوق لسبق الالتفات إلى جزئيتها الملائم للبناء على إتيانها حين إرادة الصلاة، فالناسى ناو للتکبیر وبان عليها ومن نيته أن يُكَبِّر مهما صلّى ولا تنفك عنه أبداً، وإنّ فهو إما جاهل أو عامد كما لا يخفى. فالموضوع في الطائفتين شيء واحد قد حكم عليه بالإعادة تارة وبعدّها أخرى، فهما متعارضان من أول الأمر<sup>(٣٨)</sup>.

وزاد أستاذنا الشيخ الفياض دام ظله أنه ليس من الفرد النادر بل المعدوم...<sup>(٣٩)</sup>

أقول:

فهما وان اتفقا مع المحقق في صلاحيتها للمعارضة ووحدة الموضوع لكن اختلفا معه بعد استقرار التعارض بعدم المرجح فالتساقط والرجوع الى العمومات الفوقيانية؛ باعتبار اختلاف أقوال العامة وعدم وجود قول واحد لهم بالصحة أو البطلان.<sup>(٤٠)</sup>.

الجواب:

ويرد عليهما: ما تقدم من رد الحائز من أن القول بالصحة من العامة شاذ نادر، وهذا ما سمعناه من كلام الأصحاب، فالترجمة للصحيح.

#### الوجه الخامس: ما أورده السيد الخميني

من لزوم الطرح بالترجمة بعد استقرار التعارض، حيث بعد أن أثبتت تماماً ظهورها في كفاية النية ولزوم إعمال قواعد الجمع العربي وتحصيص تلك المطلقات كما تقدم منه في رد الهمданى، أشكل بأن لسان روایات إثبات التكبير آب عن التخصيص كقوله: لا تفتح الصلاة الا بالتكبير، وفتحتها التكبير، وغير ذلك، وبعد امتناع رفع التعارض بالجمع العربي يكون مستقراً، فالرجوع الى المرجحات، وهي للروايات المقابلة لصحة الحلبي المخالفة لمخالفتها للشهرة وموافقتها للعامة وموافقة مقابلاتها للسنة.

إن قلت: إن دعوى المنع بإباء التخصيص غير تامة... .

فإنه يقال: إن صحة الحلبي لإجمالها لا تصلح لتقييد تلك الصاحب؛ وذلك لأن فيها احتمالين متناقضين؛ فإن كلمة (نعم) في جواب قوله: (أليس كان من نيته أن يُكَبِّر؟!) يُحتمل أن تكون حرف تصديق يُراد منها أنه لم يكن من نيته ذلك، فقال: فليمض، أي إذا لم يكن من نيته وكان ناسياً لها رأساً صحت صلاته، وهذا مقابل ما حكى عن العامة، وفي

مقابله ما إذا كان نسيانه بعد تعلق إرادته بالتكبيرة فنسها، وهو وإن كان نادراً لكنه واقع، ويُحتمل أن يكون المراد بها الصد، أي: أنه كان من نيته كذلك، فالأمر دائر بين الاحتمالين المتناقضين، ودعوى الظهور في أحد الطرفين عهدهما على مدّعيها، ومع الإجمال لا تصلح للتقييد<sup>(٤١)</sup>.

أقول:

وبعبارة أوضح لتناقض الاحتمالين مع جواب السائل بنعم على استفهام الإمام عليه السلام (أليس...).

إنّ منشأ الإجمال والترديد في معنى الجواب بنعم، من أنه في اللغة يستخدم التعبير (أليس...) لتقرير المقابل بهذه الحقيقة والشيء المطلوب الإقرار به، فالمفروض الجواب بـ (بلى)؛ فإنّ نفي النفي إثبات، كما في قوله تعالى: ﴿الَّسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾<sup>(٤٢)</sup>، فلو أجابوا بنعم لوجب كفرهم... .

وفي المقام كان المفروض لإثبات وجود النية أن يُجيب بـ (بلى)، وحيث إنّه أجاب بـ (نعم) فلا يعلم أن الإمام عليه السلام حكم بالمضي على وجود النية وتوفّرها أم على عدمها، ولا مرّجح لأحد المعنين، فتكون مجملة وتسقط عن المعارضة.

وهذا الإشكال من السيد قدس وجيه.

الجواب:

ويرد عليه:

١- كون لسان دليل إثبات التكبير يأبى التخصيص تقدّمت الإشارة وسيأتي عدم تمامية دلالة بعض هذه التعابير لديه قدس على الحصر الحقيقي؛ لورود هذا التعبير في مثل (لا صلة

الا بفاتحة الكتاب)، مضافاً الى مناقشة ما يتم لديه منها، وما تقدم أنها لا إطلاق لها أصلاً كي يأبى التقييد، ولعله لذلك تنزل في الجواب بقوله (إن أبى عن استهجان التقييد...).

٢- عدم تمامية المرجحات على الصريحة، فالشهرة إنما تكون مرجحاً إذا كانت رواية والمقام ليس منه، وإن فقد تقدم أن الإجماع المدعى ليس بحججاً، وأماماً موافقة العامة فقد تقدم أن العكس هو الصحيح، وأماماً موافقة الطائفة الأولى للسنة فإن كان مراده من السنة عدم الالكتفاء بالنية فهو يحتاج الى إثبات، وإن فهو أول الكلام.

٣- وأماماً الإجمال وتناقض الاحتمال فنقول في رفعه:

أ- هذا يتم لو كان متعلق السؤال نفس المخاطب لا ما اذا كان شخص ثالث، فالسؤال عن رجل نسي والاستفهام التقريري عن ذلك الرجل وليس من المخاطب كما في الآية ليشترط الجواب بـ(بل).

ب- بقرينة كون الاستفهام تقريري بحسب الظاهر؛ يكون المقصود من (نعم) بحسب المفهوم العرفي هو الإثبات وليس النفي، أي: كونه ناوياً.

ج - مضافاً الى أن احتمال الحكم بالمضي مع عدم النية واضح البطلان؛ فإن التكبير علامة وآية الدخول في الصلاة بحسب المقرر منهم، وانعدام النية - كما تقدم من السيد الخوئي - لا يتصور إلا من العامد والجاهل، والمفروض أن السؤال عن الناسي.

إلى هنا قد تحصل عدم تمامية أيٍ من هذه المناقشات.

ولكن مع ذلك فالصحيح هو خروجها عن المعارضه؛ لغير الموضع وإن كان السؤال عن النسيان لا لما ذكروه من وجوه، وإنما لوجه آخر مستفاد من جملة قرائن:

نفي ركنية تكبيرة الإحرام

القرينة الأولى: لما تقدم في رد السيد الخميني وما أفاده السيد الخوئي وأستاذنا الفياض من أن النية الارتكازية متحققة على كل حال، وإلا فهو جاهل أو عاًم، فلا يُحتمل التفصيل.

القرينة الثانية: يلزم من القول بكفاية النية، المعارضه مع روایات نفس الطائفة التي فصلت بين التذكرة قبل الرکوع وبعده كما سألي.

- فمن جهة المفروض أنّها في مقام التفصيل والبيان ومع ذلك لم تُشر إلى تفصيل النية هذا، فلو كان له مدخلية لأشارت إليه.

- ومن جهة أخرى لو أخذنا بتفصيل صحيح الحلبي وكفاية النية لانتفت الحاجة إلى ذلك التفصيل وصار لغواً.

- مضافاً إلى أنّ ظاهر صحيح الحلبي كون التذكرة قبل الرکوع بقرينة قوله في السؤال (حتى دخل) والأمر بالمضي، ومعه المفروض الحكم بوجوب الإعادة بمقتضى تفصيل تلك الروایات، فلا يقال بإمكان الحمل على الاستجابة.

القرينة الثالثة: روایة محمد بن مسلم وقوله اللٰٰتِي (كيف يستيقن؟!) وقوله (لا ينسى تكبيرة الافتتاح) الظاهر في محاولة تشكيكه ونقله من اليقين إلى الشك بالترك، يكون المراد هنا أيضاً محاولة تصحيح صلاته بتشكيكه بالترك باعتبار أنه بحسب العادة ينوي التكبير، وهذا غير الوجه الذي ذكره المشهور بالحمل على الشك، فالملکف ليس شاكاً، وإنما السؤال عن النسيان وليس الشك، لكن الإمام اللٰٰتِي بصدق تصحيح صلاته، وهو وجه متداول بين الفقهاء في إجابة الملکفين، فهذا الوجه تصويب لتوجيه المشهور من أن الإمام اللٰٰتِي أجابه بأنه شاك، وليس ناسياً وأنه تسامح في التعبير وغيره، وبذلك فال موضوع فعلاً مختلف، وخرج هذه الصحیحة عن المعارضه.

## ثانياً: صحيح زرارة

قال: قلت له: الرجل ينسى أول تكيبة (من) الافتتاح، فقال: "إن ذكرها قبل الركوع كبر ثم فرأ ثم رکع، وإن ذكرها في الصلاة كبرها في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة وبعد القراءة" قلت: فإن ذكرها بعد الصلاة؟ قال: "فليقضها ولا شيء عليه".

الظاهر في أنه إذا تذكر قبل الركوع يستأنف، وإذا تذكر بعده أثناء الصلاة أو بعدها فصلاته صحيحة مع ترك تكبيرة الإحرام... .

### الإشكال:

وأشكل السيد الحكيم: باحتمال إرادة أول تكبيرة من تكبيرات الافتتاح، كما في الوسائل<sup>(٤٣)</sup>.

وكذا في الجوادر احتمل إرادة نسيان إحدى تكبيرات الافتتاح المندوبة منه<sup>(٤٤)</sup>. وتبعه المحقق الحائر<sup>(٤٥)</sup> والسيد الخميني<sup>(٤٦)</sup>، وذلك بقرينة قوله: (أول تكبيرة...)، وحمل (من) على التبعيضية؛ لأن حملها على البيانية خلاف الظاهر... .

وعلى السيد الخميني سبب تحديد الأولى دون غيرها من التكبيرات المستحبة بأن تعين الأولى والثانية إلى آخرها كأنه قصدي، فأراد الإitan بها واحدة بعد واحدة فني الأولى ونوى التكبيرة الثانية ثم كبر الثالثة إلى آخرها.

ثم ادعى الحائر أن هذا مختار الجوادر تبعاً للوسائل مع أنهم ذكروه احتمالاً، تشكيكاً في ظهورها.

وفي معرض رد إشكال: بأنه لو كان المتروك مستحباً فلماذا أمر بإعادة القراءة بعدها، أجابوا بالحمل على الاستجابة، كما هو الأمر بالإitan بها بين الصلاة والقضاء بعدها.

الجواب:

ويرد عليهم:

١- لو كان المنسي واحدة من التكبيرات المستحبة - سواء كانت الأولى كما استظهروه، أو غيرها كما احتمله في الجواهر - فالمفروض أن يدخل في باب السهو وليس النسيان، فيقتضي السؤال عن رجال سها وأتى بست كبارات بدل السبعة أو أربعة بدل الخمسة... .

٢- ومع التنزل على النسيان فالسؤال عن رجال نسي تكبيرة من تكبيرات الافتتاح، وإلا ما الداعي للتقييد بالأولى، وما ذكره السيد من تعليل للتعيين بالقصد فهو واضح التكليف.

٣- ثُمَّ إنَّ هذا الظهور ممكن على قراءة "من"، وإنَّ دونها فهو غير ممكن للزوم التعبير: "أوَّل تكبيرات الافتتاح"، وليس "أوَّل تكبيرة الافتتاح"، بل حتى على قراءة "من" اللازم التعبير: "أوَّل تكبيرة من تكبيرات الافتتاح"، كما تقدَّم.

ولعلَّ هذا هو الذي دعا صاحب الجواهر للأمر بالتأمل بعد احتماله إرادة نسيان إحدى تكبيرات الافتتاح المندوبة منه، وأنَّه لا يُنافيه تداركها قبل الركوع؛ إذ لعلَّها كالجزء الواجب يتدارك ما لم يدخل في الركن الآخر<sup>(٤٧)</sup>.

فالمفروض أنَّ التدارك قبل الدخول في ركن آخر إنما لتنذَّر نسيان الواجب لا المستحب، كما هو واضح.

٤- مع التنزل باستحباب القراءة فما الوجه للأمر بها مع كون المنسي تكبيرة مستحبة؟!

٥- بقرينة استئناف القراءة قبل الركوع لا بعدها باعتبار عدم تجاوز المحلّ والدخول في ركن، فلا يكون المناسب الحمل على الاستحباب.

وعليه، فالدلالة متعينة بإرادة تكبيرة الافتتاح، والمراد من الأول باعتبار الترتيب في أجزاء الصلاة أو تكبيراتها، فتحمل (من) على البيانية، أي: من افتتاح الصلاة، وهو الأقرب.

ويبدو أنَّ هذا هو الذي دعا السيد الخميني قدُّسَ اللَّهُ تَعَالَى وَجْهُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ للتنزُّل والحمل على التكبير الواجبة واستظهار بطلان الصلاة من باقي فقرات الرواية، حيث قال: «ومع الغض عنه وحمل التكبير على الافتتاحية الواجبة قوله: (إن ذكرها في الصلاة كبرها في قيامه في موضع التكبير)، ظاهر في أنَّ الإتيان بها لا بد وأن يكون في موضعها وهو افتتاح الصلاة؛ إذ ما عداه ليس مقامها وإن كان مقام سائر التكبيرات، فبناء عليه ظاهر الرواية بطلان الصلاة ولرور الاستئناف، وعليه يُحمل القضاء على الاستحباب، وإن أعمض عمما ذكر فالرواية ذات احتمالات، ولا تصلح لتفيد الصاحب»<sup>(٤٨)</sup>.

الرد: ويرد عليه:

- ١- لو كان موضعها افتتاح الصلاة لاقتصر على قبل القراءة ليكون الترتيب صحيح، وإن بعد القراءة يلزم استئناف القراءة ثانية لحفظ الترتيب.
- ٢- لو كان الحكم هو البطلان لاكتفى بالقول ببطلان والأمر بالإعادة واستئناف الصلاة من دون حاجة إلى التفصيل قبل الركوع وبعده، وإن يلزم اللغوية منه.
- ٣- قوله في ذيل الرواية (لا شيء عليه) لا ينسجم مع البطلان، وأمَّا حمل قضاء التكبير على الاستحباب بعد الحكم ببطلان فهو كما ترى.

ويبدو أنَّ عدم وجاهة هذا التوجيه هو الذي دعا قدُّسَ اللَّهُ تَعَالَى وَجْهُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى التنزُّل واعتبار الرواية مجملة. إن قلت - كما قيل - : لعلَّ المقصود من لا شيء عليه وراء الإعادة من سجدي السهو أو قضاء نفس التكبير مضافاً إليها<sup>(٤٩)</sup>، أو يُقال لا شيء عليه من العقاب؛ لأنَّه لم يتمم تركها...<sup>(٥٠)</sup>.

فإنه يُقال:

٤- مع الحكم بالبطلان والاستئناف لا مبرر للتنبيه على عدم وجوب هذه الأمور، وواضح التكليف في التأويل.

٥- مضافاً إلى أن عبارة "لا شيء عليه" وردت بعد قوله "فليقضها" التي حملت على قضاء الصلاة، وهو غير تام؛ لأنّه خلاف الظاهر من عود الضمير على التكبير.

٦- مضافاً إلى أن الحكم بالبطلان لا يناسب قوله "وإن ذكرها في الصلاة كبرها".

إن قيل: احتمال أن يكون مرجع الضمير في قوله "كبيرها" هو الصلاة، أي: يأتي بها واجدة للتکبير ولیکن ذلك في موضعها وهو أول الصلاة من غير فرق بين أن يكون ذلك قبل الشروع في القراءة أو بعدها، فيكون الجملة الثانية أعم من الأولى<sup>(٥١)</sup>.

فإنه يقال:

هذا الاحتمال في مرجع الضمير بعيد جداً عن المفاهيم العرفية في محاورات أهل اللغة، ولذلك هو قيئ استبعد احتمال أن يكون المقصود من قوله "فليقضها" هو قضاء الصلاة المأتى بها من دون التكبير والذي هو مختار الشيخ الطوسي في التهذيب، مضافاً إلى ما تقدّم في الرد الثاني من لزوم لغوية التفصيل.

٧- إن هذا الحكم بالتفصيل قبل الركوع وبعده موافق لمقتضى القاعدة في نسيان الواجب، فهو مرجح.

٨- بعد وضوح الحكم ودفع الاحتمالات الأخرى لا مجال للقول بالإجمال وعدم الصلاحية للتقييد.

وعليه، فالدلالة تامة، والرواية صالحة للمعارضة.

### ثالثاً: موثق أبي بصير

الظاهر في التفصيل فيما إذا كان التذكّر قبل الركوع فيكبّر، وإذا كان بعده فيمضي وصلاته صحيحة... .

### الإشكال:

وأشكل السيد الخميني: بأنه مع اختلاف النسخة هي معارضه بصحيحة علي بن يقطين، عن الرجل ينسى أن يفتح الصلة حتى يركع، قال: "يعيد الصلة"<sup>(٥٢)</sup>، والترجح للصحيحة<sup>(٥٣)</sup>.

### الجواب:

ويرد عليه:

١- أمّا اختلاف النسخة فواضح السقط في العبارة من قبل النّسّاخ؛ لأنّ المعنى لا يستقيم، وإنّ ما معنى الأمر بالمضي إذا تذكّر قبل الركوع، وعدم المضي إذا تذكّر بعد الركوع بحسب المفهوم؟ وهذا يعارض تفصيل صحيح زرارة المتقدّم، كما أنّ اعتماد الشيخ الطوسي هذه النسخة في تعليله الوجه في الحمل على الشكّ - كما سيأتي - قرينة عليه أيضاً، ولعلّه لووضحه لم يُشر أحد إلى هذا الإشكال بحسب الاطلاع.

٢- وأمّا التعارض فالسؤال في صحيح بن يقطين وإن كان ظاهراً في التذكّر بعد الركوع باعتبار الغاية لكنّه لا يأبى الحمل على ما قبله من جهة صراحة تفصيل الموثق، وإن أبى فالحمل على الاستحباب، إلا أن يُقال إنّ الظهور في بيان الحكم الوضعي لا التكليفي.

٣- وعلى فرض الاستقرار فلا وجه لترجح الصحيح إلا الوجوه المتقدّمة التي ناقشناها من الشهرة موافقة العامة، مضافاً إلى الترجح بالموافقة لمقتضى القاعدة في نسيان الواجب ومراعاة محل التدارك.

## حمل الشيخ الطوسي لموثق أبي بصير:

وقد حمله الشيخ الطوسي وغيره على الشك؛ حيث قال: «فالوجه في هذه الأخبار أن نحملها على مَن يشكُّ في تكبيرة الافتتاح ولا يذكرها ذكرًا يقينًا، فإذا كانت هذه حالة فإنه يُكَبِّر ما لم يركع استظهاراً، فإذا رکع مضى في صلاتة؛ لأنَّه قد انتقل إلى حالة أخرى، ولو كان علم علماً يقيناً لكان عليه إعادة الصلاة حسب ما قدمناه في الأخبار الأولى»<sup>(٥٤)</sup>.

الجواب:

ويرد عليه: عدم مناسبته لحكم الشكّ كما قال الحائري إنَّه مع الشكّ لا يفرق قبل الرکوع أو بعده<sup>(٥٥)</sup>، بل كما تقدَّم أنَّه مناسب لحكم ناسي الواجب، مضافاً إلى أنَّ الرواية صريحة في السؤال عن النسيان وليس الشك، إلى غير ذلك مما تقدَّم من ردود في صحيح الحلبـي.

## رابعاً: صحيح البزنطي

في السؤال عن رجل نسي أن يُكَبِّر تكبيرة الافتتاح حتى كَبَر للرکوع، قال: "أجزاء".

الظاهر في عدم البطلان بنسیان التكبيرة وإجزاء تكبير الرکوع والمضي إذا رکع.

الإشكال:

وأشكال عليه السيد الخميني: بمعارضة موثق بن أبي يعفور في الرجل يصلّي فلم يفتح بالتكبير هل تجزيه تكبيرة الرکوع؟، قال: "لا بل يعيد الصلاة إذا حفظ أنَّه لم يُكَبِّر"، والظاهر أنَّ موردها النسيان سيمما مع ملاحظة ذيلها، وتوهم أن إجزاء تكبيرة الرکوع عن تكبيرة الإحرام موافق للقاعدة في غاية السقوط، كما أنَّ حمل ما دلت على المضي وعدم البطلان على صورة الشك في غاية البعد<sup>(٥٦)</sup>.

أقول: يُشير إلى قول الشيخ الطوسي الذي تبعه صاحب الجوادر فيه بالحمل على الشك<sup>(٥٧)</sup>. وسنستعرض أقوالهم في ردّه، وأمّا المתוّهم بأنّ الإجزاء موافق للقاعدة فيبدو أنّه يُشير إلى الشيخ الحائر الذي تبنّى رأي صاحب كشف اللثام في ذلك ودافع عنه<sup>(٥٨)</sup>:

الجواب:

ويرد عليه:

١- هنا عدّة وجوه للجمع قبل الوصول إلى التعارض المستقرّ:

أ- سيلاتي من الشيخ الحائر إمكان الجمع؛ وذلك لأنّ الموثق غير صريح في النسيان بخلاف الصحيح فقييده...<sup>(٥٩)</sup>.

ولكن يرد عليه: أنّ هذا قد يصحّ إذا أهمل دلالة الذيل على النسيان، وهو غير تمام، مضافاً إلى أنّ الإطلاق في كلام السائل وليس الإمام عليه السلام.

ب - ممكن أن لا يكون لتكبير الركوع موضوعية في صحيح البزنطي، فالمراد هو الركوع، وبذلك تتضمن المعارضـة التي موضوعها تكبير الركوع.

إن قلت: وماذا عن عود الضمير؟

قلت: المراد من "أجزاء" إجزاء ما فعل، أي: لا شيء عليه، ويؤيدنا في هذا الاستظهار العلامة في المتن حيث حمل الصحيح على الشك، أي: فهم عدم مدخلية تكبير الركوع، وإلا ما علاقته بالشك - وسيأتي مناقشته بإذنه تعالى - وعليه يكون المعنى متّحد مع موثق أبي بصير بالحكم بالمضيّ وعدم وجوب الإعادة.

ولا يقال: مع تردد معنى "أجزاء" يكون الصحيح مجمل، فلا يصلح للاستدلال؟

فإنَّه يُقال: بقرينة موثق أبي بصير كما تقدَّم وصحيح زرارة وموافقة القاعدة، يقوى الاحتمال الثاني، فلا إجمال.

ج - ثُمَّ لو تنزلنا عَمَّا تقدَّم، فإنَّ مقتضى الصناعة والجمع العرفي حمل الأمر بالإعادة في الموثق على الاستحباب.

ولا يُقال: إنَّ التعارض بين الإجزاء وعدمه فهما متناقضان.

فإنَّه يُقال: بأنَّ المراد من النفي بقرينة الذيل هو وجوب إعادة الصلاة وعدمها في الصحيح خصوصاً وأنَّه ليتَ لم يُصرَّح بعدم الإجزاء، فلا مانع من الحمل على الاستحباب حتى مع كونه حافظاً لتركه التكبير، لكن مع اليبة والتوجّه.

٢- لو سلَّمنَا استقرار المعارضة فالترجح للصحيح؛ لمخالفته مشهور العامة لو لم نُناقش في سند الموثق من جهة أبان وفضالله حيث عَبَّر الحائر عنده بخبر الفضل.

٣- يرد على العلامة ما تقدَّم في حمل صحيح الحلبي على الشك، وكذا في حمل موثق أبي بصير عليه: أنَّه في غاية البعد.

٤- ما ذكره قدُّس من أنَّ الموافقة للأصل في غاية السقوط وفاقاً للجواهر<sup>(٦٠)</sup> فهو صحيح؛ لعدم الملازمة بين كفاية تكبير الافتتاح من دون قصد عنوانها وبين كفاية تكبير الركوع عنها للمغایرة.

تحصل ممَّا تقدَّم: أنَّ القائلين بالبطلان لم يتمَ لهم دليل إلا الرجوع إلى مقتضى القاعدة كما هو مستند السيد الخوئي للحكم بالبطلان، حيث بعد استقرار التعارض لديه وعدم إمكان الجمع بين الطائفتين باعتبار ظهور الطائفة الأولى في الإرشاد إلى البطلان، وبعد عدم المرجح ذهب إلى التساقط والرجوع إلى مقتضى القاعدة الذي تقدَّم منه أنَّ مقتضاه

البطلان، والمفروض أنّ الذي تحصل لدinya هو العكس كما تقدّم، هذا لو لم يتمّ لنا دليل آخر على الصحة، وإلا فلو تنزلنا معهم في مقتضى القاعدة المفروض لدinya أكثر من دليل ناقش ذلك في القسم اللاحق إن شاء الله تعالى.

### المحور الثاني: أدلة القول بالصحّة

وهي خمسة أدلة:

**الدليل الأول:** مقتضى الجمع العرفي بعد زوال المانع عن الطائفة الثانية

وقد طرحت عدّة وجوه لا بدّ من تقييمها وبيان مستنداتها:

**الوجه الأول:** حمل روايات البطلان على الاستحباب

كما تقدّم من السيد الحكيم وغيره.

مناقشة:

وأشكل عليه السيد الخوئي بأنّ الحمل على الاستحباب غير تام؛ لأنّ روايات البطلان ظاهرة في الإرشاد إلى الفساد، ولا معنى لاستحباب الفساد...<sup>(٦١)</sup>.

وبعه أستاذنا الشيخ الفياض دامَتْ لُحْنُهُ في ذلك في معرض ردّه على السيد الحكيم، ولكنه زاد أنّها ناصحة في الإرشاد إلى البطلان، مقابل الطائفة الأولى الناصحة في الإرشاد إلى الصحة.<sup>(٦٢)</sup>

**الجواب:**

ويرد عليهم: بعدم المانع من الجمع العرفي والحمل على الاستحباب، وجوابهم نقضًا وحالًا:

أمّا نقضاً: فبما ورد في استحباب الأذان والإقامة للمريض، ما رواه عمار، قال سمعت أبا عبد الله الطیلی يقول: "لا بد للمريض أن يؤذن ويُقيم إذا أراد الصلاة ولو في نفسه إن لم يقدر على أن يتكلّم به"، سئل كان شديد الوجع؟ قال: "لا بد من أن يؤذن ويُقيم؛ لأنّه لا صلاة إلا بأذان وإقامة".<sup>(٦٣)</sup>

والمفروض آنّه ظاهر إن لم يكن نصّ في الإرشاد إلى فساد الصلاة وبطلانها من دون أذان وإقامة، بمقتضى الابدّيّة والتعليل بالحصر، ومع ذلك فقد عنون الباب بالاستحباب، ويسّمون معنا بأنّه لا خلاف فيه.

وبما ورد أيضاً في نسيان الإقامة: "إإن لم يكن فرغ من صلاته فليعد"<sup>(٦٤)</sup>

وأمّا حلاً فيما يلي:

١- المفروض أنّ الأمر ظاهر في المولوية، ولا ينصرف عنه إلى الإرشادية إلا بقرينة - كما في مثالهم الأمر بغسل الثوب المنتجّس - وفي المقام لا توجد هكذا قرينة صارفة، ويكتفي الشك للتمسّك بالأصل خصوصاً مع ورود لسان التصرّيف بالبطلان في موارد أخرى مثل بطل صومه أو بطل نكاحه أو ندره ...، وعليه فلا مانع من حمل الأمر بالإعادة على الاستحباب.

٢- بناءً على انتزاعية الأحكام الوضعية من التكليفية فلا مانع أن يكون الحكم بالاستحباب فيه إرشاد إلى أنّ هذا الخلل لا يوجب الفساد، بعد أن كان الظهور في الوجوب فيه إرشاد إلى آنّه موجب للفساد.

٣- قد يقال بعدم المانع أن يكون الحكم مولويّاً إرشادياً في آن واحد، فهو وإن كان ظاهراً في الإرشادية لكن لا مانع بوجود حيّة وجنبة مولوية معها تصحّح الحكم بالاستحباب.

٤- لو تزّلنا معهم في الإرشادية المحضر، وبعد حمل الظاهر في البطلان على النصّ بعده، يكون المراد من الطائفة الأولى الإرشاد إلى وجود شوب فساد، فيكون موضوع للحكم باستحباب الإعادة باعتبار أن الأحكام الوضعية موضوعات لأحكام تكليفية، فصار مقتضى الجمع هو الإرشاد إلى وجود شوب فساد يستحب معه الإعادة، ولا مانع منه.

ولكن يرد على السيد الحكيم قدّسَ اللهُ تعالیّ وَسَلَّمَ: بأنّ هذا الحمل قد يصحّ لو لم يكن هناك تفصيل في الحكم والذي تضمنته روايات الصحة، وإنّ فمع لحاظه لا يكون صحيحاً بمقتضى قواعد الجمع، ولا مبرر لإهماله والنظر إليها نظرة إجمالية باعتبار دلالتها على الصحة، إلا أن يكون التعارض بين نفس هذه الروايات جعل التفصيل مجملأً، لكنه لا يضر بالدلالة الإجمالية، ولكن المفروض أنّ الإجمال موهن لها، فلا تصلح للمعارضة.

وعموماً التفصيل قرينة على الظهور في الإرشاد إلى الحكم الوضعي، وكان على السيد الخوئي قدّسَ اللهُ تعالیّ وَسَلَّمَ بيان القرينة على هذا الظهور، وإنّ فيرد عليهما ما تقدّم.

### الوجه الثاني: تفصيل صاحب مباني المنهاج

حيث قسم مجموع روايات البطلان والصحة إلى خمس طوائف:

**الطائفة الأولى:** ما دل على البطلان مطلقاً، مثل صحيح زراره.

**الطائفة الثانية:** ما دل على الصحة مطلقاً، مثل صحيح الحلبي باعتبار كفاية نية التكبير.

**الطائفة الثالثة:** ما يدل على البطلان حتى لو كان التذكّر بعد الركوع، ك الصحيح ابن يقطين.

**الطائفة الرابعة:** ما يظهر منه التفصيل بين أن يكون التذكّر قبل الركوع وبعده أو بعد الصلاة، مثل رواية زراره.

**الطائفة الخامسة:** ما دلّ على أنه لو كان التذكّر بعد الدخول في الركوع فلا تبطل، مثل صحيح البزنطي.

ثم قال: «ومقتضى الصناعة أن يؤخذ بالطائفة الخامسة؛ فإن التأخر في الصدور من المرجحات، وبعد تقديمها على معارضها يكون مقيداً للطائفة الأولى والثانية، وتكون النتيجة التفصيل بين أن يكون التذكّر قبل الركوع أو بعده.

وان أبيت عن التقيد وقلت: إنها معاشرة للطائفة الأولى والثانية أيضاً فقل: إنها معاشرة مع جميع الطوائف من النصوص ومقدمة عليها. هذا مقتضى الصناعة، لكن لا يمكن الالتزام به؛ إذ كون الإخلال بها موجباً للبطلان على الإطلاق لعله مورد التسالم، فيكون ركناً<sup>(٦٥)</sup>.

#### مناقشة:

وفيه: وإن كنا نتفق معه في النتيجة لكن:

١- لم يتضح الأساس الذي اعتمد في القسمة، فإن الطائفة الثالثة تساوي الطائفة الأولى في النتيجة، وهي البطلان مطلقاً قبل الركوع وبعده، إلا أن الأولى ظاهرة والثانية نص، ولعل هذا هو مقصوده.

٢- اللجوء إلى المرجحات ومنها الأحاديث - لو تمت - إنما يتم عند استقرار التعارض وعدم إمكان الجمع العرفي، وقد تقدّم إمكانه بين موثق أبي بصير وصحيح بن يقطين، وأماما التفصيل في صحيح زراره فلا يقتضي المعاشرة، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

#### الوجه الثالث: للمحقق الحائر

وهو جواز القطع والإعادة عملاً بالطائفة الأولى وإن كان يتحمل الاكتفاء بها بعد الركوع أو بعد تكبير الركوع أو إذا كان من نيته الإتيان بها ولا سيما إذا كبر للركوع؛ حيث

إنه بعد أن أخرج صحبي الحلبـي وزرارـة عن المعارضـة تخصـصاً بـقي لـديه موـثـق أبي بصير وـصـحـيـحـ البـزنـطـيـ، فـقاـلـ - بـعـدـ أنـ رـدـ المـناـقـشـةـ فـيـ موـثـقـ أبيـ بصـيـرـ - : «فـلاـ بدـ إـمـاـ منـ رـفـعـ الـيدـ عـنـ مـبـنىـ الـأـصـحـابـ وـالـقـوـلـ بـعـدـ حـجـيـةـ إـجـمـاعـهـمـ وـالـإـجـتـراءـ عـلـىـ خـرـقـهـ بـالـحـلـمـ عـلـىـ ماـ يـحـمـلـهـ الـعـرـفـ فـيـ مـقـامـ الـجـمـعـ مـنـ جـواـزـ الـأـمـرـيـنـ - أـيـ: الإـعادـةـ وـالـمـضـيـ - أـوـ حـمـلـ مـاـ دـلـ عـلـىـ الإـعادـةـ عـلـىـ التـقـيـةـ؛ لـأـنـ مـذـهـبـ أـكـثـرـ الـعـامـةـ، أـوـ يـقـالـ بـأـنـهـ بـعـدـ الرـكـوعـ لـقـدـ أـتـىـ بـتـكـبـيرـ الرـكـوعـ وـأـنـ تـكـبـيرـ الرـكـوعـ مـجـزـ عنـ تـكـبـيرـ الـإـحرـامـ فـيـ حـالـ السـهـوـ؛ لـأـنـ الـوـاجـبـ هـوـ تـكـبـيرـ أـوـلـ الـصـلـاـةـ، فـكـأـنـهـ قـدـ كـبـرـ لـلـافـتـاحـ ثـمـ رـكـعـ، وـإـطـلاقـهـ مـنـ حـيـثـ الـإـتـيـانـ بـتـكـبـيرـ الرـكـوعـ وـعـدـمـ مـحـمـولـ عـلـىـ الـغـالـبـ أـوـ الدـائـمـ فـيـ عـصـرـ الصـدـورـ مـنـ الـإـتـيـانـ بـتـكـبـيرـ الرـكـوعـ أـوـ يـقـيـدـ بـصـحـيـحـ البـزنـطـيـ عـنـ الرـضـاـ اللـهـيـ، قـالـ: قـلـتـ لـهـ: رـجـلـ نـسـيـ أـنـ يـكـبـرـ تـكـبـيرـ الـافـتـاحـ حـتـىـ كـبـرـ لـلـرـكـوعـ، فـقاـلـ: «أـجـزـأـهـ»، الدـالـ عـلـىـ عـدـمـ إـلـجـاءـ مـنـ دـوـنـ أـنـ يـكـبـرـ لـلـرـكـوعـ. وـلـاـ يـعـارـضـ ذـلـكـ بـمـاـ تـقـدـمـ مـنـ خـبـرـ الـفـضـلـ أـوـ غـيـرـهـ مـنـ عـدـمـ إـلـجـاءـ تـكـبـيرـ الرـكـوعـ؛ لـأـنـ الثـانـيـ - أـيـ: صـحـيـحـ البـزنـطـيـ - وـارـدـ فـيـ مـنـ نـسـيـ حـتـىـ كـبـرـ وـأـوـلـ - أـيـ: خـبـرـ الـفـضـلـ - هوـ السـؤـالـ عـنـ إـلـجـاءـ تـكـبـيرـ الرـكـوعـ بـمـاـ هـيـ كـذـلـكـ فـيـشـمـلـ حـالـ الـقـيـامـ وـيـقـيـدـ بـذـلـكـ، فـيـصـيـرـ الـمـحـصـلـ مـنـ الـأـخـبـارـ الـثـلـاثـةـ هـوـ: إـلـجـاءـ تـكـبـيرـ الرـكـوعـ لـمـنـ نـسـيـ حـتـىـ كـبـرـ لـلـرـكـوعـ وـرـكـعـ، وـهـوـ عـلـىـ طـقـ القـاعـدـةـ بـنـاءـ عـلـىـ عـدـمـ لـزـومـ قـصـدـ عـنـوانـ تـكـبـيرـ الـافـتـاحـ أـوـ الـإـحرـامـ بـلـ الـلـازـمـ هـوـ تـكـبـيرـ أـوـلـ الـصـلـاـةـ، وـمـقـتضـىـ ذـلـكـ أـنـهـ لـوـ كـبـرـ لـلـرـكـوعـ فـتـذـكـرـ نـسـيـانـ تـكـبـيرـ الـافـتـاحـ وـلـمـ يـرـكـعـ قـطـ يـجـوزـ الـاـكـتـفـاءـ بـهـ ثـمـ يـعـيـدـ الـقـرـاءـةـ لـحـفـظـ التـرـتـيبـ، كـمـاـ أـشـارـ إـلـىـ ذـلـكـ صـاحـبـ كـشـفـ الـلـثـامـ فـيـ الـمـحـكـيـ عـنـهـ فـيـ الـجـواـهـرـ مـسـتـظـهـرـاـ مـنـ الصـحـيـحـ الـمـتـقـدـمـ اـحـتمـالـاـ، ثـمـ قـالـ: «إـذـ لـيـسـ عـلـيـهـ أـنـ يـنـوـيـ بـالـتـكـبـيرـ أـنـهـ تـكـبـيرـ اـفـتـاحـ - كـمـاـ فـيـ التـذـكـرـةـ وـالـذـكـرـىـ وـنـهـاـيـةـ الـإـحـكـامـ - لـلـأـصـلـ - .»

وـهـوـ جـيـدـ عـنـدـيـ وـإـنـ أـورـدـ عـلـيـهـ صـاحـبـ الـجـواـهـرـ بـمـاـ لـاـ مـزـيدـ عـلـيـهـ، لـكـنـهـ غـيـرـ وـارـدـ؛ لـعـدـمـ الدـلـلـ عـلـىـ لـزـومـ قـصـدـ الـافـتـاحـ كـمـاـ عـرـفـتـ نـقـلـهـ عـنـ عـدـةـ مـنـ الـأـصـحـابـ، وـعـلـىـ مـانـعـةـ قـصـدـ

الخلاف أيضاً، فمقتضى الإطلاق وأصل البراءة في الأقل والأكثر هو الاكتفاء، وأماماً تعارضه لصحيح الفضل أو ابن أبي يعفور كما في الجواهر فقد عرفت أنه أخص منه؛ لأن الاكتفاء مطلقاً غير الاكتفاء به في صورة النسيان حتى كبر للركوع، فالاحوط في صورة النسيان حتى أن كبير ورкуع إتمام الصلاة والإعادة وإن لم يكن لازماً؛ لما تقدم من صحيح ابن يقطين الوارد في النسيان حتى أن رکع فحكم فيه بالإعادة.

فالملخص: جواز القطع والإعادة عملاً بالطائفة الأولى وإن كان يحتمل الاكتفاء بها بعد الرکوع أو بعد تكبير الرکوع أو إذا كان من نيته الإتيان بها ولا سيما إذا كبر للركوع».

مناقشة:

ويرد عليه:

١- أن مقتضى الجمع من جواز الإعادة والم مضى يصح لولا التفصيل، وإلا فمقتضاه وجوب الإعادة مع التذكرة قبل الرکوع.

٢- الحمل على التقية أيضاً لا يصح قبل استقرار المعارضه بحسب الفرض من إمكان الجمع.

٣- دعوى غلبة أو دوام الإتيان بتكبير الرکوع في عصر الصدور لا يصح الرکون إليها من دون دليل.

٤- إن استفادة عدم الإجزاء من دون تكبير الرکوع من صحيح البزنطي مبنية على أساس عود الضمير في "أجزاء" على تكبير الرکوع، وهو لا يخلو من مناقشة، ومع التنزّل فلا يلزم من تركه عدم الإجزاء؛ لأنّه غير منحصر به، أي: الإجزاء، فهو لم يذكر على نحو العلة المنحصرة، أو قل: إنه من قبيل الجملة الوصفية، والمنتفي هنا شخص الحكم لا طبيعية.

٥- تقدّم أيضًا في ردّه أنّ افتراض عدم المعارضة مع خبر ابن يعفور باعتبار إطلاقه وتقييده به فهو غير تام؛ لأنّهم أحملوا قرينة الذيل على النسيان، مضافاً إلى أنّ الإطلاق المدّعى في كلام السائل، وليس الإمام عليه السلام الذي قيد الحكم بالحفظ وعدم النسيان.

٦- وأمّا موافقة القاعدة من عدم الدليل على قصد الافتتاح فقد تقدّم أيضًا عدم تماميته؛ لعدم الملازمة بين كفاية تكبيره الافتتاح من دون قصد عنوانها وبين كفاية تكبير الركوع عنها للمغایرة.

٧- المفروض أن تكون خلاصة الحكم هو الإجتناء بعد الركوع وتكبّره، لكنّه احتمله احتمالاً وبذلك هو لم يخالف المشهور إلا في جواز القطع والإعادة بعد حكمهم بالوجوب.

فتحصل: عدم تمامية هذا الوجه في الجمع.

#### الوجه الرابع:

قد يُقال: بظهور روايات الطائفة الثانية بأنّ من كان في نيته ونسي فهذا كاف للإجتناء بأيّة تكبّرة يقولها سواء في الأذان أو الإقامة - كما يعتقد البعض أنّ بهما الإحرام للصلة - أو تكبّرة الركوع باعتبار ظهور موثّق أبي بصير في ذلك، وأظهره منه صحيح البزنطي.

وهذا الوجه في الجمع بين روايات الطائفة لا ينفي ركنية التكبّر بمقتضى لسان موثّق عمار "لا صلة بغير افتتاح" الذي يأبى التخصيص بمثل (لا تعاد) وغيره، وبهذا الجمع لا مخالفة للإجماع على الركنية.

#### مناقشة:

وفيه:

١- إن الظهور المدعى من روایات الكطائفة الثانية لا تقتضيه قواعد الجمع، ولو تنزلنا عما تقدم من الخروج الموضوعي ل الصحيح الحلي فالمحروم أنها ظاهرة بكفاية النية مطلقاً من دون التعويل على تكيره أخرى، وإلا لقيدها كما في تفصيل صحيح زرارة وموثق أبي بصير.

٢- أما موثق أبي بصير فإن المراد قرينة قوله "رجل قام في الصلاة" بظهورها في الإقامة فهو غريب؛ لأنها واضحة في الدخول في الصلاة، وإلا لقال: أقام الصلاة، كما في موثق عبيد في الطائفة الأولى، فالقيام غير الإقامة، ولو تنزلنا لقال: قام إلى الصلاة، وليس في الصلاة.

ولو تنزلنا أيضاً أن المراد هو الإقامة، فأين القرينة على كفاية تكبيرتها؟ والجواب واضح بوجوب الإعادة إذا تذكر قبل الركوع، فالمحروم مع كفايتها لا موجب للإعادة قبل الركوع أو بعده.

٣- وأما صحيح البزنطي فمضافاً إلى معارضه موثق بن أبي يغفور الدال على عدم كفاية تكبير الركوع، فهو يعارض تفصيل موثق أبي بصير، وإلا فمع كفايته يلزم لغوية هذا التفصيل.

٤- وبذلك فتفصيل موثق أبي بصير ينافي القول بالركنية بمقتضى موثق عمار ويعصمه.

٥- ولو سلمنا بهذا الجمع بين الطائفتين وبالقول بالركنية وأنه مع عدم إتيان تكبير الركوع أو الإقامة يلزم البطلان، فإنه ينافي صريح صحيح زرارة بأنه لا شيء عليه لو تذكر بعد الصلاة وأنه يكفيه قضاء التكبير.

بقي الكلام في إباء التخصيص بمثل (لا تعاد)، يأتي مناقشته عند الاستدلال به إن شاء الله تعالى.

## الوجه الخامس: وهو المختار

١- إنّ صحيح زرارة وموثّق أبي بصير هما المحور، والحكم فيهما موافق لمقتضى القاعدة في تدارك الواجب ولا مانع من حمل الطائفة الأولى على هذا التفصيل عدا صحيح ابن يقطين، فالباقي مطلق ولا يأباه، مع أنّ بعضها لا يبعد ظهورها في التذكّر قبل الركوع، كما في قوله: نسي حتى دخل في الصلاة أو حتى قرأ.

٢- أمّا صحيح البرنطي بحسب ما تقدّم يُحتمل عود الضمير في "أجزاء" على ما أتى به، وليس على تكبير الركوع، وأنّ الكلام في تذكّر الترك بعد الركوع ...

ويُحتمل قوياً أنّ المراد من إجزاء تكبير الركوع فيما لو رکع بحيث لا يطالب بالتفصيل الذي في صحيح زرارة بإتيانه خلال الصلاة وبعدها، ولنا شاهد على هذا الحمل، ففي موثّق أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إن نسي أن يقرأ في الأولى والثانية أجزاء تسبيح الركوع والسجود...<sup>(٦٦)</sup>، فلا مانع أن يجزي عمل عن آخر، فيجزي تكبير الركوع عن تكبير الإحرام بشرط عدم التذكّر قبل الركوع، ولا مانع من هذا الجمع إذا لم يكن هو الذي تقتضيه القواعد.

٣- أمّا صحيح الحلبي فقد تقدّم خروجه الموضوعي.

٤- يبقى المعارضة فقط مع صحيح ابن يقطين فنقدم الاحتمالات التي ذكرت في مناقشته، ويبعد الاستحباب؛ لأنّ الكلام في الحكم الإرشادي فعلاً.

٥- بقي كيف نرفع التعارض بين صحيح زرارة وموثّق أبي بصير؟

حيث المطالبة بإتيانها في صحيح زرارة خلال الصلاة وبعدها، بخلاف موثّق أبي بصير فلم يطالب بها، فإذا قلنا إنّ الحكم موافق للقاعدة في نسيان الواجب، فهل هو من قبيل

القراءة أَمْ من قبيل التَّشَهِّدِ، فَلَا يُجْبِي الْقَضَاءُ فِي الْأَوَّلِ وَيُجْبِي فِي الثَّانِيِّ، وَمَقْتَضِيُّ الْمَوْثَقِ هُوَ الْأَوَّلُ بَيْنَمَا الصَّحِّيفَ مَقْتَضِاهُ الثَّانِيُّ، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَجْتَمِعَ حُكْمَانِ مُتَضادَّيْنَ عَلَى مَوْضِعٍ وَاحِدٍ، مُضَافًا إِلَى أَنَّ الْحُكْمَ فِي الصَّحِّيفِ خَلَافَ مَقْتَضِيِّ الْقَاعِدَةِ.

جوابه:

أ- ممکن رفع التعارض بحمل الموثق باعتبار إطلاقه السکوتی على الصحيح الذي فصل في إيتان التکبیر خلال الصلاة وبعدها، فالموثق بصدق بيان الحكم من جهة البطلان ووجوب الإعادة وعدمها، فهو بصدق التفصیل من هذه الجهة فقط بخلاف الصحيح الذي طالب بالتكبیر بالتفصیل المذکور.

ب - وممکن حمل الموثق على صحيح البزنطي، فتكون النتيجة أنه قبل الرکوع یُعيد، وبعده مع تکبیر الرکوع یمضي، ومن دونه یأتي به خلال الصلاة، ويقضيه بعدها ...

ج - أَمَّا كون الإيتان خلال الصلاة مخالف لمقتضي القاعدة، فيجب بأَنَّ التفصیل بين القراءة والتکبیر من حيث القضاء في الثاني دون الأول، یقتضي عدم المانع من خصوصية في التکبیر مادام الدليل قد دلَّ عليه.

بقي التعارض بين التفصیل الذي خرجنا به وبين حديث (لا تعاد)، یأتي الكلام فيه بعد الانتهاء من تمامية الاستدلال به إن شاء الله تعالى.

الدلیل الثاني: حديث (لا تعاد)

صحيح زرارة عن الإمام أبي جعفر (عليه السلام) أنَّه قال: "لَا تَعُدُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةَ، الطَّهُورُ وَالوقتُ وَالْقَبْلَةُ وَالرُّكُوعُ وَالسُّجُودُ"، ثُمَّ قال: "القراءة سَنَةٌ وَالتَّشَهِيدُ سَنَةٌ، وَلَا تَنْفَضُ السَّنَةُ الْفَرِيقَةُ".

وتقريب الاستدلال واضح فيه باعتبار ظهوره في حصر الأركان بهذه الخمسة، ودخول التكبير في عموم المستثنى منه، وهم يسلمون به لولا المانع من حكومة لسان أدلة إثبات التكبير الذي جعلوه أحد الوجوه لحلّ التعارض مع الحكم بركتيته.

وفي حدود اطلاقي لم أجده قائلاً بحكومة (لا تعاد)، حتى مثل السيد الهاشمي الذي ذهب إلى أن لسان العموم فيه آبٌ عن التخصيص ويُفيد الحصر الحقيقي، لذا في رفع التعارض مع باقي الأركان ذهب إلى الخروج الموضوعي دون الحصر الإضافي في المعالجة كما سيأتي. نعم، أستاذنا الشيخ الفياض عدل مؤخراً إلى القول بحكومته بعد ما كان يبني في تعاليقه المبسوطة كما أستاذه السيد الخوئي على العكس. وقد تقدم من الحاجري عبارته بحاكمية لسان موثق عمار على (لا تعاد)، بنفي موضوعيته لأحكام الصلاة. فاتفق معظم الأعلام على ذلك، حتى القدماء منهم يلحظ هذا في عباراتهم كما تقدم من الشيخ المفید، وسنرى تاماً هذا المانع من عدمه.

وسيكون الكلام في الحديث من عدة جهات:

### الجهة الأولى: اللسان الخاص في دليل الجزء

وهو كما تقدم الإشارة إليه في مقتضى القاعدة، أن روايات إثبات وجوب التكبير لسانها يقتضي عدم تحقق الدخول في الصلاة من دون تكبير من قبيل لا تفتح الصلاة إلا بها، وتحريمها التكبير، ويمكن جعله مرجحاً، كما لعله ظاهر من بعض كلماتهم التي تقدّمت.

قال السيد الخوئي بعد أن انتهى في البحث السابق إلى استقرار التعارض والتساقط ثم الرجوع إلى إطلاق دليل الوجوب والقول بالبطلان: «ولا سبيل للرجوع إلى حديث (لا تعاد) لتصحيحها؛ لاختصاصه بمَنْ تلبّس بالصلاوة وشرع فيها، المتوقف على الإتيان بالتكبرة التي هي افتتاحها، فناسِي التكابرية غير داخل بعد في الصلاة، بل هو خارج عنها وإن أتى

ببقية الأجزاء فلا يشمله الحديث، ولعلَّ هذا هو السرُّ في عدم عدِّ التكبير من المستثنات، مع لزوم إعادة الصلاة بالإخلال بها ولو سهوًا بلا إشكال كما في الخمسة المستثناة<sup>(٦٧)</sup>.

### إشكال الشيخ الفياض:

وأشكل أستاذنا الشيخ الفياض دامت زيه على ما أفاده استاذه آنفًا، نقضاً وحلاً:

نقطاً: بأنَّ الركوع باعتباره واجب ارتباطي، فتركه نسياناً يكشف عن أنَّه غير داخل في الصلاة؛ لأنَّه مقوم لحقيقة الصلاة، وبانتفاءه تنتفي الصلاة، ومع ذلك ذكره الحديث في عقد المستثنى.

وحلًا: بأنَّ بناءه على عدم الدخول في الصلاة باعتبار ثبوت الركنية من روایات الطائفة الأولى، والمفروض بعد المعارضه والتساقط سقطت عن الحجَّة.

### الجواب:

ويرد على هذا الإشكال:

١- أمّا النقطي: فالملدّعى أنَّ موضوع الحديث هو الصلاة المدخول فيها، والحكم فيه بعد تحقق الموضوع، ومن دون تكبير لا دخول في الصلاة أصلًا، فلا موضوع من البداية، والحديث يُبيّن الحكم بعد تتحقق أصل الموضوع.

قال السيد الهاشمي في تعليل الخروج الموضوعي للنية والتکبير وعدم ذكرهما في عقد المستثنى: «أمّا خروج النية وتکبیر الإحرام فباعتبار أنَّه من دونهما لم يتم تتحقق فعل الصلاة والشروع فيها بعد، والقاعدة ناظرة إلى نفي الإعادة بعد الفراغ عن تتحقق أصل الصلاة خارجاً وشروع المكلف فيها، ولهذا عَيْر بـ "لا تعاد"»<sup>(٦٨)</sup>.

٢- وأما الحَلَّي: هو أنَّ السيد قَدِيرَه<sup>(٦٩)</sup> لم يستند إلى تلك الروايات، وإنما إلى اللسان الخاص في دليل الجزء، والذي أشار إليه بتعيره: غير داخل بعد في الصلاة... الخ، والتفصيل في بحثه الأصولي حول أركان الصلاة في ذيل بحثه حول الصحيح والأعم؛ حيث قال: «أما الأولى - أي: التكبير - : فقد دلت نصوص عديدة على أنَّ التكبيرية ابتداء الصلاة وبها افتتاحها، ومعنى هذا: هو أنَّ الصلاة لا تتحقق بدون ذلك، فالصلوة لو دخل في القراءة من دون أن يُكَبَّر لا يصدق أنه دخل فيها.

ومن هنا يظهر: أنَّ عدم ذكر التكبيرية في حديث (لا تعاد) إنما هو من جهة أنَّ الدخول في الصلاة لا يصدق بدونها حتى يصدق على الإitan بها الإعادة، فإنَّها عرفاً وجود ثانٍ للشيء بعد وجوده أو لـ<sup>أولاً</sup>.

أو فقل: إنَّ المستفاد من هذه الروايات: هو أنَّ الصلاة عمل خاص لا يمكن الدخول فيه بدون الافتتاح بالتكبير، ولذا ورد في بعض الروايات "لا صلاة بغير افتتاح"، وعليه فلو دخل المصلي بدونها نسياناً أو جهلاً فلا يكون مشمولاً للحديث<sup>(٧٠)</sup>.

### ما أفاده السيد الخميني قَدِيرَه:

ونستمر معهم بما أفاده السيد الخميني قَدِيرَه والذي أشرنا إليه في مقتضى القاعدة حيث قال: «الظاهر حكمة أدلة التكبيرية على حديث الرفع ودليل (لا تعاد)، وذلك لا لقوله في موثقة عمَّار (ولا صلاة بغير افتتاح)؛ فإنَّه وإن كان حاكماً على دليل لا تعاد في نفسه، لكن قد عرفت فيما سلف أنَّ تكرر هذا التركيب في موارد يُقدَّم فيها (لا تعاد) يمنع عن ذلك سيمما وروده في فاتحة الكتاب مع تصريح حديث (لا تعاد) بأنَّها "سنة، ولا تنقض السنة الفريضة"، إلا أن يُقال: إنَّ الورود في مورد أو في مورد قام الدليل على منع التحكيم لا يوجب رفع اليد عن الحكومة في سائر الموارد، لكن مع ذلك لا يسلم عن الإشكال.

بل التقديم لأجل ما ورد فيها من أنها تكبيرة الافتتاح، وأنها مفتاح الصلاة، ولا تفتح الصلاة إلا بها، وأن تحريمها التكبير، فإن مثل تلك التعبيرات ظاهرة في أن الصلاة اعتبرت بوجه لا يدخل فيها المصلي إلا بالتكبيرة، فكانها بيت مسدود لا يفتح إلا بها، فلو لم يُكَبِّر المكَلَف وأتى بجميع أجزاء الصلاة تقع خارجها، كما أن قوله (تحريمها التكبير) ظاهر في عدم الدخول فيها إلا بالتكبيرة، ولا يُنافي ذلك كونها جزء الصلاة بأجزائها كما أشرنا إليه فيما سبق. وكيف كان فهذه التعبيرات تجعل أدلة التكبيرة الافتتاحية مقدمة عليهم، أمّا على حديث (لا تعاد) فواضح؛ لأنّ موضوعه الصلاة، وهذه الأدلة تدلّ على عدم الدخول فيها ما لم يُكَبِّر فترفع موضوعه تعبيداً، وأمّا على حديث الرفع؛ فلأنّ مفاده ليس إلا رفع المنسى مثلاً، ولا يثبت به الدخول في الصلاة بلا تكبيرة...»<sup>(٧١)</sup>.

مناقشة:

ويرد عليهم نقضاً وحلاً:

أمّا نقضاً مضافاً إلى ما تقدم من جواب على موثق عمار، والذي سلم به السيد تدوين:

١- بما تقدم من ورود هذا الحصر في لا صلاة إلا بأذان وإقامة مع التسليم بعدم البطلان بتركهما.

٢- أنه يلزم من استظهار عدم الدخول من قوله الغيبة (افتتاحها التكبير) يلزم من (تحليلها التسليم) عدم الخروج بتركه نسياناً، فهل يسلمون به؟!

٣- وهذا نقض عام، أنه مع عدم تحقق موضوع الحكم بحسب المدعى وأنه لا صلاة أصلاً ليحكم عليها بالإعادة وعدمهما، فكيف حكم الإمام الغيبة في روايات البطلان بوجوب الإعادة؟

ولا يُقال: إنّها سقطت عن الحجّية بالتعارض، فإنّه يُقال: سقوطها من هذه الجهة لا ينفي صدورها مع معارضاتها والتي حكمت بوجود موضوع حمل عليه الحكم بوجوب الإعادة وعدمه.

وأمّا حالاً:

١- وإن كانت الأحكام لا تُثبت موضوعاتها، لكن يمكن المقاربة بأنّ ما أتى به يصح إطلاق لفظ الصلاة عليه بناءً على الوضع للأعمّ، فهو عمل يصحّ الحكم عليه بالصحة وعدمهما، فيقال صلاته صحيحة أو فاسدة، وبذلك يكون مشمولاً للحاديدين.

٢- إن العمدة في استدلالهم هي عبارة "لا تفتح الصلاة إلا بها"، وهي مقطع من رواية طويلة رواها في المجالس، وهي إن نفراً من اليهود سأّلوا النبي ﷺ عن أشياء، منها: تفسير سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر... إلى أن يقول: "وأمّا قوله: والله أكبر، فهي كلمة أعلى الكلمات وأحّبها إلى الله عزّ وجلّ، يعني أنه ليس شيء أكبر مني، لا تفتح الصلوات إلا بها لكرامتها على الله، وهو الاسم الأكرم..."

أقول: بغضّ النظر عن مناقشة السنّد، فإنّ الظاهر منها بقرينة قوله: إنّها أحب الألفاظ إلى الله تعالى، يكون المراد أنّه لا تفتح الصلاة بغيرها من الألفاظ من التهليل والتحميد والتسييح وغيره، فالحصر إضافي بالنسبة إلى هذه الألفاظ ومن هذه الجهة لا من جهة لزوم عدم تحقق الدخول بدونها مطلقاً، ولعلّ استظهارهم مبني على اقطاع العبارة من سياقها بحسب ما نقله في الوسائل، وبضمّه لباقي التعابير التي تقدّمت ولد لديهم هذا الظهور.

فالصحيح أنّ هذه التعابير بقصد التوصيف وبيان الأهمية، والمراد من هذه الروايات بيان أصل الوجوب والجزئية والأهمية لا أكثر.

ومنه يعلم جواب الإشكال بمعتبرة ابن مسakan، عن أبي بصير أنه سأله عليه السلام عن أدنى ما يجزئ في الصلاة من التكبير؟ فقال: "تكبيرة واحدة"<sup>(٧٢)</sup> ؛ حيث إنه بصدق بيان أصل الوجوب لا مطلقاً.

النتيجة: تبيّن عدم تمامية المانع من حكمة (لا تعاد).

### الجهة الثالثة: حديث (لا تعاد) بنسخة الخصال

هذا كله في نصّ حديث (لا تعاد) الذي رواه في الفقيه، وإنْ ففي نسخة الخصال ورد: "أنَّ التكبير سنة، والقراءة سنة، والتشهد سنة...".

ولا يبعد وفق النتيجة التي توصلنا إليها، أنَّها هي الصحيحة.

### مناقشة التوجيه:

ومع الإغماض عن ذلك، فالتجيئ الذي ذكره السيد الخميني من حمله على غير تكبيرة الإحرام باعتبار حكمة أدلة إثبات التكبير على إطلاقه وإن كان يشمله<sup>(٧٣)</sup>، وكذا ما استظهره السيد الهاشمي من أنَّه غير تكبيرة الإحرام<sup>(٧٤)</sup>، وإن كان مقتضى إطلاقه دخولها فيه.

### فبرد عليه:

أنَّه بغضِّ النظر عن عدم تمامية هذه الحكمة بحسب ما تحصل لدينا، فإنَّه لا حاجة للإطلاق بعد أن كان نصاً فيها ولا يُحتمل إرادة غيرها؛ لأنَّه بصدق بيان الواجبات غير الركينة التي لا تنقض الصلاة، والتي هي من السنة الواجبة وليس المستحبة، ولا يوجد تكبير واجب غيرها، وعليه، يكون الحديث حاكماً على أدلة إثبات التكبير - لو تمت - ومقدماً عليها بمقتضى القواعد من تقديم النصّ على الظاهر.

### الجهة الثالثة: إشكال المعارضة مع الدليل المتقدم من مقتضى الجمع

حيث مقتضى إطلاق (لا تعاد) عدم وجوب الإعادة بترك التكبير ولو كان التذكرة قبل الركوع، فما هو مقتضى القاعدة في الجمع هل نحمل الأمر بالإعادة على الاستحساب أم حكمة (لا تعاد) أم ماذا؟

قال الحائر في حل التعارض بين (لا تعاد) وبين روايات البطلان في الطائفة الأولى: «بأنَّ قيام ارتكاز المتشرعة على حرمة القطع في الجملة بالنسبة إلى الصلاة الصحيحة مانع عن الحمل على الاستحساب، فهو مقدم على ظهور (لا تعاد) أو يساويه، فيرجع إلى إطلاق لزوم التكبير المقتضي لرकنیته...»<sup>(٧٥)</sup>.

مناقشة:

ويرد عليه:

- ١- لو سلمنا بهذا المانع فهو إنما يتم في مقطوع الصحة لا مشكوكها كما في المقام.
- ٢- ثم إن مقتضى هذا الارتكاز هو العكس، بأن يُقدم ظهور (لا تعاد) في التصحيح وعدم وجوب الإعادة؛ لأن العلة في الحكم بالقطع والإعادة ولو استحساباً هي روايات البطلان، وليس ظهور (لا تعاد) التي تأمر بالمضي وعدم القطع والإعادة.
- ٣- ثم مع المساواة يتضمن الإتمام والإعادة.
- ٤- ولو تنزلنا فقد تقدم عدم تمامية هذا الإطلاق في دليل الواجب، فالرجوع إلى أصله عدم الركنية.

ثم أكمل الحائر قائلاً: «أو يُقال: بأنَّ في موْثق عمَّار المتقدم أنه لا صلاة بغير افتتاح، وهو حاكم على قوله لا تعاد الصلاة» بعدم موضوعيتها لأحكام الصلاة التي منها الحكم

نفي ركينة تكبيرة الإحرام

المستفاد من عموم (لا تعاد)، أو يُقال: إن كلاً من الدليلين صالح للحكومة على الآخر، فلا تقدّم لقاعدة (لا تعاد)، فيرجع إلى أصالة الركينة المستفادة من الإطلاق...»<sup>(٧٦)</sup>.

ويرد عليه:

٥- أمّا موثق عمار فقد تقدّم مناقشته وعدم مانعيته.

٦- مع التنزّل والقول بصلاحية كلّ من الدليلين للحكومة على الآخر فقد تقدّم أنَّ الصحيح هو الرجوع إلى أصالة عدم الركينة؛ لعدم تمامية إطلاق دليل الواجب.

هذا، وقد خلص العائري في نهاية المطاف إلى حكومة (لا تعاد) بتتمة لا حاجة إليها بعد ما تقدّم.

أقول: في محلِّ الكلام يبعد الحمل على الاستحباب، لا لما ذكره قيئُّون، بل لما تقدّم من الظهور في الإرشاد بقرينة التفصيل، ولا اضطرار لحكومة أحدهما على الآخر مع إمكان تقييد إطلاق الحديث بتفصيل الدليل.<sup>١</sup>

إن قلت: إنَّ هذا التقييد يعارض إباء التخصيص المدعى في عموم المستثنى منه والذي هو المستند في نفي ركينة ماعدا الخمسة ومنها التكبير.

قلت:

١- إنَّ الإطلاق غير تامٌ في نفسه؛ لأنَّه ليس في مقام البيان من جهة التفصيل ليلزم المعارضة ثمَّ إعمال قواعد الجمع، بل هو في مقام بيان ما يوجب الإعادة من عدمه، فلا معارضة من الأساس.

٢- ولو سلمناه فلا معارضة أيضاً؛ لأنَّ أحدهما أجنبٍ عن الآخر، فالذي يأبه هو استثناء واجب آخر ما عدا الخمسة، وكلامنا في تقييد إطلاق الحكم بالإعادة.

فالنتيجة: العمل بمقتضى التفصيل ولا معارضة، فما ذكره قد ثُنى من حكمة (لا تعاد)  
ليس تاماً.

إشكال ورد:

قد يُقال: إنّ موثق عمّار حاكم على (لا تعاد) لا من جهة نفي الموضوعية التي ثبت  
بطلانها، بل لأنّ لسان لا صلة بغير افتتاح يأبى التخصيص بمثل (لا تعاد) الظاهر في الحصر  
الإضافي.

فإنّه يُقال:

١- سيأتي أنّ حديث (لا تعاد) ظاهر في الحصر الحقيقي، ولو سلمنا الظهور في الحصر  
الإضافي، فإنّ الموثق لا يأبى التخصيص بتصحّح زرارة وموثق أبي بصير وحمله على  
تفصيلهما باعتبار أنه لا صلة بغير افتتاح لمن تذكّر قبل الركوع، ولا مانع من هذا الحمل،  
وبذلك فدعوى إباء التخصيص غير تامة.

٢- يظهر من موثق عبيد بن زراة من عبارته "نسى أن يُكَبِّر حتى افتح الصلاة" ومن  
موثق ابن أبي يعفور "لم يفتح بالتكبير" أن التكبير غير الافتتاح وأنه من الممكن أن يفتح  
الصلاه بغير التكبير، فالافتتاح أعمّ والتكبير فرد من أفراده، فيحتمل أن يكون المراد في  
موثق عمّار من الرجل الساهي ولم يفتح الصلاة أنه لم يأت بالنية والتوجّه الركني بحسب  
الدليل الثالث والرابع التاليين، فلا صلاة بغير نية وتوجّه، والاحتمال مبطل للاستدلال به.

الجهة الرابعة: ظهور (لا تعاد) في الحصر الإضافي

من الوجوه التي ذكروها هنا لحلّ التعارض مع (لا تعاد) الظاهر في الحصر وباعتبار  
فراغهم من ركبة التكبير، مضافاً إلى ما تقدم من الحائري والهاشمي بالخروج التخصصي،

ما ذكره السيد السبزواري في مهذبه: أن الحصر ليس حقيقةً بل إضافي، أي: بالإضافة إلى ما عدا الأركان الأخرى من القيام والتكبير والنية...<sup>(٧٧)</sup>؛ باعتبار أن ثبوت الركنية قرينة على الإضافة وأنه ليس حصرًا حقيقاً.

أقول:

هذا غير كاف، بل لا بدّ من إقامة الدليل، كما في جهة الإضافة التي أدعيناها في رواية المجالس وإنما فالأسأل في الحصر كونه حقيقةً، مضافاً إلى أن مقتضى الأصل اللغطي هو عدم التخصيص، ولذا ذهب الأعلام المتقدمون إلى خروج الأركان الأخرى بالشخص مع إقامة الدليل عليه، ففي التكبير رأينا استدلالهم باللسان الخاص لدليل الجزء، وفي القيام باعتباره شرطاً ضمنياً في الركوع وليس شرطاً مستقلاً، والنية تحصيل حاصل وإنما دونها تصير الصلاة أفعالاً مبعثرة.

فالنتيجة: أن الحديث ظاهر في الحصر الحقيقي، ولذا تقدّم من الحاجري دوران الحكومة بين (لا تعاد) وموثق عمّار وأنه أيّ منهما حاكم على الآخر.

### الدليل الثالث: حديث فروض الصلاة السبعة

صحيح زرارة قال: سألت أبي جعفر عليه السلام عن الفرض في الصلاة، فقال: "الوقت، والظهور، والقبلة، والتوجّه، والركوع، والسجود، والدعاء"، قلت: ما سوى ذلك؟ فقال: "سنة في فريضة"<sup>(٧٨)</sup>.

وتقرّيب الاستدلال واضح باعتبار أن الحديث في مقام النص على ما هو الفرض في الصلاة وأن ما سوى هذه السبعة هو من السنة وليس الفريضة، فلا مجال لاحتمال الحصر الإضافي أو الخروج التخصسي كما في حديث (لا تعاد).

ولأن التكبير لم يذكر ضمن هذه السبعة فهو من السنة التي صرّح حدث (لا تعاد) بأنَّ  
السنة لا تنقض الفريضة.

ولم أجد في حدود تتبعي مَن استدلَّ به في المقام - أي: ركنية تكبيرة الإحرام - أو على  
الأقل ناقشه، لا من المتقدّمين ولا من المتأخّرين أو المعاصرين - وإن أوردوه في الاستدلال  
على باقي الفروض - إلا السيد محمود الهاشمي قَسَّى حيث ذكره ضمن الروايات التي يُستدلَّ  
بها على قاعدة (لا تعاد)، وتوجيهه مع ركنية التكبير... .

فالحدث لَم يذكر التكبير ضمن الفروض السبعة ومع تسلیمهم برکنيته اختلفوا في  
تضمينه بين التوجّه والدعاء وأنه أيّ منهما بتتكلّف التأويل.

فالسيد الهاشمي مع أنَّه يُقرُّ في فقه الرواية بأنَّ المراد من التوجّه هو النية وقصد الصلاة،  
ومن الدعاء ذكر الله سبحانه (مطلقاً ولم يقيّد)<sup>(٧٩)</sup>، نراه لرفع إشكال التعارض بين الخمسة  
وبين ما هو ثابت فقهياً من أركان أخرى، بأنَّ المراد من الدعاء هو التكبير...<sup>(٨٠)</sup>.

مناقشة:

وفيه:

١- إنَّ المعنى اللغوي للدعاء هو الطلب من الله تعالى والابتهاج إليه<sup>(٨١)</sup> وهو المبادر منه،  
 فهو ذكر خاصٌ وليس مطلقاً الذكر، بل إنَّ الصلاة لغة معناها الدعاء ﴿وَصَلَّى عَلَيْهِمْ إِنَّ  
صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾<sup>(٨٢)</sup>، فيبعد أن يكون المراد مطلقاً الذكر ولا بدَّ من قرينة لصرفه عن  
هذا المعنى، ولذلك استدلَّ القائل بوجوب القنوت بهذه الرواية باعتباره المراد من الدعاء.

٢- لو سلّمنا أنَّ المراد مطلقاً الذكر فلا قرينة على اختصاصه بالتكبير وإلا لذكرة  
الإمام عليه السلام صريحاً، ولا داعي للغموض في إرادته.

ولا يبعد ما ذكره البعض في رد القول بإرادة القنوت من أن المراد مجموع الأذكار في الصلاة، فقال الفاضل الهندي: «والقنوت فيها يحتمل الخصوص، وإن سلم أنه الدعاء، فكل من الأذكار الواجبة دعاء، والحمد يتضمنه»<sup>(٨٣)</sup>؛ باعتبار أن خلو الصلاة من أي ذكر لا يصدق عليه صلاة ولو أتى بباقي الأركان والشريائط، ولعله هو الأقرب.

ومنه يتضح الجواب على احتمال افتراض الدعاء باعتبار شموله لتكبير الإحرام.

### إرادة التكبير من التوجّه:

واحتمل بعضُ أن التكبير هو المراد من التوجّه؛ إذ به يتوجّه إلى الصلاة فيفهم النية بالالتزام؛ إذ لا يعتبر شيء من أجزاء الصلاة إلا بالنية<sup>(٨٤)</sup>.

### مناقشة:

ويرد عليه:

١- أن التعليل باعتبار النية في كل أجزاء الصلاة يكون مؤكّداً لهذا الظهور بالمطابقة لا بالالتزام.

٢- ما أفاده الشيخ الأنصاري قائلٌ من أنه لو كان المراد بالتوجّه: التوجّه بالتكبير في افتتاح الصلاة، كما هو شائع الاستعمال في الأخبار، لم يخرج أيضاً عن إشعار بكون التوجّه عند التكبير، بل استحباب قراءة آية التوجّه أيضاً يشعر بذلك...<sup>(٨٥)</sup>.

٣- سيأتي الدليل على المغایرة بينهما في حديث التوجّه الذي اعتُبر التكبير واجب ضمني فيه.

٤- التوجّه لغة هو الإقبال<sup>(٨٦)</sup> فيكون هو المطلوب من "تحريمها التكبير" فلا بدّ أن يستمر هذا التوجّه إلى نهاية الصلاة ليتحلّل منه بالتسليم، وهذا يعني اشتراط استمرار النية في الصلاة.

وعليه، فلما لم يذكر التكبير صريحاً كباقي الفروض ولا مانع من ذكره كذلك فهو ليس بفرض، بل هو من السنة الواجبة.

#### الدليل الرابع: حديث التوجّه

صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: "يجزيك في الصلاة من الكلام في التوجّه إلى الله أن تقول: (وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض على ملة إبراهيم حنيفاً مسلماً وما أنا من المشركين، إن صلاتي ونسكي ومحبتي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين)، ويجزيك تكبيرة واحدة".<sup>(٨٧)</sup>

وفي الكافي بسنده عن زرارة أنه قال: "أدنى ما يجزي من التكبير في التوجّه تكبيرة واحدة، وثلاث تكبيرات أحسن، وسبع أفضل".<sup>(٨٨)</sup>

فقوله عليه السلام: "يجزيك من الكلام في التوجّه تكبيرة واحدة"، و"أدنى ما يجزي من التكبير في التوجّه" صريح في أن تكبيرة الافتتاح غير التوجّه، وأنها واجب ضمني في التوجّه الركني الذي نص عليه حديثه في الفروض السبعة، وأن التعبير بأدنى ما يجزي من التكبير في التوجّه من قبيل أدنى ما يجزي من الذكر في الركوع أو السجود... .

ولم يُشر إليه أحد من الأعلام في المقام لا من قريب ولا من بعيد، وذلك لتسليمهم بالركنية فيستدلّون به في عدد تكبيرات الافتتاح والمجزي منها.

#### الدليل الخامس: أحاديث تمامية الصلاة بالركوع والسجود

ما ورد في روايات معتبرة منها الصحيح والموثق وبالسنة متعددة يطمأن معها بأن الأجزاء الركنية في الصلاة هما الركوع والسجود فقط دون غيرها من الأجزاء، منها:

1- رواية العلل: "أن العبادة العظمى إنما هي الركوع والسجود".<sup>(٨٩)</sup>

نفي ركبة كبيرة الإحرام

٢- وفي صلاة العريان: "أتم صلاته بالركوع والسجود".<sup>(٩٠)</sup>

٣- وفي مَن لَم يُحْسِن الفاتحة ولا غيرها من القرآن: "إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ مِن الصَّلَاةِ الرَّكُوعَ وَالسَّجْدَةَ".<sup>(٩١)</sup>

٤- وفي مَن نَسِي القراءة "إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَرَضَ الرَّكُوعَ وَالسَّجْدَةَ وَالقراءةَ سَنَةً".<sup>(٩٢)</sup>

٥- وفي عدم الإعادة على مَن نَسِي القراءة "أَلَيْسَ قَدْ أَتَمَّتِ الرَّكُوعَ وَالسَّجْدَةَ؟ قَلْتَ: بَلِّي قَالَ: قَدْ تَمَّتِ صَلَاتِكَ إِذَا كَانَ (نَتَ) نَسِيَانًا (نَاسِيًّا)".<sup>(٩٣)</sup>

٦- وأيضاً "إِذَا حَفِظَ الرَّكُوعَ وَالسَّجْدَةَ فَقَدْ تَمَّتِ صَلَاتِكَ".<sup>(٩٤)</sup>

٧- وأن "الصلوة ثلاثة أثلاث: ثلث ظهور، وثلث رکوع، وثلث سجدة".<sup>(٩٥)</sup>

ويؤيد هذه الآية ما ورد في دعاء تعقب الصلوة: "إِنْ كَانَ فِيهَا خَلْلٌ أَوْ نَقْصٌ مِنْ رُكُوعِهَا أَوْ سُجُودِهَا"; حيث خصّهما بالخلل دون باقي الأجزاء.

وفي محل آخر - لعله في بعض أعمال رجب - أنه يصلّي الظهرين يُحسن رکوعهما وسجودهما... .

كل ذلك يدل على أنّهما عماد الصلوة وركنها الوحيدان اللذان تبطل الصلوة بالإخلال بهما دون غيرهما.

ولا يُقال: إنّها في مقام بيان الخلل بعد الدخول في الصلوة أو بيان الأهمية، ولا أقل من الاحتمال المبطّل للاستدلال.

فإنّه يُقال: قد يصحّ لو كنا نحن وبعضها منفردة دون لحاظباقي، لكن مع هذا الحشد من الروايات يصعب تدعّي هذا الظهور، وإنّما تأولوا هذه الوجوه لتسليمهم بركنية التكبير،

كما في الحمل على الحصر الإضافي عند بعضهم في مثل حديث أثاث الصلاة<sup>(٩٦)</sup>، وإن  
فمن دونه لا أظنه يخالفونه.

#### الخلاصة:

- ١- تحصل: أنه وإن كان يكفي التمسك بأصالة عدم الركبة بعد عدم تمامية الدليل على البطلان، فإنّه قدّمنا الدليل على عدمها لأكثر من وجه.
- ٢- ولو تنزلنا فالحكم بعد وجوب القضاء يكفيه الشك بصدق الفوت بعد ما تقدّم من وجوه للحكم بنفي الركبة.

#### حكم زيادة التكبير:

وأمام حكم الزيادة مضافاً إلى كفاية ما استدلّ به الأعلام على نفي البطلان، فإنّها بعد ما تبيّن أنها مشمولة لحكم نسيان الواجب حال القراءة والتشهد فالحكم صار واضحاً بعدم البطلان.

ويكفي التمسك بإطلاق (لا تعاد) لنفي البطلان؛ باعتبار أنّ السنة لا تنقض الفريضة، وبعد ما ثبت أنّ التكبير من السنة وليس من الفرض، مضافاً إلى دليل كفاية تمامية الركوع والسجود في تصحيح الصلاة، وعليه يتبنّى توجيه ظاهر الأدلة التي قد يُستدلّ بها على البطلان بالزيادة.

قال السيد السبزواري: «الظاهر شمول الحديث (لا تعاد) للزيادة كشموله للنقيصة أيضاً؛ لكونه من القواعد الكلية الامتنانية، فالخروج عن مفاده يحتاج إلى دليل وهو مفقود، فيشمل الحديث لكلّ خلل مطلقاً من كلّ حيّة وجهة... فـيحمل ما دلّ على البطلان بالزيادة على ما إذا وقعت عن عمد... أو يُحمل على ما إذا كانت من الأركان...»<sup>(٩٧)</sup>.

### أهم نتائج البحث:

- ١- إن القاعدة العامة عند الشك في الركنية هي عدم الركنية، لأنها تقتضي البطلان.
- ٢- ذكرنا أدلة القول بالبطلان، وكانا دليلين: الإجماع والروايات الخاصة، تمت مناقشتها وردّهما.
- ٣- على الرغم من أن إثبات عدم تمامية أدلة القول بالبطلان كاف للرجوع إلى القاعدة التي تقتضي عدم الركنية، فإننا ذكرنا أدلة القول بالصحة، وكانت خمسة. كما أنه لا يجب القضاء للشك في صدق الفوت.
- ٤- عدم بطلان الصلاة بالزيادة السهوية للتكبيرة.

## المواضيع

- (١) العاملي، محمد، مدارك الأحكام، ٣١٩: ٣.
- (٢) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، ٦: ٣٥.
- (٣) معجم المعاني.
- (٤) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٢: ٢٦٠، ب ٤١ من أبواب غسل الجنابة، ح ٢.
- (٥) الخوئي، أبو القاسم، موسوعة الإمام الخوئي، ١٤: ٩٠.
- (٦) الخميني، روح الله، الخلل في الصلاة: ٢١٠.
- (٧) الفياض، محمد إسحاق، المباحث الفقهية، الصلاة، تكبيرة الإحرام: ٢١٥.
- (٨) المفید، محمد بن النعمان، المقمعة: ١٣٨.
- (٩) الأردبیلی، أَحْمَدُ، مُجْمِعُ الْفَائِدَةِ وَالْبَرَهَانِ: ١٩٣: ٢.
- (١٠) الفياض، محمد إسحاق، المباحث الفقهية، الصلاة، تكبيرة الإحرام: ٢٢٧.
- (١١) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٦: ١٢ - ١٣، ب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ١.
- (١٢) المصدر السابق: ١٣، ب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ٢.
- (١٣) المصدر السابق: ١٣، ب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ٣.
- (١٤) المصدر السابق: ١٣، ب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ٤.
- (١٥) المصدر السابق: ١٣، ب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ٥.
- (١٦) المصدر السابق: ١٤، ب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ٧.
- (١٧) المصدر السابق: ١٦، ب ٣ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ١.
- (١٨) المصدر السابق: ١٥، ب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ٩.
- (١٩) المصدر السابق: ١٤، ب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ٨.
- (٢٠) المصدر السابق: ١٥، ب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ١٠.
- (٢١) المصدر السابق: ١٦، ب ٣ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ٢.

- (٢٢) الشهيد الأول، محمد بن مكي، ذكرى الشيعة، ٣: ٢٥٥.
- (٢٣) النراقي، أحمد، مستند الشيعة، ٥: ١٧.
- (٢٤) الخميني في جواب الهمداني، كما سيأتي في مناقشة صحيح الحلبي.
- (٢٥) الحائري، مرتضى، خلل الصلاة وأحكامها: ٤٩، (في الرد على صاحب الوسائل).
- (٢٦) المحقق السبزواري، محمد باقر، ذخيرة المعاد(ط.ق) ج ١ ق ٢: ٢٦٦.
- (٢٧) الحائري، مرتضى، خلل الصلاة وأحكامها: ٤٩.
- (٢٨) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ٢: ١٤٤.
- (٢٩) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ٦: ١٣، ب ٢ من أبواب تكبيرية الإحرام، ح ٢.
- (٣٠) العلامة الطي، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب، ٥: ٢٧.
- (٣١) الأربيلـي، مجمع الفائدة والبرهان، ٢: ١٩٤.
- (٣٢) المصدر السابق، ٣: ٨٣.
- (٣٣) الحائري، مرتضى، خلل الصلاة وأحكامها: ٥٠.
- (٣٤) الحكيم، مستمسك العروبة الوثيق، ٦: ٣٥.
- (٣٥) الفياض، محمد إسحاق، المباحث الفقهية، تكبيرية الإحرام: ٢٢٩.
- (٣٦) المحقق الهمداني، آقا رضا، مصباح الفقيه (ط.ق) ج ٢ ق ١: ٢٤١.
- (٣٧) الخميني، روح الله، الخلل في الصلاة: ٢١٢.
- (٣٨) الخوئي، أبو القاسم، موسوعة الإمام الخوئي، ١٤: ٩١.
- (٣٩) الفياض، محمد إسحاق، المباحث الفقهية، تكبيرية الإحرام: ٢٣٣.
- (٤٠) المصدر السابق: ٢٣٥.
- (٤١) الخميني، روح الله، الخلل في الصلاة: ٢١٣.
- (٤٢) الأعراف: ١٧٢.
- (٤٣) الحكيم، مستمسك العروبة الوثيق، ٦: ٥٣.
- (٤٤) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام، ٩: ٢٠٥.
- (٤٥) الحائري، مرتضى، خلل الصلاة وأحكامها: ٤٨.
- (٤٦) الخميني، روح الله، الخلل في الصلاة: ٢١٣.
- (٤٧) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام، ٩: ٢٠٥.

- (٤٨) الخميني، روح الله، *الخلل في الصلاة*: ٢١٣.
- (٤٩) الحائرى، مرتضى، *خلل الصلاة وأحكامها*: ٤٩.
- (٥٠) الطوسي، محمد بن الحسن، *تهذيب الأحكام*: ٢: ١٤٤.
- (٥١) الحائرى، مرتضى، *خلل الصلاة وأحكامها*: ٤٩.
- (٥٢) الحر العاملى، وسائل الشيعة، ٦: ١٣، ب٢ من أبواب تكير الإحرام، ح٥.
- (٥٣) الخميني، روح الله، *الخلل في الصلاة*: ٢١٣.
- (٥٤) الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار، ١: ٣٩٢.
- (٥٥) الحائرى، مرتضى، *خلل الصلاة وأحكامها*: ٤٩.
- (٥٦) الخميني، روح الله، *الخلل في الصلاة*: ٢١٤.
- (٥٧) النجفى، محمد حسن، *جواهر الكلام*: ٩: ٢٠٥.
- (٥٨) الحائرى، مرتضى، *خلل الصلاة وأحكامها*: ٤٩.
- (٥٩) الحائرى، مرتضى، *خلل الصلاة وأحكامها*: ٥٢.
- (٦٠) النجفى، محمد حسن، *جواهر الكلام*: ٩: ٢٠٢.
- (٦١) الخوئي، أبو القاسم، *موسوعة الإمام الخوئي*: ١٤: ٩١ - ٩٢.
- (٦٢) الفياض، المباحث الفقهية، *تكير الإحرام*: ٢٢٥.
- (٦٣) الحر العاملى، وسائل الشيعة، ٥: ٤٤٤، ب٣٥ من أبواب الأذان والإقامة، ح٢.
- (٦٤) المصدر السابق: ٣٣٤، ب٢٨ من أبواب الأذان والإقامة، ح٤.
- (٦٥) القمي الطباطبائى، تقى، *مبانى منهاج الصالحين*: ٤: ٣٩٤.
- (٦٦) الحر العاملى، وسائل الشيعة، ٦: ٩٠ - ٩١، ب٢٩ من أبواب القراءة، ح٣.
- (٦٧) الخوئي، أبو القاسم، *موسوعة الإمام الخوئي*: ١٤: ٩٢.
- (٦٨) مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام)، العدد ١٩: ٤٦.
- (٦٩) ومعه أغلب المعاصرين ومنهم شيخنا الأستاذ دامت بركاته في تعاليقه المبسوطة.
- (٧٠) محاضرات في اصول الفقه: ١: ١٨٣.
- (٧١) الخميني، روح الله، *الخلل في الصلاة*: ٢١٠.
- (٧٢) الحر العاملى، وسائل الشيعة، ٦: ١٠، ب١ من أبواب تكير الإحرام، ح٥.
- (٧٣) الخميني، روح الله، *الخلل في الصلاة*: ٢١٥.
- (٧٤) مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام)، العدد ١٨: ٢٤٠.

- 
- (٧٥) الحائزى، خلل الصلاة وأحكامها: ٥٢.
- (٧٦) المصدر السابق.
- (٧٧) السبزواري، عبدالأعلى، مهذب الأحكام، ٨: ٢١٠.
- (٧٨) الحر العاملى، وسائل الشيعة، ٤: ٢٩٥، ب١ من أبواب القبلة، ح ١.
- (٧٩) مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ١٨: ٢٥.
- (٨٠) المصدر السابق ١٩: ٤٦.
- (٨١) معجم المعانى
- (٨٢) التوبه: ١٠٣.
- (٨٣) الفاضل الهندي، محمد بن الحسن، كشف اللثام: ٤: ١٤٦.
- (٨٤) علي أكبر غفارى في تحقيقه وتعليقه على الحديث في كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٦٦.
- (٨٥) الأنصارى، مرتضى، كتاب الصلاة ١: ٢٧٣.
- (٨٦) معجم المعانى
- (٨٧) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ٢: ٦٧.
- (٨٨) الحر العاملى، وسائل الشيعة، ٦: ١١، ب١ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ٨.
- (٨٩) المصدر السابق، ١: ٣٩٤، ب١٥ من أبواب الوضوء، ح ١٣.
- (٩٠) المصدر السابق، ٤: ٤٤٨، ب٥٠ من أبواب لباس المصلى، ح ١.
- (٩١) المصدر السابق، ٦: ٤٢، ب٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١.
- (٩٢) المصدر السابق، ٦: ٣١٠ - ٣١١، ب٩ من أبواب الركوع، ح ٢ و ٤.
- (٩٣) المصدر السابق، ٦: ٩٠، ب٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢.
- (٩٤) المصدر السابق، ٦: ٩٣، ب٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣.
- (٩٥) المصدر السابق، ١: ٣٦٦، ب١ من أبواب الوضوء، ح ٨، و ٦: ٣١٠، ب٩ من أبواب الركوع، ح ١.
- (٩٦) السبزواري، عبدالأعلى، مهذب الأحكام، ٨: ٢١٠.
- (٩٧) المصدر السابق: ٢٠٩.

## **تبعية حجّية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية**

□ الشيخ صالح الخالدي<sup>(\*)</sup>

### **خلاصة البحث:**

تعرّض الباحث الى الأقوال في إحدى المسائل الأصولية المعروفة، الا وهي مسألة (تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجّية وعدمهها)، وكانت ثلاثة: عدم التبعية بنحو السالبة الكلية، والتبعية بنحو الموجبة الكلية، والقول بالتبعية في الجملة وبنحو الموجبة الجزئية، أي: القول بالتفصيل، حيث تم عرض تلك الأقوال وشرحها وتبين أدلةها بمتنه الواضح، وعرض الإشكالات التي أوردت عليها ومناقشتها..

### **الكلمات المفتاحية:**

الحجّية، التبعية في الحجّية، الدلالة الالتزامية، الدلالة المطابقية، الدلالة التضمنية.

### **المقدمة:**

في البداية نُشير إلى مقدمة تشتمل على جملة من النقاط:

**النقطة الأولى:** الكلام عن التبعية ينضوي تحته بحثان أساسيان:

---

(\*) باحث من الحوزة العلمية - النجف الأشرف.

البحث الأول: تبعة الدلالة التضمنية للدلالة المطابقة.

البحث الثاني: تبعة الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة.

ولكن حيث إن الدلالة التضمنية تختص ب نوع معينٍ ولون خاصٍ من الأدلة المحرزة وهو الدليل الشرعي اللغظي، فإنه هو الذي تكون فيه دلالة تضمنية؛ ولهذا س يتم الكلام عنها في البحث عن الدليل الشرعي اللغظي، تحت البحث الموسوم بحجية الظهور، حيث يعقد هناك بحث تحت عنوان الظهور التضمني، بحسب تسمية السيد الشهيد عليه السلام في الحلقات، بينما الأعلام الآخرون عقدوا هذا البحث تحت عنوان (هل العام حجة فيباقي بعد التخصيص أو ليس حجة فيباقي؟)

أما البحث عن تبعة الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة فهو لا يختص بلون معين ونوع خاص من الأدلة المحرزة؛ لأن الدليل المحرز سواءً كان لفظياً أو ليس لفظياً يمكن أن يكون له دلالة التزامية، فالدلالة الالتزامية يمكن أن تثبت بالدليل الشرعي اللغظي، ويمكن أن تثبت بالدليل الشرعي غير اللغظي، بل يمكن أن تثبت بالدليل غير الشرعي.

النقطة الثانية: إن الأعلام المتقدمين على السيد الشهيد عليه السلام لم يفردوا ويعقدوا بحثاً مستقلاً في كتبهم الأصولية لهذه المسألة، وإنما تكلموا عنها في طيات كلامهم عن مسائل أصولية أخرى وخصوصاً في كلامهم في بحث التعارض - نفي الحكم الثالث بالخبرين المتعارضين - ففتحت هذا العنوان تعرضاً لهذه المسألة، وهكذا فعل السيد الشهيد عليه السلام في البحث الخارج؛ إذ جرى على طريقتهم وسيرتهم فبحثها هناك ولم يعقد لها مطلبًا مستقلاً، ولكنه في الحلقات نجد تعرضاً لهذا البحث في المبادئ العامة للأدلة المحرزة؛ لأنّه هو الموضع المناسب له.

النقطة الثالثة: الكلام هنا عن تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة بلحاظ السقوط عن الحجّية، لا بلحاظ ثبوت الحجّية، أي: بعد إثبات أنَّ المداليل الالتزامية للأمرات حجّة كالدليل المطابقي نتساءل إذا سقط المدلول المطابقي عن الحجّية فهل يسقط المدلول الالتزامي بتبنته - أيضًا - عن الحجّية أو لا يسقط؟

إذن، كلامنا هنا عن التبعية في السقوط، وليس عن التبعية في الثبوت.

أمّا إذا لم نقل بحجّية المداليل الالتزامية فلا معنى حينئذٍ للبحث عن تبعيتها للمدلول المطابقي سقوطًا؛ لأنّها ستكون سالبة بانتفاء الموضوع.

النقطة الرابعة: الحديث عن التبعية في السقوط وعدم التبعية في السقوط إنّما هو بلحاظ الحجّية، لا بلحاظ أصل الوجود، فهمنا لا نتساءل إذا انعدم المدلول المطابقي وجودًاً فهل ينعدم المدلول الالتزامي أو لا ينعدم؟ لا، وإنّما كلامنا عن التبعية في الحجّية مع بقاء المدلول المطابقي؛ ولهذا نتساءل إذا سقط المدلول المطابقي عن الحجّية مع بقائه وجودًاً هل يسقط المدلول الالتزامي عن الحجّية أو لا يسقط؟ وإلا من الواضح جدًاً أنَّ المدلول الالتزامي تابعٌ للمدلول المطابقي وجودًاً؛ لأنّه متفرّع عليه فيدور معه وجودًاً وعدمًاً.

وحيثئذٍ من حقك أن تسأله: متى يسقط المدلول المطابقي عن الحجّية مع بقائه وجودًاً؟

الجواب: يسقط عن الحجّية في حالتين:

الحالة الأولى: ما لو علمنا بخطأٍ واشتباه الأمارة في مدلولها المطابقي، فحيثئذٍ من الواضح أنَّ المدلول المطابقي سيسقط عن الحجّية لعدم المقتضي؛ لأنَّ المقتضي للحجّية في المدلول المطابقي للأمارة هو كاشفتها عن الواقع، وبحسب تعبير السيد الشهيد رحمه الله أقوى الاحتمال، أي: إنَّ احتمال مطابقة الأمارة للواقع أقوى من احتمال عدم المطابقة، فإذا

علمنا بعدم المطابقة وعلمنا بكذب الراوي أو اشتباهه أو خطأه فهذا يستلزم علمنا بعدم وجود المقتضي للحجّة، فيسقط المدلول المطابقي عن الحجّة، فنُسأّل: هل يتبعه المدلول الالزامي أو لا؟

**الحالة الثانية:** وجود المانع عن الحجّة، أي: لم نجزم ونقطع ونعلم بكذب واستباه الأمارة في مدلولها المطابقي، وإنما جاء دليل آخر معتبر عارض ونافي المدلول المطابقي للأمارة، فحصل تعارضٌ بين هذه الرواية في مدلولها المطابقي وتلك الرواية في مدلولها المطابقي، وفرضنا عدم وجود أرجحية لهذه الأمارة على تلك الأمارة، وفرضنا أيضاً أننا قلنا بالتساقط إذا تعارضاً وتساوياً، فهذا يقتضي أن هذه الأمارة سيسقط مدلولها المطابقي، لكن لا بمعنى زوال مدلولها المطابقي عن الوجود، وإنما بمعنى سقوطه عن الحجّة، حينئذٍ نُسأّل: هل يسقط المدلول الالزامي عن الحجّة أو لا؟

إذن، سقوط المدلول المطابقي، إنما أن يكون لعدم تمامية المقتضي، وإنما لوجود المانع، وفي كلا الحالتين السقوط سقوطٌ للحجّة، وليس سقوطاً لأصل وجود المدلول المطابقي.

**النقطة الخامسة:** المدلول الالزامي إذا قيس بالنسبة إلى المدلول المطابقي، فإنما أن يكون لازماً أخصّ منه - الملزوم - وإنما أن يكون لازماً مساوياً، وإنما أن يكون لازماً أعمّ، فإذا كان لازماً أخصّ أو مساوياً فهذا معناه: إن اللازم لا يُحتمل ثبوته مع زوال الملزوم الذي هو أعمّ منه أو مساوٍ له.

في هاتين الحالتين إذا زال الملزوم فقطعاً سيزول اللازم؛ ولهذا ستكون هاتان الحالتان - اللازم الأخص واللازم المساوي - خارجتين عن محلّ كلامنا؛ لأنّه في اللازم الأخص إذا زال الأعم فقطعاً سيزول الأخص، وإذا كان مساوياً له فمقتضى كونهما متساوين إذا زال أحدهما زال الآخر.

نعم، الكلام فيما لو كان اللازم أعم من الملزوم، كما لو أخبرني الثقة بشرب زيد للسم، فإن لازم ذلك موته، والموت لازم أعم من شرب السم؛ لأن الموت قد يكون بأسباب أخرى، فإذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية وهو شرب زيد للسم فهل ينتفي الموت أو لا؟ شرب السم ليس علة منحصرة للموت، ومعنى هذا أن انتفاء المدلول المطابقي لا يقتضي انتفاء المدلول الالتزامي، بل يُحتمل ثبوته.

### الأقوال في التبعية وعدمه:

إذا اتضحت هذه المقدمة بنقاطها الخمس، نأتي إلى أصل المطلب، فنقول هل الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في الحجية سقوطاً أو لا؟

### الجواب: ثمة أقوال في المسألة:

القول الأول: ما ذهب إليه الميرزا النائيني رحمه الله<sup>(١)</sup> قائلاً بعدم التبعية، حيث قال: إن حجية المدلول الالتزامي تبقى ولو سقطت حجية المدلول المطابقي؛ لأن الدلالة الالتزامية وإن كانت متفرّعة وجوداً على الدلالة المطابقية، ولكنها ليست متفرّعة عليها في الحجية.

توضيح ذلك: إذا لاحظنا الدلالة الالتزامية والدلالة المطابقية وجوداً لوجدنا بينهما طولية؛ إذ لا يمكن أن تثبت وتوجد الدلالة الالتزامية إلا بعد وجود الدلالة المطابقية، فهناك طولية وترتّب وتفرّع وجودي، أما إذا تسأعلنا من حيث الحجية حجية المدلول الالتزامي وحجية المدلول المطابقي، هل بينهما عرضية أم بينهما طولية؟

### الجواب:

من الواضح أن حجية المدلول الالتزامي في عرض حجية المدلول المطابقي؛ لأن حجية المدلول الالتزامي بعد أن وجد صار وجوداً وفرداً آخر لدليل الحجية في قبال الفرد الأول

وهو المدلول المطابقي، فهناك فردان للدليل الحجية المدلول المطابقي، والمدلول الالتزامي، وهذان فردان في عرض واحد وليس بينهما طولية، وعليه إذا كانا عرضيين - بلحاظ الحجية - فنقول المقتضي للحجية في المدلول الالتزامي موجودٌ، وهو إطلاقُ دليل الحجية، الشاملُ للمدلول الالتزامي كشموله للمدلول المطابقي، والمانع مفقود؛ لأنَّ المانع هو وجود المعارض، والمفروض أنَّ الدليل المعارض إنما عارضَ المدلول المطابقي، ولم يعارض المدلول الالتزامي، فالمقتضي للحجية موجود والمانع مفقود، فنقول بحجية المدلول الالتزامي، بخلاف المدلول المطابقي، فإنَّ المقتضي وإنْ كان موجوداً لكنَّ المانع موجود أيضاً وهو المعارض، فلا نقول بحجية المدلول المطابقي.

### إشكال السيد الخوئي على الميرزا:

ولكن هذا الدليل أشكل عليه من قبل السيد الخوئي رحمه الله بإشكاليين: إشكال نقضي وإشكال حلّي.

### الإشكال النقضي:

أما الإشكال النقضي: فأورد عليه بجملة من الموارد، قال ما نصه<sup>(٢)</sup>: أمّا النقض فبموارد: منها: ما لو قامت بيّنة على وقوع قطرة من البول على ثوب مثلاً وعلمنا بكذب البيّنة وعدم وقوع البول على الثوب ولكن احتملنا نجاسة الثوب بشيء آخر كوقوع الدم عليه مثلاً، فهل يمكن الحكم بنجاسة الثوب لأجل البيّنة المذكورة باعتبار أنَّ الإخبار عن وقوع البول على الثوب إخبار عن نجاسته، لكونها لازمةً لوقوع البول عليه، وبعد سقوط البيّنة عن الحجية في الملزوم للعلم بالخلاف لا مانع من الرجوع إليها بالنسبة إلى اللازم، ولا نظنَّ أن يلتزم به فقيه.

ومنها: ما لو كانت دار تحت يد زيد وادعاهما عمرو وبكر، ففاقت بيئنة على كونها لعمرو، وبينها أخرى على كونها لبكر، وبعد تساقطهما في مدلولهما المطابقي للمعارضة، هل يمكن الأخذ بهما في مدلولهما الالتزامي، والحكم بعدم كون الدار لزيد وأنها مجحولة الملك؟!

ومنها: ما لو أخبر شاهد واحد بكون الدار في المثال المذكور لعمرو وأخبر شاهد آخر بكونها لبكر، فلا حجية لأحد منهما في مدلوله المطابقي مع قطع النظر عن المعارضة، لتوقف حجية الشاهد الواحد على انضمام اليمين، فهل يمكن الأخذ بمدلولهما الالتزامي، والحكم بعدم كون الدار لزيد، لكنهما موافقين فيه فلا حاجة لأنضمام اليمين؟!

ومنها: ما لو أخبرت بيئنة على كون الدار لعمرو، واعترف عمرو بعدم كونها له، فتسقط البيئة عن الحجية، لكن الإقرار مقدماً عليها كما أنها مقدمة على اليد، وبعد سقوط البيئة عن الحجية في المدلول المطابقي للاعتراف هل يمكن الأخذ بمدلولها الالتزامي، وهو عدم كون الدار لزيد مع كونها تحت يده... إلى غير ذلك من الموارد التي لا يتلزم بأخذ اللازم فيها فقيه أو متفقّه.

### الإشكال الحلّي:

وأثنا الإشكال الحلّي<sup>(٣)</sup>: قال فيه: إن المدلول الالتزامي مساوٌ دائمًا للمدلول المطابقي وليس أعم منه، فكل ما يعارض المدلول المطابقي ويُسقطه عن الحجية يعارض ويُسقط المدلول الالتزامي أيضًا؛ لأن المدلول الالتزامي إذا كان مساوياً للمدلول المطابقي فقد قلنا - في المقدمة - لا خلاف في تبعيته للمدلول المطابقي في السقوط عن الحجية.

### تساؤل وجواب:

ولكن من حقنا أن نسأل السيد الخوئي عليه السلام: لماذا يكون المدلول الالتزامي مساوياً دائمًا للمدلول المطابقي؟

الجواب: المدلول الالتزامي وإن كان بذاته وبنفسه قد يكون أعمّ من المدلول المطابقي، ولكن من حيث الدلالة ودليل الحجّية لا يكون إلا مساوياً للمدلول المطابقي؛ وذلك لأنّ المدلول الالتزامي له حصتان: حصّة مقارنة ومصاحبة للملزوم وهو المدلول المطابقي، والحصّة الأخرى هي غير المصاحبة والمقارنة للملزوم، فمثلاً وقوع زيد في النار وموته، فإنّ الموت الذي هو اللازم له حصتان:

**الحصّة الأولى:** الموت المصاحب والمقارن للوقوع في النار، وهو الموت الناشئ من الواقع في النار.

**والحصّة الأخرى:** هي الموت غير المقارن للوقوع في النار، أي: الموت الذي ينشأ من الأسباب الأخرى، كشرب السمّ مثلاً.

فإذا نظرنا حينئذٍ إلى ذات اللازم وذات الملزوم لوجدنا اللازم - وهو الموت - أعمّ من الملزوم - وهو الواقع في النار -، أمّا إذا نظرنا إلى عالم الدلالة والحجّية وإلى خبر المخبر لكنّ اللازم مساوياً للملزوم؛ لأنّ المُخبر حينما أخبر بواقع زيد في النار فهو لا يُخبر بالواقع كيف ما كان وبأيّ سبب كان، لا، وإنّما يُخبر عن حصّة خاصة من الموت، وهي الموت الذي نشأ من الواقع في النار، ففي عالم الإخبار وعالم الدلالة وعالم الحجّية لا يكون المدلول الالتزامي أعمّ من المدلول المطابقي، بل يكون مساوياً له دائماً، وإذا كان مساوياً له دائماً فإذا سقط المدلول المطابقي لوجود المعارض مثلاً سقط المدلول الالتزامي أيضاً، لكن سقوط المدلول الالتزامي هنا ليس للتبعية، أي: ليس لأنّ المدلول الالتزامي تابع للمدلول المطابقي في الحجّية، فإذا سقط المدلول المطابقي سقط المدلول الالتزامي بالتبع، لا، وإنّما لأنّ السبب الذي أدى إلى سقوط المدلول المطابقي عن الحجّية، هذا السبب نفسه يؤدّي إلى سقوط المدلول الالتزامي عن الحجّية أيضاً.

فإذا أخبرني شخص بوقوع زيد في النار، ومدلوله الالتزامي موته بسبب الوقوع في النار، فإذا جاء المعارض لهذا المدلول المطابقي، فهو كما يُكذب المدلول المطابقي - وقوع زيد في النار - هكذا يُكذب مباشرةً موته بسبب الوقوع في النار، لا أنه يُكذب وقوعه في النار وبتبع تكذيبه للمدلول المطابقي يُكذب المدلول الالتزامي.

ولهذا بناء على هذا الكلام، فالسيد الخوئي رحمه الله لا من القائلين بالتبعية، ولا من القائلين بعدم التبعية؛ هنا المدلول الالتزامي وإن سقط لكننا لا نقول بالتبعية؛ لأن التبعية معناها: إذا سقط المطابقي فبتبعه يسقط الالتزامي، لكنه يقول بسقوطهما معاً.

نعم، قد نُطلق عليه بالتبعية ولكن تسامحاً، والتعبير الدقيق عنه هو التلازم بالسقوط، بمعنى كونهما متلازمين بالسقوط، ولكن نتيجة هذا الكلام هو التبعية بالسقوط.

وإذا أردنا أن نطبق ذلك - أي كلام السيد الخوئي رحمه الله - في نفس الأمثلة التي ذكرها كنقض على الميرزا النائيني رحمه الله، فإذا جئنا مثلاً إلى مورد النقض الأول: لو أخبرت البيئة بوقوع البول على الثوب، فمدلولها المطابقي هو ملاقاة الثوب للبول ومدلولها الالتزامي هو نجاسة الثوب، فهنا المدلول الالتزامي إذا لوحظ بذاته فالنجاسة أعم من ملاقاة البول؛ لأن النجاسة قد تحصل بمقابلة الدم مثلاً، ولكننا إذا نظرنا إلى عالم الدلالة والحجية والإخبار، فمن أخبر بوقوع قطرة بول على الثوب أخبر بالدلالة الالتزامية عن حصة خاصة من النجاسة، وهي النجاسة الناشئة من البول، وهذه الحصة والمدلول الالتزامي - وهو النجاسة الحاصلة من البول - متساوية دائمًا للمدلول المطابقي - وهو ملاقاة الثوب للبول - ؛ ولهذا سيسقط كما يسقط المدلول المطابقي بسبب أن ما يعارض المدلول المطابقي ويُكذبه يُعارض المدلول الالتزامي ويُكذبه، فيسقطهما معاً.

وهكذا فيما نحن فيه - في الخبرين المتعارضين اللذين يُراد منهما نفي الحكم الثالث - إذا تعارضَ ما دلَّ على الوجوب مع ما دلَّ على الحرمة، فهنا قال الميرزا الثاني<sup>رحمه الله</sup>: إنَّ الدليل الدالٌّ على الوجوب يدلُّ بالدلالة الالتزامية على عدم الإباحة، والدليل الدالٌّ على الحرمة أيضاً يدلُّ بالدلالة الالتزامية على عدم الإباحة، فالدلائل المتعارضان مشتركان ومتافقان، وليسَا متناقضين بالنسبة إلى نفي الإباحة - نفي الحكم الثالث - ، بل كلاهما ينفي الإباحة بالدلالة الالتزامية، فإذا سقط المدلول المطابقي الدالٌّ على الوجوب والمدلول المطابقي الدالٌّ على الحرمة بسبب المعارضة، فلا داعي لسقوط المدلول الالتزامي وهو نفي الإباحة.

السيد الخوئي<sup>رحمه الله</sup> يقول: هذا الكلام ليس بتأم؛ وذلك لأنَّ الدليل الدالٌّ على الوجوب لا يدلُّ بالدلالة الالتزامية على نفي الإباحة مطلقاً وهي اللازم الأعم، وإنما يدلُّ على نفي حصة خاصة من الإباحة وهي الحصة المقارنة للوجوب والنائمة من الوجوب.

وبعبارة أخرى: إذا ثبت الوجوب انتفت الإباحة بسبب الوجوب، وليس الإباحة الثابتة بسبب الحرمة مثلاً، وهكذا الدليل الثاني الدالٌّ على الحرمة إنما ينفي الإباحة المقارنة والمصاحبة للحرمة، فكلُّ من الدليلين إنما ينفي حصة خاصة من الإباحة، وهذه الحصة الخاصة متساوية للمدلول المطابقي في كلا الدليلين، فإذا سقط المدلول المطابقي فمدلوله الالتزامي وهو الحصة الخاصة المتساوية له أيضاً فتسقط عن الحجية؛ إذ لا معنى لثبوتها.

إن قلت: سلمْنا معكم بأنَّ اللازم دائمًا يكون متساوياً للملزم؛ لأنَّه إخبار عن حصة خاصة، فمن أخبر بمقابلة الشوب للبول إنما أخبر التزاماً بنجاسة الشوب الحاصلة عن طريق البول، ولكنَّ الحصة بحسب التحليل العقلي تشتمل على الجامع، الحصة والفرد هو الجامع مع المشخصات الفردية، فنجاسة الشوب بسبب البول، الجامع فيها هو جامع النجاسة،

والمشخصات الفردية كون النجاسة عن طريق البول، فإذا سقط المدلول المطابقي وسقطت بسببه هذه المشخصات، فلماذا تسقط الدلالة والإخبار عن الجامع؟ فمن أخبرك بوقوع قطرة بول على الثوب فقد أخبرك التزاماً بأمرتين: الأمر الأول: جامع النجاسة، والأمر الثاني: كون النجاسة بسبب البول، فإذا ثبت عدم صدقه في الثاني وسقوط الحججية عن الإخبار الثاني، فلا داعي لسقوط الإخبار الأول وهو عن أصل النجاسة وعن الجامع.

قلنا: هذا تحليلٌ عقليٌّ، وإلا لو نظرنا إلى الدلالة العُرفية، فالدلالة الالتزامية واحدة، وإن كان بحسب التحليل العقلي تتحلل إلى فردٍ أو أكثر، لكن هذا لا يقتضي أن الدلالة الالتزامية تتعدد بنحو يوجد لدينا فرداً يدخلان تحت دليل الحججية حتى يقال إذا سقط أحد الفردين وخرج عن دليل الحججية فلا موجب لسقوط الفرد الثاني وخروجه.

### مناقشة إشكالات السيد الخوئي:

بعد أن أتممنا الكلام عن الإشكاليين اللذين ذكرهما السيد الخوئي رحمه الله والذي اعتبرهما دليلاً على القول الثاني، نسأل: هل ما ذكر تاماً أو لا؟ فنقول:

### مناقشة الإشكال النقضي:

أما الإشكال النقضي: فهو غيرُ واردٍ<sup>(٤)</sup>؛ وذلك لأنَّ إمكانِ الميرزا النائيني رحمه الله أن يلتزم في هذه الموارد الأربع بعدم ثبوت المدلول الالتزامي، ومع هذا لا يتنافي مع قوله بعدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحججية.

توضيح ذلك: تارةً يوجد لدينا مدلولٌ التزاميٌ ثبت له الحججية كما ثبتت للمدلول المطابقي، ثم تسقط الحججية عن المدلول المطابقي وتسقط الحججية عن المدلول الالتزامي، حينئذ يكون هذا المورد نقضاً على الميرزا النائيني رحمه الله.

وتارة أخرى، يكون المورد ليس فيه دلالة التزامية من الأساس، أي سالبة بانتفاء الموضوع، فهنا سقوط المدلول المطابقي وعدم القول بحجية المدلول الالتزامي لا يتنافي مع قول الميرزا الثنائي<sup>٢</sup> بعدم التبوعية؛ لأن المدلول الالتزامي غير موجود من أساسه، لأنه كان موجوداً ثم سقط عن الحججية، وفي هذه الموارد الأربعه الأمارة الدالة على المدلول المطابقي ليست دالة من الأساس على المدلول الالتزامي، فإذا لاحظنا النقوض الأربع لوجدنا أنَّ البينة أو غير البينة - كالشاهد الواحد - إنما شهدت بتحقق الموضوع الخارجي المحسوس، ففي مورد النقض الأول شهدت البينة بوقوع البول على الثوب، وهذه قضيةٌ خارجيةٌ وموضوعٌ خارجيٌ محسوسٌ شاهدته البينة ثم شهدت به، وفي مورد النقض الثاني والثالث والرابع نجد أنَّ البينة أو غيرها - كالشاهد الواحد - قد شهدت بأمرٍ خارجيٍ محسوسٍ، وهو سببٌ تحقق الملكية لعمرو أو لبكر، كالشراء مثلاً، كما لو شهدت البينة أنَّ الدار اشتراها عمرو، والشراءُ أمرٌ خارجيٌ محسوسٌ.

إذن، نقطةُ الاشتراك في هذه الموارد الأربعه، هي أنَّ البينة أو غير البينة، إنما شهدت بأمرٍ وموضوعٍ خارجيٍ محسوسٍ.

وإذا كان الأمر كذلك، فغاية ما ثبتته البينة أو غيرها هو ذلك الموضوع الخارجي المحسوس - الذي شهدت به - وهو المدلول المطابقي للبينة، أما ما يتربّ على ذلك الموضوع المشهود به من آثارٍ وأحكامٍ شرعية فهذا مما لم تشهد به البينة لا بالدلالة المطابقة ولا بالدلالة الالتزامية.

فمثلاً، إذا جئنا إلى مورد النقض الأول، البينة شهدت بإصابة البول للثوب، هذا موضوعٌ محسوسٌ وخارجيٌ يتربّ عليه نجاسة الثوب التي هي حكمٌ شرعيٌ، ولكن البينة التي شهدت بإصابة البول للثوب لا علاقة لها بثبوت النجاسة أو عدمها، البينة لا تشهد بثبوت

النجاسة للثوب لا بالمدلول المطابقي؛ لأنَّ مدلولها المطابقي ليس هو الشهادة بالنجاسة، وإنَّما الشهادة بالإصابة - إصابة البول للثوب - ولا بالمدلول الالتزامي؛ وذلك لأنَّ البيينة التي تشهد بإصابة البول للثوب قد لا تعتقد ولا تُؤمن بأنَّ الإصابة سببٌ للنجاسة، كما لو كان الشاهد أو البيينة أصلًا لا تُؤمن بأنَّ إصابة البول للثوب تؤدي إلى النجاسة، فإذا كانت البيينة لا تعتقد بالملازمة بين الإصابة والنجاسة حينئذ، لا نستطيع أن نقول إنَّ هذه البيينة كما شهدت بالإصابة شهدت بالنجاسة، كيف تشهد بالنجاسة وهي غير مؤمنة بترتُّب النجاسة؟! فلا يصدق على المدلول الالتزامي - وهو النجاسة - أنه شهادة من قبل البيينة، وبالتالي لا يكون مصداقاً من مصاديق دليل حجية الشهادة؛ إذ لا يصدق عليه أنه شهادة من الأساس، لا أنه كان حجَّةً ثمَّ سقطَ بالتبع.

بل هذا المدلول الالتزامي - وهو نجاسة الثوب - ، إن ثبت بشهادة البيينة بإصابة البول للثوب، فهو ثبوتٌ شرعيٌ وليس ثبوتاً بسبب الشهادة ومصداقاً لها، لا، وإنَّما هو حكمٌ شرعيٌ، حكمٌ به الشارع، فهو ثبوتٌ شرعيٌ إما واقعياً وإما ظاهرياً.

فإنْ كان ثبوت الحكم الشرعي - النجاسة - ثبوتاً واقعياً؛ فبسبب أنَّ الشارع حكم بالنجاسة على موضوع، فقال: إذا لاقى البولُ الثوبَ فقد تنجزَ، فجعلَ الشارع حكماً وهو النجاسة وموضوعه ملاقة البول، وقام الدليلُ الشرعي على هذا الحكم الشرعي بالنجاسة، الذي يترتب على موضوعه وهو ملاقة البول، والبيينة لا تثبتُ هذا الحكم الشرعي؛ لأنَّ هذا الحكم الشرعي ثابت ثبوتاً واقعياً في عالم الجعل قبل قيام البيينة على ملاقة البول للثوب؛ لأنَّ الشارع صبَّ حكمه على نهج القضية الحقيقة الذي أخذَ فيها الموضوع مقدار الوجود، فقال: إذا أصابَ البولُ الثوبَ حكمنا بالنجاسة، أما البيينة فدورها ليس إثبات الحكم، وإنَّما إثبات الموضوع، فهي شهدت فقط وفقط بالملائفة أمَّا ترتُّب النجاسة وعدمها فهذا ترتُّب ثبوتيٌّ واقعيٌّ من قبل الشارع، وليس من قبل شهادة البيينة.

وحيثـنـدـ، نـسـأـلـ: ثـبـوتـ الحـكـمـ الشـرـعـيـ وـاقـعـاـ هلـ يـعـتـرـفـ مـدـلـولـاـ التـزـامـيـ لـلـبـيـنـةـ؟

الـجـوابـ:

كـلاـ، البـيـنـةـ لمـ تـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ الحـكـمـ الشـرـعـيـ لـاـ بـالـمـدـلـولـ المـطـابـقـيـ وـلـاـ بـالـمـدـلـولـ الـالـتـزـامـيـ، وـإـنـماـ الحـكـمـ ثـابـتـ بـدـلـيلـهـ، وـمـاـ أـدـتـ إـلـيـهـ البـيـنـةـ إـنـماـ هوـ ثـبـوتـ المـوـضـوعـ.

وـإـنـ كـانـ ثـبـوتـ الحـكـمـ الشـرـعـيـ - النـجـاسـةـ - ثـبـوتـاـ ظـاهـرـيـاـ؛ فـبـسـبـبـ أـنـ الشـارـعـ إـذـاـ جـعـلـ الحـجـيـةـ لـهـذـهـ البـيـنـةـ - التـيـ قـامـتـ عـلـىـ مـلـاقـةـ الـبـولـ لـلـثـوـبـ - فـهـذـهـ الحـجـيـةـ لـاـ ثـمـرـةـ لـهـاـ إـلـاـ أـنـ نـرـتـبـ عـلـيـهـاـ الحـكـمـ بـنـجـاسـةـ الـثـوـبـ، وـإـلـاـ لـوـ لـمـ نـرـتـبـ الحـكـمـ بـنـجـاسـةـ الـثـوـبـ ظـاهـرـاـ عـلـىـ شـهـادـةـ البـيـنـةـ بـالـمـلـاقـةـ لـكـانـ جـعـلـ الحـجـيـةـ لـهـذـهـ البـيـنـةـ لـغـوـاـ لـاـ فـائـدـةـ مـنـ وـرـاءـهـ، وـحـيـثـنـدـ يـكـوـنـ ثـبـوتـ الحـكـمـ الشـرـعـيـ بـالـنـجـاسـةـ، لـاـ لـأـنـ دـلـيلـ الحـجـيـةـ يـشـمـلـ هـذـاـ الحـكـمـ الشـرـعـيـ كـمـدـلـولـ التـزـامـيـ كـشـمـولـهـ لـلـمـدـلـولـ المـطـابـقـيـ، بـحـيـثـ نـقـولـ لـدـيـنـاـ مـصـدـاقـاـنـ وـفـرـدـانـ دـلـيلـ الحـجـيـةـ: أـحـدـهـمـاـ دـلـيلـ المـدـلـولـ المـطـابـقـيـ، وـأـخـرـ دـلـيلـ الـالـتـزـامـيـ فـيـشـمـلـهـمـاـ دـلـيلـ الحـجـيـةـ بـنـحـوـ الـعـرـضـيـةـ، إـذـاـ سـقـطـ أـحـدـهـمـاـ لـمـ يـسـقـطـ الـآـخـرـ، كـلـاـ، لـاـ يـمـكـنـ أـنـ نـقـولـ ذـلـكـ، وـإـنـمـاـ دـلـيلـ الحـجـيـةـ إـنـمـاـ يـشـمـلـ مـصـدـاقـاـ وـاحـدـاـ وـهـوـ دـلـولـ المـطـابـقـيـ لـلـبـيـنـةـ، وـلـكـنـ اـحـتـراـزاـًـ منـ لـزـومـ الـلـغـوـيـةـ وـتـصـحـيـحاـ لـجـعـلـ الحـجـيـةـ لـهـذـهـ البـيـنـةـ نـحـكـمـ بـتـرـتـبـ الـأـثـرـ وـهـوـ النـجـاسـةـ، فـتـرـتـبـ الـأـثـرـ لـاـ بـسـبـبـ شـمـولـ دـلـيلـ الحـجـيـةـ لـهـ كـفـرـ وـمـصـدـاقـ فـيـ قـبـالـ دـلـولـ المـطـابـقـيـ، وـإـنـمـاـ مـصـحـحـ لـجـعـلـ الحـجـيـةـ وـدـافـعـ لـلـغـوـيـةـ لـيـسـ إـلـاـ .

إـذـنـ، سـوـاءـ كـانـ ثـبـوتـ الحـكـمـ الشـرـعـيـ بـالـنـجـاسـةـ ثـبـوتـاـ وـاقـعـاـ أوـ كـانـ ثـبـوتـاـ ظـاهـرـيـاـ، فـهـوـ عـلـىـ كـلـ حـالـ لـيـسـ مـدـلـولـاـ التـزـامـيـاـ يـشـكـلـ مـصـدـاقـاـ جـديـداـ لـدـلـيلـ حـجـيـةـ الشـهـادـةـ حـتـىـ يـقـالـ: إـذـاـ سـقـطـ الدـلـيلـ بـلـحـاظـ الـمـصـدـاقـ الـأـوـلـ وـهـوـ دـلـولـ المـطـابـقـيـ فـلـاـ دـاعـيـ لـسـقـوـطـهـ عـنـ

المصدق الثاني وهو المدلول الالتزامي. كلا، ثبوتُ هذا الحكم هو ثبوتٌ واقعيٌ أو ظاهريٌ، لا يُعتبر مدلولاً التزامياً للبينة التي شهدت بالملاقاة، وإذا كان لا يُعتبر كذلك فعدم الإيمان بثبوت المدلول الالتزامي في هذا الموارد ليس من بابِ تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجّة، بل لأنَّه لا توجد دلالة التزامية للبينة على النجاسة ثبتت حجيتها، حتى تسقط بطبع سقوط المدلول المطابقي عن الحجّة.

وهكذا في موارد النقض الأخرى، مثلًا في مورد النقض الثاني، لو كانت الدار تحتَ يد زيد وقامت البينة على أنها لعمرو، وقامت بينة أخرى على أنها لبكر، فالبينة الأولى التي شهدت بأنَّ الدارَ لعمرو شهدت بماذا؟ شهدت بالملكية أو شهدت بسبب الملكية؟ البينة إنما شهدت بحصول البيع والشراء الذي هو سبب الملكية، فالمدلول المطابقي للبينة الأولى هو البيع والشراء بين زيد وعمرو الذي هو الموضوع الخارجي، وأمّا ترتب الملكية لعمرو بعد البيع واقعاً أو ظاهراً فهذا ليس مدلولاً التزامياً للبينة؛ لأنَّ البينة لم تشهد بالملكية، وإنما شهدت بسبب الملكية، فلا يصدق على المدلول الالتزامي أنَّه مصدق للشهادة حتى ينطبق عليه دليلُ حجّية الشهادة؛ المدلول المطابقي شهادةً فيشمله دليل حجّية الشهادة، أمّا المدلول الالتزامي لا تشمله أدلة حجّية الشهادة، الملكية حكمٌ أو إمضاءٌ شرعيٌ لها، إمّا واقعاً ثابتًا بدليله، وإنما ظاهراً دفعاً للغوية عن دليل حجّية البينة والشهادة.

النتيجة: هذه الموارد الأربع، البينة فيها إنما شهدت بأمر محسوس، وليس لها مدلول التزامي وهو الأثر والحكم الشرعي حتى يقال شهدت به، فينطبق عليه دليل حجّية الشهادة حتى يسقط بالتبعية. لا، أصلًا لا يُعتبر مدلولاً التزامياً للبينة.

وعليه، إذا كان الأمر كذلك نسألُ السيد الخوئي رحمه الله حينما ذكرت هذه النقوص الأربع، فما هي الكيفية التي تريد إيراد النقض فيها على الميرزا النائيني رحمه الله؟

**الجواب:**

هناك ثلاثة فروضٍ:

**الفرض الأول:** أن يقول إنَّ البَيْنَةَ القائمة على ملاقاة البول للثوب - كما في النقض الأول - قد شهدت بأمررين عُرْضِيْن وإن كانا طوليين وجوداً لكنَّ البَيْنَةَ بالنسبة إليهما شهادة عُرْضِيَّة: الأمر الأوَّل ملاقاةُ البول للثوب، والأمر الثاني نجاسةُ الثوب بسبب ملاقاته للبول.

وكانَه ي يريد أن يقول: هناك مصداقان للشهادة، شهادةٌ بِأَصْلِ الْمَلَاقَةِ، وشَهادَةٌ بِالنِّجَاسَةِ، فمَنْ شَهَدَ لِكَ بِالْمَلَاقَةِ فَقَدْ شَهَدَ لِكَ بِالنِّجَاسَةِ، فَنَطَقَ دَلِيلُ حِجَّةِ الشَّهادَةِ عَلَى الْفَرَدِ الأوَّلِ وَهُوَ الشَّهادَةُ بِالْمَلَاقَةِ الَّذِي هُوَ الْمَدْلُولُ الْمَطَابِقِيُّ، وَنَطَقَ دَلِيلُ حِجَّةِ الشَّهادَةِ عَلَى الْفَرَدِ الثَّانِي وَهُوَ نِجَاسَةُ الثُّوبِ الَّذِي هُوَ الْمَدْلُولُ الْالْتَزَامِيُّ؛ فَدَلِيلُ الْحِجَّيَّةِ يَشْمَلُ الْمَدْلُولَ الْمَطَابِقِيَّ وَالْمَدْلُولَ الْالْتَزَامِيَّ بِنَحْوِ عُرْضِيٍّ؛ باعتبارِ كونَهُمَا فَرْدَيْنَ عُرْضِيْنَ لِلشَّهادَةِ الَّتِي هِيَ مُوضُوغٌ لِدَلِيلِ الْحِجَّيَّةِ، وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ يَرِدُ النَّقْضُ عَلَى الْمِيرَزا النَّائِيْنِيِّ<sup>ج</sup>، فنقول: لازمَ كلامَكَ أَيَّهَا الْمِيرَزا، إِذَا سَقَطَ الْمَدْلُولُ الْمَطَابِقِيُّ بِلَحْاظِ الشَّهادَةِ الأوَّلِيَّةِ بِالإِصَابَةِ فَهَذَا لَا يَؤْدِي إِلَى سَقْوَتِ الْمَدْلُولِ الْالْتَزَامِيِّ بِلَحْاظِ الشَّهادَةِ الثَّانِيَّةِ بِنِجَاسَةِ الثُّوبِ، فَرِتْيَةً ذَلِكَ تَكُونُ هِيَ عَدَمُ ثَبُوتِ الْمَلَاقَةِ لِلنِّجَاسَةِ وَلَكِنَّنَا مَعَ ذَلِكَ نَحْكُمُ بِالنِّجَاسَةِ، وَهَذَا مَا لَا يَلْتَزِمُ بِهِ فَقِيهٌ أَوْ مُتَفَقَّهٌ - بحسبِ تعبيرِ السَّيِّدِ الْخَوَئِيِّ<sup>ج</sup> - فَيَكُونُ نَقْضاً عَلَى الْمِيرَزا النَّائِيْنِيِّ<sup>ج</sup>.

وهكذا إذا جئنا إلى مورد النقض الثاني، البَيْنَةَ إِذَا شَهَدَتْ بِسَبَبِ الْمُلْكَيَّةِ لِعُمَرٍ وَفِي الْحَقِيقَةِ شَهَدَتْ بِأَمْرَيْنِ: الْأَمْرُ الأوَّلُ: سَبَبِ الْمُلْكَيَّةِ لِعُمَرٍ وَهُوَ الشَّرَاءُ، وَالْأَمْرُ الثَّانِيُّ: تَحْقَقَ الْمُلْكَيَّةِ لِعُمَرٍ وَهُوَ الْمَدْلُولُ الْالْتَزَامِيُّ.

فأيضاً نطبق دليل حجية الشهادة عليهما معاً، فنقول مقتضى كلام الميرزا النائني رحمه الله: إذا سقط المدلول المطابقي عن الفرد الأول فلا داعي لسقوط دليل الحجية في الفرد الثاني، وإذا كان لا داعي لسقوطه في الفرد الثاني فنحكم بخروج الدار من ملكية زيد، ولكن البينة الأولى تقول بدخولها في ملكية عمرو، والبينة الثانية تقول بدخولها في ملكية بكر، فتتساقطان بسبب المعارضة، فتصير الدار مجهولة المالك، وهذا أيضاً لا يمكن أن يلتزم به، فيكون نقضاً على الميرزا النائني رحمه الله.

**الجواب:**

البينة هنا شهدت بالمدلول المطابقي ولم تشهد بالمدلول الالتزامي الذي هو النجاسة أو الملكية، فإن النجاسة أو الملكية ثابتة واقعاً بدليلها أو ثابتة ظاهراً لدفع اللغوية.

إذن، لا نلتزم بأن المدلول الالتزامي مصدق جديداً لموضوع حجية الشهادة والبينة، حتى نقول إذا كان مصداقاً جديداً، فإذا سقطت الحجية عن المصدق الأول لا تسقط الحجية عن المصدق الثاني. أصلاً لا يوجد مصدق ثان، البينة إنما شهدت فقط وفقط بحدود المدلول المطابقي، أما المدلول الالتزامي فهو حكم شرعي ثابت ثبوتاً واقعياً أو ظاهرياً.

إذن، هذا الفرض الأول ليس بتام.

الفرض الثاني: أن يكون المراد هو إثبات الموضوع الخارجي - فقط - بأن نقول: نطبق دليل حجية الشهادة والبينة لكي ثبت بها الموضوع، وهو ملاقة البول للثوب أو شراء عمرو للدار، وإذا ثبت الموضوع ترتب عليه حكمه الشرعي؛ لأن الحكم الشرعي ثابت لتحقيق موضوعه.

### الجواب:

أننا نتكلّم في فرض ما لو ثبتَ اشتباه البينة أو كذبها أو وجود المعارض لها وسقوط مدلوها المطابقي عن الحجّيّة، فإذا سقط المدلول المطابقي عن الحجّيّة بسبب العلم بـكذب البينة أو بسبب وجود المعارض، فكيف نستطيع إثبات الموضوع؟! لا نستطيع بل نعلم وجداً بعدم ثبوت وجود الموضوع؛ لأنّنا نعلم وجداً بـكذب البينة وسقوطها، وإذا علمنا بذلك فكيف نستطيع أن نرتّب الأثر والحكم الشرعي مع علمنا الوجداني بعدم ثبوت وتحقّق الموضوع؟ أي: البينة قالت البول لاقى الثوب، لكن فحصنا وتبين لنا - بالمجهر مثلاً - أنَّ البول لم يلاق الثوب، ثبت أنَّ البينة كاذبة أو مخطئة أو مشتبهة، وعلمنا وقطعنا وجداً بأنَّ البول لم يُصب الثوب، فكيف نرتّب عليه الحكم بالنجاسة، هذا الفرض أيضاً لا يمكن الالتزام به.

الفرض الثالث: أن يكون مراد السيد الخوئي عليه السلام تطبيق دليل الحجّيّة على الشهادة بالجامع - أي الجامع بين الموضوع الخارجي المحسوس الذي شهدت به البينة وبين غيره من الأفراد - فيقال مثلاً:

في مورد النقض الأول: إنَّ البينة شهدت بـملاقة البول للثوب، وهذه الشهادة تنحلُ في الحقيقة إلى شهادتين:

الشهادة الأولى: شهادة خاصةٌ بـحصةٍ من الملاقة، وهي ملاقة خصوص البول للثوب.

الشهادة الثانية: هي شهادة بكلّي وطبيعي ملاقة النجاسة للثوب؛ وذلك لأنَّ الطبيعي يوجد بـوجود فردٍ.

إذا وجدت الحصة وشهدت البينة بالحصة الخاصة من النجاسة وهي ملاقة البول، إذن، شهدت أيضاً بكلّي الملاقة وبـجامع الملاقة.

فالشهادة بملاقاة البول للثوب في الحقيقة هي شهادتان، شهادة بالحصة الخاصة من الملاقة، وشهادة بطبيعي الملاقة، فإذا سقطت الشهادة الأولى بسبب العلم بكذبها أو بسبب وجود المعارض، فلا داعي لسقوط الشهادة الثانية، فإذا تبين لنا أنَّ البينة التي شهدت بملاقاة البول للثوب كانت مخطئةً أو مُشتبهَةً أو كاذبةً، فحينئذ نلتزم بانتفاء هذه الحصة.

لكن انتفاء الحصة والفرد - ملاقاة البول للثوب - لا يؤدي إلى انتفاء الكلٰي والجامع، انتفاء زيد لا يؤدي إلى انتفاء الإنسانية، وانتفاء الحصة الخاصة من الملاقة لا يؤدي إلى انتفاء جنسٍ وكلٰي الملاقة، فنلتزم بانتفاء ملاقاة البول لكننا نبقى محافظين على كلٰي الملاقة، فنحكم بنجاسة الثوب وإن لم تكن هذه النجاسة عن طريق الحصة الخاصة وهي ملاقاة البول، وبما أنَّ هذا لا يقول به فقيهٌ أو متفقٌ عليهٌ فنقضًا على الميرزا النائي.

وهكذا إذا طبقنا الفرض الثالث على النقض الثاني، فإننا إذا لاحظنا البينة التي شهدت بأنَّ الدار مملوكةٌ لعمرو، فإنَّ هذه البينة لم تشهد بالملكية مباشرةً، وإنما شهدت بسبب الملكية وهي عملية الشراء، فقالت إنَّ عمراً اشتري الدار من زيد.

فهذه البينة التي شهدت بسبب الملكية، شهادتها تنحل إلى شهادتين:

الشهادة الأولى: شهادة بالحصة الخاصة من سبب الملكية وهي شراء عمرو للدار.

الشهادة الثانية: وهي شهادتها بطبيعي الشراء، وأنَّ الشراء قد تحقق؛ لأنَّ الشهادة بالفرد شهادة بتحقق الجامع والكلٰي والجنس، وهكذا البينة التي تعارضها التي شهدت بأنَّ الدار لبكر، فهي شهدت بحصة خاصةٍ من سبب الملكية وهي شراء بكر للدار، ولكن هذا في الوقت نفسه هو شهادة بكلٰي وطبيعي وجامع الشراء؛ لأنَّ الكلٰي يتحقق بتحقق فرده، فإذا سقطت الشهادة الأولى - للبينة الأولى والبينة الثانية - وهي الحصة الخاصة من الشراء، فهذا لا يؤدي إلى سقوط شهادتيهما الثانية - وهي الشهادة بجامع الشراء - فتنفي الحصة ولكننا

نلتزم بتحقق جامع الشراء، وإذا تحقق جامع الشراء فمعنى هذا أن الدار ليست ملكاً لزيد، وإذا كانت ليست ملكاً لزيد وبسبب التعارض هي ليست ملكاً لعمرو ولا لبكرٍ فتصير الدار مجهولة المالك، وهذا ما لا يلتزم به؛ ويُعتبر نقضاً على الميرزا النائي.

فهل هذا الفرض الثالث لتفسير كيفية ورود النقوض على الميرزا النائي تامًّا أو ليس بتامًّا؟

الجواب:

هذا الفرض غير صحيح وغير تام؛ وذلك لأن تحليل شهادة البينة وإرجاعها إلى شهادتين، شهادة بالحصة وشهادة بالجامع، هذا يبني على التحليل العقلي؛ لأن العقل يقول الجامع موجود في ضمن فرده وحصته، وعليه فالشهادة بالحصة كما في مورد النقض هذه شهادة استقلالية للبينة، أما الشهادة الثانية: وهي الشهادة بتحقق الجامع فهذه ليست شهادة استقلالية، وإنما هي شهادة ضمنية ناشئة من التحليل العقلي، تحليل الحصة إلى الجامع وإلى الخصوصية.

وعليه تكون حجية الشهادة الأولى - الشهادة الاستقلالية - حجية استقلالية، بينما حجية الشهادة الثانية - الشهادة الضمنية - حجية ضمنية وتضمنية، وإذا كانت حجية الشهادة الثانية بالجامع حجية ضمنية ليست استقلالية فهذا يقتضي أنها لا تشكل فرداً جديداً في عرض الشهادة الأولى كأفراد لدليل الحجية، فالشهادة الضمنية وحجيتها الضمنية ليست فرداً جديداً لدليل الحجية حتى يقال دليل الحجية انصب على فردٍ عرضين، فإذا انتفى الفرد الأول، فلا معنى لانتفاء الفرد الثاني.

نقول: كلا، هنا لا يوجد لدينا إلا فرد واحد، وهو حجية الشهادة بالحصة الخاصة؛ لأنها شهادة استقلالية فثبتت لها حجية استقلالية، أما الشهادة للجامع وحجيتها فهي شهادة ضمنية

في ضمن الحجية الأولى والشهادة الأولى، فلا تشكل فرداً جديداً في عرض الفرد الأول حتى يقال بقائه ولو سقط الفرد الأول من الحجية، لا، إذا سقط الفرد الأول من الحجية سقطت الشهادة بالجامع وحجية الشهادة بالجامع؛ لأنها ليست فرداً جديداً للحجية، وإنما هي في ضمن الحجية الأولى، فإذا سقطت الحجية الاستقلالية سقطت الحجية التضمنية.

وبهذا يتبيّن لنا: أن جميع النقوص التي أوردها السيد الخوئي عليه السلام على أستاذ الميرزا النائيني عليه السلام ليست تامةً وليسَت بواردة، سواءً حملناها على الفرض الأول أو على الفرض الثاني أو على الفرض الثالث.

إذن، الجواب النصي ل السيد الخوئي عليه السلام ليس تاماً.

### مناقشة الإشكال الحلّي:

وأماماً الإشكال الحلّي<sup>(٥)</sup>: فنقول فيه: إن هذا الاشكال ليس بتام أيضاً لأن المدلول الالتزامي ليس دائماً يكون مساوياً للمدلول المطابقي، وليس دائماً يكون هو الحصة الخاصة المساوية للمدلول المطابقي والمقارنة له، بل قد يكون هو الطبيعي وليس الحصة الخاصة، أي: أن نقول ل السيد الخوئي عليه السلام: إن كلامك تام بلاحظ بعض مصاديق اللازم، وليس تاماً بلاحظ مصاديق الأخرى.

وبتعبير آخر: دليلك أخص من المدعى.

توضيح ذلك: إن التلازم معنى حرفي ونبي وربطي؛ ولهذا يتقوّم بوجود طرفه، فلا بد من وجود طرفين ونسبة بينهما، هذه النسبة هي التلازم، فاللزام معنى حرفي نبوي وليس هو الطرف الأول وليس هو الطرف الثاني، كنسبة المبدأ والخبر، حينما نقول زيد قائم، فهناك نسبة تربط بين زيد والقيام، وهذه النسبة ليست هي زيد وليسَت هي القيام، بل هي -

شيء ثالث - مغایرة لطرفها لكنّها تربط بينهما هنا كذلك لا بد من وجود طرفين - اللازم والملزم - والنسبة بينهما التي تسمى بالملازمة أو التلازم.

إذن، بالتحليل العقلي لدينا ثلاثة أمور: لازم وملزم وتلازم، فإذا أردنا أن نعرف أن المدلول الالتزامي هل هو مساو للمدلول المطابقي أو ليس مساويا له؟ فلا بد أن نلحظ واقع طرف الملازمة، فنرى أن واقع اللازم - الذي هو طرف الملازمة بالنسبة إلى الملزم - هل هو الحصة الخاصة أو هو الطبيعي؟ إن كان هو الحصة الخاصة فلنا بالتساوي، وإن كان هو الطبيعي قلنا بعدم التساوي.

قبل مجيء الأمارة وقبل تحقق الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية - قبل هذه المرحلة -، أصلاً نلحظ ذات اللازم وذات الملزم في الواقع، ما هي النسبة بينهما؟ نقول: إذا لاحظنا طرف الملازمة في واقعهما لوجدنا أن اللوازم على نوعين:

النوع الأول: أن يكون طرف الملازمة - وهو اللازم في الواقع - حصة خاصة من اللازم وليس الطبيعي اللازم<sup>(٦)</sup>، بمعنى: أن يكون التلازم والربط والنسبة بين الملزم وبين حصة خاصة من اللازم.

ونذكر لهذا النوع من اللازم مثالين: تكويني وتشريعي.

أما المثال التكويني: فنقول هذا يتحقق فيما لو كانت بين اللازم والملزم علاقة العلية والمعلولية، كما لو كان اللازم معلولاً للملزم، وإذا كان معلولاً له فلا يعقل أن يكون أعم منه؛ لأن المعلول لا يكون أعم من علته، مثلاً دخول النار والموت فاللزموم هو دخول النار وهو علة، واللازم وهو الموت وهو معلول، حينئذ نسأل هذا اللازم - وهو الموت الذي وقع طرفاً للملازمة مع الدخول في النار - هل هو الطبيعي الموت أو هو حصة خاصة من الموت؟

## الجواب:

هو حصةٌ خاصة من الموت، وهو الموت بسبب الاحتراق؛ لوجود علاقة العلية والمعلولة بينهما، والمعلول بالنسبة لدخول النار إنما هو الموت مُحترقاً، لا طبيعياً الموت ولو كان مسموماً مثلاً، فهنا اللازم مُتحصّصٌ ومتعينٌ في واقعه - وقبل قيام الأمارة وقبل تحقق عنوان التلازم - بسبب علاقة العلية.

وأمام المثال التشريعي: قالوا إذا آمنا بقاعدة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمة، كوجوب الصلاة ووجوب الوضوء فإن الملازمة هنا طرفها الأول الملزم، هو وجوب الصلاة، والطرف الآخر للملازمة هو طبيعي وجوب الوضوء والمقدمة سواءً كانت وجوباً نفسياً أو غيرياً، الطرف الآخر هو حصةٌ خاصةٌ من وجوب المقدمة، وهي الوجوب الغيري الذي ترشح من الوجوب النفسي. لا شك ولا شبهة في أن طرف الملازمة هنا هو الحصة الخاصة، فاللازم هنا مُتحصّصٌ في واقعه ومتعينٌ وليسَ هو الطبيعي كطرف قبل أن نلحظ الملازمة الربطية بينه وبين الملزم وقبل معجزة الأمارة، لا هو بذاته لا يمكن أن يترشح من الوجوب النفسي للصلاه وجوبٌ نفسيٌ للوضوء، قطعاً لا بد أن يترشح منه وجوبٌ غيريٌ فطرف الملازمة هنا مُتحصّصٌ ومتعينٌ في ذاته.

إذن، في كلا المثالين يكون اللازم هو الحصة الخاصة، أي: يكون مُتحصّصاً ومتعيناً في واقعه قبل طُرُو الملازمة.

وفي هكذا نوع يكون كلام السيد الخوئي عليه السلام تاماً؛ لأن هكذا نوع من اللازم سيكون مساوياً للملزم، فإذا قامت الأمارة على الملزم فالدلول الالتزامي هنا يكون مساوياً للمدلول المطابقي، وكل ما يعارض المدلول المطابقي ويُسقطه عن الحججية يعارض المدلول الالتزامي ويُسقطه عن الحججية أيضاً.

النوع الثاني: أن يكون اللازم ليس هو الحصة، فهو ليس متحصّصاً وليس متعيّناً في ذاته وواقعه، وإنما هو الطبيعي والكلي والجامع في واقعه.

نعم، بعد أن تحققت الملازمة ولاحظنا الطرفين والملازمة بينهما يحصل التحصّص والتعيّن والاقتران، لكن هذا التحصّص ليس هو طرف الملازمة، وإنما هو متربّ ومن آثار الملازمة.

ونذكر لهذا النوع من اللازم مثالين أيضاً: مثال تكويني ومثال تشريعي.

أمّا المثال التكويني: فيما لو لم يكن بين اللازم والملزم علاقة العلية والمعلولة وإنما كانا مثلاً معلومين لعلّة واحدة، أو كلّ منهما معلوم لعلّته، مثلاً علاقة الأضداد فيما بينها، فإنّ الأضداد متنافيةٌ متناففةٌ، فإذا ثبت البياضُ الذي هو الملزم، ثبوتُ البياض واقعاً يلزّم عدم السواد، فهناك ملازمةٌ بين البياضِ وعدم السواد، ولكن عدم السواد هنا طبيعي عدم السواد، وليس حصةً خاصةً من عدم السواد، وهي الحصة المقارنة للبياض؛ وذلك لأنّ التلازمَ بين البياضِ وعدم السواد من أين نشأ؟ نشاً بسببِ التضاد بين البياضِ والسواد، فالبياضُ والسواد متضادان متنافيان بذاتيهما، وكلّ منهما يدفعُ ويمنع الآخر، فالبياضُ ينفي ويمنع السواد، والسوادُ ينفي ويمنع البياض، وأحدُ الضدّين يمنع طبيعيَ الضدَ الآخر، أو يمنع بعضَ حصصِ الضدَ الآخر. من الواضح أنّ أحدَ الضدّين يمنع طبيعيَ الضدَ الآخر، فالبياض ينفي ويمنع طبيعيَ السواد بجميع أفراده وحصصه؛ لأنّهما ضدان لا يجتمعان ولا في فرد واحد.

إذا تحققَ البياض، فتحققَ البياض يمنع جميع أفراد السواد وطبيعي السواد، وإذا انفى السواد بطبيعته وجميع أفراده كان نقىضُ السواد وهو عدمه ضروريًّا، فإذا امتنع طبيعيُ السواد لازمه عدمُ طبيعيِ السواد.

إذن، إذا دلت الأمارة على ضد من الأصداد، فالدلول الالتزامية هنا هو طبيعي عدم الصد الآخر، وليس حصة خاصة.

وأمام المثال التشريعي: فإن الأحكام الشرعية - كما قلنا في محله - متضادة فيما بينها، فالوجوب والحرمة متضادان، وإذا كانا متضادين فالوجوب ينفي طبيعي الحرمة وليس حصة خاصة من الحرمة، وإذا انتفت الحرمة بطبيعتها ثبت نقضها وهو طبيعي عدم الحرمة وليس حصة من عدم الحرمة، فالدليل الدال على الوجوب يدل بالدلالة الالتزامية على طبيعي عدم الحرمة وليس على حصة خاصة من عدم الحرمة؛ فلا يكون اللازم متساوياً للملزوم، ولا يكون الدلول الالتزامي متساوياً للمدلول المطابقي، كما قال السيد الخوئي عليه السلام، فكلامه بلاحظ النوع الثاني ليس تاماً.

ومما تقدم يعلم أن القول بالتبعية - وهو القول الثاني - غير تام.

القول الثالث: ما ذهب إليه السيد الشهيد عليه السلام، من القول بالتبعية في الجملة.

واستدل على ذلك بوجهين:

الوجه الأول <sup>(٧)</sup>:

لكي يتضح نشير إلى مقدمة، وهي:

إن اللازم إما أن يكون لازماً بيناً بالمعنى الأخص، وإما أن يكون غير ذلك، وغير ذلك يشمل اللازم البين بالمعنى الأعم واللازم غير البين.

فإذا كان المدلول الالتزامي من نوع اللازم البين بالمعنى الأخص - الذي يكفي فيه تصور الملزوم للانتقال إلى اللازم - تكون الدلالة الالتزامية هي من سخن الدلالة اللفظية،

أي: أن الدال على هذا المعنى الالتزامي هو اللفظ، فاللفظ الدال على المدلول المطابقي بنفسه يدل على اللازم بين بالمعنى الأخص.

أما إذا كان اللازم ليس لازماً بينما بالمعنى الأخص، وإنما كان لازماً بينما بالمعنى الأعم أو لازماً غير بين، فالدلالة عليه حينئذ ليست دلالة لفظية، وإنما هي دلالة عقلية تعتمد على التلازم الواقعي التصديقي الحقيقى بين المعنى المطابقى والمعنى الالتزامى؛ وذلك لوجود ملازمة واقعية حقيقة بين المعنى المطابقى وبين المعنى الالتزامى.

إذا اتضحت هذه المقدمة، نقول: يقع الكلام في التبعية وعدمهما في صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون المدلول الالتزامي ليس لازماً بينما بالمعنى الأخص، أي: أن الدلالة الالتزامية والدلالة على المدلول الالتزامي ليست دلالة لفظية نابعة من اللفظ، وإنما هي دلالة عقلية.

في هذه الصورة نقول: إذن، لا يوجد لدينا دال واحد ومدلولان لهذا الدال الواحد، أي: لا نستطيع أن نقول: إن الدال الواحد هو اللفظ، وهذا اللفظ له مدلولان، أحدهما هو المدلول المطابقي، والآخر هو المدلول الالتزامي؛ لأننا فرضنا أن المدلول الالتزامي ليس مدلولاً لفظياً حتى يقال بأن اللفظ له مدلولان مطابقي والتزامى، وإنما نقول ههنا لدينا دالان ومدلولان، كل من الدالين له مدلول مختلف عن الآخر، الدال الأول: هو اللفظ، ومدلوله هو المدلول المطابقي حصرياً، والدال الثاني: هو نفس المدلول المطابقي ومدلوله هو المعنى الالتزامي.

فالدال على المعنى الالتزامي ليس هو اللفظ، وإنما هو نفس المعنى المطابقى، وهذا ما يُعبر عنه بـ دلالة المعنى على المعنى، وليس دلالة اللفظ على المعنى، بل حافظ المدلول

المطابقي يكون من دلالة اللفظ على المعنى، بينما إذا نظرنا إلى المدلول الالتزامي فهو ليس من قبيل دلالة اللفظ على المعنى، وإنما هو من قبيل دلالة المعنى على المعنى، فاللفظ يدل على المعنى المطابقي، والمعنى المطابقي يدل على المعنى الالتزامي، وعليه فإذا سقط الدليل عن الحججية بلحاظ مدلوله المطابقي فلا يبقى هناك ما يدل على المعنى الالتزامي، أي: لو جاءنا خبر يقول صلاة الجمعة واجبة في عصر الغيبة، فالمدلول المطابقي لهذا الخبر هو الوجوب والمدلول الالتزامي هو عدم الحرمة، ولكن الدال على الوجوب هو نفس الخبر واللفظ، بينما الدال على المدلول الالتزامي وهو عدم الحرمة ليس هو اللفظ والخبر، وإنما هو نفس المدلول المطابقي وهو الوجوب.

فالوجوب هو الذي يدل على عدم الحرمة، فإذا سقط هذا الخبر عن الحججية في مدلوله المطابقي - إما لعدم وجود المقتضي وإما لوجود المانع - ، هذا يستلزم أننا لا نستطيع أن نثبت بهذا الخبر الوجوب وهو المدلول المطابقي، وإذا فقدنا الوجوب ولم نستطع إثباته فهذا معناه أننا فقدنا الدال على المعنى الالتزامي، وإذا كان لا يوجد دال على المعنى الالتزامي فكيف يقال بحججته؟! فهذا يقتضي سقوط حججية المدلول الالتزامي، وبالتالي معناه القول بالتبعية.

الصورة الثانية: أن يكون المدلول الالتزامي لازماً بينما بالمعنى الأخص، حينئذ كما قلنا في المقدمة تكون الدلالة الالتزامية دلالة لفظية وليس دلالة عقلية - كما في الصورة الأولى - وإذا كانت لفظيةً فهذا معناه أن اللفظ الذي دل على المدلول المطابقي بنفسه يدل على المدلول الالتزامي؛ لأنه بين بالمعنى الأخص، فيكتفي فيه تصوّر الملزوم وهو المدلول المطابقي، مما يكشف عن المدلول المطابقي يكشف عن المدلول الالتزامي.

وفي هذه الصورة إذا سقط المدلول المطابقي عن **الحججية** فهذا لا يستلزم زوال وانعدام الدال على المدلول الالتزامي؛ لأن الدال على المعنى الالتزامي ليس هو المدلول المطابقي، وإنما هو نفس اللفظ والخبر الذي دل على المدلول المطابقي وسقوط المدلول المطابقي عن **الحججية** لا يقتضي زوال الدال عليه وهو اللفظ، فاللفظ دل على المدلول المطابقي ودل على المدلول الالتزامي، فإذا سقط المدلول المطابقي عن **الحججية** فهل يقتضي زوال اللفظ الذي دل عليه، أو لا يقتضي زوال اللفظ الذي دل عليه؟

من الواضح أنه لا يقتضي زوال اللفظ الذي دل عليه؛ لأن المدلول المطابقي لم ينعدم، وإنما سقطت حججته.

فالدليل الدال على المدلول المطابقي وهو اللفظ لا يزول بسبب سقوط المدلول المطابقي عن **الحججية**، وإذا كان اللفظ لا يزول فهذا يقتضي أن الدال على المدلول الالتزامي موجود وهو اللفظ؛ لأن اللفظ لم ينعدم، فإذا فرضنا أن اللفظ لا يزال موجوداً فهذا معناه أن الدال على المدلول الالتزامي لا يزال موجوداً، بخلاف الصورة الأولى، حيث كان الدال على المدلول الالتزامي هناك ليس هو اللفظ وإنما هو المدلول المطابقي، فإذا لم يثبت المدلول المطابقي فلا دال على المدلول الالتزامي.

أما هنا نقول: لدينا لفظ واحد يدل على معنين: المطابقي والالتزامي، فإذا سقط المطابقي عن **الحججية** فاللفظ الدال عليهما لا يزول، وهذا يقتضي أن الدال على الالتزامي لا يزال موجوداً، وإذا كان لا يزال موجوداً فتنقل الكلام إليه، أي: نقل الكلام إلى ذلك الدليل الذي دل على المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي وهو اللفظ لنرى هل يدل على حججتهما بنحو العرضية؟ أي: هناك فرداً ومصداقان لدليل **الحججية** أحدهما المطابقي والآخر الالتزامي أو لا يدل عليهما بنحو الطولية؟

فإن استظهرنا منه - أي: من دليل **الحججية** اللفظي - جعل **الحججية** لكلا المدلولين بنحو العرضية، فهذا معناه أن سقوط المدلول المطابقي عن **الحججية** لا يستلزم سقوط المدلول الالتزامي عن **الحججية**; لأنَّ فرد آخر، وسقوط أحد الفردين لا يوجب سقوط الفرد الآخر؛ لأنَّ المقتضي للحججية في الالتزامي موجودٌ وهو شمول دليل **الحججية** له، والمانع مفقود وهو المعارض، والمعارض إنما عارض المدلول المطابقي، وليس المدلول الالتزامي، فسقوط المدلول المطابقي لا يقتضي سقوط المدلول الالتزامي عن **الحججية**.

أما إذا استظهرنا منه - أي: من دليل **الحججية** اللفظي - جعل **الحججية** لكلا المدلولين بنحو الطولية، وأنَّ المدلول الالتزامي ليس فرداً ومصداقاً جديداً مستقلاً لدليل **الحججية**، وإنما دليل **الحججية** له فردٌ واحد وهو المدلول المطابقي ويترفعُ عليه حججية المدلول الالتزامي، وإذا كان الأمر كذلك فإذا سقط المدلول المطابقي عن **الحججية** يتبعه سقوطُ المدلول الالتزامي عن **الحججية** أيضاً.

إذن، إن قلنا بالعرضية فمعناه: القول بعدم التبعية وإن قلنا بالطولية فمعناه: القول بالتبعية، وصاحب هذا الوجه الأول - السيد الشهيد رحمه الله، كأنَّه يبني على استظهار الطولية، فإذا استظهرنا الطولية تحققت تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي فيما لو كان المدلول الالتزامي لازماً بيتناً بالمعنى الأخص.

إذن، سنقول بالنتيجة بالتبعية في كلتا الصورتين، سواءً كان اللازم ليس لازماً بيتناً بالمعنى الأخص، أو كان لازماً بيتناً بالمعنى الأخص.

لكن الاختلاف بين الصورتين هو أنَّه في الصورة الثانية رجعنا إلى دليل **الحججية** وهل نستظهر منه الطولية أو العرضية؟ فصارت القضية استظهارية، فمن استظهر العرضية قال بعدم التبعية، ومن استظهر الطولية قال بالتبعية.

بينما في الصورة الأولى قلنا يسقط المدلول الالتزامي لسقوط الدالٌّ عليه وهو المدلول المطابقي، وإذا سقط الدالٌّ عن المدلول الالتزامي فكيف ثبتت حججته؟ لا دالٌّ على حججته من الأساس أصلًا.

هل هذا الوجه تامٌ أو ليس بتامٍ؟

الجواب:

إن هذا الوجه الأول ليس بتامً، ويمكن تقرير الرد ببيانين:

البيان الأول: في الصورة الأولى ماذا قال صاحب هذا الوجه؟ قال: قد يعتبر هذا الوجه عميقاً للإشكال الحلي الذي ذكره السيد الخوئي عليه السلام بطريقة وبيان عُرفي.

إلا أن السيد الشهيد عليه السلام قال: بأن هذا الإشكال ليس بتامً؛ لأنَّه حتى في الصورة الأولى لا يمكن أن نلتزم بأنَّ الدالٌّ على المدلول الالتزامي هو المدلول المطابقي وأنَّه من نوع دلالة المعنى على المعنى، لا، حتى في الصورة الأولى التي يكون المدلول الالتزامي فيها ليس لازماً بأي بالمعنى الأخص، نقول: إنَّه لا يوجد لدينا إلا دالٌّ واحد وله مدلولان: الدالٌّ الواحد هو اللفظ وله مدلولان: المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي، فالدالٌّ على المدلول الالتزامي ليس هو المعنى المطابقي، وإنَّما هو نفس اللفظ الذي دلَّ على المطابقي دلَّ على الالتزامي، أي: لا يوجد لدينا دالان ومدلولان، وإنَّما دالٌّ واحد ومدلولان؛ وذلك لأنَّه وقع الخلط هنا بين عالم الواقع وبين عالم الدلالة والكافحة، نحن نسلِّم بوجود العلاقة الواقعية والملازمة الحقيقة التصديقية الخارجية بين المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي، الملازمة بينهما ثابتةٌ واقعاً بلا إشكال، لكنَّ هذا لا يقتضي ولا يستلزم أن يصير المدلول المطابقي هو الدالٌّ والكافح عن المدلول الالتزامي؛ لأنَّ هذه الملازمة ليست بلحاظ الدلالة حتى يكون أحدهما دالاً والأخر مدلول، وإنَّما هذه الملازمة بين المدلولين ملازمة واقعية، وإذا كانت

الملازمة واقعية فالنتيجة أنّ اللفظ الدالّ على أحدهما وهو المدلول المطابقي هذا اللفظ بنفسه يكون دالّاً على المدلول الالتزامي، لا أنّ اللفظ يدلّ على المطابقي، والمطابقي يدلّ على الالتزامي، لا، المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي بينهما تلازم واقعي، لكنه في عالم الكشف والدلالة الكاشف عنهم واحد.

وعلّة هذه الكاشفية هي وجود الملازمة بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي واقعاً، لكن هذا لا يقتضي أنّ المدلول المطابقي صار هو الدالّ على المدلول الالتزامي.

وبعبارة أخرى: لا بدّ أن نفرق بين نوعين من الملازمة: الملازمة بلحاظ الواقع والملازمة بلحاظ الدلالة والكاشفية والحججية.

في الواقع نسلم بوجود ملازمة بين نفس المدلولين المطابقي والالتزامي ولو كان المدلول الالتزامي ليس لازماً بمعنى الأخصّ، لكن هذا لا يستلزم أن يكون الدالّ والكاشف عن المدلول الالتزامي هو نفس المدلول المطابقي، لا، وإنما الدليل واللفظ الكاشف عن المطابقي هو بنفسه كاشفٌ عن المدلول الالتزامي، فلدينا دالّ واحد وهو اللفظ، ولدينا ومدلولان: مطابقي والتزامي، وإذا كان كذلك فبأي نفس الكلام الذي ذكرناه في الصورة الثانية، أي: نقول ماذا نستظهر من الدليل؟

إذن، هذا الوجه ليس تماماً بلحاظ ما قاله في الصورة الأولى، حيث افترض أن الدلالة عقلية وافتراض وجود دالّين ومدلولين، كلام، لا يوجد لدينا دالان ومدلولان، وإنما دالّ واحد له مدلولان.

البيان الثاني: ما ذكره السيد الهاشمي رحمه الله في البحث<sup>(٨)</sup> وهو أكثر تفصيلاً، حيث يذكر في الصورة الأولى ثلاثة احتمالات للمراد من عبارة السيد الشهيد رحمه الله، فلا دالّ على المعنى الالتزامي قال ما نصّه:

فإن أُريدَ من عدم الدالٌّ على المعنى الالتزامي عند سقوط الدلالة المطابقية عدم ذات الدالٌّ على المعنى الالتزامي فهو غير صحيح، فإن الدالٌّ عليه ذات المعنى المطابقي، وهي غير ساقطة، وإنما الساقط حجيتها.

وإن أُريدَ عدم التعبُّد بثبوت الدالٌّ على المعنى الالتزامي فهو صحيح إلَّا أنه لم يكن هو الدالٌّ على المعنى الالتزامي، وإلَّا ثبتت حجية لوازم الأصول العملية أيضاً لثبوت التعبُّد بمداليلها المطابقية.

وإن أُريدَ أن حجية الدلالة المطابقية ينْقَحْ تعبُّداً موضوع حجية الدلالة الالتزامية حيث يثبت بها وجود المعنى المطابقي الدالٌّ على المعنى الالتزامي فيرتب عليه حجيتها تعبُّداً، نظير إثبات الحكم الشرعي بالبينة المحرزة لموضوعه تعبُّداً، فإذا سقط الدلالة المطابقية عن الحجية فلا يمكن إثبات حجية الدلالة الالتزامية؛ لعدم إحراز موضوعها ولو تعبُّداً.

الوجه الثاني: الذي ذكره السيد الشهيد رحمه الله لإثبات تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في السقوط عن الحجية في الجملة، أي: بنحو الموجبة الجزئية، أي: هناك بعض الموارد نقولُ فيها بالتبعية، وهناك موارد أخرى نقولُ فيها بعدم التبعية<sup>(٩)</sup>.

وفي البداية نشير إلى مقدمة تشتملُ على أمرين:

الأمر الأول: الحجية إما أن تكون ثابتة لجملة خبرية، وإما أن تكون ثابتة لجملة إنسانية.

وهناك فرقٌ بين ملاك ونكتة الحجية في الجملة الخبرية وبين ملاك ونكتة الحجية في الجملة الإنسانية، فإن أساس ملاك الحجية في الجملة الخبرية هو الكشف القائم على أصلية عدم الكذب بالمعنى الواسع الذي يشمل عدم الاشتباه، فخبر الثقة حجة فيما لو

أخبرنا بجملة خبرية عن شيءٍ، فحججتُه وملأَه هي الكشفُ القائمُ على أساسِ استبعادِ أن يكونَ كاذبًا أو استبعادِ أن يكونَ مشتبهًا ومخطئًا، فيعتمدُ على أصلَة عدم الكذبِ والاشتباه.

بينما ملأ الحججية في الجملة الإنسانية هو الكشفُ القائمُ على أساسِ أصلَة الظهور، وأن المتكلّم أرادَ من هذا الكلام الظاهرَ منه ولم يُردْ ما يخالفُ المعنى الظاهر.

الأمر الثاني: الدلالةُ الالتزامية، إما أن تكونَ بيّنةً عرفاً، وإما أن تكونَ غيرَ بيّنةً عرفاً.

والفرقُ بينهما: أن الدلالةُ الالتزامية البيّنةُ عرفاً هي تلك الدلالةُ التي وصلت إلى درجةٍ من الوضوح بحيث تُشكّلُ ظهوراً عرفيًّا للكلام ومصداقاً جديداً للظهور غيرَ المدلولِ والدلالةُ المطابقية، بحيث يوجدُ لدينا مصداقان للظهور: أولُهما المدلولُ المطابقيُّ، والثاني المدلولُ الالتزامي.

فالدلالةُ الالتزامية البيّنةُ عرفاً تصلُ إلى درجةٍ تصيرُ فرداً جديداً من الظهور، ولهذا قالوا هي ترتبط بالدلالة التصورية للكلام، أي: هي مدلولةٌ على مستوى الدلالة التصورية، وإذا كانت في مرحلة الدلالة التصورية صارت فرداً جديداً من الظهور بالإضافة إلى الدلالة المطابقية.

أما الدلالةُ الالتزامية غيرَ البيّنةُ عرفاً فهي الدلالةُ الالتزامية التصديقية العقلية التي لا تكونُ في مرحلة الدلالة التصورية، ولا تُشكّلُ ظهوراً عرفيًّا وفرداً جديداً للظهور.

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول إن أساسَ الحججية - سواءً في الجمل الخبرية أو في الجمل الإنسانية - قائمةٌ على أساسِ نكتةٍ واحدةٍ، وإذا كانت حججية المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي قائمةً على أساسِ نكتةٍ واحدةٍ وكشفٍ واحدٍ، فهذا معناه أن الدلالة

المطابقة إذا سقطت عن الحجية بسبب زوال تلك النكتة والملك وأساس الحجية الذي اعتمدت عليه، سقطت الدلالة الالتزامية؛ لأن الدلالة الالتزامية ليس فيها نكتةٌ وملكٌ جديدان للحجية وراء النكتة الموجودة في المدلول المطابقي، بل النكتة واحدة والملك واحد، فإذا سقط وأسقط حجية المدلول المطابقي فهو يُسقط المدلول الالتزامي عن الحجية؛ إذ لا تبقى له نكتة ولا ملك للحجية، وهذا طبعاً لا فرق فيه بين باب الجمل الخبرية وبين باب الجمل الإنسانية.

ولتطبيق هذه الكبرى الكلية، نقول:

أما في القضايا الخبرية: فأساس الملك والنكتة - التي على أساسها ثبتت الحجية للخبر كما قلنا في المقدمة - هو الكشف القائم على أصلحة عدم الكذب والاستبهان، فإذا أخبرني الثقة بوقوع زيد في النار، فمدلولها المطابقي الواقع في النار، ومدلولها الالتزامي احتراقه، وأساس حجية خبر الثقة بلحاظ المدلول المطابقي هو أصلحة عدم الكذب؛ لأننا نستبعد كذب الثقة في الإخبار عن وقوع زيد في النار، أو نستبعد اشتباهه وخطأه في القضية الحسية التي يخبرنا عنها وهي وقوع زيد في النار، وهكذا أساس الحجية في المدلول الالتزامي هو نفسه في المدلول المطابقي، فإننا نصدق الثقة ونؤمن بحجيتها في إثبات المدلول الالتزامي وهو احتراق زيد على أساس استبعاد كذبه واستبعاد خطأه واحتباذه، فالمدلول الالتزامي هنا والمدلول المطابقي كلاهما حجيتهما تقوم على أساس الكشف القائم على أصلحة عدم الكذب والاستبهان، أو قل استبعاد الكذب والاستبهان، فإذا تبين لنا كذب المخبر بلحاظ المدلول المطابقي وأن زيداً لم يدخل ولم يقع في النار، هذا المخبر كان كاذباً في المدلول المطابقي، أو كان مُشتبهاً - على افتراض كونه ثقة - بلحاظ ما أخبر

به على مستوى الدلالة المطابقية، فهنا نقول بأنّ حُجَّةَ المدلولِ الالتزامي فقدت ملاكها وقد نُكِّسَتْها التي تعتمدُ عليها وهي أصلَّة عدم الكذبِ والاشتباهِ، فلا يبقى أساسٌ ولا ملاكٌ لـحُجَّةِ المدلولِ الالتزامي؛ لأنَّ الأساسَ في حُجَّته هو نفسُ الأساسِ في حُجَّةِ المدلولِ المطابقيِّ، وهذا الأساسُ قد انتفى بسببِ العلمِ بالكذبِ أو العلمِ بالاشتباهِ، فلا يمكنُ أنْ نُجريَ أصلَّةَ عدمِ الكذبِ وأصلَّةَ عدمِ الاشتباهِ، فيكونُ المدلولُ الالتزامي حينئذٍ تابعاً للمدلولِ المطابقيِّ في السقوطِ عن الحُجَّةِ.

ولهذا لو تبيّنَ لنا كَذْبُ المُخْبِرِ في المدلولِ المطابقيِّ، فعدمُ الالتزامِ بالمدلولِ الالتزامي إذا تبيّنَ الكذبُ في أصلِ الدخولِ في النارِ - زيدٌ لم يدخل في النارِ - هل يستلزمُ كَذْبَاً أكثرَ واسْتَبَاهَاً أكثرَ من الاشتباهِ والكذبِ بلحاظِ المدلولِ المطابقيِّ أو هو نفسه؟

الجواب: لا يستلزمُ كَذْبَاً جديداً، فلا نستطيعُ أن نقول: إنَّ هذا الثقة قد كَذَبَ كَذَبَتينِ، لا، هي كَذْبَةٌ واحدةٌ.

وهذا بخلاف ما لو وردَتا خبرانِ أي: شخصانِ أخبرانا عن وقوعِ زيدٍ في النارِ، فإنَّ ثبوتَ اشتباهِ الأولِ أو كَذْبِه بنحوِ لا يُورثُ لنا القطعَ واليقينَ بعدمِ وقوعِ زيدٍ في النارِ، لا يقتضي أنَّ الثانيَ كانَ مُشتبهاً أو كانَ كاذباً أيضاً. لا، مجرّدُ أنْ ثبتَ لنا أنَّ الأولَ مُشتبهٌ، أي: شهدَ عمروُ وبكرٌ بوقوعِ زيدٍ في النارِ، لكنَ تبيّنَ أنَّ عمراً كانَ نائماً في بيتهِ أصلاً لم يُشاهدِ أيةَ حالة، فهذا لا يقتضي أنَّ بكرًا أيضاً لم يُشاهدِ الحالَة؛ لأنَّ افتراضَ كَذْبِ أو اشتباهِ الثانيَ يُعتبرُ كَذْبَاً جديداً غيرَ كَذْبِ الشاهدِ الأولِ، ويُعتبرُ اشتباهاً جديداً إضافياً غيرَ اشتباهِ الشاهدِ الأولِ؛ ولهذا إذا سقطَ أحدُ الخبرينِ عن الحُجَّةِ ولم يُورثْ لنا القطعَ بالعدمِ فلا يمكنُ أنَّ نلتزمَ بسقوطِ الخبرِ الثانيِ.

أمّا في الخبر الواحد بلحاظ المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي، فكذب المدلول الالتزامي والاشتباه فيه لا يُعد كذباً ولا اشتباهاً إضافياً، مما أسقط المطابقي يُسقط الالتزامي، وهذا معناه القول بالتبعية.

إن تسألت لماذا نركز على قضية الخبر الواحد والخبرين؟

الجواب: لأنّ الميرزا النائني رحمه الله - كما بينا - ادعى أن المدلول الالتزامي فرد آخر لدليل الحججية في قبال المدلول المطابقي، فدليل الحججية له مصداقان وله فردان وإذا سقطت الحججية عن أحد الفردان والمصداقين فهذا لا يستلزم سقوط الحججية عن الفرد الآخر؛ لأنَّ الفرد الآخر وهو المدلول الالتزامي المقتضي للحججية فيه موجودٌ وهو شمول دليل الحججية له ، والممانع مفقود وهو المعارض، والمعارض إنما عارض المدلول المطابقي ولم يعارض المدلول الالتزامي؛ ولهذا نقول بعدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي، هذا ما قاله الميرزا النائني رحمه الله.

نقول في الجواب: كلاً، موردنَا ليس كوجود خبرين ومصداقين وفردين لدليل الحججية حتى إذا سقط أحدهما لا يسقط الآخر، موردنَا لا يوجد فيه إلا فردٌ واحدٌ ومصدقٌ واحدٌ لدليل الحججية؛ وذلك لأنَّ الدليل الالتزامي حججته قائمة على أساس الملك الذي قامت عليه حججية المدلول المطابقي، فأساسهما واحدٌ وهو أصله عدم الكذب والاشتباه، فإذا تبيّن الكذب والاشتباه سقط كلا المدلولين.

وأمّا في القضايا الإنسانية: ففرق بين القضايا الإنسانية المستمدّة على دلالة التزامية بينةً عرفاً، وبين القضايا الإنسانية المستمدّة على دلالة التزامية غير بينةً عرفاً فلدينا فرضان:

الفرض الأول: أن تكون الدلالة الالتزامية للجملة الإنسانية غير بينةً عرفاً ولا تشكّل فرداً جديداً للظهور، لم تصل إلى درجة من الوضوح بحيث تصير ظهوراً للكلام كما لو جاءتنا

روايةً تقول (صلٰ)، فمدلولُها المطابقي بحسب ظهورِ الكلامِ العُرفي هو الوجوب؛ لأنَّ صلْ فعلُ أمرٍ والأمرُ ظاهرٌ في الوجوب، ولكن مدلولُها الالتزامي هو وجودُ الملاك، فالمدلولُ المطابقيُ هو الوجوب، والمدلولُ الالتزامي هو وجودُ الملاك.

فإذا كان الامر كذلك فهذا المدلولُ الالتزامي ليس دلالةً بينةً عرفاً، فلا يُشكّلُ مصداقاً وفرداً جديداً لدليلِ حُجَّةِ الظهور؛ لأنَّ أساسَ ملاكَ ونكتةَ الحُجَّةِ في القضايا الإنسانية هو الكشفُ القائمُ على أساسِ أصالةِ الظهور - كما قلنا في المقدمة - والدلالةُ الالتزامية غيرُ البينةِ عرفاً لا تُعتبرُ فرداً جديداً للظهور، وعليه فإذا تبيّنَ أنه - أي: الامر أو المتكلّم - لم يُرد من الجملة الإنسانية المعنى الظاهر، ولم يُرد من صيغةِ الأمرِ الوجوب، بمعنى: جاءَ بصيغةِ الأمرِ الظاهرةِ عرفاً في الوجوب ولكنه مُريدُ وقادِ للاستحبابِ مثلاً؟ فهل خالفَ الظهورِ العُرفي أو لم يخالفه؟ لا شكَّ ولا شبهةَ في أنه قد خالفَ الظهور.

ولكن ما هو حالُ المدلول الالتزامي الذي هو ثبوتُ الملاك؟

إنَّ الإيمانُ بعدمِ وجودِ الملاك للوجوب في هذه الصورةِ والحالة، هل يستلزمُ مخالفةً جديدةً للظهور أو لا يستلزمُ مخالفةً؟ من الواضح أنَّه لا يستلزم؛ لأننا قلنا: إنَّ هذا المدلولُ الالتزامي هو غيرُ بينَ عرفاً، وبالتالي ليسَ فرداً ومصداقاً جديداً لدليلِ حُجَّةِ الظهور، وهذا معناه أنَّ القولَ بعدمِ ثبوته لا يقتضي مخالفةً جديدةً للظهورِ وحجَّةِ الظهور، وإذا كان لا يُشكّلُ فرداً جديداً فإليه يُسقَطُه لا يستلزم مخالفةً جديدةً للظهورِ غيرِ المخالفةِ بلحاظِ المدلولِ المطابقي.

الفرض الثاني: أن تكون الدلالةُ الالتزامية بينةً عرفاً، أي: أن تصل إلى درجةِ من الظهورِ والوضوحِ بحيث تُشكّلُ مصداقاً جديداً لحجَّةِ الظهور، كما لو قال: (صلٰ) فإنَّ مدلولُه المطابقيُ هو الوجوب، ومدلولُه الالتزامي العُرفي هو عدمُ الحرمة، فعدمُ الحرمة دلالةً

التزامية بَيْنَهُ عُرْفًا؛ لأنَّه إنْ كَانَ وَاجِبٌ فَقَطْعًاً هُوَ لَيْسَ بِحَرَامٍ، وَهَذَا مَعْنَاهُ أَنَّ قَوْلَهُ (صَلَّى) لِهِ ظَهُورًا: الظَّهُورُ الْأَوَّلُ فِي الْوَجُوبِ، وَالظَّهُورُ الثَّانِي فِي عَدَمِ الْحَرَمَةِ، فَالظَّهُورُ فِي عَدَمِ الْحَرَمَةِ وَهُوَ الْمَدْلُولُ الْالْتَزَامِيُّ هَذَا فَرْدٌ وَمَصْدَاقٌ جَدِيدٌ لِلظَّهُورِ يَشْمَلُهُ دَلِيلٌ حُجَّيَّةُ الظَّهُورِ كَمَا يَشْمَلُ الْمَدْلُولَ الْمَطَابِقِيَّ وَهُوَ الْوَجُوبُ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَإِذَا تَبَيَّنَ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ لَمْ يُرِدِ الْمَدْلُولَ الْمَطَابِقِيَّ وَهُوَ الْوَجُوبُ فَقَدْ خَالَفَ الظَّهُورَ عَلَى مَسْتَوِيِ الْمَدْلُولِ الْمَطَابِقِيِّ، وَسَقَطَ الْمَدْلُولُ الْمَطَابِقِيُّ عَنِ الْحُجَّيَّةِ بِسَبَبِ هَذِهِ الْمُخَالَفَةِ.

وَلَكِنَّ، هَلْ يَسْقُطُ الْمَدْلُولُ الْالْتَزَامِيُّ عَنِ الْحُجَّيَّةِ أَوْ لَا يَسْقُطُ؟

الجواب: في الدلالة الالتزامية البَيْنَهُ عُرْفًا، افترضنا أَنَّ الْمَدْلُولُ الْالْتَزَامِيُّ مَصْدَاقٌ جَدِيدٌ لِلظَّهُورِ وَلِدَلِيلِ الْحُجَّيَّةِ، فَالْالْتَرَامُ بِسَقْوَطِهِ مَعْنَاهُ: الْالْتَرَامُ بِمَخَالَفَةِ جَدِيدَةِ لِمَصْدَاقِ جَدِيدٍ لِلظَّهُورِ غَيْرِ مَخَالَفَةِ الْمَدْلُولِ الْمَطَابِقِيِّ، وَهَذَا فِيهِ مَؤْوِنَةٌ زَائِدَةٌ يَحْتَاجُ إِلَيْ دَلِيلٍ، فَيَكُونُ حَالَهُ حَالُ الْخَبَرِيْنَ، فَإِنْ سَقْوَطَ أَحَدُ الْخَبَرِيْنَ لَا يُؤْدِي إِلَى سَقْوَطِ الْخَبَرِ الْآخَرِ، هَكَذَا هُنَّا فَإِنْ سَقْوَطُ الْمَدْلُولِ الْمَطَابِقِيِّ عَنِ الْحُجَّيَّةِ لَا يُؤْدِي إِلَى سَقْوَطِ الْمَدْلُولِ الْالْتَزَامِيِّ عَنِ الْحُجَّيَّةِ.

إِذْنَ، كَلَامُ الْمِيرَزا النَّائِنِيِّ عليه السلام صَحِّحٌ بِلحَاظِ هَذِهِ الْحَالَةِ.

### أَهْمَّ نَتَائِجُ الْبَحْثِ:

- ١- تَمَّ تَبَعَّ الأَقْوَالُ الْمَطْرُوحَةُ مِنْ قَبْلِ الْأَعْلَامِ فِي مَسَأَةِ (تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية و عدمها)، وَكَانَتْ ثَلَاثَةً.
- ٢- القولُ الْأَوَّلُ: عَدَمُ التَّبَعِيَّةِ، وَاخْتارُهُ الْمِيرَزا النَّائِنِيِّ. وَبَعْدِ تَبَيُّنِ القَوْلِ تَمَّ التَّعرِّضُ إِلَى الإِسْكَالَاتِ الَّتِي أُورِدَتْ عَلَيْهِ، وَتَمَّ مَنَاقِشَةُ ذَلِكَ.

٣- القول الثاني: التبعية بنحو الموجبة الكلية، واختاره السيد الخوئي. وتمّت مناقشته في  
غضون بحث القول الأول.

٤- القول الثالث: التبعية في الجملة وبنحو الموجبة الجزئية، أي: التفصيل فتشتت التبعية  
في الجملة الخبرية، وأمّا في الجملة الإنسانية فتشتت التبعية إن كانت الدلالة الالتزامية ليست  
بّينة عرفاً، وإن كانت الدلالة الالتزامية بّينة عرفاً فلا تبعية.

## المواضيع

- (١) الكاظمي، فوائد الاصول، ٤ : ٧٥٥.
- (٢) الخوئي، مصباح الاصول، ٣ : ٣٧.
- (٣) المصدر السابق.
- (٤) الهاشمي، بحوث في علم الاصول، ٧ : ٢٦١.
- (٥) الهاشمي، بحوث في علم الاصول، ٧ : ٢٦٢.
- (٦) هنا لا نُعبر بالمدلول المطابقي والمدلول الالتزامي؛ لأنَّ الكلام قبل مجيء الأمارة وقبل وجود مدلول مطابقي؛ ولهذا تعبير السيد الهاشمي ٦ بالمدلول المطابقي والمدلول الالتزامي، تعبير مسامحي. [الهاشمي، بحوث في علم الاصول، ٧ : ٢٦٢].
- (٧) الحائري، مباحث الاصول، ق، ٢، ٥ : ٦٣٣.
- (٨) الهاشمي، بحوث في علم الاصول، ٧ : ٢٦٣.
- (٩) الهاشمي، بحوث في علم الاصول، ٧ : ٢٦٤.

# شروط المحاماة في الفقه الإسلامي

## عرض مقارن

### القسم الأول

□ السيد عادل الموسوي الخرسان<sup>(\*)</sup>

خلاصة المقالة:

البحث عبارة عن عرض لآراء فقهاء المذاهب الإسلامية في المحاور التالية: أولاً: شروط صيغة الوكالة في الخصومة، وثانياً: شروط محل الوكالة بالخصوصة، وثالثاً: شروط طرف الوكالة بالخصوصة، ورابعاً: وظائف الوكيل في الخصومة [= المحامي] .. وقد اختصّ القسم الأول ببحث المحورين الأول والثاني مضافاً إلى بحث الطرف الأول من المحور الثالث، وهو شروط الموكّل. وما بقي من البحث فيطرح في القسم الثاني..

الكلمات المفتاحية:

التوكييل، التوكيل بالخصوصة، المحامي، المحاماة، المذاهب الإسلامية.

---

(\*) طالب دكتوراه في جامعة المصطفى العالمية - قم، وقد تمت كتابة البحث بإشراف الأستاذ الدكتور خالد غفورى الحسنى.

## المقدمة:

لاشك أنّ موضوع التوكيل في الخصومة من المواضيع الابتلائية والاجتماعية؛ ولذلك عني الشارع المقدّس بذلك عنابة فائقة، واعتبره من مهمات الدين بما اشتمله من أمور تنظم حياة الناس، حتى لم يترك شيئاً يحقق مصالح العباد إلا وضع له قانوناً أساسه المصلحة، ومن تلك التشريعات ما يهدف إلى إيصال الحقوق إلى أهلها، ورفع الظلم عن المظلومين.

وشرع من الأسباب ما يؤدي إلى ذلك كتولية القضاء للفصل في الخصومات التي تقع بين الناس، ووضع القواعد التي تمكّن صاحب الحق من الوصول إلى حقه، وتردّ المبطل عن باطله، ولمّا كان صاحب الحق قد لا يتمكّن من الدعوى أو من الجواب عنها بنفسه إما لشرفه، أو لعجزه؛ لكونه لا يحسنه أو لغير ذلك من الأسباب، فقد شرع التوكيل في الخصومة من جانب المدعي، ومن جانب المدعى عليه؛ ليتمكن كلُّ منهما من الوصول إلى حقه؛ فإن التشريع الإسلامي يعتبر التوكيل عن الغير في المخاصمة مبدأً من مبادئ التعاون على البر والتقوى إذا كان الغرض منه إيصال الحق إلى مستحقه ونصرة المظلوم، كما يعتبره تعاوناً على الإثم والعدوان إذا كان غرض الظالم تضييع الحق على مستحقه؛ ولذا فقد استتبع فقهاء المسلمين القواعد والضوابط والشروط التي تكفل تحقيق الغرض الشرعي من هذا النوع من أنواع الوكالات، وهذه القواعد مستنبطة من الأدلة الشرعية.

إن اختيار عنوان البحث ليكون: (شروط المحامي في الفقه الإسلامي عرض مقارن) من قبيل الاستعارة، وللتّدليل أنّ علاقة المحامي بموكله قد تمت دراستها، ومعرفة شروطها من قبل فقهاء المذاهب الإسلامية المعروفة؛ ليس بالاسم نفسه؛ ولكن باسم الوكالة بالخصوصة، وبناء عليه فإننا سنستخدم مصطلح الوكالة بالخصوصة، والوكيل بالخصوصة خلال مقالتنا هذه.

ثم إن شروط التوكيل بالخصوصية وإن وردت في كتبنا الفقهية، لكنه لم يفرد لها في عنوان مستقل، بل وردت عند كلام الفقهاء عن الوكالة بوجه عام، أو من المتخصصين في المحاماة.

ونبه على ما يلي:

١- إن الدراسة هي دراسة مقارنة بين المذاهب الإسلامية مستقاة من المصادر المعترضة الأصيلة ومطعمة ببعض المصادر الحديثة.

٢- إن الدراسة تقتصر على عرض الآراء فحسب، ولم تخوض في عملية مقاربة بينها تمهدًا للخوض في محاكمة الآراء والموازنة بينها في فرصة بحثية أخرى.

٣- إن عنوان (المحاماة) مصطلح حديث لم يرد في فقها الإسلامي التراخي، ولكن حيث إن المحاماة عبارة عن وكالة في الخصومات، انعقد البحث في (التوكل في الخصومة).

٤- إننا نواجه بعض أحكام الوكالة بصورة عامة، مضافاً إلى الأحكام الخاصة بالوكالة في الخصومة بالذات (= المحاماة).

ونحن في هذا المقال الموجز سنتحدث عن شروط التوكيل في الخصومة وما يتعلق به من مسائل على الترتيب التالي:

### شروط الوكالة في الخصومة:

الوكالة لا تصح إلا إذا استكملت شروطها، وهذه الشروط منها شروط خاصة بالصيغة، ومنها شروط خاصة بالموكل فيه أي: محل الوكالة، ومنها شروط خاصة بالموكل، ومنها شروط خاصة بالوكيل.

وقد ذكر الفقهاء شروط الوكالة بشكل عام، وذكر بعضهم شرطاً للوكلة بالخصوصة خاصة، وإنني هنا أذكر ما يتعلّق بشروط الوكالة في الخصومة مما له صفة العموم أو الخصوص مما ينطبق على الوكالة في الخصومة، وذلك على وجه الإيجاز، وأقتصر في الأمثلة والإيضاح على ما يتعلّق بالخصوصية والمرافعة، سواء ما تعلّق بالصيغة أم بال محلّ أم بالتعاقدين، وهذه الشروط كالتالي:

### أولاً: شروط صيغة الوكالة في الخصومة

الصيغة: هي الإيجاب والقبول، ويعبّر بهما عن التراضي، والوكلة بالخصوصية عقد تعلّق به حق الوكيل والموكل فافتقر إلى رضاهما، ولكي يتحقق العقد لا بدّ له من إيجاب وقبول دالّين على إرادة المتعاقدين؛ ذلك لأنّ الإرادة مما لا بدّ منها في تكوين العقد، وهي كسائر الأمور القائمة بالنفس لا تظهر إلاّ بما يدلّ عليها من قول أو فعل، وبدون ذلك تبقى سرّاً مكتوماً، ولا شيء أدلّ عليها من الأقوال والأفعال؛ لذلك نصّ الفقهاء على أنّ الألفاظ لا بدّ منها في جميع العقود.

وقد دلّ الإجماع والشهرة على اعتبار اللّفظ في جميع العقود<sup>(١)</sup>، والنصوص المرويّة عن النبي ﷺ، والأئمّة عليهم السلام تؤكّد هذا الأمر في الموارد التي يمكن فيها المتعاقدان من استعمال الألفاظ الكاشفة عن إرادتهما، وحيث لا يمكن المتعاقدان من التعبير عن مقصودهما باللّفظ - كما في الآخرين مثلاً - ولم يتمكّن توكل غيرهما المتمكن من التلّفظ تكفي منهما الإشارة الكاشفة عن إرادتهما، ومع العجز عنها يتمّ التعاقد بينهما بالكتابة.

فالإيجاب: هو كلّ ما يصدر عن الموكل ويدلّ على إذنه بالتوكل<sup>(٢)</sup>، فإذا قال الموكل: (وكذلك بالخصوص) فهو الإيجاب، ويتحقق الإيجاب بكلّ ما يدلّ على الرّضا بالوكلة سواء

كان باللفظ، أو بالكتابه<sup>(٣)</sup> أو بالإشارة من الآخرس أو الممنوع عن الكلام بسبب من الأسباب<sup>(٤)</sup>.

والقبول في عرف الفقهاء في باب المعاملات ما قابل الإيجاب، وهو إما أن يكون باللفظ أو بغير اللفظ<sup>(٥)</sup>.

وأتفق الفقهاء على أن القبول يتحقق باللفظ كما لو قال الموكل لآخر: (وكذلك في المرافعة أمام المحكمة) فقال له الوكيل: قبليت، أو قال: كلاماً آخر غير لفظ قبليت مشرعاً بالقبول فإن القبول يصح وتنعقد الوكالة<sup>(٦)</sup>.

ويتحقق القبول بكل فعل دل عليه؛ لأن الدين وكليم النبي ﷺ لم ينفل عنهم سوى امثال أمره، ولأن الوكالة إذن في التصرّف فجاز القبول فيه بالفعل كأكل الطعام<sup>(٧)</sup>، كما لو قال: (وكذلك في المرافعة أمام المحكمة) فحضر جلسات المحكمة، وصرّح بذلك عديد من فقهاء الإمامية<sup>(٨)</sup>، والحنفية، والمالكية، والشافعية في أصح الأوجه، والحنابلة على الصحيح في المذهب<sup>(٩)</sup>.

ويرى عديد من فقهاء الإمامية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة: أن القبول في عقد الوكالة يصح بالكتابة الدالة على المراد<sup>(١٠)</sup>، أو المستينة المعرونة عند الحنفية. والمراد من الكتابة المستينة: هي ما له بقاء بعد الفراغ منه كالكتابة على الورق، وعلى اللوح من غير أن يوجهها لشخص معين، ومن أمثلة ذلك ما لو كتب على ورقة وكلت فلاناً بالترافع عنّي في المحكمة.

وهذا النوع من الكتابة لا يكشف عن الإرادة كشفاً جازماً، ولا بد من سؤال الكاتب عن نيته في مثل ذلك، فإن قال: إنني نويت التوكيل يقع بها، وإنما فلا<sup>(١١)</sup>.

ولا بدّ من العلم بكون الكتابة بإذن الموكل، وأن تكون مأمونة من التزوير<sup>(١٢)</sup>.

وصرّح عديد من فقهاء الإمامية<sup>(١٣)</sup>، والحنفية<sup>(١٤)</sup>، والحنابلة<sup>(١٥)</sup>، والشافعية<sup>(١٦)</sup> في المذهب، والمالكية<sup>(١٧)</sup> في أحد القولين: بأنّه يصحّ القبول بإشارة الآخرين المفهومة<sup>(١٨)</sup>، ولا يشترط مقارنة القبول للإيجاب، بل يكفي وإن تأخّر.

### ثانياً: شروط محل الوكالة بالخصوصة

محل الوكالة: هو التصرف المأذون فيه من الموكل للوكيل بملك أو ولایة، سواء الحضور أمام المحكمة - مجرد حضور بغرض السماع - أو المرافعة أمام المحكمة أو التمثيل أمام جهات التحقيق، أو الحضور للإنكار، أو لإثبات الحقوق وتسليمها بعد الحكم بها، فهذه الأمور تصلح أن تكون مهلاً للوکالة بالخصوصة كلها أو بعضها، حسب ما يقرره سند الوکالة بالخصوصة.

وقد نصّ الفقهاء على أن لمحل الوکالة بالخصوصة (متعلق الوکالة) شروطاً ثلاثة، وهي:

١- أن يكون قابلاً للنيابة، والفقهاء قد جعلوا لذلك ضابطاً، فقالوا: إن كلّ ما جعل ذريعة إلى غرض لا يختصّ بال مباشرة تصحّ النيابة فيه، والشيء الذي يقبل النيابة: هو إبرام العقود وفسخها، فله أن يوكل عنه في الدعوى، وإثبات الحجّة والحقوق، والخصوصة وإن لم يرض الخصم وغيرها من العقود، وكلّ ما تعلق غرض الشارع بإيقاعه من المكلّف مباشرة، فإنه لا يقبل التوكيل ولا تصحّ فيه النيابة كالصلة الواجبة ما دام حيّاً، والصيام<sup>(١٩)</sup>، والأيمان والنذر؛ لأنّها تتعلّق بالحالف والنادر، وكذلك اللعن والإيلاء والقسامة...؛ لأنّها أيمان، فلا تدخلها النيابة<sup>(٢٠)</sup>.

٢- أن يكون الشيء الموكل به معلوماً ولو إجمالاً، ليتنفي عنه عظم الغرر ولو بجهة من الجهات، ولا يشترط علمه من كل وجه<sup>(٢١)</sup> لأن يقول الموكل للوكيل: (وكلتك في جميع القضايا التي تخصني)، ولم يحدد نوعها إذا كانت مدنية أو جنائية، أو يقول له: (وكلتك في قبض ديوني) ولو لم تكن أمواله وديونه معلومة من جميع الوجوه؛ لأنّه يكتفي في التوكيل بتميزها عن غيرها من العقود الأخرى<sup>(٢٢)</sup>، ولا يصح التوكيل بالمجهول جهالة تامة، لأن يقول له: (وكلتك في جميع أموري) أو (وكلتك في خصومة كل من تخاصمه)؛ لما في الجهة من الغرر المفضي للنزاع<sup>(٢٣)</sup>.

قال السيد اليزدي في العروة: «يشترط في صحة الوكالة عدم الإبهام الموجب للغرر، فلو قال: وكلتك، ولم يبين في أي شيء بطلت الوكالة، وكذلك لو قال: وكلتك في أمر من أموري، أو في شيء من أموالي. نعم، لو قال: وكلتك في بيع داري أو بستاني... صحي، ولا يضر الترديد»<sup>(٢٤)</sup>.

وأضاف مغنية بأن الشيء إذا لم يكن مبيهاً من جميع جهاته، بل كان مبيهاً من جهة ومجهولاً من جهة فلا باس. والمرجع في ذلك هو العرف<sup>(٢٥)</sup>.

كما أضاف بعض الباحثين: أن الوكالة إذا كانت مجهرولة أو عامة في كل الأمور، فلا تشمل الوكالة بالخصوصة؛ ولا بد من توكيل خاص بالخصوصة، وإذا كان التوكيل بالخصوصة فلا بد من التحديد والضبط حتى يزول الغرر واللبس؛ منعاً لحدوث اختلاف بين الموكل والوكيل لا سيما المحامي - في نهاية المطاف<sup>(٢٦)</sup>.

٣- أن يكون الموكل فيه مملاكاً للموكل أصلالة أو ولالية أو وصاية<sup>(٢٧)</sup>، بمعنى كون مباشرته له ممكنة بحسب الشرع في حال توكيده، ولو وكله في قبض دين سيستدينه أو

وكله في دعوى معينة سيقيمها لم يصح<sup>(٢٨)</sup>؛ لأنّه لا يمكن من فعل ذلك بنفسه، فلا يصح فيه إقامة غيره.

وعليه، فلا تجوز الوكالة في الأمور الممنوعة شرعاً كالغصب، والسرقة، والقتل فلو غصب أو سرق أو قتل بوكالة كان آثماً، وعليه الضمان دون ذلك الغير<sup>(٢٩)</sup>.

كما لا تجوز الوكالة في الأمور المستحيلة عقلاً<sup>(٣٠)</sup>؛ وذلك لأنّ من شرط صحة الوكالة أن يكون التصرف مملاً للموكل في وقت صدور عقد التوكيل.

والظاهر أنّ ذلك متفق عليه عند الإمامية<sup>(٣١)</sup>.

وللشافعية خلاف في ذلك، فاكتفى بعضهم بكونه مملاً حال التصرف<sup>(٣٢)</sup>.

وفي ضوء ذلك صرّح بعض الباحثين: بأنّه ينبغي أن تكون المطالبة أمام القضاء بأمر ممكّن الحصول عليه، ولا يطلب أمراً يستحيل الحصول عليه، كأن يقول له: وكتلك بإثبات الحقوق وتسلّمها إن عاد أبوك حياً وهو ميت.

ولعلّ هذا مفروغ عنه؛ لأنّ الوكالة تقع عبثاً حينئذٍ إذا كان ذلك الأمر مستحيلاً؛ لأنّه سوف يكون أمراً غير عقلائي.

وأيضاً أن لا تتعلق بأمر يتنافى مع الشرع، كإثبات حقّ أو دفع باطل أو كدين قمار أو ثمن خمر<sup>(٣٣)</sup>.

### ثالثاً: شروط طرف الوكالة بالخصوصية

يشترط لصحة الوكالة شروط في الموكل وأيضاً في الوكيل، وسوف نتحدّث عنهما بآيجاز:

## أ— شروط الموكل:

يشترط في الموكل لصحة صدور الوكالة عنه بصورة عامة: أن يكون حال التوكيل مالكاً للتصريف في العمل الموكل فيه بنفسه، أو بحق الولاية عن غيره، وأن يكون عاقلاً، كما لا تجوز الوكالة من المجنون، والمعتوه، والمغمى عليه، والنائم، والساهي، والغافل، والصبي أو من بلغ عشرًا مطلقاً على رأي مهما كان نوع التصرف<sup>(٣٤)</sup>.

والعَتَةُ لُغَةً: نَفْسُ الْعَقْلِ مِنْ غَيْرِ جُنُونٍ أَوْ دَهْشٍ، أَوْ وَهْنٍ. وَالْمَعْنُوتُ: الناقصُ الْعَقْلُ<sup>(٣٥)</sup>. وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ، وَبَيْنَ السَّفَهِ: أَنَّ الْعَتَةَ عِبَارَةٌ عَنْ نَاسِيَةَ عَنِ الذَّاتِ تُوجَبُ خَلَالاً فِي الْعَقْلِ، فَيَصِيرُ صَاحِبُهُ مُخْتَلطَ الْعَقْلِ، فَيُشَبِّهُ بَعْضُ كَلَامِهِ كَلَامَ الْعَقَلَاءِ، وَبَعْضُهُ كَلَامَ الْمَجَانِينِ بِخَلَافِ السَّفَهِ، فَإِنَّهُ خِفَةٌ تَعْرُضُ لِلإِنْسَانِ، وَلَيَسْتِ السَّفَهُ فِي ذَاتِهِ<sup>(٣٦)</sup>.

وهناك شروط خاصة، لا بد من توفرها في الموكل بالإضافة إلى ما ذكر:

١- جاء في مواهب الجليل أن لا يكون غرضه من التوكيل: هو الإضرار بخصمه، ويكون ذلك بعدم توكيل عدوه خصمه، قال الخطاب: «لا يُباح لأحد توكيل عدوه خصمه على الخصم، ولا عدو المخاصم عنه؛ لأن الضرر في الوجهين بين، ولأنه لا يسلم من دعواه الباطل؛ لأجل عداوته لخصمه»<sup>(٣٧)</sup>.

وقد ذكر ابن فر 혼 في تبصرة الحكّام: ما يفيد أن جواز الوكالة بالخصوصة مشروط بعدم الإساءة في ذلك للشخص، ومعيار الإساءة هنا هو التوكيل بقصد الإضرار بالشخص، بتوكّي وكييل عُرف باللّدود والشّعّب في الخصومة<sup>(٣٨)</sup>، وأن كل تصريف من التصرفات يجب أن يكون خالياً من القصد الضار، الذي يُعبر عنه بالثّيبة<sup>(٣٩)</sup>.

٢- وقد نص على هذا الشرط بعض المالكيّة<sup>(٤٠)</sup>، وعديد من الحنابلة<sup>(٤١)</sup> على أن لا يكون الموكل مبطلاً وغير مُحقٍ في دعواه، سواء كان المدعي أو المدّعى عليه.

قال في تبصرة الحُكَّام: «ولا تجوز الوكالة من المَتَّهِم بدعوى الباطل، ولا المجادلة عنه»<sup>(٤٢)</sup>. وقال في الفروع: «ولا يصح ممَّن علم ظلم موكله في الخصومة، قاله في الفنون، ظاهره: يصح إذا لم يعلم، فلو ظنَّ ظلمه جاز، ويتوجّه المنع، ومع الشُّكْ يتوجّه احتمالان، ولعلَّ الجواز أولى كالظنّ؛ فإنَّ الجواز فيه ظاهر، وإنَّ لم يجز الحكم مع الرِّيبة في البينة»<sup>(٤٣)</sup>.

٣- تعين طرفى الوكالة بالخصوصة<sup>(٤٤)</sup>، وهذا شامل للموكل، ويشمل الوكيل أيضاً، كما سيأتي بيانه.

للبحث صلة..

## المصادر والآخذ

القرآن الكريم

نهج البلاغة

- ١- ابن أبي الحديد المُعْتَلِي، عبد الحميد بن محمد، شرح نهج البلاغة، نشر: دار إحياء الكتب العربية، ط٢، ١٩٦٧ م - ١٣٨٧ هـ
- ٢- ابن إدريس الحلّي، محمد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، تحقيق ونشر: مؤسسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين - قم المشرفة - ط٢، ١٤١٠ هـ
- ٣- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، نشر: دار الفكر - بيروت - ط١، جُمادى الأولى ١٤٠٧ هـ - كانون الثاني ١٩٨٧ م.
- ٤- ابن السّعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في كلام المنان، طبع ونشر: مؤسسة الرّسالة - بيروت - ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
- ٥- ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، طبع ونشر: دار الفكر - بيروت.
- ٦- ابن حمزة الطوسي، محمد بن علي، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، مطبعة: خيام، نشر: مكتبة المرعشبي التجفي - قم المقدسة - ط١، ١٤٠٨ هـ
- ٧- ابن رشد (الحفيظ) القرطبي الأندلسي، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتضى، نشر: دار الفكر - بيروت - ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

- ٨- ابن شاس، عبد الله بن محمد، عقد الجوادر الشمية في مذهب عالم المدينة.
- ٩- ابن طيّ الفقعناني، عليّ بن عليّ، الدّر المنضود في معرفة صيغ التّيات والإيقاعات والعقود، مطبعة: أمير - قم المقدّسة - ط١، ١٤١٨هـ نشر: مكتبة مدرسة إمام العصر اللّٰه العلمية - شيراز.
- ١٠- ابن عابدين، سيدني محمد علاء الدين أفندي، حاشية قرّة عيون الأخيار تكملة رد المحتار على الدّر المختار في فقه مذهب أبي حنيفة، نشر: دار الفكر - بيروت - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ١١- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، حاشية رد المحتار على الدّر المختار شرح تنوير الأ بصار في فقه مذهب أبي حنيفة، نشر: دار الفكر - بيروت - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ١٢- ابن فرّحون، إبراهيم بن عليّ، تبصرة الحُكَّام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام.
- ١٣- ابن قدامة المقدسي، عبد الرحمن بن محمد، الشّرح الكبير على متن المقنع، نشر: دار الكتاب العربي - بيروت.
- ١٤- ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، المغني في فقه الحنابلة، نشر: دار الكتاب العربي - بيروت.
- ١٥- ابن مفلح المقدسي، إبراهيم بن محمد، المبدع شرح المقنع.
- ١٦- ابن مفلح المقدسي، محمد بن مفلح، كتاب الفروع.
- ١٧- ابن نجيم المصري، زين الدين بن إبراهيم، الأشباء والنّظائر على مذهب أبي حنيفة النّعمان، نشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

- ١٨- أبو إسحاق الشيرازي، إبراهيم بن علي، المهدب في الفقه الشافعى.
- ١٩- أبو الصلاح الحلبي، تقي الدين بن نجم الدين، الكافي في الفقه، نشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رض العامة - أصفهان.
- ٢٠- أبو الفتح الكريجكي، محمد بن علي، كنز الفوائد، مطبعة: غدير، نشر: مكتبة المصطفوي - قم المقدسة - ط ٢، ١٣٦٩ ش.
- ٢١- أبو الفتح المطرزي، ناصر بن عبد السيد، المغرب في ترتيب المغرب.
- ٢٢- آل عصفور، حسين، الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع، مطبعة: مهر، نشر: مكتبة أنوار الهدى.
- ٢٣- الأبي الأزهري، صالح عبد السميم، جواهر الإكليل شرح مختصر خليل.
- ٢٤- الأحسائي، محمد بن علي، عوالي الثالى العزيزية في الأحاديث الدينية، مطبعة: سيد الشهداء رض - قم المشرفة - ط ١، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤.
- ٢٥- الأراكي، محمد علي، كتاب النكاح، مطبعة: اعتماد، نشر: نور نگار - قم المقدسة - ط ١، ١٣٧٧ ش.
- ٢٦- الأرديلي، عبد الكريم، فقه القضاء، مطبعة: اعتماد، نشر: مؤسسة النشر لجامعة المفید - قم المقدسة - ط ٢، ١٤٢٣ هـ - ١٣٨١ ش.
- ٢٧- الأعرج، عبد المطلب بن محمد، كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین - قم المشرفة - ط ١، ١٤١٦ هـ.
- ٢٨- الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، كتاب المكاسب، مطبعة: باقري، نشر: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري - قم المقدسة - ط ٢، ربيع الأول - ١٤٢٠ هـ.

- ٢٩- البُجيري الأَزهري، سليمان بن محمد، حاشية البُجيري على الخطيب.
- ٣٠- البحرياني، يوسف، الحدائق الناصرة، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المشرفة.
- ٣١- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصَّحيح المختصر (صحيح البخاري)، نشر: دار الفكر - بيروت، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.
- ٣٢- البهوي، منصور بن يونس، الرّوض المربع بشرح زاد المستنقع المختصر من المقنع.
- ٣٣- ——— شرح منتهي الإرادات.
- ٣٤- ——— كشاف القناع عن متن الإقناع، نشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ط١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- ٣٥- البيهقي، أحمد بن حسين، السنن الكبرى، نشر: دار الفكر.
- ٣٦- الشّعبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الشّعبي)، طبع ونشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.
- ٣٧- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات.
- ٣٨- الجزيري، عبد الرحمن، الفقه على المذاهب الأربعة، نشر: دار الثقلين - بيروت - ط١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
- ٣٩- الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، نشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ط١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.

- ٤٠- الجلال، حسن بن أحمد، ضوء النهار (مجلس القضاء الأعلى)، نشر: مكتبة غمضان صناع.
- ٤١- الحكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، نشر: دار المعرفة.
- ٤٢- الحائرى الطهراني (المفسر)، مير سيد علي، تفسير مقتنيات الدرر، مطبعة: الحيدري، نشر: دار الكتب الإسلامية - طهران - ١٣٣٧ ش.
- ٤٣- الحجاوى، موسى بن أحمد، الإقناع في فقه أحمد بن حنبل، نشر: دار المعرفة - بيروت.
- ٤٤- الحرم العاملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مطبعة: مهر، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت للإحياء التراث - قم المشرفة - ط ٢، ١٤١٤ هـ.
- ٤٥- الحرانى، أحمد بن عبد الرحيم، مجموعة الفتاوى، طبعة عبد الرحمن بن قاسم.
- ٤٦- الحصفكى، محمد بن علي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، نشر: دار الفكر - بيروت - ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- ٤٧- الخطاب الرعىنى، محمد بن محمد، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، نشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.
- ٤٨- الحلى، حسن بن يوسف، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين - قم المشرفة - ط ١، ١٤١٠ هـ.
- ٤٩- —— تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، مطبعة: اعتماد، نشر: مؤسسة الإمام الصادق للطباعة - قم المقدسة - ط ١، ١٤٢٠ هـ.

٥٠. —— تذكرة الفقهاء(ط. ق)، نشر: المكتبة المُرْتضوَيَّة لإحياء الآثار الجعفرية.
٥١. —— تلخيص المرام في معرفة الأحكام، مطبعة: مكتب الإعلام الإسلامي، نشر: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ط١، ١٤٢١هـ - ١٣٧٩ش.
٥٢. —— قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، تحقيق ونشر: مؤسسة التّشرِيف الإسلامي التابعه لجامعة المدرسين - قم المشرفة - ط١، جمادى الأولى ١٤١٨هـ
٥٣. الخرشي، محمد بن عبد الله، شرح مختصر خليل للخرشي.
٥٤. الخميني، روح الله، المكاسب المحرمة، نشر: مؤسسة إسماعيليان - قم المقدّسة - ط٣، ١٤١٠هـ - ١٣٦٨ش.
٥٥. الخوئي، أبو القاسم، مصباح الفقاهة، مطبعة: العلمية، نشر: مكتبة الدّاوري - قم المقدّسة - ط١، ١٣٧٧هـ
٥٦. الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، نشر: دار إحياء التّراث العربي.

## المواضيع

- (١) أنظر: الأنصاري، كتاب المكاسب، ٣: ١١٧.
- (٢) أنظر: المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ٤٢٥: ٢. العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء(ط.ق.)، ٢: ١١٣.
- (٣) أنظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ٥: شرح ٢٣٩. المقدس الأربيلبي، مجمع الفائدة، ٩: شرح ٥٢٥. السبزواري، كفاية الأحكام، ١: ٦٧٠. العاملاني، مفتاح الكرامة، ٢١: شرح ١٠. آل عصفور، الأنوار اللوامع، ١٣: ١٦٦. اليزدي، العروة الوثقى، ٦: ١٨٥: م (١). ذكريًا الأنصاري، أنسى المطالب، ١٠: ٢٧٧. التوسي، روضة الطالبين، ٣: ٥٣٤. الشربيني، مغني المحتاج، ٢: ٢٢٣.
- (٤) أنظر: المقدس الأربيلبي، مجمع الفائدة، ٩: شرح ٥٢٥. الطباطبائي، محمد، المناهل: ٤٠٧.
- (٥) أنظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء(ط.ق.)، ٢: ١١٤. المحقق الكركي، جامع المقاصد، ٨: شرح ١٧٨ - ١٧٩. الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ٥: شرح ٢٣٨.
- (٦) أنظر: ابن حمزة الطوسي، الوسيلة: ٢٨٣، المحقق الحلي، شرائع الإسلام: ٢: ص ٤٢٥.
- (٧) أنظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء(ط.ق.)، ٢: ١١٤. قواعد الأحكام، ٢: ٣٤٩. فخر المحققين، إيضاح الفوائد، ٢: ٣٣٣. المحقق الكركي، جامع المقاصد، ٨: ١٧٨.
- (٨) أنظر: الطوسي، المبسوط، ٢: ٣٦٦ - ٣٦٧. المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ٤٢٥: ٤.

الحلي، تذكرة الفقهاء(ط.ق)، ٢: ١١٤. تحرير الأحكام، ٣: ٢١، م (٤٠٤٧). فخر المحققين، إيضاح الفوائد، ٢: ٣٣٣. الشهيد الأول، اللمعة الدمشقية: ١٤٤. السيوري، التنجيح الرائع، ٢: شرح ٢٧٩. ابن طي الفقعناني، الدر المنضود: ١٦٧. المحقق الكركي، جامع المقاصد، ٨: شرح ١٧٨.

(٩) أنظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء(ط.ق)، ٢: ١١٤. المقدس الأربيلبي، مجمع الفائدة، ٩: شرح: ٥٢٦ - ٥٢٧. السبزواري، كفاية الأحكام، ١: ٦٧١. البحرياني، الحدائق الناضرة، ٤: ٤ - ٦. ابن قدامة، عبدالله، المغني، ٥: ٢٠٩. ابن قدامة، عبد الرحمن، الشرح الكبير، ٥: ٢٠٢. النووي، المجموع، ١٤: ١٠٥. الملباري، فتح المعين، ٣: ١١٩. البهوتى، كشاف القناع، ٣: ٥٣٨. الدمياطي، حاشية إعانة الطالبين، ٣: ١١٩. الشروانى، حواشى الشروانى، ٥: ٣١٠. المرداوى، الإنصاف، ٥: ٣٥٤. الرملى، نهاية المحتاج، ٥: ٢٨. الرحيبانى، مطالب أولى النهى، ٩: ٣٠٨.

(١٠) أنظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء(ط.ق)، ٢: ١١٤. المقدس الأربيلبي، مجمع الفائدة، ٩: شرح: ٥٢٨. آل عصفور، الأنوار اللوامع، ١٣: ١٦٦. العاملى، مفتاح الكرامة، ٢١: شرح ١٣. الطباطبائى، محمد، المناهل: ٤٠٧. الرافعى، فتح العزىز، ١١: ٢١. النووى، روضة الطالبين، ٣: ٥٣٤. المرداوى، الإنصاف، ٥: ٣٥٤. الخطاب، مواهب الجليل، ٧: ١٧٤. البهوتى، شرح منتهى الإرادات، ٥: ٤٥٩. الروض المربع: ٣٩٢. الرحيبانى، مطالب أولى النهى، ٩: ٣٠٨. الصاوى، حاشية الصاوى على الشرح الصغير، ٨: ٧٠. علیش، منح الجليل، ١٣: ٣٥٨.

(١١) أنظر: الكاسانى، بدائع الصنائع، ٣: ١٠٩ و ١٠٠. ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ٣: ٣٧١. حيدر، درر الحكم شرح مجلة الأحكام، ١: ١٢٣، المادة (٦٩). سيد سابق، فقه السنة، ٢: ٢٥٦.

(١٢) أنظر: المقدس الأربيلبي، مجمع الفائدة، ٩: شرح ٥٢٨. الطباطبائى، محمد، المناهل: ٤٠٧.

(١٣) أنظر: أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٣٣٧. الطوسي، المبسوط، ٢: ٣٦٦. ابن إدريس

الحلي، السرائر، ٢: ٨٨. المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ٢: ٤٢٥. العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء(ط.ق)، ٢: ١١٤. تحرير الأحكام، ٣: ٢٢، م (٤٠٤٨). إرشاد الأذهان، ١: ٤١٧. قواعد الأحكام، ٢: ٣٤٩. الشهيد الأول، اللمعة الدمشقية: ١٤٤، السيوري، التنجيح الرائع، ٢: شرح ٢٧٩، المحقق الكركي، جامع المقاصد: ٨: شرح ١٧٩.

(١٤) أنظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ٦: ٢٠. الطوري، تكملة البحر الرائق، ١: شرح ٢٣٦ - ٢٣٧. ابن عابدين(علاء الدين)، تكملة حاشية ردة المحتار، ١: ٦٩٢. الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ٥: ٦٩٠.

(١٥) أنظر: ابن قدامة، عبدالله، المغني، ٥: ٢٠٩. ابن قدامة، عبدالرحمن، الشرح الكبير، ٥: ٢٠٢. الرملي، نهاية المحتاج، ٥: ٢٨. البهوي، كشاف القناع، ٣: ٥٣٩. شرح منتهي الإرادات، ٥: ٤٥٩. الرحبياني، مطالب أولي النهى، ٩: ٣٠٨.

(١٦) أنظر: الشيرازي، المهدب في الفقه الشافعي، ٢: ١٦٢. الرافعي، فتح العزيز، ١١: ٢٠. النووي، روضة الطالبين، ٣: ٥٣٤. المجموع، ١٤: ١٠٥. الشربini، مغني المحتاج، ٢: ٢٢٢.

(١٧) أنظر: ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة، ٢: ٦٧٨ - ٦٧٩. الخطاب، مواهب الجليل، ٧: ١٧٤ - ١٧٥. عليش، منح الجليل، ١٣: ٣٥٨.

(١٨) أنظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء(ط.ق)، ٢: ١١٤، المقدس الأربيلي، مجمع الفائد: ٩: ٥٢٥ - ٥٢٦. البحرياني، الحدائق الناضرة: ٢: ص٤، الطباطبائي، محمد، المناهل: ٤٠٧.

(١٩) أنظر: المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ٢: ٤٢٨. العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء(ط.ق)، ٢: ١١٧. قواعد الأحكام، ٢: ٣٥٤. إرشاد الأذهان، ١: ٤١٦. فخر المحققين، إيضاح الفوائد، ٢: ٣٩٩. ابن طيـ الفقعنـيـ، الدر المنضـودـ: ١٦٨. المحقق الكرـكيـ، جـامـعـ المقـاصـدـ: ٨: ٢١٠ - ٢١٥. السـرـخـسـيـ، المـبـسوـطـ، ١٩: ١٠٦. ابن رـشدـ (الـحـفـيدـ)، بـداـيـةـ الـمـجـتـهـدـ، ٢: ٢٤٤. الرـافـعـيـ، فـتحـ العـزـيزـ، ١١: ٥. النـوـويـ، رـوضـةـ الطـالـبـينـ، ٣: ٥٢٣. الشرـبـينـيـ، مـغـنيـ الـمـحـاجـ،

٢١٩: الشرّواني، حواشى الشرّواني، ٥: ٣٠٨. الدّمياطي، حاشية إعانة الطّالبيين، ٣: ١٠٠. الرّملي، نهاية المحتاج، ٥: ٢٢.

(٢٠) أنظر: الطّوسي، المبسوط، ٢: ٣٦٣ - ٣٦٢. الرّاوندي، فقه القرآن، ١: ٣٩٣. المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ٢: ٤٢٨. العلّامة الحلي، قواعد الأحكام، ٢: ٣٥٥. فخر المحقّقين، إيضاح الفوائد، ٢: ٣٣٩. المحقق الكركي، جامع المقاصد، ٨: شرح ٢١٥ - ٢١٦. السّمناني، روضة القضاة، ٢. ابن قدامة، عبد الله، المغني، ٥: ٢٠٥. التّنويي، المجموع، ١٤: ٩٧. المرداوي، الإنصاف، ٥: ٣٥٨. الشّربيني، مغني المحتاج، ٢: ٢٢٠. الرّملي، نهاية المحتاج، ٥: ٢٣.

الآبي الأزهري، جواهر الإكيليل، ٢: ١٢٥.

(٢١) أنظر: العلّامة الحلي، تذكرة الفقهاء(ط.ق)، ٢: .. المقدس الأردبيلي، مجمع الفائدة، ٩: شرح ٥٠٩. البحرياني، الحدائق النّاضرة، ٢٢: ٣٤. الطّباطبائي، محمد، المناهل: ٤٤٢. الرّافعي، فتح العزيز، ١١: ١٠. الشّربيني، مغني المحتاج، ٢: ٢٢١. ابن عابدين(علاء الدين)، تكمّلة حاشية ردّ المحتار، ٢: ٤١٨.

(٢٢) أنظر: العلّامة الحلي، تذكرة الفقهاء(ط.ق)، ٢: ١١٩. المامقاني، غاية الآمال(ط.ق)، ٣: ٣٩٦.

التّنويي، المجموع، ١٤: ١٠٧. روضة الطّالبيين، ٣: ٥٢٧. الرّملي، نهاية المحتاج، ٥: ٢٦.

(٢٣) أنظر: القاضي ابن البراج، جواهر الفقه: ٨٠، م (٢٩٤). الطّوسي، الخلاف، ٣: ٣٥٠، م (١٤).

المبسوط، ٢: ٣٩١. ذكريّا الأنصاري، فتح الوهاب، ١: ٣٧٤. الشّربيني، الإقناع، ١: ٢٩٥.

البجيري، حاشية البجيري على الخطيب، ٨: ٢٣٨. الجَزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، ٣: شرح ٢١٨.

(٢٤) اليزيدي، العروة الوثقى، ٦: ١٨٧، ١، (٨).

(٢٥) أنظر: مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ٤: ٢٤٣.

(٢٦) أنظر: الطّيير، أحكام المحامي في الفقه الإسلامي: ص ١٤٥.

(٢٧) أنظر: العلّامة الحلي، إرشاد الأذهان: ج ١: ص ١٦٤، تذكرة الفقهاء(ط.ق): ج ٢: ص ١١٧.

تحرير الأحكام: ج ٣: ص ٢٦ م: ٤٠٦٣، قواعد الأحكام: ج ٢: ص ٣٥٣، الشهيد الأول، غاية المراد: ج ٢: ص ٢٨٤، الرافعي، فتح العزيز: ج ١١: ص ٤، التّوسي، روضة الطّالبيين: ج ٣: ص ٥٢٢، الرّحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته: ج ٥: ص ٦٩٨.

(٢٨) أنظر: العلامة الحلي، قواعد الأحكام: ج ٢: ص ٣٥٣، فخر المحققين، إيضاح الفوائد: ج ٢: ص ٣٣٨، السّيوري، التّنقيح الرّائع: ج ٢: شرح ص ٢٨٤، المحقق الكركي، جامع المقاصد: ج ٨: ص ٢٠٧، وشرح ص ٢٠٧، المقدّس الأرديبلي، مجمع الفائدة: ج ٩: ص ٥١٣، وشرح ص ٥١٣.

(٢٩) أنظر: السّبزواري، كفاية الأحكام: ج ١: ص ٦٧٦، الطّباطبائي، علي، رياض المسائل: ج ٩: ص ٢٤٦، الطّباطبائي، الشرح الصّغير: ج ٢: ص ٢٢٤.

(٣٠) أنظر: السّبزواري، كفاية الأحكام: ج ١: ص ٦٧٦، البحرياني، الحدائق النّاضرة: ج ٢٢: ص ٣٤، الطّباطبائي، علي، رياض المسائل: ج ٩: ص ٢٤٦، الطّباطبائي، محمد، المناهل: ص ٤٣٣.

(٣١) أنظر: المحقق الكركي، جامع المقاصد: ج ٨: شرح ص ٢٠٧، المقدّس الأرديبلي، مجمع الفائدة: ج ٩: شرح ص ٥٠٩، البحرياني، الحدائق النّاضرة: ج ٢٢: ص ٣٤، العاملي، مفتاح الكرامة: ج ٢١: شرح ص ١٠٥.

(٣٢) أنظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء(ط.ق): ج ٢: ص ١١٧، المقدّس الأرديبلي، مجمع الفائدة: ج ٩: شرح ص ٥٠٩، البحرياني، الحدائق النّاضرة: ج ٢٢: ص ٣٤، العاملي، مفتاح الكرامة: ج ٢١: شرح ص ١٠٧، الرافعي، فتح العزيز: ج ١١: ص ٤، الشّربيني، مغني المحتاج: ج ٢: ص ٢١٩، الرّملي، نهاية المحتاج: ج ٥: ص ٢٢.

(٣٣) أنظر: الطّير، أحكام المحامي في الفقه الإسلامي: ١٤٥.

(٣٤) أنظر: العلامة الحلي، إرشاد الأذهان، ١: ١٥٤، الأعرجي، كنز الفوائد، ٢: ٨٧، الشهيد الأول، محمد، غاية المراد، ٢: ٢٨١، ابن طي، الفقعناني، علي، الدر المنضود: ١٦٨، البحرياني، الحدائق النّاضرة، ٢٢: ٤٧، ٥٢، اليزدي، العروة الوثقى، ٦: ٢٠٤، ابن رشد (الحفيد)،

محمد، بداية المجتهد، ٢: ٢٤٤. الرافعي، فتح العزيز، ١١: ١٥. التوسي، روضة الطالبين، ٣: ٥٣٢. ذكرياء الأنصاري، فتح الوهاب، ١: ٣٧٢. الحصيفي، الدر المختار، ٦: ٥٨. و٧: ٦٩٩. الطوري، تكملة البحر الرائق، ١: شرح ٢٣٩. ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ٦: ٥٨. ابن عابدين (علاء الدين)، تكملة حاشية رد المحتار، ١: ٦٩٣، ٦٩٩. الرملي، نهاية المحتاج، ٥: ٥.

.١٦

(٣٥) انظر: ابن عباد، المحيط في اللغة، ١: ٧. المطرزي، المغرب في ترتيب المغرب، ٣: ٤١٧. الفيومي، المصباح المنير، ٢: ٣٩٢. المناوي، التعريف: ٥٠٢. الطرحي، مجمع البحرين، ٦: ٣٥٢.

(٣٦) انظر: الجرجاني، التعريفات: ٤٧. المناوي، التعريف: ٥٠٣.

(٣٧) الحطاب، مواهب الجليل، ٧: ١٩٠. عليش، منح الجليل، ١٣: ٣٩٩.

(٣٨) انظر: ابن فرhone، تبصرة الحكماء، ١: ٤٠٦. الحطاب، مواهب الجليل، ٧: ١٦٧. عليش، منح الجليل، ١٣: ٣٤٤. الدسوقي، حاشية الدسوقي، ٣: ٣٨٧.

(٣٩) انظر: جلو، المحاماة في الفقه الإسلامي والقانون: ٨٣.

(٤٠) انظر: ابن فرhone، تبصرة الحكماء، ١: ٤٢٦. عليش، منح الجليل، ١٣: ٣٤٨.

(٤١) انظر: ابن مفلح، الفروع، ٧: ٢٨٤. المرداوي، الإنصال، ٥: ٣٩٤. البهوتى، كشاف القناع، ٣: ٥٦٤. شرح متهى الإرادات، ٦: ١٤.

(٤٢) ابن فرhone، تبصرة الحكماء، ١: ٤٢٦.

(٤٣) ابن مفلح، الفروع، ٧: ٢٨٤. وانظر: ابن مفلح، المبدع، ٥: ٢٧٩. المرداوي، الإنصال، ٥: ٣٩٤. الحجاجاوي، الإنصال في فقه أحمد، ٢: ٢٤٤. البهوتى، كشاف القناع، ٣: ٥٦٤.

(٤٤) انظر: الأراكي، كتاب النكاح: ٣٥٠. مرواريد، البنایع الفقهیّة، ٣٦ ق ١: ٧٧، م (١٦). السندي، فقه المصادر والنقد: ٤٩٣.



نَفَادُ الْعِلْمِيَّةِ



## نا فذة: تنقیح الموضو عات

### المنت جات الكحوليّة - أنواعها

- تحقيق: مركز تنقیح الموضو عات
- ترجمة: د. مصطفى الغفوري (\*)

#### خلاصة البح ث

في هذا المقال تمَ بيان المنت جات الكحوليّة وأنواعها من كونها طبيعية أو تصن يعية، وأيضاً بيان كيفية إنتاجها والمراحل التي تمرُّ بها، كما تمَ التعرُّض إلى أنحاء استخدامها في المجالات الطبيعية وفي بعض المجالات الصناعية وفي إنتاج المواد الغذائية، وهي تارة تُستخدم كمادة أساسية وأخرى تُستخدم كعامل مساعد..

#### تعريف المنت جات الكحوليّة:

المراد من المنت جات الكحوليّة هي المنت جات التي تُستخدم الكحول في عملية الإنتاج أو في تركيبها النهائي. ولعلَّ أَنَّ الإيثانول (ETHANOL) يُعدُّ من أكثر المواد الكيميائية استخداماً في حياة الإنسان، ويُستخدم في مجال الصناعات الغذائية والصيدلانية والصحية والطبيعية.

(\*) دكتوراه في الفقه والقانون - جامعة فردیس / طهران.

## **المنتجات الكحولية – أنواعها**

ونشير فيما يلي الى أهم المنتجات التي تستخدم الكحول في عملية إنتاجها أو في المنتج النهائي:

### **١. متجّبات التجميل:**

إن أحد أهم استخدامات الكحول هو استخدامه في المنتجات الصحية والتجميلية، فعلى سبيل المثال، يستخدم الكحول على نطاق واسع في إنتاج العطور الكحولية (الكولونيا) والعطور والمعطرات الزيتية ومنتجات التجميل، والميزة الرئيسية التي تُدعى الى استخدام الكحول في هذه المجالات هي قابلية التحليل والذوبان؛ فإن الكحول وأنواع العطور الزيتية المختلفة - المستخدمة في صناعة العطور الكحولية (الكولونيا) - والعطور والأدھان والمواد الشمعية - المستعملة في صناعة حمرة الشفاه وحمرة الخدود والکھل وغيرها - تذوب في حد ذاتها وبعد استعمالها من قبل المستهلك بسبب قدرتها على التبخر والتطاير في درجات حرارة منخفضة، فتبخر وتغادر المحيط.

### **٢. المنتجات الصحية:**

كما يستخدم الكحول على نطاق واسع في تحضير بعض المنتجات الصحية، فعلى سبيل المثال، منظفات الزجاج، ومواد التبييض والتلميع التي تُستخدم الكحول في إنتاجها، يستخدم الإيثanol الصناعي أيضاً في المستحضرات المضادة للعرق ومعقمات الأيدي والصابون والشامبو.

### **٣. المنتجات الصيدلانية – الطبية:**

أيضاً أحد الاستخدامات الرئيسية للكحول في المجال الطبي، ومن أهم استخدامات الكحول في الطب ما يلي:

### ٣ - ١. استخدامه كحلال ومذيب:

وفي الوقت الحاضر على الرغم من أنه يتم استخدام مذيبات أخرى في معظم الأشربة الطبية بدلًا من الإيثanol وبدلًا من بعض الأدوية، مثل (Tentures)<sup>(١)</sup>.

إلا أنه ومع ذلك يُستخدم الكحول كمادة كيميائية في صناعة الأشربة الطبية وفي تحضير الأقراص والكبسول كحلال ومذيب لمعظم المواد الطبية وبعض المواد الكيميائية؛ لذلك يُستخدم الكحول عادةً لاستخراج هذه المواد من الأجسام النباتية أو التراكيب الكيميائية.

### ٣ - ٢. الاستفادة المباشرة في صناعة الأدوية:

في معظم الحالات، يتم استخدام الكحول في صناعة الأدوية، ويُستخدم بشكل مباشر في تصنيع بعض الأدوية، فعلى سبيل المثال، يُستخدم الكحول على نطاق واسع في صناعة المسكنات والأقراص المنومة، كما أنه يُستخدم كـ«مصل كحولي» في علاج التسمم الكحولي.

وإن إحدى طرق علاج التسمم الحاد بالميثanol (METHANOL) هي إيقاف عملية التمثيل الغذائي (متابوليسم)، من خلال حقن الميثanol المحلول بنسبة ١٠٪ من الإيثanol<sup>(٢)</sup> في الوريد.

وهذا النوع من العلاج يساعد على منع عملية التمثيل الغذائي (متابوليسم) لأكثر الكحول السمية، ويجب أن تخرج من الجسم قبل أن تصل غلطة المادة السمية إلى حد الخطورة بسبب عملية التمثيل الغذائي (متابوليسم)<sup>(٣)</sup>؛ لذلك فإن استخدام الإيثanol في مثل هذه الحالات هو علاج مباشر، واستخدام بعض منه لعلاج التسمم الحاد بالميثanol أو الإيثanol (الإيثيلين جلايكول = المضاد للانجماد) يكون مؤثرًا.

### ٣ - ٣. استخدامه كمادة حافظة:

نظرًا لأنَّ للكحول دوراً محافظاً، لذلك، يتم استخدامها كمادة حافظة لجعل الأدوية تدوم لفترة أطول ومنع تلفها المبكر، ويُستخدم على نطاق واسع في المختبرات الطبية والتشريحية للحفاظ على أجزاء الجسم<sup>(٤)</sup>.

### ٤ - ٤. استخدامه كمضاد للعفونة:

ثمة استخدام آخر للكحول في الطب يرجع إلى خصائصه المطهرة والمضادة للعفونة؛ فإنَّ للكحول خاصَّة مضادة للجراثيم ومضادة للفطريات ولها دور أكيد في تعطيل بعض الفيروسات، والتي لها أوسع نطاق من التأثيرات وفي أقصر وقت للتماس، أي: حوالي ١٥ ثانية، وهذا ما يجعل الكحول مطهراً ومعقماً ضدَّ التعفن.

ومن الواضح أنَّ الكحول ليس هو المطهَّر الوحيد، لكن الفوائد العديدة للمطهرات الكحولية أدت إلى انتشار استخدام هذه المنتجات في جميع أنحاء العالم، نظير: عدم إيجابها لإثارة الحساسية، وتهيج أقل للجلد والجهاز التنفسِي، وتسمم منخفض، وقابلية التحلل في المحيط، ولا تترك آية نفایا وبقايا وبقع وتأثيرات أخرى، ولا تُوجَد تأثير تآكل على السطح المستخدم، ويمكن استخدامها للسطح الصلبة والأجهزة والأدوات الطبية وحتى بشرة الجسم بتركيبة واحدة، والمصرف يكون بشكل مباشر دون الحاجة إلى التحضير والتوفيق، والقدرة على الاختلاط مع المطهرات الأخرى، ولها رائحة أقل من بعض المطهرات الأخرى، وقدرة أكبر على التحضير والوصول بسعر منخفض.

كلَّ هذه يُمكن اعتبارها من مزايا وفوائد هذه المادة التي يُسَبِّب استهلاكها الكثير التطهير والتعقيم ضدَّ العفونة.

كما أنّ أحد أكثر المنتجات استخداماً اليوم هو استخدام ضمادات الكحول، إذ تُستخدم ضمادات مشربة بالكحول الطبي يمكن التخلص منها في كثير من الحالات، مثل تعقيم موقع الحقن، وتطهير البثور، ولدغ الحشرات، وخدش الجلد، واستخدامات صحية أخرى. وفي هذا المنتج، يتم استخدام ٧٠٪ من الإيثanol عادةً، وفي بعض الحالات يتم استخدام ٧٠٪ من كحول الأيزوبروپيل.

#### ٤. المنتجات الصناعية:

##### ٤ - ١. صناعة الألوان:

يعتبر أحد استخدامات الكحول استخدامه في صناعة الألوان، حيث يُستخدم الكحول في هذه الصناعة كحلال ومذيب للأصباغ وأيضاً لخلق القدرة على تنظيف السطوح.

##### ٤ - ٢. الوقود:

ومن الاستخدامات المهمة الأخرى للإيثanol هو استخدامه بعنوان الوقود، حيث يُستخدم الإيثanol في كلّ من البيئات المختبرية كوقود (في المصابيح الكحولية) وكوقود للمركبات بسبب قابليته للاشتعال.

كما يمكن استخدام هذه المادة بسهولة كوقود في المركبات، ولهذا السبب جذب إنتاجها مؤخراً الكثير من الاهتمام؛ لأنّه أظهر إمكاناته كمادة مضافة للبنزين (gasGASOHOL)، ويمكن استبدال البنزين بكحول الوقود بسبب نقاوتها العالية بنسبة ٩٩٪، وبالتالي المنع من استيراد البنزين وتلوث الهواء.

ويتم استخراج هذا النوع من الكحول من الإيثanol بنسبة ٩٦ درجة بطريقة الحفظ الجزيئي (Molecular sive)<sup>(٥)</sup> لاستخدامه كوقود كحولي<sup>(٦)</sup>.

#### ٤ - ٣. الزيت الكحولي:

أحد المنتجات الثانوية الأخرى لصناعة إنتاج الإيثanol هو زيت الوقود (فيوزل اويل FUSUSEL OIL) المعروف في صناعة الكحول باسم زيت الكحول، والذي يتم إنتاجه أثناء مرحلة التخمير في (الفرمانتور)<sup>(٧)</sup>.

ويتم فصل هذه المادة عن الإيثanol الحيوي (بيو ايثانول) كشوائب أثناء مرحلة التقطرير في العمود الثاني بعد ذلك، بعد العمود الأول (STRIPPER).

ويمكن حرق زيت الوقود لتوفير بعض الطاقة التي تستهلكها مصانع الإيثanol.

وتم في السنوات الأخيرة إجراء بحث حول استخدام هذه المادة كمادة مضافة لتعزيز الأوكتان في البنزين أو في إنتاج النكهات الطبيعية ومواد التشحيم.

ويمكن استخدامه أيضاً في بعض الصناعات الصحية والجميل أو صناعات جلود السليلوز.

وفي إيران، يُنقل زيت الوقود عادةً كمخلّفات سائلة إلى وحدة معالجة الفيابات السائلة في معامل التقطرير أو مع فيناس<sup>(٨)</sup>، حيث يتم تركيزه واستخدامه كعلف للحيوانات.

#### ٤ - ٤. الحالات الأخرى:

يستخدم الكحول كمادة خام لإنتاج بعض المنتجات مثل الإيثيلين جلايكول (مانع تجمد السيارة)، وكلوريد الإيثيلين، والبيوتاديين، والبوليستر... إلخ.

وبناءً على هذه الاستخدامات المتنوعة، يوجد اليوم العديد من المصانع ووحدات الإنتاج مثل مصانع العطور والكولونيا ومستحضرات التجميل ومصانع المسابك ومصانع

المذيبات الصناعية ومصنّعى المنظفات وغسيل الزجاج الأمامي للسيارات والمترولي والمطهرات ومصنّعى منتجات السيارات بما في ذلك مكمل البنزين، ومكمل الغازوئيل، ومضاف الاوكтан<sup>(٩)</sup>، ومصنّعى المناديل الرطبة، منتجي ميدات الآفات، منتجي الراتنج، مشتري الكحول الطبي والصناعي.

## ٥. المنتجات الغذائية:

أحد أكثر استخدامات الكحول شيوعاً هو إنتاج بعض المنتجات الغذائية. ويرتبط الاستخدام الأكثر شيوعاً للكحول في هذا المجال بالمشروبات الكحولية وبعض المواد الخام الغذائية، ومن أهمّها ما يلي:

### ٥ - ١. المشروبات الكحولية:

تُصنّف المشروبات الكحولية إلى مجموعتين: المشروبات المقطرة والمخمر:

- **المشروبات المقطرة:** المشروبات التي تحتوي على الكحول، والتي يتم الحصول عليها أولاً عن طريق تخمير الفاكهة أو الحبوب ثم بالقطير ليزداد تركيزها، ولإنتاج هذا النوع من المشروبات يتم ترقيق الكحول النقي إلى الحد المطلوب وبإضافة كميات مختلفة من النكهات والصبغة القابلة للذوبان في الماء، يتم الحصول على المنتج المطلوب<sup>(١٠)</sup>.

الويسكي (Whiskey) والجين (Gin) والروم (Rum) والفودكا (Vodka) والبراندي والكونياك هي مشروبات كحولية مقطرة تحتوي أحياناً على كحول حتى ٨٠ درجة<sup>(١١)</sup>.

لهذا السبب لا يمكن عادة للناس العاديين استعمال كميات كبيرة من هذا النوع من المشروبات، ومن الضروري استخدام كمية قليلة منها أو مزجها بالماء أو بالمشروبات الأخرى قبل تناولها، واستخدامها بعد الترقيق.

- المشروبات المخمرّة: المشروبات التي يتم الحصول على الكحول فيها من خلال عملية التخمير فقط من دون تقطير فيها. ومن بين المشروبات الكحولية المخمرّة، يُعدّ الخمر والبيرة من المشروبات الشائعة والمتعارفة:

### أ - الخمر (Win):

الخمر هو مشروب كحولي يتم الحصول عليه غالباً عن طريق تخمير عصير العنب أو الفواكه الأخرى مثل النفّاح والتمر، ويرجع تاريخ تصنيعه إلى عدّة آلاف من السنين. والأسماء المختلفة للخمر ترتبط بمادّته الخام، ففي شبه الجزيرة العربية كان العرب يصنعون المشروبات المسكّرة والخمر من مجموعة متنوعة من الفاكهة، حتى العسل والحبوب والقمح، ويُعرف كلّ واحد منها باسمه، فعلى سبيل المثال، الصهباء هو شراب العنب، البتّع شراب العسل أو النخيل، والعبيра شراب الذرة، والنبيذ شراب هو عصير تمر أو عنب. ووفقاً لبعض الروايات، كان هناك حوالي ١٣٠ نوعاً من الشراب في شبه الجزيرة العربية<sup>(١٢)</sup>.

وفي الأدب الحديث عندما نتحدث عن الخمر دون ذكر نوعه فإنّنا نعني شراب العنب، وبالنسبة إلى أنواع الشراب الأخرى يتمّ دائماً ذكر المواد الخام الخاصة بها، مثل شراب التفاح وشراب التمر وما إلى ذلك.

ومن الناحية الكيميائية، الخاصّة الطبيعية للعنب هي أنه يمكن تخميره دون إضافة حمض أو إنزيمات، ويمكن تحويل السكر الموجود فيه إلى كحول؛ من ناحية أخرى، تتطلّب السكريات الأخرى إضافة الخميرة لتحويلها إلى كحول<sup>(١٣)</sup>.

ثم إنّ مصانع الشراباليوم تقضي على الخميرة الطبيعية في العنب وتضيف الخميرة المطلوبة إليها لتحقيق نتائج ثابتة ويمكن التبنّؤ بها<sup>(١٤)</sup>. واليوم، يرجع تنوع الشراب إلى

استخدام أنواع مختلفة من العنب والتنوع في عملية الإنتاج باستخدام أنواع مختلفة من الخمائير.

### من أشهر أنواع الشراب هي:

#### ١. الشراب الأبيض:

وهو نوع من الشراب يتم فصله من قشر العنب قبل التخمير حتى لا يعطي لوناً.

#### ٢. الشراب الأحمر:

إذا لم يفصل قشر العنب، يتم الحصول على النبيذ الأحمر.

وكمية الكحول في النبيذ الأبيض هي ٣٨ إلى ١١٣ مليغرام لكل لتر، وأماماً في النبيذ الأحمر فتصل إلى ١٨٨ مليغرام لكل لتر<sup>(١٥)</sup>.

#### ٣. الشراب المُحسَّن:

الشراب الذي يضاف إليه الكحول بعد التخمير لجعله أكثر جاذبية، ونسبة عادة من ٢٠٪ إلى ٤٥٪.

#### ٤. الشراب الحلو:

الشراب الذي يؤخذ قبل نهاية التخمير ليترك فيه بعض السكر أو يضاف لاحقاً إلى ذلك السكر.

#### ٥. الشراب الغازي:

يمكن إضافة أو صنع الشراب الذي يحتوي على ثاني أوكسيد الكاربون بطريقة لا ينفصل عنها ثاني أوكسيد الكاربون الناتج عن التخمير، أشهره الشمبانيا.

## ب – البيرة (*Beer*):

البيرة هي مشروب كحولي شائع آخر يتم صنعه عن طريق تخمير المواد النشوية عادة من برامع الشعير (= الشلتة) وأحياناً مزيج من الحبوب الأخرى، ويتم إضافة مادة حافظة طبيعية إليها تسمى الجنجل الشائع، وهذا هو السبب في أنّ البيرة مُرّة الطعم.

المَلْت هو غلاف الشعير أوّل إنباته في البرامع الذي يستخدم بعد الإنبات والتتجفيف؛ فإنّ الشعير النقي ينبت بين ٩ و ١١ مليلتر عند تعرضه لدرجة حرارة ورطوبة معينة ويتحوّل إلى برامع (= شلتة). إذا تم طبخ برامع الشعير بالماء لمدة ٣ ساعات و ٣٠ دقيقة عند درجة حرارة ٧٦ درجة حرارة مئوية ثم أزيل منه اللب، يتم تحضير محلول الأولي للتتخمير.

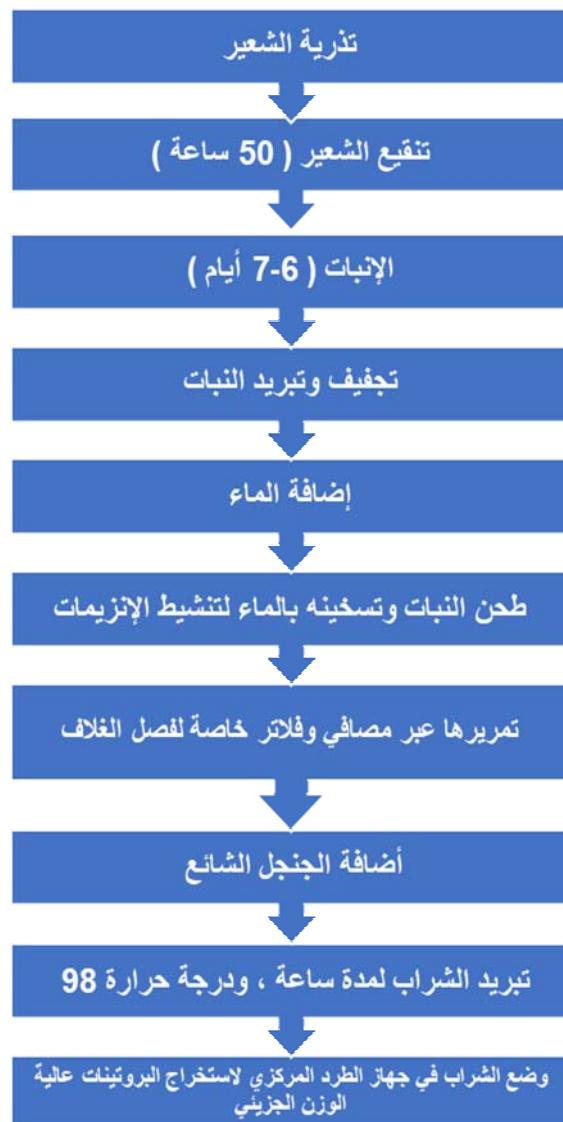
يتم نقل هذا محلول إلى المبرد مع الجنجل الشائع والسكر، حيث يتنتقل إلى الحاوية ويتم إعطاؤه صدمة حرارية لمنعه من التحوّل إلى الكحول. هذه الصدمة تجعل الخميرة التي تنتج الكحول لا تتحمل هذا الاختلاف في درجات الحرارة وتحتفظ.

في بعض البلدان لإنتاج البيرة يتم الحصول على محلول كحولي أوّلاً عن طريق تخمير برامع الشعير، ولكي يكون المنتج النهائي خالياً من الكحول يتم فصل الكحول عن طريق التقطر والمرور عبر مرشحات مختلفة.

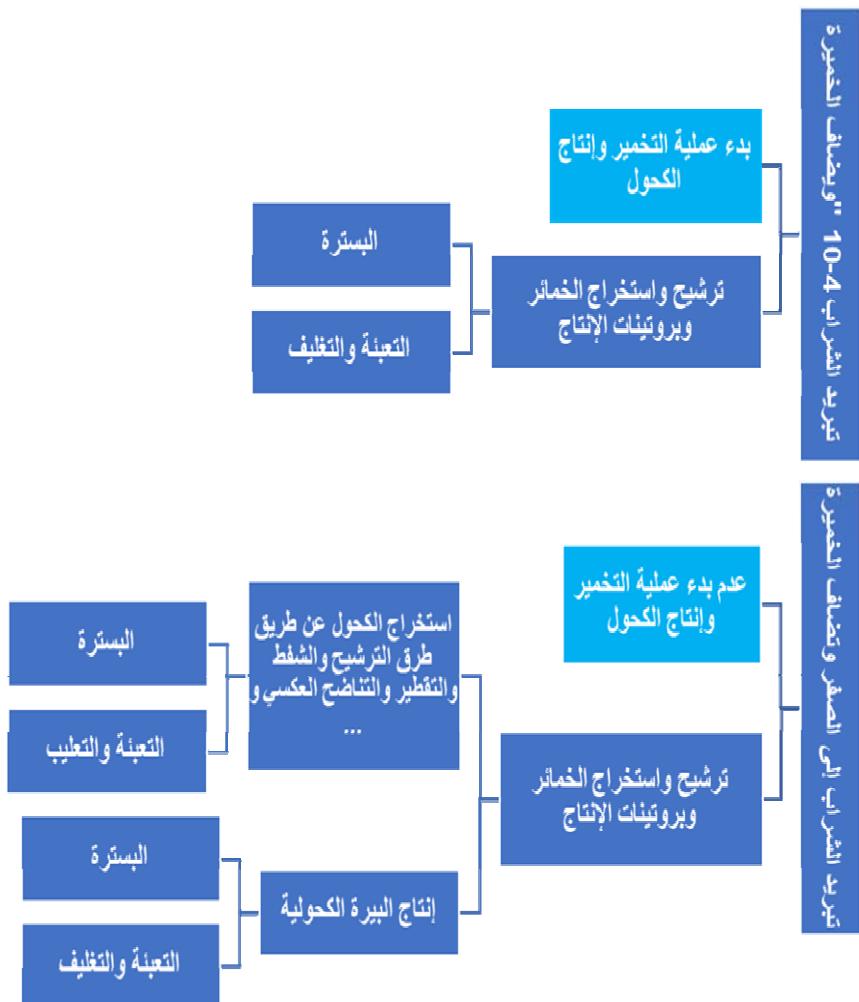
وفي هذه الطريقة تبقى دائماً نسبة منخفضة جداً من الكحول في المنتج النهائي. ووفقاً للمعايير الأوروبية والأمريكية تسمى البيرة التي تحتوي على أقلّ من ٥٪ من الكحول غير كحولية، وتتميز بعلامات ملصقة عليها عبارات مثل «غير كحولية»<sup>(١٦)</sup> أو «خالية من الكحول»<sup>(١٧)</sup>. وتتراوح نسبة الكحول الموجود في البيرة من ٢٪ إلى حوالي ٨٪، اعتماداً على نوع العلامة التجارية.

يوضح الشكل ٢ - ١ مراحل إنتاج البيرة الكحولية وغير الكحولية.

### مراحل إنتاج ماء الشعير



## المتجات الكحولية – أنواعها



## ٥ - ٢. المواد الغذائية الخام:

يستخدم الكحول أيضاً على نطاق واسع في إنتاج بعض المنتجات الغذائية:

### أ - الكحول الطبيعية:

في عملية إنتاج العديد من الأطعمة التي يلعب فيها التخمير دوراً رئيسياً، يتشكل بعض الكحول بشكل طبيعي. على سبيل المثال، في عملية تخمير الحليب لإنتاج بعض منتجات الألبان مثل (الكفير)، يتم إنتاج بعض الكحول تلقائياً. في تحضير عجينة الخبز، يتم إنتاج كمية صغيرة جداً من الكحول الطبيعي.

بالطبع قد تختلف كمية الكحول المنتجة عن كمية السائل والسكر في الطعام، ودرجة حرارة التخزين، ووقت التخمير، ومسار العملية، والتأثير الهدف على عملية التخمير، ويمكن التحكم في كمية الكحول في كل هذه الحالات. لذلك، يمكن إجراء التخمير في الظروف التي لا يكون فيها الكحول المنتج مفرطاً أو يكون المنتج النهائي خالياً من الكحول.

في إنتاج الخل بالطريقة التقليدية، والذي يتم الحصول عليه من تخمير السكر الموجود في الفواكه مثل التفاح والعنب، حيث يتم تحويل الخمائر الأولى والكربوهيدرات إلى كحول في ظل الظروف اللاهوائية (انعدام الاوكسجين)، وفي الظروف الهوائية تدخل البكتيريا الخلوية في العمل، وعن طريق استهلاك الكحول تنتج الخل. في الواقع، هذا النوع من الخل هو منتج تخمير من خطوتين، حيث تقوم الخميرة في المرحلة الأولى بتحويل السكر إلى إيثanol تحت ظروف لاهوائية، وفي المرحلة الثانية يتأكسد الإيثanol إلى حمض أسيتيك بواسطة البكتيريا الهوائية.

### ب - الإضافات:

في بعض الصناعات الغذائية لا يُنتج الكحول تلقائياً، ولكن يُضاف إليها الكحول الطبيعي الذي تنتجه مصانع الكحول ويُستخدم كمادة خام في هذه المنتجات:

- يُستخدم الكحول في إنتاج منتجات مثل المساحيق والنكهات والحلويات المغلفة.

- في إنتاج الخل الصناعي، يُستخدم الإيثanol لتحويله إلى خل.

في هذه الطريقة تضاف بكثيريا حمض الأسيتيك إلى الكحول لإنتاج الخل، ويتم ضخ الهواء في المنتج لتحويل كل الكحول إلى خل.

وبصرف النظر عما سبق، هناك العديد من المنتجات الأخرى في صناعة الأغذية التي تُستخدم الكحول في عملية إنتاجها أو في تركيبتها النهائية.

تختلف كمية الكحول في كل من هذه المنتجات حسب نوع المنتج وظروف وأهداف إنتاجه.

النقطة الجديرة بالذكر هي أن الكحول المستخدمة في المستحضرات الصيدلانية والغذائية من نوع الكحول الغذائية، وبما أن هذا النوع من الكحول يمكن أن يكون له خاصية الإسکار، فيجب التحكم في حجم استخدامه في المنتجات الغذائية بدقة كي لا يصل إلى حد الإسکار.

في تلك المنتجات الغذائية التي يتشكلّ ويتحمّر بعض الكحول تلقائياً أثناء عملية إنتاجها، يمكن التحكم في كمية الكحول بواسطة آليات خاصة بحيث لا تصل إلى مستوى الإسکار. لذلك، إذا كان محتوى الكحول في المنتج أقل من كمية السُّكر فلن يسکر هذا المنتج.

## المتحصل:

في هذا المقطع، تمت مناقشة استخدام الكحول في مختلف المنتجات الصالحة للأكل وغير الصالحة للأكل. وتعدّ استخدامات الكحول في حياة الإنسان تجعله مادة حيوية ومهمة.

فُستخدم الكحول في الصناعات الطبية والصيدلانية والصناعية والغذائية والصحّيّة. ويتم استخدامها في المجالات الطبية والصيدلانية كعامل محلّل كيميائي وفي إنتاج الأدوية والمواد الحافظة والمطهرة.

كما تُستخدم على نطاق واسع في الصناعة كمادة خام أو كمكمل للوقود، وفي صناعة المواد الغذائية يتم استخدامها في العديد من المنتجات مثل الخل والمساحيق ومجموعة متنوعة من النكهات والحلويات المعلبة.

وتُستخدم الكحول أيضاً في صنع مجموعة متنوعة من المشروبات الكحولية المسكرّة (الالشراب والبيرة والمشروبات المقطرة). وخاصية الإسکار في هذه المشروبات بسبب وجود مقدار من الكحول تتراوح ما بين ٥٪ إلى ٨٪ فيها.

وهذا المقدار من الكحول بحسب التخمير أو التقطر تتفاوت المشروبات الكحولية. المشروبات الكحولية الضعيفة، مثل البيرة تحتوي على ما بين ٤٪ إلى ٨٪ من الكحول، والمشروبات التقطرية القوية، مثل ال威isky تحتوي على إلى ٥٠٪ من الكحول، لذلك إذا كان محتوى الكحول في السائل أقل من حد الإسکار فإن هذا السائل لن يكون مسکراً، كما هو الحال في عملية إنتاج بعض الأطعمة بشكل طبيعي وبكميات قليلة جداً من الكحول، ولكن أي منها لا يُسکر.

## المنتجات الكحولية – أنواعها

والسؤال الذي يُثار في المقام: ما هو حد الإسکار بالكحول؟ وما هي النسبة المئوية أو كمية الكحول في المنتجات الغذائية التي يمكن أن تجعلها مسكرة؟

بيان آخر: ما هو حد الإسکار بالكحول وهل يمكن تحديد نسبة معينة له؟

وهذا السؤال المهم لم يتم تناوله في البحث عن «الكحول والمنتجات الكحولية»؛ لكن الإجابة سوف تكون حاسمة للغاية وطريقاً للحل بالنسبة إلى العديد من الصناعات الغذائية والأدوية التي تستخدم شكلاً من أشكال الكحول في منتجاتها وتدعى لنفسها الالتزام بالضوابط الشرعية.

كما سيكون ذلك مهماً جداً للدولة الإسلامية لأجل إصدار التراخيص لاستيراد المنتجات الكحولية.

لذلك سيتم في البحث التالي فحص مدى إسکار الكحول والكمية المسموح باستخدامها في المنتجات الغذائية؛ وذلك من خلال دراسة عواقب استعمال الكحول وكيف تؤثّر على البشر.

## المواضيع

- (١) هي مواد نباتية أو معدنية أو حيوانية مشربة بالكحول بطريقة تجعل الكحول كمذيب يخترق جميع جزيئات الأنسجة النباتية أو الحيوانية أو المادة المعدنية في نفسها.
- (٢) كاتزونيك، بيرtram. جي، علم الأدوية Pharmacologie الأساسية والسريرية، ١: ٤٨٢.
- (٣) بيترسي، الكيمياء العضوية، التصنيع والاستعمال: ٤٢٦.
- (٤) آقابور مقدم، رضا، شناخت الكل از نگاه علمی، اجتماعی، اقتصادي (معرفة الكحول من وجهة نظر علمية واجتماعية واقتصادية): ٥٠ - ٥٢.
- (٥) المنخل الجزيئي (Molecular sieve) عبارة عن مادة تتكون من مسامٌ دقيقة ذات حجم موحد ومحدد وتُستخدم كمتصّل للغازات والسوائل.
- (٦) بيترسون، شيمى آلى، ساختار و كاربرد (الكيمياء العضوية، التركيب والاستعمال)، ١: ٤٢٧.
- (٧) الفرمانتور: هو جهاز يوفر الظروف المثالية لنمو الكائنات الحية الدقيقة، مثل الفطريات والبكتيريا وال الخمرة، لتنمو هذه الكائنات الحية الدقيقة بشكل أفضل وأكثر نشاطاً في هذه الظروف الخاصة.
- (٨) فيناس (vinasse) هو نفايات صناعة الكحول التي تبقى بعد تقطير الكحول. في عملية إنتاج الكحول من دبس البنجر وقصب السكر باستخدام نظام التركيز، يتم ترك المواد العضوية وراءها، والتي تسمى فيناس. هذه المادة هي مادة السائل البُيُّ: يُستخدم على نطاق واسع في صناعات مختلفة مثل إنتاج أعلاف الحيوانات والدواجن، إنتاج الأسمدة العضوية والكيماائية، الصناعات الغذائية والصناعات الكيماوية والصيدلانية.
- (٩) رقم الأوكتان (Number Octane) هو رقم متواافق عليه يبين مقدار الاحتراق للوقود الجيد، ووفقاً للاتفاقية فهو ١٠٠ للإيزوكتان، وهو أفضل وقود، ومنه للهبتان العادي، وهو

أسوأ وقود يعادل الصفر. ومن الخصائص المهمة من بنزين السيارات والطائرات لديها رقم أوكтан أو درجة من الاحتراق البطيء، يجب أن يكون احتراق البنزين في المحرك بحيث لا يسبب صدمات وحرقاً بطيئاً، وتُستخدم المواد المضافة لزيادة رقم الأوكтан (الاحتراق البطيء).

- (١٠) موريسون، شيمى آلى (الكيمياء العضوية): ٢٤٥.
- (١١) دريائى، محمد، مشروبات الكلى، قمار و آثار زيانبار آن (المشروبات الكحولية، القمار وأثاره): ١٩٢.
- (١٢) آقابور مقدم ورضا؛ سادات حسينى، صاحب، شناخت الكل در چند نگاه (فهم الكحول في عدّة وجهات نظر): ١٣٣.
- .٦ - ١١ :H. Johnson Vintage, The Story of Wine, pp (١٣)
- .١٥ :George Kariuki, Alcohol and its Health Effects, p (١٤)
- (١٥) آزربادکان، حسين علي، بررسی علمی و فقهی الكل و فراوردهای آن (المراجعة العلمية والفقهية للكحول ومنتجاته): ١٨٩.
- .Non Alcoholic (١٦)
- .Alcohol-free (١٧)

## إطلالة على التراث الفقهي

### حول مفطرية الدخان في الصوم

□ الشيخ حسين حلبيان<sup>(\*)</sup>

#### خلاصة البحث:

تتصدى المقالة الحالية لعرض آراء فقهاء الإمامية في مسألة حكم إبطال التدخين للصوم في شهر رمضان المبارك وقضائه وكفارته، مع تتبع آرائهم واستقرائهما، كالشيخ الوحيد البهبهاني، والشيخ جعفر كاشف الغطاء، والشيخ الكلباسي، والشيخ محمد تقى النجفى، والسيد أبي القاسم الموسوي الخوئي، والإمام السيد الخميني رض، والسيد الشبيري الزنجانى رحمه الله. والهدف هو الوقوف على تاريخ المسألة وبيان أنظار الفقهاء فيها.

#### الكلمات المفتاحية:

التدخين، المفطرات، الصوم، الغبار الغليظ، الدخان.

(\*) أستاذ السطوح العالية والبحث الخارج في الحوزة العلمية - قم .

### سابقة التحقيق:

إنَّ هذا البحث منذ القدم كان محلَّ اختلاف الآراء بين الفقهاء، وهو من المسائل التي لا تزال مطروحة للنقاش إلى الآن، ألا وهي مسألة مفطرية التدخين للصوم أو عدم مفطريته:

١- يقول المقداد بن عبد الله السيوري المتوفى (٨٢٦هـ)، في كتاب (التنقح الرائع):  
«الدخان لا يفطر؛ لرواية عمرو بن سعيد عن الرضا (عليه السلام)<sup>(١)</sup>».

٢- ألف العلامة الحاج محمد إبراهيم الكلباسي المتوفى (١٢٦١) رسالة في حرمة تدخين الأركيلة في أيام شهر رمضان المبارك، وطبعت هذه الرسالة سنة (١٣٩١هـ. ش) في دار النشر (دانش حوزة)، وذلك في الذكرى السنوية لرحيل العلامة الحاج الكلباسي.

٣- كما وألف أيضاً الفقيه المحقق والأصولي الكبير الشيخ محمد تقى الرازى النجفى الأصفهانى المتوفى (١٢٤٨) في هذا الصدد رسالةً مختصرة باللغة الفارسية، قال فيها: كتبت رسالة من صفحتين لرفض أحد معاصريه (كانه الحاج الكالباسي)<sup>(٢)</sup>، تحقيق الشيخ مجید هادی زاده، وطبع في المجلد الرابع لآثار الحوزة العلمية في أصفهان.

وقد اعتبر العلامة الشيخ محمد تقى صاحب هداية المسترشدين في هذه الرسالة القول بعدم الحكم بمفطرية التدخين للصوم قوياً. ولكن أكد على مراعاة الاحتياط في ذلك<sup>(٣)</sup>، وبتحقيق الشيخ مجید هادی زاده، وطبع في المجلد الرابع لميراث الحوزة العلمية في أصفهان.

واعتبر محققاً هذه الرسالة الشيخ هادي زاده «أنَّ هذه الرسالة أول رسالة صُنفت في هذا الموضوع»<sup>(٤)</sup>.

كذلك قال: «إنَّ المخطوطة الوحيدة إلى الآن محفوظة في النجف الأشرف، وقد أهداني صورة هذه المخطوطة الصديق الفاضل سماحة حجة الإسلام الشيخ محمد الكرباسى دامت بر كاته».

٤- وأنجز بعض الأصدقاء تحقیقات قيمة في البحث عن خلفيات المسألة وفي مقالة (البحث في الأركان من أحوال وآثار فقيهين معاصرین)<sup>(٥)</sup>، قاموا بطرح الاختلاف الفقهی في مسألة استعمال التدخين أثناء الصوم للمرحوم السيد حجة الإسلام الشفتی والعلامة محمد تقی الرازی النجفی<sup>(٦)</sup>.

٥- وإضافةً إلى هذين الأثرين المذكورين من المرحوم الحاج الكلباسي والعلامة الشيخ محمد تقی تمَّت الإشارة إلى ذلك برسالة باللغة الفارسية بعنوان (كشف الأوهام في حلية شرب القليان في شهر رمضان المبارك)، تأليف المرحوم المیرزا محمد تقی بن علي محمد النوری الطبرسی المتوفی (١٢٦٣ھـ)، والد المرحوم المیرزا حسین النوری صاحب مستدرک الوسائل<sup>(٧)</sup>.

٦- رسالة (درة الأسلاك في حكم تدخين التبغ وأنَّه لا يضر بالصوم)، تأليف المرحوم المیرزا محمد بن عبد الوهاب الهمدانی المتوفی (١٣٠٤)<sup>(٨)</sup>.

٧- رسالة في عدم مفطريَّة التدخين للصوم بعنوان (المتن المتيَّن)، تأليف المرحوم تاج العلماء السيد علي محمد النقوي نصیرآبادی المتوفی (١٣١١)<sup>(٩)</sup>.

٨- رسالة من المرحوم ملا محمد صادق بن محمد حسين الطهراني المتوفی (١٢٦٢) باللغة الفارسية، في الشعر والنشر في (رد رسالة كشف الأوهام) تأليف المیرزا محمد تقی النوری<sup>(١٠)</sup>.

- ٩- رسالة في تفطير الغبار والدخان للصائم) تأليف العلامة الميرزا أبو المعالي الكرباسى ابن الحاج محمد إبراهيم المتوفى (١٣١٥)<sup>(١)</sup>.
- ١٠- رسالة بعنوان (الشرح المبين) تأليف العلامة السيد محمد حسين المرعشى الحائري المعروف بالشهرستاني المتوفى (١٣١٥) ردًا على كتاب (المتن المبين) تأليف السيد علي محمد النقوى نصيرآبادى<sup>(١٢)</sup>.
- ١١- رسالة أخرى بعنوان (التعليق الأنثيق) تأليف السيد محمد النقوى نصيرآبادى المتوفى (١٣١١) في رد (الشرح المبين)، وإن (التعليق الأنثيق) جواباً على رد رسالة (المتن المبين)<sup>(١٣)</sup>.
- ١٢- «التدخين والصيام (حكم الدخان في نهار شهر رمضان)» تأليف السيد محمود المقدس الغريفي، مطبوع في النجف الأشرف في سنة (١٤٢٤)<sup>(١٤)</sup>.
- ١٣- وأشار أيضًا لهذا البحث المرحوم الوحيد البهبهاني في رسالة (القرض بشرط المعاملة المحاباتية)<sup>(١٥)</sup>.

### آراء الفقهاء:

إنَّ هذا البحث منذ زمن وحتى الآن كان محلًا لاختلاف الفقهاء؛ فالسيد حجة الإسلام محمد باقر الشفتي كان يميل إلى عدم جواز ذلك، حيث سُئل عن (قصة الأركيلة في نهار شهر رمضان المبارك مع بيان دليل الفائلين بالحرمة، والقائلين بالجواز).

أجاب قتَّيس: «... والمقصود إبراز الإشكال في المسألة وأنَّها ليست من المسائل التي يمكن الجرأة فيها بالفتوى بالجواز؛ لأنَّ الاستدلال المذكور مما يمكن المناقشة فيه، بل يمكن أن يقال بمقتضى الإنصاف إنَّ الحكم بعدم الجواز فيه أسهل من الحكم بالجواز؛ فينبغي فيه الاحتياط؛ لكونه أقرب إلى سبيل النجاة، وأوفق بطريق السداد»<sup>(١٦)</sup>.

ويذكر تقرير الميرزا محمد التنكابني: إنَّ الميرزا محمد تقى النورى (الذى كان من طلاب الحاج الكرياسى) يشرب الأركيلة وهو على المنبر في شهر رمضان المبارك، ولم يكن يعتقد بكون الدخان مبطلاً للصوم، في حين أنَّ اعتبار الفتوى بهكذا أمر والعالنية في التدخين يكون خلاف طريقة الفقهاء.

كما لوحظ أنَّ فتح علي شاه قاجار جاء به إلى طهران وحاججه في الاجتماع ليؤدبه بسبب فتوى الأركيلة<sup>(١٧)</sup>.

وأيضاً كتب التنكابنى حول أستاذه السيد إبراهيم الموسوى القزوينى صاحب ضوابط الأصول: في كتاب الصوم من (دلائل الأحكام)، كتب أنَّ في بطلان التدخين للصوم وجهان، والأظهر - يبدو أنَّه كتب في هامشه - التدخين ليس مبطلاً للصيام، حينما كنت استنسخ كتاب الصوم والدلائل للأستاذ وصلت لهذه المسألة، وقلت للأستاذ أنت لا تعتبرون تدخين الأركيلة مبطلاً للصيام؟

وأجاب الأستاذ بأنَّى لم أعط هكذا فتوى؛ قلت: إنَّه على الرغم من أنَّكم في كتاب (الدلائل) وافقتم على بطلان التدخين للصوم لكن في الهاشم كتبتم الأظهر عدم بطلان التدخين للصوم. فأجاب: إنَّى قد كتبت الدليل، ولم أعط فتوى في ذلك، ولا أرضى بأنَّ شخصاً ما ينسب إلى هذه الفتوى<sup>(١٨)</sup>.

إنَّ التنكابنى أيضاً كان يعتقد بعدم بطلان التدخين للصوم بفتوى الشيخ حسن بن الشيخ جعفر النجفي وصاحب المدارك وآخرون.

والقاعدة أيضاً تقضي بعدم بطلان والتمسك بأولوية عدم وجود الصعوبة. ولكن إعطاء الفتوى بشرب الأركيلة عالنية يُعدَّ مخالفًا لمشهور الفقهاء<sup>(١٩)</sup>.

ربما كان قصد هؤلاء من الأولوية، هو أولوية مفطرية الدخان بالنسبة للغبار.

على كل حال فقد طرحت هذه المسألة في المجتمع في زمان فتح علي شاه على نحو أنها كانت تحتاج إلى جواب؛ وفي هذا الصدد كان الحاج الكلباسي يعتقد بعدم الجواز في حين أنَّ صاحب الهدایة كان له رأي مختلف عن هذا؛ وهذا الاختلاف بين الفقهاء لا يزال إلى الآن.

### وقفة مع بعض الأقوال:

يرتكز أغلب المتشرعة على عدم قبول استعمال التدخين في شهر رمضان المبارك، كما أنَّ الكثير من الفقهاء تحفظوا من إعطاء الفتوى<sup>(٢٠)</sup> أو الاحتياط الواجب<sup>(٢١)</sup>.

وطبقوا هذا على قضاء الصوم؛ ولكن في المقابل نُقل عن بعض العلماء الجواز وعدم الإضرار بالصوم، منهم:

١-الشيخ محمد تقي المجلسي المتوفى (١٠٧٠).

٢- محمد إسماعيل المازندراني المعروف بالفاضل الخواجوي المتوفى (١١٧٣) في التعليقة على (الرسالة الصومية).

٣-الشيخ محمد علي هزار الجريبي الأصفهاني صهر الشيخ جعفر كاشف الغطاء الذي كان يسكن في أصفهان المتوفى (١٢٤٥).

٤-السيد إبراهيم القرزيوني صاحب ضوابط الأصول المتوفى (١٢٦٢).

٥-الشيخ مهدي بن الشيخ علي بن الشيخ جعفر كاشف الغطاء المتوفى (١٢٨٨) في مخطوطته (الرسالة الصومية).

كما ذكر مجموعة من الفقهاء الذين لا يعتقدون بإلحاق الدخان بالغبار. ومن جملة المواقفين لهذا القول:

١- السيد محمد العاملي صاحب المدارك المتوفى (١٠٠٩).

٢- المحقق السبزواري صاحب الذخيرة المتوفى (١٠٩٠).

٣- الشيخ يوسف البحرياني صاحب الحدائق المتوفى (١١٨٦).

### رأي الشيخ محمد إبراهيم الكلباسي:

ذهب الشيخ الكلباسي إلى أنَّ الدخان مفطر، ويُوجِب القضاء والكافرة؛ وفي هذا الصدد لا يوجد فرق بين الغليظ واللطيف، وبين صوم شهر رمضان وبقية الأيام، ويلحق البخار بالدخان، لكن إذا دخل الدخان والغبار في فضاء الفم فقط ولم يذهب إلى الأسفل فإنه غير مبطل<sup>(٢٢)</sup>.

### رأي صاحب هداية المسترشدين:

ذكر صاحب الهدایة في مسألة شرب الأركيلة في شهر رمضان بأنَّ «القول بالجواز - بحسب ظاهر الأدلة الشرعية» لا يخلو من قوة، خصوصاً إذا كان الدخان قليل جداً وغير غليظ، ولا يوجد مانع من إيصال الغبار أو الدخان غير الغليظ للفم، والقول بالمنع مطلقاً لا يخلو من الضعف، خصوصاً إذا كان المنع يسبب حرجاً وعسرًا شديداً كما في الطباخين.

وكلما كان في الشريعة منع - لأنَّه من الأمور الابتلائية العامة - يجب أن ترد روایات متعددة به، والحال لم يوجد منع في الروایات، باستثناء روایة واحدة ضعيفة واردة في الغبار.

ولأنَّ حكم الغبار الغليظ مجبور بعمل الأصحاب والإجماع المنقول في المسألة، لا يوجد حلّ عملي في خصوص رواية الغبار بعد حمل الإطلاق على الغبار الغليظ، لكن الانصراف الظاهر في الروایة لا يخلو من وجہ، وفي ما عده من الغبار غير الغليظ والدخان مطلقاً القول بعدم المنع قوي.

أما الاحتياط يكون في الأمور المهمة في الدين خصوصاً في العبادات، والتي يكون اهتمام صاحب الشريعة بها كبير ومن أركان سيد الأبرار، ومن مهامه مراعاة الاحتياط في هذا المقام. ومن هذا المنطلق فإنَّ عمل الشيعة في جميع البلدان يكون على ترك شرب الأركيلة مطلقاً<sup>(٢٣)</sup>.

ويُستفاد من كلامه بعض أمور:

- ١ - إنَّه لم يلحق الدخان بالغبار.
- ٢ - فصل بين الغبار الغليظ وغير الغليظ، والحال أنَّه لم يرد مثل هذا التفصيل في روایة المروزی.
- ٣ - اعتبر أنَّ القول في مسألة التدخين في نهار الصيام وعدم القضاء والكافرة قوياً.
- ٤ - عمل بسيرة فقهاء الشيعة على ترك التدخين في شهر رمضان المبارك.

### رأي كاشف الغطاء:

اعتبر الشيخ جعفر كاشف الغطاء في مفطرات الصوم: أنَّ المفتر الثالث هو إيصال الغبار الغليظ إلى الداخل، ولا يمنع الغبار الخفيف.

أيضاً لا يعتبر الدخان مفترراً للصوم إلا لمن اعتاد على الدخان ويلتذَّ به مثل أكل القوت؛ ولو كان الدخان أثقل من التراب.

قال: «ثالثها: وصول الغبار الغليظ إلى الجوف بإيصاله إليه أو بفعل باعث عليه، منه أو من غيره، من غير فرق بين غبار التراب والدقيق والنورة ونحوها؛ دون ما يوصله الهواء من دون قصد. ودون الخفيف منه. ودون الدخان إلا لمن اعتاده، وتلذذ به فقام عنده مقام القوت،

فإنّه أشدّ من الغبار. ودون البخار، إلاّ مع الغلبة والاستدامة فإنّه إذا فقد الماء قد يقوم هذا مقامه، والأحوط تجنب الغليظ منها مطلقاً<sup>(٢٤)</sup>.

ويقول صاحب هداية المسترشدين في توضيح رأي كاشف الغطاء: «أفقه المتأخرین الشیخ محمد جعفر طاب مرقدہ ما کان یعتقد بالحاق الدخان الغليظ بالغبار الغليظ، ولكن فصل في خصوص شرب الأركيلة (الشیشة) بما يلي:

١- أولئك الذين يقوى مزاجهم عن طريق تدخين الأركيلة - كما يظهر من مدمني الأركيلة الذين بمجرد تدخينهم إليها يكتسبون قوة وحيوية لا يحصلون عليها عن طريق الأكل، واهتمامهم بها وقت الإفطار هو أكثر من اهتمامهم بالأكل والشرب.

٢- والذين ليسوا على هذا النحو لا يكتسبون القوة والحيوية من تدخين الأركيلة، كما يظهر في مجموعة أخرى. لذلك في الجزء الأول نهى عن تدخين الأركيلة أثناء الصيام، على خلاف الثاني.

وكان مستنده هو: المنع من الأكل والشرب أثناء الصوم هو لإضعاف القوة الحيوانية - كما هو ظاهر من بعض الروايات - وإذا كان المزاج على نحو يتقوى بشرب الأركيلة كتناول الأكل يصبح الحكم كتناول الأكل، وسبب المنع من الأكل يصبح سبباً لمنع شرب الأركيلة<sup>(٢٥)</sup>.

### نقد كلام كاشف الغطاء:

استدلّ الشيخ كاشف الغطاء بدللين في إلحاق الدخان بالغبار:

- ١- تلذّذ المدمنون بالتدخين كما يتلذّذون بالأكل.
- ٢- الدخان أقوى من الغبار.

ونقول في نقده:

**الأول:** إنّ مقتضى الدليل الثاني الإلحاد مطلقاً، في حين أنّ مقتضى الدليل الأول يختصّ بالمدمن المستمتع بالشرب، والظاهر أنّ الفتوى حسب مقتضى الدليل الأول. إذن هناك نوع من التعارض بين مقتضى الدليلين.

**الثاني:** كون الدخان أقوى من الغبار محلّ تأمل؛ إذ من الصعب التفريق بين المدمن وغير المدمن على فرض أنه أقوى، وهو محلّ تأمل.

**الثالث:** قال صاحب الهدایة: «لم يتحقق لي أن يكون السبب المذكور - لإضعاف القوة الحيوانية- هو السبب الحقيقي، لكي نطبقه على كلّ موضوع تحقق فيه ذلك السبب. غاية الأمر من الممكن أن نعتبر حكمة منع التناول في خصوص الأكل. ولا يمكننا تسريعة الحكمة»<sup>(٢٦)</sup>.

لذا فإنّ الدليل الأول مخدوش أيضاً، ولا يعطينا معياراً نهائياً للتحريم حتى نعمّمه ليشمل سائر الموارد.

كما أنّ بعض الفقهاء المعاصرین يعتبرون قول كاشف الغطاء أنّ التدخين للمدمنين ومن يتلذّذ به مثل القوت والطعام استحساناً محض، وبهذا الاستدلال لا يمكن إثبات حكم شرعی<sup>(٢٧)</sup>.

**رأي صاحب جواهر:**

علق الشيخ محمد حسن النجفي الأصفهاني المعروف بصاحب الجواهر أيضاً على رأي الشيخ كاشف الغطاء بما نصّه: «وفي كشف الأستاذ: (أنّه غير مفطر إلا لمن اعتاده وتلذّذ به، فقام عنده مقام القوت، فإنه أشدّ من الغبار، وكذا البخار غير مفطر إلا مع الغلبة والاستدامة،

فإنّه إذا فقد الماء قد يقوم هذا مقامه، والأحوط تجنب الغليظ منها مطلقاً<sup>(٢٨)</sup>. وفيه ما لا يخفى مما لا يرجع إلى دليل معتبر.

نعم، قد يُقال بالإفطار به بناء على شمول الإطلاقات للغبار باعتبار كونه أجزاء وصلت إلى الجوف بالحلق، والمفروض عدم اعتبار الاعتياد بالمفترض، ومثله يجري في الدخان الذي هو أشدّ من الغبار في بعض الأحوال، فالقول بكونه مفترضاً خصوصاً بالنسبة إلى بعض الأشخاص الذين يستعملون التبغ لا يخلو من قوة، بل يجب معه القضاء والكافارة كالغبار؛ لما عرفت، ولسلب الاسم معه في عرف المتشرّعة، وخبر الدخنة يُمكّن حمله على اتفاق الدخول لا المقصود منه، أو على الحلق دون الجوف، أو نحو ذلك، والله أعلم<sup>(٢٩)</sup>.

وبهذه العبارة لا يقبل صاحب الجوادر ما قاله الشيخ كاشف الغطاء، لكن في النهاية يعتبر التدخين من المفترضات، وموجاً للقضاء والكافارة كما هو الحكم في الغبار.

### رأي الوحيد البهبهاني:

يبدأ العلامة الوحيد البهبهاني في (مصالح الظلام) بعد كتاب الصلاة بكتاب الزكاة وكتاب الخمس، وهذا العمل القيم لم يصل إلى كتاب الصوم.

لكنه أشار إلى هذه المسألة في (الرسائل الفقهية) في رسالة (القرض بشرط المعاملة المحاباتية)، رغم أنه لم يصرّح بفتواه فيها، لكنّنا في هذه المقالة بقصد استفادة فتواه تبعاً لمبانيه الأصولية.

وبعد الإشارة إلى أنَّ بعض الفقهاء يعتمدون في جواز هذه المعاملة على حيلة الاقتراض على شرط البيع المحاباتي أثناء الاقتراض، والحال نرى سيرتهم التجنب عن الشبهة، حتى في شرب التبن في الصوم المستحب! والعبارة هي: «كان دينهم التجنب عن الشبهة، مثل

أنّهم لا يشربون التن في الصوم، وإنْ كان الصوم مستحبًا، وترك الشرب مضرًا في الجملة، مع كون تركهم إياه في غاية المشقة، ويورث اختلال دماغ وتشویش ذهن بالنسبة إلى الصلاة وغيرها من العبادات، هذه وغيرها من الشبهات التي هي أدون منها شهبة، وربما كان الأمر فيها في غاية السهولة<sup>(٣٠)</sup>.

وفي مكان آخر يقول: «وأعجب من هذا أنّهم لا يجعلون حيلهم من الشبهات أيضاً، بل يصرّحون بأنّه لا شهبة لنا أصلاً، ويجتنبون عن الشبهات مثل شرب التن في الصوم، و [ما هو] أضعف منه شهبة»<sup>(٣١)</sup>.

«وأعجب من هذا أنّهم في غير المقام، وإن رجحوا حكمًا إلا أنّهم يحتاطون احتياطًا تاماً - كشرب التن في الصوم وغيره - وفي المقام لا يحتاطون أصلاً، ولا يبالغون مطلقاً، مع عزم خطره وشدّة ضرره»<sup>(٣٢)</sup>.

ينبغي الالتفات إلى ما يلي:

أولاً: إنّه يعتبر شرب التن في الصوم من الشبهات.

ونحن نعلم أنّ رأيه في الشبهات هو البراءة، يقول: «الأصل براءة الذمة من تكليف حتى يثبت بدليل تام شرعى. لكن ربما يرون أنّ بعض الأدلة الناقصة يقتضي تكليفاً أو يظهر من دليل احتمال تكليف أو الدليل الدال على التكليف معارض بما يقاومه فيحكمون بحسن الاحتياط بارتكاب ذلك التكليف. وقس على ذلك»<sup>(٣٣)</sup>. نعم، يقول بأنّ الاحتياط في الشبهات مستحب<sup>(٣٤)</sup>.

ثانياً: العبارات مثل (أدون من ذلك) و (أضعف منه شهبة) وأيضاً عبارة (ربما كان الأمر فيها في غاية السهولة) والضمير (ها) يرجع إلى شهبة شرب التن أو الشبهات التي تشتمل على شهبة شرب التن في الصوم، يمكن أن تستشف منها بأنّه لا يتبنّى التحرير والمفطرية.

## رأي السيد محمد كاظم الطباطبائي اليعزدي:

ذكر السيد صاحب العروة أنَّ سادس المفطرات هو إيصال الغبار الغليظ وقال: السادس: «إيصال الغبار الغليظ إلى حلقه، بل وغير الغليظ على الأحوط، سواء كان من الحال كغبار الدقيق أو الحرام كغبار التراب ونحوه، سواء كان بإثارته بنفسه بكنس أو نحوه أو بإثارة غيره، بل أو بإثارة الهواء مع التمكين منه وعدم تحفظه، والأقوى إلحاق البخار الغليظ ودخان التبغ ونحوه، ولا بأس بما يدخل في الحلق غفلة أو نسياناً أو قهراً أو مع ترك التحفظ بظُن عدم الوصول ونحو ذلك»<sup>(٣٥)</sup>. وقال أيضاً: «والأقوى إلحاق البخار الغليظ ودخان التبغ ونحوه». أي: أنَّه يعتبر التدخين وشرب التبن مفطراً ويلحقه بإيصال الغبار الغليظ إلى الحلق.

## رأي الإمام الخميني:

ذكر الإمام الخميني قدس في تحرير الوسيلة، بأنَّ إيصال الغبار الغليظ للحلق يكون من المفطرات، قال: «الثامن: إيصال الغبار الغليظ إلى الحلق، بل وغير الغليظ على الأحوط. وإن كان الأقوى خلافه، سواء كان الإيصال بإثارته بنفسه بكنس أو نحوه أو بإثارة غيره أو بإثارة الهواء مع تمكينه من الوصول وعدم التحفظ، وفيما يعسر التحرر عنه تأمل، ولا بأس به مع النسيان أو الغفلة أو القهر الرافع للاختيار أو تخيل عدم الوصول، إلا أن يجتمع في فضاء الفم ثم أكله اختياراً. والأقوى عدم لحقوق البخار به إلا إذا انقلب في الفم ماء، وكما أنَّ الأقوى عدم لحقوق الدخان به أيضاً، نعم يلحق به شرب الأدخنة على الأحوط»<sup>(٣٦)</sup>.

يُفهم من هذه العبارة؛ على الرغم من أنَّه لم يلحق الدخان بالغبار، إلا أنَّه على ما يبدو يرى في التدخين من قبيل شرب السجارة والأركيلة نوعاً من الخصوصية يجعله يقول بالحقهما بالغبار، والقول بنزول اجتنابهما.

وبعبارة أخرى: إنّه قال بالتفصيل بين استعمال الدخان غير الصالح للشرب والدخان القابل للشرب؛ وهذا التفصيل من هذه الجهة في محل تأمل.

### رأي السيد موسى الشبيري الزنجاني:

يقول - بعد ذكر كلام صاحب العروة: «والأقوى إلّا حاق البخار الغليظ ودخان التبغ ونحوه» - : «وبهذا الإلّاحق لم يُقدم دليلاً معتبراً له، قال أحدهم في خصوص البخار: إنّه مثلما يصدق على ذرّات الغبار عنوان الأكل كذلك يصدق على ذرّات البخار عنوان الشرب.

لكنَّ مشكلة هذا الاستدلال أنَّه إذا كان على شكل بخار يصعب صدق الشرب عليه، ومع انقلابه إلى الماء في الجوف، أيضاً لا يصدق عليه عنوان الشرب.

وأراد هؤلاء اعتبار دليل الغبار أو الدليل العام الذي يجعل كلَّ ما يدخل الجوف مبطلاً - الدليل الذي غير معتبر - كدليل للدخان.

لكنَّ أولاً: موثقة عمرو بن سعيد تقول بأنَّ الدخنة غير مبطل.

ثانياً: لا يوجد دليل معتبر لإلّاحق دخان التن.

لكن الذي يقتضي الاحتياط الوجبي، هو ما ذُكر في الروايات في بيان حكمة الصيام من لزوم اجتناب اللذائذ الجسمية، ودخان السجائر والتن من اللذائذ الشديدة جداً، ولهذا السبب الحكم بالجواز بخصوصهما إشكال، والاحتياط الوجبي في الاجتناب من السجائر وأمثاله. ولكن لا إشكال بخصوص الدخان العادي»<sup>(٣٧)</sup>.

على الرغم من أنَّ استدلال الأستاذ المعظم بالقول بالاحتياط الوجبي يبدو محل تأمل صغرياً وكبرياً، إلا أنَّ استدلاله بموثقة عمرو بن سعيد يبدو وجيهًا.

## جهات البحث:

١- هل أنَّ الغبار والدخان والبخار لهما حكم واحد؟

٢- هل يوجد اختلاف بين الغليظ وغير الغليظ فيهم؟

٣- هل يوجد اختلاف في حالة التعمّد وغير المعمّد؟

٤- ما هو مقتضى الأصل الأوّلي والروايات الخاصة؟

٥- في آية صورة يحكم بالبطلان والقضاء والكفار؟

المناقشة التفصيلية في هذه المسألة تحتاج إلى رسالة مستقلة، وغرضنا هنا فقط التقرير والعرض الموجز للفتاوى والأدلة.

## ذكر أدلة الحكم في المسألة:

الحاج محمد إبراهيم الكلباسي القائل بلزم اجتناب الدخان كالأركيلة والشطب، وفي هذا الصدد تمسّك بالرواية المضمّرة<sup>(٣٨)</sup>. والرواية هي: محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عيسى قال: حدثني سليمان بن حفص المروزي، قال: سمعته يقول: «إذا تمضمض الصائم في شهر رمضان أو استنشق متعمّداً أو شمّ رايحة غليظة، أو كنس بيتاً فدخل في أنفه وحلقه غبار، فعليه صوم شهرين متتابعين؛ فإنَّ ذلك له مفطرٌ مثل الأكل والشرب والنكاف»<sup>(٣٩)</sup>.

يرى آية الله السيد أبو القاسم الخوئي قدسُهُ بِأَنَّ الراوي سليمان بن حفص مجاهول، على الرغم من ذكر الراوي في وسائل الشيعة (سليمان بن جعفر)، لكن ذكر في تهذيب الشيخ الطوسي (سليمان بن حفص)<sup>(٤٠)</sup>. وإن لم يوثق في كتب الرجال، إلا أنَّه ذكر في أسناد كامل الزيارات<sup>(٤١)</sup>. لذا لم يذكر السيد الخوئي في محاضرات الصوم أو لم يُناقشه السند

على عدم الاعتبار: «فالمناقشة في السبب ساقطة من أصلها»<sup>(٤٢)</sup>. كذلك لم يكن يعتقد بأنَّ إضمار الرواية يكون مضرًا؛ وذلك لأنَّ الشيخ ذكر هذه الرواية في كتابه التهذيب وهو كتاب حديسي معتبر، كما وذكر محمد بن الحسن الصفار في كتابه الحديسي<sup>(٤٣)</sup>.

الجاج الكلباسي لا يرى أنَّ مجھولية الراوی مضرًا بالرواية، بل يرى بأنَّ اعتماد العلماء عليها يوجب اعتبارها، وإضمارها غير قادر بها، وإنَّ ذكر سند الرواية في الفتوى ليس من دأب العلماء وخاصة الشيخ الطوسي قدسُه.

ولا يضر القائلين بتجزئة الرواية؛ إذ «برفع حججية جزء منه لا يلزم عدم حججية غيره»<sup>(٤٤)</sup>.

ودليل مخالفته لأنَّه يرى أنَّ المؤنقة عمرو بن سعيد مهجورة ومردودة<sup>(٤٥)</sup>. والمؤنقة هي: «عمرو بن سعيد عن الرضا عليه السلام قال: سأله عن الصائم يتدخن بعوْد أو غير ذلك، فتدخل الدخنة في حلقه فقال: جائز، لا بأس، قال: وسألته عن الصائم يدخل الغبار في حلقه؟ قال: لا بأس به»<sup>(٤٦)</sup>.

كما يطرح الحاج الكلباسي مثل هكذا احتمال بأنَّ المؤنقة واردة في الشخص الذي يدخل الدخان في بلعومه من دون شعور أو إدراك وبشكل غير متعمد<sup>(٤٧)</sup>.

وذهب السيد الخوئي إلى الجمع بين الروايتين المؤنقة في حال غير العمد، والمضمرة في حال العمد، وقال: «الصحيح هو ما عرفت في وجه الجمع من حمل المانعة على العمد والمجوزة على غيره، من غير فرق بين الغلظة وغيرها»<sup>(٤٨)</sup>.

ويجب الانتباه إلى أنه قدسُ لا يعتبر التفصيل بين الغليظ وغير الغليظ؛ كما بين ذلك في منهاج الصالحين في المورد السادس من المفقرات، «السادس: إيصال الغبار الغليظ منه وغير الغليظ إلى جوفه عمدًا على الأحوط، نعم ما يتعرّض التحرّر عنه فلا بأس به، والأحوط إلهاق الدخان بالغبار»<sup>(٤٩)</sup>.

### ملحوظة:

لقد ذكروا بأنَّ السيد الخوئي قد تَشَكَّلَ في بداية الأمر لم يقل بوثاقة رجال كامل الزيارات، أمّا في الدورة الثانية قال بوثاقتهم مطلقاً، وفي أواخر عمره الشريف قال بوثاقة مشايخ ابن قولويه بلا واسطة، ولم يكن سليمان بن حفص راوي ابن قولويه بلا واسطة.

وبناءً على القاعدة المتوصَّلِ إليها، يجب أن يعدل السيد الخوئي تَشَكُّلَ عن رأيه المذكور في كتاب الصوم؛ خصوصاً بَأنَّه لم يكن يقبل انجبار ضعف السنَد بعمل الأصحاب صغروياً وكثريوياً<sup>(٥٠)</sup>.

### قاعدة المنع عن كُلِّ ما يصل إلى الجوف:

هذه القاعدة طرحتها السيد محسن الحكيم في العروة الوثقى، واعتمد عليها في مفطريَة الغبار<sup>(٥١)</sup>، وفي بيان دليل هذه القاعدة يقول: «يُستفاد مما ورد في المنع عن الاحتقان بالمائع، وصب الدهن في الأذن إذا كان يصل إلى الحلق، وما ورد في الاستنشاق إذا كان كذلك، وما ورد في مفطريَة الغبار أنَّ المعتبر في الصوم عدم الإيصال إلى الجوف مطلقاً»<sup>(٥٢)</sup>.

لكنَّ السيد محمد كاظم الطباطبائي يقول: «لا يضرَّ مجرد الوصول إلى الجوف إذا لم يصدق الأكل والشرب»<sup>(٥٣)</sup>. هذه العبارة تقتضي عدم قبوله القاعدة المذكورة.

كما أنَّ سيدنا الأستاذ السيد موسى الشيرفي الزنجاني لا يعتبر هذه القاعدة دليلاً يُعْتَنِي به<sup>(٥٤)</sup>.

وقد طرح أيضاً في المقام عدَّة إثارات:

أيُّ شيء يصل إلى الجوف يعتبر مفطراً؟

ما هو المراد من الجوف؟

هل تعد الرئة من الجوف؟

عندما نتنفس هل نوصل الهواء إلى الجوف؟

هل الاحتقان إيصال للمعدة؟

وإذا كان ملاك المنع هو إيصال شيء إلى الجوف، أفلا يكون من المناسب للشارع المقدس أن يبيّن معنى الجوف وخاصة في مسألة الغبار؟

إذا كانت هذه القاعدة صحيحة، أفلا ينبغي أن يتم تبيينها تبييناً وافياً، نظراً إلى أنها موضع ابتلاء الجميع؟

بغض النظر عن التساؤل حول منشأ هذه القاعدة، هناك رواية موثقة دالة على عدم الإضرار والجواز، التي هي كالمخصوص للعام، فعن عمرو بن سعيد عن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الصائم يتدخن بعود أو غير ذلك، فتدخل الدخنة في حلقه فقال: جائز، لا بأس، قال: وسألته عن الصائم يدخل الغبار في حلقه؟ قال: لا بأس به»<sup>(٥٥)</sup>.

## المصادر والآخذ

القرآن الكريم.

- ١- ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات، تحقيق: جواد القيومي، نشر الفقاہة، ١٤١٧هـ.
- ٢- الإمام الخميني، روح الله، تحریر الوسیلة، طهران، مکتبة الاعتماد، ١٤٠٣هـ.
- ٣- الإمام الخميني، روح الله، (ترجمة على إسلامي)، تحریر الوسیلة، قم، جامعة المدرسین، ١٤٢٥هـ.
- ٤- الإمام الخميني، روح الله، توضیح المسائل المحسنی، ط٨، قم، جامعة المدرسین.
- ٥- الإبرواني، محمد باقر، دروس تمہیدیة فی القواعد الرجالیة، ط٢، قم، نشر مدین، ١٣٨٥هـ. ش.
- ٦- البهبهانی، محمد باقر، الرسائل الفقهیة، قم، مؤسسة العلامة الوحید البهبهانی، ط١، ١٤١٩هـ.
- ٧- البهبهانی، محمد باقر، الفوائد الحائریة، قم ، مجمع الفكر الإسلامی، ط٢، ١٤٢٤هـ.
- ٨- التکابنی، محمد، قصص العلماء، بخط السيد حسن علی العابدی اللکھنؤی، ١٣٠٦هـ.
- ٩- الطهرانی، محسن (آقا بزرگ)، الذریعة إلى تصانیف الشیعه، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣هـ.

- ١٠- حلبيان، حسين، بحوث فقهية وأصولية، ط١، مجمع الذخائر الإسلامي، قم، ١٣٩٣هـ. ش.
- ١١- حلبيان، حسين، شرح العروة الوثقى، مخطوط.
- ١٢- الرازي الأصفهاني، محمد تقى، رسالة شرب القليان في شهر رمضان، تحقيق: مجید هادی زاده، میراث حوزة أصفهان، المکتب الرابع، أصفهان، مرکز التحقیقات الالكترونية الحوزة العلمية أصفهان، ١٣٨٦هـ. ش.
- ١٣- الشیری الزنجانی، السيد موسی، کتاب الصوم، مؤسسة پژوهشی رای پرداز، قم، ١٣٨٧هـ. ش.
- ١٤- الشفتی، السيد محمد باقر، سؤال وجواب، مخطوط.
- ١٥- الشفتی، السيد محمد رضا، «دراسة أحوال وآثار الفقهاء المعاصرین»، مجموعة مقالات مؤتمر سنوية الشيخ محمد تقى إیوانکی الرازي التجفی الأصفهانی، جمع وإعداد: مجتبی نور المحمدی، ط١، نشر أبواب المعرفة، گرماسار، ١٣٩٢هـ. ش.
- ١٦- الطاطبائی الحکیم، السيد محسن، مستمسک العروة الوثقى، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٣٠هـ.
- ١٧- الطاطبائی اليزدی، السيد محمد کاظم، العروة الوثقى، تحقيق: أحمد محسنی السبزواری، ط١، قم، جامعة المدرسین، ١٤١٩هـ.
- ١٨- الطوسي، محمد بن حسن، تهذیب الأحكام، تحقيق: السيد حسن الخرسان، ط٤، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧هـ.

- ١٩- العاملي، محمد بن حسن (الحرّ)، وسائل الشيعة، ط٢، بيروت، مؤسسة آل البيت للإحياء التراث، ١٤٢٤هـ.
- ٢٠- القمي، عباس، غاية القصوى في ترجمة العروة الوثقى، تحقيق وتصحيح: علي رضا أسد اللهـي فـر، ط٣، انتشارات صبح پـيروزـي، ١٣٩٣هـ. شـ.
- ٢١- المجلسـي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربيـ، بيـرـوتـ.
- ٢٢- المظاهريـ، حسينـ، توضـيـحـ المسـائـلـ، ط٦ـ، ١٣٨١ـهـ. شـ.
- ٢٣- الموسـويـ الخـوـئـيـ، السـيدـ أـبـوـ القـاسـمـ، منـهـاجـ الصـالـحـينـ، ط٢ـ، قـمـ، مـدـيـنـةـ الـعـلـمـ، ١٤١٠ـهـ.
- ٢٤- الموسـويـ الخـوـئـيـ، السـيدـ أـبـوـ القـاسـمـ، مـوـسـوـعـةـ الإـمامـ الخـوـئـيـ، ط١ـ، مـؤـسـسـةـ إـحـيـاءـ آـثـارـ الإـمامـ الخـوـئـيـ، قـمـ، ١٤١٨ـهـ.
- ٢٥- المتـظـاريـ، حسينـ عـلـيـ، كـتـابـ الصـومـ، ط١ـ، اـرـغـوـانـ دـانـشـ، قـمـ، ١٣٨٦ـهـ. شـ.
- ٢٦- الكلـبـاسـيـ، محمدـ إـبـراهـيمـ، رسـالـةـ حـرـمـةـ الغـلـيـانـ فـيـ شـهـرـ رـمـضـانـ، تـحـقـيقـ: حـيـدرـ الـكـرـبـاسـيـ، النـجـفـ الأـشـرفـ.
- ٢٧- الكلـبـاسـيـ الحـائـريـ، محمدـ، (وـمـحمدـ عـلـيـ النـجـفـيـ الكلـبـاسـيـ، عـلـيـ الـكـرـبـاسـيـ زـادـهـ الأـصـفـهـانـيـ)، خـانـدانـ الـكـلـبـاسـيـ، ط١ـ، أـصـفـهـانـ، كـانـونـ پـژـوهـشـ، ١٣٨١ـهـ. شـ.
- ٢٨- النـجـفـيـ، جـعـفـرـ، كـشـفـ الغـطـاءـ، مـكـتبـ التـبـلـيـغـاتـ الإـسـلـامـيـ شـعـبـةـ خـرـاسـانـ، ١٣٨٠ـهـ. شـ.
- ٢٩- النـجـفـيـ الأـصـفـهـانـيـ، محمدـ حـسـنـ، جـواـهـرـ الـكـلـامـ فـيـ شـرـحـ شـرـايـعـ الإـسـلامـ، تـحـقـيقـ: عـبـاسـ الـقـوـچـانـيـ، عـلـيـ الـآـخـونـدـيـ، دـارـ إـحـيـاءـ التـرـاثـ الـعـرـبـيـ، بـيـرـوتـ، ١٤٠٤ـهـ. شـ.

## المواضيع

- (١) أنظر: الفاضل المقداد، التتفيق الرائع ١ : ٣٥٨.
- (٢) ميراث حوزة أصفهان، المجلد الرابع: ٨١
- (٣) المصدر نفسه: ٧٢.
- (٤) المصدر نفسه: ٧١.
- (٥) السيد محمد باقر حجة الإسلام الشفتي، والعلامة الشيخ محمد تقى النجفى الأصفهانى.
- (٦) أنظر: مجموعة مقالات المؤتمر الوطنى، العلامة إيوانكى: ٣٥٦ - ٣٦١.
- (٧) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آقا بزرگ الطهراني ١٨: ٢٢.
- (٨) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آقا بزرگ الطهراني ٨: ٩٠.
- (٩) آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٩: ٧١.
- (١٠) النسخة المخطوطة من هذه الرسالة المرقمة ١٦٤ في مكتبة آية الله الكلبايكاني في قم، أنظر، مجموعة مقالات المؤتمر الوطنى، العلامة إيوانكى: ٣٦١.
- (١١) آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١١: ١٥٣.
- (١٢) آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٤: ٥٤.
- (١٣) آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٩: ٧٢.
- (١٤) أنظر، تراثنا، رقم ١١٠ و ١١٩: ٤١.
- (١٥) أنظر، الوحيد البهبهانى، الرسائل الفقهية: ٢٤٢ - ٢٤١.
- (١٦) السيد محمد باقر الشفتي، سؤال وجواب، كتاب الصوم، مخطوط. انظر، مجموعة مقالات المؤتمر الوطنى، الشيخ محمد تقى إيوانكى: ٣٦٣ - ٣٦٤.
- (١٧) أنظر، محمد التكتابنى، قصص العلماء: ١٣٩.
- (١٨) المصدر نفسه: ١٠.

- (١٩) المصدر نفسه: ١٣٩.
- (٢٠) حسين المظاهري، توضيح المسائل: ٢١٥.
- (٢١) الإمام الخميني، توضيح المسائل المحسن: ١: ٩٠٣.
- (٢٢) انظر، محمد إبراهيم الكلباسي، رسالة في حرمة القليان في شهر رمضان: ١١٤.
- (٢٣) انظر، ميراث حوزة أصفهان: ٤: ٨٠ - ٨١.
- (٢٤) جعفر النجفي، كشف الغطاء: ٤: ٣٢.
- (٢٥) ميراث حوزة أصفهان: ٤: ٧٨ - ٧٩.
- (٢٦) ميراث حوزة أصفهان: ٤: ٧٩.
- (٢٧) انظر، حسين علي منتظری، كتاب الصوم: ١٤٣.
- (٢٨) جعفر النجفي، كشف الغطاء: ٤: ٣٢.
- (٢٩) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام: ١٦: ٢٣٦.
- (٣٠) الوحيد البهبهاني، الرسائل الفقهية: ٢٤٢.
- (٣١) المصدر نفسه: ٢٦٣.
- (٣٢) المصدر نفسه: ٢٨٣.
- (٣٣) الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٤٤٥.
- (٣٤) المصدر نفسه: ٤٤٦.
- (٣٥) السيد محمد كاظم الطباطبائي البزدي، العروة الوثقى: ٣: ٥٥٣ - ٥٥٥.
- (٣٦) الإمام الخميني، تحرير الوسيلة: ١: ٢٤٣.
- (٣٧) السيد موسى الشيرازي الزنجاني، كتاب الصوم: ٢٠١ - ٢٠٢.
- (٣٨) محمد إبراهيم الكلباسي، رسالة في حرمة القليان في شهر رمضان: ١٠٨.
- (٣٩) الحر العاملي، وسائل الشيعة: ١٠: ٦٩.
- (٤٠) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٤: ٢١٤.
- (٤١) ابن قولويه، كامل الزيارات: ٣٧٩ - ٣٨٠.

- 
- (٤٢) السيد أبو القاسم الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي ٢١: ١٥٤.
  - (٤٣) المصدر نفسه: ١٥٣ - ١٥٢.
  - (٤٤) محمد إبراهيم الكلباسي، رسالة في حرمة القليان في شهر رمضان: ١٠٩.
  - (٤٥) المصدر نفسه: ١١٢.
  - (٤٦) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٧٠.
  - (٤٧) محمد إبراهيم الكلباسي، رسالة في حرمة القليان في شهر رمضان: ١١٢.
  - (٤٨) موسوعة الإمام الخوئي ٢١: ٢٦٤.
  - (٤٩) السيد أبو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٢٦٤.
  - (٥٠) موسوعة الإمام الخوئي ٢١: ١٥٣.
  - (٥١) السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٨: ١٥٩.
  - (٥٢) المصدر نفسه: ١٤٧.
  - (٥٣) السيد محمد كاظم الطباطبائي البزدي، العروة الوثقى ٣: ٥٤٢ - ٥٤٣.
  - (٥٤) السيد موسى الشيرازي الزنجاني، كتاب الصوم: ٢٠١.
  - (٥٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٧٠.



# **AL-ESTENBAT**

**EDITOR - IN - CHIEF**

**Thamir Hakeem Assaedi**

**EXECUTIVE MANAGER**

**D.khalid Ghaffuri AL-Hasani**

**NAJAF: +964 770 649 8060**

**Thd\_srd@yahoo.com**

**QOM: +98 912 252 0797**

**Thdsrd@gmail.com**

**quarterly VOL. 5 – NO. 12**

**Sepring 2021 / 1443**



# AL-ESTENBAT

quarterly. VOL. 5 – No. 12  
Sepring 2021 / 1443

